شهر رسم الاول كلرمجى [illegible] كيدان محمده يكجرى طائفه سنى اجتماع ايدوب بالاجماع شيخ الاسلام وقت وصدرين معاميدا مرادده كيدوب جمعه كونى كاعت
نشده سلطان سليم تختدن انديوب سلطان مصطفى خانه حضر بلرى
جلوس همايون بيوردبلر بارك الله وخلده عون الله

ايكيوز يكرمى اوچ سنه سى جمادى الاولى اواخرنده علمدار مصطفى پاشا الله
اردوى همايون رجالى استانبوله كلوب داود پاشا سرعسكر اولمغله
برهفته قدر مرور زندن صكره جمادى الاخره ك دردنجى پنجشنبه كونى
علمدار مشار اليه باب عالى يه نصوب صدراعظم جلبى پاشا دن
جبر امهر همايونى اخذ وداود پاشاده جادر وخيمه ارسالندن صكره
ينه سلطان سليمى اجلاس قصد ايله سراى همايونه هجوم ايمكله
سلطان مصطفى اتباعى سلطان سليمى اعدام ايتملرايله
سلطان محمود خان حضرلرينى اجلاس ايتديلر بارك الله
وخلده عون الله

اعلم ان المطالب اربعة احدها مطلب هل ما بحسب الاسم كقولنا هل العنقاء اى ما مفهوم هذا اللفظ ومدلوله
ثم مطلب هل البسيطة كقولنا هل العنقاء موجود او معدوم ثم مطلب ما بحسب الحقيقه كقولنا
ما حقيقه العنقاء ثم مطلب هل المركبة كقولنا هل العنقاء فى الهند او اليمن الى غير ذلك فمطلب ما
بحسب الاسم مقدم على هل البسيطة وهل البسيطة مقدم على ما بحسب الحقيقه وما بحسب الحقيقه
على المركبة
من ياماش ولى الدين على حره الوحدة

MİLLET GENEL KÜTÜPHANESİ
KISIM : carullah ef.
ESKİ KAYIT : 1190
YENİ KAYIT No.
TASNİF No.

بسم الله الرحمن الرحيم ونستعين

الحمد لله على نعمائه والصلوة على انبيائه وعلى آله واصحابه واحبائه **قوله** التحرير في الصحاح التحرير العالم المتقن ونقل عنه التحرير البليغ في العلم كانه يحرر الشيء علما وعملا وقد يقال تحررت كتابا كذا اعلما اى علمته حق العلم كذا ذكره الجاربردي في شرح الكشاف وما يقال انه لفظ يوناني فغير ثابت انتهى يعني ان التحرير بالمعنى المذكور مأخوذ باعتبار اصل اللغة من النحر وهو في اللغة فصل الذبح في الحلق والمناسبة الغلبة وانما قال كانه لعدم الجزم بالنقل لجواز ان يكون موضوعا لهذا المعنى بالاصالة لكن تعميم التحرير بحيث يشمل العلم والعمل مما لا يظهر له وجه لان الماخوذ في التحرير ليس الا كمال العلم والمراد به مزاولة العلم وتكراره فان الاتقان والبلوغ الى الكمال لا يحصل الا بها **قوله** عامله امر المعاملة هنا بمعنى العمل اختيارا للتعدية والمبالغة والخطير ما له قدر كذا في الصحاح **قوله** بعد ما تيمن بالتسمية كلمة ما مصدرية وفي زيادة لفظ التيمن اشارة الى ان المتعلق الحقيقي للباء في بسم الله متروك اعني ملتبسا او متبركا وما قيل ان متعلق الباء ابتدئ ليس معناه ان المجار والمجرور ظرف لغو واقع موقع المفعول لابتدئ بل المراد به انه ظرف مستقر واقع موقع الحال والعامل فيها ابتدئ بهذا افاده الشه في حواشي التلويح ووجه ذلك بان المقصد في تصنيف الكتاب كلها باسم الله لا مجرد اوله **قوله** في تعقيب التسمية بالتحميد اى في ذكر الحمد بعد التسمية فان مدخول الباء هو المعقب فان قلت هذه العبارة بعد قوله بعد ما تيمن بالتسمية مستدركة قلت ربما يتوهم من ذلك ان الكلمات اتاهي في ايراد الحمد لله بخصوصه وليس لذلك فان ايراد التحميد مطلقا بعد التسمية يتضمن الكلمات المذكورة وان تلك الكلمات اتاهي في ام ايراد التحميد بعد التسمية واختياره على شيء اخر من غير ان يكون لذكر التسمية مدخل او يجوز ان يكون معنى العبارة المذكورة قال الشه بعد التيمن بتسمية الحمد لله ولم يورد بعده شيئا اخر لذا على ما قال الفاضل الهروي في حواشيه على المطول ان معنى قوله افتتح كتابه بعد التيمن بالتسمية بحمد الله انه بعد التيمن بالتسمية بالحمد لله ولم يورد بعده شيئا ادا الا خفاء في ان الاجماع لم ينعقد على انه لابد من ذكر الحمد لله بعد التسمية ولا يذكر بعدها امر اخر بل على انه اذا ذكر الحمد بعد التسمية على ما يدل عليه كلام الشه في التلويح وان ليس الامتثال بالحديثين في ذكر الحمد دون

امر اخر

انوار الى انه اسهل وتعلم قال في المختار والنحر في اللبة كالذبح في الحلق ثم اصله

وفي الدر

اى غلبة العالم على المجهول بعلمه كما ان اثر حريف على المنحور

قوله عامله الله تعالى فجزاه اى جزاه على عمله ملتبسا بلطفه سمى جزاء العمل عملا بطريق المشاكلة ثم بنى منه صيغة المفاعلة والخطر الخ

سحه

امر اخر بل في ذكرهما قال المحشي المدقق انما ذكره بعد قوله بعد التيمن بالتسمية لانه لا اقتداء في تعقيب التيمن بالتسمية بالتحميد اذ لا معنى للتيمن في حق الملك المجيد اقول ذكر القاضي في تفسير سورة الفاتحة بعد حمل الباء في التسمية على الملابسة هذا اى التسمية وما بعده الى اخر السورة مقول على السنة العباد وعلى هذا يتحقق تعقيب تيمن التسمية بالتحميد في الكلام المجيد بدون لزوم التيمن في حق الملك المجيد ثم لا يخفى على ذي فطنة ان كل واحد من النكات مستقل فان التعقيب اسلوب الكتاب المجيد وما انعقد عليه الاجماع وان لم ينعقد على ذكر وفيه امتثال بحديثي الابتداء ولا حاجة الى ما قيل ههنا امور ثلثة احدها الابتداء بالتسمية والثاني تاخير التحميد من التسمية والثالث جمع التسمية والتحميد وفي الاول عمل بما شاع وفي الثاني اقتداء باسلوب الكتاب وفي الثالث امتثال بالحديثين وجاء ذكرنا ظهر انه ليس ترك التحميد بعد التسمية على ما فعله بعض المصنفين خرقا للاجماع لانه انما انعقد على التعقيب واما لزوم عدم الامتثال مدفوع لانه صرح في بعض شرح البخاري بان في صحة حديث التحميد مقالا فلا يصلح للحجية وقد وقع كتب رسول الله الى الملوك وكتبه للقضاة مفتتحة بالتسمية دون التحميد ولانه ذكر الامام النووي في اول شرح المسلم انما بداء بالحمد لحديث ابي هريرة رض كل امر ذي بال لم يبداء فيه بالحمد لله فهو ابتر وفي رواية بالحمد فهو اقطع وفي رواية اجذم وفي رواية بذكر الله وفي رواية بسم الله الرحمن الرحيم ثم ذكر في باب كتابه ص الى هرقل بالتسمية فقط صه ان المراد بالحمد ذكر الله لانه عليه السلام صدر الكتاب بالتسمية فقط دون التحميد ولهذا ذهب ابن الحاجب الى ان لفظ الحمد انما يحتاج اليه في الخطب دون الرسائل والوثايق ولان الحمد حقيقة ليس الا اظهار صفات الكمال وهو حاصل في التسمية واعترض الفاضل الحلبي على هذا الوجه بانه انما يتم لو كان عبارة الحديث بحمد الله واما اذا كان بالحمد لله على ما سمعناه من الاساتيذ فلا يتم الامتثال الا بذكر العبارتين اقول لا يخفى ان ليس المراد بالحمد لله هذا اللفظ خاصة بل ما يؤدي مؤداه والا لم يكن المبتدي بالحمد لله وغيره مبتدءا بالحمد لله وحينئذ لا مع انه خلاف المقرر عند الكل على انك قد سمعت اختلاف الروايات فوجه الجمع ان يحمل في كلها على اظهار صفات الكمال قيل انما امر به في الحديثين هو الابتداء بهما دون التعقيب فلا يتحقق الامتثال به اقول ان اراد بقوله ان المامور به الابتداء مطلق الابتداء سواء كان في ضمن التعقيب او لا فلا شك ان التعقيب يستلزم الامتثال بهذا المعنى وان اراد

المراد بالمحشي المدقق احمد بن خضر المعروف بقول احمد الشرواني وكلما ذكر بهذا المحشي بهذا العنوان فاعلم لمحمد علي

قوله الى ما قيل الخ اقول ان هذا ذكره المحشي تائيدا لكون التعقيب بالحمد لله من المذكور فيه والثاني غفلة عن ادب الكتاب والله اعلم

لأبيدي فيه صح

حسن بن حسين بن محمد قاله في حاشيته على الخيالي وهو المسمى بحجر الافكار محمد علي

الابتداء لشرط عدم التعقيب فهو باللسان ممتنع ولذا قيل ان الامر بالابتداء بها بالتعقيب
اولا تحقق الابتداء الذكرى بها بدون التعقيب **قوله** وما يتوهم من تعارضهما وجه
التعارض ان البداءة والابتداء معناه التصدير ومعنى بدأت الكتاب بكذا اجعلته في
اوله بناء على ان الجار والمجرور واقع موقع المفعول به وهو لا يتصور بالامرين
فالعمل باحد الحديثين يفوت العمل بالاخر فقد وقع **قوله** اما بحمل الابتداء على العرفي
يعني ان المراد بالابتداء في الحديثين العرفي وهو ذكر الشيء قبل المقصد وهذا امر ممتد على
الابتداء بهذا المعنى بامور متعددة من التسمية والتحميد وغيرهما وهذا المعنى لا يتحقق في ضمن
الابتداء الحقيقي وقد يتحقق في ضمن الاضافي ولا حاجة الى ما قال الفاضل الحلبي من ان المراد
حمل الابتداء الواقع في حديث الحمد على العرفي او هو تخصيص بلا فائدة يعبر عن عبارة
المحشي او انما سب ح ان يقول اما بحمل الابتداء في احدهما على الحقيقي وفي الاخر على
العرفي او الاضافي **قوله** او بحمل احدهما على الحقيقي المراد بالابتداء الحقيقي ما يكون
بالنسبة الى جميع ما عداه وبالاضافي ما يكون بالنسبة الى بعض ما عداه على قياس
معنى القصر الحقيقي والاضافي ولا يرد ما قيل ان كون الابتداء بالتسمية حقيقيا
غير مطابق للواقع اذ الابتداء الحقيقي انما يكون باول اجزاء البسملة اذ الابتداء الحقيقي
بالمعنى المذكور لا ينافي ان يكون بعض اجزائها متصفا بالتقدم على البعض كما ان القرآن
يكون في اعلى مرتبة البلاغة بالنسبة الى ما سواه لا ينافي ان يكون بعض السورة ابلغ
من بعض **قوله** وذلك ان يجعل الباء للاستعانة لم يعن ان المراد بالابتداء في كلا الحديثين
الابتداء الحقيقي والباء في قوله بسم الله وبحمد الله ليس صلة للابتداء بل هو بالاستعانة
فيصير المعنى ان كل امر ذي بال لم يبدء ذلك الامر باستعانة التسمية والتحميد يكون اجزم
واقطع ولا خفاء في انه لا يمكن الاستعانة في امر بامور متعددة فيجوز ان يستعان في الابتداء
ايضا بالتسمية والتحميد بل باموز اخر لكن يلزم ان لا يكون شيء من الحمد والبسملة جزءا من المبتدأ
اذ لا يجوز الاستعانة في الشيء بجزئه اذ لا يكون جزء الشيء آلة له ويمكن ان يلتزم ذلك
ومن ادعى الجزئية فعليه البيان ويلزم ترك التأدب باسم الله بجعله آلة لكن قال السيد
السند قدس سره في حواشي الكشاف ان كون اسم الله آلة ليس الا باعتبار انه يتوسل
اليه ببركته فقد رجع الى معنى التبرك وقد رجح الاستعانة بانه يدل على ان الفعل يبدء
باسم الله كل فعل منها والى منها هذه الحيثية من الحمل على التلبس قيل فيه نظر لان الكلام
في ان الابتداء مستعينا بامر ينافي الابتداء مستعينا بامر اخر وان لم يكن بين الاستعانتين

تنافي

تنافي وههنا كذلك لان الابتداء مستعينا بالتسمية يوجد في آن التلفظ بالتسمية
دون الابتداء مستعينا بالتحميد وبالعكس اقول لانم ان ابتداء شيء باستعانة التسمية
بالتسمية يوجد في آن التلفظ بها فان الاستعانة بها تبقى وتستمر الى تمام الامر المشروع
فيه وكذا الحال في الاستعانة بالتحميد اذ ليس الاستعانة بهما الا الاستعانة بالتبرك
الحاصل بذكرهما وهو باق من اول المشروع فيه الى اخره ولو كان الاستعانة في ان
التلفظ فقط يلزم ان لا يكون الامر الذي شرع فيه متصلا بذكر البسملة مستعانا بها
لعدم وجود التلفظ بالتسمية وقت الشروع في ذلك الامر نعم هذا الاعتراض جار على
تقدير الملابسة على ما يأتي مع دفعه ولعل منشأ الاعتراض توهم ان الاستعانة بهما مثل
الاستعانة بالآلات الصناعية حيث ينقطع الاستعانة بها عند تركها واجاب
المحشي المدقق بان معنى الابتداء مستعينا بالتسمية والتحميد الابتداء حال كون المبتدئ بحيث
كان قد وقع منه الاستعانة بهما لعدم تخلل ثالث بين الابتداء وذكرهما **قوله** او
للملابسة اي يجوز ان يكون الباء في الحديثين للملابسة والابتداء محمول في كليهما على
الحقيقي فيكون المعنى كل امر ذي بال لم يبدأ ملتبسا باسم الله وحمده يكون اجزم
واقطع اي لو بدأ ذلك الامر ولا يكون ذلك الشخص لو ذلك الامر ملتبسا حين
الابتداء بهما يكون اجزم واقطع **قوله** ولا يخفى ان الملابسة لم دفع اعتراض
مقدر وهو ان يقال ان التلبس بهما حين الابتداء محال لان التلبس بهما لا يتصور
الا بذكرهما معا وهو محال فلو ابتداء حين ذكر التسمية والتلبس بها لا يكون ملتبسا بالتحميد
ولو عكس لا يكون ملتبسا بالتسمية وحاصل الدفع ان الملابسة معناها الملاصقة والاتصال
وهو عام يشمل الملاصقة بالشيء على وجه الجزئية بان يكون ذلك الشيء جزءا لذلك الامر ويشمل
الملاصقة بان يذكر الشيء قبل ذلك الامر بدون تخلل زمان متوسط بينهما فيجوز ان يجعل الحمد
جزءا من الكتاب ويذكر التسمية قبل الحمد ملاصقا بها بلا توسط زمان بينهما فيكون آن الابتداء
آن تلبس المبتدئ بهما اما التلبس بالتحميد فظاهر لان الابتداء بعينه آن التلبس بالتحميد لان
ابتداء الحمد الامر بعينه ابتداء التحميد لكونه جزءا منه واما بالتسمية فلكونها مذكورة قبله
بلا توسط زمان ولم يرد المحشي بقوله ان التلبس بهما آن آن الابتداء آن المصاحبة و
المقارنة بهما حتى يرد عليه ان كل واحد من التسمية والتحميد زمانيان لا يمكن اجتماعهما في
زمان واحد فالتلبس باحدهما قبل التلبس بالاخر فكيف يتصور مقارنتهما ومصاحبتهما
في آن واحد قال المحشي المدقق فيه ان كون الملابسة التي هي معنى الباء بمعنى الاتصال

قوله يوجد لان التلفظ لم اقول يجاب بان يراد
بقدر فقط فالمعنى باطل لمخالفته البداية
ويدل على ما قلناه قوله فان الاستعانة الخ

قوله اي يعبد اراد الجمع
اشارة الى ان يعبد مع ما بعده
المحذوف او المفعول راجع اليه
فيه وان النفي راجع للقيد
حيث لم يجعله ظرفا للفعل
حيث لم يجعله ظرفا للفعل

قوله ثم دفع اعتراض مقدر
وكذا ما بعده

حتى حلي

الكتاب ح

تنافي

قوله ثم

معنى الابتداء العرفي

معنى الابتداء الحقيقي والاضافي

تأمله عصام الدين ٢

قيل عليه انه يعترف فيما بعد بان الاستعانة انما هي
بالتبرك الحاصل بتلفظها لا بتلفظها فالاولى
هي التبرك الحاصل بتلفظها فعلى تقدير جزئية
الحمد والبسملة لا يلزم ان يكون جزءا الشيء الذي
فلا يحتاج الى التزام عدم الجزئية والجواب
ان المشروع فيه يتوقف على التبرك والتبرك
يتوقف على التلفظ فالمشروع فيه يتوقف
على التلفظ فلو كان شيء من البسملة والحمد
جزءا لزم المحذور المذكور فيحتاج في دفعه
الى التزام عدم الجزئية

محرره محمد سعد

محل بحث مع ان الظاهر ان المقسم منه الحديث على تقدير الملابسة ملابسة المبتدى او المبتدى بها لا ملابسة الابتداء بهما اقول ذكر الشيخ السيوطى فى شرحه لالفيته قال اصحابنا باء الملابسة نوعان احدهما الباء التى لا يصل الفعل الى مفعوله الا بها نحو مررت بزيد اى التصق المرور بمكان يقرب زيد حتى كانه ملتصق بزيد والاخر الباء التى تدخل على المفعول المنتصب بفعله اذا كانت تفيد مباشرة الفعل المفعول نحو امسكت بزيد الاصل امسكت زيدا فادخلت الباء ليعلم ان امساكك اياه كان بمباشرة منك بخلاف نحو امسكت زيدا بدون الباء فانه يطلق على المنع من التصرف بوجه ما من غير مباشرة انتهى فعلم ان باء الملابسة تستعمل بمعنى الاتصال بلا فصل كما فى مررت بزيد وبمعنى المقارنة والمباشرة بعد حوله كما فى امسكت بزيد فاندفع البحث الاول واندفع ما اورده بعض الفضلاء ان باء الملابسة تستدعى صدور الفعل عن فاعل الفعل الذى هو فى حيزها او تعلقه بمفعوله حال تلبسه بمجرورها ومن البين المكشوف انه ذلك يابى عنه وقوع الابتداء بالمجرور على وجه الجزئية من المبتدى غير مناف كما علمت فى امسكت بزيد من ان المجرور فيه عين الممسوك والجزئية من الابتداء غير لازم واما ما ذكره بقوله مع ان الظاهر الخ فاقول قد علمت ان المراد ان تلبس المبتدى لا ان تلبس الابتداء مع ان المبتدى والمبتدئ ملابس بالابتداء والابتداء ملابس بهما فكانا ملابسين بهما واعلم ان ما ذكره المحشى انما هو على تقدير ان يراد الملابسة الحقيقية اما اذا حمل على ملابسة التبرك بهما كما هو المقصد فلا حاجة الى جعل احدهما جزءا كما لا يخفى ثم اعلم ان وجه الملابسة انما يجرى فيما اذا كان المبتدى مما يمكن ان يكون احدهما جزءا منه ولا يجرى فى نحو الذبح والاكل وما قيل ان التلبس على وجه الجزئية يفوت ما هو المقصد من حمل الباء على الملابسة اعنى التلبس باسم الله فى تمام التصنيف ففيه ان المحشى لم يعين جزئية التسمية بل يجب ان لا يجعل جزءا لئلا يفوت التعقيب المجمع عليه على ان استلزام الجزئية للفوت المذكور محل تردد اذ ليس التلبس بهما الا التبرك والتيمن بهما ولا مدخل فى هذا للجزئية والخروج قال المحشى المدقق فمعنى كون الابتداء ملابسا بهما ان الابتداء وقع حال كون المبتدى بحيث كان وقع الملابسة بهما وان كان قبل الابتداء لاتصاله به انتهى ولا يخفى ان قوله تتميم وقوع الابتداء بالشئ الخ يابى عن هذا التوجيه فانه يدل على ان الاتصال قسم من الملابسة ويمكن ان يوجه كلام المحشى ويكون المراد بالتلبس هو المصاحبة بان المراد بقوله ان الابتداء ان التلبس بهما ان زمان

الابتداء

باء الملابسة نوعان

ان الابتداء

مررت بزيد

مولانا كستكى ٢

قال الجزئية ح

قى على جهة بالقبة صح

واجاب عنه استاذنا المصنف التحرير بانه انما حمل الاستعانة على حقيقتها فلا فائدة واما الملابسة فلا مانع فيها نعم الحمل على حقيقتها وقلت عليه بانه حينئذ يلزم تخصيص الامر بالبدء والحمد بما هو من قبيل الالفاظ مع ان المأمور به الابتداء فى كل امر ذى بال واجاب بان ما عداه يجوز ان يكون ثانيا بالقصد فافهم

محمد العريف الحنفى عفا الله عنهما

قوله ولا يخفى ان قوله الخ واما ما ذكره ذلك المحشى المدقق يرجع الى ملابسة التبرك بهما وقد اشار بهذا المحشى الى انه على هذا لا حاجة الى جعل احدهما جزءا كما لا يخفى

كلنبوى

الابتداء زمان التلبس بهما لان ان الابتداء الذى هو بعينه ان التلبس بالتحميد ملاصق لان الذى هو ان التلبس بالحرف الاخير من التسمية فيكون الزمان الذى فيه الابتداء هو الزمان المركب منه ومن ذينك الآنين وهو بعينه زمان التلبس بهما كما لا يخفى لكن قوله تتميم ها يابى عن هذا التوجيه ايضا قوله الظاهر ان الباء صلة التوحد يعنى ان الباء فى قوله بجلال ذاته لا يصال معنى التوحد اليه والجار والمجرور ظرف لغو سواء كان الباء للظرفية كما يشعر به كلام المحشى او للالصاق ماخوذا منه وصلت الشئ اذا ربطته باخر وهذا هو الظاهر لانه لا يحتاج الى التكلف الذى يحتاج اليه حين الملابسة لان معنى التوحد المستفاد بالباء الانفراد والاستقلال عبر خولها يقال توحد برايه اى استقل وتفرد به فمعنى المتوحد بجلال الذات المتفرد بجلال الذات بمعنى عدم شركة الغير فيه واستقلاله به من غير ملاحظة الثبوت بدون صنع او الكمال وان امكن اعتبارهما لانه خلاف الاستعمال كما نقل عنه ولا يقصد فيه معنى الكمال ولا عدم دخول الغير فى ثبوت الوحدة بالذات بل مجرد الاستقلال وان امكن اعتبارهما قوله او الذات الجليلة على نهج حصول الصورة اى يكون اضافة الجلال الى الذات اضافة الصفة الى الموصوف كما فى حصول الصورة كما نقل عنه فعلى هذا فيه رد لقدماء المعتزلة حيث قالوا ان ذات الواجب وذوات الممكنات متشاركة فى تمام الماهية انتهى قال بعض الافاضل هذا الرد تتميم انما لو كان المراد بالذات فى قوله او الذات الجليلة الماهية اما لو كان المراد ما يقابل الصفة اعنى الماهية الشخصية القائمة بذاتها فلا اقول لا معنى ح لوصفه تعالى بالتوحد فيه اذ كل احد متفرد بذاته الشخصية فتعين ان يكون المراد الماهية الكلية وتم الرد قوله ويحتمل ان يكون للملابسة اى يكون للملابسة فاعل الفعل عبر خول الباء حال فيما مر به لا لايصاله اليه والجار والمجرور ظرف مستقر حال عن ضمير المتوحد فى معنى المتوحد بجلال الذات المتصف بالوحدة حال كونه ملتبسا بجلال الذات وبما ذكرنا لك من ان معنى الصلة ايصال الفعل الى مدخول الباء ومعنى الملابسة تلبس فاعله به وانه على الاول ظرف لغو وعلى الثانى ظرف مستقر ظهر وجه التقابل بين التوجيهين وان دفع ما قال الفاضل المحشى متانة بقى هنا بحث وهو ان الباء لما جعلت للملابسة ينبغى ان تكون للملابسة سواء جعلت صلة للتوحد او لم تجعل فلا يحسن جعلها للملابسة فيما للونها صلة وانما قلنا ينبغى ان يكون للملابسة لان الباء لها معان مذكورة فى علم النحو والمناسب ههنا هو معنى الالصاق او معنى الظرفية وظاهر ان معنى الملابسة من قبيل معنى الالصاق فحينئذ لم يجعلوا ذلك معنى مغايرا للالصاق قوله فح اى فحين اذ كان الباء للملابسة لا بد لاختيار صيغة التفعل من نكتة لان كلام البليغ فصيغة التفعل

عصام الدين ره

فيه اشارة الى ان قوله الباء صلة من قبيل رجل عدل وان الصلة ليست بمعنى الزيادة لمحمد الاشهرى

ل علا

فيه اشارة الى ان فى قوله فمعنى التوحد بجلال الذات عدم شركة الغير مسامحة حيث طوى ما هو المعنى واقام لازمه مقامه لمحمد الاشهرى

قوله كمال

قوله لحسن الظاهر دفع سؤال بانه يلزم حصول جميع الكتاب عند التحقق من الارادة وخطاب كن بعد الارادة فلا يصح خلا من التعقيد

اعنى التوحد اما بمعنى الصيرورة بدون صنع كما فى قولهم تحجر الطين اى صار حجرا بلا عمل ومدخل من الغير بحسب الظاهر ومعنى الصيرورة ان كان هو الكون والاتصاف فلا اشكال فى اتصافه تعالى به وان كان هو الكون مع الانتقال فلا بد من تجريده عنه لاستحالته عليه تعالى ففى اختيار صيغة التوحد على الواحد اشارة الى ان اتصافه بالوحدة من ذاته ليس للغير مدخل فيه بخلاف الواحد

قوله واما للتكلف اى واما ان يكون صيغة التفعل على تقدير الملابسة للتكلف كما فى قولهم تورع فلان اى اختاره على كلفة ومشقة لا على طبعه وهذا محال فى ذاته تعالى فوجب ان يحمل على لازمه اعنى الكمال لما ان الفعل الذى يحصل بالكلفة يكون على وجه الكمال ففى اختيار المتوحد على الواحد اشارة الى اتصافه بالوحدة الكاملة بخلاف الواحد فانه غير مشعر به بل هو خال عنه المعنى الاول من فروع التكلف ولهذا لم يعده ارباب اللغة واتما قابله ههنا لان فيه خصوصية زائدة ليست فى اصل التكلف انتهى فيه دفع لما قيل ان هذه الصيرورة ليس معنى التفعل حقيقة عندارباب اللغة فينبغى ان يقتصر على التكلف ولعل وجه الفرعية ان الفعل الذى يكون على وجه الكلفة والمشقة يلزمه صيرورة الفاعل من حال الى حال فاستعمل صيغة التكلف فى الصيرورة مطلقا وهو الاغلب فى استعماله على ما ذكره الرضى فى شرحه للشافية ولذا قدم المحشى هذا التوجيه لانه اعتبر معها ههنا خصوصية كونه بدون صنع وهذه ليست متحققة فى اصل التكلف بل تكون بالصنع قطعا فلذا صحت المقابلة بينهما وبما ذكرنا اندفع ما قال المحشى المدقق فيه ان كون المعنى الاول من فروع التكلف محل بحث فمعنى التوحد بجلال الذات الاتصاف بالوحدة الذاتية اى على تقدير ان يكون الباء للملابسة وصيغة التوحد للصيرورة اعنى الكون فمعنى المتوحد الخ المتصف بالوحدة التى منشؤها الذات مع ملابسة جلال الذات وعلى تقدير ان يكون للتكلف اعنى الكمال معناه المتصف بالوحدة الكاملة وهى الوحدة فى الذات والصفات بلا مدخلية الغير مع ملابسة جلال الذات نقل عنه وعلى تقدير حمله على الكمال يحتمل ان يجعل الباء للسببية انتهى وذلك لان الجلال عبارة عن الصفات السلبية وهى كمال الوحدة الذاتية واما على تقدير حمله على الكون فلا يصح لانه يلزم ان يكون لجلال الذات مدخل فى الاتصاف بالوحدة فيلزم ان لا تكون ذاتية ولذا لا يصح عطف الكمال عليها بهذا ايها بتحرير كلام المحشى موافقا لظاهر عبارته وحواشيه قال الفاضل الجلبى فى توجيهه ان معنى قوله فى اذ تقرر انه يجوز ان يكون الباء صلة او للملابسة فاعلم ان صيغة التفعل حسب اللغة اما للصيرورة مع الصنع نحو تقطعت فتقطع او بدون الصنع نحو تحجر الطين واما للتكلف واما استحال حمل صيغة التفعل فى شانه تعالى على الحقيقة اللغوية سواء كانت صيرورة او تكلفا وجب التحرز عنها بان يحمل على الكمال

كما فى

معنى مستقلا صح

على من بيان وجه الفرعية لحواله

كما فى المتكبر ونحوه فان صيغة التفعل فيه للكمال دون الصيرورة والتكلف اما استحالة الصيرورة مع الصنع والتكلف فظاهر واما الصيرورة بدون الصنع فلانه ان اريد معناها الحقيقى اى الكون بطريق الانتقال كالتجر والتولد فهو ايضا ظاهر واما اذا اريد مطلق الكون فلان الصيرورة لا تستعمل فى اللغة الا على الحوادث فلا يجوز صيغة التفعل بمعنى الصيرورة والتكلف على الله تعالى واذا كان صيغة التكلف فى شانه تعالى محمولة على الكمال فمعنى التوحد بجلال الذات على تقدير ان يكون الباء صلة الاتصاف بالوحدة الذاتية الكاملة غاية الكمال اتصافا كاملا غاية الكمال وعدم شركة الغير فى جلال ذاته او ذاته الجليلة او الاتصاف بالوحدة الكاملة مع ملابسة جلال الذات على تقدير ان يكون للملابسة اقول لا يخفى انه تكلف محض لوجوه اما اولا فلانه لا وجه حينئذ لظهور كون الباء صلة للتوحد لانه على كلا التقديرين يحتاج الى حمل صيغة التوحد على الكمال واما ثانيا فلان قوله فحينئذ يأبى عنه اباء لا يخفى على ذوى الفطانة اذ المناسب ان يقول وصيغة التفعل بدون التفريع واما ثالثا فلان قوله بدون صنع مع تقويته بقوله كما فى قولهم تحجر الطين الى قوله ومنه التكون والتولد يصير مستدركا اذ يكفى حينئذ ان يقول وصيغة التفعل اما للصيرورة واما للتكلف بل يخل على هذا التقدير لانا لا نسلم ان صيغة التفعل بحسب الاستعمال مخصر فى الصيرورة بدون صنع او فى التكلف بل هو مستعمل للصيرورة مع الصنع بل ثالثا لمعان اخر ايضا فتقييده بقوله بدون صنع مع تائيده ادل دليل على انه اراد ان صيغة التوحد محمولة فى شانه تعالى على الصيرورة بدون صنع كما لا يخفى على من له اطلاع باسلوب الكلام واما رابعا فلانه لا مناسبة بين الصيرورة والكمال حتى يحمل فى شانه تعالى عليه واما خامسا فلانه اذا كان قوله الاتصاف بالوحدة الذاتية اشارة الى معنى التوحد على ان يكون الباء صلة يكون ما سبق من قوله فمعنى التوحد بجلال الذات عدم شركة الغير فى جلال الذات او الذات الجليلة مستدركا على ان حمل قوله الاتصاف بالوحدة الذاتية على ذلك التقدير تكلف بارد غاية البرودة ثم قال واما حملها تجوزا على الكون المطلق فهو وان جاز ايضا لكن حملها على الكمال اولى وفيه ان حملها على الكون المطلق ليس باعتبار التجوز بل بتجريده عن بعض المعانى فيكون حقيقة قاصرة وليت شعرى ما وجه اولوية الحمل على الكمال مع ان موادهما واحدا ذ المعنى على تقدير الحمل على الكون المطلق المتصف بالوحدة التى ليس للغير مدخل فيه بل منشؤها ذاته وعلى تقدير الكمال المتصف بالوحدة الكاملة وهى التى يكون فى الذات والصفات ولا يكون للغير مدخل فى الاتصاف بها بل الحمل على الكون اولى لانه على الحقيقة القاصرة بخلاف الكمال فانه مجاز بذكر الملزوم وارادة اللازم

مطلقة ان الحقيقة قاصرة

تأمل **قوله** الاولى كون الضمير له اعلم ان الاحتمالات ههنا اربعة لانه ضمير حجه اما ان يكون الى الله او النبي ﷺ وعلى كلا التقديرين اما ان يكون اضافة الساطع بمعنى من او اضافة الصفة الى موصوفها ففي تقدير كون الضمير لله يفيد ان آية نبينا ﷺ اعظم من ايات سائر الانبياء اذ يصير المعنى المؤيد بساطع من بين جميع حجج الله اي المعجزات الدالة على صدق الانبياء فان الحجة انما تقال باعتبار الغلبة على الخصم او المؤيد بجميع حججه الساطعة بناء على ان الجمع المضاف يفيد الاستغراق على ما تقرر في الاصول فلو كان غير نبينا عليه السلام مؤيدا بالحجة الساطعة لم يكن نبينا ﷺ مؤيدا بالساطع من جميع الحج او بجميع الحج الساطعة لكن عبارة المحشي ناظرة الى التقدير الاول من كون الضمير راجعا الى الله تعالى واضافة الساطع الى الحج بمعنى من حيث قال ليفيد ان آية نبينا ولم يقل ايات نبينا وعلى تقدير ان يكون الضمير عليه السلام ينبغي ان يجعل اضافة الساطع الى الحج على اضافة الصفة الى الموصوف ليفيد التمدح بان نبينا مؤيد بحج جميعها ساطعة بخلاف ما اذا كانت بمعنى من فانه يخلو عن هذا التمدح اذ يصير المعنى المؤيد من جميع الحج التي اظهرت على يده بل لامدح فيه اذ سائر الانبياء انما مؤيد بحجة ساطعة من جميع حججهم او بحججهم منا فيلزم تساويهم معه او فضلهم عليه ولذلك فرع المحشي على تقدير كون الضمير لمحمد عليه السلام قوله فساطع حجة من قبيل اخلاق ثياب وبما ذكرنا اندفع ما قيل انه على تقدير ان يكون الضمير لله افاد انه آية نبينا عليه السلام اعظم من ايات سائر الانبياء انتهى اذا كان في العبارة اشعار بان سائر الانبياء لم يؤيدوا بامثال هذه البراهين في السطوع والظهور انما غير مشعرة لانه اذا كان الجمع المضاف للاستغراق كما هو الكثير في اشعار العبارة بها ظاهر لان المتبادر من الساطع من بين جميع الحج ان يكون سطوعه بالنسبة الى كلها كما يقال هذا الشجر مرتفع من بين الاشجار اي بالنسبة الى كلها نعم انها لا تدل عليه بطريق القطع لكن المقام خطابي يكفي فيه الظن قال المحشي المدقق في توجيه قوله ليفيد ان آية نبينا ﷺ اعظم من ايات سائر الانبياء بناء على ان المراد بافراد الحج التي جمعت ههنا بالقياس اليها حجة كل واحد واحد من الانبياء بان يكون جميع حجج هذا النبي ﷺ فردا من جميع حجج بني اخر فردا اخر وهلم جرا فكانه قال بساطع جميع حجج الله التي اكرم بها الانبياء وليس المراد كل واحد واحد من حجج الله مطلقا ولا كل واحد واحد من حجج الانبياء كذلك والا لصار المعنى المؤيد بساطع جميع حجج الله وان كان بعضها حجة نفسه عليه السلام لا يفيد سطوع جميع حججه بل سطوع بعضها والمقصد هو الاول على ما نقل عنه في الحاشية على قوله فساطع حجة من قبيل اخلاق ثياب من قوله فالمعنى الحجج الساطعة

فيدل

على تقدير كون الاضافة بمعنى من

تعليل لتفسير الحج بالمعجزات

قوله بناء تعليل لقوله اذ يصير المعنى الخ

الاول للاول والثاني للثاني

على ان الاضافة للاستغراق والالم يفد الخ على اية سائر الانبياء على ما لا يخفى

فيدل على سطوع حجة اقول لا يخفى انه لا حاجة الى تكلف اعتبار جميع حجج بني حجة واحدة وجعلها فردا من الحج التي جمعت بالقياس اليها بل الظاهر ان المراد كل واحد واحد من حجج الله تعالى التي جاءت به الانبياء واما عدم افادته ﷺ لسطوع جميع حجج نبينا فلا يضر لان المقصد التمدح واظهار شرف مرتبته على سائر الانبياء وهو حاصل لان حجته ساطعة على جميع الحج وان كان بعض تلك الحج حجة نفسه بخلاف حجج سائر الانبياء ويدل على ذلك قوله ليفيد ان آية الخ بافراد لفظ الاية وما نقل من الحاشية على قوله فساطع حجة انما هو على تقدير ان يكون الضمير لمحمد ﷺ فانه لو لم يجعل من قبيل اضافة الصفة الى الموصوف لا يفيد التمدح واظهار شرفه على سائر الانبياء على ما قررنا فتأمل **قوله** اما على توهم الخ او على تقدير ما الخ الفرق بين تقدير اما وتوهمها ان معنى التوهم حكم العقل بواسطة الوهم انها مذكورة في النظم بواسطة اعتياد ما في امثال هذا المقام فيكون حكما كاذبا ومعنى التقدير انها مقدرة فيه ويجعل في الاحكام كالمذكورة فهو حكم مطابق للواقع وبالجملة كلا الوجهين ذكرهما السند وتبعه من جاء بعده لكن الرضي صرح بان تقدير اما مشروط بكون ما بعد الفاء امرا او نهيا وما قبلها منصوبا بالقول نحو ربك فكبر والاولى ان يقال اتيان الفاء لاجراء الظرف مجرى الشرط كما ذكره الرضي في قوله تعالى واذ لم يهتدوا به فسيقولون هذا بطريق تعويض الواو متعلق بالتقدير اذ لا يجوز الجمع بينها وبين اما لانها في اوايل الكلب اما من الاقتضاب او فصل الخطاب كما هو المشهور فكلا انما يقتضيان الانقطاع عما قبله واما على تقدير التوهم فالواو اما لعطف الجملة على الجملة بناء على ان هذه الجملة لانشاء مدح العلم والمخصص او على ان جملة الحمد والصلوة اخبارية لان الاخبار بالحمد يستلزم الحمد وبالصلوة يدل على التعظيم واما لعطف القصة على القصة والجامع ان السابق تمهيد للتأليف وهذا بيان لسببه والظرف معمول اقول المفهوم من السياق **قوله** كما وقع في عبارة المفتاح حيث قال واما بعد فان خلاصة الاصلين وذكر بعض المحققين انه اذا قصد بها ضبط الاجمال بعد التفصيل يكون بمنزلة ان يقول وبالجملة فيجوز الجمع بينها وبين الواو وفائدتها تاكيد مضمون الكلام وما وقع في المفتاح من هذا القبيل يؤيده قوله خلاصة واما اذا كان من الاقتضاب او فصل الخطاب كما فيما نحن فيه فلا يجوز **قوله** القواعد جمع قاعدة وهي الاساس اي يعني ان القاعدة ههنا بالمعنى اللغوي لا الاصطلاحي اعني القضية الكلية المنطبقة على احكام الجزئيات **قوله** لان العقائد حاصله ان العقائد سواء كان العقل كافيا في اثباتها ولا يتوقف اثباتها على الشرع

مطلب الفرق بين تقدير وتوهمها

والواو يقتضي الاتصال مع

لمسئلة وجود الواجب وعلمه وقدرته وكلامه وارادته اولا يكون لمسئلة الحشر واحوال الجنة
فان ثبوت امثال هذه انما هو بالشرع يجب ان يؤخذ جميع تلك العقائد من الكتاب
والسنة ليعتقد بها ويعتمد عليها والا لكانت كمسائل الحكمة الالهية العقلية الصرفة التي لا تصلح
للاعتداد اذ كثيرا ما يحكم العقل بمقتضيات الوهم التي يجب تنزيه الله تعالى عنها واذا كانت العقايد
من حيث الاعتداد موقوفة على الكتاب والسنة يكون الكتاب والسنة اساسا لها
والحال ان ثبوت الكتاب والسنة يتوقف على المسائل الكلامية من كون الواجب
موجودا وقادرا ومريدا وعالما ومرسلا للرسل ومصدقا لها اذ لو لم يثبت كل منها لم يثبت
الكتاب والسنة كما لا يخفى فيكون الكلام اساسا للكتاب والسنة اللذين هما اساسان
للعقايد الاسلامية تنقل عنه فان قلت اولا العقايد من الكلام وكون الكلام اساس
اساسها يقتضي كون الشئ اساس نفسه اذ لا يتوقف الكتاب الا على المسائل
الاعتقادية وثانيا ان الكلام اساس العقائد لان اساس الاساس اساس
والكتاب اساس الكلام لان العقايد من الكلام فاساسها اساسه فالكتاب اساس
اساس العقايد فالقرينة الثانية تشمل الكتاب مثل الاولى قلت اولا الحصر
المذكور ممنوع وان سلم فالعقايد بحسب اعتدادها تتوقف على الكتاب المتوقف
على العقايد بحسب ذاتها وثانيا ان المتبادر من اساس الشئ هو الاساس
بالذات وان سلم فاساس الفن ما يتوقف هو عليه لا بعض مسائله وان سلم فاساس
الكتاب هو ذات العقائد والكتاب انما هو اساس العقايد من حيث الاعتداد
~~فلا يكون اساسا لها من حيث~~ فلا يكون اساسا لاساسها من حيث
هو اساس فليتامل انتهى فما ذكره اولا ابطال للتوجيه المذكور لكونه اساس الاساس
بانه يستلزم اساسية الشئ لنفسه لان جميع العقايد على ما ذكر تم يتوقف على الكتاب
وهو لا يتوقف الا على المسائل الاعتقادية فلا يراد ان يراد بالمسائل التي جعلتموها
اساسا له تلك المسائل الاعتقادية فيلزم ان يكون بعض العقائد اساسا لجميعها
ومن جملتها ذلك البعض فيلزم اساسية الشئ لنفسه ولا يخفى ان قوله العقائد
من الكلام مما لا يحتاج اليه اللهم الا ان يقال المقصد منه الاشارة الى انه كان ينبغي لهم
اساسية العقايد لنفسها يلزم اساسية الكلام لنفسه وذلك لان العقائد
من الكلام فاساسها اساسه فالكتاب اساس الكلام والكلام اساس له فيكون
الكلام اساسا لنفسه وما ذكره ثانيا منع لافادة القرينة الثانية للترقي وحاصله

ان الكلام

ان الكلام اساس العقايد لانه اساس الكتاب الذي هو اساس العقايد واساس
الاساس اساس والكتاب اساس الكلام لان العقايد من الكلام فاساسها اساسه
فالكتاب اساس اساس العقايد فالقرينة الثانية تشمل الكتاب والسنة كالاولى
فلا يفيد الترقي في المدح واجاب اولا عن الاعتراض الاول بان الحصر المستفاد من قوله اذ لا يتوقف الا على
المسائل الاعتقادية مم اذ كما يتوقف الكتاب عليها يتوقف على مبادي تلك المسائل
وعلى مباحث النظرية فالمراد بالمسائل الكلامية مبادي تلك المسائل او مباحث النظر
فلا يلزم اساسية الشئ لنفسه لكن لما كان في منع الحصر المذكور نوع مكابرة اذ ثبوت
الكتاب والسنة انما يتوقف بالذات على ثبوت الواجب وقدرته وارادته وكلامه على
ما سيجئ واما على مبادي فانما هو بالواسطة فجعل الكلام اساس الاساس باعتبار
مبادي دون نفسها تحكم ولذا جعله اساسا باعتبار مباحث النظر يستلزم ان يكون
المنطق واصول الفقه اساس اساس العقايد طلا ان مباحث النظر جزء منه على ان في
توقف الكتاب على مباحث النظر نظر قال ولو سلم اي ولو سلم الحصر المذكور فنقول
الفرق بالاعتبار يحقق لان العقايد من حيث الاعتداد تتوقف على الكتاب والكتاب
يتوقف عليها من حيث ذاتها فالالزم توقف العقايد من حيث الاعتداد على نفسها
من حيث الذات ولا استحالة فيه قال الفاضل المحشي في توجيه منع الحصر لا نم ان الكتاب
لا يتوقف الا على المسائل الاعتقادية لم لا يجوز ان يثبت الكتاب باعجازه بسبب بلاغته
الظاهرة لاهل البلاغة انتهى اقول توجيه المنع بهذا الطريق يضر الموجه لانه حينئذ لا يتوقف
الكتاب على المسائل الكلامية اصلا فلا يكون اساس العقايد على ان الاعجاز بسبب
البلاغة انما يدل على انه خارج من طوق البشر واما كونه من الله فموقوف على ثبوت
انه موجود قادر مريد متكلم والكلام في تفصيل هذا واجاب ثانيا عن الاعتراض
الثاني بمنع المقدمة الاولى اعني قوله الكلام اساس العقايد بسند ان المتبادر من
الاساس ما يكون اساسا بالذات والكلام ليس اساس العقايد بالذات بل بالواسطة
وبمنع المقدمة الثانية اعني قوله والكتاب اساس الكلام بسند ان اساس الفن
ما يتوقف عليه كله لا بعض مسائله والا لزم ان يكون المنطق اساس الكلام بل علوم
العربية لتوقف بعض مسائله عليها بل الكلام اساس نفسه لتوقف بعض مسائله
على بعض اخر منه ولئن سلم كلتا المقدمتين فاساس الكتاب هو نفس العقايد
والكتاب اساس العقايد من حيث الاعتداد فلا يكون الكتاب اساسا لاساس العقايد

الكتاب ص

ب اساس ح

من حيث هو اساس وفيه ان معنى الاساسية هو التوقف من اى جهة كانت فاعتبار قيد الحيثية ليس بواجب فى كونه اساس الاساس ولعله اراد بقوله فليتأمل **قوله** ففى هذه القرينة ترقى فى المدح تفريع على ما سبق يعنى اذا كان المراد بالقواعد الكتاب والسنة ففى هذه ترقى فى مدح الكلام ليس فى قوله مبنى علم الشرائع والاحكام لان القرينة الاولى شاملة للكتاب والسنة لكونهما ايضا مبنى الاحكام الشرعية العملية بل كونهما مبنى لها بالذات لاستنباطها منهما وكون الكلام مبنى لها باعتبار توقفهما عليه بخلاف الثانية فانها غير شاملة للكتاب والسنة اذ لا يصدق عليهما اساس اساس عقائد الاسلام قال الفاضل المدقق وفيه ان قوله هو علم التوحيد بالضمير الدال على الحصر يدل على ان الاولى مختص بعلم التوحيد والصفات غير متناولة للكتاب والسنة وان كان على سبيل الادعاء فلا يناسب ملاحظة الترقى بالوجه المذكور فى القرينة الثانية انتهى ولا يخفى ان هذا الاعتراض انما يرد لو تقدم الاخبار على العطف فيكون القصر بالنسبة الى كل من القرينتين اما لو كان العطف مقدما على الاخبار فيكون القصر بالنسبة الى مجموع القرينتين ولا شك انه قصر حقيقى وليس غير الكلام متصفا بمجموع ما فى القرينتين **قوله** ويمكن ان يقال يعنى المراد بالقواعد الادلة التفصيلية وهى الادلة العقلية والنقلية المذكورة فى بيان تلك العقايد على التفصيل والكلام اساس لتلك الادلة بناء على ان استلزامها لتلك العقايد وصحتها وفسادها يعرف بالكلام لان مباحث النظر جزء منه على ما اختاره المتأخرون فيكون اساس اساس العقايد قال بعض الفضلاء وفيه انه انما يفيد مدح كلام المتأخرين حيث جعلوا مباحث النظر جزءا منه لا كلام القدماء مع ان المختصر فيه وانه يلزم ان يكون المنطق اساس عقائد الاسلام وايضا المبتنى فى مباحث النظر انما هو عوارض المبادى لا نفسها واعلى العلوم ما يبتنى فيه نفسها والا يلزم ان يكون المنطق اعلى من الالهى ولم يقل به احد وصرح به محشيه فى الحواشى العضدية **قوله** بناء على ان مباحث النظر الاولى ان يقال بناء على ان اثبات تلك الادلة واقامة الدلائل عليها انما هو فى الكلام حتى لا يرد عليه ما سبق والذى يخطر بالبال فى توجيه عبارة الشارح ونرجو ان يكون هو الاظهر ان المراد من القواعد القضايا الكلية التى تتوقف عليها العقايد من مباحث الامور العامة والجواهر والاعراض والكلام اساس لتلك القواعد لانها مبنى فيه بالدلايل القطعية وللفضلاء فى توجيه عبارة الشارح وجوه كثيرة تركناها مع ما يرد عليها مخافة الاطناب **قوله** اى علم يعرف فيه ذلك المسائل المتعلقة بتوحيد الواجب وصفاته قال بعض الافاضل وهو كلام اهل السنة والجماعة لا المعتزلة

لانهم

لانهم نفوا الصفات فكلامهم على التوحيد الصرف وفيه ان المعتزلة لم ينفوا الصفات بمعنى عدم البحث عنها حتى يكون كلامهم علم يعرف فيه التوحيد دون الصفات بل نفيهم بمعنى عدم اثباتها زائدة على الذات فيصدق على كلامهم انه علم متعلق بالتوحيد والصفات لانه يبحث فيه عن احوال الصفات بانها ليست زائدة على ذات الواجب **قوله** فنسبة الوسم الخ حيث قال الموسوم بالكلام قيل هذا ناظر الى التوجيهين معا يعنى ان الشارح انما اورد الموسوم بعد قوله علم التوحيد بناء على ان لفظ الكلام كان اشهر اسماء الكلام وعندى انه ناظر الى التوجيه الاخير ودفع اعتراض ينشاء منه وهو انه اذا كان علم التوحيد والصفات لقبا له فلا معنى لنسبة الوسم الى الكلام بل الواجب ان يقول الموسوم بعلم التوحيد والصفات والكلام فتخصيص الوسم يدل على ان المعنى اللقبى ودفعه المحشى بقوله فنسبة الوسم الخ يعنى انما نسب الوسم الى الكلام مع كون كل منهما علما له لاشتهاره به فيكون قوله الموسوم بالكلام صفة موضحة له بمنزلة عطف البيان كما يقال جاءنى ابو حفص الموسوم بعمر **قوله** من فوائده اشارة الى ان فوائده كثيرة كما ذكر فى شرح المواقف **قوله** فان الشريعة الخ الاحكام التى شرع الله لعباده من الاعتقادات والعمليات من حيث انها تطاع لها دين يقال دانه اى ذلة واطاعه ومن حيث انها تكتب ملة يقال املت الكتاب واملية اى كتبته ففى اضافة النجم الى الملة والدين اشعار بانه مقتدى اهل العلم والعمل لان الكتابة شعار العلماء والعمل شان الاتقياء وفى تاخير الدين عن الملة اشارة الى شرف العلم على العمل **قوله** والاملال بمعنى الاملاء نقل عنه هذا جواب سوال مقدر وهو انه تعالى كيف تعالى الشريعة من حيث انها تملى ملة والحال ان الملة من المضاعف والاملاء من ان فصى **قوله** سميت الخ ان دار السلام مركب اضافى سميت الجنة به لان اهلها سالم عن الافات او لانهم مخاطبون بالسلام وعلى هذين التقريرين يكون لفظ السلام مصدرا او لان السلام من اسماء الله اضيفت الجنة اليه تشريفا لها كما يقال بيت الله للمسجد الحرام فيكون السلام صفة مشبهة **قوله** ومعنى هذا الاسم هو الذى منه السلامة اى فى المبداء واليه السلامة اى فى المعاد او معناه ذو سلامة عن جميع النقائص **قوله** فوجه التخصيص الخ يعنى اذا كان السلام من اسماء الله فوجه تخصيص اضافة الدار اليه دون اسم اخر ظاهر لان معنى الاسم هو المعطى للسلامة والجنة دار السلامة فوجه كل منهما معنى السلامة **قوله** كناية عن الاعراض لان المعرض عن الشئ يطوى كشحه عنه فذكر اللازم الذى هو طى الكشح واراد الملزوم وهو الاعراض ويجوز ان يكون استعارة تخييلية مرشحة بان

شبه في نفسه المقال بحاله كشبح فاثبت الكشح تخيلا ورشحه بالطي والحال واحد
قوله ولما تعدد المتبوع نقل عنه هذا جواب سؤال وهو ان الاعراب للتابع والبدل
واحد فلم تعدد الاعراب ههنا فاجاب بقوله ولما تعدد الخ حاصله ان المتبوع ايضا متعدد
معنى فكانه ذكر كل من المتبوعين على حدة وعقب بتابعه قوله بان الجملة الثانية انشائية
يعني ان الجملة الثانية وهي قوله نعم الوكيل جملة انشائية لان افعال المدح وضعت للانشاء
والجملة الاولى اعني هو حسبي جملة اخبارية فلا يجوز عطف احديهما على الاخرى بالواو
لكمال الانقطاع وكذا لا يجوز عطفه على حسبي اما على تقدير عدم التأويل فلانه يلزم عطف
الجملة على المفرد وهو غير جائز لما مر واما على تقدير تأويله بيحسبني فلانه وان حصل المناسبة
بينهما بان كلا منهما جملة فعلية لكن الاولى خبرية والثانية انشائية على هذا التقدير
ايضا لا يرد عليه اي يعني ان الجملة الاولى وان كانت خبرية صورة لكنها واقعة في
محل الدعاء والمقصود منه انشاء الكفاية لا الاخبار بانه تعالى كاف في نفس الامر وهو
ظاهر قال بعض الافاضل ينقل الكلام حينئذ الى عطفه على قوله والله الهادي وان جعل
ذلك لانشاء المدح ينقل الكلام الى عطفه على قوله فحاولت وجعله انشاء الشرح
بعيد جدا اقول جملة والله الهادي ليس معطوفا على جملة فحاولت حتى يلزم البعد
بل هو جملة دعائية والواو فيه اعتراضية كما في قوله ان الثمانين وبلغتها فكانه قيل
اللهم اهدني الى سبيل الرشاد واعطني العصمة والسداد عدل الى الجملة الاسمية للدلالة
على الدوام والثبات كما في الحمد لله وايضا يجوز عطف القصة على القصة على ما بينه
السيد السند نقلا عن صاحب الكشاف ان يعطف جمل مسوقة لغرض على جملة مسوقة
لغرض اخر لمناسبة بين الغرضين فكلما كانت اشد كان العطف احسن من غير نظر الى
كون الجمل خبرية او انشائية فعلى هذا يشترط في عطف القصة ان يكون كل من المعطوف
والمعطوف عليه جملا متعددا وههنا ليس كذلك ولعل المحشي اراد بعطف القصة على
القصة عطف حاصل مضمون احدى الجملتين على حاصل مضمون الاخرى من غير نظر الى اللفظ
وهذا العطف مما جوزه الشارح في شرحه للتلخيص في بعض مباحث الفصل والوصل ووصفه بالدقة
والحسن وايده بمثال اورده صاحب الكشاف وهو زيد يعاقب بالقيد والازهاق
وبشر عمرا بالعفو والاطلاق وان رده السيد هذا لكن بقي ههنا بحث وهو ان الشارح
انما رد هذا العطف في عبارة التلخيص اولا بان جعل هو حسبي فيه انشاء ولا يقول
صاحبه بعطف القصة على القصة لشيء من المعنيين على ما نص عليه الشارح في بحث الفصل

الوصل

قوله

قوله

عطف القصة على القصة صح

مطلب في عطف نعم الوكيل

قف عطف القصة على القصة

لانه في التلخيص عطف اما على قوله انه ولما
واما على قوله وانا اسال اما انه
لا يمكن جعله انشاء على الاول فلكونه
معللا والانشاء لا يصح للتعليل واما
على الثاني فلكونه حالا والانشاء
لا تقع حالا فهو اخبار بالضرورة
لمحمد سعد الخط

والوصل منه فلا يتم جوابا المحشي من قبله نعم لو كان قصد الشارح رد هذا العطف مطلقا تم
لكنه ليس كذلك كيف وقد اعترف في شرح الكشاف وقوعه في القران نحو ماويهم جهنم
وبئس المهاد ورده بعض الفضلاء الخ رد سيد المحققين كلام الشارح هذا العطف في حواشيه
على شرح التلخيص بانه يجوز عطف نعم الوكيل على مجموع هو حسبي بان يقدر المبتدأ في المعطوف
اما مقدما لمناسبة المعطوف عليه اي هو نعم الوكيل فيكون المخصوص مقدما على نحو زيد نعم
الرجل على ما صرح به صاحب المفتاح وغيره من ان المخصوص مقدم عليه واما مؤخرا اي نعم الوكيل هو
ويكون المخصوص المؤخر مبتدأ على مذهب من يجعله مبتدأ واما لم يتعرض السيد السند لهذا الاحتمال
لانه لا يتم على مذهب من يجعل المخصوص خبر مبتدأ محذوف بخلاف الاحتمال الاول اذ لا اختلاف
في انه اذا كان مقدما فهو متعين للابتداء ولا يخفى عليك ان بعد تقدير المبتدأ لو لم يؤول نعم الوكيل
بمقول في حقه وذلك يكون الجملة ايضا انشائية اذ الجملة الاسمية التي خبرها انشائية كما
ان التي خبرها فعلية لا بحسب المعنى كيف لا ولا فرق بين نعم الرجل زيد وزيد نعم الرجل في ان
مدلول كل منهما نسبة غير محتملة للصدق والكذب وبعد التأويل لا يكون المعطوف
جملة نعم الوكيل بل جملة متعلق خبرها نعم الوكيل واعتراض الشارح انما هو في عطف نعم الوكيل
على انه بعد التأويل يفوت انشاء المدح العام الذي وضع افعال المدح له بل يصير للاخبار
بالمدح الخ وهو انه مقول في حقه نعم الوكيل وايضا يجوز الخ يعني ثم قال الفاضل في رد الشارح
بانه يجوز عطف نعم الوكيل على حسبي باعتبار تضمنه معنى يحسبني لانه وان كان اخبارا لكنه
لا محل له من الاعراب لوقوعه خبرا للهو ويجوز عطف الانشاء على الاخبار الذي لا محل له من الاعراب
فان قلت الموجب لمنع العطف كمال الانقطاع وهو باق في صورة يكون للاخبار محل
من الاعراب فما الوجه في جوازه قلت الوجه ان الجمل التي لها محل من الاعراب واقعة موقع
المفردات لان نسبتها ليست مقصودة بالذات فلا التفات الى اختلافها بالانشائية والاخبارية
بل الجمل حينئذ في حكم المفردات التي وقعت موقعها فيجوز عطف تلك الجمل بعضها على بعض
كالمفردات ومن هذا تبين وجه جواز عطف الجملة التي لها محل من الاعراب على المفرد وبالعكس
فح يجوز عطف جملة نعم الوكيل على حسبي بلا تأويله بيحسبني لان جملة نعم الوكيل لها محل من
الاعراب صرح به السيد في حاشيته المطول بهذا وقد ذكر الرضي ان نعم الرجل بمعنى المفرد وتقديره
اي رجل جيد فح لا اشكال في عطفه على حسبي ويدل عليه قطعا الخ اي يدل على ان
عطف الانشاء على الاخبار الذي لا محل له من الاعراب جائز قوله تعالى قالوا حسبنا الله
ونعم الوكيل معطوف على حسبنا الله وهو اخبار لا محل له من الاعراب لانه مفعول قالوا الاية

قوله

فعلية

قوله

قوله

قوله

هذه الواو لدفع توهم انه لم لا يجوز ان يكون مجموع الجملتين مقولا قالوا بثبوت الواو
بينهما بان المقول على سبيل الحكاية حسبنا الله ونعم الوكيل فلا يكون من عطف الانشاء
على الاخبار فيما له محل من الاعراب ووجه الدفع ان الواو من الحكاية اى من كلام الحاكى اى قالوا
حسبنا الله وقالوا نعم الوكيل ولا يجوز ان يكون من كلام المحكى لانه لا يصح العطف ح اذ
يلزم عطف الانشاء على الاخبار فيما له محل من الاعراب الا بتأويل بعيد وهو ان
يقال تقديره وقلنا نعم الوكيل ومثل هذا التقدير لا يلتفت اليه لعدم انسياق الذهن
اليه ولا دلالة القرينة عليه مع انه لا مناسبة بين مفهوم الجملتين على وجه يحسن العطف
بالواو وليس هذا مختصا بما بعد القول حتى يتوهم ان الجواز المذكور فيما اذا كان بعد القول
لان مصحح العطف هو انه اذا كان للجملة محل من الاعراب يكون بمنزلة المفرد الذى وقع
فى موقعه وهو مشترك فى جميع المواد ليس مختصا بما بعد القول على ما يشهد به حسن قولنا
زيد ابوه عالم وما اجهله فانه جملة لانشاء التعجب عطف على ابوه عالم وهو خبرية يؤيد عليه
اى على ما قاله بعض الفضلاء من ان الاية دالة على جواز العطف المذكور قطعا انه يجوز ان يكون
الواو من للقول المحكى فيكون مدخول الواو معطوفا على ما قبله بتقدير المبتداء اما مؤخرا
ليناسب المعطوف عليه فان حسبنا خبر والله مبتداء لان الحسب بمعنى المحسب
واضافته الى ضمير المتكلم لفظية والا فالمبتداء والخبر اذا كانا معرفتين يجب تقديم
المبتداء على الخبر فى كلام البلغاء بقرينة ذكره فى المعطوف عليه ويجئ حذفه فى الاستعمال
وانتقال الذهن اليه واما مقدما رعاية لقرب المرجع مع ما سبق وبما ذكرنا اندفع
ما قاله الفاضل المحشى من ان تقدير المبتداء مقدما تأويل بعيد اذ المشهور ظاهرا وشهود
فى التقدير المخصوص بالمدح مؤخرا وعلى هذا يكون من قبيل عطف الانشاء على الاخبار واما تقدير
المبتداء فى قوله وهو حسبى ونعم الوكيل فليس ببعيد لان المبتداء مذكور فى المعطوف عليه مقدما
على الخبر بخلاف حسبنا الله اذ لم يذكر فيه اسم الله مبتداء مقدما على الخبر لان التأويل المذكور
انما يكون بعيدا اذا لم يكن قرب المرجع داعيا الى تقديره مقدما كما ان تقديره فى المعطوف
عليه قرينة على تقديره فى المعطوف مقدما فهو حسبى ونعم الوكيل وعلى تقدير التاخير
لا يكون من عطف الانشاء على الاخبار على احد المذهبين وهو ان يكون المخصوص المقدر
مبتداء وهذا الواو كاف فى قطعية دلالته ويجوز عطفه اى يعنى لا يجوز ان يكون الواو
من الحكاية ويكون نعم الوكيل معطوفا على حسبنا الذى هو خبر مقدم على المبتداء فيكون
من عطف الجملة التى لها محل من الاعراب لانه ح يكون خبرا عطفا على المفرد والسند

يجوز

ح قوله يكون

ح قوله

ح قوله

ح قوله

اذعان بان النسبة السلبية واقعة فعلى هذا يجوز ان يعرف الحكم بادراك الوقوع فقط وان
يعرف بادراك الوقوع او اللاوقوع معا فما ذكره المحشي المدقق من ان كون الحكم بمعنى
ادراك وقوع النسبة او لاوقوعها يشعر بان المراد بالنسبة النسبة التقييدية التي يرد عليها
الايجاب والسلب لا النسبة التامة الخبرية لان الحكم على تقدير كونها تامة هو ادراك
وقوعها فقط ايجابا او سلبا بل ادراك نفسها على وجه الاذعان كذلك ليس بشئ
كما لا يخفى على انك قد عرفت ان ليس لنا نسبة سوى الوقوع واللاوقوع وهي النسبة
التامة الخبرية واما النسبة التقييدية المغايرة لها فما لا ثبوت له والا لزم ازدياد اجزاء القضية
وتصورات التصديق على اللامة وقد يطلق على خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين
بالاقتضاء والتخيير وهذا مصطلح الاصوليين منه الاشاعرة والخطاب في اللغة توجيه
الكلام نحو الغير وباضافته الى الله خرج خطاب سواه والمراد ههنا اما الكلام النفسي لان اللفظي
ليس بحكم بل هو دال عليه كما صرح به السيد في حواشي العضد سواء فسر الخطاب بايقاع
به التخاطب اى مشافهة المخاطب فيكون خطابا في الازل كما ذهب اليه الشيخ الاشعري
منه قدم الحكم والخطاب بناء على ازلية تعلقات الكلام وتنوعه في الازل امرا ونهيا
وغيرهما او فسر بالكلام الذي قصد منه افهام من هو متهيئ لفهمه فيكون خطابا فيما لا يزال كما ذهب
اليه ابن القطان منه ان الحكم والخطاب حادثان بناء على حدوث تعلقات الكلام وعدم
تنوعه في الازل وهذا معنى ما قال ان الحكم والخطاب حادثان بل جميع اقسام الكلام يمتنع قدمه
واما ما خوطب به اى ما ثبت بالخطاب وهو الاثر المرتب عليه كوجوب الصلوة وحج
يكون المراد بالحكم ما حكم به ومعنى تعلقه بافعال المكلفين تعلقه بفعل من افعالهم لا بجميع افعالهم
على ما يوهمه اضافة الجمع من الاستغراق والا لم يوجد حكم اصلا فالخطاب يتعلق بجميع الافعال
فيشمل خواص النبي وم ايضا لا يقال اذا كان المراد بالخطاب الكلام النفسي ولا شك
انه صفة واحدة فيتحقق خطاب واحد متعلق بجميع الافعال لانا نقول الكلام وان كان
صفة واحدة لكنه ليس خطابا الا باعتبار تعلقه وهو متعدد بحسب التعلقات فلا
خطاب واحد متعلقا بالجميع وخرج بقوله المتعلق بافعال المكلفين الخطابات المتعلقة
باحوال ذاته وصفاته وتنزيهاته ومعنى الاقتضاء به الطلب وهو اما طلب الفعل
مع المنع عن الترك وهو الايجاب او طلب الترك مع المنع عن الفعل وهو التحريم او طلب
الفعل بدونه وهو الندب او طلب الترك بدونه وهو الكراهة ومعنى التخيير عدم طلب
الفعل والترك وهو الاباحة وبهذا القيد لا خراج خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين

قوله والمراد ههنا الخ يعني ان هذا مفهومه بحسب اصل اللغة ثم نقل الى الكلام الموضوع نحو الغير وهو المراد ههنا والكلام يطلق على العبارة الدالة بالوضع وعلى مدلولها القائم بالنفس فالخطاب اما الكلام اللفظي او الكلام النفسي ولا يراد به ههنا المعنى الاول فان الخطاب اللفظي ليس بحكم بل هو دال عليه فالكتاب واخواته دلائل الحكم الذي هو ذلك الكلام النفسي على الوجه المخصوص

قوله اى ما ثبت فسره دفعا لما حصل ان يراد به الكلام اللفظي لما عرفت

قوله ومعنى تعلقه الخ يعني ان المراد من الافعال افعال المكلفين حتما بناء على ان الجمع المعرف المضاف قد ينسلخ عنه معنى الجمعية ويراد الجنس ويصح اطلاقه على الواحد كقولهم فلان يركب الخيل

كقوله تع ولم يكن له كفوا احد

لكن لا بالاقتضاء والتخيير كالقصص المبينة لافعالهم والاخبار المتعلقة باعمالهم كقوله تعالى
والله خلقكم وما تعملون فان قيل اذا كان الخطاب في الازل متعلقا باعمال المكلفين بالاقتضاء
والتخيير كما قال الاشعري لزم طلب الفعل والترك من المعدوم وهو سفه قلت السفه
انما هو طلب الفعل عن المعدوم حال عدمه واما طلبه منه على تقدير وجوده فلا كما اذا
قدر الرجل ابنا فاوصاه لطلب العلم حين الوجود وسيجئ ما يتعلق بهذا البحث قوله كالوجوب
والاباحة ونحوهما من الندب والتحريم والكراهة ان كان المراد بالخطاب ما خوطب به فمطابقة
المثال ظ وان كان المراد ما يقع به التخاطب فالحكم حينئذ الايجاب مثلا الوجوب الذي
هو اثر الايجاب المرتب عليه بالقاء يقال اوجبته فوجبه فالتمثيل ح مبني اما على
المسامحة واما على ما ذكره بعض المحققين من الايجاب والوجوب واحد بالذات
مختلف بالاعتبار فان الخطاب اذا نسب الى الحاكم يكون ايجابا واذا نسب
الى ما فيه الحكم وهو الفعل يكون وجوبا والترتب بالقاء ايضا باعتبار هذين الاعتبارين
على ما ذكروا انه في التلويح قوله وهذا الاخير غير مراد اى يعني ليس المراد بقوله الاحكام
الشرعية مصطلح الاصوليين لان المتبادر من الافعال عند الاطلاق افعال الجوارح المتعلقة
الاعتقاد فلو كان المراد ههنا مصطلح الاصوليين لم يكن علم الكلام علما بالاحكام
الشرعية لعدم تعلقه بما يتعلق بالافعال بل بالاعتقاد ولو تكلفنا وعممنا الفعل بناء
على ان الاعتقاد فعل القلب يلزم انحصار مسائل علم الكلام في العلم بالوجوب واخواته
من حيث يقصد به الاعتقاد او يصير معنى قوله والعلم المتعلق بالادلة يشمل علم الشرايع و
الاحكام وبانا نمنع علم التوحيد انا نعلم المتعلق بالخطابات المتعلقة بالافعال بالاعتقاد
بالاقتضاء والتخيير من حيث انه يتعلق بكيفية العمل ليس ويختص باسم علم الشرايع والعلم المتعلق
بتلك الخطابات من حيث تعلقه بالاعتقاد يختص باسم علم التوحيد والصفات فان
في التسمية معنى التخصيص ولا شك في ان معنى تعلق العلم بتلك الاحكام في القرينة الاولى
كون تلك الاحكام معلومات لكما هو الظاهر السابق الى الفهم لاكونها بعضا من معلوماته والا
لم يطابق قوله لما انها لاستفادة الاحكام من جهة الشرع ولا يسبق الفهم عند ذكر الاحكام الا
اليها فانه يصير معناه ح ان تلك الاحكام لما لم تكن مستفادة الا من جهة الشرع ولم يسبق
الفهم عند ذكر الاحكام الى غيرها خصص ذلك الاسم بمعلومات تكون تلك الاحكام بعضا
منها ولا يخفى ركاكته واذا كان التعلق في القرينة الاولى من قبيل تعلق العلم بالمعلوم
فكذلك في القرينة الثانية فاندفع ما قيل انه يجوز ان يكون معنى التعلق في الثانية

كونها بعضا من معلوماته فيصير المعنى والعلم المتعلق بمعلوماته تلك الخطابات بعض منها يسمى علم التوحيد فلا يلزم حصر مسائل الكلام فى تلك الخطابات على انه بيان الوجوب وغيره فى الكلام فى غاية الندرة وهى فى مثل قولهم النظر فى معرفة الله واجب ومعرفة الله واجبة فالتعبير عنه بما يتعلق به فى غاية السخافة قوله واستدراك قيد الشرعيه لانه اخذ الخطاب المضاف الى الله فى تعريفه يشعر بكونه شرعيا اللهم الا ان يكلف فى دفع الاستدراك فيحمل على تجريد الاول اى لفظ الخطاب عن الاضافة الى الله ويقال الخطابات الشرعيه او يقال فى الثانى اى لفظ الشرعيه تاكيد لانه تصريح بما علم ضمنا او يحمل التعريف تعريفا للحكم الشرعى على ما نقل عن جماعة من اصحاب هذا التعريف لا للحكم المطلق فالمراد بمعنى اذا كان ارادة المعنى الثالث تعسفا فالمراد اما المعنى الاول اعنى النسبة التامة الخبرية وتوجيهه ظاهر او نصحح جعل العلم فى قوله والعلم المتعلق بالاولى يسمى علم الشرايع والاحكام وبالثانيه علم التوحيد والصفات على كل واحد من المعانى الثلثه للعلم اعنى التصديق بالمسائل ونفس المسائل والملكة الحاصلة عنها بلا تكلف

قوله

فعلى الاول وهو الاظهر يكون من قبيل تعلق العلم بالمعلوم وعلى الثانى من قبيل تعلق الكل بالجزء اذ النسبة جزء المسئلة وعلى الثالث من قبيل تعلق المسبب بالسبب بخلاف المعنى الثانى فانه لا يتاتى فيه التوجيهات الثلثه بلا تكلف كما ستطلع عليه نقل عنه ويؤيده قوله فيما سيجئ او سموا ما يفيد معرفة الاحكام اى فان المراد بالحكم هناك هو الاول قطعا ولا فائدة لافادة معنى التصديق والمعنى يعنى ان المراد اما المعنى الثانى وهو ادراك تلك النسبة فحينئذ لا بد ان يجعل العلمان فى قوله والعلم المتعلق بالاولى يسمى علم الشرايع اى والعلم المتعلق بالثانى يسمى علم التوحيد عبارة عن المسائل فالمعنى المسائل المتعلقة بالادراكات المتعلقة بكيفية العمل يسمى علم الشرايع والتوحيد فحينئذ يكون التعلق تعلق المعلوم بالعلم او يجعل العلمان عبارة عن الملكة فانه يطلق العلم على الملكة كما يقال فلان يعلم النحو فيعبر بالمعنى الملكة الحاصلة من تلك الادراكات وحينئذ يكون التعلق تعلق المسبب بالسبب اذ الملكة انما تحصل بسبب مزاولة تلك الادراكات وانما قلنا لا بد من ان يجعل العلمان عبارة عن المسائل او الملكة اذ فى حملها على التصديقات بالمسايل يحتاج معنى التعلق الى تكلف بان يقال مجموع التصديقات المتعلقة بالتصديقات الشرعيه العملية بمعنى تالفه منها يسمى علم الشرايع ومجموع

التصديقات

التصديقات المتعلقة بالتصديقات الاعتقادية يسمى علم التوحيد او يقال العلمان عبارة عن التصديقات على مذهب الامام فيكون المعنى التصديقات المتعلقة بالاحكام العملية تعلق الكل بالجزء يسمى علم الشرايع المتعلقة بالاحكام الاعتقادية يسمى علم التوحيد والصفات وهذا حاصل ما نقل عنه وجه الجعل هو عدم التكلف فى معنى التعلق حينئذ اذ لا يخفى ان جعل حملة التصديقات متعلقة بما هى متالفة عنه اعنى التصديقات المخصوصة او جعل التصديقات على مذهب الامام متعلقا بالحكم الذى هو جزء منه تكلف قوله وعلى التقديرين اى سواء كان المراد المعنى الاول او الثانى معنى الشرعيه ما يوخذ من الشرع بان لا يخالف القطعيات بالنسبة الى فهم الآخذ لا ما يتوقف عليه بمعنى انه لا يدرك لولا خطاب الشارع والا لزم خروج اكثر المسائل الكلامية عن المقسم لان وجوده وعلمه وتوحيده وغير ذلك لا يتوقف على الشرع لكنى يجب اخذها منه ليصح للاعداد اذ كثيرا ما رضم الوهم العقل فيوقعه فى المهلكة كما لا الهى للفلاسفه بخلاف ما اذا كان مؤيدا بالوحى المفيد للحق اليقينى فانه لا مدخل للوهم فيه قوله ان اريد به مطلق التعلق اى ان اريد به كون الشئ منسوبا الى آخر على اى وجه كان فلا مرض فى صحة معنى التعلق فى كلا الموضعين ظاهر فلا حاجة الى التاويل فى قوله بالاعتقاد واما قول الفاضل المحشى انه على تقدير ان يكون المراد بالحكم ادراك النسبة يجب تاويل الاعتقاد بالمعتقدات وان اريد مطلق التعلق اذ لا معنى لتعلق الادراك بالاعتقاد الذى هو الادراك فليس بشئ اذ لا شك فى صحة قولنا الادراكات التى يحصل منها التصديق فقط لا العمل يسمى علم التوحيد والصفات فانه غاية العلوم الغير الآلية حصولها فى نفسها كما حققه فى حاشية المطالع قوله واتمام يعتبر التعلق اى يعنى اذا اريد مطلق التعلق فكما انها تتعلق بكيفية العمل تتعلق ببعض العمل ايضا لكونه معروضها ايضا فلم يعتبر بالنسبة الى نفس العمل للاشاره الى نكتة وهى ان تعلقها بالعمل من حيث الكيفية فان الاحكام الفقهية انما تتعلق بفعل المكلف من حيث الوجوب والندب ونحوهما بخلاف اكثر الاحكام الثانية اعنى ما يتعلق بالاعتقاد فانه تعلقها ببعض الاعتقاد لا باعتبار كيفيته وانما قال غاية الاحكام لان بعض الاحكام متعلقة بكيفية الاعتقاد مثل معرفة الله واجبة اى الاعتقاد بوجوده وصفاته واجب فيكون متعلقا بكيفية الاعتقاد وهذا احمل ما نقل عنه قوله يعنى ان اريد مطلق التعلق يجوز ان يعتبر بالنسبة الى نفس العمل والى كيفيته لكن الثانى اولى اذ فيه اشارة الى نكتة

لان مرجعها الى ان نصب الامام واجب على المسلمين فيكون راجعا الى عمل المكلف ولا معنى لارجاعه الى صفة من صفاته تعالى وان امكن وذلك بناء على ان افعال الله حقيقة و المجال انها من المقاصد في علم الكلام اذ صرح الشيخ في اخر هذا الكتاب ان مقاصد علم الكلام مباحث الذات والصفات والافعال والنبوة والامامة فيتضح ان مباحث الموصوف والصفات اشهر المباحث لان بحث الامامة ليس مشهورا مثلها فاندفع ما قال المحشي المدقق وفيه ان كون الامامة من المقصود بها لا دخل له في اثبات كون الصفة المطلقة الذاتية الوجودية على ما لا يخفى فلا معنى لجعله علاوة هنا لانه ليس علاوة بالنظر الى قوله وان رجع الضمير الكل الى صفة تا حتى يكون علاوة لاثبات كون الصفة المطلقة الذاتية الوجودية فان قيل اذا كان مباحث الامامة متعلقة بكيفية العمل فلم جعلت من مقاصده على تقدير جعلها من المقاصد لم يجعل موضوعه اعم من الذات قلت جعلها من مقاصده لدفع خرافات اهل الهواء والطغيان في نقض عقائد المسلمين والقدح في الخلفاء الراشدين واما عدم تعميم موضوعه فلعدم كونها من مسائل في الحقيقة لعدم تعلقها بالاعتقاد قال في شرح المقاصد انه لا نزاع ان مباحث الامامة بعلم الفروع التي لرجوعها الى القيام بالامامة ونصب الامام الموصوف بالصفات المخصوصة من فروض الكفاية اذ هي امور مهمة يتعلق بها مصالح دينية او دنيوية لا ينتظم الامر الا بحصولها فيقصد الشارع تحصيلها في الجملة من غير ان يقصد حصولها من كل واحد ولا خفاء في ان ذلك من الاحكام العملية ولكن لما شاعت بين الناس في بحث الامامة اعتقادات فاسدة واختلافات بادية سيما من الروافض والخوارج ومالت كل منها الى تعصبات تكاد تفضي الى رفض كثير من قواعد الاسلام ونقض عقائد المسلمين والقدح في الخلفاء الراشدين مع القطع بانه ليس للبحث عن احوالهم وافضليتهم كثير تعلق بافعال المكلفين وربما ادرجوه في تعريفه حيث قالوا هو العلم الباحث عن احوال الصانع والنبوة والامامة والمعاد وما حصل بنظره على قانون الاسلام انتهى كلامه فعدم درج مباحثها بالنظر الى الخصوصية والدرج بالنظر الى الظاهر لكونها من المقاصد فاندفع ما قال المحشي المدقق ان بيان كون الامامة من مقاصد الكلام وبيان كونها من الفقهيات لا غرو عندنا كما يدل عليه الحصر المستفاد من انما وقوله الا غرو عند بعض الشيعة منافاة اذ هو من الاصل من المسائل الفقهية لا غرو عندنا لكنها جعلت

وقد وقع في شرح المقاصد ودون لغط الكيفية وعبارة هذا الكتاب اولى من عبارة انتهى وما ينبغي ان يعلم ان المراد بالكيفية على هذا التوجيه العوارض الذاتية للعمل لا العجمية او الاتيان به على الوجه المشروع والا لم يصح قوله وتعلق عامة الاحكام الثمانية اذ لانها ليست متعلقة بالصحيح او الاتيان به على الوجه المشروع وليس معنى قوله تعلقها بالعمل من حيث الكيفية ان تعلقها به من حيث انه متصف بهذه الحيثية ومعتبر معها كما في قولهم الانسان موضوع الطب من حيث الصحة والمرض حتى يرد انه يلزم ان لا يكون الكيفية عبارة عن الاحوال المبينة في الفقه بل قيدا للموضوع ومتعلقا له بل معناه ان تعلقها به من حيث انه ثبت له الكيفية وانه من عوارضه لانه حيث ذاته ولا من جهة اخرى فتدبر قوله وان اريد به اي وان اريد بالتعلق المخصوص وهو تعلق الاسناد بطرفيه على تقدير ان يكون الحكم نفس النسبة فمعنى تعلقه بكيفية العمل ان الكيفية والعمل طرفاه او تعلق التصديق بالقضية على تقدير ان يكون الحكم ادراك النسبة فمعنى تعلقه بكيفية العمل انه ادراك الكيفية المثبتة للعمل فعلى قوله منها ما يتعلق بكيفية العمل لا حاجة الى التاويل ولكن يجب التاويل في قوله منها ما يتعلق بالاعتقاد اذ الاعتقاد ليس طرفي النسبة ولا قضية وهو ان المراد بالاعتقاد المعتقدات اي ما يتعلق به الاعتقاد في الجملة سواء كان بالذات كتعلقه بالنسبة او بالواسطة كتعلقه بالطرفين فانه يتعلق بهما بواسطة النسبة كما بين في محله فلا يرد ما ذكره المحشي المدقق من ان تعلق النسبة بالمعتقد بمعنى تعلق الاسناد بطرفيه ممنوع لان المعتقد هو نفس النسبة او مجموع الطرفين والنسبة لا كل من الطرفين ولا احدهما بدون النسبة كما لا يخفى قوله اشارة اي يعني اذا كان المراد تعلق الاسناد بالطرفين او تعلق التصديق بالقضية فلا بد من ذكرهما لكن في اعتبار تعلقه بالكيفية المضافة الى العمل اشارة الى نكتة وهي ان موضوع الفقه العمل لان المتبادر من تعلق الاسناد والتصديق بكيفية العمل كونها مسندا ومثبتا والعمل مسندا اليه ومثبتا له بناء على انه اذا عبر واعتبر الحكم الخبري بالنسبة التقييدية اضافوا المحكوم عليه كما قالوا معنى قولنا زيد ابوه قائم الابوة قائم بزيد قوله على ان اي علاوة على قوله فلان الصفة المطلقة يعني على انا سلمنا ان الصفة تشمل الوجودية الذاتية وغيرها فالامامة من المسائل الفقهية المتعلقة بكيفية العمل

لان مرجعها الى ان نصب الامام واجب على المسلمين فيكون راجعا الى عمل المكلف ولا معنى لارجاعه الى صفة من صفاته تعالى وان امكن وذلك بناء على ان افعال الله حقيقة و المجال انها من المقاصد في علم الكلام اذ صرح الشيخ في اخر هذا الكتاب ان مقاصد علم الكلام مباحث الذات والصفات والافعال والنبوة والامامة فيتضح ان مباحث الموصوف والصفات اشهر المباحث لان بحث الامامة ليس مشهورا مثلها فاندفع ما قال المحشي المدقق وفيه ان كون الامامة من المقصود بها لا دخل له في اثبات كون الصفة المطلقة الذاتية الوجودية على ما لا يخفى فلا معنى لجعله علاوة هنا لانه ليس علاوة بالنظر الى قوله وان رجع الضمير الكل الى صفة تا حتى يكون علاوة لاثبات كون الصفة المطلقة الذاتية الوجودية فان قيل اذا كان مباحث الامامة متعلقة بكيفية العمل فلم جعلت من مقاصده على تقدير جعلها من المقاصد لم يجعل موضوعه اعم من الذات قلت جعلها من مقاصده لدفع خرافات اهل الهواء والطغيان في نقض عقائد المسلمين والقدح في الخلفاء الراشدين واما عدم تعميم موضوعه فلعدم كونها من مسائل في الحقيقة لعدم تعلقها بالاعتقاد قال في شرح المقاصد انه لا نزاع ان مباحث الامامة بعلم الفروع التي لرجوعها الى القيام بالامامة ونصب الامام الموصوف بالصفات المخصوصة من فروض الكفاية اذ هي امور مهمة يتعلق بها مصالح دينية او دنيوية لا ينتظم الامر الا بحصولها فيقصد الشارع تحصيلها في الجملة من غير ان يقصد حصولها من كل واحد ولا خفاء في ان ذلك من الاحكام العملية ولكن لما شاعت بين الناس في بحث الامامة اعتقادات فاسدة واختلافات بادية سيما من الروافض والخوارج ومالت كل منها الى تعصبات تكاد تفضي الى رفض كثير من قواعد الاسلام ونقض عقائد المسلمين والقدح في الخلفاء الراشدين مع القطع بانه ليس للبحث عن احوالهم وافضليتهم كثير تعلق بافعال المكلفين وربما ادرجوه في تعريفه حيث قالوا هو العلم الباحث عن احوال الصانع والنبوة والامامة والمعاد وما حصل بنظره على قانون الاسلام انتهى كلامه فعدم درج مباحثها بالنظر الى الخصوصية والدرج بالنظر الى الظاهر لكونها من المقاصد فاندفع ما قال المحشي المدقق ان بيان كون الامامة من مقاصد الكلام وبيان كونها من الفقهيات لا غرو عندنا كما يدل عليه الحصر المستفاد من انما وقوله الا غرو عند بعض الشيعة منافاة اذ هو من الاصل من المسائل الفقهية لا غرو عندنا لكنها جعلت

من مقاصد علم الكلام لما ذكرنا **قوله** الا عند بعض الشيعة الرافضة حيث حصروها عندهم
الى ان نصب الامام المتصف بالصفات المخصوصة واجب على الله تعالى فيكون
عندهم من المسائل المتعلقة بالاعتقاد **قوله** لانى عهد الصحابة والتابعين
هذا انما يصح اذا لم يكن الوضع من التابعين كما يشعر به عبارة الفناري
السراجيه والا فقد صنف الفقه الاكبر فى الكلام **قوله** لما ايعلموا الزامهم
وكانت عادتهم فى ذلك ارشاد المسترشدين فلو كان التدوين الاحكام الشرعية
شرف وعاقبة حميدة لفعلوه كذا نقل عنه ومحصل الدفع انهم قد وضعوها ولكنهم
لكن لم يدونوها لان الارشاد يحصل فى ذلك الزمان بدون التدوين لقلة الوقايع
والاختلافات **قوله** مع ما عطف عليه وهو قوله وقرب العهد ولقلة الوقايع اى
للاهتمام اى للاهتمام لغرض الاختصاص مثل العناية بالدليل الذى هو الاصل ومثل
ورود الحكم ابتداء مدللا فانه لا يتصرف اليه الشبهة من اول الامر بخلاف ما اذا
ذكر الحكم اولا فانه يتطرق اليه الشبهة اول الامر ومثل كون الوضع متعلقا بالسبب
لا بالحكم وامثال ذلك كذا نقل عنه مثل ازالة توهم كونه دعوى بلا دليل **قوله** لما
توهم الخ اشارة الى ان الاختصاص اضافى بالنظر الى ما يتوهم لا تحقيقى يعنى انه ليس
لعدم التدوين وجه سوى ما ذكر اصلا **قوله** مع انه من التابعين فيه ان مالك يخبر
ثم يتجرام على ما قال فى التقريب فى تمثيل رواية الاكابر عن الاصاغر او تابعى عن
تابعه كالزهرى والانصارى عن مالك **قوله** الفقه نفس معرفة الاحكام حيث
عرفوه بانه العلم بالاحكام الشرعية العملية عن ادلتها التفصيلية وقال ابو حنيفة
الفقه معرفة النفس مالها وما عليها **قوله** الموف ههنا المسائل يعنى ان العلم
قد يطلق على التصديق بالمسائل وقد يطلق على نفس المسائل فالموف
بالتوف المشهور هو علم الفقه بمعنى التصديق بالمسائل والموف ههنا اى فى
عبارة الشه هو علم الفقه بمعنى نفس المسائل فالمعنى وسموا المسائل المدللة
التى تفيد العلم بالاحكام العملية عن ادلتها بالفقه وانما قيد المسائل بالمدللة لانها
المفيدة للعلم بالاحكام عن الادلة التفصيلية لا المسائل نفسها ومعنى افادتها
للعلم المذكور اتاة من طالع تلك المسائل ووقف على دلائلها حصل له معرفة احكام
تلك المسائل عن دلائلها وهذا القدر كاف لصحة الافادة كما يقال خبر الرسول
يفيد العلم الاستدلالى يعنى ان من طالع خبر الرسول مع دليل صدقه وهو ان هذا

معلام ح

تقدم الدليل مطلب على الدعوى وتمثله

خبر من

خبر من ثبت صدقه بالمعجزات وكل خبر شانه كذلك فهو صادق حصل العلم بحكم ذلك
الخبر علما استدلاليا يقال عنه فحي يراد بالاحكام المعنى الاول من المعانى الثلاثة يعنى انه
النسبة الخبرية اما عدم ارادة ادراك النسبة او هو عبارة عن التصديق وقد
انقاد بهذا المعنى نفس المعرفة فظاهر واما عدم ارادة خطاب الله المتعلق
باعمال المكلفين بالاقتضاء والتخيير فلاستدراك قيد العملية لكنه على تقدير الحمل على المعنى
الاول لابد من قيد الشرعية ليخرج معرفة الاحكام العملية الغير الشرعية عن ادلتها كمسائل
الحكمة العملية اللهم الا ان يراد بالادلة الادلة السمعية **قوله** ولك ان تقول اى لك
ان تقول فى الجواب عن السؤال المذكور ان المراد بما فى قوله ما يفيد معرفة الاحكام بالعلم
الكلية مثل الصلوة واجبة والصوم واجب لانها الفقه والمراد بالاحكام
الجزئية المخصوصة بشخص شخص مثل الصلوة واجبة على زيد بقرينة اضافة المعرفة
اليها فان المعرفة تستعمل فى الجزئيات فالمعنى سموا العلم بالاحكام الكلية المفيد للعلم
بالاحكام الجزئية بالفقه والاخفاء فى محله ومطابقته لما هو المشهور قال الفاضل
المحشى وهذا التوجيه وان كان صحيحا فى نفسه لكن لا يناسب ما ذكره فيما يعزى قوله
ومعرفة احوال الادلة اجمالا كما لا يخفى اقول وسيأتى لك ما يدفعه فى بيان
ذلك القول فلا نذكره بقى فيه بحث وهو ان ما خوذ من الادلة التفصيلية هى
الاحكام الكلية لا الجزئية قال المحشى المدقق ويمكن دفعه باعتبار ان الاحكام الكلية
اذا كانت ماخوذة منها تكون جزئيات تلك الاحكام ايضا ماخوذة منها بالواسطة
واجيب بانه يمكن ان يكون قوله ادلتها حالا عن ضمير يفيد فالمعنى سموا العلم
بالاحكام الكلية المفيد لمعرفة الاحكام الجزئية حال كون تلك الاحكام الكلية ماخوذة
عن ادلتها التفصيلية فقها فلا اشكال بقى شئ وهو ان هذا التوجيه يخرج
التوف عن الفساد لكن اى فائدة فى اعتبار افادة تلك الاحكام الكلية للاحكام
الجزئية فى التوف فتدبر **قوله** وقد يقال التغاير الاعتبارى كاف لهم بان
يقال العلم بالمعنى المذكور له تعلقان تعلق بالعلم وتعلق بالمعلوم فهو باعتبار تعلقه
بالعالم وقيامه به مفيد لنفسه من حيث تعلقه بالمعلوم وصيرورته آلة لملاحظته
وتلك افادة الاعتبار الاول للاعتبار الثانى فان قيام العلم بسبب المعلومية
كما يقال علم زيد يفيده صفة كمال فانه من حيث قيامه به مفيد لنفسه من حيث
انه امر يخرج به من محل عن القوة الى الفعل ويليق به ومحصله افادة قيامه به

وحه الله سبحانه ان هذا التوجيه يرسم والمق
ايضاح المعرف بما يراد صفة كما لاستدراك الحق
المصنف

الاجوبة هو المسائل المدللة المفيدة لمعرفة الاحكام عن ادلتها التفصيلية واما المقلد
فهو الذي حصل له المعرفة المفادة بلا دليل فلا يلزم فقاهة المقلد على ان عن طالع المسائل
المدللة ووقف على ادلتها التفصيلية لا يكون مقلدا بل متقلدا مجتهدا في تحصيل المعرفة
بتلك المسائل ووجه الدفع ظ فان قيل هذا الايراد كما يرد على الوجه الاول كذلك يرد على
الثاني والثالث ايضا فان المقلد اذا كان له علم بالاحكام الكلية المفيدة لمعرفة الاحكام
الجزئية عن ادلتها على تقدير الجواب الثاني او لمعرفة نفس تلك الاحكام الكلية عن ادلتها
على تقدير الثالث يلزم ان يكون فقيها مع انه ليس بفقيه اجماعا لان الفقيه مختص بالمجتهد
عند جميع المتشرعة قلت يندفع عنها بجعل المعرفة بمعنى اليقين وجعل الادلة بمعنى الامارات
عن الادلة الظنية فالمعنى الفقه العلم بالاحكام الكلية المفيدة لليقين بالاحكام الجزئية
او بنفس تلك الاحكام عن الادلة الظنية ولا شك ان تحصيل اليقين بالاحكام عن الادلة
الظنية مختص بالمجتهد ولا يوجد في غيره وذلك لان المجتهد اذا نظر في دليل ظني وحصل
له ظن بحكم يجب عليه العمل بذلك الحكم قطعا وكلما وجب العمل به عليه قطعا كان معلوما
عنده قطعا فاذا حصل للمجتهد ظن بحكم يكون معلوما عنده قطعا اما الاولى فللاتفاق
الاجماع على ان الحكم المظنون الذي ادى اليه راي المجتهد يجب العمل عليه قطعا
وكثرة الاخبار في ذلك حتى صارت متواترة المعنى واما الثانية فلان وجوب
العمل بطريق القطع فرع العلم بطريق القطع حتى لو لم يكن معلوما لم يجب العمل به
والحاصل ان الحكم الظني من حيث استفادته من الدليل الظني ظني لكن وجوب العمل والاتباع
عليه قطعا او حصله الى العلم بثبوته قطعا فاندفع ما قيل الموجب اذا كان ظنيا كيف
يكون العلم به يقينيا لانه من حيث استفادته من الدليل ظني وكونه يقينيا مستفاد
من خارج فثبت ان تحصيل اليقين من الادلة الظنية خاص بالمجتهد لانعقاد الاجماع
بوجوب العمل في حقه بخلاف المقلد فان ظنه لا يفضي الى العلم بوجوب العمل في حقه
بل انعقد على خلافه فلا يلزم كون المقلد فقيها بهذا المعنى وبهذا التوجيه اعني حمل
المعرفة على اليقين والادلة على الامارات لا يتاتى في الجواب الاول اذ يصير المعنى وسموا
المسائل المدللة المفيدة لليقين بالاحكام عن الادلة الظنية بالفقه والاخفى عدم
صحة لان مطالعة المسائل مع الدلائل لا تفيد اليقين بالاحكام عن الامارات وان
كان المطالع مجتهدا الا ترى انه لو ادى رايه في الزمان الثاني الى خلاف ما ادى اليه رايه اولا
ثم طالع المسئلة التي ادى اليها رايه اولا مع دليله لا يفيد له وجوب العمل فلا يفيد له اليقين

الجواب عما

وان لا يندفع ايضا ما اورد من المعنى على ما ذكرنا من الفرق بين المجتهد
والمقلد اذ يرد ايضا على ما ذكرنا من الفرق بين المجتهد والمقلد
ان المقلد قد يحصل له اليقين بالاحكام عن الادلة التفصيلية
من الادلة التفصيلية

معنى وجوب العمل عليه قطعا ان يجب اعتقاد
فعله او ندبه او اباحته او كراهته او حرمته
واما الاتيان بالفعل فانما يجب بمقتضى
الامر منه
اذ بيان الصغرى لما
ذكر سابقا الكبرى لما

الدليل ص

عدم انعقاد الاجماع ص

خارج عن القوة الى الفعل مع الالتفاقة قال المحشي المحقق قدس سره التصديقات من
غير اعتبار حصولها في النفوس الانسانية مفيدة ومن حيثية حصولها فيها مفادة
انتهى كلامه فيه ان الحصول في الذهن معتبر في حقيقة العلم فالتصديقات مع قطع
النظر عن حصولها في النفوس الانسانية لا تكون علوما وايضا لا معنى لافادتها مع قطع
النظر عن حصولها في النفوس الانسانية نعم لا يخفى ان اعتبار التغاير الاعتباري تكلف
لا يليق بمقام التوبيخ فضلا عنه والاحسن ان يقال ان المفيد هو العلم بجميع تلك الاحكام
والمفاد هو علم كل واحد من تلك الاحكام والفرق بينهما ذاتي لتغاير الكل والجزء بالذات
ومعنى الافادة استلزام الكل معلومية الجزء انتهى كلامه وفيه ما ترى التوجيه الثاني

قوله واما جعل المعرف اي جعل المعرف بقوله ما يفيد معرفة الاحكام الخ ملكة استنباط
المسائل عن ادلتها واستحضارها بلا تجشم كسب جديد فان العلم كما يطلق على المسائل و
التصديقات بها كذلك يطلق على الملكة كما يأتي قوله تدوين العلمين وترتيب الابواب
والفصول لان التدوين والترتيب لا يضاف الى الملكة عرفا بخلاف العلم فان تدوين
معلومه يعد تدوينا له عرفا نقل عنه واما الجواب الثاني والثالث فلا يلائمه السياق
لان تدوين المعلوم يعد تدوين العلم عرفا يقال كتبت علم فلان وسمعته واما تدوين
الملكة فما يأباه الذوق السليم ولذا قال في شرح التلخيص في بيان قوله وتخصر في ثمانية
ابواب ظاهر هذا الكلام يقتضي ان يكون العلم عبارة عن نفس الاصول والقواعد
فاندفع ما قال الفاضل الخلخالي انه يجوز ان يعد تدوين المعلومات التي يحصل بمباحثها
ملكة تدوينا للملكة كما يعد تدوين المعلومات تدوين العلوم انتهى كلامه ويرد
على قوله يقال كتبت علم فلان وسمعته انه يجوز ان يكون المراد من العلم ههنا المعلوم

قوله لكن يرد على الاول الاجوبة لزوم فقاهة المقلد فان المقلد اي غير المجتهد
اذا طالع المسائل مع الدلائل يحصل له باحكام تلك المسائل عن ادلتها فيكون
فقيها مع ان الاجماع على ان الفقيه هو المجتهد قال في شرح المختصر العضدي اورد على
حد الفقه انه ان كان المراد بالاحكام البعض لم يطرد لدخول المقلد اذا عرف بعض الاحكام
عن الادلة التفصيلية بالاستدلال لانا لا نريد به العامي بل من لم يبلغ درجة الاجتهاد
وقد يكون عالما بذلك اي العلم ببعض الاحكام عن الادلة التفصيلية مع انه ليس
بفقيه اجماعا قال السيد في حاشيته فان الفقيه عندهم هو المجتهد فلا يكون عالما
فقيها انتهى كلامهما فاندفع ما قال الفاضل المحشي بقوله وفيه نظر لان الفقه على اول

معلومية صح

ان الامارة

حاصلة منها كما صرح به
الرجل في شرح التلخيص
وجعل كون التعريف
للملكة ارجح ص

انتهى ص

استشهاد على قوله فما يأباه الذوق
السليم وتنوير له للمحقق المصنف

العلم ص

قوله قال في شرح العضدي تاييد للقيدين
للمصنف ودفع لقول الفاضل المحشي
وان كان ايراد الاعتراض وتقريره ظاهرا
لايراد المحشي
للمحقق المصنف

قوله مع انه ليس بفقيه اجماعا يريد في عرف المتشرعة
فان الفقه عندهم هو المجتهد فلا يكون عالما
فقيها مع دخوله في حد الفقه والقول بانه
مجتهد في بعض الاحكام عند من يقول
بتجزي به يفضي الى منع ذلك الاجماع او كون
بعض المجتهد مجتهدا فقيها والالزم بط
للمحقق المصنف

الاجوبة ص

قال المولى الحالى متعلق بالمعرفة اى التعلق اللغوى فانه اما حال او صفة وفيه اشارة الى رد ما يقال ان متعلق بالاحكام فيدخل فيه العلم فلا يبقى لاخراجه من قيد الاستدلال قال المولى الخيالى يشعر قول بطريق الالتزام وهو مهجور فى التعريف ودفع بان الدلالة على الحيثية صريحة لتبادرها والتبادر من اقوى الامارات الحقيقة فيكون الاشعار بطريق المطابقة ولو سلم ان المهجور هو الالتزام بدون قرينة واضحة للمحقق المشيخ

عنه الخطأ والسهو فى الاجتهاد وهذا فى امور الدين واما فى امور الدنيا فيجوز الخطاء والسهو

قوله تعريف الاحكام يعنى ان المراد بالاحكام جميعها فالمعنى سعوا العلم بجميع الاحكام عند ادلتها بطريق الاستدلال بالفقه فلا اشكال بعلم الرسول لان علمه بطريق الاستدلال فى بعض الاحكام والمراد بجميع الاحكام الاحكام التى حصلة له يعنى انه يكون عالما بجميع الاحكام التى حصلة له حاصلا عند الاستدلال فلا يرد ان العلم بالجميع محال لان المسائل تتزايد يوما فيوما وانه يخرج عن التعريف فقه مثل مالك لثبوت لا ادرى فى حقه حتى سئل عند اربعين مسئلة فاجاب عند اربعة **قوله** فقه مثل ما تراه فعلى هذا القول مثل هذا امر فى قوله يفيد معرفة الاحكام العلمية من السؤال والجواب وتحرير السؤال والجواب موقوف على حل العبارة فاقول قوله اجمالا تمييز عن نسبة المعرفة الى الاحوال او حال عنها اى معرفة الاحوال الادلة بطريق الاجمال اى على وجه كلى غير منقلق بدليل او دليل او حال عن الادلة اى معرفة الادلة حال كونها مجملة غير منوطة بحكم حكم وعلى الاول المراد بالادلة الادلة التفصيلية التى تبيط بالاحكام اذ لو اريد الادلة الاجمالية لم يكن لتقييد المعرفة بقوله اجمالا فائدة اذ ليس لنا معرفة باحوال الادلة الاجمالية على وجه جزئى وقوله فى افادتها متعلق بالاحوال حال عنه ولو قال من حيث افادتها لكان اظهر فالمعنى سعوا معرفة احوال الادلة بطريق الاجمال او الادلة الاجمالية من حيث افادتها الاحكام باصول الفقه فقوله اجمالا لاخراج معرفة احوال الادلة تفصيلا مثل العلم باحوال صلوا وزكوا وقوله فى افادتها للاحكام لاخراج العلم باحوال الادلة اجمالا لكن لا من حيث افادتها الاحكام مثل العلم بكونها قديما او حادثا بسيطا او مركبا وكونها جملة اسمية وفعلية الى غير ذلك والمراد بمعرفة تلك الاحوال العلم بثبوتها للادلة اما بحجتها كقولك الكتاب يثبت الحكم واما بنوعها كقولنا الامر للوجوب او بعرضها كقولنا العام يفيد القطع او بنوع عرضها كقولنا العام الذى خصص منه البعض يفيد الظن فالعلم بهذه الاحكام الكلية يسمى اصول الفقه واما اختار هذا التعريف اشارة الى ان موضوع اصول الفقه الادلة من حيث افادتها الاحكام وان تلك الاحوال عوارض ذاتية مثبتة لها فى الحكم اذا تقرر هذا فاعلم انه اذا كان قوله معرفة احوال الادلة معطوفا على قوله معرفة الاحكام يرد عليه ان اصول الفقه نفس معرفة تلك الاحوال لا ما يفيدها ويمكن الجواب بان المعرف بالتعريف المذكور المشهور هو العلم بمعنى التصديق بالمسائل وللوقف ههنا نفس المسائل فالمعنى سعوا المسائل التى تفيد معرفة احوال الادلة اجمالا باصول الفقه ولا شك فى صحته فان منه طالع مثل الامر للوجوب

حيث قال وههنا بحثان الاول يلزم مما ذكرنا ان يكون الاحكام المعلومة من الادلة القطعية خارجة عن الفقه فاما ان يختار ان الادلة القطعية لا تفيد الا الظنى كما ذهب اليه البعض فكذا ما يتفرع عليها من الاجماع والقياس واما ان يقال كل دليل يفيد علما قطعيا من الدين ضرورة وقد صرح فى المحصول بخروج مثله عن الثانى ان ذلك الاجماع ان كان ظنيا فى نفسه او نقل بطريق الاحاد لم يجز التمسك به والا فهو الحق والجواب ان الشارع جعل ظنه مناطا للاحكام وعلة لها كما جعل الفاظ العقود مثلا علامة عليها واسبابا لثبوتها فمتى تحقق ظنه بالوجدان تعلق قطعا ثبوت ما يظنه به اجماعا فمثل ضرورى من الدين فقد افضى به ظنه الى العلم بالاحكام انفسها ووجب عليه العمل بمقتضى ظنه بذلك ومعنى وجوب العمل بمقتضاه انه يجب عليه اعتقاد وجوب الفعل وايقاعه ان تعلق او اعتقاد ندبيته او اباحته وجرمه او كراهته واما الاتيان بالفعل فعلى مقتضى حكم او تقول علمه بوجوب اتباع الحكم المظنون يوصله الى العلم بثبوته من الله تعالى فى حقه مع مقلديه بان هذا حكم يجب على اتباعه وما ليس حكما ثابتا من الله يستحيل فى حقه ان يوجب على الغير اتباعه والمقدمتان قطعيتان فكذا النتيجة اعنى كونه حكما ثابتا من الله يعلم فى حقه فان قيل الخطاب انما يصح على تقدير العلم بالمصوبة انفى قلنا يكون تابعة لظنه وانا نحكم بخطائهم فيجب عليه اتباع ظنه ولو خطأ لانا نكلفه مناطا للحكم ولا وجوب اتباعه موصلا الى العلم به فلا تخلص الا بان الاحكام اعم مما هو حكم الله تعالى فى نفس الامر او فى الظاهر ومظنونه حكم الله فى ظاهر اطلاق الواقع اولا وهو الذى تبيط بظنه وان وصله وجوب اتباعه الى العلم بثبوته ومن ههنا تحمل الاشتغال بانا نقطع ببقاء ظنه وبعدم جزم مزيل له وان كان مزيد فيستحيل تعلق القديم به لتناقضهما وذلك لان الظن الباقى متعلق بالحكم فيكا الى نفس الامر والعلم متعلق به متعلق الى الظاهر وتبقى معنى ما قيل من ان الحكم مقطوع به والظن فى طريقه وستسمع فى باب الاجتهاد كلاما يتعلق بهذا المقام ان شاء الله

اسرى

والنهي للتحريم والعام بعد القطع الى غير ذلك يحصل له العلم باحوال الادلة الاجمالية
وهذا على تقدير ان يكون قوله اجمالا متعلقا بالادلة او يقال المراد بما يفيد العلم العلم بالاحوال
الكلية للادلة الاجمالية مثل العلم بان الامر للوجوب وبقولهم احوال الادلة الاحوال
الجزئية للادلة التفصيلية مثل العلم بان صلوا للوجوب ولا شك ان العلم بان الامر
للوجوب يفيد العلم بان صلوا وذكوا وغيرذلك للوجوب لاشتماله عليها فالمعنى سموا
العلم بالاحوال الكلية للادلة الاجمالية المفيدة لمعرفة الاحوال الجزئية للادلة التفصيلية
بطريق الاجمال في ضمن القضايا الكلية باصول الفقه وهذا على تقدير ان يكون قوله اجمالا
اجمالا متعلقا بالمعرفة وعلى الجواب بانه التغاير الاعتباري كما قد وهو ظاهر وعلى
ان يراد بالملكة المفيدة لمعرفة احوال الادلة الاجمالية لكن التدوين والترتيب
يأبى عنه **قوله** وعليه نفس قوله معرفة العقايد يعني يرد عليه الاعتراض السابق من
ان الكلام هو نفس العقايد ولذا عرفوه بانه العلم بالعقايد الدينية عن ادلتها التفصيلية
اليقينية لا ما يفيدها والجواب بان المعرف ههنا المسائل الدالة التي تفيد معرفة
العقايد الدينية عن ادلتها التي هي الكلام ولا شك في صحته فان الكلام طائفة المسائل
الكلامية ووقف على ادلتها حصل له معرفة العقائد الاسلامية عن ادلتها او يقال
التغاير الاعتباري كاف في صحة الافادة وقال الفاضل المحشي واما الجواب الثاني
فلا يجري ههنا لان العقايد الاسلامية اكثرها شخصية لانه موضوعها ذات
الله مثل الله عالم والله واحد وموجود وقديم ومحمد نبي صادق وغير ذلك
ولا يتصور فيها ان يقال العلم بالعقائد الكلية يفيد العلم بالعقائد الجزئية اقول قد
يقال ما ذكر من فروع القواعد والقواعد ان ضياء العالم عالم والله واحد وقدير ويؤيده
قول المص والمحدث للعالم هو الله الواحد القديم الحي العليم اه فالعلم بهذه القواعد
الكلية يفيد العلم بالعقائد الجزئية مثل ان ذاته تعالى اي الجزئي الحقيقي عالم وواحد
وقادر بناء على انه مبدأ له ومحمد عليه السلام نبي يجب تأويله بان الله تعالى
ارسله بالحق وصدقه بالمعجزات كما تقرر من ان موضوع المسئلة يجب رجوعه
الى موضوع العلم والحق ان ما يقال تكلف لانه لا يجري في المسائل السمعية كلها وسمعيا
ومتكلما فانه ما ورد السمع الا في ذاته تعالى والقول بعدم كونها من المسائل مكابرة ولذا
حكم المحقق الدواني في تعليقاته على الحواشي الشريفية على شرح مختصر الاصول في بحث
تعريف اصول الفقه انها مسائل الكلام ليست بقواعد لعدم كونها كلية واما ما قيل

في الجواب عن السؤال المذكور

من قوله الله عالم الخ

وكذلك القاعدة من ادعى النبوة واظهر المعجزة على فانه يجب التصديق به ومنه القاعدة تفيد العلم بان محمدا عليه السلام يجب التصديق به وقس على ذلك بواقيه والاولى ان يقال قوله صح

الجاني اصوب النبي عليه السلام من اتباعه وصحابته وعالمين

قال مولانا الحاشي الطوسي في تعليقاته على شرح المطالع الاصفهاني ما صح

من ان

منوطة على قوله اذ لو لم يقيده به يعني انه تعليل للقيد المستفاد من حرف التفسير
اى فسّر الاطلاق بالاطلاق اولا اذ لو لم يقيد به لو والمحشي الدقيق جعلها منوطة
على قوله اذ لا شركه اى فقال اى فسّر الاطلاق بالاطلاق اولا اذ لا شركه اى ثم
اعترض عليه ولا يخفى انه بناء للفاسد على الفاسد **قوله** واما احتمال تسمية
الغير اى جواب سوال كانه قيل ان اطلاق اسم الكلام عليه باعتبار كونه
اول ما يجب ولا يلزم استدراك ذكر وجه التخصيص لانه يجوز ان يكون لدفع
احتمال ان يسمى غير الكلام بهذا الاسم لغير هذا الوجه فاجاب بان هذا الاحتمال
قائم في باقي الوجوه المذكورة ايضا فوجب التعرض فيها مثل ان يقال ولانه يورث
قدرة على الكلام ثم خصّ به ولم يطلق على غيره تميزا مع انه لم يتعرض في غير هذا
الوجه فعلم ان ذكر وجه التخصيص لدفع احتمال تسمية الغير بهذا الوجه وهو انما
يصح لو قدّر اولا **قوله** وتسميه بالكلام لما وقعت اى جواب سوال كانه قيل
لم وسط وجه التسمية بين كلام المتقدمين وكلام المتاخرين ولم يذكر بعدهما مع ان
الظاهر اجاب بقوله وتسميته اى كذا نقل عنه وحاصله ان وضع اسم الكلام لتلك
المسائل انما كانت من المتقدمين فذكر وجه التسمية بعد ذكر كلامهم اولى بخلاف
المتاخرين فانهم تبعوا لهم في ذلك التسمية **قوله** اى الواسطة بين الايمان
والكفر اى هذا القول منهم بناء على جعلهم الاعمال اى الاتيان بالواجبات وترك
المنهيات جزء من حقيقة الايمان والكفر اعني التكذيب فمرتكب الكبيرة ليس بمؤمن
لعدم جزء اعني ترك المنهيات وليس بكافر لكونه مصدقا ومقرا بما جاء به النبي عليه السلام
فيكون واسطة بين الكفر والايمان عندهم وهي الفسق **قوله** لا بين الجنة والنار رد
لما وقع في كلام البعض غالطا منه بهم عن عبارتهم من انهم يثبتون الواسطة بين
الجنة والنار ليكون محلا لمرتكب الكبيرة لانه ليس بمؤمن ليكون محله الجنة ولا كافر ليكون
محله النار يعني ليس المراد باثبات المعتزلة بين المنزلتين اثبات الواسطة بين الجنة
والنار ليكون مقرّ الفاسق كما هو الظاهر من العبارة لان الفاسق عندهم مخلد ان مات
بلا توبة كما هو المشهور من مذهبهم فانهم لا يثبتون لمرتكب الكبيرة مقرا ليكون واسطة
بين الجنة والنار فاندفع ما قال الفاضل المحشي ان كون الفاسق مخلدا عندهم لا ينافي
ان يقولوا بالواسطة بين الجنة والنار لجواز ان يكون اهلها غير الفاسق لكن يدخل
فيها الفاسق اولا حتى يحكم الله بما شاء لان مقسم المحشي ليس الاستدلال على انه لا يمكن

ذلك

في النار

او الفاسق

لهم القول بالواسطة بل دفع ما يتوهم ذلك البعض تأمل **قوله** وقال بعض السلف
الواو للحال اى والحال ان بعض السلف انما يقول بثبوت الواسطة بين الجنة والنار لانهم
الاعراف فلا وجه للتخصيص واصل بن عطاء بهذا الاثبات وجعله سببا للاعتزال **قوله**
لكن ما لهم الى الجنة قال القاضي في تفسير قوله تعالى وعلى الاعراف رجال يعرفون كلا بسيماهم
اى رجال من الموحدين قصروا في العمل فيحبسون بين الجنة والنار حتى يقضي الله تعالى
بينهم بما شاء **قوله** زمان فترة من الرسل اى زمان تفقد النبي عليه السلام وعدم وصول
دعوته اليهم معذورون لعدم اطلاعهم على المامور به والمنهي عنه وقال المعتزلة
انهم معذبون بشرك الواجبات لان العقل كاف في معرفة حسن الاشياء وقبحها
ورد عليهم قوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا **قوله** الكافر ينصرف الى
الكافر المجاهر حاصله ان الحسن انما يثبت الواسطة بين الايمان ونوع الكفر وهو الكفر
بطريق الجهر والمعتزلة يثبتون الواسطة بين الايمان ومطلق الكفر فيكون اعتزالا
عن مذهبه لانه لا يثبت المنزلة بين المنزلتين لان الفاسق عنده منافق داخل
في الكفر لان النفاق نوع من الكفر فان قيل لم لم يحمل قول المعتزلة على ما قال الحسن
بان يكون المراد بقولهم مرتكب الكبيرة ليس بكافر انه ليس بكافر مجاهر قلت هو منافي
للدلائل الآتي لاثباتها حيث قالوا ان اهل الملة في اسماء اهل الكبائر على اقوال
فالخوارج يسمونهم كافرين والمرجئة مؤمنين والحسن البصري واتباعه منافقين
فاخذنا المتفق عليه وهو الفسق وتركنا المختلف فيه فان الحقيقة اثبات امر
مغاير للايمان والكفر والنفاق ونقل عن بعض المتاخرين من المعتزلة انا لا نفي
الايمان بمعنى التصديق واجراء الاحكام على الفاسق بل ننفي استحقاق غاية
المدح وهو الذي يسمونه بالايمان الكامل وينفونه عن الفساق فحينئذ لا يكون
واسطة بين الايمان المطلق والكفر بل بين نوع الايمان والكفر وكان هذا رجوعا
منه عن مذهبهم واعراضا عنه قيل يمكن حمل قول الحسن انه ليس بمؤمن ولا كافر
بل هو منافق على انه ليس بمؤمن بالايمان الكامل بل هو منافق في الاعمال
فالايمان المنفي هو الايمان الكامل الذي عدّ العمل جزءا منه فلا منزلة بين المنزلتين
اقول هذا التوجيه مخالف لما نقل عنه من الاستدلال عليه فانه قال ان اقدام الشخص
على المعصية المفضية الى العذاب يدل على انه كاذب في دعوى تصديقه بما جاء
به النبي عليه السلام فان من اعتقد من العقلاء ان في هذا الجحر حية لا يدخل يده فيها فان من

ادخل فيها علم انه كاذب لا يعتقده فان هذا الدليل يدل على انه يقول انه منافق
في الصدق ولذا رجع الحسن عن هذا المذهب على ما نقل في البداية **قوله** ينافي
كونها دار ثواب وعقاب يعني اضافة الدار الى كل من الثواب والعقاب
بمعنى اللام واصل اللام الاختصاص فيفيد انهما موضوعان للثواب والعقاب
وهو ينافي كعض عدم الثواب والعقاب فيها **قوله** ولو سلم يعني لو سلم
ان معنى كونها دار ثواب وعقاب ان كلا من يدخلها يثاب ويعاقب
فهو بالنسبة الى مستحقيها وهم عند المعتزلة المكلفون بناء على مذهبهم
من ترتب الثواب والعقاب على الاعمال على سبيل الوجوب اما عندنا فهو
ترتب ادعائي فيجوز ان يثاب بلا طاعة وان يعاقب بلا معصية على ما
سيجئ تفصيله **قوله** فالمراد بقوله ادخل له لان الدخول بدون الثواب
محقق عندهم في الصغار **قوله** كما يدل عليه السياق من وجوب ثواب
المطيع وعقاب العاصي **قوله** ونسب الدخول الى نفسه اى الى نفس الصغير
اشارة الى انه يدخل الجنة بلا اختيار بحيث يجب على الله ادخاله **قوله** وقس
عليه فدخلت اى دخولا معاقبا بها مستحقا لها لان الكلام فيها والتفرع
على الكفر والعصيان ولذا نسب الى نفس ذلك الصغير لم دخلت دخولا باختياره
قوله ذهب معتزلة بصرة المقصم من هذا الكلام دفع ما قيل ان الاشعري قد اطال الكلام
على نفسه في قوله فبهت الجبائي اذ يكفيه ان يقول ان المناسب بحق الكافر
المعذب ان لا يخلق الخلق او يسلب عنه العقل ولا حاجة الى ذكر حال الصغير وغيره
وحاصل الدفع ان مقصد الاشعري ابطال مذهب معتزلة بصرة واسكاته على
مذهبه وغيره ولا يخفى انه تتميم من مادة الصغير والا فذكر مادة المطيع لا دخل
العنان وطلب البيان **قوله** قالوا تركه بخل او سفه لانه ان علم الله بما هو الانفع
للعبد في دينه وتركه يكون بخلا وان لم يعلم يكون سفها يجب تنزيه الله عنهما
كذا نقل عنه وفيه تأمل والاولى ان يقال تركه بخل او جهل **قوله** فاوجب اى
اوجب الجبائي على الله ان يعطي العبد ما علم انه يلطف في دينه **قوله** فلزمه ما لزم
اى لزمه امر عظيم لا يمكن ان يعبر عنه مفصلا وهو السكوت في مادة البيان لان الواجب
على الله على حسب علمه في حقه ان لا يخلقه او يموت صغيرا او يسلب عنه عقله
قال العلامة الاسفرائني في دفع الزام الاشعري عن الجبائي بانه له ان يقول الاصلح واجب

ان يقول

نفهوم

العاصي

بعض الافاضل

على الله

على الله اذ لم يوجب تركه حفظ اصلح اخر فوقه بالنسبة الى شخص اخر فلعله
كان امانة الاخ الكافر موجبة لكفر ابويه واخيه لكمال الجزع على موته فكان
الاصلح لهم حياته فلما حفظ هذا الاصلح وجب بقاء الاصلح له ولعله في نسله صلحاء
كان الاصلح لهم ايجادهم فلرعاية الاصلح للكثيرين فات الاصلح له اقول هذا
الجواب غير تام على مذهبه اذ هو يقول بوجوب اعطاء ما هو الاصلح للعبد
على الله فتركه الاصلح في حقه لاجل اصلح شخص اخر ظلم في حقه يجب تنزيه
تعالى عنه نعم يتم هذا الجواب اذا كان المراد بالاصلح الاوفق للحكمة لان الحكمة يقتضي
ان ستر الخير الكثير للشر القليل قبيح وقيل في دفعه ايضا بان الجبائي لا يقول
بان الابقاء وايصال الانفع واجب عليه تعالى حتى يرد عليه ما ذكر بل الجواب عنده
اللطف والتمكن والاقدار كاعطاء العقل والقدرة وارسال الرسل وهذا حاصل
في حق الكافر ولا يخفى ان وجوب اللطف على الله عند المعتزلة امر سوى
وجوب الاصلح فكان المجيب خلط احدهما بالاخر فتأمل في المواقف واما المعتزلة
فاوجبوا عليه تعالى بناء على اصلهم امورا الاول اللطف وفسروه بانه الفعل الذي
يقرب العبد الى الطاعة ويبعده عن المعصية كبعثة الانبياء والثاني الثواب
على الطاعة والثالث العقاب على المعصية والرابع الاصلح للعبد **قوله** وبعضهم
اى بعض معتزلة بصرة لم يعتبر جانب علم الله بل قالوا يجب على الله ان يوصله
للثواب والدخول في الجنة لا على التعيين وان علم انه يكفر عند كونه مكلفا فلا يلزم عليهم
محذورات عاصا ضا لان ما هو الواجب على الله هو تعريضه للثواب وتكليفه وهو حاصل
في حقه والكفر انما حصل له بقدرته ولا مدخل لقدرة الله تعالى فيه على ما قالوا لكن
يلزمهم ترك الواجب فيمن مات صغيرا لعدم التكليف في حقه فان قيل يرد
عليهم محذورات كافرا ولم يصل اليه دعوة نبي قط فانه ترك في حقه ما هو الواجب
عليه تعالى قلت تعريض الثواب عندهم ليس بموقوف على ارسال الرسل
فانهم قالوا العقل كاف في معرفة الله وحسن الاشياء وقبحها ومدار التكليف
عليه وبعثة الانبياء لطف يقرب العبد الى الطاعة ثم يرد عليهم من مات
مجنونا **قوله** بمعنى الاوفق يعني ما يقتضيه حكمة الازليه وتوبير نظام العالم
يجب على الله فعله وقبح تركه سواء كان فيه نفع العبد في الدين او الدنيا او في
كليهما او لم يكن فحينئذ لا يرد عليهم شئ مما ذكر كما لا يخفى **قوله** ابو منصور الماتريدي

بل الواجب

هو تلميذ ابو نصر العياضي تلميذ ابي بكر الجرجاني تلميذ محمد بن الحسن الشيباني من اصحاب
الامام الاعظم ابي حنيفه الكوفي كذا في شرح المقاصد **قوله** كمسئلة التلوين وغيرها
من مسئله الاستثناء في الايمان ومسئلة ايمان المقلد على ما سيجئ **قوله** الظا
ان المعقول مجموع ما في الكتاب اي الظاهر ان يكون مقول القول مجموع ما في
الكتاب لان القرينة لا تدل على تخصيص البعض والمراد مجموع ما في الكتاب
مجموع المسائل التي تشمل ان تكون مقول القول مجموعا فلا يرد انه يلزم على هذا التقدير
ان يكون قوله خلافا للسوفسطائيه الخ مقول القول فيكون هو ايضا مقصودا بالنقل
مع انه ليس كذلك وان قوله والالهام ليس من اسباب المعرفة عند اهل الحق يأبى عنه لان
قوله خلافا للسوفسطائيه لم يصلح ان يكون مقول القول لانه خال عنه مقول القول اي قال
اهل الحق حقائق الاشياء ثابتة والعلم بها متحقق حال كون هذا المقول مخالفا للسوفسطائيه
وكذلك قوله والالهام المفسر اي جملة اسمية وقعت حالا اي قال اهل الحق واسباب
العلم ثلثة منحصرة في الثلثة الحواس والعقل والخبر الصادق والحال ان الالهام ليس من اسباب
المعرفة عندهم فلا يكون من مقول القول بل قيدا للعقول فلا يلزم شئ مما ذكر **قوله** العاقل
الجلي احتراز عن الاباء بانه يجوز ان يكون اعادة لفظ عند اهل الحق في قوله والالهام
ليس من اسباب المعرفه الا ان كيد والا يخفى ان هذا الجواب مما يأباه الطبع السليم
اذ ليس هو محل التاكيد مع انه يلزم ان يكون قوله والالهام مقصودا بالنقل
وليس كذلك فانه انما ذكره لدفع بطلان حصر اسباب العلم في الثلثة كما سيجئ
قوله وتحمل اي على احد سرا ان يكون المقول هو قوله حقائق الاشياء يجوز ان يكون المراد
باهل الحق اهل السنة والجماعة ووجه تخصيصهم بالذكر مع ان غيرهم ايضا كذلك
لهم في هذه المسئلة للاعتداد والاشارة الى ان غيرهم بمنزلة العدم في هذه المسئلة
قول قد يفتح الباء اي بفتح الباء رعاية للكون المعتبر في الحق المطابقة من جانب
الواقع وانما يحصل تلك الرعاية بملاحظة الحيثية اي الحكم المطابق للواقع من
حيث انه مطابق للواقع او لاعتبار الحيثية وملاحظتها لصدق على الصدق
ايضا اذ يصدق عليه انه الحكم المطابق للواقع لان المطابقة بين الشيئين
تقتضي نسبة كل منهما الى الاخر بالمطابقة كما علم في باب المفاعلة لكنه ليس
من حيث انه مطابق بل من حيث انه مطابق على ما سيجئ **قول** لكن لا يلائمه قوله
انما قوله اما الصدق فلانه يفهم منه ان الفرق بين الحق والصدق بحسب الاشتمال

وشيوع

وشيوع الصدق في الاقوال دون الحق لا بحسب المفهوم اذ على تقدير فتح الباء يفهم
الفرق بحسب المفهوم واما قوله وقد يفرق فلانه يدل على ان الفرق بينهما بهذا الاعتبار ليس
مبينا في السابق فلو كان الباء في قوله الحكم المطابق مفتوحا يكون بعينه الفرق المبين بقوله
وقد يفرق اذ الاقائل باعتبار المطابقة من جانب الواقع فيهما حتى يحمل قوله الحكم المطابق
عليه تامل **قوله** بشيء الاشاره مستفادة من الشيوع والخصوصية فانه اذا كان
الشيوع مختصا بالقول كان الاطلاق باقيا في غيره بناء على ان كل قيد وقع في الاثبات
او النفي يكون هو مقصود المتكلم كما صرح به الشيخ عبد القاهر الطريق المفهوم كما زعم
الفاضل المحشي **قوله** اذ المنظور فيه الخ تعليل للحكم المطوي اي انما سمي الحكم باعتبار كونه
مطابقا بالفتح للواقع بالحق لان المنظور اولا الخ يعني ان الذي ينظر اليه ويلاحظ اولا
في حصول هذا الاعتبار للحكم اعني كونه مطابقا بفتح الباء هو الواقع فان الحكم انما يصير مطابقا
بفتحها اذا نسب اليه الواقع واعتبر من جهة الفاعلية صريحا فيقال طابق الواقع الحكم والواقع
متصف بالحق بالمعنى اللغوي اعني الثابت من حق بمعنى ثبت فنقل لفظ الحق عن معناه
اللغوي الذي هو صفة الواقع وسمي به كون الحكم مطابقا تسمية الشئ بوصف ما هو منظور
في حصوله ثم اخذ منه صفة مشبهة ووصف العقد والحكم به فالحق معان ثلثة احدها اللغوي
وهو الثابت المنقول عنه والثاني كون الحكم مطابقا والثالث الصفة المشبهة الماخوذة
من هذا المعنى التي يوصف بها الحكم بالمواطاة بان يقال حكم حق وانما قيد بقوله اولا بالنسبة
لان الحكم ايضا منظور من حيث الفاعلية في هذا الاعتبار لكن ضمنا لا صريحا لانه اذا لم يلتفت
الى الواقع من حيث الفاعلية لا يتصف بكونه مطابقا بفتحها فان مقتضى باب المفاعلة
النسبة بالفاعلية والمفعولية من الطرفين لكن ذلك منظور اليه ثانيا اي ضمنا اذ الفاعل
الصريح للمطابقة على هذا الاعتبار هو الواقع **قول** هو الواقع الموصوف بالواقع بل هو
النسبة الخبرية الثابتة مع قطع النظر عن اعتبار المعتبر بيانه ان الكلام الذي دل
على وقوع النسبة بين الشيئين اثباتا بالثبوت او الانتفاء مع قطع النظر عن حصولها
في الذهن لا بد ان يكون بينهما نسبة ثبوتيه او سلبية لانا نعلم ان يكون هذا ذاك
او لم يكن وتلك النسبة هو الواقع في الخارج ونفس الامر ومعنى ثبوتها وتحققها انها
ثابتة مع قطع النظر عن اعتبار المعتبر لانها موجودة في الخارج فلا يرد ما قيل ان النسب
امور اعتبارية فلا معنى لثبوتها وتحققها **قول** واما المنظور اي يعني انما سمي كون
الحكم مطابقا بكسر الباء للواقع بالصدق لان الملحوظ في هذا الاعتبار اولا هو الحكم

يرجع اليه الحكم سه

يعني ان المراد من المنظور اولا ما يلاحظ اولا
سواء ذكر مقدما او مؤخرا لمحرره محمد كعد

اولا ص

ثانيا ص

والمذكوره ص

يعني انه اشارة الى تقليل حكم مطوي
لمحرره

فانه انما يصير الحكم مطابقا بالكسر اذا نسب الى الواقع واعتبر من جهة الفاعلية صريحا
فيقال طابق الحكم الواقع والحكم متصف بالمعنى اللغوى للصدق اعنى الانباء على
ما هو عليه ويكون تسمية هذا الاعتبار بالصدق ايضا تسمية للشئ بوصف ما هو منظور
فيه اولا فان قلت لم لم تجعل الامر بالعكس بان تسمى كون الحكم مطابقا بفتحها بالصدق
وكون الحكم مطابقا بكسرها بالحق تسمية للشئ باسم ما هو منظور فيه ثانيا اجيب بان
التسمية بوصف المنظور اولا ارجح من التسمية بوصف المنظور ثانيا لقربه منه وانسباقه
الى الفهم اولا من وجه المنظور ثانيا قوله وهو الانباء قال المحشى وفيه نظر لان الانباء
صفة المتكلم والمقصد ههنا بيان حال الصدق الذى هو صفة للحكم اجيب بان هذا
انما يرد لو كان الانباء مصدرا مبنيا للفاعل اى الاخبار فانه صفة المتكلم اما لو كان
مصدرا مبنيا للمفعول اى كون الشئ مخبرا عنه على ما هو عليه فلا شك فى كونه صفة
الحكم او يقال انه هذا مبنى على التسامح فانا اخبار المتكلم عن الشئ على ما هو عليه يستلزم
كون الشئ بحيث يخبر عنه على ما هو عليه كما فى تعريف الدلالة بالفهم الذى هو
صفة السامع او المعنى فانه يستلزم كون اللفظ بحيث يفهم منه المعنى كما حققه
السيد السند فى حاشيه المطول وقال المحشى المدقق لكن اتصاف الحكم باى معنى كان بالانباء
عن الشئ على ما كان عليه محل كلام انتهى يحتمل ان يكون مراده ما قدمنى كلام الفاضل
المحشى وقد عرفت جوابه ويحتمل ان يكون مقصوده ان كون الانباء المذكور
صفة للحكم انما يصح لو كان كل حكم ثابتا فى نفس الامر ومدلول كل ما هو فى
نفس الامر اذ يصح ان يقال كل حكم صادق اى مخبر عنه على ما هو عليه
والجواب انه لا يلزم فى وجه المناسبة اتصاف جميع افراد الحكم بالوصف المذكور
بل يكفى اتصاف بعضها به وان مدلول الكلام فى نفسه الصدق والكذب احتمال
عقلى بناء على ان دلالة الالفاظ ليست قطعية بقى الكلام فى كون الانباء المذكور
معنى لغويا للصدق محل تردد اذ لم يوجد فى الصحاح وغيره من الكتب المشهورة قوله
وهذا اولى مما قيل انه لا دليل على وجه المناسبة فى التسمية على وفق ما ذكره فى الحق
على ان التمسك المطلق لا يكفى فى وجه التسمية قوله فان مفهوم ام دفع لما يقال ان الحقيقة
صفة الحكم ومطابقة الواقع اياه صفة الواقع فلا يصح تعريفها بها وحملها عليها بانه هو او
الدفع ان مطابقة الواقع اياه اعنى المطابقة المتعلقة بالحكم صفة الحكم الا ترى انه يصح
ان يقال الحكم موصوف بمطابقة الواقع اياه فان معنى مطابقة الواقع اياه هو بعينه معنى

اعنى كونه مطابقا بالكسر

فى الجواب عن نظر الفاضل

ان المطابقة وحدها وان كانت صفة للواقع لكن المفهوم المحمل منه صح

كون الحكم

يصح ان يقال

هو موصوف بالحقيقة

كون الحكم بحيث يطابقه الواقع تأمل قوله الا انه مركب جواب عما يقال انه لو كان
صفة للحكم لصح ان يشتق منه صفة كما يشتق من الحق فيقال حكم محق قوله كذا افاده
الشارح حيث قال فى شرح التلخيص عرفوا الدلالة الوضعية اللفظية بانها فهم المعنى من اللفظ
واعترض عليه بان الفهم ان كان مصدرا مبنيا للفاعل اعنى الفاهمية فهو صفة الفاهم
وان كان مصدرا مبنيا للمفعول اعنى المفهومية فهو صفة المعنى فلا يصح حمله على الدلالة
التى هى صفة اللفظ ثم اجاب اجمالا بانا لا نسلم انه ليس صفة اللفظ فان الفهم
واحد وان كان صفة الفاهم وكذا الانفهام واحد صفة المعنى الا ان فهم المعنى من
اللفظ او انفهام المعنى منه هو معنى كون اللفظ بحيث يفهم منه المعنى غاية ما فى
الباب ان الدلالة مقرونة بصحة ان يشتق منه صفة تحمل على اللفظ وفهم المعنى او
انفهامه منه مركب لا يمكن اشتقاقها منه الا بواسطة مثل ان يقال اللفظ مفهم
منه المعنى قوله وبعض الافاضل اى اراد به السيد السند حيث رد ما قاله الشارح
المحقق التفتازانى من كون فهم المعنى من اللفظ صفة اللفظ باطل وكون معنى
كون اللفظ بحيث يفهم منه المعنى ظاهر البطلان نعم انه يستلزمه وابين الاستلزام
من الانحاد فالاولى ان يقال ان مثل هذا محمول على التسامح من القوم واعتمادهم
على ظهور ان الدلالة صفة اللفظ والفهم صفة السامع فلا بد ان يقصد
بتعريفها بما هو صفة اللفظ اعنى كون اللفظ بحيث يفهم منه المعنى ودلالة
واضحة لا تشتبه فالمقصد من فهم المعنى من اللفظ كون اللفظ بحيث يفهم منه المعنى
قوله فالمعنى يعنى اذا لم يكن مطابقة الواقع اياه صفة للحكم بل محمولا على التسامح
على ما حققه بعض الفضلاء فمعنى كون الحكم بحيث يطابق الواقع بناء على
ظهور دلالته عليه واعتمادا على فهم السامع قال المحشى المدقق لكن على هذا التقدير
يكون المنظور اولا فى اعتبار المطابقة هو الحكم ايضا فى الحقيقة اقول ليس المراد
بكونه منظورا فيه اولا انه يذكر فى اعتبار المطابقة اولا حتى يرد عليه ما ذكر بل
المراد ان الذى يلاحظ اولا فى حصول هذا المفهوم اعنى كون الحكم مطابقا بفتح الباء
هو الواقع لانه الفاعل الصريح لها سواء ذكر مقدما او مؤخرا ولا يخفى انه ثابت على هذا
التقدير تأمل قوله لا يقال هذا صادق اى يعنى ان الظاهر ان ما فى قوله ما به
للسببية والضمير للشئ فالمعنى الذى بسببه الشئ وذلك الشئ ولا شك انه يصدق
على العلة الفاعلية لانه الانسان مثلا انما يصير انسانا متميزا عما عداه بسبب الفاعل

فى اول فن البيان

كالدال

ودلالة فهم المعنى من اللفظ على كون اللفظ بحيث يفهم منه المعنى

صفة اللفظ فانه يعنى فهم المعنى من اللفظ

مطلب
كحصل الماهيه

واليجاده اياه ضرورة ان المعدوم لا يكون امتنا بل لا يكون ممتازا عن غيره لما تقرر
من انه لا تمايز في المعدومات فيلزم ان يكون العلة الفاعلية ماهية لمعلولاتها وهو بط
قوله لانا نقول الفاعل ما به الشئ موجودا لمراى الفاعل ما بسببه الشئ موجود في
الخارج وذلك اما بان يكون اثر الفاعل نفس ماهية ذلك الشئ مستتبعا له استتباع
الضوء للشمس والعقل ينتزع منه الوجود ويصفها به على ما قال الاشراقيون
وغيرهم القائلون بان الماهية مجعولة فانهم ذهبوا الى ان الماهية هي الاثر المترتب
على تاثير الفاعل ومعنى التاثير الاستتباع ثم العقل ينتزع منها الوجود ويصفها
به مثلا ماهية زيد يستتبع الفاعل في الخارج ثم يصفها العقل بالوجود والوجود
ليس الا اعتبارا عقليا انتزاعيا كما انه يحصل من الشمس اثر في مقابلها هو الضوء
المخصوص وليس هناك ضوء مقرر ثابت في نفسه تجعلها الشمس متصفا بالوجود
لكن العقل يعتبر الوجود ويصفه به ويقول وجد الضوء بسبب الشمس واما بان يكون
اثر الفاعل الماهية باعتبار الوجود لا من حيث نفسها ولا من حيث كونها
تلك الماهية على ما ذهب اليه المشاؤون وغيرهم القائلون بان الماهية
مجعولة فانهم قالوا اثر الفاعل هو ثبوت الماهية في الخارج ووجودها فيه
يعني انه يجعل الماهية متصفة به في الخارج واما الماهية فهي اثره باعتبار
الوجود لا من حيث هي بل كون نفس الماهية صادرة عنه ولا من حيث كونها تلك
الماهية بان تجعل الماهية ماهية فعلى كلا التقديرين اثر الفاعل الشئ الموجود
في الخارج اما نفسه واما باعتبار الوجود قوله لا ما به الشئ اي يعني ليس اثر الفاعل
كون الشئ ذلك الشئ بل اما نفس الماهية او الماهية باعتبار الوجود واما كون
الماهية ماهية فليس بجعل الجاعل ضرورة انه لا مغايرة بين الشئ ونفسه حتى
يتصور بينهما جعل واما عدم التمايز في المعدومات فانما هو في الخارج لا في انفسها
فان الماهيات متمازة بعضها عن بعض في انفسها ولا محال في النزاع في هذا او ان
فسر بعضهم قولهم الماهية مجعولة او غير مجعولة اذ لا يعقل على ما يشهد به الفطرة السليمة
انما النزاع في كون الماهيات مجعولة او غير مجعولة بالمعنى الذي مر من ان اثر الفاعل نفس
الماهيات او الماهيات باعتبار الوجود فاندفع ما قال بعض الفضلاء من ان هذا الجواب
انما يستقيم على مذهب من قال ان الماهيات غير مجعولة واما من قال ان الماهيات
مجعولة فلا اذ لم يذهب احد الى ان الماهية مجعولة بمعنى كون تلك الماهية ماهية

بهذا المعنى

اذ لا معنى

اي يحتاج في ثبوته للذات العلة التي نفس الذات
او غيرها لم

يعني ان المقصود تمييز المعرف عن بعض ما اتحد معه وهو العرض
فتحصر التعريف بالاتم فتامل لمحرره محمد اسعد

فان الانسان في كونه ناطقا لا يحتاج الى امر غير ناطق لان نبوته له غير معلل بشئ
اما الغير فظاهر واما بمقتضى الذات فلعدم الاحتياج اليها فما قاله الفاضل الجلبي
من اندفاع النقض بالذاتي والعرض باطل سهو ولعل المحشي اتمام يتعرض لدفع هذا
النقض لان المقصد تعريف الماهية بحيث يمتاز عنه العرض كما يدل عليه قول الشارح بخلاف
الضاحك فدخول الذاتي في تعريفها لا يضر بالمقصد ويؤيد ما قلنا ما ذكره بعض الفضلاء
من انه جرت عادة القوم في اول مبحث الماهية من الامور العامة ببيان الفرق بين الماهية
وعوارضها وفي اثباتها لانه قد تشتبه الماهية بالعوارض فيما اذا عرض الشئ لنفسه
كالكلي للكلي بخلاف الذاتيات فانه لا اشتباه بين الكل والجزء فتدبر **قوله** وجعل
هو هو اردا لما قيل ان هو هو علم في الاتحاد والباقي به متعلق بالاتحاد المفهوم من هو هو
والمراد من الاتحاد في المفهوم ما به يتحد الشئ في المفهوم فلا يصدق التعريف على الفاعل
لانه غير متحد به ولا على العرضي لانه غير متحد به في المفهوم ووجه الرد ان المفهوم المتبادر من
هو هو الاتحاد في الصدق وعليه الاصطلاح فان معنى حمل المواطاة اعني هو هو اتحاد
المتغايرين في الصدق فحمله عليه خلاف المتبادر والاصطلاح الذي وجب الاحتراز
عنه في التعريفات فلا يرتكب عليه مع ان الوجه الصحيح وهو ان تكون الباء للسببية و
الضمير للشئ ظ متبادر سالم عن ورود النقض على انه يرد على هذا التقدير ان يكون
المحدود ماهية للاحتراز عما يصدق عليه ما به يتحد الحد مع انه ليس كذلك **قوله** هذا اي خذ
هذا وهذا كما ذكرنا **قوله** لكان اخصر لكن الذكر اظهر واسبق الى الفهم **قوله** اي بالكنه
المقصود منه دفع ما يرد على ظاهر عبارة الشرح من انه يلزم ان يكون الذاتيات
ايضا من العوارض لانه يمكن تصور الشئ بدونها بان يتصور بالوجه لا بالكنه وحاصل
الدفع ان ليس المراد بالتصور في قوله مما يمكن تصور الانسان التصور مطلقا ولا
التصور بالوجه فقط حتى يرد ما ذكر بل المراد التصور بالكنه فالمعنى انه مما يمكن تصور
الشئ بالكنه بدونه فهو من العوارض وتصور الشئ بدون تصور ذاتياته وماهيته
محال قال الفاضل المحشي لا يخفى عليك ان المفهم من تعريف الماهية تمييزها عما
سواه فينبغي ان يخرج اجزاء الماهية عن تعريفها كما يخرج عوارضها عن تعريفها مع
انه على تقدير ارادة التصور بالكنه تبقى الاجزاء داخلة فيها اقول مقصوده انه
من قوله بخلاف الخ بيان مغايرة الماهية لعوارضها اللازمة والمفارقة لان بعض
المفهومات كان يعرض لنفسها كالمفهوم والكلي فكان محل ان يتوهم ان حقيقة

العارض

الذاتي

التعرض صح

قوله ح

العارض والمعروض واحدة واما مغايرة الماهية لاجزائها فقد ظهر من تعريف الماهية ان
المراد بقوله ما به السببية الخ ولذا ذكر في جميع الكتب الكلامية ان ماهية الشئ
مغايرة لجميع عوارضه اللازمة والمفارقة مع عدم البيان المغايرة بين الماهية واجزائها
قوله واما تصوره اي بيان لسبب تفسيره التصور بالتصور بالكنه يعني لو لم يفسر
لدخل في الوجه بالمعنى الاعم في العوارض لانه مما يمكن تصور الشئ بدونه بالوجه ايضا اي كما يمكن تصوره
بدون العرض **قوله** قيل عليه لستفاد ولعني لستفاد من تفريع قوله فانه من العوارض على
قوله مما يمكن تصوره بدونه ان العرض مما يمكن تصور الشئ بدونه والذاتي بخلافه اعني مما لا يمكن
تصور الشئ بدونه فيرد عليه اللوازم البينة بالمعنى الاخص اعني مما يمتنع انفكاكها عن
الشئ ويستلزم تصوره تصورها اذ يصدق عليها انه لا يمكن تصور الشئ بدونها ضرورة
ان تصوره مستلزم لها بحيث يستحيل الانفكاك بينهما فينتقض تعريف الذاتي بها
كذلك ينتقض تعريف العرضي بها جميعا فاختيار الاستفادة في توجيه هذا الاعتراض
تطويل للمسافة ويلغى ان يقال انه يرد على التعريف المذكور للعرضي اللوازم البينة
بالمعنى الاخص اللهم الا ان يقال المقصد من ذكر الاستفادة الاشارة الى ورود الاعتراض
على تعريفها ودفعه عنها وح يكون ضمير قوله ويرد عليه راجعا الى كل واحد من التعريفين
تامل **قوله** وجوابه اي يعني لانم الاستفادة اولا فان بيان حكم العرضي لاجل مغايرة
الماهية لا يستلزم ان يكون حكم الذاتي بخلافه وعلى تقدير تسليم الاستفادة لانم
ان الاستفادة المذكورة تكون بطريق التعريف اي بحيث تصلح ان تكون معرفا للذاتي
مساويا لم لا يجوز ان يكون المستفاد حكما عاما شاملا له ولغيره كما ان ما ذكر اعني مما يمكن
تصوره بدونه ليس معرفا مساويا للعرضي يدل عليه من التبعيضية في قوله فانه من
العوارض ويؤيده ما قال في شرح المطالع للذاتي خواص ثلث الاولى ان يمتنع
رفعه عن الماهية على معنى انه اذا تصور الذاتي وتصور معه الماهية امتنع الحكم
بسلبه عنها الثانية ان يجب ثبوته للماهية على معنى انه ليس يمكن تصور الماهية الا مع
تصوره اي مع التصديق بثبوته لها وهما ليستا بخاصتين مطلقتين لان الاول
يشمل اللوازم البينة بالمعنى الاعم والثانية بالمعنى الاخص انتهى كلامه وعلى تقدير تسليم
الاستفادة بطريق التعريف فنقول في الجواب ان معنى عدم امكان تصور الشئ
بدون الذاتي انه لا يمكن تصور ذلك الشئ بالكنه بدونه بوجه من الوجوه سواء كان
بطريق الاخطار بان يكون ملحوظا قصدا وبالذات اولا بان يكون ملحوظا تبعا اذ ليس

موصوفة به ح

اي لو سلم كون المستفاد حكما عاما
فغير مفيد لان الخاصة من طرفين
بيان الخاصة بين طرفين
ليستا بخاصتين مطلقتين الخ
منه

اي على عدم كون المذكور تعريفا مساويا
للعرضي منه

بل لابد من ان يحكم بثبوته لها
منه

اذ يلزم من تجرد تصور الماهية تجرد تصور التصديق
لان الخاصة المطلقة ما يوجد في كل ماهية ولا يوجد
في غيره بخلاف الخاصة الاضافية فانها توجد في بعض الاغيار وتمامه كذلك
منه

تصور ذات الشئ الا تصورا ذاتيا له فلا يمكن بدونه اصلا والمستلزم لتصور اللازم ليس
الا تصور الملزوم بطريق الاخطار بان يكون الملزوم ملحوظا قصدا وبالذات فيمكن تصور
الملزوم بدون ذلك اللازم في الجملة وهو ما اذا لم يكن الملزوم متصورا بطريق الاخطار والقصد
والا لزم ان يكون الذهن منتقلا من ملزوم واحد الى لازمه بالفا ما بلغ حتى تحصل
اللوازم باسرها في الذهن وهو محال فلا يصدق تعريف الذاتي عليها فان قيل قد صرح
السيد في حاشية المطالع بان الخاصة الذاتية اعني ما لا يمكن تصوره بدونه مما لا بد فيه
من تصور الذاتي والماهية بطريق الاخطار ولا يكفي فيه اخطار الماهية فضلا عن تصور
قلت المحتاج اليه هو التصديق بثبوت الذاتي لها ضرورة ان التصديق لا بد فيه من تصور
طرفيه بالذات للاستلزام تصورها بتصوره يرشدك اليه عبارته **قوله** على ما نص
عليه في حواشي المطالع قال السيد في بيان قوله بان المستلزم لتصور الملزوم تصور اللازم
الملزوم التفصيلي وتجابه اعلى الذهن ما يوجب اعراضه عن اللازم فلا يستلزم انتفاءه
اي اذا تصور الملزوم وكان ملحوظا قصدا مخطرا بالبال استلزم تصوره على هذا
الوجه تصور لازمه القريب وفي هذا المقال بحث نص عليه في حواشي المطالع
فليرجع اليه **قوله** وايضا زمان تصور اللازم الخ جواب ثان عن الايراد المذكور
يعني ان معنى قولنا الذاتي لا يمكن تصور الشئ بدونه انه لا يمكن تصور الشئ بالكنه في زمان
لا يكون الذاتي متصورا في ذلك الزمان ضرورة ان تصور الشئ بالكنه لا يكون الا تصورا
ذاتيا له فيكون تصور الشئ عين تصور ذاتيه فلا بد ان يكون في زمان واحد بخلاف
تصور اللازم فانه في زمان غير زمان تصور الملزوم ضرورة ان تصور اللازم مغاير لتصور
الملزوم وتابع له وامتناع توجه النفس نحو الشيئين في زمان واحد واذا كان زمانا
تصورهما متغايرين صدق انه يمكن تصور الملزوم بدون اللازم لانتفائه عنه في
زمان تصوره فلا ينتقض حد الذاتي باللوازم المذكورة نقل عنه لان تصور الملزوم
معد لتصور اللازم لا سبب موجب والا لما جاز بقاؤه مع زوال تصور الملزوم
واللازم بط بالضرورة فما ان تحقق معنى اللزوم بين العلة والمعلول مما لا يخفى
واذا قالوا الدليل ما يلزم من العلم به العلم بشئ اخر والموقوف ما يلزم من تصوره تصور
شئ اخر مع ان المبادي معدات للمطالب فان قيل فما معنى قولهم تصور اللازم
البين لا ينفك عن تصور الملزوم قلت معناه ان تصوره يعقب تصور الملزوم
بدون فصل وللقائل ان يمنع تغاير زماني التصور الخ فان تمسك بامتناع توجه

النفس

اي وان لم يمكن تصور الملزوم بدون ذلك اللازم في هذه الصورة
محرره محمد سعد

مقول قال

قيد به لانه لا يستلزم تصور لازمه البعيد الذي هو اللازم القريب للازم الاول وانما يستلزم تصور ملزومه وهو الاول والحاصل انه لا بد في استلزام كل ملزوم لازمه ولازمه لازمه الى ان تحصل اللوازم باسرها من تصور على الوجه الذي بينه قدس سره فربما يطرء ما يوجب اعراضه عن اللازم في اي مرتبة كانت وهو عدم تصور ملزومه على الوجه المبين فلا يلزم انتقاله من كل ملزوم الى لازمه والى لازم لازمه حتى تحصل اللوازم باسرها قدس سره على من يدعي الاطلاع على الدقايق
محرره محمد سعد

دفع لما يقال انه لا لزوم بين العدد والمعلول
محمد سعد

بالمعنى الاخص

النفس في زمان واحد الى شيئين يرد عليه ان الحال في تصور الذاتي كذلك ايضا
تامل والاولى في الجواب ان يقال معنى عدم امكان تصور الشئ بدون الذاتي عدم
امكان ملاحظته مجردا عنه كما ان معنى امكانه بدون العرض امكان ملاحظته مجردا
عنه انتهى كلامه اقول اراد انه معد حصصه فهو باطل لان المعد ما يمتنع تصور اجتماعه
مع المعلول ضرورة انه يتوقف على وجوده وعدمه وتصور الملزوم قد يجامع تصور
اللازم واراد انه بمنزلة المعد في عدم لزوم الاجتماع كما يدل عليه قوله مع ان
المبادي معدات فان المعدات الحصقيه الحركات الواقعة فيها وتسمية المبادي
معدات على سبل التشبيه نص بذلك السيد في حواشي شرح الرسالة فهو لا يفيد
اذ قد يجوز اجتماعهما غير ونقضا على تقدير الاجتماع وهذا البحث مندرج في قوله
والقائل ان يمنع تغاير زماني التصورين كما لا يخفى ومحصل معنى اللزوم الذي اعتبر في اللوازم
البينة هو ان لا يتخلل زمان بين تعقل الملزوم وتعقل اللازم وبذلك صرح العلامة
التفتازاني في شرح المقاصد في بحث الاضافة ومنع تغاير زماني التصورين
راجع الى دليله والا فهو غير موجه ومحصله ان الدليل المذكور انما يتم فيما اذا كان
تصور الملزوم معدا وذلك غير لازم في جميع الملزومات بالنسبة الى لوازمها البينة
لجواز ان لا يتوقف اللازم على ملزومه اصلا بل يكون الامر بالعكس كالاعدام
بالنسبة الى ملكاتها فان الاضافة لما كانت داخلة في مفهوم ملكاتها وتعقل الاضافة
موقوف على تعقل الملكات لكونها طرفا لها كانت الاعدام موقوفة عليها
ولا موقوف شئ منها على الاخر كالمتضايفين فانهما كحصلان معا من غير ان
موقوف احدهما على الاخر والا لبطل المعية وخلاصته ان اللازم منحصر في العلة
والمعلول او بين معلولي علة واحدة فعلى تقدير ان يكون الملزوم علة معدة يكون
زمان تصور الملزوم مغايرا لزمان تصور اللازم وعلى تقدير الاخير يكون زمان
تصور اللازم وبما حررنا لك منه توجه المنع عليهم ان اعتراض المحشي الملفق بعد نقل هذه
الحاشية بان جواب المنع لا يجري في الاعدام بالنسبة الى ملكاتها وفي المتضايفين
مبني على عدم التدبر في توجه المنع المذكور ووجه التامل الا وجود الماهية
ليس الا وجودات الاجزاء فلا يكون تصور الذات مغايرا بالذات لتصور الذاتي
ولذا قالوا بالاجمال والتفصيل بين الحد والمحدود وبخلاف الملزوم واللازم فان
تصور الملزوم مغاير بالذات لتصور اللازم كما لا يخفى والجواب الحق ما ذكره بقوله

وان كانت ممتازة عن المعدات في جواز الاجتماع في الجملة
محرره محمد سعد

بعد الاستدلال عليه ص

بالتغاير ص

معطوف على لا يتوقف في قوله لجواز ان لا يتوقف
محمد سعد

تصور الملزوم بعد

والاولى ان يقال ان فى الذاتى تصور الذات بدونه غير ممكن لان وجوده
وجوده كما ان المتصور غير ممكن وفى اللوازم التصور ممكن لكن المتصور وهو انفكاك الملزوم
عن اللازم محال وهذا كما قالوا ان فى الكليات الوضعية فرض الاشتراك ممكن وان
كان المفروض محالا بخلاف الجزئى فان الوضع والمفروض فيه محال وتفصيل ذلك
فى حواشى السيد على شرح مختصر الاصول وهذا القدر يكفينا فى هذا المقام يعنى
هذا القدر من الانفكاك اعنى كون زمان تصور اللازم غير زمان تصور الملزوم يكفينا
فى الفرق بين الذاتى واللازم واما فى قسمة الخارج عن الماهية الى اللازم والمفارق
فلا بل يجب فيه الانفكاك يعنى الانفصال وعدم الاستعقاب ففى هذا اشارة
الى دفع ما يتوهم ان القول بالانفكاك يهدم قاعدة اللزوم وحاصله ان الانفكاك
الهادم للزوم هو بمعنى الانفصال وعدم الاستعقاب لا المغايرة بالزمان **قوله**
وقيل ايضا اعتراض ثان على قوله ما يمكن اى يعنى ان اريد بالامكان فى قوله ما يمكن تصور
الانسان بدونه الامكان الخاص اعنى سلب الضرورة عن جانبى الوجود والعدم يلزم
جواز تصور كنه الشئ بالعرض وهو مما لا يفيد موقفة حصة المعروض
والا لم يكن عارضا او يصير محصله ان تصور كنه الانسان بدون الوضع وتصوره
لا بدونه ليسا ضروريين فيكون تصور كنهه بالعرض جائزا اذ لو امتنع لوجب
ان يكون تصوره بدونه ضروريا هف وان اريد الامكان العام اعنى سلب الضرورة
عن احد الجانبين وهذا المعنى حاصل فى الذاتى ايضا او كما صدق على العرض ان
تصور الانسان بدونه واجب وكل واجب ممكن بالامكان العام كذلك يصدق
على الذاتى ان تصور الانسان بدونه ممتنع وكل ممتنع ممكن بالامكان العام وتخصيصه
الله للعالم يقيد الامكان العام بشئ من الطرفين كان صادقا على كل من الواجب والممتنع
قوله وجوابه اى يعنى انا نختار ان المراد بالامكان الامكان الخاص وغنع لزوم
جواز تصور كنه الشئ بالعرض بان يكون هو سببا لحصوله الذى هو محال بل
اللازم جواز تصور كنهه مع العرض بان يكون مقارنا له فان الجايزين فى قولنا مما
يمكن ان تصور الانسان بدونه وتصور الانسان لا بدونه يعنى معه لا به اذ المقابل
لقولنا بدونه معه لا به فالمعنى تصور الانسان بالكنه مقرونا بغير العرض وتصوره معه
ليسا بضروريين ولا استحالة فيه فانه يجوز ان يتصور الشئ بالكنه بحيث يلزمه
تصور الامور العرضية من اللوازم البينة اقول وهذا الجواب انما يتم لو كان الباء

فى قوله

مطلب لفظ الماهية مطلق على المعنيين

الثاني وهذا هو الجواب الاسلم الاسبق الى الفهم يعني انا نختار ان المراد بالامكان في قوله مما يمكن تصور الانسان بدونه الامكان العام لكن لا مطلقا حتى يرد انه متحقق في الذاتي بل مقيدا بكونه منه جانب الوجود فمعنى قوله مما يمكن تصور الانسان بدونه انه تصور الانسان بالكنه بدون الوصف ممكن وجوده يعني عدم التصور بالكنه بدون العرض اي التصور به ليس بضروري وهذا المعنى اي الامكان المقيد بجانب الوجود غير حاصل في الذاتي اذ لا يصح ان يقال تصور الانسان بدون الذاتي ممكن وجوده يعني التصور به ليس بضروري نعم الامكان المقيد بجانب العدم حاصل فيه كما مر لكن هذا ليس بمعتبر في الوصف قوله فاطلقها على الماهية ان كان المراد باعتبار التشخص الماهية المشروطة بشرط التشخص كما هو الظاهر فهذا الاطلاق غير مشهور بين القوم وان كان المراد به الماهية مع التشخص فعدم شهرته في حيز المنع قال السيد والحقيقة الخارجية تسمى هوية وفي شرح التجريد وقد يراد بالذات ما صدقت عليه الماهية من الافراد والحقيقة الخارجية تسمى هوية قوله اورد الفاء يعني اورد الفاء في قوله فالحكم بثبوت اي اذا بان ان السؤال ناش عما سبق واما الفاء في قوله فان قيل منه دال على تفرعه وورده على ما قبله سواء كانت متأخرة ذلك اولا على ما هو بساير الاسولة المورودة في الكتب فمتى قال ان الفاء الثاني للتأكيد لم يأت بشئ قوله مجموع امور ثلثة احدها تعريف الحقيقة بما به الشئ هو هو وثانيها كون الشئ يعني الموجود وثالثها كون الثبوت بمعنى الوجود فانه يصير المعنى الامور التي بها الموجودات تلك الموجودات موجودة ولا خفاء في لغوية هذا الحكم لان عقد الوضع مستلزم لعقد الحمل لزوما بينا كما مر قيل الامور الثابتة ثابتة اذ حقائق الاشياء ليست الا نفس تلك الاشياء فوجودها وجودها وبما ذكرنا اندفع ما قيل انها اذا كانت الحقيقة بمعنى الماهية للغوية في هذا الحكم اذ ماهيات الجزئيات الموجودة في الخارج موجودة كيف ووجود الحكم الطبيعي مختلف بين العقلاء اذ ليس المراد بالحقيقة ههنا الماهية المقيدة بما به الشئ هو هو عن سؤال بما هو فان ذلك اصطلاح اهل الميزان حتى يكون المعنى الطبايع الكلية للجزئيات موجودة اذ لا اختصاص لهذا الخلاف بالسوفسطائية بل المراد ان الاشياء التي نشاهدها ونسميها بالاسماء المخصوصة لها حقايق هي بها هي تلك الحقايق التي هي نفس الاشياء المخصوصة موجودة ليست

بتابعة

ط من ان تصور الانسان بدون الذاتي ممتنع وكل ممتنع ممكن بالامكان العام
لمحرره

عد اي المقيد بالعموم في جانب الوجود كالامكان في قولنا الواجب تعالى والانسان ممكنان فان الممكن فيه بمعنى ما ليس بحد منه واجبا سواء كان وجوده واجبا كالواجب تعالى او لا كالانسان
لمحرره

ط اي المقيد بالعموم في جانب العدم كالامكان في قولنا الانسان واجتماع الضدين ممكنان فان الممكن فيه بمعنى ما ليس وجوده واجبا سواء كان عدمه واجبا كاجتماع الضدين او لا كالانسان
لمحرره

ط قولا يعترض بالذاتي لغوي تأمل
لمحرره

ومناط الدفع قوله في بيان قوله يوضح الحقيقة ما به الشئ هو هو
لمحرره

الكلي ع

بتابعة ما عبارة العقود والوجود فليتروى اما اولا فلان الحقيقة بمعنى الماهية ح

وان كان مرضيا في حد ذاته
لمحرره

وهذا المعنى لا يكون الا كليا كما يظهر من بيانه
لمحرره

بتابعة لاعتقادنا واذعاننا واين هذا من ذاك وتحقيقه ان لفظ الماهية يطلق على معنيين ما به يجاب عن السؤال بما هو وما به الشئ هو هو والنسبة بين المعنيين عموم من وجه لتحقق الاول بدون الثاني في الجنس بالقياس الى النوع والثاني بدون الاول في الماهيات الجزئية واجتماعهما في الماهية النوعية بالقياس الى النوع والماهية بالمعنى الثاني لا تكون الا نفس ذلك الشئ فاذا كانت تلك الاشياء موجودة كانت حقايقها موجودة والباحث لم يفرق بين المعنيين فقال ما قال واما ما قاله الفاضل المحشي في بيان قوله توضيح الحقيقة اي تعريف الماهية الموجودة غير مراد في قوله حقائق الاشياء ثابتة لانه يكون ذكر الاشياء ح مستدركا اذ المعنى الماهية الموجودة للامور الموجودة موجودة ولذا عبر الشيخ عن هذا المعنى بعد بقال اشارة الى انه غير مرضي في هذا المقام فتوجيه الاعتراض على ذلك التوضيح لا وجه له واما ثانيا فلانه لا يدخل ح لكون الشئ بمعنى الموجود في لغوية الحكم وقولنا الماهيات الموجودة موجودة لا خفاء في لغويته واما ثالثا فلانه يجب على المحشي ان يقول اذ لا لغوية في قولنا عوارض الاشياء موجودة وماهيات الاشياء موجودة لان المقابل للحقيقة بهذا المعنى اما العارض او الماهية مع قطع النظر عن الوجود قوله وكون الشئ يعني الموجود قال بعض الفضلاء ان كون الشئ يعني الموجود لم يلزم مما سبق بل الازم التصادق والتساوي والادخل للتساوي في لغوية الحكم اقول معنى قوله الشئ عندنا الموجود ان معناه الموجود حيث قال في شرح المقاصد اما انه هل يطلق على المعدوم لفظ الشئ حقيقة فجمهور اللغوي فعندنا هو اسم الموجود ولا نجده يشايع الاستعمال في هذا المعنى ولا نزاع في استعمال المعدوم مجازا وما ذكره ابو الحسين البصري من ان حقيقته في الموجود مجاز في المعدوم هو مذهبنا بعينه وقال في شرح المواقف خاتمة للمقصد السادس وفيها بحثان الاول في تحقيق معنى لفظ الشئ وبيان احوال الناس فيه وهذا بحث لفظي متعلق باللغة الشئ عندنا الموجود قوله اذ لا لغوية اي بيان لكون المعنى مجموع الامور الثلثة وحاصله انه لو لم يفسر الامور الثلثة بما ذكر بل بمعنى اخر مثل ان فسر الحصة بالعارض فيكون المعنى عوارض الموجودات موجودة او فسر الاشياء بالمعدومات او المعلومات فيكون المعنى الامور التي بها المعدومات هي هي موجودة او فسر الثبوت بمعنى الوجود كالتصور مثلا فيكون المعنى الامور

ط هل لفظ الشئ عند الاستاذ تطلق على الموجود وكل موجود شئ او لا

التى بها الموجودات هى هى مقصودة لم يلزم لغوية الحكم فثبت ان منشاء
السؤال مجموع الامور الثلثة فما ذكره الفاضل المحشى منه انه فرق بين المورد
والمنشأ والمحشى غير المورد ليس بشئ منشأوه قلة التدبر والمتابعة لظاهر
قوله اذ لا لغوية فى قوله الخ قوله فلما يحتاج اى يعنى انه رتب للتقليل وقلة
الاحتياج باعتبار قلة المحتاجين اعنى اصحاب الاذهان القاصرة قوله كما فى
مثل اى فان المعنى انما نعتقده ونسميه بواجب الوجود فهو موجود فى نفس
الامر للان ما هو واجب وجوده فى نفس الامر موجود فيه قوله والحاصل اى
يعنى ان اخذ موضوع هذه القضية بحسب الاعتقاد الذى هو حقيقة عرفية
كما هو التحقيق من مذهب الشيخ من اتصاف ذات الموضوع بوصفه بالفعل بحسب
الفرض مشهور بين الناس بل هى الحقيقة اللغوية الوضعية العامة على ما ذكره المحشى
الرازى فى شرح الرسالة من ان ما ذكره الشيخ مطابق للعرف واللغة وقال السيد
فى حواشى المطول ان اهل الميزان لا يخالف اهل العربية اذ هم بصدد بيان
مفهومات القضايا بحسب العرف واللغة ولا يحتاج فى افادتها لذلك المعنى
الى بيان الا قليلا بالنسبة الى الاذهان القاصرة الغير الواقفة على الاصطلاح
بخلاف قول السائل اثابت اشابة على ما زعمه فانه اخذ الموضوع بحسب
نفس الامر ولذا حكم بلغويته وبخلاف قولك شوى شوى فانه وان
كان مفيدا لكن يحتاج الى بيان المعنى بالنسبة الى جميع الاذهان لان اخذ
الموضوع والمحمول مقيدا بالوصف المذكور معنى مجازى والمعنى المجازى
وان اشتهر لا بد من بيانه لان المتبادر المعنى الحقيقى على ما تقرر فى موضعه
وهذا معنى قوله فى الحاشية الاتية هذا ناظر الى قوله هذا الكلام مفيد وقوله
ولا مثل انا ابو النجم ناظر الى قوله ربما يحتاج الى البيان وبما ذكرنا اندفع ما قال بعض
الفضلاء من ان اخذ الموضوع على الوجه المذكور كما هو مشهور فيما بينهم كذلك اخذ
طرفى شوى شوى على الوجه المذكور مشهور فيما بينهم واما بالنسبة الى القاصرين
فهما متساويان والفرق غير بين لان اخذ طرفى شوى شوى على الوجه المذكور
وان كان مشهورا لكنه مجاز والمعنى المجازى لا بد من ابتناء البينة بخلاف اخذ
الموضوع على الوجه المذكور فانه حقيقة اصطلاحية بل لغوية عرفية ايضا
فلا حاجة الى ابتناء قوله ليس مثل المثال الذى ذكره السائل اذ لا فرق بين

الامور

قيد به رد ما اورده بعض الفضلاء على ما سنصرح به قريبا فانتظر لمحرره

الامور الثابتة وبين الثابت كذا نقل عنه قوله اذ قد اعتبر اى يعنى ان
السائل اعتبر امثال يتحد الموضوع والمحمول لاخذه الموضوع والمحمول بحسب
نفس الامر ولذا حكم بلغويته وفيه اشارة الى انه لو لم يعتبر ذلك بل اخذ الموضوع
بحسب الفرض كما هو التحقيق يكون مفيدا وبهذا اندفع ما اورده بعض الفضلاء من
ان الفرق بين العنوانات تكلف لانا اذا قلنا كل ج ب يكون مفهومه بحسب
العرف واللغة ثبوت الباء للج بالفعل بحسب نفس الامر كما هو ظاهر مذهب
الشيخ ومفهوم المتأخرون انه بالفعل بحسب فرض العقل على ما هو تحقيق مذهب
الشيخ كما حققه الرازى فى شرحه للمطالع لان مقصود السائل ليس انه فرق بين
عنوان قولنا حقايق الاشياء ثابتة وبين عنوان الثابت ثابت حيث اخذ
الاول بحسب الفرض والثانى بحسب نفس الامر بل مقصوده ان السائل
قد اخذ العنوان فى الشئ كذلك وليس قولنا من ذلك القبيل قوله ولك
ان تقول اى لك ان تقول فى توجيه ربما يحتاج ان قولنا حقايق الاشياء
ثابتة فلما يحتاج فى افادته الى البينة لعدم ظهوره بالنسبة الى الاذهان القاصرة
لكن ذلك البيان ليس بطريق التأويل والصرف عن اللفظ لشهرة المعنى المستفاد
منه وتبادره لكونه معنى حقيقيا بخلاف شوى شوى فانه يحتاج الى التأويل
والصرف عن اللفظ لعدم شهرة المعنى المراد منه وتبادره وعلى تقدير شهرته فهو معنى
مجازى والفرق بين هذا التوجيه والتوجيه السابق ان السابق كان ناظرا الى
كلمة التقليل حيث قال فان شوى شوى يحتاج البينة الى بيان معناه لخفاء
وهذا ناظر الى مدخولها اعنى الاحتياج الى البيان حيث قال فانه يحتاج الى التأويل
وفيه انه لا يكون لقوله ولا مثل انا ابو النجم وشوى شوى مدخل فى بيان عدم
اللغوية الا ان يراد به افادة ظهور الافادة فى هذا القول وعدم ظهورها فى شوى
شوى كذا نقل عنه وما قال المحلى ان اراد ان حقايق الاشياء مستعملة فى الموضوع له
وليس فيه مجاز فهو امر بديهى البطلان وان اراد ان المراد المعنى المراد منه وان
كان مجازيا لكنه لشهرته صار كالحقيقة فى افهامه من اللفظ من غير احتياج
الى القرينة فهو لا يوجب الاستغناء عن التأويل ليس بشئ فان المعنى المراد
منه حقيقى على ما قالوا ان التحقيق من مذهب الشيخ ان عقد الوضع بوصف
ذات الموضوع عنوانه بحسب الاعتقاد قوله وبهذا المعنى لا يحصل اندفع التوهم

الفرض

اى الغير الواقفة على الاصطلاح

كون شوى شوى غير محتاج الى التاويل لان الشوى المقيد بالآن او المعهود بما مضى
او المتصف بالبلاغة بعض من اشعاره فلو جعل اضافة شوى للعهد ويكون
المراد ان بعض شوى المعهود وهو شوى الآن كبعض شوى المعهود وهو المقيد
بما مضى او المتصف بالبلاغة يكون معناه على ما هو الظاهر المتبادر من المعنى الحقيقي للاضافة
بلا تاويل ويحتمل الارتفاع ان معنى العهد هو ارادة بعض الاشعار المعينين واما ملاحظته
بقيد كونه الآن او فيما مضى او موصوفا بالبلاغة فمما لا يدل عليه الاضافة فارادته
ليس الا بالتاويل والصرف عن الظاهر قوله وكم فرق الحاكم بين فرق بين شوى الآن كشوى فيما
مضى او المعروف بالبلاغة وبين ارادة البعض المعين سواء كان بالتعيين الشخصي
او النوعي لعدم دلالة ارادة المعين على التقييد المذكور بشيء من الدلالات على ان العهد
بمقتضى الذكر الحقيقي لفظا او تقديرا او الحكمي والكل منتف ههنا كذا نقل عنه وفيما
ذكرنا اندفع ما قاله بعض الفضلاء ان شوى الآن كشوى فيما مضى او المعروف بالبلاغة
بعض الاشعار معينة لكن بالتعيين النوعي والتعيين المعتبر في العهد ليس مقصورا
على الشخصي فيجوز ان يراد بالاضافة التعيين النوعي وهو الشوى المعروف بالبلاغة او فيما
مضى لان الاضافة انما تدل على ان المراد بعض الاشعار سواء كان معينا بالنوعي او
بالشخصي اما تعيينه باعتبار كونه فيما مضى او موصوفا بالبلاغة فمما لا دلالة لها عليه
قوله والمشهور يعني ان التوجيه المشهور في بيان قوله ربما يحتاج الى البيان ان المراد
بالبيان بيان صدق الكلام ومطابقته لنفس الامر وهو البيان بالدليل فالمعنى ان
هذا الكلام مفيد بل يحتاج على هذا التقدير الى بيان صدقه بالدليل بالنسبة الى بعض
الاشخاص كالسوفسطائية فيكون ذكره تاكيدا للافادة فان السائل لما انكر الافادة
الذي بانه محتاج الى الدليل فكيف يكون مفيدا بخلاف التوجيه الذي السابق
فانا في ذكره بيان ظهور الافادة على ما مر قوله ويرد عليه ان شوى الخ يعني
يرد على هذا التوجيه ان شوى شوى ايضا قد يحتاج الى بيان صدقه ومطابقته لنفس
الامر بالدليل كما انه في استقامة معناه يحتاج الى تاويل وتقدير اذ لا بد لاثبات
ان شوى الآن كشوى فيما مضى او الشوى المعروف بالبلاغة من شاهد خصوصا
بالنسبة الى الاذهان القاصرة عن فهم البلاغة فاندفع ما قيل ان شوى شوى
يحتاج الى التاويل لا الى بيان صدقه بالدليل فلا يكون قوله ولا مثل انا ابو النجم
وشوى شوى ناظرا الى قوله ربما يحتاج الى بيان واما حمل قوله ولا مثل انا ابو النجم

مبنيا

بعض من اشعاره فلو جعل اضافة شوى للعهد ح

ليكفه ح

مبنيا على وجه لم يذكره في الكتاب فمما لا يرضاه منه ادنى دراية بالاساليب كذا
نقل عنه ومنه يظهر ما قاله بعض الافاضل من ان المراد بالبيان بالدليل
فيكون تاكيدا للافادة وقوله ولا مثل انا ابو النجم الخ ينفي للتوجيه المذكور في اتحاد المسند
والمسند اليه لانه ناظر الى قوله ربما يحتاج الى البيان قول واعلم جواب حسن
لدفع الاعتراض المذكور بقوله فان قيل الخ وحاصله ان المراد بالحقيقة ما به الشيء هو
هو وبالشيء ما يعم الموجود والمعدوم ولو مجازا اعني ما يصح ان يعلم ويخبر عنه والثبوت
الوجود فالمعنى ما هيات الامور التي يصح ان يعلم ويخبر عنه ثابتة في الخارج فلم يتوجه السوال
بالنفي به وعلى ما ذكرنا لا يرد شيء مما ذكره الفاضل الجلبي بقوله ويرد عليه ان الحصة بالمعنى
المذكور لا تطلق الا على الموجود بالوجود الاصيلي فعلى تقدير تعميم الاشياء لا يجوز اضافة
الحقايق اليها ونقول ان اللغوية وعدم الافادة باق في الكلام المذكور سواء
اريد بالشيء الموجود او اعم منه ومن المعدوم لان الوجود معتبر في الحصة
كما عرفت لان هذا مبني على ما ذكره سابقا في توجيه السوال من ان المراد بالحصة
الماهية باعتبار الوجود وليس كذلك على ما عرفت سابقا فبناء هذين الاعتراضين
عليه بناء الفاسد على الفاسد فان قيل الحكم بان ما هيات الامور التي يصح ان تعلم وتخبر
عنه ثابتة لا يصح ظاهرا لان من الامور المعدومات فيلزم ان تكون ما هيات
المعدومات ثابتة وليس كذلك قلت المراد بالامور الجنس كما سيحققه الله في قوله
والعلم بها متحقق وثبوت ما هيات جنس ما يصح ان يعلم ويخبر عنه يكفيه ثبوت
ما هيات بعض افراده وهو الموجودات تامل قوله والتصديق بها الى التصديق
بثبوتها في نفسها وباحوالها الى التصديق بثبوت الاحوال ولا يخفى ما قيل
ان الكلام في العلم بالحقايق فكيف يصح عد التصديق بالاحوال من العلم بها لان
التصديق بحال الشيء من حيث النسبة الى ذلك الشيء علم بذلك قوله فاللام في العلم للاستغراق
الانواع يعني لام التعريف في قوله لاستغراق انواع العلم من التصور والتصديق فالمعنى انواع
العلم بالحقايق اعني التصور والتصديق متحقق واما حمل على استغراق الانواع لانه لو
اريد استغراق الافراد يلزم ان يكون جميع افراد العلم بالحقايق ثابتا وهو غير صحيح
كما لا يخفى بخلاف جميع انواعه فانه ثابت ولو باعتبار بعض الافراد واما قال
بعونه المقام لان حمل الاستغراق للانواع مما لم يعهد عند اهل العربية حقيقة
وانما هو باعتبار ان معنى الاستغراق هو استيفاء الافراد وافراد الجنس او لانها الانواع

٢ البيان ص

٣ الى ان ص

والله ص

اشهى كلام الفاضل الجلبي قوله لان هذا الخ دليل لنفي ورود ما ذكره الفاضل الجلبي

قوله بعونة المقام يعني انما حمل اللام على الاستغراق بعونة المقام لان المقام مقام الرد على اللاادرية وهو لا يحصل بجعل اللام للجنس لانهم لا ينكرون ثبوت جنس العلم ضرورة انهم معترفون بالشك والشك في التصور بل ينكرون التصديق بها وايضا المقصد الاهم اعني الاستدلال بوجود المحدثات لا يتم الا بالتصديق بها وباحوالها ولا قرينة للعهد حتى يحتمل بالتصديق مع ان التصديق لا يحصل بدون التصور فيجب الحمل على الاستغراق ويكون المعنى جميع انواع العلم من التصور والتصديق متحقق فما قيل ان مقام الرد لا يستدعي الاستغراق مطلقا فضلا عن الاستغراق النوعي اذ ثبوت جنس العلم كاف في الرد كما ان ثبوت جنس الحقيقة كاف فيه ليس بشئ كما لا يخفى قوله ثم الاستدلال الخ يعني ان الاستدلال على ان الصانع موجود متصف بالعلم والقدرة والحيوة وغيرها كما يحتاج الى العلم بان الحقايق ثابتة يحتاج الى العلم باحوالها بانها ممكنة وحادثة كما سيجئ في باب اثبات الصانع اذا تقرر هذا فاعلم ان من قدر لفظ الثبوت في قوله والعلم بها ووجه التقرير بان الاستدلال على وجود الصانع انما هو بوجود المحدثات فلا بد من تقدير الثبوت ليفيد ان العلم بوجود الحقايق متحقق فقد غلط في توجيهه غلطتين الاول ظني وجوب التقدير حيث قال لا يتم غرض الاستدلال الا به اذ لا معنى للعلم بها الا تصورها والتصديق بها وباحوالها فلا حاجة الى التصور الثاني ظني كفاية العلم بالثبوت والا فلا وجه لتخصيص التصور به الا ان لا بد من العلم بالاحوال ايضا على ما سيجئ الاول وعلى توجيه كلام من قدر الثبوت بحيث لا يرد عليه الغلط الثاني بان المراد بثبوتها في نفسها او ثبوت الاحوال لها فيشمل العلم بالاحوال ايضا قوله فقد غلط غلطتين نقل عنه الاول ظني كفاية العلم بالثبوت فلذا قدره ولم يقدر غيره والغلط الثاني ظني وجوب التقدير قوله والتأنيث باعتبار المضاف اليه نقل عنه فان مصدر ثابتة المسندة الى ضمير الحقايق هو ثبوت الحقايق ففي ضميرها مصدر مضاف والضمير له كما في قوله تعالى اعدلوا هو اقرب للتقوى انتهى قال بعض الفضلاء فيه ان كفاية الاضافة بحسب المعنى محل الخدشة قوله لانه غير مراد ظاهر لان المقصد من قولنا والعلم بها متحقق الرد على اللاادرية المنكرين للعلم مطلقا فيكفيهم اثبات العلم الاجمالي بجميع الحقايق ولا حاجة الى التفصيلي بها قوله وان اريد اجمالا الخ اي ان اريد بقوله لا علم عدم العلم الاجمالي بان يلاحظ بوجه يشمل جميع الحقايق بعدم هذا العلم ممنوع فان قولنا حقايق الاشياء ثابتة يتضمن العلم بجميعها بوجه الثبوت وهو العلم الاجمالي مع انه قد سبق ان المراد ما نعتقده حقايق الاشياء

الظن الاول مستفاد بطريق المطابقة والثاني بطريق الالتزام لمحرره

اعم من ثبوتها صح

والاعتقاد

والاعتقاد لا يخفى بدون العلم وبهذا القدر كاف في العلم الاجمالي قوله لا يقال نحن نقيد العلم يعني نختار ان المراد عدم العلم تفصيلا ونقول انه مضر لان العلم في قوله العلم بها مخصص على تقدير عدم ارادة الثبوت مفيد بالكنه وذلك كما اذا لم يقدر الثبوت يكون المراد بالعلم بها العلم التصوري لانه المتبادر من العلم بالحقايق نفسها اذ التصديق علم باحوالها وح لا بد ان يقيد العلم بالكنه والا لم يحصل الرد على اللاادرية لانهم ايضا معترفون بالعلم بالوجه ضرورة ان الشك فرع التصور فيصير حاصل الاستدلال انه لا بد من تقدير الثبوت اذ لو لم يقدر لكان المراد العلم بها بالكنه لكن باطل للقطع بانه لا علم بالحقايق تفصيلا فضلا عن ان يكون بالكنه والفاضل الجليل فهم ان مقصد المحشي انما تقيد العلم بالكنه على تقدير ارادة الثبوت فاعترض بان بينهما تنافيا ظاهرا تناف لان لانه الاول علم تصوري والثاني علم تصديقي فكيف يصح ان يقال نحن تقيد العلم على تقدير الثبوت بالكنه ولا يخفى ان ما ذكره بعيد عن المقصد بمراحل والفاضل المحشي فسر قوله نحن تقيد العلم بالعلم المذكور بقوله انه لا علم بجميع الحقايق ولا يخفى ان قوله في الجواب لا دليل عليه مع ان تعميم الشه ينافيه اب عنه وذلك قوله لانا نقول لا دليل على مدعى لا دليل على تقييد العلم بالكنه والرد على اللاادرية يحصل بدونه بان يكون المراد العلم الشامل للتصور بالكنه وبالوجه فيصير المعنى بالحقايق التي تصورها بالكنه وبالوجه متحقق قوله مع ان تعميم الشه ينافيه يعني ان تعميم الشه في قوله والعلم بها متحقق بحيث يشمل التصور والتصديق حيث قال من تصورانها والتصديق بها وباحوالها ينافي ان يقيد العلم بالكنه لان التقييد بالكنه مبني على ان يكون المراد بالعلم تصورها وان لا يكون العلم بها متناولا للتصديق بها وباحوالها على ما مر وقول الشارح يدل على شموله التصور والتصديق قوله ولو سلم يعني ولو سلم ان المراد العلم بالكنه لكن لا يلزم من بطلان هذا المقيد وجوب تقدير الثبوت بل يجوز ان يترك القيد اعني بالكنه ويكون المراد العلم مطلقا سواء كان تصورا بالكنه او بالوجه وتصديقها بها وباحوالها كما قيل الشه اذ الخلاص من ذلك البطلان كما يكون بتقدير الثبوت يكون بترك القيد المذكور وتعميم العلم ايضا كما لا يخفى وحاصل الجواب انا لا نم تحقق تقييد العلم على تقدير عدم ارادة الثبوت ولو سلم ذلك فالقضية المركبة منها اتفاقية فلا يلزم من بطلان التقييد تقدير الثبوت والتقييد بالكنه منع الجمع والامر ان اللذان بينهما منع الجمع لا يستلزم عدم

(ذلك لان بين تقدير الثبوت ح)

بالعلم صح

بالكنه ح

ووجه الابا ان الجواب ح لا يكون ظاهرا في مقابلة الاعتراض المحرره

من ان بينهما تنافيا ظاهرا تناف المحرره

لتوضيحه ان عدم تقدير الثبوت مستلزم لتقييد العلم بكونه بالكنه ولا كان وجود
الملزوم وهو عدم تقدير الثبوت مع انتفاء اللازم وهو التقييد المحال فالمستحيلة اللازم يوجب استحاله
الملزوم فبطل عين الملزوم وثبت نقيضه وهو تقدير الثبوت هذا حاصل ما قاله المحشي المدقق

احدهما عين الآخر بل عين احدهما عدم الآخر فلا يستلزم عدم تقدير الثبوت للتقييد المذكور
وبما حررنا اندفع ما قاله المحشي المدقق فيه انه على تقدير تسليم التقييد لا يجوز ترك القيد فيجب
تقدير الثبوت لانا انما سلمنا تحقق التقييد على ذلك التقدير وح يجوز ان يكون بطلان
ذلك المقيد بانتفاء قيده لا لانتفاء التقدير اذ لا علاقة بينهما وما سلم لزوم التقييد
لذلك التقدير حتى لا يمكن ترك القيد على ذلك التقدير فيكون استحالة التقييد مستلزمة
لاستحالة ذلك التقدير فيجب تقدير الثبوت فتدبر **قوله** وقد يقال ثبوت الكل غير
معلوم لم حاصل ايراد النقض على ما قال المراد العلم بثبوتها يعني ان اريد بقوله العلم بثبوت
الحقايق التصديق بثبوت جميع الحقايق فهو ليس بصحيح لانا لا نسلم ثبوت الكل غير
معلوم وان اريد التصديق بثبوت بعض الحقايق فلا وجه للعدول عن الظاهر
وتصدير الثبوت اذ كما يعلم ثبوت بعض الحقايق يعلم بعض الحقايق ايضا قال المحشي
المدقق ان قيل ثبوت الكل اجمالا لان ما قرر من قولنا حقايق الاشياء ثابتة يتضمن
العلم الاجمالي بالمجموع والمراد هذا قلنا فلا يكون العدول موجبا انتهى كلامه وفيه
تأمل **قوله** والجواب لم يعني ان المراد بقوله حقايق الاشياء ثابتة جنس حقايق
الاشياء فالمعنى جنس حقايق الاشياء ثابتة والعلم بذلك الجنس متحقق سواء
كان في ضمن فرد واحد او كثير فح يرجع الى الايجاب الجزئي وذلك كاف في الرد
على الخصم لانه يدعي السلب الكلي في المقامين **قوله** ويرد عليه لم يعني ارادة الجنس
وان اندفع بها الاشكال وحصل بها الرد على الخصم لكن لا يحصل ما هو المقصد من
التصدير بها بين القضيتين لان المقصد التنبيه على وجود ما نشاهد من الاعيان
والاعراض وتحقق العلم بها ليتوسل به الى معرفة الصانع على ما صرح به الشه واذا
كان المراد الجنس لا يلزم ان يكون ثبوته والعلم به في ضمن ذلك البعض لجواز ان يكون
في ضمن فرد اخر سوى ما نشاهد فلا يحصل التنبيه على وجوده **قوله** وجوابه ان
المراد لم يعني ان المراد في قوله التنبيه على وجود ما نشاهد التنبيه على وجود جنس
ما نشاهد اذ التوسل الى معرفة الصانع انما يتوقف على وجود المحدثات والعلم
بها سواء كان ما نشاهد او لا اقول هذا الجواب لا يدفع الاعتراض اذ وجود جنس
ما نشاهد لا يكون الا في ضمن ما نشاهد لان معنى قولنا التنبيه على وجود جنس
ما نشاهد التنبيه على وجود ماهية ما نشاهد سواء كان في ضمن فرد واحد او الكثير كما
ان معنى قولنا جنس حقايق الاشياء ثابتة ان ماهية حقايق الاشياء ثابتة سواء

كان

وجه التامل هو انه يجوز ان يكون العدول للتصريح بالمتن وازالة التوهم ارادة العلم التفصيلي والتصوري منه

وانت خبير بان ذلك القول مبني على ان يراد بالجنس الماهية وهو في حيز المنع بل المتبادر هو الجنس المنطقي وهو يجوز ان يكون في ضمن ما نشاهد وغيره لكونها فردين له نعم لقائل ان يعقد ان كما ان الظلام واضح فان المتبادر هو الاستدلال بوجود ما نشاهد لا بوجود جنسه وتقدير المضاف بعيد لا يدل عليه قرينة متامل يوسف دام

كان في ضمن حصة واحدة او اكثر على ما هو مدلول لام الجنس ثم يرفعه اذا كان
المراد بالجنس الجنس المنطقي اذ يجوز ان يكون وجود جنس ما نشاهد بهذا المعنى في ضمن
ما نشاهد او غيره لكونهما فردين له لكن حمله على هذا المعنى بعيد مع ان تقدير لفظ
الجنس ايضا بعيد لا يدل عليه قرينة فالجواب اما مبني على التلبيس او التلبس تامل توقف
قوله فالكلام السابق على حذف المضاف وهو لفظ الجنس قال الفاضل المحشي لا حاجة الى تقدير
المضاف لان ما في قولنا ما نشاهد اما موصولة او موصوفة وايا ما كان هو يفيد معنى الجنس
او معنى الاستغراق على ما في موضعه وقد حملت هنا على الجنس ولا يخفى انه ليس بشيء مع ان الكلام
السابق ليس على حذف المضاف لان في الكلام اعني قولنا حقايق الاشياء ثابتة تنبيه على
وجود شيء من الحقايق واذا ثبت شيء منها فالاحق بالثبوت هي المشاهدات لانها اظهر
وجودا واسبق حصولا من غيرها ولذا لا يخلو عنه الانسان في بدأ الطفولية لكن في كفاية
هذا القدر في التنبيه تامل **قوله** وهم العنادية اي الفرق الذين مذهب العنادية والعندية
ان العنادية ينكرون ثبوت الحقايق وغيرها في نفس الامر مطلقا تبعية الاعتقاد وهو
ويلزم من ذلك نفي الحقايق بالمرة لانها اذا لم تكن متميزة في انفسها ارتفعت بالمرة كما
فالحقايق عندهم كالسراب الذي يحسبه الظمآن ماء ليس له ثبوت في نفسه ولا تبعية
اعتقادهم يدل على ذلك قول المحشي ويدعون الجزم بعدم تحقق نسبة امر الى اخر حيث
نفي التحقق اي التقرر والعنديه ينكرون ثبوتها وتميزها في نفس الامر مع قطع النظر عن
اعتقادها يعني انه لو قطع النظر عن الاعتقادات ارتفعت الحقايق عن نفس الامر
بالمرة لعدم بقاء تميز بعضها عن بعض لكنهم يقولون بثبوتها وتقررها فيها بتبعية الاعتقادات
وثبوتها وهذا كما ذهب اليه المعتزلة من تصويب كل مجتهد وكما في قواعد العربية فانها
ليست من العلوم الحقيقية الثابتة في نفسها مع قطع النظر عن اعتبار لغة العرب
لكن لها ثبوت فيها بتوسطها ولذا يتعصف بالصدق والكذب فالاعتقادات
عندهم ليست تابعة للحقائق كما هو عندنا فانا نقول بخلاف هذا الشيء مرآة له في
نفسه كذلك وهم يقولون هذا الشيء مرآة نجده كذلك ومن هذا تبين معنى كون
مذهب كل طائفة حقا بالنسبة اليه عندهم لانه لما كان ثبوت الاشياء في
انفسها تابعة للاعتقادات كان اعتقاد كل شخص مطابقا لها في نفس الامر
فيكون حقا كما يقال ان تقدم المضاف اليه على المضاف حقا بناء على لغة الفرس
والعكس ايضا حق بناء على لغة العرب والحاجة الى ما قيل من ان الحق بهذا على

قوله على التلبيس المبني على المؤدد بانه حمل الجنس في قول الشارح والجواب المراد الجنس الخ على الجنس المنطقي بلام الحقيقة وحمل الجنس المقدر في دفع الايراد على المنطقي وهو احيلة وبخدعة لا يرضى به العقلاء **قوله** او التلبس
اي استثناء المحشي للجنس في قول الشارح والجواب ان المراد الجنس الخ من مراد الشارح الجنس المنطقي ولذا حمل الجنس في دفع الايراد على
وهذا لا يليق على الفهمي خصوصا على الزكي وفي هذا صور اربع تامل **قوله** اقول المراد بالجنس المضاف الى ما شاهد الجنس الذي هو مدلول
حقايق الاشياء وبالمشاهد الجنس المشاهد
افراده فكان قوله جنس ما نشاهد
جنس قيد اضافة العام الى الخاص فالمقدر
في الكلام السابق هو الجنس المعتبر بالنظر
الى الحقايق مدلولها وبالنظر الى المشاهد
خارج عن المشاهد وكل منطقي فلا
تلبيس ولا تلبس وانما التلبس في
السالكوتي والله اعلم بما في الخاطر

مصنفه قدس

قوله لانه يصير المعنى التنبيه على وجود الجنس المشاهد
او جنس مشاهد والجنس ليس بمشاهد
اصلا فلا بد من تقدير المضاف او تاول
بالمشاهد افاده **قوله** او نقول يعني نقول
التنبيه على وجود ما شاهده حاصل

مذهب النظام كما سيجئ وقال بعض الفضلاء ان الفرق بين المزميني ان العنادية
يعنون كون نفس الامر ظرفا لنفسها والعنادية ينفون كونها ظرفا للثبوت ولا
يخفى ان هذا الفرق انما يتم لو كان الثبوت في قولهم بمعنى الوجود بناء على ان
نفي ظرفية نفس الامر لوجود شئ لا يستلزم انتفاء ذلك الشئ بخلاف ظرفيتها
لنفسه كما حقق في محله اما اذا كان بمعنى التميز كما سيجئ فانتفاء ظرفية تميزها يستلزم
انتفاءها بالمرة فلا يكون ظرفا لنفسه ايضا فالتعويل على ما ذكرنا فان قيل عبارة الشه
في بيان المزميني ناظرا الى الفرق الذي اعتبره بعض الفضلاء حيث زاد لفظ الثبوت
في الثاني دون الاول قلت اخذ الشه المآل فان نفي التميز مطلقا يستلزم الانتفاء بالمرة
واثبات التميز بتوسط الاعتقاد يستلزم انتفاء الثبوت في نفس الامر قوله لانهم
يعاندون اي يعاندون العقلاء الجازمين بثبوت الاشياء من الواجب والممكن ويدعون
الجزم بعدم ثبوت نسبة امر الى اخر في نفس الامر حتى نسبة التميز فلا يكون الحقايق
الا اوهاما وخيالات كالسراب وليس في الحقيقة رب ولا عبد ولا نبي ولا مرسل
لان الكل راجع الى اصل واحد في الحقيقة هو الوجود المجرد العاري عن الكثرات وان
التمايز انما هو بحسب التعينات الوهمية كما ذهب اليه الصوفية الوجودية فمن قال مراد
السوفسطائية نفي حقيقة سوى الحق فيكون راجعا الى مذهب الصوفية لم يتتبع
كلامهم ولم يتفحص ولائمهم وباحرزنا انه وقع ما يتوهم ان قوله يدعون الجزم بعدم تخصص
نسبة امر الى اخر في نفس الامر يدل على انهم ينكرون ثبوتها وان انكارهم مختص
بالنسبة وليس كذلك فانهم ينكرون نفس الحقايق نسبة كانت اولا على ما عرفت
فالاولى ان يقال ويدعون الجزم بعدم امر في نفس الامر ولقل الباعث على تخصيصه
النسبة ان قوله اذ ما من قضية بديهية الخ دليل لما ادعوه وهو انما يدل على عدم
تحقق النسبة فقط وليس كذلك لانه بيان لمنشأ غلطهم فيجوز ان لا يختص مذهبهم
ويختص منشأ مذهبهم قال في شرح المواقف ومنهم فرقة تسمى بالعنادية وهم
الذين يدعون انهم جازمون بان لا موجود اصلا وانما نشأ مذهبهم من الاشكالات
المعارضة قوله وبه يظهر اي بما ذكرنا من وجه التسمية ونقل مذهبهم يدل على ان انكارهم
ليس مخصوصا بالحقايق الموجودات بل يعم الموجود والمعدوم الثابت في نفس الامر
لانكارهم نسبة امر الى اخر مطلقا قوله فتخصيص اي يعني ان تخصيص الشه
بحقايق الموجودات بالذكر حيث قال ومنهم من ينكر حقايق الاشياء جرى على وفق

ماسبق

والعنادية ظ

وهو كون التحقق بمعنى التميز وكون
النسبة اعم من نسبة التميز
مصححه

ماسبق فان الكلام في ثبوت حقايق الموجودات قوله والاظهر يعني ان الاظهر
ان يحمل الاشياء ههنا اي في قول الشه منهم من ينكر حقايق الاشياء على المعنى الاعم
الشامل للموجود والمعدوم اعني ما يصح ان يعلم ويخبر عنه قوله اي تقررها اي يعني
ليس المراد بالثبوت معناه الحقيقي اعني الوجود الخارجي بل الاعم الشامل للموجود
والمعدوم ولو مجازا وهو تقررها وامتيازها مع قطع النظر عن فرض الفارض لان انكارهم
ايضا لا يختص بالموجودات الخارجية بل يعمها والمعدومات فالمعنى انهم ينكرون كون
الاشياء متصفة بالتقرر والامتياز بحسب نفس الامر مع قطع النظر عن الاعتقاد قال القايل
الخلجي اي تقررها ولزومها على قرار واحد فانه لما كانت احوال الاشياء بحسب الاعتقاد فلوا عتقدنا
في بعض الاوقات وجود شئ فهو موجود ثم اعتقدنا عدمه فهو معدوم فلا يكون شئ
منه تقرر وقرار في شئ من الاوقات واما فسرنا الثبوت بالتقرر لانهم لا ينكرون الثبوت
مطلقا لما عرفت منا انا لو اعتقدنا ثبوت الشئ فهو ثابت على رايهم لكن بالنسبة
الى المعتقد انتهى وفيه بحث اما اولا فلان التقرر على هذا المعنى مع انه خلاف
المصطلح يكون اخص من الثبوت لانه اريد به الوجود الذي يكون على قرار واحد حيث
قال لا ينكرون الثبوت مطلقا والثبوت هو الوجود سواء كان على قرار واحد اولا
فلا يكون قوله حقايق الاشياء ثابتة ردا على العنادية لانهم ايضا قائلون بثبوت الحقايق
وانما ينفون عنها التقرر ولو حمل الثبوت في قوله حقايق الاشياء ثابتة على التقرر
لم يكن لذكر ترادف الثبوت والوجود والكون مع ترك المعنى المقصود وجها واما ثانيا
فلان ما ذكر وجها لتفسير الثبوت بالتقرر وهو قوله لما عرفت الخ يعيبه جاز في
التقرر بان يقال لو اعتقدنا تقرر الشئ فهو متقرر على رايهم لكن بالنسبة الى المعتقد
فينبغي ان ينكروا التقرر قوله فيكون مذهب كل قوم الخ فان قيل ما معنى الحق والباطل
ههنا اذ ليس ههنا نسبة خارجية يطابقها الحكم اولا اجيب هو ما ذهب اليه
النظام وهو مطابقة الحكم للاعتقاد وعدم مطابقته اقول قد سمعت مناسابقا
ما يغني عن اعتبار هذا التحمل مع انه على هذا لا فائدة في ايراد هذه المقدمة بعد القول
بان الحقايق عندهم تابعة للاعتقادات قوله هذا الزعم بمعنى القول الباطل
وهو القول الدال على نسبة لا تطابق الواقع سواء اعتقدها القائل اولا فلا يرد
ما قال بعض الافاضل ان القول العاري عن الاعتقاد لا يوصف بالبطلان
ولا بالزعم ويؤيد ما قلنا ما قال الشه في المطول لا يقال المنشوك ليس بخبر ليكون

وهو قوله لانه لما كان ثبوت الاشياء في نفسها تابعا
للاعتقادات الى قوله لان الحاجة الى ما فيه من الحق
مصححه

ان يكون ثبوت الاشياء بمعنى التقرر
وهو معنى ان لا يكون ثبوتها الا على
قرار واحد
مصححه

صادقا او كاذبا لانه لا حكم معه ولا تصديق للشاك بعينه انه لم يدرك وقوع النسبة
اولا وقوعها وهو ذهنه لم يحكم بشئ من النفي والاثبات لكنه اذا تلفظ بالجملة الخبرية وقال
زيد في الدار فكلامه خبر لا محالة قوله انا لم نحقق نفي الاشياء اي انا لم نثبت نفي جميع الاشياء
الذي ادعيتم بقولكم لا شئ من الحقايق في نفسه مع قطع النظر عن الاعتقاد فقد ثبت شئ
من الاشياء في نفسه ضرورة انه اذا لم يثبت السلب الكلي تحقق الايجاب الجزئي والا لزم
ارتفاع النقيضين وان ثبت النفي في نفسه فقد ثبت ماهية في نفس الامر لانه حقيقة
من الحقايق قال بعض الفضلاء في تحرير هذه العبارة انا لم نحقق نفي الاشياء اي انا لم نتصف
شئ من الاشياء بصفة النفي لم يكن شئ منها منفيا اذ المنفي ما اتصف بالنفي وقام بها
النفي واذا لم يتصف بالنفي لزم الاتصاف بنفي النفي اثباتا اذ هو ملزوم له فلزم الثبوت
وان تحقق النفي فقد ثبت ماهية من الماهيات او من جملة الماهيات النفي وكذا الاتصاف
بصفة النفي من جملتها اقول فيه بحث لانا لانم اذا لم يتصف الاشياء بالنفي يلزم ان
يتصف بنفي النفي لجواز ان لا تكون الاشياء ثابتة في نفسها فلا تتصف بشئ منها ولو
قيل ان عدم الاتصاف بالنفي يستلزم الاتصاف بنفي النفي بناء على تلازم الموجبة السالبة
المحمول والسالبة لزم الزام منكر اجلى البديهيات بمقدمة خفية على العلماء بل فاسدة عند
الاذكياء على ان شق الترديد ليس على طريق النقض اذ قد حصل التحقق في شق الاول على
الاتصاف وفي الثاني على الثبوت والا لزم ثبوت حقايق ماهية النفي اذ اتصاف شئ بشئ
انما يستلزم ثبوت المثبت له لا ثبوت المثبت تامل قوله يرد عليه اي بعينه ان
عدم ارتفاع النقيضين وكذا اجتماعهما من جملة الموهومات الفاسدة عندهم فلا يلزم من
عدم ثبوت نفي الاشياء في حد ذاته ثبوت شئ ما في نفسه بل يجوز ان يرتفعا
ويكون محالة من جملة المخيلات قال الفاضل المحشي والحق ان الالزام ليس مبنيا على
عدم ارتفاع النقيضين حتى يرد عليه ما ذكر بل حاصله انما ادعيتم من نفي الاشياء ان
زعمتم انه مخيل فقد ثبت مقصودنا وهو ابطال ما ادعيتم وان زعمتم انه محقق ثابت
فقد اقررتم بثبوت غرضنا ايضا وايا ما تزعمون فمرحبا بالوفاق اقول المقصود
من الاستدلال اثبات ان حقايق الاشياء ثابتة لا مجرد ابطال مذهبهم ليثبت
غرضنا بمجرد النفي مخيلا يدل على ذلك قول الشه لنا تحقيقا الزاما قوله فالصواب
ان يقتصر على الشق الاول حاصله انكم جزمتم بنفي الحقايق مطلقا موجودة كانت او معدومة
حيث قلتم لا شئ من الحقايق في نفس الامر وهذا النفي من جملة الحقايق اذ قد ادعيتم انه ثابت

في نفس

بل محمد نقضه كما خرج ابن
المعقولات لانا نقول لا نحكم
و لا نصدق ح
منعلا مع الشك
ح
لانه كلام لا شمال على الاسناد وليس
بانشاء فيكون خبرا والا لبطل
انحصار الكلام فيهما محمد الحافظ
السعدي

ونفي النفي ص

قوله لانا لانم الخ يعني ان مرجع الاول الى قولنا لا شئ
من الاشياء بمتصف بالنفي وهو سالبة
بسيطة ومرجع الثاني الى قولنا الاشياء
متصفة بنفي النفي وهو ايجاب محصل
او معدولة فالسالبة البسيطة لا يستلزمها
المحرره محمد سعد
الحافظ
السلمي

قوله يستلزم الاتصاف بنفي النفي شيء الا فانم قيل
يستفاد منه ان الموجبة السالبة المحمول
كالمعدولة المحمول يقتضي وجود الموضوع
فلا استلزام الاتصاف قلت انا نمنع الموجبة
السالبة المحمول سلب المحمول عن الموضوع
ثم اثبات ذلك السلب له ولا فرق بين
انتفاء شئ عن شئ وثبوت ذلك الانتفاء
له الا بمجرد اعتبار العقل ولو كان ذلك
الاتصاف حقيقيا لزم من سلب شئ
اتصافات غير متناهية في نفس الامر وانها جملة
ان ثبوت شئ لشئ انما يقتضي ثبوت
المثبت له في ظرف ان كان حقيقيا او لو
اعتبارا كما ههنا فاضبطه محمد السعد الحافظ

فقد ثبت امر موجود في الخارج
ولا شك ان تلك المقدمات
مستدركة لانه ترديد بين ح

في نفس الامر حيث تمسكتم في اثباته بالشبه فقد ثبت بعض ما نفيتم فلا يرد ما
قاله بعض الفضلاء انه يرد عليه مثل ما يرد على ذكر مثل ان يقال ان النفي من جملة
المخيلات الباطلة عندهم وكذا الجزم فلا يلزم ثبوت ما نفى قوله قد يتوهم ان بعض
الناس توهموا ان السوفسطائية انما ينكرون الحقايق الموجودة في الخارج فلا يلزم
من ثبوت النفي ثبوت الحصة الخارجية فتكلفوا في توجيه الالزام بانه اذا ثبت النفي
ثبت الحصة الموجودة في الخارج لانه قسم من العلم الذي هو قسم من الوضع الموجود
في الخارج لانه اما كيف او انفعال على ما قيل قوله ويرد عليه ح حاصله انه كيف
يمكن الالزام لمنكري اجلى البديهيات بامر خفي فان لهم ان يقولوا لانم ان العلم موجود
بل هو من جمل المخيلات والدلائل المثبتة له مخيلات باطلة وقد انكره جماعة مثبتة
للحقايق فلا يرد ما قاله بعض الفضلاء من ان عدم وجود العلم عند كثير من المتكلمين لا ينافي
كونه ملزما به اذ لا يجب كون الملزم به معتقدا لمن تمسك به او مقصود المحشي انه لا يتم
الالزام عليهم بل يتوسع دائرة مقالهم لان المتمسك به المتكلمون وهم لا يقولون
بوجود العلم حتى يرد ما ذكر قوله لا يقال ح حاصله انه لا حاجة في توجيه الالزام
على تقدير ان يكون انكارهم مقصورا على الموجودات الى ما مر بل هو تام بدونه
لان ترديد هذا الالزام في التحقق وهو بمعنى الوجود فيصير المعنى انا لم نوجد في الخارج
نفي الاشياء فقد ثبت شئ منها وان وجد النفي في الخارج وجود النفي وعدمه
فان قالوا بعدمه يلزم وجود الاشياء وان قالوا بوجوده فهو المدعى قال الفاضل
الجلبي في تحرير هذا السوال يعني ان هذا الايراد مشترك الورود بيني قول ذلك
المتوهم وبين قول الشه لان الشه ايضا اخذ الوجود في الدليل الالزامي لان
ترديد هذا الالزام في التحقق اذ محصل الترديد نفي الاشياء اما متحقق او غير متحقق
وهو اي التحقق بمعنى الوجود فيحتاج كلامه ايضا الى المقدمات المذكورة والا
لم يثبت وجود شئ من الاشياء على التقدير الثاني اي على تقدير تحقق النفي انتهى
اقول فيه بحث لانه ان اراد انه يحتاج تصحيح شق الترديد الى هذه المقدمات
بان يكون ترددا في الامور الممكنة الوجود فانه اذا لم يبين بتلك المقدمات
وجود النفي يكون الشق الاخير محض احتمال فرض على ما يشير به قوله فيحتاج كلامه ايضا
الى المقدمات المذكورة فنقول كون الترديد بين الامور الممكنة ليس بلازم اذ يجوز
وقوعه في الامور الممتنعة سدا لطريق الخصم بحيث لا يمكن له التكلم بل معلومية الكذب

وان اراد انه على تقدير فرض الشق الثاني لا يلزم تحقق شئ من الاشياء بدون تلك
المقدمات على ما يشعر به قوله والا لم يثبت وجود شئ من الحقايق على تقدير الشق
الثاني فهو بط بداهة لانه اذا فرض وجود النفي فقد ثبت المدعى سواء كان محالا
او محلنا لانا نقول ليس مرادنا من حاصله ان التحقق ههنا اى في الترديد ليس بمعناه الحقيقي
اعني الوجود الخارجي اذ يمكننا ان لا نكون الشق الاول من الترديد اعني قوله ان لم يتحقق
نفي الاشياء فقد ثبت صحيحا لانه نكون المعنى انه لم يوجد النفي في الخارج يلزم وجود الاشياء
في الخارج ولا شك ان عدم وجود النفي في الخارج لا يستلزم ان نكون الاشياء موجودة
في الخارج لجواز ان نكون النفي المتصف به جميع الاشياء ثابتا في نفسه معدوما
في الخارج فلا يلزم وجود الاشياء فيه اذ يجوز ان تكون تلك الاشياء متصفة بالنفي
المعدوم كالممتنع المتصف بالامتناع المعدوم قوله عدم تمامه على الادلة ظ لانهم لا يدعون
الجزم بمقدمة من المقدمات حتى يتصور النزاع معهم بخلاف الطائفتين الباقيتين
فان العنادية يدعون الجزم بعدم الحقايق والعندية الجزم بعدم ثبوتها في نفسه
قوله ففيه تأمل نقل عنه وجه التأمل ان حاصل قولهم بنفي تقرر الاشياء وثبوته ظ هو
لا نسبة متحققة في نفس الامر متقررة فح يمكن ان يقال انا لم يتحقق نسبة النفي
في نفسها فقد تحقق نسبة الثبوت اذ الواقع لا يخلو عن احدى النسبتين
نعم يرد عليه مثل ما اورد في الزام العنادية من ان عدم الارتفاع من جملة المحالات
عندهم انتهى يريد ان ليس مرادهم بهذا القول نفي التقرر في نفسه اذ لا نزاع
في كونه اعتباريا بل مرادهم نفي نسبة التقرر الى الاشياء فالمراد بقوله لا نسبة
متحققة انما نفي جنس نسبة التقرر الى الاشياء او نفي جنس مطلق النسبة
لانه اذا لم يثبت نسبة التقرر لم يثبت شئ من النسب وبالجملة فح يمكن ان يقال
انا لم يتحقق نسبة النفي يلزم انه يتحقق نسبة الثبوت في نفس الامر اذ الواقع
لا يخلو عن احدى النسبتين فيلزم ثبوت الاشياء وان تحقق نسبة النفي
فقد تحقق حقيقة من الحقايق في نفس الامر ففيه اثبات لما نفيتم ويرد عليه ان عدم
خلو الواقع عن احدهما كما يدل على ما نقل عنه فان قلت ان اراد بقوله الواقع لا يخلو عن احدى النسبتين لانه لا يخلو
عن تحقق احديهما كما يدل عليه السياق فلا نم ذلك بل اللازم ان يكون ذات
احديهما فيه الا يرى ان ليس شئ من نسبة ثبوت الاشتباع وسلبه الى شريك

البارى

البارى مع تناقضهما متحققا في نفس الامر اما الثانية فلكونها كاذبة واما الاولى
فلانها لو كانت متحققة في نفس الامر لوجب تحقق طرفيها نعم انه متصف بالاشتباع
فيه لكن اتصاف شئ لشئ لا يستلزم ثبوت المثبت له فضلا عن ثبوت النسبة كما تقرر
في موضعه واما ان اراد ان الواقع لا يخلو عن ذات احديهما يعني ان الاشياء اما متصف
بهذا او بذلك فنختار انها نسبة السلب فلا يلزم من اتصاف الاشياء به ثبوته وتحققه
حتى يكون فيه اثبات بعض ما نفيتم لجواز ان نكون اعتباريا مع اتصاف الاشياء به
كما في لزوم اللزوم ووحدة الوحدة الى غير ذلك مما يتكرر نوعه قلت قد مر ان ليس
المراد بالتحقق الوجود بل التقرر والتميز في نفس الامر فاذا كان النفي امرا في
نفسه كان متميزا عما هو فرض محض ولو في الذهن ولا نكون تابعا للاعتقاد و
الفرض المحض كما زعمه العندية هذا من عندي وليقل عند غيري احسن منه هذا قوله
قال في شرح المقاصد تأييد لقوله ففيه تأمل يعني انه تأمل تام على
العندية على ما قال في شرح المقاصد واشارة الى ان بين كلاميه نوع تدافع
قوله حيث اعترفوا بحقيقة اثبات الشئ ونفيه وفي بعض النسخ بحقيقة اثبات
الشئ او نفيه والترديد نظرا الى قول كل منها اعني انكار الحقايق وادعاء كونها
خيالات وانكار ثبوتها وادعاء كونها تابعة للاعتقاد وانما اورد كلمة او مع
انهم اعترفوا بهما نظرا الى ان في اثبات الشئ نفيه يكفي احديهما قوله هذا دليل
الادرية وفيه اثبات اشارة الى دليل العندية ايضا حيث قال فان الصفوي
يجد السكر مرا قوله وحاصله انه لا وثوق بالعيان الخ اما انه لا وثوق بالعيان
او بالبديهة فلتطرق النهمة الى الحس وبديهة العقل واما انه لا وثوق بالبيان
اى بالدليل فلتوقفه على العيان ففساده فساده قوله غرضهم الخ دفع لما
يتوهم من ان في كلام الادرية ايضا تناقضا فان تمسكهم بما ذكر يدل على
ان غرضهم اثبات امر ونفيه لا الجزم بثبوت امر وانتفائه مع انهم يدعون
الشك في جميع الحقايق بل في الشك ايضا ووجه الدفع ظاهر قوله اطلاق
الغلط بناء على زعم الناس والا فهم يشكون في وجود الحس وفي افادته وفي
غلطه بل في الشك ايضا قوله قلت قد يستعار الخ كما في قوله لكي تعلم المعقول
قوله على ان القلة الخ اى يجوز ان يكون الغلط قليلا بالنسبة الى الاحساس
الواقع كثيرا في نفسه ولا منافاة بين القلة الاضافية والكثرة في نفسه فيكون

فاعرف ما

البارى

بالضم يلزم تعريف الشئ بنفسه لانه بمعنى العلم فلا يجوز التعريف به فاجاب بان الذكر
بالضم اعم من العلم لتناوله الظن والجهل المركب لان كل واحد منها يحصل بالقلب في القلب
كما ان العلم يحصل بالقلب فجاز التعريف به ليس بشئ اذ لا معنى لتوهم الدور لان الذكر
بالمعنى اللغوى والعلم المعرف بالمعنى العرفى على انه اذا كان المذكور عاما والعلم خاصا يجب
ان يحمل التجلى على الانكشاف التام ليكون التعريف بالمساوى فلا معنى لقول الشه
اى يتضح ويظهر فانه تعميم للتجلى بحيث يشمل التام وغيره يدل عليه قوله لكنه يمكن ان يحمل
التجلى الخ قوله حملا له علة لقوله وانما لم يجعله من المفهوم وفى شرح المقاصد ما يشعر بانه
من الذكر المفهوم حيث قال اى صفة ينكشف بها ما يذكر ويلتفت اليه لكن قال بعده
وقد يتوهم ان المراد بالمعلوم بالمذكور المعلوم الا انه ترك ذكر المعلوم تعاديا عن الدور انتهى
(اى احترازا)
والاخفى ان قوله وقد يتوهم يدل على انه ليس من الذكر المفهوم فلا بد ان يقال ان كسبة
التوهم ليس لاجل انه جعل المذكور بمعنى المعلوم بل لاجل توهم ان ذكر المعلوم يستلزم الدور
وان يغير اللفظ يدفعه واما قوله الحاصل الخلى من ان بين ما ذكره ههنا وبين ما ذكره فى شرح
المقاصد تدافع ظاهر حيث جعل المذكور فيه من الذكر المفهوم فليس بشئ لانه اختيار توجيه
فى كتاب واخر فى اخر ليس من التدافع فى شئ قوله لكن عدها لم ينقل عنه ولا على الفرق فى
الادراك الحسى بين البهايم وغيرها وجعل الاحساس من العقلا على كما يشعر به كلمة من فى قوله
من قامت به غير مفيد لانه يرجع الى مجرد تحكم واصطلاح انتهى ويمكن ان يقال ان العلم المنفى
عند البهايم هو العلم الغير الاحساس واما العلم الاحساس فمنهم ثابت لها فلا مخالفة وقيل
المراد بادراك الحواس ادراك العقل بالحواس لا نفس الاحساس بدليل قولهم المدرك
انما هو العقل وبدليل انه سيجئ ان الحواس انما هو الالات للادراك فلا يرد المخالفة قوله
اى تقبض التميز فيكون التقدير صفة توجب تميزا لا يحتمل تقبض التميز والمعنى انه امر
حقيقى قائم محله اعنى النفس توجب له ان يميز الشئ عما عداه تميزا لا يحتمل ذلك الشئ
المتعلق تقبض ذلك التميز فلا بد من اعتبار المحل لان التميز الذى اوجبه الصفة انما هو
صفة له فان التميز هو النفس والصفة انه للتميز ولذا قيل توجب تميزا ولم يقل تميز
تميزا ولا بد من اعتبار المتعلق فانه تميزه انما هو لشئ يتعلق به وهو الذى لا يحتمل تقبض
التميز فقوله صفة يتناول العلم وغيره من الصفات كالحياة والسواد وغيرهما
وبقوله توجب تميزا خرج عنه المحل الصفات التى توجب لمحلها فقط لا التميز وهى
ما عدا الصفات الادراكية فان القدرة مثلا توجب ان يكون محلها متميزا عن العاجز

ضرورة ان القادر بقدرته يمتاز عن العاجز
محمد عبد الحكيم

والمراد بعدم احتمال التقبض ضرورة العقل
بان ليس التقبض واقعا فى نفس الامر البتة
وان كان ممكنا فى ذاته حاشيه حسن حصد

الطعن والحس يغلط غلطا قليلا بالنسبة الى غلطه كثيرا فى نفسه قال بعض الفضلا
هذا مبنى على ما هو المشهور والتحقيق ان قد الداخل على المضارع تفيد القلة بحسب
الزمان ولا شك ان ثبوت القلة بحسب الزمان لا ينافى الكثرة الاضافية بحسب
العادة تأمل قوله ان قلت لعل وجه اثبات المقدمة الممنوعة بقولنا غلط الحس فى
قانون الادراية لما تمسكوا بان الحس قد يغلط فى بعض المواد وحتى كان ذلك يجوز ان يغلط
فى جميعها فلا يكون مفيدا للعلم ومنع الشه كبرى القياس بانا لا نسلم انه اذا كان غالطا
فى بعض المواد يلزم جواز غلطه فى جميعها فان الغلط فى البعض انما هو لاسباب جزئية
وهو لا ينافى الجزم فى بعض اخر بسبب اسفا جميع الاسباب الموجبه له عاد المستدل
وقال ان قولنا حتى كان الغلط فى بعض المواد يجوز ان يغلط فى جميع المواد ثابته لجواز
ان يكون الغلط العام سببا عاما متحققا فى جميع المواد والجزم بانتفاء مطلق السبب الغلط
متعذر فلا يحصل الجزم ببعض المواد وهو المط وبما حررنا لك ظهر ان جواز وجود السبب
العام كاف فى اثبات المقدمة الممنوعة وان قوله فمن اين الجزم مقدمة لها مدخل
فى اثبات المقدمة الممنوعة لانه رد على الشه فما قال الخلخالى من ان قول الشه قلنا غلط
الحس الخ فى قوة المنع فحسب فلا وجه لقول المحشى ان قلت لعل وجه الخ اولا فلانه اورد كلاما
يحتمل المفيد للتجويز والاحتمال دون الجزم واليقين فلا يتم به اثبات المقدمة الممنوعة واما ثانيا
فلان الشه لم يدع الجزم بانتفاء مطلق الاثبات شيا حتى يتوجه عليه قوله فمن اين
الجزم بانتفاء مطلق اسباب الغلط ليس بشئ قلت لعل وجه حمله منع المقدمة القائلة بانه يجوز
ان يكون سبب عام للغلط العام بانا لا نسلم ذلك فان بديهة العقل جازمة بانتفائه فى
بعض المواد كما فى مثل ادراك حلاوة العسل جزما عاديا لا يتطرق اليه شايبة وهم
الغلط وامكان تحقيقه فى نفسه لا ينافى الجزم العادى المذكور كما فى العلوم العادية
فانا نجزم لنا منها ان جبل احد لم ينقلب ذهبا جزما يقينيا مع امكان الانقلاب فى
نفسه وقد يقال لا حاجة الى الجزم بذلك بل الواجب انتفاؤه فى نفس الامر
ومصداقه حصول الجزم بالمحسوس من بداهة العقل وفيه بحث لانا نشاهد الحس
لما صار منها بالغلط لا يبقى فى حصول العلم عدم غلط فى نفس الامر بل لا بد من
العلم بكونه صحيحا غير غالط قوله وان صح ذكره اى يعنى وان صح ذكر الذكر المفهوم فى تعريف
العلم بدل اختصاصه باليقين بل هو شامل للظنى والجهل المركب كما ان العلم المعرف ههنا
كذلك وما قال الفاضل المحشى فى توجيه العبارة منه اشارة الى رد ما قيل لو جعل المذكور من الذكر

فالحس يجوز ان يغلط فى جميعها منع

بالنعم

اشارة الى دفع سئوال وهو انه لا فائدة لهذه بل هو مضر للزوم التعريف بالاعم وحاصل الدفع ظاهر
محمد الخلخالى

الا ان يقال ان المتعلق وان لم يكن محتملا لنقيضه من نفس الامر لكن يحتمل عند المدرك بان يحتمل
كل منهما بدل الاخر فكل واحد من التصور والتصديق صفة توجب كشفا وايضاحا لا تحتمل
متعلقه نقيضه عند المدرك اما في التصور فلانتفاء النقيض واما في التصديق فلان متعلقه
اعني وقوع النسبة مثلا في نفس الامر نقيض هو لا وقوعها فيه فاذا لم يكن التصديق اعني ادراك
الوقوع او اللاوقوع جازما مطابقا ماخوذا من حس او بديهة او عادة او برهان احتمل متعلقه
اعني الوقوع مثلا نقيضه وهو اللاوقوع واذا كان كذلك بجميع الشرائط الماخوذة لا يكون متعلقه محتملا
لنقيضه اصلا لا في الحال ولا في المآل فكون متعلق التصديق على هذا الوقوع او وقوع النسبة او لا
وقوعها لا الطرفين اذ لا معنى لاحتمالهما نقيض نفسهما وبهذا اعني حمل الاحتمال على حصول
احد هما بدل الاخر مع ان المتبادر من احتمال الشئ لاخر انه يجوز ان يتصف به كما في اعتقاد
الظن فان طرفيه يجوز ان يتصف به ونقيضه هو وجه عدم ظهور هذا الوجه ويحتمل ان يراد
بنقيض الصفة وسيجئ تحريره ان شاء الله قوله وعدم الاحتمال صفة لمتعلقه يعني ان ضمير الفاعل
المستتر في يحتمل راجع الى المتعلق الدال عليه لفظ التمييز فانه التمييز انما يكون لشئ وانما لم يكن
راجعا الى نفس التمييز لانه ان كان المراد به المعنى المصدري فلا نقيض له اصلا لا في التصور
ولا في التصديق وان كان ما به التمييز اعني الصورة والنفي والاثبات فلا معنى لاحتماله
نفسه الا ان يكلف بمثل ما مر هو بان المراد ورود كل منهما بدل الاخر على متعلقه فحينئذ يرجع
الى احتمال المتعلق لما هو مع مخالفته للاشتهار من ان اعتقاد الشئ كذا مع العلم بانه لا يكون
الا كذا علم ومع احتمال انه لا يكون كذا ظن فانه صرح في ان المتعلق اعني الشئ محتمل قوله
وصف به التمييز مجازا وصفا للمتعلق اسم فاعل بصيغة المتعلق اسم مفعول قوله ما به التمييز
يعني انه اذا كان المراد بالنقيض نقيض التمييز فالمراد بالتمييز اي الامر الذي به التمييز
للشئ لا المعنى المصدري اعني كون النفس مميزا اذ ليس له نقيض يحتمله المتعلق لا في التصور
ولا في التصديق وهو ظاهر وذلك الامر في التصور الصورة وفي التصديق النفي والاثبات
مثلا اذا تعلق علمنا بماهية الانسان حصل عند النفس صورة مطابقة لها لا نقيض لها
اصلا بها تميزها عما عداها واذا تعلق علمنا بان العالم حادث حصل عندنا اثبات احد الطرفين
للاخر بحيث يميزها عما عداها لكنه قد يكون مطابقا جازما ماخوذا من بديهة او من دليل فلا يحتمل
النقيض اعني النفي وقد لا يكون فيحتمل فحينئذ نقول العلم انه امر قائم بالنفس يوجب لها
امرا به تميز الشئ عما عداه بحيث لا يحتمل ذلك الشئ نقيض ذلك الامر ويرد عليه امور
الاول انه يلزم ان لا يكون العلم نفس الصورة والنفي والاثبات بل ما يوجبها مثلا لا يكون العلم

ما به التمييز ص

لا ان يكون محلها مميزا للشئ بخلاف الصفات الادراكية فانها توجب لمحلها التمييز
للاشياء كما توجب الكميز محة الاشياء وبقولنا لا يحتمل النقيض اي لا يحتمل نقيض التمييز بوجه
من الوجوه خرج الظن والشك والوهم والجهل المركب والتقليد فان الظن والشك والوهم
يوجب لمحلها تميزا يحتمل النقيض في الحال والجهل والتقليد يوجب تميزا يحتمل النقيض
في المآل اما في الجهل فلان الواقع في نفس الامر خلافه فيجوز ان يطلع عليه فيما بعد واما
في التقليد فلعدم استناده الى موجب من حس او بديهة او عادة او برهان فيجوز ان
يزول بتقليد اخر ثم ان كان المعرف العلم الشامل بعلم الواجب وغيره يجب ان يشرك
الايجاب المفهوم من قوله توجب عاما سواء كان بطريق السببية كما في علم الواجب
او بطريق العادة كما في علم المخلوق وان كان المعرف علم المخلوق يجب تخصيصها بالايجاب
العادي على ما هو المذهب من استناد جميع الممكنات الى الله ابتداء فاطلاق ان
العلم صفة قائمة بالنفس يخلقها الله عقيب تعلقها بالشئ ان تكون النفس مميزا
له تميزا لا يحتمل النقيض قال بعض الفضلاء فيه ان اخراج الشك والوهم من
تعريف العلم لا يعرف وجه لانهما تصور على ما بين في موضعه والتصور
داخل في التعريف بناء على انه لا نقيض له اصلا فلا وجه لاخراجه بل للوجه
لصحة اصلا قلت الشك والوهم من حيث انه تصور نسبة من حيث هي هي
لا نقيض له وبهما بهذا الاعتبار واختلفا في العلم واما باعتبار انه يلاحظ في كل
منهما النسبة مع كل واحد من النفي والاثبات على سبيل التجويز المساوي او
المرجوح ولهذا يحصل التردد والاضطراب فله نقيض فان النسبة من حيث انه
يتعلق بها الاثبات يناقضها من حيث يتعلق بها النفي وبهما بهذا الاعتبار خارجان
عن العلم صرح بهذين الاعتبارين السيد في حاشيته شرح مختصر الاصول قوله كما هو الظاهر
الاسبق الى الفهم اذ هو مذكور صريحا ولانه موافق لما قالوا ان اعتقاد الشئ كذا مع انه
لا يكون الا كذا علم ومع احتمال انه لا يكون كذا احتمالا مرجوحا ظن وفيه اشارة الى
جواز وجه اخر لكنه غير ظاهر بان يراد بنقيض المتعلق وعدم المراد بالتمييز المعنى المصدري
اعني الكشف والايضاح فالمعنى صفة توجب لمحلها ان يكشف لمتعلقها بحيث لا يحتمل
المتعلق نقيضه وح تكون الصفة نفس الصورة والنفي والاثبات لا ما يوجبها
او يكون المراد بالتمييز الصورة والنفي والاثبات فح تكون الصفة ما يوجبها ولا يخفى
ما فيه لان الشئ لا يكون محتملا لنقيضه اصلا اذ الواقع لا يكون الا احدهما فلا وجه لذكره

الا ان يقال

في انه الوجه الغير الظاهر تحرر

قوله فيجوز ان يطلع عليه فيما بعد اي في المستقبل
كذا في شرح الواقف واقول نسخة عليهم انه على هذا يلزم
ان يخرج عن التعريف المذكور كثيرا من العلوم بجواز
طرآن النسيان وذوي الهابل ربما يحصل الجزم بشئ ثم ينسى فيحصل
في المستقبل فانا نقطع انا متيقن شيئا ثم نشك او نظن
الشك او الظن من محالات العلم
قوى عليهم

مطلب
كشف العلم عن صفة
توجب تميزا

بالاثنين صورة الى الصلة عندنا بل ما يوجب تلك الصورة الثاني انه يلزم ان لا يكون
التصور والتصديق قسمي العلم لانا التصور على ما قالوا هو الصورة الحاصلة والتصديق
هو النفي والاثبات الثالث ان القول بالصورة فرع الوجود الذهني والموقوف
للعلم بهذا التعريف ينكرونه الرابع ان ارادة الصورة من التمييز خلاف الظاهر الخامس
ان النفي والاثبات ليسا بنقيضين لارتفاعهما عند الشك اقول ويمكن الجواب
عن الاول بان الموقفين للعلم بهذا التعريف يلتزمون ان العلم ليس نفس الصورة
والنفي والاثبات فانهم يقولون انه صفة حقيقية ذات اضافة يخلقها الله
بعد استعمال العقل والحواس او الخبر الصادق ويستتبع انكشاف الاشياء اذا تعلقت
بها كما ان القدرة والسمع والبصر كذلك ولذا اكتفى المحشي في هذا المقام والعلم ليس نفس
الصورة بل صفة توجبها وما هو المشهور من ان العلم هو الصورة الحاصلة فهو مذهب
الفلاسفة القائلين بانطباع الاشياء في النفس وهم ينفونه وعن الثاني بانه ان
اراد بقوله انه يلزم ان لا يكون التصور والتصديق قسمي العلم ان لا يكون العلم منقسما
اليهما بالذات فمسلم ولا ضرر في ذلك وان اراد انه يلزم ان لا يكون منقسما اصلا
مفهوم فان العلم باعتبار ايجابه النفي والاثبات تصديق وباعتبار عدم ايجابه شيئا
منهما تصور اشار المحشي الى ذلك بقوله والعلم بهذا المعنى ينقسم الخ واما ان التصور
والتصديق ليس الا نفس الصورة والنفي والاثبات فقد عرفت انه مخترع الفلاسفة
وعن الثالث ان المراد بالصورة الشبح والمثال الشبيه بالمتخيل في المرآة وابن
هذا من الوجود الذهني فان المراد بالوجود الذهني امر يشارك الوجود الخارجي في
تمام الماهية ويماثله وعن الرابع بانه مبني على المساهلة والاعتماد على فهم السامع
للقطع بان المحتمل للنقيض هو التمييز بمعنى الصورة والنفي والاثبات دون المعنى
المصدري وعن الخامس بان المراد بالنفي والاثبات المعنى اللغوي وهو اثبات
احد الطرفين للاخر وعدم اثبات احدهما للاخر ولذا جعلوا متعلقهما الطرفين
لا ادراك النسبة واقعة او ليست بواقعة على ما هو مصطلح الفلاسفة تأمل
فان هذا المقام من مطارح الازكياء قوله ومتعلقه الطرفان هكذا وقع في عبارة
السيد في حاشية شرح مختصر الاصول والظاهر ان المراد به المعنى اللغوي وهو انما يتعلق
بالطرفين اعني المثبت والمثبت له وانما كون متعلقهما النسبة الوقوع او اللاوقوع او
المجموع فمن مصطلحات اهل المنطق وتوفيقاتهم والمناسخ يتجاشون عن ذلك قوله

والعلم

قوله النسبة تحتمل من يقول منهم
بكون اجزاء القضية ثلثة وقوله
او الوقوع او اللاوقوع تحتمل من يقول
بكونها اربعة وقوله او المجموع تحتمل من
يقول بتركيب التصديق
محمد سعيد

ادراك الحس
علم ام لا

والعلم بهذا المعنى ينقسم الخ جواب سؤال وهو ان العلم على هذا التقدير لا يكون منقسما الى
التصور والتصديق وقد سبق تحريره قوله فان المعاني ما ليست آه دليل لقوله بناء
على عدم الخ يعني ان شمول التعريف لادراك الحواس مبني على انه لم يقيد بالمعاني بخلاف
ما لو قيد ويقال صفة توجب تمييزا بين المعاني لا يحتمل النقيض فانه لا يشمله لان المعاني
ههنا ما يقابل الاعيان واعلم ان التقييد بالمعاني وعدمه مبني على ان ادراك الحواس
قسم من العلم ام لا فمن قال انه قسم منه كالشيخ الاشعري ومتابعه ترك قيد المعاني فيدخل
فيه الاحساس ومنهم من قال انه علم بل هو ادراك مخالف بالماهية للعلم يحصل بالحواس زاد
قيد المعاني واراد بها ما يقابل الامور المحسوسة بالحس الظاهر فمنهم من نفى الحواس الباطنة
وقال ان النفس مدركة للجزئيات المعنوية فلم يقيد المعاني بالكلية ومنهم من اثبتها فقيدها بها
اخراجا لادراك الحواس الباطنة فانه ادراك للمعاني الجزئية وليس ذلك الادراك تخيلا
او توهما يرد عليهم الخ يعني يرد على من زاد قيد المعاني انهم صرحوا بان الجزئيات العينية المحسوسة
بالحس الظاهر قد تدرك علما بان تدرك بجميع العوارض الاحفة لها بحيث يمتاز عن كل ما عداه
بدون حضور مواده عند الحس كما اذا علم زيد قبل رؤيته بعوارض مشخصة له بحيث
يمتاز عن جميع ما عداه وقد تدرك احساسا بان تدرك ملتبسة باللواحق والعوارض
المادية مع حضور المواد عند الحس كادراك زيد عند رؤيته والمدرك على الاول من
الجزئي المحسوس مع انه يلزم على هذا التعريف ان لا تدرك الجزئيات العينية علما لانه لا
تمتاز بين المعاني بل بين الاعيان المحسوسة قوله وغاية ما يتكلف به احتمال الجواب
ان الامر المدرك بدون احضاره عند الحس معنى لا عين لان ادراكه بهذا الاعتبار
على وجه كلي او هو بعض مشخصاته كليه يجوز العقل اشتراكها بين كثيرين لعدم ملاحظة
خصوصيته العادة لكن اختص في الخارج في فرد واحد فمنه ادراك لامر كلي اختص في فرد
واحد فلا يكون ادراكا للجزئي المحسوس بخلاف ادراكه باحضاره عند الحس
فانه على وجه جزئي فهو ادراك العين المحسوس قوله والامر في ادراكه الخ يعني
ان الامر على ما زاد قيد المعاني في ادراك العين المحسوس بعد غيبوبته عن الحس
الظاهر مشكل اذ ليس ادراكا احساسا لغيبوبته عن الحس ولا علما لانه ادراك العين
المحسوس على وجه جزئي ضرورة انه ادراك المشخصات ملحوظة معها خصوصية المحل
كما في الاحساس مثلا الصورة الحاصلة من زيد عند النفس بعد غيبوبته عن البصر
ادراكها لها وآلة لملاحظته بحيث يمتنع الاشتراك فيها ولا يمكن ان يقال انه تخيل

او توهم لان من اطلق قيد المعانى لا يقول بالحواس الباطنة والا لانتقض تعريف العلم
بما قال المحشى الموفق المدرك اولا وبالذات بعد الغيبوبة عن الحواس امر خيالى يصح تعلق
العلم به وليس من الاعيان بل من المعانى لكن لمطابقته الامر الخارجى وكونه وسيلة
الى معرفته اشتبه العلم اقول فيه بحث اذ لا يخفى على ذى بصيرة ان المدرك هو
ما تعلق به العلم والموجب تميزه عما عداه فالامر الخيالى انما يكون مدركا اذا اوجب
صفة العلم تميزه بان حصل صورته عند المدرك وفيما نحن فيه ليس كذلك لان كلا منا
انما هو فى صورة هو الا لملاحظة العين الغائب عن الحواس لا فى الصورة الملحوظة
بالذات حتى يكون مدركا وكانه لم يفرق بين ما به الادراك والمدرك فاجاب
بما اجاب **قوله** اى التميز بها الذى هو الصورة اى يعنى ان الكلام سعد المعانى فالتصور
صفة توجب تميزا وهو الصورة لمتعلقها الذى هو الماهية المتصورة بحيث لا يحتمل
الماهية المتصورة نقيض تلك الصورة فلا يرد ان التصور غير التميز اذ هو صفة
موجبة له على ما مر والمعتبر فى تعريف العلم عدم احتمال المتعلق لنقيض التميز لا لنقيض
الصفة فلا يصح بناء ادخال التصورات فى تعريف العلم على انه لا نقيض لها قال
الشه فى شرح الشرح معنى قوله لا نقيض للتصور انه لا نقيض لمتعلقه لغير الماهية
المتصورة
وهذا مبنى على ان يكون المراد بالنقيض نقيض المتعلق وقد مر تحقيقه **قوله** ومن ههنا
اى ومن ورود الاعتراض ظاهر الوارد تقسيم التميز قيل المراد بالصفة
وقوله لا يحتمل صفة للصفة لا للتميز وضمير لا يحتمل راجع الى المتعلق فالمعنى صفة توجب
تميزا لا يحتمل متعلقها نقيض تلك الصفة فالتصور حينئذ نفس الصورة لا ما يوجبها والتميز
بالمعنى المصدرى وهو الكشف والايضاح ولا شك انه يصح البناء المذكور لان التصور
صفة توجب لكشف الماهية المتصورة بحيث لا يحتمل تلك الماهية نقض ذلك
اذ لا نقيض له على ما زعموا لكنه لا يخفى انه خلاف الظاهر والظاهر ان يكون لا يحتمل صفة للتميز
وخالف التوقف عند القائلين بانه من باب الاضافة حيث قالوا هو التميز لا يحتمل النقيض فانه لا يعلن
ان يراد فيه بنقيض الصفة **قوله** وقد يجاب اى قد يجاب عن اعتراض عدم صحة البناء بدون
ان يكون الكلام على تقدير المضاف او ان يكون المراد بنقيض الصفة بان عدم نقيض التميز
فرع عدم نقيض التصور فاذا لم يكن لنقيض التصور نقيض لا يكون لتميزه الذى يوجبه نقيض
قوله لكنه لا يخفى اى يعنى ادعاء ان عدم نقيض التميز فرع عدم نقيض التصور امر لا دليل عليه
الا ترى ان التصورين نقيضا التميز ولا نقيض له وقد يقال ان عدم نقيض المفهوم المتصور

اعدم

وعدم نقيض التصور وعدم نقيض التميز امور متلازمة لا يتصور الانفكاك بينها
فعدم النقيض لواحد منها يستلزم عدم نقيض الاخر اقول ادعاء التلازم ايضا لا بد له من
دليل ودعوى البداهة غير مسموعة **قوله** فان قلت لو اعترض اخر على قوله بناء وحاصله
ان شمول تعريف العلم للتصورات كما يصح باعتبار انها لا نقايض لها كذلك يصح باعتبار
انها غير محتملة لنقايضها لان كل متصور لا يحتمل غير صورته الحاصلة فعلى تقدير تسليم ان
للتصور نقيضا يصح شمول العلم للتصورات لكونها غير محتملة فلا وجه لبناء شموله للتصورات
على انها لا نقايض لها **قوله** فلو سلم ان للتصور اى لتميز التصور لما مر **قوله** قلت اى حاصله
ان شمول العلم للتصورات بناء على انها غير محتملة للنقايض انما يتم فى التصورات بالكنه
اذ كل متصور بالكنه لا يحتمل غير صورته الحاصلة لما انه لا يمكن تعدد حصصه الشئ واما فى
المتصور بالوجه فلانه يمكن ان يكون لشئ واحد لوازم متعددة فكما يمكن احضاره باحدها
يمكن احضاره بالاخر بخلاف بنائه على انه لا نقايض لها فانه شامل للتصور بالكنه
وبالوجه **قوله** على ان اى علاوة على تقدير تسليم ان كل متصور بالكنه او بالوجه لا يحتمل
غير صورته الحاصلة وحاصل ان بناء دخول التصورات على انه لا نقايض لها انما هو
بحسب الواقع على زعمهم وهو لا ينافى ان يكون لذلك الادخول معنى اخر هو عدم
الاحتمال للنقيض بحسب البعد والفرض فيجوز ان يكون مبنيا بحسب الفرض عدم الاحتمال
وللفاضل الجلبى فى تحرير هذا الكلام ما قد بلغ فى نهاية البعد عن المرام وهو زعم انتهاء
لمحصى المقام **قوله** لانه يبطل كثيرا من قواعدهم على قولهم على النقيض جعل بعض
من قواعد المنطق لا يخلو عن مناقشة لان القاعدة قضية كلية والتوقف ليس كذلك
واما قولهم نقيض المساوى مساو فمتوقف عليه بلا مرية لصدق التوقف
عليه وعده فى شرح المطالع من القواعد **قوله** والمحصل اى بهذا التحصيل مستفاد
من السيد وحاصله ان فسر النقيضان بالامرين المتمانعين بالذات اى الامرين اللذين
يتمانعان ويتدافعان بحيث يقتضى لذاته تحقق احدهما فى نفس الامر انتفاء الاخر
فيه وبالعكس كالايجاب والسلب فانه اذا تحقق الايجاب بين الشيئين انتفى
السلب وبالعكس لا يكون للتصور اى الصورة نقيض اذ لا يستلزم تحقق صورة انتفاء
اخرى فان صورتى الانسان واللاانسان كلتاهما حاصلتان لا تدافع بينهما الا اذا اعتبر
نسبتهما الى شئ فانه حينئذ يحصل قضيتان متنافيتان صدقا ان لم يجعل السلب راجعا الى
نسبة الانسان الى شئ بل اعتبر جزء منه وان جعل راجعا اليها كانتا متنافيتين صدقا

بحسب الواقع عدم النقيض صح

وكذا وكذا الحال في التصورات التقييدية والانتزاعية لانه ارتفع بينهما الا بملاحظة وقوع تلك النسب وارتفاعها او بالاعتبارين المذكورين في المفردين فان قلت ان مفهوم نسبة الانسان الى زيد و مفهوم سلبها عنه كل منهما مغاير قبل التصور وبينهما تناف صدقا وكذبا فلكون كل منهما نقيضا للاخر بمعنى للمتعارف للنقيض فقد تحقق النقيض للتصورات ايضا قلت الجواب ان كلا منهما ان لوحظ من حيث انه الة ورابطة بين الطرفين فالتناقض بينهما عين التناقض في القضايا وان لوحظ من حيث انه مفهوم من المفهومات وحمل على زيد كقولك زيد منسوب اليه الانسان وليس بمنسوب اليه الانسان فهو ايضا راجع الى تناقض القضايا لان قولك زيد منسوب اليه الانسان معناه زيد انسان لا فرق بينهما الا انه اعتبر نسبة الانسان اليه ثانيا وحمل عليه وقس عليه السلب وان فسر النقيضان بالامرين المتناقضين اى الامرين اللذين يكون كل منهما مناقضا للاخر لذاته سواء كان تناقض في التحقق والانتفاء كما في القضايا او مجرد تباعد في المفهوم بانه اذا قيس احدهما الى الاخر كان ذلك اشد بعدا مما سواه كان للتصور نقيض كالانسان واللانسان وذلك ظاهر قوله ومن ههنا قيل الخ من تفسير النقيض بالمتناقضين قيل نقيض كل شئ رفعه ذكر قدس سره في حاشية شرح المطالع ان المفهوم المحض المجرد اذا اعتبر في نفسه لم يتصور له نقيض الا بان يضم اليه معنى كلمة النفي فيحصل مفهوم اخر في غاية البعد عنه ويسمى رفع المفهوم في نفسه واذا اعتبر صدق المفهوم على شئ فنقيض ذلك المفهوم بهذا الاعتبار سلبه اى سلب صدقه ورفعه عما اعتبر صدقه عليه والاول نقيض بمعنى العدول والثاني بمعنى السلب انتهى فعلم من هذا ان النقيض في التصورات متحقق بقسميه اعني رفعه في نفسه ورفعه عن شئ بالاعتبارين واما في التصديقات فلا يتحقق فيها الا القسم الاول اذ لا يمكن اعتبار صدقها وحملها على شئ وان معنى قولنا نقيض كل شئ رفعه سواء كان رفعه في نفسه او رفعه عن شئ وانه ان اعتبر ذلك الشئ في نفسه وان اعتبر صدقه على شئ كان نقيضه رفعه عن ذلك الشئ قال المحشي الدواني فيه مناقشة من وجهين الاول انه لا يصدق على نقيض السلب الثاني ان قوله او رفعه عن شئ يقتضي ان يكون رفع الضاحك عن الانسان مثلا نقيض الضاحك وليس كذلك بل هو نقيض لاثباته انتهى ويمكن الجواب اما عن الاول فبانه يجوز ان يكون اطلاق النقيض على الايجاب باعتبار انه لازم مساو لنقيض السلب اعني سلب السلب ويؤيده

ما قالوا

قوله ومن ههنا قيل الخ من تفسير النقيض بالمتناقضين

يعني ان هذه المقدمة سواء كان الحق منها الحكم على الخاص كما يشعر به لفظ كل او على العام لا يصح لعدم شمولها الايجاب مع كونه نقيضا للسلب فاذا كان تعريفا لم يكن جامعا واذا كان حكما يلزم حمل الخاص على جميع افراد العام

محمد اسعد الحافظ السماوي

ما قالوا من ان نقيض الموجبة الكلية السالبة الجزئية مع ان نقيضه رفع الايجاب الكلي وما صرحوا في بحث القضايا الموجبة من ان النقيض عندنا اعم من ان يكون رفعا لذلك الشئ اولازما مساويا له وان كان النقيض حقيقة هو رفع ذلك الشئ والاوجه ان يقال رفع كل شئ نقيضه على ما وقع عبارة السيد في حاشيه شرح مختصر الاصول واما عن الثاني فبما عرفت من ان المراد انه اذا اعتبر الشئ في نفسه كان نقيضه رفعه في نفسه واذا اعتبر من حيث صدقه على شئ كان نقيضه رفعه عن ذلك الشئ الا ان كلا قسمي النقيض تحقق بالنظر الى اعتباره في نفسه قوله وقول المنطقيين محمول على المجاز اى قول المنطقيين من اثبات التقابض للتصورات محمول على المجاز باعتبار انه لو اعتبر النسبة بينهما حصل التدافع بينهما اما في الصدق والكذب او في الصدق فقط على ما عرفت ولذا عرفوا التناقض باختلاف قضيتين بالايجاب والسلب بحيث يعصي لذاته صدق احدهما كذب الاخرى قوله وايضا يلزم الخ عطف على قوله يبطل كثيرا الخ وجه اخر لبيان ضعف قولهم انه لا تقابض للتصورات وحاصله انه اذا لم يكن للتصورات تقابض يدخل جميع التصورات في تعريف العلم مع عدم صدق العلم عليه لان المطابقة معتبرة في العلم ولا مطابقة في بعض التصورات فلا يكون التعريف مانعا قوله واجيب الخ هذا ما افاده سيد المحققين في مواضع من كتبه وحاصله ان الصورة الانسانية المرتسمة من ذلك الشبح علم تصوري للانسان الة لملاحظته مطابقا له بحيث لا يحتمل غير تلك الصورة في الواقع فلا خطاء في الصورة لمطابقتها لمعلومها وانما الخطاء في الحكم المقارن لهذا التصور وهو ان هذه الصورة صورة لذلك المرئي الذي هو الحجر وههنا سؤال مشهور وهو ان مدار المطابقة انما هو الشئ الذي يفتتاء منه هذه الصورة او الشئ الذي كان تلك الصورة صورة له فان كان المراد الاول يلزم جريان المطابقة واللامطابقة في التصور التصوري من غير ملاحظة الحكم والالتفات اليه اذ لا شك ان الصورة المنتزعة من الانسان مثلا قد تكون مطابقة له وقد لا تكون بدون ملاحظة الحكم وان كان المراد الثاني يلزم ان لا يتصف جهل التصديق بعدم المطابقة ايضا اذ كل صورة تصديقية لا تكون الا مطابقة لما هي صورة له فان الصورة التصديقية كقول العالم مستفيض عن المؤثر مطابقة لما هي صورة له اعني ثبوت الاستفاء عن المؤثر للعالم ويمكن الجواب بان الصورة التصورية والتصديقية كانت مطابقة وان

مطلقا

لانها خاص للتصورات وهم يقولون

لانه يجوز الحكم بالعام على الخاص فيجوز ان يكون المعصوص عنه النقيض كل شئ ورفعه مخالف لما يفهمه كل احد من جميع افراد العام

فانه حكم بالخاص على جميع افراد العام

محمد اسعد الحافظ السماوي

يعني ان في عبارته جمع مع التعريف كما في قوله ومع ذلك قالوا كونوا هودا او نصارى

عبد الحكيم

لمعلوم لها لكن معلوم كل صورة تصورية واقع في نفس الامر ضرورة انه لا تمانع
بين المعلومات التصورية الا ترى ان كل متصور فهو ماهية من الماهيات في نفسها
مع قطع النظر عن فرض العقل انما الممتنع المفروض وجودها او اوصافها فيكون كل
صورة تصورية مطابقة للواقع فلا تتصف بعدم المطابقة اصلا بخلاف
معلوم الصورة التصديقية فانه قد يكون واقعا في نفس الامر كما في قولنا العالم حادث
العالم قديم ضرورة تحقق المباينة بالذات بين المعلومات التصديقية فالصورة
التصديقية قد تكون مطابقة للواقع وقد لا تكون الا ترى انا اذا رأينا حجرا وحصل
منه الصورة الحجرية وحكمنا بان هذه الصورة لذلك المرئي كان كل من الصورة
التصورية والتصديقية مطابقا لما في نفس الامر ضرورة ان كلا المعلومين
واقع فيه واذا رأينا حجرا وحصل منه الصورة الانسانية وحكمنا عليه بذلك
الحكم فالصورة التصورية مطابقة لما في نفس الامر وهو الماهية الانسانية
والصورة التصديقية غير مطابقة له لعدم معلومه فيه وهو ثبوت تلك
الصورة للحجر فالحاصل ان الصورة التصديقية تتصف بالمطابقة وعدم المطابقة
لما في نفس الامر والصورة التصورية دائما متصفة بمطابقتها له تامل فانه
دقيق **قوله** وانما الخطأ في الحكم اي انما الخطأ في الحكم المقارن لذلك التصور فان الحكم
بان الصورة الانسانية من الشيء صورة له قد صار ملكة للنفس فاذا كانت
تلك الصورة صورة لما تنشأت منه في نفس الامر يكون حكما مطابقا لما
في نفس الامر واذا لم يكن صورة له في نفس الامر لا يكون مطابقا وهذا معنى تحقق
المطابقة واللامطابقة في الحكم مع مطابقة الصورة لما هي صورة له في الصورتين
وبما ذكرنا اندفع ما قيل ان الحكم بان هذه الصورة لذلك المرئي فرع الحكم بالفعل
ومن البين ان لا حكم فيه بالفعل بل يمكن الحكم والالزم التسلسل لانه انما يلزم التسلسل لو كان
الحكم الحاصل بواسطة تلك الملكة حكما صريحا ملتفتا اليه بالذات بفصل فيه
جميع ما اعتبر فيه من التصورات والرجوع الى الوجدان يكذب ذلك **قوله** ويرد عليه
انه فرع ان الحاصل ان كون تلك الصورة تصورا او ادراكا للانسان موقوف على
ان يكون العلم بالوجه عين العلم بالشيء من ذلك الوجه حتى يكون العلم بالشيء من وجه
الانسانية عين العلم بالانسان الذي هو وجهه لكن الفرق ثابت فان معنى العلم
بالوجه هو ان يحصل في الذهن صورة تكون الة لملاحظة ذلك الوجه فالوجه معلوم

والحاصل

والحاصل في الذهن صورته ومعنى العلم بالشيء من ذلك الوجه ان يكون ذلك الوجه الة
لملاحظته فالحاصل في الذهن نفس ذلك الوجه والمعلوم بواسطتها وذلك الشيء فالعلم
بالوجه في المثال المذكور اعني العلم بالانسان وان كان مطابقا لكن العلم بالشيء من ذلك
الوجه ليس بمطابق والمقصد في المثال المذكور هو هذا اذ المتصور هو الشبح والصورة الانسانية
الة لملاحظته اجيب بانه ان اراد بالمتصور هو الشبح انه متصور من حيث الحجرية فهو باطل
بالضرورة اذ الصورة المذكورة الة لملاحظة فرد من افراد الانسان دون الحجر فكيف يكون
الحجر متصورا به وان اراد انه متصور بذلك الوجه من حيث الانسانية فلا خطاء في تلك
الصورة اذ هو مطابق لمتصوره وانما الخطأ في ان هذه الصورة الة لملاحظة ذلك الشبح
المرئي وان ذلك الشبح فرد من افراد الانسان نقل عنه توضيحه انا اذا رأينا شبحا من بعيد
وهو في الواقع حجر فحصل في اذهاننا صورة الانسان فاعتقدنا انه انسان فربما نتوجه
الى ذلك الشبح بوصف الانسانية ونجعله عنوانا بناء على ذلك الاعتقاد ونحكم
على ذلك بانه قابل للعلم والفهم مثلا فالمحكوم عليه في هذا الحكم الوارد على المأخوذ بهذا
العنوان معلوم لنا بهذا الوصف بلا شبهة وصورة الانسان آلة لملاحظة المحكوم عليه
اعني الشبح ووجه لذلك الشبح والشبح معلوم لنا من حيث ذلك الوجه وقد تقرر الفرق
بين العلم بالوجه وهو ههنا العلم بمفهوم الانسان الذي هو الة لملاحظة الشبح وبين العلم
بالشيء من ذلك الوجه وهو ههنا العلم بالشبح من حيث مفهوم الانسان ولا شك ان علم الشبح
الذي هو الحجر في الواقع بوصف الانسانية غير مطابق وبهذا الحال في قولهم الماهية
المجردة من العوارض الذهنية والخارجية موجودة في الذهن واللا معلوم لا يعقل
واللاشيء كلي وامثال ذلك انتهى وحاصله ان بعد حصول صورة الانسان من الشبح
واعتقادنا انه انسان نحكم عليه بانه قابل للعلم مثلا والمحكوم عليه لا بد ان يكون معلوما
لان الحكم على الشيء فرع تصوره وليس معلوما الا بوصف الانسانية فثبت ان الحجر
متصور بوصف الانسانية وهو علم غير مطابق لمعلومه ولا يمكن ان يقال ان المعلوم
هو الحجر من حيث انه انسان لانا نجد ان المعلوم هو الانسان ههنا وبين العلم بذلك
الوجه وعلى هذا ظهر ان المعلوم هو الشبح من حيث انه حجر لا من حيث انه انسان واندفع
الجواب المذكور فانه مبني على عدم الفرق بين العلم بالوجه وبين العلم بالشيء بذلك الوجه
وتحقيق الجواب انا نسلم انه بعد حصول صورة الانسان من الشبح واعتقاد انه انسان
لاجل اشتباه الحال على الحس بواسطة المشاكلة بين الحجر والانسان نجعل الوصف

فلا يكون فرقا بين العلم بالشبح بالوجه الذي هو الانسان

على العلم بالوجه الفرق بين العلم بالشيء كذلك والعلم بالوجه

المذكور عنوانا وحكم عليه لكن المعتبر في الحصر افراد الموضوع بالوصف العنواني هو الاتصاف
بالفعل بحسب الاعتقاد على ما هو المحقق والحجر المذكور وان كان حجرا بحسب الاعتقاد
فيجوز ان يكون الصورة الانسانية الا لملاحظة الانسان الذي هو حجر في الواقع ويكون
معنى الحكم عليه ان الامر الذي اعتقده انه متصف بالانسانية موصوف بكونه قابل
العلم والفهم فيكون التصور مطابقا لمتصوره الذي هو الانسان المفروض ومع ذلك
يكون المحكوم عليه هو الحجر لانه حجر في نفس الامر والخطأ انما هو في الاعتقاد بان ذلك الحجر انسان
الذي هو ناش من عدم امتياز الحس بين الامور المتشاكلة وقد يجاب بوجهين اخرين احدهما
سلمنا ان المحكوم عليه هو الحجر لكنه معلوم بالوجه المطابق ودعوى انه ليس معلوما
لنا الا بوصف الانسانية في حيز المنع غاية ان ذلك الوجه غير مشعور به وذلك
لا يوجب انتفائه في نفسه ولا يخفى انه نوع مكابرة وثانيهما ان المرئي منه بعيد هو الصورة
المشتركة بين الواجب والجوهر والعرض على ما سيجيء في بحث الرؤية والصورة الانسانية
ليست بمطابقة لها لانه الوجه الاخص لا يباين الاعم ولا يخفى انه مع تمامه في نفسه غير
مفيد لان عدم المطابقة متحققة قوله اي ذاته كاف الخ فسر قوله لذاته بهذا اشارة
الى انه ليس المراد بان علمه لذاته انه يترتب على ذاته الانكشاف والتميز من غير توسط صفة
زائدة على ذاته كما ذهب اليه المعتزلة والفلاسفة ثم قيد الكفاية بقوله بلا حاجة
الى شئ يفضي الى العلم وتعلقه المستفاد من قول الشارح لا بسبب منه الاسباب اشارة
الى ان معنى الكفاية انه لا يحتاج في العلم وتعلقه الى سبب مقتض لانه لا يحتاج الى شئ
اصلا وبهذا اندفع المناقشة التي اوردها بعض الفضلاء من ان كفاية الذات في تعلق
العلم محل خدشة اذ التعلق نسبة تتوقف على المنتسبين وهما العالم والمعلوم
وههنا لان توقفه على المعلوم انما هو لكونه متعلقا له لانه سبب مفض اليه فيصح ان
ذاته كاف في تعلقه بمعنى عدم الاحتياج الى سبب مفض وان كان يحتاج الى متعلق
قوله اختيار الشق الاخير وهو ان المراد السبب المفضي في الجملة قوله اي فيما
لا يفتقر اليه انما قال ذلك لان لهم ايضا تدقيقات لكن ذلك فيما يفتقر اليه وهو
المسائل الشرعية التي يبتنى عليها السعادة الدنيوية والاخروية يعني انه اراد قوله اراده
حيث قال انه جعل الحواس المجردة عن العقل كحواس البهايم سببا للعلم فانها مبنية على ان
النفس امر اتفقي المحققون على ان المدرك للكليات والجزئيات هو النفس الناطقة وان
نسبة الادراك الى قواها كنسبة القطع الى السكين واختلفوا في ان صورة الجزئيات

نفس الانسان بحسب

عليه

يعني الشارح

قوله

المادية ترتسم فيها او في الآلة فذهب جماعة الى ان النفس ترتسم فيها صور الكليات
ولا ترتسم فيه صور الجزئيات المادية وانما ارتسامها في الآلة بناء على انها بسيطة
مجردة وتكيفها بالصورة الجزئية ينافي بساطتها فادراك النفس للجزئيات ارتسامها
في الآلة وليس هناك ارتسامان ارتسام بالذات في الالات وارتسام بالواسطة
في النفس الناطقة على ما توهم وذهب جماعة الى ان جميع الصور الكلية والجزئية انما
ترتسم في النفس الناطقة لانها المدركة للاشياء الا ان ادراكها للجزئيات المادية بواسطة
لابدانها وذلك لا ينافي ارتسام المصور فيها غاية ما في الباب ان الحواس طرق لذلك
الارتسام مثلا ما لم يفتح العين لم يدرك الجزئي المبصر ولم يرتسم فيها صورته واذا فتحت
ارتسمت وهذا هو الحق فمن ذهب الى الاول اثبت الحواس الباطنة ضرورة انه لابد
لارتسام الجزئيات المادية المحسوسة بعد غيبوبتها وغير المحسوسة المشتركة عنها من
محال ومن ذهب الى الثاني نفاها قوله وعلى ان الواحد الخ اذ على تقدير ثبوت ان الواحد
لا يصدر عنه الا الواحد وان الجزئيات لا ترتسم في النفس يلزم القول بالحواس الباطنة
لان وجود الآثار المختلفة من اجتماع صور المحسوسات وحفظها وتفصيلها وتركيبها
يقتضي ان يكون لكل منها مصدر غير النفس وهو الحس المشترك والخيال والوهم
والحافظة والمتصرفة واما على تقدير بطلانها فيجوز ان تكون النفس الناطقة مبدأ لتلك
الآثار المختلفة فلا حاجة الى اثباتها قوله فيه اشارة اي في قوله تلاقيان ثم تفترقان
فان التلاقي والافتراق يشعر بعدم التقاطع وان كان التلاقي متحققا في صورة التقاطع
ايضا اذ المناسب حينئذ ان يقول يتقاطعان فيتلاقيان الى العينين بدون ذكر الافتراق
كما لا يخفى اعلم انه بقي في التشريح انه قد ثبت من جانبي مقدم الدماغ من تحت
محل التئام عصبتان مجوفتان متقاربتان حتى اتصلا وصار تجويفاهما واحدا
ثم يتباعدا الى ان اتصلا بالعينين وذلك التجويف الذي في الملتقى اودع فيه
القوة الباصرة ويسمى مجمع النورين واختلفوا في ان اتصالها بطريق التقاطع بدون
الانعطاف بان يتصل العصب الايسر بالعين اليمنى والايمن باليسرى فيحدث صورة
الصليب وهو ان يتقاطع خطان ويذهب كل منهما الى جانب الاخر او بطريق التلاقي
والانعطاف كهيئة الدالين اللذين محدب كل منهما متصل بمحدب الاخر فيتصل
الايمن بالعين اليمنى والايسر باليسرى والاكثرون ذهبوا الى الاول واختاره الشارح في
شرح المقاصد قوله لا يقال الحركة اي حاصل ان الحركة من الاعراض النسبية فانها هيئة

وادراك معاني الجزئية وحفظها ص

تعرض للجسم باعتبار نسبته الى المكان والمتكلمون انكروا الاعراض النسبية وقالوا انها امور
اعتبارية ليس لها تحقق في الخارج اصلا فليف تدرك بالحس اذ الادراك الحسي فرع الوجود
الذي رجع قال الفاضل المحشي وفيه بحث لانه الاجتماع والافتراق والاتصال كلها من الاعراض
النسبية مع انهم قد عدوها من المبصرات فكون الشئ من الاعراض النسبية لا ينافي كونه من
المبصرات ولا يخفى انه لا يدفع الاعتراض **قوله** لا يقول لم يعني ان المتكلمين وان انكروا
وجود الاعراض النسبية لكنهم اعترفوا بوجود الحركة اذ قد اتفقوا على وجود الاين منها و
سموها بالكون وضموه الى الحركة والسكون والاجتماع والافتراق وقالوا وجوده ضروري
بشهادة الحس وكذا النواحد الاربعة اذ حاصلها عائد الى الكون والمميزات امور اعتبارية
لا حقيقة بنوع نحو كونه مسبوقا بكون اخر او غير مسبوق به ونحو امكان تخلل ثالث
بينهما او عدمه كما في الافتراق والاجتماع كذا في المواقف **قوله** ولزوم النسبة اها
يعني ان لزوم النسبة والاضافة الى المكانين والآنين لها لا ينافي ان يكون الحركة المتصفة
بها محسوسا لجواز اتصاف الامور المحسوسة بالامور العدمية كاتصاف ذات الاعمى
بالعمى اعلم انه قد اختلف في الالوان فقال بعضهم انها محسوسة ومنهم انكر الالوان فقد كابر
حسه ظاهر ومقتضى عقله وقال بعضهم انها غير محسوسة فانا لا نشاهد الا المتحرك
والساكن والمجتمعين والمتفرقين واما وصف الحركة والسكون والاجتماع والافتراق فلا
فجعل الحركة من قبيل المبصرات انما يصح على احد المذهبين **قوله** وما يقال اي قائله مولانا
صلاح الدين الرومي اي ما يقال في توجيه قوله والحركات ليندفع الاعتراض المذكور
من ان معنى كون الحركة مبصرة انه تحصل بعد مشاهدة الجسم في مكانين ادراك الحركة
لا ان نفسها مشاهدة فليس بشئ ذلك الشئ المدرك محسوسا والا لزم لان
ادراك الشئ كالحركة مثلا بواسطة احساس الاخر كالجسم لا يسمى احساسا ولا يسمى
ذلك الشئ المدرك محسوسا والا لزم ان يعد العمى من المبصرات لانه تحصل بعد مشاهدة
الاعمى ادراك عماه مع انه نفي صرف فضلا عن ان يكون محسوسا والضمير في قوله
وهو الحركة اما راجع الى مجموع الكونين او الى الكون المذكور في ضمن الكونين واما قوله
واللمس لا يدرك الجسم فمن تتمة ما يقال ودفع الاعتراض يرد عليه وهو ان يقال
يلزم مما ذكرتم من معنى كون الحركة مبصرة ان تكون الحركة ملموسة ايضا لانه تحصل
بعد ملامسة الجسم ادراك الحركة فان من يمس شيئا متحركا مغمضا عينيه ادرك
حركته ولذا ذهب الجبائي الى ان الحركة والسكون مدركان بحاسة البصر واللمس وحاصل الدفع

ان اللمس

ان اللمس لا يدرك الجسم في مكان والا يقدر على بيان كيفية تمكنه بل يدرك وصوله الى اللمس
فاذا تجدد الوصول اشتبه الحال بتجدد الحركة التي هي الكون في مكانين بخلاف
البصر فانه يدرك الجزئي في المكان و يقدر على بيان كيفية تمكنه فيحصل منه ادراك
الكونين ولا يخفى انه ليس بشئ لان ادراك الحركة بعد ملامسة الجسم المتحرك امر
ظاهر سواء قلنا بادراك اللمس للجسم في مكان او لا فعلى هذا قوله فلا يدرك الحركة
على صيغة المجهول اي لا يحصل ادراك الحركة بسببه او على صيغة المعلوم والضمير للمس
اي لا الكون سببا لادراكه او للعقل وفي بعض النسخ والحس لا يدرك في مكان فيكون
بيانا لقوله ادراك العقل منه الحركة يعني انما قلنا ادراك العقل الحركة اذ الحس لا يدرك كون
الجسم في مكان فلا يدرك الحس الحركة التي هي الكون المخصوص فعلى هذا قوله لا يدرك في مكان
على حذف المضاف اي لا يدرك كون الجسم في مكان والضمير في قوله ومثله راجع الى الشئ يعني
الشئ المدرك بواسطة احساس الاخر لا يعد محسوسا كما لا يعد ادراكه احساسا **قوله** اشارة
الى ان تقديم قوله لهم كما بين في علم المعاني من ان تقديم ما حقه التاخير يفيد الاختصاص قال
المحشي المدقق المعنى المستفاد من التقديم المذكور هو انه يدرك ما وضع كل حاسة لها بها
لا بغيرها لا ما ذكره من انه لا يدرك بها ما يدرك بالحاسة الاخرى على ما لا يخفى والفرق ظ
لكنهما متلازمان **قوله** اي مركب تام لم يعني ليس المراد من الكلام ما هو المستعمل في الانام
والمتبادر عند النحاة والعوام اعني ما يتكلم به بل هو مصطلح النحاة اعني ما تضمن كلمتين
بالاسناد والا لزم ان يكون المركب التقييدي خبرا اذ لا يصدق عليه انه كلام لنسبته
خارج تطابقه تلك النسبة او لا تطابقه فان قولنا زيد الفاضل كلام لنسبته خارج
وهو اتصاف زيد بالفاضلية في نفس الامر او عدمه قد تطابقه تلك النسبة وقد لا تطابقه
وكان الفاضل الجلبي ظن ان ليس للكلام معنى يشمل المركب الوصفي وغيره فلا معنى لا تتقاد
ولو كرا ان بعض الظن اثم فيل لا حاجة الى تفسير الكلام بالمركب التام بخروج المركب
التقييدي بقوله لنسبته اذ المراد بها الايقاع والانتزاع وهذا مبني على ان الالفاظ
موضوعة للصور الذهنية لكنه خلاف مرضي الشه **قوله** على وجه ذلك المعنى ملتبس
بذلك الوجه اي في نفس الامر مع قطع النظر عن اعتبار المعتبر بيانه ان الكلام الذي
دل على وقوع النسبة بين الشيئين اما بالثبوت بان يقال هذا ذاك او بالنفي بان يقال هذا ليس
ذاك فمع قطع النظر عما في الذهن من النسبة لا بد وان يكون بينهما نسبة ثبوتية
او سلبية لانه اما ان يكون هذا ذاك او لم يكن والاخبار عن تلك النسبة على وجه يتصف

نسخة بجسم

اما في مكان آخر كما في الحركة او في ذلك المكان كما في السكون على راي سرح مواقف

اي بكون آخر على معنى انه لا يعتبر كونه مسبوقا بكون آخر كما في السكون على راي سرح مواقف

به النسبة فی حد ذاته من الثبوت والانتفاء صدق والاخبار علی خلاف ذلک کذب **قوله** وهو الاوفق اذ المخبر به فی الحصر هو النسبة لا ذات الموضوع والمحمول
ای عبارة عن الاثبات ای کونه مثبتة او منفیة بمعنی المصدر المبنی للمفعول او
هو الذی یتصف به النسبة کما لا یخفی **قوله** یعنی لا شرط ف واشتراط الخمس مذهب
الباقلانی وهو یقول ینبغی ان یحصل التواتر بما فوق الاربعة لان التزکیة واجبة
فی شهود الزنا لعدم حصول الیقین بشهادة تمام ویوجد هو فی الخمسة واعترض علیه بان
التزکیة فی الخمسة ایضا واجبة فعلم انه لیس کما زعم **قوله** او اثنی عشر قال سید
للحصین بعدد النقباء المبعوثة من بنی اسرائیل علی ما قال الله تعالی ولقد بعثنا منهم اثنی عشر نقیبا
وبعثهم لتبلیغ احکام دین موسی وتشهیرها وتواترها فعلم ان التواتر یحصل بهذا العدد
واشتراط العشرین لقوله تعالی ان یکن منکم عشرون صابرون یغلبوا مائتین وهو بعید
جدا واشتراط اربعین لقوله تعالی یا ایها النبی حسبک الله ومن اتبعک من المومنین
روی ان المومنین کانوا اربعین والنبی مامور بنشر الاحکام وتشهیر الاسلام و
اشتراط سبعین لقوله تعالی واختار موسی قومه سبعین رجلا وفی اکثر نسخ التلویح
او تسعین بدل سبعین ویرد علیه ان هذا قول لم یقل به احد **قوله** بل ضابطه وقوع
العلم من غیر شبهة ای ضابطة کون الخبر متواترا هو ان یقع العلم بحیث لا یحتمل النقیض
اصلا قال بعض الفضلاء انت خبیر بان الاطلاع علی ان الحاصل عقیبه مما لا یحتمل
النقیض لاحالا ولا مالا امر دونه خرط القتاد انتهی ولا یخفی علیک ان اتفاق
الجمع الغیر المحصور علی شئ مستند الی الحس مخترع لا ثبوت له فی نفس الامر مع
تباین آرائهم واخلاقهم واوطانهم مستحیل عقلا بمعنی ان العقل یحکم حکما قطعیا
بانهم لم یواطئوا علی الکذب وان ما اتفق علیه حق ثابت فی نفس الامر غیر
محتمل للنقیض بمعنی سلب تجویز العقل وقوع شئ بدله کما فی العلوم العادیة لا بمعنی
سلب الامکان العقلی عن تواطئهم علی الکذب وبالجملة انا نجزم بانفسنا علی ضروریا
بوجود مکة وبغداد بحیث لا یحتمل النقیض اصلا وما ذلک الا بالاخبار والاشکال انما
نشأ من اخذ عدم الاحتمال بمعنی عدم الامکان العقلی تامل کذا فی التلویح **قوله** قیل
علیه ای یعنی ان للتواتر مدخلا فی افادة العلم لان الخبر انما یفیده بسببه فیکون افادة
العلم موقوفا علی التواتر فاثبات التواتر بالعلم علی ما ذکرتم من ان وقوع العلم دلیل بلوغه
حد التواتر یدل علی ان التواتر موقوف علی العلم وانه دور وحاصل الجواب ان نفس التواتر

سبب

مطلب
التقدیرات
فی حد التواتر

سبب نفس العلم والعلم بان الحاصل عقیبه علم سبب للعلم بتواتر الخبر فالموقوف علیه العلم
بالعلم والموقوف نفس العلم فلا دور ویدل علی ذلک انه جعل وقوع العلم دلیلا علی التواتر
اذ الدلیل ما یلزم من العلم به العلم بشئ اخر وفیه انه یلزم علی هذا ان تکون العلم بتواتره موقوفا
علی ملاحظة العلم ثانیا والتصدیق بانه علم ولیس کذلک لانه مجرد حصول العلم بحکم العقل بتواتره
وعلی الجواب بان العلم اذا کان حاصلا بطریق الاحضار والتوجه الی معلومه بالذات یکون
العلم والعلم بالعلم معا حاصلین فی الذهن ولا یکون حاجة الی احضار العلم ثانیا ولذا ذهب
الامام الی ان العلم والعلم بالعلم متحدان وفیما نحن فیه کذلک فان العلم بعد الخبر انما یحصل بعد
التوجه الیه والقصد الی احضاره بخلاف ما اذا لم یکن حاصلا بطریق الاحضار فانه لا بد
من ملاحظة حتی یحصل العلم بالعلم تامل **قوله** وهکذا حال کل معلول لم فان نفس العلة
تفید نفس المعلول والعلم بالمعلول یفید العلم بالعلة الخفیة بمعنانه اذا تحقق العلة تحقق
المعلول واذا علم تحقق المعلول علم تحقق العلة وانما قید العلة بالخفیة لانه لو کان
العلة ظاهرة استفاد العلم بها بدون العلم بالمعلول کالنار المحسوس للدخان والاولی
ترکه لان العلم بالمعلول یوجب العلم بالعلة سواء کانت ظاهرة او خفیة واستفاد
من وجه اخر لا ینافیه **قوله** فان قلت لم حاصل هذا السوال منع قوله ان وقوع العلم
من غیر شبهة یدل علی بلوغه حد التواتر وسند المنع ان للعلم اسبابا شتی من الحس
والبداهة وخبر الرسول وغیر ذلک والمعلوم لم الاعم لا یدل علی العلة المعینة فیجوز
ان یکون وقوع العلم بسبب اخر لا بسبب التواتر فلا یکون دلیلا علیه **قوله** قلت
عدم الدلالة لم وههنا انتفاء سائر العلل معلوم لان العلم بوجود مکة مثلا لا یحتمل لعلة
غیر التواتر کذا نقل عنه **قوله** تامل ووجه التامل ان العلم بانتفاء سائر العلل فی حیز المنع
فانه یجوز ان یکون العلة الموجبة له متحققة من غیر ان یکون وجوده وانتفاؤه معلوما
لنا وعدم العلم لا یدل علی عدم تحققه **قوله** وقع فی التلویح ای یعنی ان الشه قال
فی التلویح واما خبر الیهود بقتل عیسی علیه السلام فتواتره منع وههنا واما خبر النصاری فوجه
کلامه بعضهم بان الخبر ههنا بمعنی الاخبار واضافته الی النصاری اضافة المصدر
الی المفعول فالمعنی واما اخبار الیهود النصاری لم فلا تواتر لکنه اخرج الی عطف
قوله والیهود بنا بر دین موسی الی تکلف وهو ان یقدر لفظ الخبر ویکون
اضافته الیه اضافة المصدر الی الفاعل ویکون معطوفا علی خبر النصاری
اذ لا یصح عطفه علی النصاری لانه یقتضی ان یکون الیهود ایضا مفعولا ولیس

لذلك واتمام لجعل عبارة التلويح من اضافة المصدر الى المفعول لئلا يحتاج الى
التحمل في هذه العبارة لانه مخالف للقصة على زعم الموجه قوله لكن بعض
النصارى ايعني ذلك التوهم باطل ولاحاجة الى جعل الاضافة الى المفعول لان
بعض النصارى مع اليهود في اعتقاد القتل فيكون في كلا الكتابين اضافة المصدر
الى الفاعل ولا يكون عطف اليهود على النصارى محتاجا الى تحمل التقدير كما لا يخفى
اقول فيه بحث لان اشتراك النصارى مع اليهود في اعتقاد القتل لا يستلزم الاشتراك
في الاخبار عنه لجواز ان يكون الاخبار مختصا باليهود والمشار اليه في الكشاف هو
الاول نعم اذا ثبت ان بعض النصارى مع اليهود في اخبار القتل تم المقصد كما في
الكشف الكبير حيث قال ولذلك اخبار النصارى بقتله لم يثبت بالتواتر فان خبر
قتله منهم مستند الى اربعة منهم بل لم يبلغ عدد المخبرين الى اثنى عشر بالاتفاق فان الذين دخلوا
على عيسى وزعموا انهم قتلوه كانوا سبعة او ستة والغالب انه لا يوجد العلم باخبار
السبعة فالمخبرون لم يبلغوا حد التواتر في طبقة الاولى على ان اخبارهم انما كان
عن شبهة كما اخبر تعالى عنه وما قتلوه وما صلبوه ولكن شبه لهم فلا يتحقق
التواتر اصلا وفيه ان اخبارهم لم يبق عن شبهة لهم باعتقادهم حتى ينافي
وقوع العلم بل عن امر محسوس لا شبهة لهم فيه على ما يدل عليه قوله تعالى حكاية
عنهم انا قتلنا المسيح نعم مشاهدتهم ما كانت مطابقة لنفس الامر ولم يشترط
في الخبر ان يكون عن امر ثابت في نفس الامر مستفاد منه تأمل قوله وحرفوا
اليهود الخ قيل ان بخت نصر قتل اليهود وكسر اصنامهم لانهم حرفوا التوراة وزادوا
فيها ونقصوا حتى لم يبق منها الا شرذمة قليلة فالمخبرون لم يبلغوا حد التواتر في الطبقة
الوسطى ايضا وكان بخت نصر ملكا قبل البعثة فابضا ما رق الارض
ومغاربها سمي بذلك لانه وجد لقيطا عند صنم مسمى بذلك قوله وبالجملة
الى محصل كلام الكشاف وخلاصة قوله عدد المخبرين على ما توهم قوله فيه اشارة الى
ان في اتيان لفظة رب سواء كان للتقليل او للتكثير اشارة الى ان مخالفة حالة
الافراد كحالة الاجتماع ليس كليا متحققا في جميع المواد كما في كل جسم ممكن
لكن هذا القدر كاف في الجواب عن السوال المذكور اذ السوال المذكور معارضة
واستدلال على ان الخبر المتواتر لا يفيد العلم والجواب منع لمقدمة دليله اعني قوله
وضم الظن الى الظن لا يوجب اليقين وكذب كل واحد يوجب كذب المجموع

قوله

بل كونه في نفس الامر صحيح

قوله اقول فتوارده مع ما تخلف وقوع العلم
يدل على عدم تحقق لا انه
قد يكون لعدم له بل لم يبلغ

احاله

وحاصله انما لا نم ذلك لانه موقوف على ان يكون مع الاجتماع ما يكون مع الانفراد
وهو غير واقع في بعض المواد فيجوز ان يكون ما نحن فيه كذلك قوله والتحقيق ان
تحقيق الجواب وحاصله ان اجتماع الاسباب يقتضي قوة المسبب والخبر سبب
للاعتقاد فاذا تعدد الخبر باعتبار تعدد المخبرين قوى الاعتقاد الى ان وصل الى العلم
وفيه بحث لانه ان اراد به اجتماع الاسباب التامة للشئ فهو محال لامتناع التوارد
وان اراد اجتماع اسباب ان ناقصة فلا نم انه يوجب قوة المسبب بل يوجب بنفسه
والجواب ان كل واحد من الاخبار المتعدده موجب للاعتقاد والاعتقاد المستفاد
من خبر واحد مغاير للاعتقاد المستفاد من خبر مخبر اخر لتغاونهما رجحانا ويحصل
لجميع تلك الاخبارات قوة لمطلق الاعتقاد بحيث لا يبقى احتمال النقيض
فلا يلزم شئ مما ذكر قوله واما وهم الكذب الخ جواب سوال كانه قيل كيف يكون
الخبر المتواتر سببا للعلم مع ايهام كل خبر للتكذيب بناء على افادته كليهما فاحتمل خبر
طرفان يولدان بطرفي الخبر فلا يحصل قوة المسبب المفضي الى العلم اصلا فاجاب بانه لا مدخل
للخبر في ايهام الكذب بل هو احتمال يحكم به العقل واما الخبر فموجبه الصدق فان قولنا زيد قائم
يدل على ثبوت القيام لزيد ضرورة انه موضوع له لكنه لما جاز تخلف المدلول الوضعية
عنه لانقطاع الدالة عليها لعدم العلاقة العقلية احتمل عند العقل ان لا يكون مدلوله متحققا
فلا يكون صادقا وفي هذا خرج الجواب عما قيل ان كذب كل واحد يوجب كذب المجموع
تأمل قوله لتبليغ الاحكام قال المحقق الدواني هذا لا يحل لمن اوحي اليه لكماله في نفسه من غير
ان يكون مبعوثا الى غيره كما قيل في حق زيد بن عمرو بن نفيل اللهم الا ان يتكلف انتهى وجه
التكلف هو اعتبار المغايرة الاعتبارية على انه بعد تسليم كونه نبيا لا نم انه غير مبعوث
الى الخلق على ما نقل انه قال ايها الناس يحلو الي فانه لم يبق على دين الخليل دين غيري والمراد
بالاحكام النسب الخبرية والحمل على الخطاب وهم لانه يخرج الاعتقاديات التي هي راس الاحكام
ورئيسها قوله ولو بالنسبة الى قوم اخرين دفع لما قيل منه انه يخرج عنه التعريف ابنياء بني اسرائيل
الذين بعثوا لتقرير دين موسى كيوشع وحاصل الدفع انهم وان لم يكونوا مبلغين بالنسبة الى
القوم الذين بلغ اليهم لكنهم مبلغون بالنسبة الى غيرهم هذا خلاصة ما نقل عنه منا وارد على
ظاهر التعريف النقض ببعض الانبياء كيوشع امر بتقرير من قبله فهم لم يبعث للتبليغ لانه حصل
ممن قبله فاجاب بقوله ولو بالنسبة الى قوم اخرين انتهى وحاصله ان التبليغ المنفي ليس بالنسبة
الى من بلغ الاول اليهم قوله وهو بهذا المعنى اي بهذا اختاره الشيخ حيث قال في شرح المقاصد

النبي انشأ بعثه الله تعالى لتبليغ الاحكام وكذا الرسول انتهى ويدل عليه قوله
وقد يشترط فيه الخ فانه يفهم منه انه غير مرضي عنده **قوله** لكن الجمهور الخ اعلم انه قد اختلف
في الفرق بين الرسول والنبي ثم فقال بعضهم انهما متساويان فكل رسول نبي
وكل نبي رسول لا فرق الا بحسب المفهوم فانه من حيث انه قال تعالى انا ارسلناك
وما في معناه سمي بالرسول ومن حيث انه انباء للخلق من الاحكام سمي بالنبي
وهذا مذهب جمهور المعتزلة واليه ذهب الشيخ وقال بعضهم ان النبي اعم لان
الرسول اخص اما صاحب كتاب او شريعة متجددة بخلاف النبي كما بينه المحشي
وهذا مذهب اهل السنة وقال بعضهم ان الرسول اعم وعرفوه بانه انسان او ملك
مبعوث بخلاف النبي فانه مختص بالانسان **قوله** ويؤيده قوله تعالى وجه التأييد ان
العطف يدل على المغايرة فاما ان يكون الرسول مباينا للنبي او مساويا او اخص
او اعم لا جائز ان يكون مباينا لتحققهما في بعض المواد كما قال تعالى في حق كل من
موسى واسمعيل وكان رسولا نبيا ولا ان يكون مساويا او اعم لان نفي احد
المتساويين وكذا الاعم يستلزم نفي المساوي الاخر والاخص فلم يتجه الى ذكر
النبي بعده فتعين ان يكون اخص وفيه بحث لانه يجوز ان يكون بينهما عموم من
وجه ولم يلزم بطلانه مما سبق وعلى تقدير التسليم يجوز ان يكون ذكره للاهتمام
بنفيه الايرى ان تحقق الخاص مستلزم لتحقق العام مع انه ذكر النبي بعد
الرسول كما في قوله تعالى واذكر في الكتاب موسى انه كان مخلصا وكان رسولا
نبيا وفي قوله تعالى واذكر في الكتاب اسمعيل انه كان صادق الوعد وكان رسولا
نبيا ولاجل هذا قال المحشي بؤيده دون يدل عليه **قوله** وقد دل الحديث الخ تأييد لما
لكون النبي اعم روي انه ﷺ سئل عن عدد الانبياء فقال مائة واربعة وعشرون
الفا وقيل لكم الرسول منهم قال ثلثمائة وثلاثة عشر جما غفيرا كذا في تفسير القاضي
قوله فان شرط اي اذا كان النبي اعم فاختلفوا في بيانه فقال بعضهم الكتاب
شرط في الرسول بخلاف النبي فانه يجوز ان يكون بالوحي وبالالهام وبالتنبيه
في المنام **قوله** والكتب مائة واربعة روي انه ﷺ سئل كم انزل الله من كتاب
فقال مائة واربعة كتب منها على ادم عشر صحف وعلى شيث خمسون صحيفة وعلى
ادريس ثلاثون صحيفة وعلى ابراهيم عشر صحايف وعلى عيسى وداود ومحمد عليهم السلام
التورية والانجيل والزبور والفرقان **قوله** اللهم الا ان يكتفى بهذا ما ذكره السيد في شرح

المواقف وقال ويشترط في الرسول ان يكون معه كتاب سواء انزل عليه او على من
قبله لكن يكون عاملا بالكتاب وفيه ضعف اذ لا يساعده النقل ومجرد الاحتمال لا يكفيه
وكذا ذكر اللهم **قوله** ان تعالى اي على الجواب عنه الاعتراض مع اشتراط النزول بانه يجوز
ان يتكرر نزول الكتب كما تكرر نزول الفاتحة فانه نزل مرة بمكة ومرة بمدينة وكذا السبع
المثاني لكن فيه ايضا ما سبق منه ان مجرد الاحتمال غير كاف في باب المرويات **قوله** وتخصيص بعض
جواب سؤال كانه قيل لو كان النزول متكررا على جميع الرسل فما وجه تخصيص بعض
الصحف ببعض الانبياء على ما مر في الحديث السابق وحاصل الجواب انا لا نسلم صحة
الروايات وعلى تقدير التسليم فوجه التخصيص نزوله عليه اولا **قوله** واشترط بعضهم
عطف على قوله فاشترط بعضهم يعني اشترط البعض الشرع الجديد في الرسول وقالوا
انه صاحب شريعة متجددة بخلاف النبي فانه قد يكون لتقرير شريعة من قبله **قوله** واورد المولى
الاستاذ بان اسمعيل كان من الرسول كما قال تعالى في حقه وكان رسولا نبيا مع انه لا شرع
جديد له لان انباء ابراهيم كانوا على شريعته كما صرح به القاضي حيث قال في تفسير
قوله تعالى وكان رسولا نبيا يدل على ان الرسول لا يلزم ان يكون صاحب الشريعة لان اولاد
ابراهيم كانوا على شريعته فيخص الخبر الصادق في نوعيه اي اذ لو خص الرسول بكون
خبر النبي خارجا اذ ليس بمتواتر ولا خبر الرسول **قوله** ويعتبر اخص بالنسبة الخ فان الخبر
الصادق بالنسبة الى هذه الآية مخصص في المتواتر وخبر الرسول لكن ينافي هذا التخصيص
تعميم الخلق في قوله واسباغ العلم للخلق ثلثة **قوله** قيل يدخل عليه الخ حاصله ان تعريف
المعجزة غير مانع لدخول سحر من يدعي النبوة وليس بنبي فانه يصدق عليه انه امر خارق
للعادة مقترن باظهار صدق مدعي النبوة والاولى ان يقول يدخل فيه خارق المتنبي
ليدخل فيه الامر الخارق الذي يظهر على يد الكاذب على وفق مدعاه بلا مباشرة الاسباب
وحاصل الجواب الاول ان خلق الامر الخارق على وفق مدعاه على يد الكاذب في دعوى النبوة
ممتنع عادي من الله تعالى لان الخارق فعل الله فيخلقه لاظهار صدق النبي فلو اظهره على
يد الكاذب يكون تصديقا للكاذب وهو محال على الله فظهور الخارق على وفق المدعى
على يد الكاذب المتنبي محال وهذا الجواب مبني على ما تقرر عندهم من ان الامر الخارق الذي
قصد به اظهار الصدق فعل الله بلا واسطة لان التصديق لا يحصل بما ليس من قبل فيخلقه
على يد الصادق اظهارا للصدق ولا يخلقه على يد الكاذب لاستحالة تصديق الكاذب
منه تعالى لا كما زعم الفاضل الجلبي من انه مبني على ان جميع الممكنات صادرة بارادته تعالى من غير

واسطة فان تم تم والا فلا وانما قيدنا الكاذب بكونه فى دعوى النبوة لانه يجوز ظهور
الخارق الموافق على يد العالم لا يوجب تصديق الكاذب لان افعاله يكذب بعضها بعضا ورد
عليه الاعراض ظاهرا والاهانة وهو ان يظهر امر خارق للعادة على يد المتنبى على خلاف
مدعاه لانه خارق للعادة تصدق به اظهار صدقه وليس بممتنع ظهوره بل واقع على ما
نقل فى حق مسيلمة الكذاب انه دعى لاعور فصارت عينه الصحيحة عوراء فلا بد
من قيد على وفق ما ادعاه الا ان يقال المراد بالقصد ارادة الفاعل وهو الله تعالى لا
لان فعل غيره تعالى اولا لانه شرط فى المعجزة ان يكون فعله تعالى وح لا يرد شئ مما ذكره **قوله** والا فبالفرض
بالفرض يعنى ان جواز ظهور الخارق على يد المتنبى لا يصير نقضا لتعريف المعجزة اذ لا بد
فى النقض من تحقق المادة والا لامكنه ان يقال على ان يكون انسانا ليس بناطق
فيرد على تعريفه بالحيوان الناطق **قوله** وايضا اظهاره يعنى فرض صدور الخارق على يد الكاذب
المتنبى فهو خارج عن التعريف بقوله قصد به اظهار صدقه لان اظهار الصدق فرع وجوده حقا
ولا صدق فى مادة المتنبى فلا يكون الخارق الظاهر على يده معجزة فان قيل على هذا يقع
الالتباس بين المعجزة وسحر المتنبى لان كلا منهما امر خارق للعادة ظهر على يد مدعى النبوة
والاطلاع على انه قصد باحدهما اظهار الصدق دون الآخر مشكل فيفوت ما هو الحكمة
فى اظهار المعجزة وهو امتياز المتنبى عن غيره قلت يحصل الفرق بينهما بان نقدر الله على معارضة
المتنبى عند التحدى بخلاف المعجزة لئلا يلزم تصديق الكاذب منه تعالى وبهذا ظهر فساد ما قال ذلك
الجلى من انه يرد عليه ان هذا صحيح لكن لا يفيد غرضنا اذ الغرض بيان طريق معرفة النبوة وهو لا يحصل
فان من ادعى النبوة واظهر على يده الخارق لا يعلم ان هذا الخارق معجزة ما لم يعلم ان تلك
الدعوى صادقة على التقرير المذكور والحال ان صدقها انما يعلم من المعجزة فيلزم الدور لانا
لا نم ان العلم بان هذا الخارق معجزة يتوقف على العلم بان تلك الدعوى صادقة فان العلم
بان هذا الخارق معجزة انما يتوقف على العلم بالمعجز على ايمان مثله عند التحدى تأمل **قوله** الحق ان
اى الحق فى الجواب ان السحر ليس امرا خارقا للعادة كما ان الطلسم وما يترتب على خصائص بعض
الاشياء كالمغناطيس والكهربا ليس امرا خارقا للعادة فلا يدخل فى المعجزة لان معنى
ظهور الخارق هو ان يظهر امرا لم يعهد ظهور مثله وههنا ليس كذلك لان كل ما باشر الاسباب
المخصوصة يترتب عليها ذلك بطريق جرى العادة وما قيل من انه لا يندفع التباس المعجزة
على هذا التقرير فمدفوع بما مر من انه لا يبقى معارضة المعجزة لانه فعل الله لا مدخل لما باشره
الاسباب فيه بخلقه على يد الصادق فقط لتصديقه بخلاف السحر فان فيه مدخلا لما باشره

الاسباب

انتهى

على العلم بان المعجزة اتيانه
صح

الاسباب بخلقه على يد كل من باشره عادة قال الفاضل المحشى والحق ان السحر قد يكون
من الخوارق فانه ربما يحتاج الى شرائط لا تكون مقدورة للبشر كالوقت والمكان ونحوهما
انتهى وفيه انه لا يشترط فى عدم كون الفعل من الخوارق ان يكون جميع شرائطه مقدورا بل
يكفيه ان يكون بعد مباشرة الاسباب سواء كانت مقدورة اولا والا لزم ان تكون حركة
البطش ايضا من الخوارق لتوقفها على سلامة الاعصاب والعضلات وصحة البدن التى ليست
مقدورة للبشر بقى شئ وهو ان هذا الجواب لا يدفع النقض بالخارق الذى يظهر على يد
المتنبى بدون مباشرة الاسباب فلا بد من الالتجاء الى الجواب الاول منه ان لا يظهر على يده
حين ادعى النبوة ولذا اهمل القوم هذا الجواب لانهم لم يتفطنوا لعدم كون السحر من الخوارق
بل الاظهر ان مرادهم بسحر المتنبى مطلق الخارق الذى يظهر على يده ولو مجازا **قوله** فان قيل
انتقاض التعريف المعجزة بطريق الجمع بانه يخرج كرامات الاولياء لعدم قصد اظهار صدق النبى
منه مع انهم عدوا من المعجزات لان القصد من خلق الخارق على يد الولى اظهار كرامته ونيله
بين الخلايق وان دل على صدق النبى ايضا باعتبار انه حصل للولى هذه الكرامة بمتابعته وما
قيل فى الجواب منه انه ليس المراد بقصد اظهار الصدق ان يكون الغرض منه اظهار الصدق لان
افعال الله ليست معللة بل المراد ان يكون ذلك الفعل والا عليه ولا شك ان كرامة الولى
تدل على صدقه وينكشف به صدقه ففيه انه لو كان ظهور الخارق على يد غير مدعى النبوة
والا على صدقه لما اشترطوا فى المعجزة ان يكون ظاهرا على يد مدعى النبوة ليعلم انه تصديق له
فتأمل **قوله** قد عدوا الارهاصات جمع ارهاص وهو الخارق الذى يظهر قبل بعثة النبى
سمى ارهاصا لكونه تاسيسا لقاعدة النبوة منه رجمت الحائط اذا اسسته **قوله** على
سبيل التشبيه متعلق بالكرامات اى تشبيه ما ظهر على يد الولى بما ظهر على يد النبى باعتبار انه
صدر عن الولى بسبب متابعة النبى فكانه صدر عن النبى والتغليب متعلق بالارهاصات اى
تغليب ما صدر بعد البعثة على ما صدر قبلها **قوله** هو الامكان الخاص يعنى ان الظاهر ان يكون
هذا الامكان مقصورا على الامكان الخاص والمعنى ان التوصل بالنظر الصحيح فى الدليل الى العلم
ليس بضرورى والا عدم التوصل اليه ضرورى اى يجوز ان يتوصل بالنظر الصحيح الى العلم وان لا
يتوصل لانا نجد هذا التفويض اهل السنة القائلون بان فيضان النتيجة بعد النظر الصحيح
انما هو بطريق جرى العادة وليس بضرورى كما قاله المحشى الفاضل اى يجوز ان يتوصل وان لا يتوصل
بالنظر الى ذات الدليل كالعالم فانه يجوز ان يتوصل به الى العلم بوجود الصانع وان
لا يتوصل واما الضرورة الحاصلة عند حصول النظر الصحيح فهو لا ينافى الامكان فى نفسه والامكان

قوله لان شرط ظهور المعجزة ان لا يكون مدعى النبوة ولا تابع له محمد

العام ههنا هو اللفظ المتبادر كما لا يخفى لا يخفى قسام قوله ولك ان تأخذه امكانا عاما
اى لك ان تأخذ الامكان العام المقيد بجانب الوجود فالمعنى ان عدم التوصل بالنظر الصحيح الى العلم
ليس بضرورى سواء كان التوصل به اليه ضروريا اما بطريق الاعداد كما هو مذهب
الحكماء او بطريق التوليد كما هو مذهب المعتزلة او لا يكون ضروريا بل بطريق
جرى العادة كما هو مذهب اهل السنة فيصح التعريف على المذاهب الثلثة
قال سيد المحققين فى حاشية شرح مختصر العضدى وانما قيل يمكن التوصل تنبيها على
ان الدليل من حيث هو دليل لا يعتبر فيه التوصل بالفعل بل يكفى امكانه ولا يخرج
عن كونه دليلا بان لا ينظر فيه اصلا ولو اعتبر وجوه يخرج عن التعريف دليل لم ينظر
احد فيه ابدا وقيد النظر بالصحيح اى المشتمل على شرائطه ما صورة ومادة لان الفاسد
لا يمكن التوصل به اذ ليس هو سببا للتوصل ولا آلة له وان كان هو يفضى اليه فذلك
اتفاقى وليس من حيث كونه وسيلة ولو لم يفيده واريد العموم خرجت الدلايل باسرها
اذ لا يمكن التوصل بكل نظر فيها ولو اريد على الاطلاق اى نظر ما لم يكن هناك تنبيه على
افتراق الفاسد عن الصحيح فى هذا الحكم وتقييد المطلوب بالخبرى لاخراج القول الشارح الذى
وهذا التعريف مختص بالبرهان لان التوصل الى العلم بالمطلوب اى اليقينى انما هو بالبرهان
وحمل العلم على الاعم الشامل للجهل والظن خلاف مصطلح المتكلمين كما ان التعريف الثانى
اعنى قوله مؤلف من اقوال الخ مختص به اذ لا استلزام فى الظنيات فى نفس الامر اذ لا علاقة
بين الظن وبين شئ يستفاد منه لاستفائه مع بقاء سببه الذى يتوصل منه
اليه واما حمل الاستلزام على العقلى بمعنى انه متى وجد فى الذهن وجد الآخر لزيد دخل الامارات
فى التعريف ايضا فهو مخالف لما ذكره الشه فى حواشى شرح المختصر العضدى من انه لا استلزام بين
الظن وما يوجبه قوله انما لم يقل لذاتها اى بمعنى فى ايراد الضمير الواحد المذكر الى المؤلف الواحد
باعتبار هيئة العارضة من التاليف اشارة الى ان للصورة المحصلة بعد ترتيب المقدمتين
مدخلا فى استلزام النتيجة ولا يخفى انه ان اريد بالاستلزام الذاتى امتناع الانفكاك عنه لذاته
عقلا كما هو المتبادر لا يصح التعريف الا على مذهب الحكماء والمعتزلة وان اريد امتناع الانفكاك
فى الجملة سواء كان عقليا او عاديا يصح على راى الاشاعرة ايضا والمراد بقوله لذاته
ان لا يكون بواسطة مقدمة غير بينة اما اجنبية كما فى قياس المساواة او لازمة لاحدى
المقدمتين بطريق عكس النقيض وبما فى القيود ظاهرة قوله فان قلت التعريف اى يعنى ان
القوم اتفقوا على ان تعريف الدليل بانه مؤلف من اقوال يشمل الدليل الملفوظ والمعقول

يريد دفع اعتراض وارد على المول الخيالى
وحاصل الاعتراض ان عبارته مشتملة
على التناقض حيث قال اولا التعريف يعم المعقول والملفوظ وثانيا ان التلفظ لا يستلزم المدلول

على ما ذكر

قوله وليس من حيث مع ان الباء السببية
فى قوله بصحيح النظر بدل محل كون
الدليل وسيلة تكلموى

على ما ذكر فى الكتب مع ان تلفظ الدليل لا يستلزم المدلول فكيف يصح قولهم بالشمول
وبما حررنا لك ظهر ان لا حاجة الى ان يقال اى يجب ان يقيدا بناء على ان الملفوظ
من موارد المعرف كالمعقول ولا يرد ايضا ما قيل ان الاولى ان يقال بدل التعريف المعرف
بالفتح وما قيل ان النظر انما هو فى الدليل العقلى دون اللفظ فحمل التعريف على ما يعم
الدليل اللفظى لا يناسب المقام لان مقصود المخبر ليس ان تعريف الدليل ههنا محمول على
ما يعم اللفظى والعقلى بل المقصد بيان تعميمه كيف يصح قوله قلت احاله ان تلفظ الدليل
يستلزم التعقل بالنسبة الى العالم وليس المقصد من التلفظ الا احضار ذلك المتعقل
فى الذهن فالملحوظ المستلزم ههنا هو المعانى الا انه فى قالب الالفاظ فيصدق عليه
انه مؤلف يستلزم لذاته قول الاخر يعنى انه كلما تلفظ به العالم بالوضع لزم العلم بمط
خبرى غاية ما فى الباب ان ملكوه الاستلزام بالنسبة الى بعض الاشخاص وليس المراد
ان الملفوظ يستلزم المعقول وهو يستلزم المدلول فالملفوظ يستلزم المدلول لان
لازم اللازم لازم حتى لا يكون الاستلزام لذاته بل بمقدمة اجنبية اذ ليس تعقل الملفوظ
الا تعقل معانيه فليس ههنا قياس ملفوظ مستلزم للمعقول المستلزم للمدلول حتى
يلزم ما ذكر فتأمل قوله هذا فى القول الاول اى هذا التعميم والشمول للملفوظ والمعقول انما هو
فى لفظ القول المذكور فى اول التعريف الذى هو دليل واما لفظ القول المذكور فى اخره الذى
هو مدلول فهو مختص بالمعقول اذ لا يجب تلفظ المدلول فلا يلزم تلفظ المدلول والاظهر ان
يقال هذا فى المؤلف واما القول فمختص بالمعقول هذا والحق ان اطلاق الدليل على الملفوظ
مجاز باعتبار دلالته على ما هو الدليل فى الحقيقة اعنى المعقول قوله هذا الحصر مبنى اى الحصر
المستفاد من تعريف المبتدا بلام الجنس وهو ان الدليل مقصور على المفرد كالعالم مبنى
على ان يكون المراد بالنظر فيه فى قوله ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه النظر فى احواله وصفاته
بان يطلب منه احواله ما هو وسط مستلزم للمحال المط اثباته حال للمحكوم عليه ويترتب
مقدمتان احديهما من الوسط والمحكوم عليه والثانية من الوسط والحال المط اثباته ويحصل
منهما المط الخبرى واما اذا كان المراد بالنظر فيه ما يعم النظر فى احواله وفى نفسه على
ما هو الظاهر فلا يصح الحصر اذ يلزم حينئذ ان يكون المقدمات الغير المأخوذة مع الترتيب
ايضا دليلا لانه يمكن ان يتوصل بالنظر فى نفس تلك المقدمات بان يترتب ترتيبا صحيحا
مستجمعا لشرائط الانتاج الى المط الخبرى واما المقدمات المأخوذة مع الترتيب
فلا يصدق عليه التعريف اصلا اذ لا معنى للنظر فيه لذا حققه السيد فى حاشية شرح

الراجع
ص

الوضع بعض ان التلفظ الخ
لملاحظة ذلك المعقول بالنسبة
الى العالم صح

من تلفظ الدليل ولا من تلفظ
صح

مختصر العضدى وشرح المواقف وبما ذكرنا ظهر فساد ما زعم الفاضل الجلبى فى حل قوله
هو حتى يلزم كون المقدمات اى كون المقدمات المرتبة او ترتيبها دليلا قوله حتى
يلزم كون اى متعلق بالمنفى لا للمنفى قوله لكن لا يخفى انه خلاف الظاهر يعنى لا يخفى
ان كون المراد من النظر فيه النظر فى احواله فقط خلاف الظاهر اذ الظاهر العموم بل
ان يكون فى نفسه كما هو المتبادر من النظر فيه وخلاف الاصطلاح لانهم متعطون
على انقسام الدليل الى المفرد وغيره وعلى التقدير المذكور يكون مختصا بالمفرد
على ما مر فلا يصح الارادة المذكورة فلا يصح الحصر الذى ذكره الشه واجيب
بان الحصر فى قوله هو العالم ليس حقيقيا بل بالاضافة الى مثل قولنا العالم
حادث وكل حادث فله صانع فالحاصل ان الدليل على التعريف الاول هو العالم
اى ليس مثل قولنا العالم حادث وكل حادث فله صانع يعنى المقدمات الماخوذة
مع الترتيب فلا ينافى تقسيم الدليل على التعريف الاول الى المفرد وغيره من
المركب الغير الماخوذة مع الترتيب قال بعض الفضلاء فيه ان صحة هذا التقسيم
مبنية على ان يراد النظر فيه يعم النظر فى نفسه فلا يصح ح الحصر الاضافى اذ يلزم
ان لا يكون مثل قولنا العالم حادث وكل حادث فله صانع دليل على وجود
الصانع على الاول ايضا اقول ان اراد انه يلزم ان يكون المقدمات الماخوذة
مع الترتيب دليلا على الاول فاللزوم ممنوع اذ لا معنى للنظر فيه وان اراد انه يلزم ان
يكون المقدمات بدون اعتبار الترتيب دليلا فاللزوم مسلم وهو لا ينافى الحصر المذكور
اذ الحصر بالنسبة الى المقدمات الماخوذة مع الترتيب تامل وللفاضل الجلبى ههنا مقال
لا يخفى على قال الفاضل المحشى الحصر ههنا اضافى بالنسبة الى المقدمات الماخوذة مع الترتيب
لانه اعتبر فى التعريف امكان التوصل والامكان فى المقدمات الماخوذة مع الترتيب
اذ لا يتصور فيه عدم التوصل ولا يخفى انه انما يتم على تقدير ان يكون المراد بالامكان الذى
سلم فعدم تصور عدم التوصل انما هو على مذهب من جعل النتيجة لازمة للدليل عقلا والاشاعرة
ينكرونه على ما مر قول المراد بالعلم التصديق يعنى ان العلم من الالفاظ المستعملة لمعان متعددة والمراد
ههنا التصديق بالقرينة الحالية وهى ان المقام مقام التعريف للدليل فانه لا يطلق الا على الموصل
الى التصديق والقرينة اذا دلت على تعيين المعنى المراد من اللفظ يجوز استعماله فى التعريف فخرج عن
التعريف المعرفات بالنسبة الى معرفاتها وكذا الملزومات التصورية بالنسبة الى لوازمها البينة فانها
انما تستلزم تصور انفسها لا التصديق بها وبما حررنا لك اندفع ما قاله الفاضل الجلبى من ان مثل هذا

الاعتبار

الاعتبار لا يلتفت اليه فى التعريفات والا فيمكن تعميم كل تعريف بالاخص وتخصيص كل تعريف
بالاعم حتى يحصل المساواة وفيه من الفساد ما لا يخفى فان هذا الاعتراض ناشئ من عدم الفرق
بين الاعم والمشترك وليس ههنا تخصيص الاعم بل تعيين المشترك وهو جائز تامل ثم
المراد بالتصديق اما اليقين او ما يشمل الظن ايضا بناء على انهم قد يخصون الدليل بالبرهان
وقد يجعلونه شاملا للامارة ايضا قول ويلزمه اى عطف على قوله بالعلم اى المراد بلزوم
العلم ان يكون ذلك العلم الآخر حاصلا فيه بان يكون علة له بطريق جرى العادة او التوليد و
الاعداد فخرج القضية المستلزمة علمها للعلم بقضية اخرى كالعلم بالنتيجة فانه يستلزم
العلم بالمقدمات المنتجة منها سواء كانت بديهية او كسبية واما وصف القضية الثانية
بقوله بديهية او كسبية اشارة الى عدم كون العلم بها حاصلا من العلم بالقضية الاولى لانها
حاصلة بالبديهة او بالنظر ولم تظهر لى فائدة توصيف القضية الاولى بالوحدة فان كل
قضيتين فرضتا تستلزم العلم بهما العلم باحديهما من غير ان يكون علة لها فهما خارجان ايضا
بهذا القيد واما القضية المستلزمة لعلمها فهى خارجة بقيد اعتبار اللزوم بين العلمين
اذ اللزوم ههنا انما هو بين المعلومين بحسب الصدق لا بين العلمين لانا نعقل القضية
مع الغفلة عن علمها قال المحشى فيه بحث لانا اذا رأينا شخصا اسود اشكل مخصوص
فانا نحكم اولا بوجود سواده وشكله ثم نحكم ثانيا بوجوده وكذا اذا رأينا انسانا يقاوم
الاسد فانا نحكم اولا بقاعه وقعده الاسد ثم نحكم بشجاعته وامثال ذلك لا تعد ولا تحصى
ولا شك ان العلم بالقضية الثانية فى الصورة المذكورة كان حاصلا من العلم بالقضية
الاولى فلا تخرج امثال ذلك من التعريف الا بان يعتبر قيد النظر فيه على ما يذكر فى قوله
اللهم الا ان يراد الخ انتهى اقول العلم فى الصورة المذكورة ليس حاصلا من العلم بالقضية الاولى
فقط بل بانضمام قضية اخرى وهو كل اسود موجود وكل من يقاوم الاسد فهو
شجاع حتى انه لو فرض عدم العلم بها لم يحصل العلم بتلك القضية اصلا فان كان بطريق
الحدس فهو داخل فى قوله وايضا يرد عليه الخ وان كان بطريق النظر فهو من افراد الدليل
فعدم خروجها مطلوب قول لكن يرد عليه ما عدا الشكل الخ يعنى ان ما وقع النقوض المذكورة
عن التعريف بما ذكرنا لكن نقضه جمعا بما عدا الشكل الاول والقياس الاستثنائى غير
مندفع اذ لا لزوم بين علم المقدمات على غير هيئة الشكل الاول وبين علم النتيجة وان كان
بين المعلومين ملازمة بحسب الصدق فى نفس الامر لا بينا وهو ظاهر وغير بين لان معناه خفاء
اللزوم وان لا يكون تصور الطرفين كافيا فى الجزم باللزوم بل محتاجا الى غيره وهو فرع

تحقق اللزوم ولا لزوم فيها والا لامتنع تحقق العلم بدون العلم بتاليها كالمثلث لا يتحقق
بدون تساوي زواياه القائمتين والحاصل ان اللازم يمتنع انفكاكه عن الملزوم بينا كان
او غير بين والتفرقة انما تظهر في العلم باللزوم وما اورده بعض الفضلاء من ان معنى غير البين
هو الاحتياج الى الوسط دون خفاء اللزوم وان الخفاء بمعنى الاحتياج الى الوسط لا
يستدعي الوجود فبين البطلان اذ لو لم يستدع غير البين وجود اللزوم لما كان قسما منها
من اللازم والجواب عن النقض المذكور ان تقطن كيفية الاندراج شرط الانتاج في كل شكل
فالمراد ما يلزم من العلم به بعد تقطن كيفية الاندراج ولا شك ح في تحقق اللزوم في جميع
الاشكال وعلى ان يقال اطلاق الدليل على الاشكال الباقية باعتبار اشتمالها على ما هو
دليل حقيقة وهو الشكل الاول لما ذكره السيد في حاشيه شرح المختصر العضدي ان حصه
الدليل وسط مستلزم للمط حاصل للمحكوم عليه ووجه الدلالة ان موضوع الصغرى بعض
موضوع الكبرى فيندرج في حكمه ولا شك ان لحلا وجريه مختصران في الشكل الاول
فمن لاحظ الاشكال الباقية باعتبار اشتمالها على الاول حصل له العلم بالنتيجة من غير
انفكاك بين العلمين **قوله** يرد عليه اي يعني يرد على هذا التعريف ولذا السابق اعني
مؤلف من قضيتين اي انهما غير مانعان لصدقهما على المقدمات التي يلزم منها النتيجة بطريق
الحدس وهو ان يجد المبادي المرتبة في الذهن فينتقل منه الى المط مع انها ليست بدليل
لانه مختص بما يقع فيه الحركة اعني الحركة من المط الى المبادي الغير المرتبة ثم منها مرتبة الى
المط **قوله** اللهم الا ان يراد لم يحتج الخ لا يخفى ان النظر فيه لانه عبارة عن الحركتين المذكورتين والتاسبة
مفقودة في الحدس وانما قال اللهم اشارة الى ضعفه لان الاستلزام عام بظاهره
ولا قرينة على تخصيصه وجعل المعرف قرينة على تخصيص المعرف غير معقول نعم انه يصح قرينة
على تعيين المراد من اللفظ المشترك على ما مر نائل هذا الكلي بقي شئ وهو ان الاليق وهو بالبين
ان يذكر المخبر اولا ان المراد باللزوم منه اخر كونه ناشيا ثم يذكر ان المراد بالعلم التصديق لان اللزوم
مقدم في الذكر على العلم ويخرج الملزومات التصورية والتصديقية بالنسبة الى لوازمها بقيد واحد
قوله فبالثاني اوفق الخ لان لزوم العلم بشئ اخر منه ان يتوقف على امر انما هو المقدمات مع الترتيب
دون المفرد والمقدمات الغير المأخوذة مع الترتيب **قوله** يمكن تطبيقه اي يمكن تطبيق هذا التعريف
على التعريف الاول على ما يشير به ايراد صيغة التفضيل بان يقال المراد باللزوم اللزوم بشرط
النظر والدليل المفرد يشترط النظر في احواله لستلزم المط المخبري فان العلم بالعالم من حيث الحدوث
بان يتوسط بين طرفي المط فيقال العالم حادث وكل حادث له صانع يستلزم العلم بان العالم له

صانع

قسما

شرط الانتاج في كل شكل فالمراد
ما يلزم من العلم به بعد تقطن كيفية
الاندراج ضح

لا انتقاض بها لفقد ان ذلك

صانع **قوله** ولا يذهب عليك احتماله ان على تقدير ارادة اللزوم بشرط النظر لا يحصل التطبيق ايضا
لان هذا التعريف اعني ما يلزم من العلم به العلم بذلك التصديق شامل للمقدمات الغير المأخوذة مع الترتيب سواء
كانت متفرقة او مترتبة بخلاف التعريف الاول على ما اخذه الشارح من ان المراد بالنظر فيه النظر
في احواله فانه غير شامل للمقدمات فيكون هذا التعريف اعم منه فلا يكون مطابقا له لان معنى مطابقة
التعريفين ان يكونا متساويين وههنا ليس كذلك ومن قال المراد بالمقدمات المرتبة فقد قصر النظر
فلا يكون تلك منه القاصرين انما قال في باب التعريفات لان العام يوافق الخاص في باب التصور بقا
لان الحكم على العام حكم على الخاص **قوله** وتخصيصه مثل الاول اي جواب سوال مقدر بان يقال
المراد انه يمكن تطبيق هذا التعريف على الاول بان يراد من اللزوم اللزوم بشرط النظر في احواله
ولا شك انه ح لا يصدق على المقدمات فيحصل التطبيق وحاصل الجواب ان تخصيص هذا التعريف
مثل الاول خروج عن مواقع الكلام اذ لا قرينة ظاهرة الدلالة على ارادة اللزوم بشرط النظر فالمراد
التخصيص بالنظر في احواله فهو تكلف في تكلف ولهذا قال خروج عن مواقع الكلام **قوله** والصواب
تعميم الاول اي بعني ان الصواب تعميم التعريف الاول بان يراد بالنظر فيه النظر في نفس احواله
فيكون كلا التعريفين شاملين للمفرد والمقدمات فيحصل التطبيق ولا يكون خلاف الظاهر
والاصطلاح ايضا ولذا حكم بان التعميم صواب **قوله** يريد ان الخ المقصد من هذا الكلام
بيان فائدة قوله تصديقا لانه اراد بريد الشارح من قوله تصديقا له الاشارة الى ان الخارق
الذي يدل على صدقه هو الذي اظهره الله على يده قصدا منه اظهار صدقه عند
الخلق اما الخارق الذي لم يقصد فيه اظهار صدقه كالخارق الذي يظهر على يد
المتنبي فانه لم يقصد به اظهار صدقه لان كذبه معلوم بالجزم فان حاله من الحدوث
والاحتياج مكذب بمقاله بل قصد به الاستدراج له والابتلاء لغيره في الاعتقاد به
كان الخارق الذي يظهر على يد المتنبي لا يكون موافقا لدعواه فانه لم يقصد به تصديقه
بل قصد به اهانته فان قيل من اين يعلم انه قصد به التصديق ام لا قلت من القرائن
فانه اذا ظهر امر خارق موافق للمدعى على يد مدعي النبوة علم انه قصد به اظهار
التصديق واذا فقد شئ من ذلك بان لا يكون خارقا او لا يكون موافقا او لا يكون
على يد مدعي النبوة علم انه لم يقصد به التصديق **قوله** اذ لو جاز كذبه هكذا ذكره السيد
السند في شرح المواقف حيث قال اجمع اهل الملل والشرايع على وجوب عصمة
الانبياء عن تعمد الكذب فيما دل المعجزة القاطعة على صدقهم فيه كدعوى الرسالة
وما يتبعها من الله الى الخلائق اذ لو جاز عليهم التقول والافتراء في ذلك عقلا لادى

الى ابطال دلالة المعجزة وهو محال انتهى وفيه بحث اما اولا فلان المعجزة انما تدل على
صدقهم فى دعوى الرسالة لا على صدقهم فى الاحكام الباقية والا لزم عليهم اظهار المعجزة
بعد تبليغ كل حكم فعلى تقدير جواز كذبهم فى الاحكام الباقية لا يلزم ابطال دلالة المعجزة مالم
انه اذا دل المعجزة على صدقهم فى دعوى الرسالة وقد ثبت بالادلة القطعية ان الانبياء
معصومون عن الذنوب يلزم صدقهم فى الاحكام التبليغية وغيرها واما ثانيا فلان
دلالة المعجزة على صدقهم دلالة عادية والجواز العقلى لا ينافى الدلالة العادية فجواز
الكذب عقلا لا يستلزم ابطال دلالة المعجزة عادة كما فى العلوم العادية فانا نجزم بان
جبل احد لم ينقلب ذهبا مع جوازه عقلا ويمكن الجواب بان المراد بقوله اذ لو جاز
كذبه عقلا انه لو جاز وقوع كذبه عقلا ولا شك ان امكان نقيض العلوم العادية فى
نفسه وان لم يكن منافيا لها لكن جواز وقوعه يدل لها منافيا لها على ما بين فى محله او نقول
ان هذا على مذهب الشيخ ومتابعيه من ان دلالة المعجزة على الصدق دلالة قطعية واظهارها
على يد الكاذب ممتنع غير مقدور لله تعالى وان لم نطلع على وجه استحالته **قوله** هذا فى
الامور التبليغية يعنى ان هذا الدليل على تقدير تمامه انما يدل على ان خبره يوجب العلم فى الامور
التبليغية والمدعى عام وهو ان خبر الرسول سواء كان فى الامور التبليغية او غيرها يوجب
العلم والوجه فى ايجاب خبر الرسول العلم فيما عدا ما هو ثابت بالدلالة القطعية ان النبى معصوم
فلا يكون كاذبا فى اخباره انه لا ذنب **قوله** قيل عليه اذا تصور له فائدة مولانا صلاح
الدين الرومى وحاصل كلامه ان خبر الرسول من حيث انه خبر من غير ان يلاحظ معه حال
المخبر يحتاج فى افادته الى الاستدلال بانه خبر الرسول وكل ما هو خبر الرسول فهو صادق
اما على تقدير ملاحظة حال المخبر معه بانه رسول وانه خبر الرسول فايجاب العلم بديهى
غير محتاج الى ترتيب المقدمات فان من سمع قوله ﷺ البينة على المدعى واليمين
على من انكر وعلم انه خبر الرسول يحصل له العلم بمضمونه بدون ان يحتاج الى استحضار
تينك المقدمتين بخلاف ما اذا سمعه ولم يعلم بانه خبر الرسول ﷺ ولم يلاحظ بهذا الوجه
فانه يحتاج اليه **قوله** واجيب احتماله ان تصور المخبر بوجه الرسالة فرع العلم
بثبوت الرسالة فهو موقوف على الاستدلال بانه ادعى الرسالة واظهر المعجزة
وكل من هذا شانه فهو رسول فيتوقف خبره على كونه صادقا ايضا على الاستدلال
بالواسطة لان الخبر فى كونه صادقا موقوف على تصور مخبره بانه رسول وتصور
المخبر بهذا الوجه موقوف على الاستدلال والموقوف على الموقوف على الشئ موقوف

على ذلك الشئ فالخبر فى كونه صادقا موقوف على الاستدلال فيكون افادته العلم استدلاليا

وفيه ان الاستدلالى ما يحصل بالاستدلال لا ما يتوقف عليه والا لزم ان يكون تصوره بوجه
الرسالة استدلاليا قال المحشى فيه بحث لان تصور المخبر بالرسالة ليس استدلاليا بل هو حاصل
بالضرورة العادية لمن شاهد المعجزة على ما ذكر فى شرح المواقف اقول المذكور فى شرح المواقف
انما ندعى ظهور المعجزة يفيد علما بالصدق وان كونه مفيدا له معلوم لنا بالضرورة العادية وهذا
الكلام انما يدل على ان العلم بافادة ضرورى عادى وكون افادة الدليل معلوما بالضرورة لا يقتضى
ان يكون العلم بالمدلول ضروريا والعجب ان ذلك نزاع فى كيفية دلالة المعجزة على صدق الرسول
هل هى عادية او عقلية وهو يوكد الاستفادة من الدليل فليتأمل زعم منه دلالة على كونه حاصلا بالضرورة
قوله والكل غلط اى السوال والجواب غلط لان تصور المخبر بالرسالة لا يجعل صدق الخبر
بديهيا فلا يصح السوال وهو ظاهر ولا الجواب بتوقف صدق الخبر على الاستدلال لم
بالواسطة لكونه موقوفا عليه بلا واسطة وذلك لانه مع تصور ان مخبر هذا رسول وان
هذا الخبر خبر الرسول لا يحصل العلم بصدق الخبر ما لم يلاحظ مع مقدمة اخرى اعنى كل ما هو
خبر الرسول فهو صادق لجواز كون مخبر الخبر رسولا صادقا فى دعوى الرسالة ولا يكون خبره
صادقا فثبت ان العلم بان هذا الخبر صادق استدلالى موقوف على استحضار المقدمتين
اى هذا خبر الرسول وكل ما هو خبر الرسول فهو صادق **قوله** نعم تصور الخبر ابيان لمنشأ
غلط السائل والمجيب يعنى ان تصور خبر الرسول من حيث انه خبر صدر عنه مع قطع النظر
عن كونه مما بلغه الرسول او من قبل نفسه استدلالى محتاج الى استحضار المقدمتين اللتين
وتصوره بعنوان انه خبر من بلغه الرسول من الله الى الخلق وليس للرسول فيه مدخل سوى
التبليغ فهو فى الحقيقة خبر الله بلغه الى الخلق ويحصل صدقه بديهيا ولا يحتاج الى
دليل باعتبار عنوان يحتاج الى الاستدلال وباعتبار عنوان اخر غير محتاج والسائل
والمجيب لم يفرقا بين العنوانين فغلطا الا ترى ان تصور خبره ﷺ بان عذاب القبر حق
من حيث انه خبر بدون ملاحظة انه مبلغ له مفيد للعلم الاستدلالى وموقوف على
استحضار تينك المقدمتين ومن حيث انه خبر بلغه الرسول وهو حقيقة خبر الله المنزه
عن الكذب والنقايض يحصل صدقه بديهيا ويفيد العلم الضرورى من غير احتياج
الى الدليل قال الفاضل المحشى ان قوله تصور المخبر بالرسالة لا يجعل صدق الخبر بديهيا ممنوع وذلك
لان تصور مخبر هذا الخبر بالرسالة يكون فى المعنى بمنزلة تصور هذا الخبر بعنوان ما بلغه الرسول
فاذا كان صدق هذا الخبر فى الصورة الثانية بديهيا كما ذكره لزم ان يكون صدقه فى الصورة الاولى

ايضاً بديهيا لان الرسالة في الصور التي كانت مع ملاحظة هذا الخبر وهذه الملاحظة
هي مناط البداهة على ما ذكره اقول ان اراد ان تصور الخبر بانه رسول سواء كان
في هذا الخبر او لا غير له تصور الخبر بعنوان ما بلغه فهو مسلم لكن لا يجوز ان يتصور الخبر بوجه الرسالة
وانه رسول مع الغفلة عن تصور الخبر بانه منه قبل نفسه وان اراد ان تصور الخبر باعتبار
انه رسول في هذا الخبر يستلزم تصور الخبر بعنوان ما بلغه فالملازمة ممنوعة لكني لم اتحقق
انما حكم بعد جعله صدق الخبر بديهيا على التقدير الاول فتأمل قوله لكن الكلام الا
لدفع توهم ناشئ عن سابقه وهو انه يجوز ان يكون مراد السائل منه قوله اذا تصور
مخبره بالرسالة لم يحتج الى الترتيب اشار الى ان تصور مخبر الخبر باعتبار انه رسول في هذا
الخبر وليس لمدخل في ذلك الا من حيث الرسالة والتبليغ يكون صدق الخبر بديهيا من غير
احتياج الى الترتيب المذكور فح يرجع الى ان تصور الخبر بعنوان ما بلغه الرسول يجعل صدقه
بديهيا فح يكون السؤال والجواب صحيحا وحاصل الدفع ان كلامنا في صدق خبر الرسول
من حيث انه اي من حيث انه خبر الرسول مع قطع النظر عن كونه مما بلغه او غيره يدل على
ذلك قوله وهو اي خبر الرسول يوجب العلم الاستدلالي حيث لم يقل اي ما بلغه الرسول يوجب
العلم ولا شك ان صدقه بهذا الاعتبار استدلالي محتاج الى استحضار ثلثة المقدمتين
على ما مر فح لا معنى للاعتراض بان خبره بعنوان ما بلغه يجعل صدقه بديهيا والاحتياج الى
الترتيب المذكور قوله ونظيره لم يعني ان نظير ما ذكر من ان اختلاف عنوان الخبر يوثر
في جعل صدق الخبر بديهيا واستدلاليا انه اذا لوحظ العالم من حيث ذاته مع قطع النظر
عن الاوصاف العارضة له واثبت له الحدوث فيقال العالم حادث يكون ثبوت
الحدوث له محتاجا الى النظر واذا لوحظ بوصف التغير ويقال المتغير حادث يكون
ثبوت الحدوث له بديهيا غير محتاج الى الدليل مع ان الحكم في كلا الحالين على ذات
العالم لكن بسبب اختلاف العنوان اختلف الحال في البداهة والكسبية وعلى ما قررنا
لك ظهر ان ما قاله الفاضل المحشي من ان قوله ومن حيث عنوان المتغير بديهي ممنوع اذ
لا بد فيه من ملاحظة الكبرى ايضا وهي ان كل متغير حادث ولا شك ان ملاحظة
الكبرى بعد الصغرى هو النظر والاستدلال ليس بشيء منشأه قلة التدبر نعم يرد
عليه انه انما يكون لو كان ثبوت الحدوث للمتغير بديهيا وليس كذلك بل يحتاج
في اثباته ان ما ثبت قدم امتنع التغير عليه لكن المناقشة ليست من دأب التحصيلي
قوله بهذا المعنى اي يعني ان التيقن بمعنى عدم احتمال النقيض داخل فيه الثبات

لان الظ

ممنوع ل

المتغير ل

المذكور م

ع الحال فيم

لان الظن المعتبر ومنه عدم الاحتمال حالا ومآلا على ما مر في تعريف العلم فيكون ذكر الثبات بعد
التيقن على هذا المعنى لغوا لا فائدة في ذكره الا التكرار وبما ذكرنا من معنى العموم اندفع الاعتراض
بان التيقن بالتفسير الذي ذكره المحشي ايضا يشمل الثبات ضرورة وجود الجزم المطابق في
وغيره وان ذكر العام الخاص اذ لا دلالة عليه اصلا لانه ليس المراد بالعموم عموم
الكلي الحري بل عموم الكل لاجزائه ولا شك ان الثبات ليس داخلا في الجزم المطابق وان الكل
يدل على اجزائه والاظهر ان يقول هذا المعنى يعتبر فيه الثبات قوله اللائم الآن ان يراد اي الآن
يحمل على خلاف الظاهر اراد بعدم احتمال النقيض عدم احتمال النقيض في نفس الامر بان لا يكون
نقيضه ممكنا في ذاته فيخرج الجهل المركب وتقليد المخطئ لان نقيضهما محتمل في نفسه
وعدم احتمال النقيض عند العالم بان لا يجوز وقوع نقيضه بدله ويخص عدم الاحتمال عند
العلم بعدمه في الحال فيخرج الظن ولا يلغو ذكر الثبات لان معناه عدم الاحتمال في المآل
فيخرج به تقليد المصيب قوله وفيه ما فيه وجه النظر ان تعميم عدم الاحتمال بحيث يعم عدم
الاحتمال في نفس الامر غير معقول لان معنى عدم احتمال النقيض هو عدم التجويز العقلي لما يعمه
والامكان الذاتي على ما مر في تعريف العلم والا لزم خروج العلوم العادية عن اليقينيات لاحتمال
نقائضها في انفسها فان جبل احد معلوم لنا يقينا انه لم ينقلب ذهبا مع احتمال نقيضه
في نفسه وان كان غير محتمل عند العالم فانه لا يجوز عند العقل وقوع نقيضه بدله وعلى تقدير
تسليم التعميم فلا وجه لتخصيص عدم الاحتمال عند العالم بالحال ولا قرينة تدل عليه وبما ذكرنا لك
ظهر ان ما قاله المحشي من انه ليس في هذا التوجيه من بعد بل فيه من الحسن ما فيه لان معنى التيقن
في اللغة زوال الشك على ما ذكر في الصحاح وهذا هو معنى عدم احتمال النقيض عند العالم
واما كونه في الحال فهو المتبادر من العبارة فاذا فاق هذا الادراك مشابه ذلك الادراك
في التيقن يتبادر منه انه كذلك في الحال مع قطع النظر عن ثباته في الحال فلا بد من ذكر
الثبات ليظهر انه لا يزول بتشكيك المشكك في الحال في غاية البعد لان منشأ البعد ليس
ارادة عدم الاحتمال عند العالم بل تعميم الاحتمال بحيث يعم عدمه في نفس الامر وعند
العالم كما عرفت مع ان دعوى التبادر لا بد له من دليل قوله فالاولى اي الاولى
ان يفسر التيقن بالجزم المطابق سواء كان ثابتا او غير ثابت فيخرج به الظن والجهل
وتقليد المخطئ وبالثبات الجزم المطابق الذي ليس بثابت وهو تقليد المصيب
هذا لكن تفسير التيقن بما ذكره خلاف المتعارف فالاولى ان يفسر التيقن بعدم احتمال
النقيض عند العالم في الحال فيخرج الظن والثبات بعدم الاحتمال في المآل بان لا يزول

بتشكيك المشكك ولا بعدم الاطلاع على دليل يخالفه فيخرج التقليد لزواله بالتشكيك
والجهل لاحتمال الزوال بعد الاطلاع على دليل يخالفه بعدم مطابقته الواقع على ما قرر في
تعريف العلم وفيه شئ واما قال فالاولى اشارة الى ان له وجه صحة وهو ان يقال ان
المقصم المبالغة في افادة خبر الرسول التيقن احترازا عن العلم الحاصل بغير موضع
التقليد فلا بأس بتصريح ما علم ضمنا قال المحشي فيه بحث لانه ان اراد بالجزم المطابق
الخ ما هو في الحال والمآل كان ذكر الثبات لغوا وان اراد به الجزم المطابق في الحال لا في
المآل توجه عليه ما اورده بقوله وفيه ما فيه فجوابكم جوابنا اقول لا معنى لهذا الترديد
لان ما هو مطابق مطابق في الحال والمآل وما ذكر من لزوم لغوية ذكر الثبات ممنوع وعدم
التدبر فان تقليد المصيب جزم مطابق في الحال والمآل وليس بثابت وهذا اظهر
من الشمس فكيف خفي عليه ومن العجب انه لم يطلع عليه غير وجه النظر فقال فما هو جوابكم فهو
جوابنا **قول** لا يخفى ان قوله يوجب الخ يعني ان قول الشه فهو علم بمعنى الاعتقاد المطابق الخ
يدل على ان مقصم المص من قوله والعلم الثابت الخ ان العلم الحاصل من خبر الرسول علم بمعنى
اليقين ولا يخفى انه على هذا التقدير يصير قوله والعلم الثابت مستدركا لان قوله يوجب العلم
الاستدلالي معين عنه اذ يفهم منه ان العلم الحاصل به علم بمعنى اليقين اذ لا معنى للعلم
عندهم سواه واما قلنا ان قوله فهو علم الخ يدل على ذلك لانه اورد الفاء الدال على انه فذلكة
لما قبله اي اذا كان العلم الثابت بخبر الرسول مشابها للعلم الثابت بالضرورة في التيقن
والثبات يكون علما بمعنى الاعتقاد المطابق الجازم الثابت واستدل عليه بقوله
والا لكان جهلا الخ اي وان لم يكن بمعنى الاعتقاد المذكور لكان جهلا او ظنا فلا يكون مشابها
للعلم الضروري في التيقن او تقليدا فلا يكون مشابها له في الثبات فانه صريح في ان المقصم
من قوله العلم الثابت الخ ان العلم الحاصل به علم بمعنى اليقين وغاية ما يتكلف في
الاعتذار عن هذا الاعتراض ان يقال ان الوجه من قوله والعلم الخ دفع ايهام حمل العلم في قوله
يوجب العلم الاستدلالي على مطلق الادراك فانه وان لم يكن العلم عندهم بمعنى سوى
اليقين الا ان استعماله بمعنى مطلق الادراك مشهور في الكتب متداول بين الناس
وان ما قيل من ان الادلة النقلية لا تفيد الا الظن كان مؤيدا للارادة واما قاله
الفاضل المحشي من ان العلم في قوله يوجب العلم الاستدلالي محمول على التعريف المذكور
اعني صفة يتجلى به المذكور وهو شامل لليقيني وغيره فلا يكون قوله والعلم الثابت
لغوا فليس بشئ لان تعميم التعريف المذكور خلاف الاصطلاح بلا مرية ولو سلم فانما

يصح حمل العلم في قوله يوجب العلم الخ على تقدير ان يكون العلم في قوله واسباب العلم كلمة ايضا محمولة
على المعنى الاعم وهو ربط والام يعم الاسباب في الثلاثة وايضا يجب التصريح في الحواس والخبر المتواتر
والعقل بانه يوجب العلم بمعنى اليقيني **قول** وايضا سائر العلوم النظرية الخ يعني ويرد على تقدير حمل
قول المص على المعنى الذي ذكره الشه انه لا وجه لتخصيص العلم الحاصل بخبر الرسول بالذكر فان جميع
العلوم الحاصلة بالنظر والاستدلال علم بالمعنى المذكور وعلى ان يقال وجه التخصيص الرد على من قال الدلائل
النقلية لا تفيد اليقين **قول** والاقرب ان مراده الخ يعني ان الاقرب الى الفهم ان مراد المص من قوله
والعلم الثابت الخ انه كما ان اليقيني والثبات في العلم الضروري في غاية القوة والكمال كذلك
التيقن والثبات في العلم الحاصل بخبر الرسول ايضا في غاية القوة والكمال قال بعض الفضلاء
هذا مخالف لرأي المص لانه يقول بالتفاوت بين اليقينيات في التيقن والتعصن كما يجئ
في بحث الاجماع اقول رأي المص نفي الزيادة والنقصان عن اليقينيات لا نفي القوة والضعف
فان وجود القوة والضعف بين اليقينيات بديهي الا ترى ان تصديقنا بالشرعيات ليس
كتصديق النبي ثم تأمل فيما ليس في كلام الشه ما يدل على انه لم يحمل كلام المص على هذا الامر
وقوله فهو علم بمعنى الاعتقاد المطابق الخ لا يفيد انه لم يقصد ذلك بناء على انه يحتمل ان يكون
ان العلم في قوله والعلم الثابت الخ بالمعنى الاخص مما بقي لانه المناسب للمقام اقول هذا التوجيه
في غاية البعد اما اولا فلانه لا حاجة الى تفسير العلم ههنا اذ قد صرح في قوله واسباب العلم ثلاثة
انه لا يطلق العلم عنده الا على اليقيني واما ثانيا فلانه لا وجه لتخصيص التفسير في هذه المواضع
ونزله في قوله توجب العلم ضروري ويوجب الاستدلالي مع انه الاقدم والاحق بالتفسير واما ثالثا
فلانه يجب حينئذ ذكر متصلا لقوله والعلم الثابت واما رابعا فلانه لا معنى لاتيانه الفاء المشعرة بذلك
لما قبله واما خامسا فلانه لا فائدة حينئذ في شرح ذكر قوله والا لكان جهلا **قول** وكانه اشارة الى
يعني ان قول المص العلم الثابت اشارة الى ان الادلة النقلية مستندة الى الوحي المفيد
لحق اليقين وليس لشائبة الوهم مدخل فيها كما ان ليس له مدخل في العلوم الضرورية فيلزمان
متشابهين في قوة اليقين بخلاف العلوم العقلية الحاصلة بمجرد النظر فان فيه شائبة الوهم
اذ الوهم لا استيلاء على جميع القوى فينصرف في المعقولات ايضا فيحكم احكاما كاذبة فلا يكون
العلوم العقلية حالية عن شائبة الكدورة فلا يخلو هذا مخالفا لما تقرر في الاصول ان الادلة النقلية
ظنيات للاحتياج الى معرفة الاوضاع والالفاظ واما مع التلفظ بالعبارة ما دام بقيد هو
الحقيقة او المجاز وليس للتالي اليقين بشئ من ذلك سبيل اقول مراده انا لا نسلم ان الادلة النقلية
للعلم الذي هو في غاية التيقن انه يفيده بعد ان يحصل العلم بوجه دلالتها بطريق القطع ولا شك

انه بعد التيقن بجميع الامور التي نهاية دخل في دلالتها بقيد العلم الذي هو اقوى من العلم الحاصل بالدليل
العقلي بعدم شائبة الوهم فيه والتيقن بوجه دلالتها يحصل في بعض الوضع كما ذكر في شرح المواقف
تامل **قوله** والا فهذا الحديث مشهور اي قبل كلام الشه ظاهر في انه هذا الحديث متواتر وكذا ما ذكره
في شرح المقاصد وهو رحمه الله ثقة فلا اعتماد بالقول بانه ليس بمتواتر الا بعد تصحيح النقل بمن هو
اوثق منه انتهى وذكر في الى ان صار كالمتواتر وذكر في شرح الهداية ان هذا الحديث في نفسه من
خبر الاحاد الا انه في حكم المتواتر لان الامة قد اجتمعت على قبوله والعمل بموجبه ويؤيده ما ذكره السيد
في خلاصة الطيبي انه قال ابن الصلاح سئل عن ابراز امثال للمتواتر في الاحاديث اعياه طلبه
وحديث من كذب علي متعمدا فليتبوأ مقعده من النار نراه مثالا لذلك فانه نقله من الصحابة العدد الجم
قوله انما قطع النظر عنها اي يعني انما قطع النظر عن القرائن في افادة الخبر الصادق ولم يقطع النظر عن
الدلائل فخرج الخبر المقرون وبقي خبر الرسول داخلا مع كون كل واحد منهما امرا خارجا عن الخبر موجبا
لصدقه لان الوجه في عد الخبر الصادق سببا للعلم استفادة معظم المعلومات الدينية منه والا فالخبر
ليس سببا للعلم بل المفيد العقل والخبر طريق له على ما مر في وجه الحصر والخبر الذي مع الدلائل كخبر الرسول داخل
في هذه الاستفادة فلذلك لم يعتبر قطع النظر عن الدلائل كيلا يخرج منه ذلك بخلاف الخبر المقرون
اذ لا يستفاد منه شئ من المعلومات الدينية فلا وجه لادخاله فيه وجعله سببا سوى العقل فاعتبر
قطع النظر عن القرائن **قوله** وقد لوحي يعني قد تبين من وجه قطع النظر عن القرائن دون الدلائل
ان القرائن تنفك عن الخبر وتنتفي مع انتفاء الخبر كما اذا كان تحقق تسارع القوم الى دار زيد
مع عدم قدومه بخلاف الدلائل فانه لا ينفك عن الخبر بل كلما تحقق الدلائل تحقق الخبر فالقرائن
لا تدل على تحقق الخبر بالنسبة الى جميع الاوقات والازمان فلا تكون الخبر المقرون مفيدا فلذلك
قطع النظر عنها واسقط الخبر المقرون عن درجة الاعتبار في الخبر الصادق بخلاف الدلائل فانها دالة
على تحققه في جميع الاوقات بالنسبة الى جميع الاوقات فيكون الخبر المدلل مفيدا للعلم دائما فلم يقطع
النظر عنه قال المحشي في توجيه قوله قد ينفك عن الخبر انه يتقدوم زيد عند تسارع قومه يفيد العلم
وعند عدم تسارع قومه لا يفيد لكن تسارع قومه لا يلزم الخبر المذكور بل ينفك عنه بخلاف الدلائل فانه
دليل خبر الرسول يلزمه ولا ينفك عنه وهو ان هذا خبر الرسول وكل ما هو هذا شانه فهو صادق
اقول فيه بحث لان الخبر المقرون يلزمه القرينة ولا تنفك عنه اصلا والخبر المذكور لم يكن مقرونا
قوله وليس كذلك يعني ليس الامر كما قال الموجه اذ المراد بالقرينة ههنا ما يدل على صدق الخبر
دلالة قطعية بحيث لا يحتمل تخلفه عنها على ما يدل عليه قول الشه مع قطع النظر عن القرينة المفيدة
للتيقن بدلالة العقل والاسك ان القرينة القطعية الدالة لا تنفك عن الخبر كما لا ينفك

الدليل

الدليل عنه قال المحشي اي ليس هذا التوجيه صحيحا في نفس الامر فان دليل الخبر المتواتر
وقرينته لا يلزمه بل ينفك عنه في بعض المواد وفي بعض الاشخاص وفي بعض
الازمان مع ان الخبر المتواتر كان مقبولا معدودا من اسباب العلم اقول فيه بحث
لان الخبر المتواتر يفيد العلم الضروري عند المص ومنشأ حصول العلم عقيبه الاجتماع فرب
اجتماع يخلق الله العلم عقيبه ورب اجتماع لا يخلق الله فلا يكون ان دليله بالدليل او القرينة
فلا معنى لقوله فان دليل الخبر المتواتر وقرينته ينفك عنه وبما ذكرنا اندفع ما قيل بقي اشكال
قوي وهو ان الخبر المتواتر ايضا لا يفيد مع قطع النظر عن قرائن الخبرين وعدم امكان تواطئهم
على الكذب وبهذا يتفاوت عدد الخبرين في التواتر بحسب المقامات فرب عدد يفيد العلم
في مقام دون اخر فليتأمل اعتبر مع قطع النظر عن القرائن في الخبر الصادق لان منشأ العلم
ليس ملاحظة احوال الخبرين والقرائن الدالة على صدقهم بل اجتماعهم من غير دخل للقرائن
والاحوال فرب اجتماع يخلق الله عقيبه في مقام ولا يخلق بعده في مقام اخر بعينه منه غير
تأثير للحال والمقام فيه قال بعض الفضلاء لعل وجه قطع النظر عن القرائن دون الدلائل
هو ان القرائن ليست مما يمكن ان يضبط لا اجمالا ولا تفصيلا اما اجمالا فظاهر واما تفصيلا
فلكثرتها واختلافها باختلاف الطبايع والاوهام بخلاف الدلائل فانها ليست كذلك
اقول فيه بحث لانه يمكن ضبط القرائن اجمالا بان يعتبر القرائن المفيدة للتيقن بالنسبة
الى كل شخص والخبر المقرون بها يفيد اليقين بالنسبة اليه وقال ايضا ان المراد بالقرائن
في قوله مع قطع النظر عن القرائن ما يعم الدليل والقرينة فالمعنى المراد خبر يكون سببا
العلم بمجرد كونه خبرا مع قطع النظر عن الامور الخارجية عنه من الدلائل والقرائن وخبر
الرسول انما يفيد العلم بمجرد كونه خبرا لان وجه دلالته هو كونه خبر الرسول فيكون الاستدلال
بنفس الخبر لكن بالنظر في احواله كما في العلم بالنسبة الى الصانع فيكون سببية الخبر هو كونه
خبر الرسول بخلاف القرائن فانها امور خارجية عن الخبر تامل انتهى اقول وجه التامل
انه على هذا يدخل الخبر المقرون ايضا في الخبر الصادق اذ يصدق عليه انه انما يفيد العلم بمجرد
كونه خبرا لان وجه دلالته هو كونه خبرا مقرونا فيكون الاستدلال بنفس الخبر لكن بالنظر
في احواله **قوله** لانه كذلك اي لان خبر اهل الاجماع كالخبر المتواتر في كون كل منها خبر
قوم لا يحتمل عند العقل تواطئهم على الكذب ولا فرق بينهما الا باعتبار ان كونه خبر
قوم كذلك ثابت في المتواتر بالبديهة من غير نظر وفي خبر الاجماع بطريق النظر في الدليل
مثل قولهم لا تجتمع امتي على الضلالة وفي قوله تعالى ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين

الخبر مع

له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين اه وفيه انه اذا كان خبر اهل الاجماع يفيد العلم الا تدل
فلا يصح جعله داخلا تحت المتواتر المحكوم عليه بانه يوجب العلم الضروري اللهم الا ان يقال
ان ذلك الحكم ايضا بطريق المسامحة اى يوجب علم الضروري وما في حكمه **قوله** حاصل الجواب
يعني خلاصة الجواب ان حصر الخبر الصادق في النوعين مبني على التجوز فان المراد المتواتر
وما في حكمه لا على التحقيق اذ هو في الحقيقة خمسة انواع وفيه اشارة الى ان مقصوده
منه ادخال خبر الله والملك في خبر الرسول وخبر اهل الاجماع في المتواتر بيان ان الحصر مبني
على المسامحة بارادتها في حكمها سواء بين كيفية الرجوع على ما قرره او على طريق اخر بان
يرجع خبر الاجماع الى خبر الرسول فانه بعينه خبر الرسول علم من طريق الاجماع ويمكن اخراجه
عن المقسم او ليس هو مفيدا بالنسبة الى عامة الخلق بل بالنسبة الى الخواص الذين يعلمون
الاجماع وكيفيته كذا قيل **قوله** ان قلت هذا الخ قد سبق في وجه حصر اسباب العلم في الثلث
ان العقل ليس الة غير المدرك حيث قال السبب ان كان من الخارج فهو الخبر والا فان كان
الة غير المدرك فهو الحواس والا اى وان لم يكن الة غير المدرك فهو العقل والتعريف
العقل يدل على انه الة غير المدرك لانه قال قوة للنفس بها تستعد فانه صريح في
ان المدرك النفس والعقل واسطة في ادراكها مغاير لها ضرورة ان قوة الشئ ليس
عينه **قوله** قلت اى حاصل الجواب انا لا نم انه يفهم من التعريف ان العقل الة للنفس
فان المفهوم منه ان العقل قوة ووصف للنفس بسببها تستعد للادراك ووصف
الشئ لا يسمى الة اصلا اذ لا يقال في العرف واللغة ان حرارة النار الة لاحراقه بل
انما يطلق الالة على الامر الذى هو مغاير للفاعل وواسطة في وصول اثره الى منفعله واما
اطلاق الالة على العلوم الالية كالمنطق مثلا مع انها من اوصاف النفس فلعله اطلاق مجازى
والا فالنفس ليست فاعلة للعلوم الغير الالية لكون تلك العلوم واسطة في اصول
اثرها اليها لكن يبقى ان اطلاق الالية على العقل بمعنى القوة شايع في عبارتهم كما وقع في
الكشف الكبير في بحث الاهلية مرارا كثيرة وآنذ يكون ذكر غير المدرك في وجه الحصر مستدركا
اذ يكفي ان يقال ان كان السبب خارجا فهو الخبر والا فانه كان الة فهو الحواس وان لم يكن
الة فهو العقل فالظاهر من عبارة الشارح ان مقصوده من نفي كونه غير المدرك وان النفي
متوجه الى القيد وانما نفى الغيرية عنه مسامحة باعتبار ان له دخلا تاما في الادراك فانه
سلطان القوى الدراكة فكانه المدرك ونظيره قولهم القدرة صفة مؤثرة على
وفق الارادة كذا افاده بعض الفضلاء والبحث عنه تعسف **قوله** واما حمل الغير على المصطلح

فبعيد اه

فبعيد اه واما الجواب عن السؤال المذكور بان المراد بالغير المذكور في وجه الحصر الغير المصطلح
وهو ما يمكن انفكاكه عن الاخر في الوجود فالمعنى انه لم يكن الة يمكن انفكاكه في الوجود عن المدرك
فهو العقل ولا شك ان نفى الغيرية عن العقل بهذا المعنى لا ينافى كونه قوة ووصفا للنفس
لان وصف الشئ ليس مغايرا له بهذا المعنى كما انه ليس عينه فبعيد عن الفهم اذ المتبادر من
اطلاق الغير هو اللغوى اعنى ما يكون مغايرا في المفهوم وعلى تقدير التسليم فهو غير صحيح لان نفى
الغيرية بالمعنى المذكور انما هو عن الصفات القديمة واما الصفات الحادثة فمغايرة
لموصوفاتها لانه يمكن وجود احدهما مع عدم الاخر بان يعدم الصفة ويبقى الموصوف
على ما سيجئ بالتفصيل ان شاء الله تعالى والعقل مع النفس كذلك **قوله** هذا هو النفس
بعينها اذ هو الذى يدرك الغائبات والمحسوسات جميعها واما العقل المغاير للنفس
فلا يدرك به الا الغائبات اذ ادراك المحسوسات بالحواس هذا لكن قوله يدرك به صريح في انه
مغاير للنفس لان النفس يدرك لا مدرك به اللهم الا ان يقال بالمغايرة الاعتبارية او
يجعل الباء زائدة من قبيل كفى بالله وكيلا وذلك ان تقرأ قوله يدرك على صيغة المعلوم
ويكون مسندا الى الغائبات ويجعل الادراك بمعنى الانكشاف والباء في قوله به للتعدية
فيكون المعنى جوهر ينكشف له الغائبات بالوساطة واعلم ان الشارح ذكر في التلويح
في بحث الاهلية ان العقل يطلق على القوة التي بها الادراك وعلى الجوهر المجرد والمتعلق بالجسم
تعلق التدبير والتصرف وهو المشار اليه بقوله ع اول ما خلق الله العقل وان
حال نفوسنا بالقياس اليه حال ابصارنا بالاضافة الى الشمس فكما ان باضافة نور
الشمس يدرك المبصرات كذلك باضافة نوره يدرك المعقولات فالاظهر ان يجعل
التعريف المذكور تعريفا للعقل بهذا المعنى واما ضعفه لانه بهذا المعنى ليس بمراد ههنا لان
الكلام في العقل الذى هو كنه صفات المكلف وسبب لحصول علمه **قوله** والعرف واللغة
على مغايرتهما اى يعني ان العرف واللغة يدلان على مغايرة العقل والنفس فلذلك
قال قيل اشارة الى ضعفه اقول هذا انما يتم ان لو كان القائل بهذا المعنى منكرا لاطلاق
العقل على القوى المذكورة اما لو كان قائلا بها ويكون مقصوده من هذا التعريف انه
يطلق العقل على النفس ايضا كما يطلق على قوتها كما يدل عليه قوله ع اول ما خلق الله
العقل فقيل له اقبل فاقبل لحديث فلا فالاولى ان يقال انما اورد الشارح بقيل اشارة
الى انه بهذا المعنى غير مراد ههنا لانه ليس سببا للعلم **قوله** عدم تقييده يعني عدم
تقييد العلم بالضرورى والاستدلالى او نحوهما بان تقول يقيد العلم الالهيات او في موقوفة

قوله لان الكلام في العقل الذى هو من صفات الخ
لان الكلام فيما هو ليس بخارج عن ذات العالم
المكلف وصفاته والعقل بهذا المعنى خارج
وفيه انه على هذا لا يصح حصر الخارج في الخبر
الصادق اللهم الا ان يكون الكلام في الاثبات
الغيرية والا لوجب ان يعد الشمس منها
لان لها دخلا في الادراك بواسطة البصر
وفس كلموى

قوله اللهم الا ان يقال اقول الصواب ان يقال
لما لم يكن المراد حصرا حقيقيا ما عد النفس فلا بد
من ان يحمل المغايرة على الاعتبارية سواء كان النفس
على المغايرة الاعتبارية هو المشهور او وجدانا كما هو
عند الحكماء وبعض المتكلمين

الصانع مع اتيانه موقتا بلام الاستغراق اشارة الى العموم يعني انه سبب لجميع النوائع
فاندفع ما قاله المحشي من ان تقييده اشارة الى الاطلاق لا الى العموم لان معنى الاطلاق
هو عدم التقييد ومعنى العموم هو الاستغراق والذي يفهم من عدم تقييده هو الاول دون
الثاني قوله فقد ورد لغرق المخالفين فتخصيص الثلثة السمنية وبعض الفلاسفة قاصر
الاولى ضم المنكرين لافادته مطلقا والثانية المنكرين لافادته فيما سوى الهندسيات
والحسابيات والثالثة لافادته في النظريات فقط والرابعة لافادته في الالهيات فقط
والخامسة لافادته في معرفة الله فقط قوله هذا دليل بعض الفلاسفة اي يعني ان المراد
بقوله بناء على كثرة الاختلاف الكثرة في الالهيات فهو دليل الفلاسفة المنكرين
لافادته فيها فقط كما هو المذكور في المواقف وليس دليلا للسمنية اذ دعواهم
عام يشمل جميع النظريات من العادية والهندسيات وغيرها والدليل مختص بما عدا الهيات
اذ لا كثرة اختلاف فيها فلو جعل دليلا لهم لم يكن مثبتا لدعواهم قوله لان هذا بنية
لما كان قولهم النظر الصحيح لا يفيد العلم بحسب الظاهر مسلما من مسائل النظر الالهيات
الالهيات بقوله لان هذا بنية عدم المعلومية لم يتحقق التناقض وحاصله ان هذا الحكم
في الحقيقة الالهيات لانه راجع الى ذات الله وصفاته لا العلم بالنظر فيكون النظر فيه نظرا
لو كان ذات الله وصفاته معلوما بالنظر لما كثر الاختلاف وتناقض الاراء فيه
لكن اللازم منتف فالملزوم مثله نظرا في الالهيات فلو كان مفيدا للعلم به لكان النظر
مفيدا للعلم في الالهيات فيتناقض والفرق بين الاحكام الايجابية والسلبية
في افادة النظر مما لا يرضى بسماعه الا اذان الكريمة قوله لكن يرد على هذا الجواب انه انما يلزم
التناقض لو ادعوا ان النظر لا يفيد شيئا مع ورود الظن والعلم واما اذا اعترفوا بافادته
الظن على ما نقل الامام من انه لا نزاع لاحد في افادة الظن وانما الخلاف في افادة اليقين
فلا تناقض لان لهم ان يقولوا ان نظرنا هذا يفيد الظن بان النظر لا يفيد اليقين في الالهيات
لا العلم بها حتى يتناقض قوله يرد عليه اي حاصله انا لا نم انه لو افاد الظن لكن فاسد الجواز
ان يكون مفيدا لالزام الخصم فانه معترف بان النظر يفيد العلم فهذا ايضا نظر فيفيد
العلم عنده بانه لا يفيد العلم والجملة الالزامية اعني المركبة من المقدمات المسلمة
عند الخصم شايعة في الكتب والقول بعدم افادته الالزام لعدم صدقه في
نفس الامر قول بلا دليل لا يعبأ به قوله هذا انما ينفي العلم اشارة الى ايراد اعتراض
على قوله فان قيل اي وحاصله ان هذه الشبهة لا تستلزم المدعى لانها على تقدير تمامها

انما تدل

قوله تخصيص الثلثة السمنية الخ يشير الى ان غرض المحشي
من هذا العموم هو النقض بالقصور والحق
ان غرض المحشي انه لو لم يحمل عدم التقييد على
العموم لم يكن مخالفا للسمنة وبعض الفلاسفة
فلم يكن ردا لهما وان حمل على العموم فكما يكون ردا
لهما يكون ردا لسائر المخالفين فلا يخفى
وبمكن دفعه باختيار الثاني ويحمل كلام الشارح
على التنزل وعلى تنزل اخبر هما بمنزلة العدم بناء
على العلم الاجمالي بغيرهما كتبه بنوي

ع الالهيات ص

حكم من ص

ع فافادته النظر ص

ع فافادته في نفسه ص

بيان

انما تدل على امتناع العلم بان النظر يفيد العلم لانه مفيد في نفسه لان حاصلها
ان كون النظر مفيدا لا يمكن ان يكون ضروريا حاصلا بدون الاستدلال ولا ان يكون
نظريا حاصلا بالاستدلال ولا شك انه انما يلزم منه ان لا يكون كون النظر مفيدا
حاصلا اصلا وهو لا يستلزم عدم كونه مفيدا في نفسه والمدعى الثاني قوله لكن
القائل بنفسها اشارة الى دفع الاعتراض المذكور يعني ان القائل بالافادة
يدعي العلم بها ايضا اذ مقصوده الاستدلال وهو انما يترتب على العلم ولانه لا يمكن
دعوى شيء بدون العلم به والمنكر ينكرهما معا اي يدعي كون النظر مفيدا غير معلوم لنا
وانتفاء هذا المجموع اما بانتفاء نفس الافادة او بانتفاء العلم بها فاذا افادت
الشبهة المذكورة انتفاء العلم ثبت مدعى المنكر وحاصله الجواب انا لا نم ان مدعى
المنكر نفي نفس الافادة بل نفي العلم بالافادة وهو اما بعدم الافادة او بعدم العلم بها
ولا يخفى عليك انه لو تمت هذه الشبهة لزم ثبوت نقيض ما ادعى المنكر الا ان يدعي
الظن دون العلم قوله اثبات افادة النظر اي يعني ان الكلام على تقدير المضاف والمعنى
انه يلزم اثبات افادة النظر المخصوص العلم بافادة ذلك النظر المخصوص في اثبات
القضية الكلية اعني كل نظر صحيح مفيد للعلم بالنظر المخصوص موقوف على افادته
العلم بها ولا شك ان حكم هذا النظر اعني كونه مفيدا مندرج تحت الكلية المذكورة
فاثبات تلك الكلية بالنظر المخصوص يستلزم اثبات حكم هذا المخصوص بنفس
افادة العلم وانه اثبات الشيء بنفسه قوله وقد يقال اي حاصل هذا الجواب انه اللازم
مما سبق اثبات افادة النظر المخصوص ولازم انه اثبات الشيء بنفسه لان
معنى اثبات الحكم بالنظر ان العلم به يستفاد من النظر بان يعلم المقدمات مرتبة
فيعلم الحكم وهذا انما يتوقف على كون النظر مفيدا لا على العلم بافادته الا ترى انا نحصل
كثيرا من النتايج بالانظار الصحيحة مع الغفلة عن كونها مفيدة للعلم فاللازم على
تقدير اثبات تلك القضية الكلية بالنظر المخصوص استفادة العلم بان النظر
المخصوص مفيد من نفس الحكم بكونه مفيدا ولا خلل في استفادة العلم بالافادة
من نفس افادته لعدم لزوم اثبات الشيء بنفسه قوله وقد يزيفه اي حاصل تزييفه
ان العلم بان النظر مفيدا انما يستفاد من العلم بذلك النظر والعلم بافادته فيلزم
استفادة العلم بافادته من العلم بافادته فيعود المحذور لان النتيجة لازم للدليل والعلم
باللازم انما يلزم من العلم بالملزوم والعلم بتحقق الملزوم واذا شرط الشيخ الانتاج التفطن

ع باثبات افادة النظر المخصوص ص

لكيفية اندراج الاصغر تحت الاوسط ليتحقق العلم بكيفية افادته وماذكرت منا
تحصل كثيرا من العلم بانظار صحيحة مع الغفلة عن العلم بكونها مفيدة لا يدل على عدم العلم
بافادته بل على عدم العلم بالعلم بالافادة كيف ولو لم يكن العلم بالافادة لما حكمنا
لتلك النتايج قوله اى توقف الشئ الخ يعني ليس المراد من الدور معناه الحقيقي
وهو توقف الشئ على ما يتوقف عليه لعدم وجود التوقف من الجانبين ههنا بل المراد
لازمه اعني توقف الشئ على نفسه اذ هو اللازم من توقف افادة النظر على افادته
قال بعض الفضلاء معنى قوله وانه دور وانه يستلزم الدور الحقيقي لان العلم بان كل
نظر صحيح مفيد على تقدير اثباته بالنظر المخصوص موقوف على العلم بافادتها والحال
ان العلم بافادة هذا النظر على تقدير اثباته بالنظر المخصوص موقوف على العلم بتلك الكلية
لانه من فروعها والعلم بالفرع مستفاد من العلم بالاصل بضم الصغرى السهلة الحصول
اليه بان يقال هذا النظر صحيح وكل نظر صحيح مفيد فهذا مفيد فلا حاجة الى حمل الدور
على معناه المجازي اقول فيه بحث لانا لانم ان العلم بافادة النظر المخصوص موقوف
على العلم بتلك الكلية وكون العلم بالفرع مستفادا من الاصل لجعله الكبرى للصغرى
السهلة الحصول انما يدل على استلزامه اياه واين الاستلزام من التوقف فان العلم
بالنتيجة مستفاد من الدليل المعلق فليس موقوفا عليه لجواز ان تحصل بوجه اخر نعم ان
توقف الشئ على نفسه لازم لانا اذا اثبتنا الكلية بالنظر المخصوص فقد اثبتنا
حكم نفسه وذلك ظاهر فلذا حمل المحشي على المعنى المجازي قوله حاصله انا نثبت
الكلية النظرية اى يعني لانم انه يلزم من اثبات افادة النظر بافادة النظر اثبات الشئ
نفسه لان المثبت هو افادة النظر من حيث كونه نظرا والمثبت افادته من حيث
ذاته لانا نثبت القضية القائلة ان كل نظر صحيح مفيد بالقضية الشخصية القائلة
بان هذا النظر من حيث ذاته مفيد اذ المثبت لتلك الكلية هو النظر المخصوص
من حيث ذاته من غير ان يكون معتبرا بعنوان النظر حتى لو فرض انه ليس من افراد
النظر كان ايضا مثبتا لتلك الكلية فيكون الموقوف عليه افادته من حيث ذاته
والازم من اثبات تلك الكلية بالقضية الشخصية اثبات الحكم بافادة النظر المخصوص
من حيث كونه نظرا لان اندراج هذا النظر تحتها انما هو من حيث كونه نظرا فيكون الموقوف
افادته من حيث كونه نظرا ولا خلل فيه لتغاير المثبت والمثبت بالاعتبار وهذا حاصل
الجواب واما ثانيا انه يجوز ان تكون القضية الشخصية من حيث اخذه بعنوان

شخصية

شخصية ضروريا وبعنوان كلية نظريا فلا دخل له في الجواب والذي يتعرض له
الشارح والمفهم منه دفع ما يورد منه ان هذه القضية الشخصية لا تكون ضرورية
لدخولها في تلك الكلية فتكون نظرية ثابتة بافادة نظر اخر لها ويتكلم فيه ايضا فاما
ان يذهب او يعود فيلزم الدور او التسلسل وحاصل الدفع ان تلك القضية الشخصية
ضرورية اذا اخذ موضوعها من حيث ذاتها مع قطع النظر عن كونه نظرا او هي بهذا
الاعتبار مندرجة تحت الكلية ونظرية اذا اخذ موضوعها بعنوان الكلية من حيث كونه نظرا او هي بهذا الاعتبار مندرجة تحت الكلية ولا محذور في ذلك فان القضية تختلف بداهة ونظرا باختلاف
العنوان فان قولنا خالق العالم موجود نظري وقولنا واجب الوجود موجود
بديهي قوله والاولى الخ يعني ان قوله باول التوجه يدل على ان المراد ما لا يحتاج الى سبب
اصلا وقوله من غير احتياج الى التفكر يدل على ان المراد ما لا يحتاج الى النظر فاول تفسير
البداهة منافٍ لاخره فالاولى ان يقال ما لا يحتاج الى سبب اصلا اذ العلم الحاصل
باول التوجه لا يحتاج الى سبب من الاسباب سوى التوجه وانما قال والاولى
لانه يمكن ان يقال ان المراد بالتفكر المعنى اللغوي فالمعنى من غير احتياج الى ملاحظة
امر اخر من فكر او احساس او حدس او تجربة قوله وجعل تفسير الاول الخ يعني جعل قوله من
غير احتياج الى الفكر تفسيرا وبيانا لاول التوجه فليس المراد باول التوجه انه لا يحتاج الى شئ
اصلا كما يفهم منه ظاهرا بل انه لا يحتاج الى الفكر والترتيب لا يلايمه تقرير الشه لانه يدل على ان
المراد بالضروري ما لا يكون لمباشرة الاسباب مدخل في حصوله فيفسر الاكتسابي المقابل له
بما يكون بمباشرة الاسباب مدخل في حصوله ولا يصح ان يقال ان ما حصل من غير تفكر ونظر فهو
حاصل بدون مباشرة الاسباب لجواز ان يكون حصوله بالحدس والتجربة الى الحاصلين بالاشكال
الحسي قال بعض الافاضل فيه بحث لان ما حصل بالحدس والتجربة خارج عن المقسم
فان كل ذلك مما يتعلق بما سوى العقل من الحس والتكرار اقول هذا مخالف لما مر في وجه
حصر الاسباب في الثلاثة من ان الحدسيات والتجربيات والبديهيات والنظريات مرجع الكل
الى العقل فانه المفضي الى العلم اما بمجرد الانتقال او انضمام حدس وتجربة او ترتيب فقد مر
فانه صريح في ان ما ثبت بالحدس والتجربة داخل فيما ثبت بالعقل وانما قال لا يلايم تقرير
الشه لانه لا يلايم جافرده البعض من ان ما حصل بعد استعمال الحس فهو حاصل بدون مباشرة
الاسباب يعني ان مباشرة الاسباب ليست مستقلة في حصوله كما لا يخفى قوله الظ من عبارة المص

يعنى ان الظاهر من مجموع عبارة المص وتقرير الشه حيث ذكر المص الضرورى فى مقابلة الاكتسابى
وفسره الشه بالحاصل بما بغير مباشرة الاسباب بالاختيار ان الضرورى ههنا فى مقابلة الاكتسابى
المفسر بما ذكر ومعناه ما لا يكون حصوله بمباشرة الاسباب وهو الموعود بقوله وسنعرفه ورد
على ما هو الظاهر من ان المثال الذى ذكره للضرورى ليس موافقا له بالمعنى المذكور لان حصوله
موقوف على الالتفات المقدور وتصور الطرفين المقدور ولكونه كسبيا فلا يصدق عليه انه
حاصل بدون مباشرة الاسباب بالاختيار قيل ان المراد بما لا يكون تحصيله مقدورا بعد
الالتفات وتصور الطرفين كما يشير اليه تمثيله بمباشرة الاسباب بصرف النظر فى الاسباب
وتقليب الحدقة والاصغاء فى الحسيات ولا يخفى انه تكلف مع انه يلزم ان يكون الضرورى والكسبى
قسمين للتصديق دون التصور والاصطلاح على خلافه **قوله** وانه يلزم ان عطف على قوله
ان المثال المذكور اى يرد على ما هو الظاهر انه يلزم على تقدير ان يكون الضرورى ما يكون حاصلا
بدون مباشرة الاسباب ان يكون حال بعض العلوم من التجربيات والحدسيات متروكا
البتة مع انه ثابت بالعقل على ما صرح الشه فى وجه حصر الاسباب ضرورة انه ليس
بضرورى لعدم حصوله بادنى التوجه لتوقفه على الحدس والتجربة والاكتسبى لعدم حصوله
بالاستدلال والكسبى من العلم الثابت بالعقل ما ثبت بالاستدلال وما ذكرنا ظهر
ما قال الفاضل الخلخالى منا لا نسلم ان الحدسيات والتجربيات متروكة فى البديهيات لدخولها فى
الكسبى فان المراد بما لا يكون بمباشرة الاسباب مدخل فيه ولا شك ان لاستعمال
الحس وتكرار المشاهدة مدخلا فيها على ما بين فى محله لان الكسبى من العلم الثابت بالعقل
ما يكون بالاستدلال كما يدل عليه قول المص وما ثبت منه بالاستدلال فهو الكسبى وان
كان الكسبى المطلق ما يكون حاصلا بمباشرة سبب من الاسباب فتأمل ويمكن ان يقال ان
التجربيات والحدسيات داخلة فى الضرورى لان حصولها وان كان بواسطة الحدس والتجربة
لكن توسطها غير ملحوظ عند المتأخر لعدم تعلقها غير مبهم بتفاصيلها على ما مر فى
وجه حصر الاسباب ولذا جعلوها مما ثبت بالعقل وان كان لاستعانة الحس والتجربة مدخل
فيها **قوله** والاولى الخ يعنى الاولى ان المراد بالبديهيات عدم توسط النظر فالمعنى ما ثبت
منه بدون توسط النظر فهو ضرورى فيشمل الوجدانيات والحدسيات والتجربيات
وقضايا قياساتها معها ويكون الاستدلالى والاكتسابى مترادفين وانما قال والاولى
اشارة الى ان ما ذكره الشه ايضا صحيح ولعل وجهه ما بيناه **قوله** كلمة ما عبارة الخ يعنى ان
المراد العلم الحاصل بقرينة ان الضرورى اقسام العلم الحادث والحدوث يستلزم الحصول

لا ما يتم

قوله الا ان حقيقة الخ مربوط بقوله وان كان
يصدق عليه الخ منه سره

لا ما يتم الى حاصل وما من شأنه الحصول وان لم يحصل فلا يرد النقض بالعلم بحقيقة الواجب
فانه وان كان يصدق عليه انه من شأنه الحصول وليس تحصيله مقدورا للبشر على ما هو مذهب
اهل الحق من ان العلم بحقيقته تعالى ممكن غير حاصل بمباشرة الاسباب يعنى انه لم يجر عادته
تعالى بخلقه بعد استعمال اسباب العلم الا ان حقيقته ليس بحاصل بالفعل فمن قال ان
النقض بالعلم بحقيقة الواجب انما يرد على مذهب من قال انه يمتنع العلم بحقيقة الواجب
لم يأت بشئ لان القائل بامتناع العلم بحقيقته الحكمى ومن تبعه من المتأخرين والمعروفون بهذا
التعريف جمهور المتكلمين قال بعض الفضلاء الحصول معتبر فى ماهية العلم ولا حاجة الى
التقييد بالحاصل واطلاق العلم على ما ليس بحاصل لا يجوز سيما على ما ليس من شأنه ان يحصل
انتهى اقول اعتبار الحصول فى ماهية العلم انما يظهر على ما عرفه الحكماء من ان الصورة الحاصلة
واما على ما عرفه المتكلمون من انه صفة توجب تمييزا او ينكشف به فغير ظاهر لجواز ان يكون
تلك الصفة حاصلة وغير حاصلة وعلى تقدير التسليم فاطلاق العلم على ما من شأنه الحصول
مسامحة شايع فيما بينهم فيجوز ان يكون التقييد لدفع ذلك الايهام واما ان حقيقة
الواجب ليس من شأنه الحصول فهو مذهب الحكماء وبعض المتكلمين والجمهور على خلافه
كما صرح به فى شرح المواقف **قوله** لكنى يرد عليه الخ يعنى ان شارح المواقف عرف
الضرورى بما عرفه الشه وادرج الحسيات فيه وبنى وجه الاندراج بان الحسيات ليست
حاصلة بمجرد الاحساس المقدور لنا والا لحصل الجزم فى جميع المواد مع تخلفه فى وجدان
الصفراوى السكر مرا ورؤية الاحول الواحد اثنين ونحو ذلك بل لا بد فى حصولها
مع الاحساس من امور اخر يضطر العقل الى الجزم بسبب تحقق تلك الامور فى بعض
المواضع دون بعض وتلك الامور غير مقدورة لنا اذ لا نعلم بتفاصيلها ولا
زمان حصولها احصلت قبل الاحساس او مع الاحساس ولا كيفية حصولها
ولو كانت مقدورة لنا لكانت معلومة لنا بخلاف النظريات فانها حاصلة بمجرد
النظر المقدور لنا وليس لامر اخر مدخل فيها والقول بانه يجوز ان يكون ههنا امور
يتوقف عليها حصول الجزم ولا نعلمها مفصلة يخالف تصريح العقل والا لجاز ان تكون
البديهيات الاولية ايضة موقوفة على امور لا نعلمها وفيما قررنا لك اشارة الى دفع شبهة
اوردت فى هذا المقام تركناها صونا عن اطالة الكلام **قوله** وجوابه ان الشه حمل
حاصله ان ما ادرج الحسيات فى الضرورى عرفه بما لا يكون القدرة مستقلة فى حصوله
والكسبى عرفه بما يكون القدرة مستقلة فيه فيدخل الحسيات فى الضرورى لتوقفها على

امور غير مقدورة كما مر ومنه ادرج الحسيات في الكسبي عرفه بما يكون للقدرة دخل في حصوله
والضروري بما لا يكون كذلك فيدخل في الحسيات في الكسبي لحصولها بالاحساس المقدور
فان قيل كون القدرة مستقلة في الحصول خلاف المذهب وان النظر قد يتوقف
على مبادي ضرورية فلا يكون القدرة بمستقلة في حصولها التوقف على المبادي
الغير المقدورة قيل المراد بالاستقلال الاستقلال عادة بمعنى ان الكسبي يتوقف
على مجرد قدرتنا عادة والضروري ليس كذلك اعني الثاني ان اللازم تما ذكر ان يكون
الامور التي يتوقف عليها العلم الكسبي غير مقدورة لا ان يكون نفس العلم به غير مقدور
قوله ووجه التناقض الخ حاصله انه جعل الضروري اولا مقابلا للكسبي ثم جعل قسما منه قسم
اعني الحاصل بالنظر العقل فيلزم كونه قسما من قسيمه وهو يستلزم التناقض اذ يستفاد
منه الاول ان الضروري ليس بكسابي ومنه الثاني انه الكسابي وحاصل الدفع منع لزوم
ما ذكر للتغاير بين القسيم والقسم قوله وليت شعري الخ يعني ان دفع التناقض فرع تخييله
وههنا لا تخيل التناقض وان جعل الضروري لمعنى واحد وهو ما يقابل الاكتسابي
لانه انما يلزم لو كان المفهوم من عبارة البداية ان الحاصل بنظر العقل المنقسم الى الضروري
والاستدلالي قسم من المقابل له وليس كذلك لانه قد مر انه لا يتصور حصول العلم سواء
كان ضروريا او نظريا بدون سبب من الاسباب وصاحب البداية قسم العلم الحاصل
بسبب من الاسباب الى ما يخلقه الله في العبد بلا توسط اختياره وصرف اسبابه
والى ما يحدثه بتوسط الاختيار وصرف الاسباب ثم قسم مطلق الاسباب الشاملة
لاسباب المباشرة وغيرها المحققة في الضروري والاستدلالي على ما هو الظاهر من قوله
واسبابه اي اسباب العلم من غير تقييد بالمباشرة وغيرها الى ثلثة اسباب ثم قسم
الحاصل بالسبب الخاص منها وهو نظر العقل اي توجهه وملاحظته الى الضروري
والاستدلالي ولا شك انه لا يلزم من ذلك كون قسيم الشئ قسما منه اذ ليس نظر
العقل من اسباب المباشرة حتى يكون العلم الحاصل به حاصلا بسبب مباشر فيكون
داخلا في الكسبي ويكون الضروري قسما منه فيلزم التناقض بل هو شامل لنظر
العقل وتوجهه الذي لا يكون على وجه المباشرة كما في الوجدانيات كالعلم بوجوده
وتغير احواله فانها حاصلة بملاحظة العقل التي ليست بمقدورة للعبد ويكون على
وجه المباشرة كما في النظريات والبديهيات التي هي الوجدانيات فانها حاصلة
بملاحظة العقل هي حاصلة بالقصد والاختيار فيما حصل منه بدون المباشرة يكون

ضروريا

ضروريا وما حصل منه بالمباشرة يكون نظريا بالمعنيين المذكورين اولا وآخرا فانه يخرج
كلام المحشي قوله ولو سلم فيجوز الخ اي ولو سلم ان المقسم هو اسباب المباشرة لكنه
يجوز ان يكون بين المقسم والقيود التي حصلت الاقسام بسببها عموم من وجه فيجوز
ان يكون نظريا بالعقل الذي هو اعم بقيد السبب المباشرة حصل قسم منه اعم من
وجه من السبب المباشر فان نظر العقل متحقق في الوجدانيات وليس بسبب مباشر
والسبب المباشر متحقق في الحسيات والخبر الصادق وليس بنظر العقل وكلاهما متحققان
في النظريات والمقسم بالضروري والاستدلالي في قوله ثم الحاصل بنظر العقل ضروري
يحصل باول التوجه الخ هو العلم الحاصل بالاعم اي بنظر العقل الشامل للسبب المباشر
وغيره فلا يكون الضروري داخلا في الكسبي فلا يلزم التناقض اصلا وبما حررنا لك
اندفع ما قيل لا يجوز ان يكون بين المقسم والاقسام عموم من وجه يعرف ذلك من
ملاحظة مفهوم التقسيم والمراد بقولنا الحيوان اما ابيض او اسود الحيوان اما حيوان
ابيض او حيوان اسود لانه وان لم يجز ان يكون بين المقسم والاقسام عموما من وجه
لكنه جائز بين المقسم وقيود الاقسام بل متحقق الا ترى ان الابيض الذي هو
قيد محصل لقسم الحيوان اعم من الحيوان وهذا القدر يكفينا كما لا يخفى قوله نعم يرد على
التقسيم الخ يعني ان الضروري في التقسيم الثاني محمول على ما يحصل بدونه فكر لكن
لا بسبب انه لو لم يحمل عليه يلزم التناقض بل لاجل انه لو حمل على ما يحصل باول التوجه
من غير سبب مباشر لم يصح حصر ما حصل بنظر العقل في الضروري والاستدلالي
لخروج الحدسيات والتجريبيات ضرورة انها حاصلتان بنظر العقل وليست بداخلتين
في الضروري لعدم حصولها باول التوجه لتوقفها على الحدس والتجربة والى
الاستدلالي لعدم احتياجها الى نوع تفكر فيحتاج في دفعه الى جعل قوله من غير احتياج
الى تفكر تفسيرا الاول التوجه فيحصل للضروري معنى اخر وهو ما حصل بدون فكر
فالباعث على حمل الضروري على معنى اخر ليس لزوم التناقض على ما ظن بل عدم
استقامة الحصر واتمام لحمل التفكر في قوله من غير احتياج الى التفكر على المعنى اللغوي
اي من غير احتياج الى سبب من الاسباب المباشرة فيكون الحدسيات والتجربيات
داخلة في الاستدلالي ولم يحصل للضروري معنى ثان لان تمثيله للضروري الحاصل
باول التوجه بقوله الكل اعظم من الجزء يأبى عن ذلك لاحتياجه الى الالتفات
وتصور الطرفين المقدور وبما حررنا ظهر ان ما قال الفاضل المحشي وانت خبير بان هذا الكلام

اعتراف منه بان الحدسيات والتجربيات وسائر الضروريات المقدورة كانت داخلة في
الضروري ولاشك ان الضروري باعتبار كونه مقدورا حاصلا بمباشرة الاسباب
قسم من الاكتسابي وقد كان الضروري قسيما للاكتسابي فيلزم ان يكون قسيم الشئ
قسما منه فيحتاج الى جواب الشه بعيد عن المقصم بمراحل او ليس المقصم ان الضروري
بالمعنى الاول شامل للحدسيات والتجربيات والضروريات المقدورة بل مقصوده انما
ذكره الشه من ان في جعل الضروريات على المعنى الثاني دفع التناقض ليس بصحيح لعدم
التناقض في كلامه بل فيه دفع لبطلان الحصر واين هذا منه ذاك واعلم ان مقصم
المحشي منه وليت شعري كيف يخيل التناقض منه ان لاحظ عبارة البداية
كما ينبغي لا يتخيل التناقض الذي يفضي الى اعتبار المعنيين للضروري نعم فيه
ايهام التناقض لكن يرتفع بادنى تأمل **قوله** فيحتاج الى دفعه لم يعني لو كان
للالهام من الاسباب المفيدة للعلم بالنسبة الى عامة الخلق لبطل حصر الاسباب
العامة في الثلثة ويحتاج في دفعه الى ما يحتاج في دفع النقض بالحدس
والتجربة والوجدان وهو انه ليس لهم غرض متعلق بتفاصيلها وكان الحاكم
في جميع ذلك العقل او رجوعه في العقل وان كان باستعانة من الحس والتجربة
والوجدان والالهام لكنه ليس سببا لعامة الخلق فلا يكون داخلا في المقسم اذ
المقسم الاسباب العامة لسائر الخلق فلا احتياج في دفعه الى ما ذكر **قوله**
الا ان تخصيص الصحة الخ لان الالهام ليس من الاسباب المعرفة لفساد الشئ ايضا و
التخصيص يوهم كونه من اسبابها **قوله** وجوابه انه خلاف الظاهر المتبادر من
اطلاق الصحة ضد الفساد والمرض **قوله** وفيه استدراك لانه يلغى ان يقال من
اسباب المعرفة بالشئ قيل المعرفة تشمل التصور والتصديق والكلام ههنا في
التصديق فادرج لفظ الصحة اشارة الى هذا **قوله** وايهام خلاف المقصم لان الصحة
تقال على ما يقابل الفساد وعلى ما يقابل المرض وعلى الثبوت وعلى مطابقة الشئ
للواقع ففي ارادة الثبوت منها بلا قرينة ايهام خلاف المقصم قيل المراد بالشئ
الحكم الذي هو الوقوع واللاوقوع ومعنى صحته مطابقته للواقع وقد فسرها في شرح
المقاصد في بيان وجهي الصدق والكذب فظهر صحة الصحة وفائدة ادراجها الاشارة
الى ان المراد بالمعرفة التصديق انتهى ولا يخفى ان ما ذكره المحشي بقوله وجوابه يرد عليه
فان حمله على المعنى المطابقي خلاف المتبادر وفيه استدراك لانه اذا كان المعرفة

بمعنى

بمعنى العلم تكون المطابقة معتبرة في مفهومه وايهام خلاف المقصم **قوله** كلمة كان ههنا غير
مرضية لانه قد جزم الشه فيما سبق بان العلم عندهم لا يطلق على غير اليقينيات حيث
حمل التجلي على الانكشاف التام بمعنى عدم احتمال النقيض حالا ومآلا فلا معنى لايراد كلمة
كان المشعرة بالظن **قوله** فتأمل وجه التأمل ان عبارة المص لا تدل عليه صريحا والعلم قد
يطلق بمعنى الادراك مطلقا فيشملها على ما يشعر به قوله فيما سبق ولكن ينبغي ان يحمل التجلي
حيث عمم التعريف اولا وخصصه ثانيا فان قيل حصر الاسباب في الثلثة قرينة صريحة
على ان ليس المراد بالعلم مطلق الادراك لان اسبابه كثيرة كالخبر المقرون والالهام وخبر الامام
والرؤيا قلت يجوز ان يكون الحصر للاسباب المعتدة بها المفيدة للعلم بلا تخلف وهذا القدر
كاف لايراد كلمة كان **قوله** اشارة الى وجه التسمية اي انما ذكر هذا القيد في التعريف اشارة
الى وجه التسمية والمناسبة فان العالم مشتق من العلم والعلم بمعنى العلامة لما يعلم به كالخاتم
لما يختم به ثم غلب على ما سوى الله تعالى من الموجودات لانه لما يعلم به الصانع **قوله**
وليس من التعريف اي ليس جزءا من التعريف حقيقة عند الشه والا يلزم الاستدراك
لانه حمل الغير على المعنى المصطلح فخرج الصفات وصار التعريف جامعا ومانعا بدونه
والمشهور جزء منه بناء على حمل الغير على المعنى اللغوي واخراج الصفات به اذ لا يعلم بها الصانع
وظن ان المشهور او لانا حمل الغير على المصطلح بعيد عن الفهم وعلى تقدير التسليم يلزم الاستدراك
قوله من الموجودات اذ الغير المصطلح لا يطلق الا على الموجود **قوله** يقال اشارة الى بعض ما
كان تعريف العالم بما ذكر موهما لخلاف المقصم من وجهين الاول جواز اطلاق العالم على الجزئيات
فانها الموجودة بالذات والثاني اختصاص اطلاقه على المجموع وحيث اورد صيغة الجمع و
قال من الموجودات بيانا للموصول ازاله بقوله يقال عالم الاجسام فان في اتيانه الاشعار
من الاجناس اشارة الى عدم جواز اطلاقه على الجزئيات في معنى قوله من الموجودات من اجناس
الموجودات وفي اطلاق العالم على كل واحد من الاجناس اشارة الى انه اسم موضوع للقدر
المشترك بينها او بين جميع الاجناس اعني كونه ماسوى الله فان القول بتعدد الوضع بحسب
كل جنس كلفظ العين قول بلا دليل وكذا جعل الوضع عاما والموضوع له خاصا فانه مخصوص
بمواضع عديدة واذا كان موضوعا لمعنى واحد مشترك بين جميع الاجناس يجوز اطلاقه
على كل واحد منها وعلى كل اطلاق الكلي على جزئياته كاطلاق الانسان على كل من زيد وعمرو
وبكر وعلى كلها **قوله** لانه اسم للكل عطف على قوله للقدر المشترك اي فيه اشارة الى انه ليس
اسما للمجموع والا لما صح جمعه في قوله رب العالمين والقول بالاشتراك بين الكل وكل واحد

نعم الفيدة للعلم بلا تخلف اقول فيه بعد النقض
بالالهام المعلوم اي على كونه الهاما مع جانب الدعم
لانه مفيد للعلم القاطع بلا تخلف وان كان مطلق
بالالهام ان يفيده بلا تخلف لعدم القاطع
يدعى انه الكشف والالهام والنظر فيما يظهر فيما
السبب الحواس والنظر اما بفيد العلم بلا تخلف
لا مطلق فلا يكون سببا عاما لعامة الخلق
ان الالهام المعلوم كونه من الله فلا يكون كلهم
لمن الهم الله تأمل
والكلام فيه تأمل

للعالم
صح

مطلب
العالم لجميع اجزائه
حادث

خلاف الاصل لايصار اليه بلا ضرورة داعية اليه قال الشه في شرح الكشاف هو اسم لكل جنس وليس اسما للمجموع بحيث لايكون له افراد بل اجزاء فيمتنع جمعه انتهى فان قيل عبارة المص صريحة في ان العالم اسم للمجموع حيث قال بجميع اجزائه دون جزئياته ففي تفسير كلام المص بما ذكر احتراز قلت لانم ذلك فان قوله العالم بجميع اجزائه حادث قضية كلية معناه وكل جنس يصدق عليه مفهوم اسم العالم بجميع اجزائه حادث ففيه اشارة الى ان كل جنس من الاجناس حادث مع حدوث الاجزاء التي تركب منها في الخارج ومعنى تركبه منها في الخارج تركب جميع جزئياتها كما يقال جنس البيت مركب من الجدران والسقف فهو ابلغ في الرد على الفلاسفة هذا وللفضلاء في توجيه عبارة المتن وجوه تركناها مخافة الاطناب وما ذكرناه اقرب الى الفهم والصواب **قوله** والمشهور ان الصورة النوعية اي المقسم من هذا دفع ما يتجه منه انه كان على الشه ان يقول وصورها لكن بالنوع والجنس فان الفلاسفة قالوا ان الصورة الجسمية للعناصر قديمة بنوعها بمعنى ان الصورة الجسمية طبيعة نوعية لاتتقوم الا بامور خارجة عنها من كونها فلكية او عنصرية نارية او هوائية قديمة بحسب توارد افرادها الشخصية فيجوز خلو العناصر عن افرادها الشخصية لا عن طبيعتها النوعية وان الصور النوعية طبيعة جنسية متحققة في العناصر انواعها المقتضية للآثار المختلفة قديمة بحسب توارد تلك الانواع عليها فيجوز خلوها عن انواعها بطريق الكون والفساد بان يخلع الهواء صورته ويلبس الصورة النارية وبالعكس حتى جوزوا ان يكون نوع النار حادثا بسبب الحركات الفلكية من نوع الهواء ولايجوز خلوها عن طبيعتها الجنسية وحاصل الدفع ان المشهور وان كان ان الصورة النوعية قديمة بالجنس لكنه يشكل ببقاء صور الاسطقسات اي العناصر الاربعة فانها باعتبار تركب الجسم منها تسمى اسطقسات وباعتبار تحليله اليها العناصر في امزجة المواليد الثلثة اعني المعادن والنبات والحيوانات القديمة بالنوع فانهم صرحوا بان صور العناصر باقية على حالها في امزجة المواليد ولذا يتصل كل واحد منها بعد الافتراق بكثيرتها وهي قديمة بالنوع عندهم بحسب توارد افرادها الشخصية من العدم الى الوجود كالحركة فيلزم قدم الصورة النوعية المختصة بكل عنصر بالنوع بحسب توارد افرادها والا لم تكن المواليد قديمة بالنوع فلا معنى لكون الصورة النوعية قديمة بالجنس ويجوز حدوث نوع النار نعم انه يجوز الانقلاب بحسب الكون والفساد في الافراد الشخصية

من كل

من كل نوع فكان الشه ترك ذكر الجنس وقال ان الصورة مطلقا قديمة بالنوع ميلا الى هذا التحقيق المفهوم من الاشكال او اراد بالنوع النوع الاضافي اعني المندرج تحت الاخر فيصدق على الصور النوعية ويكون موافقا للمشهور **قوله** قيده بالاضافة اي قيد القيام باضافته الى العين او الممكن احترازا عن قيام الواجب بذاته فان معناه استغناؤه عن المحل لا ان يكون تحيزه بنفسه اذ لا تحيز للواجب **قوله** ثم لا يخفى اي يعني ان تعريف قيام العين بالذات يصدق على المركب من عين وعرض قائم بذلك العين كالسرير المركب من الخشب والهيئة العارضة لها بسبب التاليف فانه يصدق انه متحيز بنفسه غير تابع بتحيزه لتحيز شئ اخر مع عدم صدق المعرف اعني قيام العين عليه اذ المشهور انه ليس بعين فكيف يصدق عليه القيام بالذات المختص به وبما حررنا لك اندفع ما قيل في دفع هذا النقض من ان الوحدة النوعية معتبرة في تقسيم العالم الى العين والعرض والصورة المعروضة اتماهي من اجتماع القسمين لانه هذا الجواب انما يتم لو قرر عبارة المتن بانه تحقق في الصورة المفروضة يعني القيام بالذات فيكون عينا مع انه ليس بعين فيلزم المقسم ابطال انحصار التقسيم وليس كذلك بل مقصوده انه يصدق عليه تعريف قيام العين بالذات ولا يصدق المعرف لانه مختص بالعين وهو ليس بعين وحينئذ لا فائدة في اعتبار الوحدة النوعية في المقسم كما لا يخفى وانما قال والمشهور لان بعضهم ذهبوا الى انه عين فانه عبارة عن الاجزاء المخصوصة التي اعتبرها العقل على وضع هيئة مخصوصة من غير ان يكون الهيئة معلومة فانها امر اعتباري غير موجود فكيف يكون جزء الموجود واجيب عن الاشكال المذكور بان معنى التحيز بنفسه ان لا يكون في عروض التحيز له واسطة والتحيز لذلك المجموع انما عرض بواسطة جزئه الذي هو العين ولا ينتقض تعريف قيام العرض اذ لا يصدق على ذلك المركب انه متحيز بواسطة هو موضوعه بل بواسطة جزئه **قوله** اي ليس امرا اخر اعلم انه قد اشتهر فيما بينهم ان معنى وجود العرض في الموضوع ان يكون وجوده هو وجود في الموضوع وفسره السيد السند في شرح المواقف بعدم تمايز هما في الاشيائية الحسية والشه فسره بانه يكون وجود العرض في نفسه هو وجوده في موضوعه وقيامه به يعني انه ليس وجود امر اخر غير وجوده فيه وقيامه به على ما يدل عليه قوله بجلاء وجود الجسم في الحيز فان وجوده في نفسه امر ووجوده في الحيز امر اخر ولذا علل امتناع الانتقال بورود السيد بانه ليس شئ اذا يقال وجد السواد في نفسه فقام بالجسم وتخلل الفاء يصحح المغايرة بالذات وايضا لامكان ثبوت الشئ في نفسه مغاير لامكان ثبوته لغيره لانه كثيرا ما يتحقق الاول دون الثاني فان البياض على ثبوته في نفسه

مقولة شئ

مع انه لا يمكن تحوله للسواد واذا كانا امكانان متغايرين فكيف يتحد الممكن اعني الشوبين
ويمكن الجواب بان عبارة الشرح محمولة على التسامح كالمشهور والمقصد اتحادهما في الاشارة
الحسية تأمل **قوله** بمعنى البعد المفروض اي يعني ليس المراد بالطول والعرض والعمق هو المتعارف
اعني الابعاد الثلثة المتقاطعة على زوايا قائمة بل المعنى الاعم وهو البعد المفروض اولا
وثانيا وثالثا لان تأليف الجسم من ثلثة اجزاء انما يوجب حصول الابعاد بهذا المعنى بان
يتألف اثنان ويقع الثالث على ملتقاهما فيحصل مثلث جوهري من ثلثة خطوط جوهرية
فالامتداد المفروض اولا طول وثانيا عرض وثالثا عمق **قوله** اي بان التقاطع اي بمعنى
اشتراط التقاطع لا بوجب اشتراط الثمانية لحصوله باربعة بان يتألف اثنان في الطول
ويقوم الجزء الثالث بجنب احدهما فيحصل العرض ويقوم الجزء الرابع على الجزء
الذي قام بجنب الثالث فيحصل العمق بان يتألف مثلا اجزاء اب فحصل الطول وقام
بجنب ب ج فحصل العرض وقام د على ب فحصل العمق فههنا ثلثة ابعاد واحدها
من اب والثاني من ب ج والثالث من ب د ومتقاطعة على نقطة ب وهي
الجزء المشترك بينها وبما ذكرنا ظهر لك اختلاف عبارة المحشي فان قوله يقوم عليه
رابع صفة لقوله ثالث ولا شك ان مقام الرابع على الثالث لا يحصل به التقاطع
وان حصل به الزوايا القائمة على هذه الصورة اب ب فالاوجه وفوقه رابع اي فوق
احدهما رابع كذا في المواقف اللهم الا ان يقال انه صفة لاحدهما بحذف الموصول
اي الذي يقوم عليه رابع او يقال ان احدهما لعدم تعيينه في حكم النكرة فيجوز وقوع
الجملة الخبرية صفة له على نحو ما قال المحلي في حاشية المطول ان جملة كثير ايا دية
في قولنا فلان كثير ايا دية صفة لفلان اما بتقدير الموصول او بان علم الجنس في حكم
النكرة ثم ان تقاطع الابعاد على القوايم في الخطوط الجوهرية حاصل اذا فرضت
متجاوزة وذلك كاف ههنا فلا يرد ما قيل انه اذا كان احد الجوهر ملتقى لم يكن
ضلع الزاوية خطا ومنه الواجب ان يكون كذلك كذا افاده بعض الافاضل **قوله**
وان كان لفظيا راجعا الى المقسم منه هذا بيان فائدة قوله راجعا الى الاصطلاح وعدم
مخالفته لما في المواقف ودفع ما قيل منه ان حاصل ما ذكره الشه بقوله بل هو نزاع
في ان المعنى الذي وضع لفظ الجسم اي ان لفظ الجسم يطلق على كذا وكذا ولا شك انه
نزاع لفظي بقي انه ليس نزاعها لفظيا بمعنى كونه راجعا الى الاصطلاح بان يكون لفظ
الجسم في اصطلاح موضوعا للمركب منه جزئين وفي اصطلاح موضوعا للمركب منه ثلثة

٧ قوله لتحقق تقاطع الابعاد اي ليمكن وجود
الابعاد المتقاطعة فيه اذ لا يجب الابعاد الثلثة
فصاعدا كونها متقاطعة كما في الكرة والاسطوانة
المخروطة المستديرين وكذا في قوله ليتحقق
الابعاد الثلثة صح

وفي اصطلاح

وفي اصطلاح المركب منه ثمانية اذ لا مشاحة في الاصطلاح وان كان نزاعا لفظيا بمعنى
انه نزاع في معنى لفظ الجسم بانه هل يتحقق بمطلق التركيب من اثنين او ثمانية قال الشارح نفى النزاع
اللفظي بمعنى الراجع الى الاصطلاح وصاحب المواقف اثبته بمعنى انه نزاع في اطلاق
الجسم بحسب العرف واللغة فلا منافاة بين كلاميهما **قوله** اي مطابقا للواقع اي معنى
الانقسام الفرضي هو فرض شئ غير شئ بحسب التعقل كليا والانقسام الوهمي فرض شئ غير
شئ بحسب الوهم جزئيا وفائدة ايراد الفرض ان الوهم ربما لا يقدر على احضار ما تقسمه
لصغره او لانه لا يقدر على احضار ما لا تناهي والفرض العقلي لا يقف تعلقه الكليات المشتملة على الصغير
والكبير والمتناهي وغير المتناهي كذا في شرح الاشارات للمحقق الطوسي وبعضهم لم يفرق
بينهما لكن اعادة لا في عبارة الشه صريح في الفرق ووجه امتناع انقسام الوهمي انه لصغره
لا يدرك الحس ولا يقدر على احضاره واما وجه امتناع الانقسام العقلي فهو انه امر غير
منقسم في نفس الامر فتصوره بوجه الانقسام لا يكون تصورا مطابقا لما في نفس الامر
كما اذا تصور الانسان بوجه الحمارية فانه وان كان ممكنا او للعقل ان يتصور المستحيلات
والممتنعات لكن غير مطابق لنفس الامر وهذا معنى قوله اي مطابق للواقع والا فللعقل
فرض كل شئ يعني ان المراد بعدم امتناع فرضا القسمة الفرضية المطابقة لما في نفس
الامر لا مطلق تصور العقل منه شيا غير شئ لانه غير ممتنع في شئ من الاشياء اذ للعقل
فرض كل شئ وتصوره بعدم نفسه وبما قررنا اندفع ما قال بعض الفضلاء انه لا خفاء في ان
هذه الكلية في حيز المنع اذ لا يمكن فرض اشتراك الجزئي الحقيقي في كثيرين اذ الفرض فيه ممتنع
كما مر فرضه كما بين في موضعه لان الفرض الممتنع في الجزئي بمعنى التجويز العقلي لا بمعنى التقدير
المعتبر في تعريف المتصلة اعني ملاحظة العقل وتصوره فانه غير ممتنع في شئ من الاشياء على ما
حققوه ولو حمل الفرض في عبارة الشه على معنى التجويز العقلي لم يكن حاجة الى تقييده بالمطابق
فان تجويز انقسامه ممتنع كتجويز اشتراك الجزئي وان لم يكن تصورا هما ممتنعين ولعل المحشي نزله
لان الاول سبق الى الفهم **قوله** وان امكن دفعه اي امكن دفع منع حصر العين في الجسم والجوهر
بالمجردات ونحوها بان المقصد بالتقسيم والحصر المعين الذي ثبت وجوده والمجردات ونحوها
لم يثبت عندنا فهي خارجة عن المقسم **قوله** لا يقال احتمال جزء يعني لانم ان المقصد حصر
ما ثبت وجوده اذ لو كان كذلك لبقي احتمال ان يكون جزء من اجزاء العالم اعني المجردات
لا يدل الدليل على حدوثه وهذا ينافي غرض المقسم او مقصوده بيان حدوث العالم بجميع
اجزائه الشاملة للمجردة والمحتمل الوجود وانما قلنا انه بقي احتمال جزء لا يدل الدليل على

حدوثه لان الدليل المذكور على ما سيجئ انما يدل على حدوث ماله كون في الحيز والمجردات لا احياز
لها فلا يدل على حدوثها وما قاله المحشي من ان هذا الاعتراض على هذا التقرير مع الجواب بعينه الاعتراض
الاول مع الجواب اللذين ذكرهما الشه مما سيأتي بقوله وههنا البحث الاول فليس بشئ لان
الاعتراض الذي ذكره الشه منع لصغرى الدليل اعني العالم اما اعراض او اجسام او
جواهر بانا لانم الحصر المذكور لجواز كونه مجردا او الجواب اثبات المقدمة الممنوعة بان المقصم حصر
ثابت وجوده فالمجردات خارجة عن المقسم والاعتراض الذي ذكره المحشي بقوله لا يقال لم
اعترض على هذا الجواب بانا لانم ان المقصم حصر ثابت وجوده لانه ينافي غرض المصم
فهذا الاعتراض والجواب متأخر عنه بمرتبة كما يشهد به الفطرة السليمة قال المحقق مرح في تقرير
هذا الاعتراض لا يقال نعم ان وجود الجواهر المجردة غير ثابت لكن وجود اجزاء لا يتجزى مبرهن
عليه ثابت بالدلائل القطعية فيحتمل ان يكون بعض منها قديما فلم الا يدل الدليل
على حدوثه ولا فساد انه ينافي غرض المقصم انتهى وفيه بحث لان احتمال وجود جزء
كذلك ممتنع لان خلاصة الدليل على ما سيجئ ان كل ما له كون في الحيز فهو محل الحركة
والسكون وكل ما هو كذلك فهو حادث ولا شك ان وجود الجزء بدون الكون في
الحيز محال فيكون حادثا البتة فلا معنى لعدم دلالة الدليل على حدوثه **قوله** وايضا
وجود جوهر مركب الخ اعتراض على قول الشه ولم يقل وهو الجوهر احترازا عن ورود
المنع الخ بان مثل هذا المنع وارد على قوله واما مركب من جزئين وهو الجسم بان يقال ان
حصر المقصم المركب في الجسم مم لجواز ان يكون المركب حاصلا من جوهرين مجردين فلا
يكون جسما فلم يلتفت الى هذا المنع ولم يقل كالجسم **قوله** لانا نقول لم هذا جواب
عن الاعتراض الاول يعني ليس غرض المصر من قوله والعالم لجميع اجزائه الاجزاء مطلقا
بل الاجزاء المعلومة الوجود اذ المقصم من اثبات الصانع وصفاته وهو انما يعلم
من اجزائه المعلومة الوجود فعدم حدوث المحتمل عن المجردات لا ينافي غرض المصم
قوله واحتمال المركب الخ جواب عن الاعتراض الثاني وحاصل ان التركيب من المجردات وان
كان محتملا الا انه لم يذهب اليه احد فلذا لم يلتفت اليه المصم واورده بعبارة تفيد
حصر المركب في الجسم بخلاف المجردات فان كثيرا من الناس قائل بها فالتفت اليه
واتى بعبارة التمثيل **قوله** اى مستقيم لان اللازم اى يعني ان تفسير الخط بالمستقيم ليس
للاصطلاح بل هو بيان الواقع لان اللازم من وضع الكرة الحقيقة على السطح الحقيقي
المستوى على تقدير تماسها بجزئين او اكثر وجود الخط المستقيم ضرورة ان ما به اماسة من الكرة

يكون

يكون منطبقا على السطح فيكون مستقيما لاستقامته **قوله** وان كان وجود مطلق الخط
بالفعل سواء كان مستقيما او غير مستقيم منافيا للكرة الحقيقية عندهم لان وجود الخط
بالفعل فرع التناهي في الوضع وهو كون المقدار بحيث يشار الى طرفه اشارة حسية لانه
طرف ونهاية عارضة له والكرة الحقيقية غير متناهية في الوضع لعدم وجود نهاية في
الاشارة الحسية وان كان متناهيا في المبدأ بمعنى انه يمكن ان يفرض بقدر محدود فما قيل
ان وجود الخط المستدير لا ينافي الكرة الحقيقية ليس بشئ وانما قال بالفعل لان الخط المستدير
بالقوة موجود فيها عندهم بمعنى انه لو قسم حصل الخطوط المستديرة وانما قال
عندهم لان بعض المتكلمين ذهبوا الى ان السطوح عندهم مركبة من الخطوط الجوهرية
فيكون الخط المستدير موجودا فيها بالفعل عند ذلك البعض هذا تحقيق عبارة المحشي
ولا يخفى انه لا فائدة ح في تقييد الخط بالفعل في قول الشه والا لكان فيها خط بالفعل
فان وجود الخط المستقيم مطلقا ينافي الكرة الحقيقية اللهم الا ان يكون بيانا للواقع
وانه ايضا تام لو كان قيد الاستواء في قوله على سطح حقيقي مرادا محمولا على عمله الشه
على ما قاله بعض الافاضل والظاهر من عبارته ان المراد به ما يكون سطحا حقيقيا احتياطا
مطلقا سواء كان مستويا او غير مستو في صل الاستدلال انه لو وضع الكرة الحقيقية
على السطح الحقيقي لم يكن المماسة الا بجزء غير منقسم لانها لو كانت بجزئين لكان في الكرة
خط بالفعل اما مستقيما ان وضع على السطح المستوى او غير مستقيم ان وضع على غير
المستوى فلم يكن الكرة حقيقة لان وجود الخط بالفعل ينافي الكرة الحقيقة عندهم على
ما زعموا فتدبر واحفظه **قوله** فيرد عليه ان العقل جازم الخ يعني ان جميع مراتب الاعداد
من الواحد الى غير النهاية الكثرة من المراتب التي تعدى تنقص العشرة من تلك المراتب
وهي ما بعد العشرة فلفظ يعد بصيغة المضارع المجهول من العد بمعنى الاسقاط والحاصل
ان جميع مراتب الاعداد الكثرة مما يعد العشرة لشمولها مرتبة الاحاد ايضا مع ان
كلا منها غير متناهية وقيل في توجيهه ان جميع مراتب الاعداد اى كل واحدة منها
الكثرة من مرتبة يعد العشرة من تلك المرتبة مثلا مرتبة الاحاد الكثرة من مرتبة العشرات
التي يعد العشرة من الاحاد ومرتبة العشرات الكثرة من مرتبة المئات التي يعد العشرة
من العشرات ولا يخفى انه تكلف بعيد عن افهام مع ان العبارة الآتية بهذا المعنى
ان جميع مراتب الاعداد الكثرة من عشراتها وفي بعض النسخ مما بعد بلفظ الظرف
المقابل للقبل فالمعنى ان جميع مراتب الاعداد الكثرة من المرتبة التي بعد العشرة اعني

احد عشر الى ما لا يتناهى وكذا تعلقات علمه تعالى الكثيرة تعلقات قدرته فان علمه تعالى يتعلق
بالواجب والممكن والممتنع بخلاف القدرة فانه مختص بالممكن مع كون كل منهما غير متناهية
عندكم ولفظ التعلقات يجوز ان يكون على معناه او بمعنى المتعلقات واجيب
عن هذا الاعتراض بان المراد القلة والكثرة في الامور الموجودة لا يتصور بدون التناهي
ومراتب الاعداد امور وهمية من المعلومات والمقدورات متناهية وفيه بحث لان
الاجزاء الموجودة في الجسم ايضا متناهية واما الاجزاء الممكنة فهي لا تقف الى حد كما لا تقف
الاعداد والمقدورات او المعلومات فيه قوله حاصل هذا الوجه ان كل ممكن اي بمعنى ان كل واحد من الافتراقات
الغير المتناهية التي يقبلها الجسم ممكن وكل ممكن مقدور الله تعالى فله ان يوجد جميعها فكل
مفترق واحد حادث مع ابعاد تلك الافتراقات جزء لا يتجزى اذ لو امكن افتراقه
بوجه ما مرة اخرى لزم قدرته تعالى عليه ضرورة كونه ممكنا فيكون موجودا داخلا تحت
الافتراقات المفروضة الوجود فلم يكن ما فرضنا مفترقا واحدا غير قابل للافتراق مرة
اخرى بل مفترقين هف وان لم يكن افتراقه مرة اخرى بوجه من الوجوه ثبت
المدعى وهو وجود جزء غير منقسم قوله وعلى هذا التقرير لا يرد اعتراض الشيخ وهو
ما يجيء بقوله والافتراق ممكن لا الى نهاية فلا يستلزم الجزء لانه اذا كان الافتراق ممكنا الى غير
النهاية يكون جميع تلك الافتراقات مقدورا لله تعالى فله ان يوجد كلها فيثبت الجزء قال
بعض الفضلاء ليس معنى قولهم ان الافتراق ممكن الى غير النهاية انه يمكن خروج الانقسامات
الغير المتناهية عن القوة الى الفعل بان يكون في الوجود امور غير متناهية بالفعل
فان ذلك ربط ببرهان التطبيق بل المراد انه متى شاء وقوته ان يقبل الانقسام دائما
ولا ينتهي الى حد لا يمكن فيه فرض شيء غير شيء فلا يوجد جميع الانقسامات الغير المتناهية فلا
يكون كل مفترق واحد جزءا لا يتجزى ولا يلزم من امكان افتراقه مرة اخرى خلاف المفروض
انتهى والاولى ان يعلل بطلان خروج الانقسامات الغير المتناهية بالفعل بامتناع استعمال
الجسم المتناهي القدر على الامور الغير المتناهية في الخارج لا ببرهان التطبيق
لان الفلاسفة اشترطوا في جريانه الاجتماع والترتيب حتى جوزوا وجود الحركات
الغير المتناهية على التعاقب والنفوس المفارقة من الابدان لعدم الترتيب
فاذا كان كل واحد من الانقسامات الغير المتناهية المتحققة في الجسم بالقوة ممكنا
يكون جميعها ممكنة مقدورة له تعالى فيجوز خروجها من القوة الى الفعل مجتمعة او متفاقبة
على ابهام وحينئذ يكون كل مفترق واحد جزءا لا يتجزى وتم الدليل عليهم الزاميا قوله

فان قلت

الجزء الذي

فان قلت النقطة اي حاصله انهم صرحوا بان النقطة نهاية عارضة للخط اولا وبالذات فلا
يوجد بدونه اذ الاعراض الاولية للشيء لا يوجد بدونه والخط بالفعل في الكرة على ما مر
فلا نقطة فيكون ما به التماس جزءا لا يتجزى قوله تلك القضية مهملة اي بمعنى ان قولهم النقطة
نهاية الخط قضية مهملة في قوة الجزئية لا كلية فان نهاية احد سطحي المخروطة المستديرة
اعني السطح المبتدى من القاعدة المنتهي الى النقطة في جانب الراس في كلا امتداديه نقطة
بلا خط وكذا مركز الكرة والدائرة نقطة بلا خط فيجوز ان يكون نهاية سطح الكرة نقطة
بلا خط ايضا وما قيل انه لا نقطة في الكرة كما لا خط فالمراد انه لا نقطة فيها بالفعل ويجوز
ان يحصل فيها بعد التماس كما يحصل فيها بعد حركتها على نفسها من غير ان تخرج عن مكانها
نقطتان غير متحركتين هما قطبا الكرة والمخروط شكل يحيط به سطحان احدهما قاعدته
والاخر مبتداء منه ويضيق عليه الى ان ينتهي بنقطة هي راسها فان كان مستديرا
يسمى صنوبريا ومستديرا والا فمضلعا قوله لانه في الاخرة اي بمعنى ان اثبات الهيولى
والصورة يؤدي الى نفي حشر الاجساد لان الحشر سواء كان بجمع الاجزاء الاصلية المتفرقة
او باعادتها بعد العدم انما يكون في دار الاخرة فينافيه استمرار الاولى وعدم زوالها وهذا
اولى مما قيل في بيانه ان هلاك البدن لا يكون بتفرق اجزائه لامتناع وجود كل من الهيولى
والصورة الجسمية والنوعية بدون الاخرى فلا يكون الحشر بجميعها بل انتفاء الصورة والاعراض
الشخصية ومنه يتبين ان المعدوم لا يعاد لان هذا البيان انما يتم على تقدير تمامية امتناع اعادة
المعدوم ودونه خرط القتاد قوله ادلة دوامها اي بمعنى ان الظاهر ان قوله المبتنى
عليها صفة لكثير من اصول الهندسة فيكون المعنى ان فيه نجاة عن الكثير من اصول الهندسة
التي يبتنى عليها دوام حركة السموات على ادلة دوامها المتداولة في الكتب المتعارفة غير مبتنى
عليها ويمكن ان يتكلف بان قوله وكثير من الاصول الهندسة عطف على قدم العالم
وقوله المبتنى عليها صفة بعد صفة لقوله اثبات الهيولى يعني مثل اثبات الهيولى
والصورة التي يؤدي الى قدم العالم ويبتنى عليها دوام الحركة فان دوام حركتها متى
على ان تكون قابلة للحركة المستديرة وذلك مبتنى على ان يكون المادة مركبة من اجزاء
لا تتجزى بل منتصلا واحدا على نفسها على ما بين في محله قوله قيل لا اما يخرج وجها
بكلمة ما يعني ان كلمة ما في تعريف كل ممكن محدث والصفات القديمة فيكون خارجة
عن المقسم فلا حاجة الى اخراجها بقوله وكل محدث من الاجسام لكن يرد عليه انه
يلزم ان تكون الصفات واجبة او لا واسطة بين الممكن والواجب لكن التزموا

العرض عالم عن الله تعالى لغير شبهة
فيه من حيث انه والصفات ليست
بممكنة لان ه

ذلك وقالوا انها قدرة واجبة للحق لذاتها ولا لغيرها بل لما ليست عينها ولا غيرها والمحال
تعلق الواجب لذاته ولا يخفى انه سر محض قوله واما لانها عرض يعني قيل ان قوله وبحدث
ليس من تمام التعريف بل هو حكم من احكام العرض غير شامل لجميع افراده لان الصفات
داخلة في تعريف العرض ضرورة انها ممكنة لاحتياجها الى ذات الواجب غير قائمة
بذاتها اما لان معنى القيام بالذات هو التحيز بنفسه ومعنى عدمه عدم التحيز بالذات فاما ان يكون
متحيزا كالصفات او متحيزا بالطبيعة كالاعراض فعدم القيام بالذات اعم من القيام بالغير
واما لان عدم القيام بالذات وان كان مساويا للقيام بالغير لانه مفسر بالاختصاص
عند المحققين كما ذكره السيد في شرح المواقف فلا يصح اخراجها عنه ولانم ان كل ممكن
حادث بل ما يكون صدوره بطريق الاختيار والصفات صادرة عنه تعالى بطريق الايجاب
وهذا مما ذهب اليه بعض المتاخرين ودخولها في العرض لا يوجب جواز اطلاق العرض عليها
لانها مع خلاف المقدم اذ اطلاقه شائع في الحادث فلا يرد ان اطلاق العرض على صفاته
تعالى مما لم يرد به اذن الشارع فكيف يندرج فيها قال الفاضل الحلبي في توجيهه واما
لان الصفات اعراض محدثة في ذاته تعالى كما ذهب اليه الكرامية فلا يجوز اخراجها انتهى
وفيه ان هذا التعريف تعريف الاصحاب فلا معنى لحمله على مذهب الكرامية قوله
ذكر في شرح التجريد ايضا قال بعض الافاضل المذكور في شرح التجريد ان الاعراض المحسوسة
لا يحتاج الى اكثر من جوهر يعني انه يمكن وجودها في جوهر واحد اذ وجودها غير مشروط
بالمزاج والتركيب عندنا خلافا للفلاسفة وما ذكره الشارح ههنا من ان ما عدا الاكوان
من الاعراض لا يوجد في غير الاجسام يعني انه لم يجر عادته تعالى بخلقه في غير ها وان كان
ممكنا فلا منافاة بينهما فان كلام شرح التجريد في الامكان وكلام الشارح في الوقوع
قوله وذلك ان تستدل له يعني لك ان تستدل على حدوث الاعراض بان الاعراض
لا تبقى زمانين والا لكان للبقاء معنى قائما به فيلزم قيام العرض بالعرض وهو باطل لكنه
ترك الشارح ههنا لانه مسلك خاص للشيخ الاشعري غير تام عند غيره وبقي حدوثها
بوجه مقبول مع انه قد اشار اليه في بيان حدوث الحركة والسكون بقوله واما حدوثا
فلانها من الاعراض وهي غير باقية قوله اذ القصد الى ايجاد الموجود محال يعني ان اثر
المختار يجب ان يكون حادثا اذ لو كان قديما لكان القصد الى ايجاده حال وجوده
والقصد الى ايجاد الموجود محال بالضرورة لان تحصيل الحاصل محال فلا بد ان يكون القصد
مقارنا للعدم الاثر فيكون اثر المختار حادثا قطعا قوله واعترض عليه بان اثر المختار

انما يلزم

سر مخفي
لعله

انما يلزم ان يكون حادثا اذا كان تقدم القصد على الوجوب بحسب الزمان فيكون مقارنا للعدم
الاثر وهو ممنوع لا يجوز ان يكون تقدم القصد الكامل على الوجود بحسب الذات كما ان تقدم الايجاد
عليه كذلك فيجوز مقارنة القصد للموجود بحسب الزمان اذ لا منافاة بين التقدم الذاتي والمقارنة
الزمانية كما يجوز مقارنة الايجاد له وح لا يلزم حدوثه لعدم سبق القصد عليه بالزمان و
القصد الى ايجاد الموجود لعدم كونه موجودا بوجود قبل هذا الايجاد كما لا يلزم شئ من ذلك من
تقدم الايجاد عليه وانما قيد القصد بالكامل اعني ما يكون مستلزما للمقصد وهو قصد الواجب
تعالى وتقدس احترازا عن القصد الناقص اعني قصد واحد منا فانه متقدم على الايجاد
والوجود بالزمان ضرورة انه يحتاج في حصول المقصد يكون معه بحسب الزمان فلا يلزم حدوث
اثره واذا لم يكن كافيا فيتقدم عليه وزمانا ايضا فيكون اثره حادثا قطعا قوله اي مسلم
الوجود لا يطرء عليه العدم وانما فسر القديم به لان القدم بمعنى عدم المسبوقية بالعدم ليس
بالاثبات لانه مفروض بل بيان ان القدم بمعنى نفي الحدوث فلا يصح ان ما يطرء عليه العدم لا يكون
قديما لانه لو كان قديما امكن ان يكون واجبا لذاته وح يمتنع عدمه او مستندا الى الواجب لذاته
بطريق هذا الايجاب والمستند الى الموجب القديم لا يطرء عليه العدم والا لزم تخلف المعلول
عن العلة التامة قوله ان قلت يجوز ان يعني ان طريان العدم على القديم انما يستلزم تخلف
المعلول عن العلة التامة لو كان ذلك القديم مستندا الى الموجب بلا واسطة او بواسطة
شرط قديم لكن لم لا يجوز ان يكون استنادا ممكنا بتوسط شروط حادثة على سبيل
التعاقب بان يكون وجود كل منها شرطا لوجود ذلك المستند ومعه الوجود الآخر غير
متناهية في جانب الماضي ومتناهية في جانب المستقبل فح يكون ذلك المستند قديما لعدم
مسبوقية العدم عليه ضرورة تحققه في الازمنة الماضية الغير المتناهية لتحقق علته
التامة اعني الموجب القديم مع واحد من تلك الشروط ولا يكون مستمر الجواز ان يطرأ
عليه العدم بان ينتفي شرط اخر لا يكون شرطا لوجوده الذي ينتهي اليه جميع شروطه
بتعاقب شرط اخر لا يكون شرطا لوجوده فلا يلزم تخلف المعلول عن علته التامة
بل عن النافعة وهو جائز فقوله فلا يلزم قدمه بمعنى لا يلزم استمراره ويتمثل لذلك
مثالا بان يكون سكون زيد صادرا عن الموجب القديم بتوسط الحركات الجزئية
الحادثة المتعاقبة المفروضة من مبداء معين الى غير النهاية في جانب الماضي بان يكون
كل واحد من الحركات الجزئية شرطا لحصول سكون زيد في الزمان الذي يليه فيكون سكون
زيد غير مسبوق بالعدم لتحققه في جميع الازمنة الماضية الغير المتناهية ضرورة تحقق

يعرض الى مباشرة الاسباب واستعمال
الالات وبالجملة ان القصد
اذا كان كافيا في حصول المق
صح

علته اعني الموجب القديم مع واحد من تلك الحركات المتعاقبة الغير المتناهية ولا يكون
مستمرا لطريانه العدم عليه بواسطة انتفاء شرطه اعني الحركة الخ ثم انه الى جميع الحركات
التي هي شروط وجوده بتقاب حركة اخرى ليست من شروط وجوده والفاضل الجليل
حرر هذا الاعتراض بما حاصله انه يجوز ان يكون ذلك الحادث الزماني مستندا الى القديم
بتوسط استعدادات او شروط غير متناهية فلا يكون المستند الى الموجب القديم قديما
غير مسبوق بالعدم ولا يخفى ان منع القدم بهذا المعنى لا يفيد شيئا اذ القدم بهذا
المعنى مفروض والكلام في انه ينافي العدم ولهذا فسر المحشي بالمستمر بل فيه تسليم مدعى
المعلل اذ مفهوم اثبات الحدوث الزماني وقد اعترفتم به **قوله** قلت يبطله الخ يعني
انه لا تناهي الامور المتحققة الوجود سواء كانت متعاقبة او مجتمعة يبطله برهان
التطبيق على ما سيجيء فلا بد ان يكون تلك الشروط منتهية الى شرط يكون استناده
الى الموجب بلا واسطة فيكون قديما مستمرا وح يكون كل ما هو مستند اليه بتوسط
ايضا قديما مستمرا غير ممكن الزوال ضرورة امتناع تخلف المعلول عن علته
التامة فثبت ان كل ما هو مستند الى الموجب القديم مستمر **قوله** نعم يرد ان يقال
يعني يجوز ان يكون القديم مستندا الى الموجب القديم بتوسط امر عدمي ثابت في الازل
لعدم حادث مثلا وح يكون ذلك المستند غير مسبوق بالعدم ويجوز ان يطرأ عليه
العدم بزوال شرط اعني ذلك العدمي فلا يزال بسبب تحقق جميع ما يتوقف عليه وجوده
فيكون انتفاؤه بسبب انتفاء شرط لا انتفاؤه علته حتى يلزم عدم الموجب القديم
اجاب عنه بعض الفضلاء بان ذلك الامر العدمي لا يخلو اما ان يستند الى الموجب القديم
بالذات بلا واسطة او بواسطة شرائط العدمية لا الى نهاية او الى الممتنع بالذات
وايا ما كان يمتنع زوال عدم الحادث اما على الاول والثالث فظاهر واما على الثاني
فلان زواله لا يتصور الا بزوال تلك الوسائط الغير المتناهية وزوالها يستلزم وجود
امور غير متناهية وهو محال ببرهان التطبيق انتهى كلامه وفيه بحث لانا لا نسلم ان
الامر العدمي يحتاج الى علة فان الاعدام غير محتاجة الى سبب اذ علة الاحتياج على
ما ذهب اليه المتكلمون الحدوث وهو غير متحقق في حال العدم نعم لو كان علة الاحتياج
الامكان كما هو مذهب الحكماء تم الجواب المذكور لكن بحث المحشي على مذهب المتكلمين المستدلين
بالدليل المذكور ولو سلم فيجوز ان يكون تلك الشروط العدمية اعداما اضافية الاعتبارية
فنقول انها لا يلزم وجود الامور الغير المتناهية **قوله** ولو قيل الى آخره يعني لو قيل بدل قوله

بنتهي ح

العدم ما يوجد ذلك صح

المتكلمون

مسبوقا

مسبوقا يكون اخر في ذلك الخير الخ فان كان مسبوقا يكون اخر في خير اخر فحركة والا
فسكون لم يرد سؤال ان الحدوث بانه خارج عن الحركة والسكون الآتي بقوله فان قيل لم
لا نوع يكون واخلا في السكون لان معنى قوله والا لم وان لم يكن مسبوقا يكون اخر في خير
اخر فيجوز ان لا يكون مسبوقا يكون اخر كما في آن الحدوث اولا يكون في خير اخر يل في ذلك
الخير هذا الذي يرد عليه انه يلزم ح عدم اعتبار اللبث في السكون وهو خلاف العرف واللغة
فلذا اخرجه الشه عنها **قوله** يرد عليه الخ يعني يرد على ظاهر هذين التعريفين على ما ذهب
اليه البعض من ان الحركة والسكون عبارة عن مجموع الكونين ان ما حدث في مكان واستقر
آنين فيه وانتقل في الآن الثالث الى مكان آخر لزم ان يكون كون ذلك الحادث في الآن
الثاني جزء من الحركة والسكون فان هذا الكون مع الكون الاول يكون سكونا ومع الكون
الثالث يكون حركة فلا تمتاز الحركة عن السكون بالذات بمعنى انه يكون الساكن في
آن سكونه اعني الآن الثاني شارعا في الحركة وذلك مما لا يقول به احد ومما حررنا لك
اندفع ما قيل ان المقصد من قول الشه وبهذا معنى قولهم الحركة كون ان الكلام ليس على
ظاهره بل محمول على المسامحة والمراد ما ذكره فلا يرد ما اورده المحشي بقوله ويرد عليه الخ ان
مقصود المحشي بيان سبب حمل هذين التعريفين على خلاف الظاهر بانه يرد على ظاهرهما
الاعتراض والحق ما ذكره الشه فلذا حملها عليه لا انه يرد على تقدير حملها على ذلك واندفع
ايضا ما قيل ان اشتراك الشيئين في خبر لا يستلزم عدم تمايزهما بالذات عن الاخر واراد
بالامتياز الذاتي الامتياز بنفس الذات لا بالخبر فذلك غير واجب في الحركة والسكون والتصريح
منهم به اذ ليس المراد بعدم تمايزهما بالذات ان ليس بينهما تمايز بحسب الحقيقة بل انهما لا يتمايزان
بحسب الوجود الخارجي بان يكون تحقق كل منهما في الخارج ممتازا عن الاخر فانه يلزم ح ان يكون
الشيء في الآن الثاني متصفا بالحركة والسكون معا وذلك مما لا يقول به احد **قوله** والحق
ان الحركة الخ هذا بعينه ما ذكره الشه بقوله فان كان مسبوقا يكون الخ **قوله** وهذا ظاهر اي كون هذين
التعريفين صحيحا ظاهرا عند تجرد الالوان بحسب الاتصاف على ما هو مذهب الشيخ الاشعري من عدم بقاء
الاعراض اذ ح يتحقق الكون الاول والثاني واما على القول ببقاء الالوان ففيه اشكال
ايضا اذ لا معنى ح لكون الكون اولا وثانيا لعدم تعدده ولانه يلزم انه اذا حدث في مكان
واستقر فيه اثنين ان لا يكون كونه في الآن الثاني حركة لعدم كونه في مكان ثان ولا سكونا لعدم
كونه كونا ثانيا واذا انتقل الى مكان واستقر فيه آنين يلزم ان لا يكون كونه في الآن الثالث
حركة لكونه كونا اولا في المكان الثاني ولا يخفى عليك ان ما يرد على هذا التعريف على تقدير بقاء

الاكوان يرد على قولهم المذكور ايضا وعلى تقدير عدم بقائها ان لا يكون الحركة والسكون موجودين
لعدم اجتماع الكونين في الوجود اللهم الا ان يقال يكفي في وجود الكل وجود اجزائه ولو على
سبيل التعاقب قوله ان قلت جوازه اي يعني ان ما ثبت قبل ان القدم ينافي طريان العدم وجواز
الزوال لا يستلزم وقوع الزوال لجواز ان لا يخرج من القوة الى الفعل فح يجوز ان يوجد يسكون
قديم مستمرا الى الابد مع كونه جائز الزوال في نفسه فلا يلزم حدوثه قوله قلت جواز الزوال
وان لم يستلزم طريان العدم عليه لكنه يستلزم سبق العدم عليه لان القدم ينافي
طريان العدم مطلقا وان كان غير المستند اليه بطريق الايجاب بواسطة وبلا واسطة فلا
امكان عدمه يستلزم امكان عدم الواجب او امكان تخلف المعلول عن علته التامة فجواز
زوال السكون بكون منافيا لعدمه فيكون مسبوقا بالعدم فيكون حادثا وبهذا يستلزم جواز
الزوال سبق العدم ثبت المقصد اعني اثبات حدوث السكون وان لم يستلزم طريان
العدم ولا يخفى عليك ان هذا انما يتم فيما يكون منافاة القدم للعدم ذاتيا كما في الواجب
لذاته فيمتنع زواله امتناعا ذاتيا فلا يمكن زواله اصلا اما اذا كان المنافاة بالغير كما في
القديم المستند الى الموجب القديم فلا اذ يجوز ان يكون امتناعه بالغير وممكنا بالذات نعم لو
ثبت انا ثبت قدمه يمتنع عدمه بالذات باثبات ان كل ما هو قديم فهو واجب
لذاته على ما ذهب اليه بعض المتأخرين لتم لكنه لم يثبت قوله والاستدلال عليه اي تقريره
ان وجود المجرد ممتنع اذ لو وجد لشاركه الباري في التجرد لكن التالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة
فظاهرة واما بطلان التالي فلانه لو شاركه لامتاز عنه بقيد اخر فيلزم التركيب في ذاته تعالى
المستلزم للامكان وهو محال وتقرير الجواب انا لا نسلم ان الشركة تستلزم التركيب لانه مشاركة
في العارض السلبي اذ معنى التجرد عدم التحيز والشركة في العوارض خصوصا السلبية لا يستلزم
التركيب فانه يجوز ان يكون حقيقة بسيطة ممتازة عما عداه بالذات مع شركته في
العوارض وعلى تقدير تسليم انه شركة في ذاتي فلانسلم ان مابه الامتياز ايضا ذاتي حتى يلزم
التركيب لم لا يجوز ان يكون بتعيين عدمي خارج عن حقيقته على ما ذهب اليه المتكلمون
من ان تعيين الواجب امر عدمي كما بين في محله قوله ومنها ما يقال في تقريره ان المجردات
لا دليل على وجودها وكل ما لا دليل على وجوده يجب نفيه فالمجرد يجب نفيه اما الصغرى
فبابطال الدليل الدال على وجوده واما الكبرى فلانه لو لم يجب نفيه لجاز ان يكون بحضرتنا جبال
شاهقة لا نراها وانه سفسطة وتقرير الجواب انا لا نسلم الكبرى فان الدليل ملزوم والمدلول لازم وانتفاء
الملزوم لا يستلزم انتفاء اللازم لجواز كونه اعم فيجوز ان يكون الشئ منتفيا مع عدم الدليل عليه

كالصانع

انا نمنع ولا نسلم
لان التقدم ان كان
واجبا لذاته فظاهر
انه يمتنع عدمه مطلقا
صح

كالصانع مع عدم العالم قوله على ان عدم الدليل لم يجعله ان اريد بقوله لا دليل على وجود
المجرد انه لا دليل في نفس الامر منعناه لان عدم العلم لا يستلزم عدمه في نفس الامر وان
اريد انه لا دليل عندنا فمسلم لكنه لا يفيد وجوب نفيه لجواز ان يكون موجودا في نفس الامر
فلا يكون المجرد ممتنعا ولا دليل عليه يجب نفيه قوله وعدم حضور الخ جواب سوال كانه قيل لو لم يستلزم
انتفاء الدليل انتفاء المدلول لما علم عدم حضور الجبال الشاهقة فاجاب بانه معلوم
بالبديهة لا بانتفاء دليل الحضور والا لكان العلم به استدلاليا قوله حدوث سائر
الاعراض يعني ان قوله حدوث الاعراض على حذف المضاف والمراد حدوث سائر
الاعراض يعني باقي الاعراض وهو ما لا يكون حدوثه معلوما بالمشاهدة ولا بالدليل اولا كذلك
على ظاهره ويكون المعنى حدوث جميع الاعراض يلزم المصادرة لان حدوث بعض الاعراض
وليل حدوث الاعيان وحدوثها دليل حدوث جميع الاعراض فيكون حدوث بعض
الاعراض دليل نفسه ضرورة وقوله في الجميع قوله فحدوث اي اذا كان المراد حدوث
باقي الاعراض يكون حدوث بعض الاعراض كالحركة والسكون مثلا دليلا وحدوث
بعض الاخر مما لا يعلم بالمشاهدة والدليل كالاعراض القائمة بالافلاك مثلا مدلولا
فلا مصادرة وعندي انه لا حاجة الى تقدير المضاف لان اللازم ان يكون حدوث
بعض الاعراض المعلوم بوجه المشاهدة او الدليل دليلا على حدوثه المعلوم بوجه كونه
قائما بالحادث مثلا حدوث الحركة والسكون المعلوم بالمشاهدة او الدليل يكون دليلا
على حدوث الاعيان وحدوثها ودليلا على حدوث جميع الاعراض من حيث كونها قائمة
بالحادث فلا لازم ان يكون حدوث الحركة والسكون المعلوم بالمشاهدة او الدليل دليلا
على حدوثها المعلوم من حيث كونها قائمين بالحادث قوله يرد عليه ان المطلق اذا حصل
ان حدوث كل من الجزئيات انما يستلزم حدوث المطلق اذا كانت متناهية في جانب
الماضي فيلزم من تحقق البداية لها تحقق البداية للمطلق ضرورة انه لا وجود للمطلق
في الخارج الا في ضمن الجزئيات اما اذا كانت الجزئيات غير متناهية في جانب الماضي فلا لان المطلق
كما يوجد في ضمن كل جزئي له بداية فتاخذ من تلك الحيثية اي من حيثية تحققه في ضمنه
حكم ذلك الجزئي اعني البداية لكل ما يوجد في ضمن جميع تلك الجزئيات التي لا بداية لها
فيجب ان ياخذ بهذا الاعتبار حكمها ايضا اعني عدم البداية وح لا يلزم حدوثه لبقائه
من الازمنة الماضية من تلك الجزئيات الغير المتناهية كما لا يخفى قوله ولا استحالة
في التصاعد اي جواب سوال كانه قيل انه يلزم ح انصاف الواحد بالمتقابلين اعني البداية

والابداية وهو بعيد وحال الدفع ان انقسام المطلق بالمتقابلات جائز بحسب اختلاف
الجزئيات والاعتبارات فان الحيوان منقسم بالضحك واللاضحك باعتبار الجزئيات
المختلفة من كونها ناطقا ولا ناطقا **قوله** وايضا لو صح ما نقض اجمالي وحاصله انه لو استلزم
بداية كل واحد من الجزئيات بداية المطلق لاستلزم نهاية كل واحد من الجزئيات نهاية المطلق
وليس كذلك والا لزم ان يوصف نعيم الجنة بالتناهي ضرورة ان كل جزئي منها متناه
فيلزم ان يكون مطلق نعيم الجنة متناهيا مع انكم لا تقولون به وبما حررنا ظهر ان ما قيل
ان قياس نعيم الجنة على الحركات قياس مع الفارق لان الموجود بالفعل في كل مرتبة منها
متناه ومع عدم تناهيها انه لا ينتهي الى حد لا يوجد بعده مثلها بخلاف الحركات فان
الموجود منها بالفعل ولو متعاقبة غير متناهية ليس بشيء لان هذا الفرق لا يفيد في دفع
النقض المذكور كما لا يخفى **قوله** والاصوب ان يجاب بما يجاب به عن السوال الثالث
بان الجزئيات الغير المتناهية الموجودة بالفعل متناهية بناء على برهان التطبيق فانه جار في الامور الموجودة
مطلقا سواء كانت متعاقبة او مجتمعة مرتبة كما سيجيء واذا كان جميع الجزئيات
متناهية ذا بداية يكون المطلق كذلك فيلزم حدوثه قطعا **قوله** خصه بالذكر يعني
خص الجسم بالذكر لان كلام المعترض فيه والمقصد دفع كلامه لا بيان ماهيته والا فما هية
الحيز ما يشغله الجسم او الجوهر بخلاف المكان فانه ما يشغله الجسم مطلقا **قوله** ان قلت الصفة لم
منع للملازمة وحاصله انا لا نسلم انه لو كان جائز الوجود لكان من جملة العالم وانما يلزم لو كان
مغايرا للواجب لكن لم لا يجوز ان يكون ذلك الجائز الذي يستند اليه الحوادث صفة للواجب
تعالى او مجموع ذات الواجب وصفته فان كلا منهما جائز الوجود ضرورة احتياج الصفة الى
الذات وامكان الجزء يستلزم امكان الكل وليس من جملة العالم لعدم كونها سوى الله
انا الصفة فقط واما المجموع فلانه ليس الا الذات والصفة وكل منهما ليس غير الذات فلا يكون المجموع صح
ايضا غيرها ولانه لا مغايرة بين الكل والجزء **قوله** قلت هذا لا يضرنا اي يعني ثبوت الجائز الذي
لا يكون مغايرا للوجوب لا يضرنا لان فيه تسليم المدعى اعني اثبات وجود الواجب تعالى للواجب
وهو لازم سواء انتهى سلسلة المحدثات اليه او الى صفته او الى مجموعهما ضرورة ان
تحقق الصفة وكذا المجموع بدون الذات محال **قوله** وكلامنا في الجائز اي المقسم بالنفي
في قولنا اذا لو كان جائز الوجود الجائز المباين والمغاير للواجب ولا شك في صحة الملازمة
ح فقوله هذا لا يضرنا دفع مادة النقض وقوله وكلامنا الخ تحرير واثبات للملازمة الممنوعة فهو من
تتمة الجواب فمن قال انه جواب تام لم يات بشيء لعدم استقلاله في الجواب واجاب بعض الافاضل

للواجب
م

بانا لانم

بانا لانم كونها مما يجوز وجوده لانهم لم يقولوا بامكان الصفات الا ان كل ممكن محدث عندهم
انتهى اقول هذا الجواب لا يدفع مادة الشبهة لانها اذا لم تكن ممكنة فلا يخلو اما ان تكون واجبة
لذاتها وهو مع او واجبة لا لذاتها ولا لغيرها على ما سيجيء من ان الصفات ليست عين الذات
ولا غيرها وح يرد انا لانم انه اذا لم يكن محدث العالم واجب الوجود لذاته لكان ممكنا في الوجود
حتى يكون من جملة العالم لم لا يجوز ان يكون واجب الوجود لا لذاته ولا لغيره فلا بد من الالتجاء
الى ما ذكره المحشي على ان هذا في الحقيقة قول بامكان الصفات كما لا يخفى وبما ذكرنا ظهر اندفاع
ركاكة ما قيل في دفع الاعتراض المذكور من ان المراد بقوله اذ لو كان جائز الوجود انه لو كان
الذات الجائز الوجود لكان من جملة العالم اذ كل ذات جائز الوجود يصدق عليه انها سوى
الله مما يعلم به الصانع بخلاف صفاته تعالى لانه ح يرد المنع المذكور بانا لانم انه لو لم يكن
الذات الواجب الوجود لكان الذات الجائز الوجود حتى يكون من جملة العالم لم لا يجوز
ان يكون صفاته تعالى على انه يوهم ان المقصد نفي كون الذات الجائز الوجود محدثا للعالم
دون الصفة الجائزة الوجود وليس كذلك **قوله** لكن يرد عليه اي يعني ان اريد بالعالم
في قوله لكان من جملة العالم ما ثبت وجوده منعنا الصغرى القائلة بانه لو كان جائز الوجود
لكان من جملة العالم مستندا بانه يجوز ان لا يكون منه وان اريد به مطلق العالم منعنا الكبرى
المدلول عليها بالفاء في قوله فلم يصلح محدثا للعالم اي اذا كان من جملة العالم لم يصلح محدثا له اذ
المفروض محدثية ما ثبت حدوثه لا لجميعه كما صرح به الشيخ بقوله والمحدث لا بد له من
محدث فيجوز ان يكون من جملة مطلق العالم محدثا ما ثبت حدوثه ولا يكون منه فلا يلزم
علية الشيء لنفسه واشار المحشي الى المنع الاول بقوله يجوز ان لا يكون ما ثبت حدوثه
والى الثاني بقوله فيصلح كونه محدثا لذلك والقصر على انه منع للشرطية الاولى والثانية
بتمام تقصير فلا يكن من القاصرين والجواب بان هذا الدليل مبني على نفي المجردات ليس بتمام
لعدم تمامية نفي المجردات كما مر وكذا الجواب بان هذا المنع لا يضر لانه اذا كان جائز
الوجود يجب انتهاؤه الى الواجب لامكانه فيثبت الواجب لان مقصد المحشي الاستدلال
بطرئ الحدوث غير تام اذ لا يلزم من كونه جائز الوجود لكونه ما ثبت حدوثه حتى لا يصلح لذلك
وما ذكره المجيب الاستدلال بطرئ الامكان ولا كلام في سلامته وعدم ورود المنع عليه واجاب
بعض الفضلاء بانه لا يكون ذلك الجائز ما ثبت وجوده وحدوثه لانا نوجوده فلان علة
الموجود لا يكون معدوما بالاتفاق واما حدوثه فلان كل ممكن حادث انتهى فلا يخفى ان
هذا انما يتم اذا ثبت ان كل ممكن حادث وهو محط النقاد **قوله** المحدث اي يعني ان الجواب

عن المنع المذكور باختيار الشق الثاني وحمل المحدث في قوله والمحدث للعالم هو الله على المحدث بالذات ليصير حاصل الاستدلال المحدث بالذات اي ما يكون محوجا عن العدم الى الوجود بذاته ولا يحتاج الى غيره اصلا للعالم هو الذات الواجب الوجود اذ لو كان جائز الوجود لكان من جملة مطلق العالم فلا يصلح محدثا بالذات لشئ منه لاحتياجه الى العلة مما لا يساعده كلام الشه لان قوله ضرورة امتناع ترجح صريح في ان المراد انه لا بد من استناد المحدث الى محدث مطلقا لانه الضروري واما انه لا بد من استناده الى محدث مستغن عن الغير فكلا لانه مبني على بطلان التسلسل ولانه لو كان المراد ما ذكره لكفى ان يقال لو كان جائز الوجود لم يصلح محدثا للعالم ولا حاجة الى قوله لكان من جملة العالم ولانه حينئذ يكون الاستدلال عائدا الى طريقة الامكان فلا يصلح قوله وهذا اقرب هذا تحرير كلام المحشي على ما سمعته من الاستاذين ويرد عليه ان حمل المحدث على المحدث بالمعنى المذكور يجعل الحكم عليه بقوله هو الله بديهيا اذ يصير المعنى ان الموجود المستغني عن الغير واجب الوجود فلا يكون من المسائل المطلوبة بالذات ولا يحتاج الى الاستدلال قال الفاضل الجلبي يعني حمل المحدث في قوله والعالم محدث على المحدث بالذات يصير محصول الاستدلال انه لو لم يكن صانع العالم واجب الوجود لكان جائز الوجود محتاجا الى الغير فيكون من جملة العالم الذي ثبت حدوثه الذاتي فلم يصلح محدثا لذلك العالم ويندفع الاعتراض المذكور لان الجائز المباين للواجب يجب ان يكون من العالم الحادث بالذات سواء كان حادثا زمانيا او حادثا ذاتيا مما لا يساعده كلام الشه وان جاز نظرا الى ظاهر عبارة المص صرح هناك بان المراد من المحدث المخرج من العدم الى الوجود بمعنى انه كان معدوما ووجد فلا يتم الدليل انتهى كلامه وفيه ان المتكلمين لم يقولوا بالحدوث الذاتي على ما صرح به الشه في بحث التكوين بقولهم ان هذا معنى القديم والحادث بالذات على ما يقول به الفلاسفة واما عند المتكلمين فالحادث ما لوجوده بداية اي يكون مسبوقا بالعدم والقديم بخلافه فالتوجيه المذكور ليس بصحيح لانه لا يساعده كلام الشه **قوله** والشئ لا يدل على نفسه يعني لو كان جائز الوجود لكان من جملة العالم ولو كان من جملته لصلح دليلا على وجود المبتدء لان العالم اسم لما يصلح كل جزء منه دليلا على وجود مبتداه لكنه لا يصلح دليلا على وجود المبتداء اذ الشئ لا يدل على نفسه فلا يكون مبتداء ومدلولا للعالم اذ لا يكون حينئذ اي حين عدم دلالته على نفسه من العالم واذا لم يكن من العالم لم يكن مبتداء على ما يقتضيه الملازمة التي في قولنا لو كان جائز الوجود لكان من جملة العالم فيلزم حينئذ كونه مبتداء او ان يكون من العالم

وان لا يكون منه وانه تناقض ويحتمل ان يكون معنى قوله اذ لا يكون حينئذ من العالم انه لا يكون حينئذ كونه مبتداء ومدلولا من العالم الذي هو علامة ودليل واذا لم يكن من العالم لا يكون مبتداء وقد كان حين كونه مبتداء من العالم فيلزم حينئذ كونه مبتداء من العالم فيلزم حينئذ كونه مبتداء وان لا يكون مبتداء وان يكون من العالم وان لا يكون منه وانه تناقض فلا يكون مبتداء ومدلولا للعالم وعندي ان الاول اظهر واقرب الى الفهم وقد وقع في بعض النسخ بدل كلمة اذ في قوله اذ لا يكون او الفاصلة والمعنى انه اذا لم يدل على نفسه يلزم ان لا يكون مبتداء له وان لا يكون من العالم وعلى كلا التقديرين يلزم التناقض لفرض كونه مبتداء ومن العالم ولا يخفى انه تصحيف اذ لا معنى للتردد لتحقق لزوم كلا الامرين ولا فائدة في ايراد كلمة او حينئذ في اللازم الثاني وتركه في الاول **قوله** الاول طريقة الحدوث اي حاصل الاول ان مبتداء العالم لو كان جائز الكان من جملة العالم الذي هو محدث فلا يصلح مبتداء له والا لكان الشئ علة لنفسه لكونه محدثا ومحصل الثاني ان مبتداء الممكنات لو كان جائز الكان من جملة الممكنات فلم يصلح مبتداء لها **قوله** ووجه القرب اذ لا فرق بينهما الا بحسب الحدوث والامكان لكن الثاني اقوى على ما يأتي في موضعه **قوله** ابطال التسلسل يعني معنى ابطال الشه اقامة دليل ينتج بطلانه سواء اقيم على بطلانه اولا واذا كان معنى الابطال ما ذكر فالتمسك في اثبات الواجب باحد ادلة بطلان الشه به افتقار الى اقامة دليل وذلك الدليل ينتج لبطلانه فيكون افتقارا الى ابطاله اذ لا معنى له الا اقامة دليل ينتج البطلان وهو متحقق فيكون محصول قول الشه وقد يتوهم ان هذا دليل لهم انه قد يتوهم ان هذا دليل على اثبات الواجب من غير افتقار الى اقامة دليل ينتج بطلان الشه وليس كذلك بل هذا الدليل من جملة ادلة بطلان الشه فالافتقار في اثبات الواجب الى اقامته افتقار الى اقامة دليل ينتج بطلان الشه فلا يكون دليلا من غير افتقار الى ابطال الشه فلا يرد عليه ما قيل ان الافتقار غير الاستلزام وما ذكره الشه بقوله بل هو اشارة الى احد ادلة بطلان الشه انما يفيد ان هذا الدليل مستلزم ومنتج لبطلان الشه لا احتياج في اثبات الواجب بهذا الدليل الى ابطاله والمدعى هذا لان هذا الدليل اذا كان اشارة الى احد ادلة اقامتها ينتج لبطلان الشه فيكون الافتقار اليه افتقارا الى ابطاله **قوله** وفي قوله ابطال الشه اي يعني في اختيار الشه لفظ الابطال في قوله بل هو اشارة الى احد ادلة ابطال الشه دون ان يقول بطلان اشارة الى ان معنى الابطال اقامة دليل ينتج البطلان

٧٨ اعني اقامة دليل ينتج

مطلقا اذ لو كان معناه اقامة الدليل على بطلان التسلسل لم تصح العبارة المذكورة
اذ يصير المعنى بل هذا الدليل اشارة الى احد ادلة اقيمت على بطلان التسلسل ولا يخفى
فساده لان هذا الدليل لم يقم على بطلانه بل على اثبات الواجب نعم انما هو احد
ادلة اتى منها ينتج بطلانه لا يقال انما يلزم الفساد المذكور لو كان عبارة الشرح بل هو
احد ادلة ابطال التسلسل لانا نقول ليس مراد الشارح من ايراد لفظ الاشارة انه ليس
الدليل على ما اعترضه لانا نقول ليس مراد الشارح من ايراد لفظ الاشارة انه ليس
من ادلة بطلان التسلسل وانه اشارة اليه اذ لا يكون هذا الدليل حينئذ مستلزما لبطلان
التسلسل فضلا عن الاقتصار اذ كون دليل اشارة دائما الى دليل لا يستلزم كونه مستلزما
لنتيجة ذلك الدليل بل مقصوده انه احد ادلة ابطال التسلسل الا انه اورد لفظ
الاشارة لانه ليس صريحا في ابطال التسلسل اذ لم يقم عليه بل على اثبات الواجب
فيكون اشارة اليه ولا يخفى اندح يلزم الفساد على تقدير حمل الابطال على اقامة الدليل
على البطلان هذا والحق ان معنى الابطال اقامة الدليل على البطلان كما يشهد به الفطرة السليمة
وقول الشارح بل هو اشارة الى احد ادلة ابطاله محمول على المسامحة ولذا غيره في النسخ
الى البطلان فالمراد المذكور في غاية القوة بهذا غاية تنقيح الكلام قوله يتم بحجر وخروج العلة اه
يعني اذا ثبت ان الممكنات لا يجوز ان يكون علتها نفسها ولا بعضها بل يجب ان يكون خارجا
عنها ثبت الواجب لان الموجود الخارج عن الممكنات ليس الا الواجب اذ لا موجود سوى
الواجب والممكن قوله واما انقطاعها اي واما انقطاع تلك السلسلة وعدم كونها غير
متناهية فيحصل بضم مقدمات اخر الى الدليل المذكور وهي ان يقال ذات ذلك
الامر الخارج عن السلسلة تكون علة لبعض الممكنات ضرورة كونه علة السلسلة وذلك
البعض المستند الى الواجب طرف ونهاية للسلسلة اذ لو كان في اثنائها فلا يخ
اما ان يكون الممكن الذي فوقه علة للواجب او علة لذلك البعض وعلى الاول يلزم ان
يكون الواجب معلولا ودخول ما فرض خارجا عن السلسلة وعلى الثاني يلزم توارد العلتين
المستقلتين على معلول واحد والكل باطل فتعين ان يكون ذلك البعض نهاية لسلسلة
فينقطع السلسلة عنده وبما ذكرنا ظهر ان في تقرير المحشي نقصانا كما لا يخفى قوله فظهر اي
بما ذكرنا ان ابطال التسلسل مفتقر الى اثبات الواجب ضرورة كون دليله مقدمة من مقدمات
دليله فيكون امر الافتقار بالعكس لا كما زعمه من ان دليل اثبات الواجب مفتقر الى ابطال التسلسل

قوله

قوله واعلم انه يمكن ان يقال ان تمسك الشارح ذكره اما لان التسلسل لازم للدور وبطلان اللازم يستلزم
بطلان الملزوم واما لانهما يذكران معا فتذكر احدهما مشعر بذكر الاخر قوله وبهما باطلان لانه
يستلزم كون الشئ علة لنفسه ولعلته فانه اذا كان المجموع علة للمجموع يكون علة لكل واحد من
الجزئين اللذين هما علة المجموع فيكون علة لنفسه ولعلته وكذلك اذا كان واحد منهما علة
للمجموع لانه يكون علة لنفسه وللامر الثاني الذي هو علة له فان علة المجموع علة لكل واحد
منه اجزائه وفي هذا المقام ابحاث كثيرة لا يليق المقام ايرادها قوله فينقطع التوقف لعدم توقف
ذلك الخارج على واحد منها قوله البرهان السابق اي حاصله ان سلسلة المعلولات لا بد لها
من علة خارجة فينتهي السلسلة عندها واما بطلان عدم تناهي المعلولات فلا يدل عليه
قوله وهي لا تكون اي بمعنى ان العلل لا تكون الا مجتمعة لان الكلام في العلل الموجودة وهي يجب
اجتماعها مع المعلول فح يكون الدليل المذكور مختصا بالامور المجتمعة ايضا قوله وبهذا البرهان
اي برهان التطبيق يتم ابطال التسلسل من جانب العلل والمعلولات المجتمعة في الوجود اما
مترتبة طبعا كما في سلسلة العلل والمعلولات او وضعا كما في الابعاد او غير مترتبة كالنفوس
او المتعاقبة كالحركات الفلكية وإليه ذهب المتكلمون والحكماء اشترطوا الاجتماع والترتب
فلا يجري عندهم فيما ليس فيه الترتب والاجتماع قوله وبه يبطل عدم تناهي النفوس اي
اي ببرهان التطبيق يبطل عدم تناهي النفوس الناطقة المفارقة الذي ذهب اليه ارسطو
ومن تبعه حيث قال ان النفس الناطقة قديمة بالنوع وافرادها المتعاقبة ازلا وابدا
حادثة لحدوث الابدان التي هي شروط فيضانها من المبداء القديم والمفارقة عن
الابدان غير متناهية لتناهي الابدان التي فاضت عليها لاستنادها الى افلاك الادوار
الفلكية التي لا تناهي ولا استحالة في عدم تناهيها اما الابدان فلانها متعاقبة على حسب
تعاقب الحركات واما النفوس فانها وان كانت باقية بعد المفارقة عن الابدان
فيلزم اجتماع الامور الغير المتناهية في الوجود ولكن ليس بينها ترتب طبعي ولا وضعي
وانما قيد بالمفارقة عن الابدان لان المتعلقة بالابدان متناهية عنده ايضا لتناهي
الابدان ضرورة تناهي الابعاد قوله لانها مترتبة اه دليل لقوله وبه يبطل يعني ببرهان
التطبيق يبطل عدم تناهي النفوس المفارقة على تقدير اشتراط الترتيب في جريانه
ايضا كما ذهب اليه الحكماء لانها وان لم تكن مترتبة بحسب الذات لكنها مترتبة بحسب
اضافتها الى الازمنة التي حدثت فيها لترتب تلك الازمنة فنقول لو كانت النفوس
الناطقة غير متناهية فلنفرض جملة مبتداة مما حدث في اليوم سلسلة الى غير النهاية

وجملة مبتداة ما حدثت في الامس كذلك ثم نطبق عليها على حسب تطبيق الازمنة فان وقع بازاء
كل جزء من الثانية جزء من ان قضية لزم كون الزائد كالناقص والا لزم تناهيهما قوله وما ذكره بعض
الافاضل او يعني ما ذكره بعض الافاضل في عدم جريانه في النفوس المفارقة بان هذا انما يتم اذا كانت
النفوس الحادثة في الازمنة المتعاقبة متناهية في العدد فيجب تطبيق الازمنة المترتبة يحصل
التطبيق بينها لكنها ليست كذلك اذ قد يحدث جملة من النفوس في زمان وجملة اخرى اقل من
الاولى او اكثر في زمان اخر بحسب تفاوت الابدان الحادثة في العدد وقد يحدث احاد النفوس
في الازمنة مترتبة لتحقق احاد الابدان فيها فلم يحصل الانطباق في افراد النفوس بانطباق
اجزاء الزمان فجوابه ان هذا انما يتم يدل على امتناع التطبيق فردا بفرد وهو غير لازم في
التطبيق بل يكفي فيه تطبيق المتناهي بالمتناهي قل او اكثر فيكفي في انطباق النفوس
انطباق اجزاء الزمان المترتبة وان كانت الاجزاء متعاقبة بحسب قلة الافراد وكثرتها
لان كل جملة من النفوس توجد في زمان واحد متناهية لان الابدان التي هي شروط حدوثها
عند القائل بعدم تناهيها متناهية لتناهي الابعاد التي يشغلها الابدان ففي انطباق
اجزاء الزمان يحصل انطباق المتناهي من النفوس بالمتناهي وهو كاف في جريان
البرهان المذكور كما لا يخفى وبما ذكرنا اندفع ما قيل ان هذا الاشتراط لا يتم على قول من ذهب
الى انها حادثة قبل حدوث البدن لقوله ثم خلق الارواح قبل الاجساد بالفي عام
لان القائل بحدوث النفس قبل البدن بعضهم وهم لا يقولون بعدم تناهيها قبل وذهب بعض
الحكماء الى قدمها مع عدم تناهيها وبرهان التطبيق على الوجه الذي قرره المحشي لا يبطل
عدم تناهيها على هذا المذهب انتهى اقول القائل بقدمها بالشخص افلاطون ومن
تبعه لا يقول بعدم تناهيها والقائل بقدمها بالنوع مع عدم تناهي افرادها المتعاقبة
بتعاقب الابدان يتم عليه كما مر والقول بقدمها بالشخص مع عدم تناهيها لم ينقل
عن احد من الحكماء في الكتب المشهورة اللهم الا ان يكون مذهبا مرجوحا لا يعبأ به قوله
اي في الجملة سواء كانت مجتمعة مترتبة او غير مترتبة او متعاقبة هذا عند المتكلمين
واما عند الحكماء فلا يجري الا في الموجودات المجتمعة المترتبة قالوا اذا كان الاحاد موجودة
في نفس الامر معا كان بينها ترتب فاذا جعل الاول من احدى الجملتين بازاء الاول من
الاخرى كان الثاني بازاء الثاني وهلما وتم التطبيق واذا لم تكن موجودة معا لم يتم لان
الامور المتعاقبة معدومة لا يوجد منها في كل زمان الا واحد فمتى كل زمان فرض انطباق
لا يمكن الا باعتبار فرض وجود الاحاد فلا تطابق فيها بحسب نفس الامر فينقطع بانقطاع

الاعتبار

الاعتبار وكذا الامور الموجودة المجتمعة الغير المترتبة اذ لا يلزم من كون الاول بازاء الاول كون
الثاني بازاء الثاني وهلما الا اذا لوحظ كل واحد من الاولى واعتبر بازاء كل واحد من الاخرى لكن
استحضار النفس مالا نهاية له مفصلة محال فينقطع بانقطاع الاعتبار وسيوضح ذلك بتوهم
التطبيق بين الجملتين المتفقتين على الاستواء وبين اعداد الحصى فانه في الاول اذا طبق اول
احدهما باول الاخر كان كافيا في وقوع اجزاء كل منهما بمقابلة اجزاء الاخرى بخلاف الحصى فانه
لابد في تطبيقها من اعتبار التفصيل واعترض عليه المتكلمون بانه لا يخفى انه انما يتوقف التطبيق
على ملاحظة الاحاد مفصلا وجعل كل جزء من احدهما بازاء جزء اخر او يكفي ملاحظة اعادهما
ووقوع اجزاء احدهما بازاء اجزاء الاخرى على سبيل الاجمال فان كان الاول يلزم ان لا يجري
في الامور المترتبة لان الذهن لا يقدر على ملاحظة الامور الغير المتناهية مفصلا سواء كانت
مجتمعة اولا وايضا التطبيق بهذا الوجه يعم الموجود والمعدوم فلا وجه للتخصيص بالموجودة وان كان
الثاني فهو متحقق من الامور المتعاقبة ايضا اذ يحكم العقل بعد ملاحظة الجملتين مجملا حكما اجماليا
بانه اما ان يقع بازاء كل جزء من احدهما جزء من الاخر او لا يقع فعلى الاول يلزم التساوي
وعلى الثاني التناهي قوله فيجري في الحركات الفلكية بناء على مذهب المتكلمين ظاهر فانها الوانا
متعددة ووجود كل مسبوق بعدم الاخر واما على تحقيق مذهب الحكماء من ان الحركة القطعية
عندهم اعني الحركة بمعنى التوسط بين المبداء والمنتهى امر واحد عارض للافلاك مستمر
من الازل الى الابد لا تعدد فيه اصلا فلا يجري فيها وكذا الحركة بمعنى القطع فانه امر موهوم
عندهم لا وجود له اصلا قوله فانه سيقطع ما قطاع الوهم يعني ان التطبيق لا يجري في
الامور الاعتبارية لان في جريانه لابد من تحقق احاد السلسلة في نفس الامر ليحصل العقل
منها جملتين وتعرض وقوع الانطباق فيلزم تناهي ما لا يتناهي في نفس الامر او تساوي
ما كان ناقصا فيه والامور الاعتبارية لا تحقق لها في الخارج وهو ظاهر ولا في الذهن لان
احاد السلسلة الغير المتناهية لا يتحقق الا بملاحظتها مفصلا اذ بملاحظة الاجمالية لا يكون
الاحاد حاصلة الا بوجود واحد وهو العلم الاجمالي المتعلق بها والذهن لا يقدر على استحضار ما
لا نهاية له مفصلا فينقطع ملاحظة الاحاد في حد فينقطع التطبيق ولا يلزم تناهي
ما لا يتناهي في نفس الامر لعدم تحققها فيه قال الشارح في شرح المقاصد والحق ان يحصل
الجملتين من سلسلة واحدة ثم تقابل جزءا من هذه جزء من تلك انما هو بحسب العقل دون
الخارج فان لقائل ان يقول في اتمام الدليل حكم العقل بانه لابد من ان يقع بازاء جزء من هذه جزء من
تلك فالدليل جار في الامور الاعتبارية والموجودة لان للعقل ان يفرض ذلك في

ملاحظة الاحاد فى حد فينقطع الكل على سبيل الاجمال وان لم يكف ذلك بل اشترط ملاحظة
اجزاء الجملتين على التفصيل لم يتم الدليل فى الموجودات المترتبة المجتمعة اذ لا سبيل للعقل الى
ذلك انتهى كلامه قيل ان تحصيل الجملتين والتطبيق وان كان بحسب العقل لكن احاد السلسلتين
لابد ان يكون موجودة لتكون الجملتان موجودتين ويكون وقوع احاد كل منهما بازاء الاخرى
امرا ممكنا فيظهر من فرض وقوعه الخلف تأمل فى هذا المقام فانه مزالق الاقدام **قوله**
والو سلم عدم الانقطاع اى لو سلم عدم انقطاع اعتبار العقل على سبيل التعاقب
فلا ضرر لان كل ما دخل تحت الوجود الواجبى بالملاحظة على سبيل التعاقب يكون متناهيا
وانما قال التطبيق لا يستلزم تناهى ما لا يتناهى **قوله** ونظيره نعيم الجنان لان معنى
على ما مر عدم الانتهاء فى الوجود الى حد لا يوجد فوقه اخر مع ان الموجود منه يكون متناهيا
وانما **قوله** لكن يشكل بالنسبة الى علم الله جل جلاله ان مراتب الاعداد الغير المتناهية وبسبة
الانطباق بينها معلومة لله تعالى على سبيل التفصيل لشمول علمه الممكن والممتنع فعلى تقدير
التطبيق يلزم تناهى ما ليس متناهيا فى الوجود العلمى له تعالى هذا خلف **قوله** فتامل نقل عنه
وجه التأمل ان علمه الشامل انما يشمل ما لا يمتنع العلم به كما ان قدرته الشاملة انما تشمل
ما لا يمتنع وجوده وامكان تعلق العلم بالمراتب الغير المتناهية مفصلة مجموع انتهى
فان قيل فيلزم الجهل على الله قلت الجهل عدم العلم بما يصح تعلق العلم به كما ان العجز عدم تعلق القدرة
بما يصح تعلقها به **اقول** وتوضيحه اى توضيح عدم ورود النقض على برهان التطبيق بالاعداد
والمقدورات والمعلومات المشار اليه بقوله وذلك ان التناهى واللاتناهى فرع الوجود
سواء كان فى الخارج او فى الذهن فالشئ بدون الوجود لا يتصف باحدهما وعدمه
فالاعداد والمعلومات والمقدورات مع قطع النظر عن الوجود لا يكون متناهيا وغير متناه
والمتصف منها بالوجود ليس الا قدرا متناهيا اما فى الذهن فلانه لا يقدر على استحضار ما لا يتناهى
واما فى الخارج فلان كل ما هو موجود فى الخارج متناه فعلى كل تقدير لا يجرى التطبيق ههنا لعدم
كونها غير متناهية حتى يفرض الجملتان ويلزم تناهى ما لا يتناهى قال بعض الفضلاء كون
التناهى واللاتناهى فرع الوجود محل تأمل بل الظاهر عدمه وايضا الاعداد من الموجودات
الخارجية عند جمهور الحكماء انتهى **اقول** الجواب عن الاول ان التناهى واللاتناهى ههنا
ليس بمعنى الايجاب والسلب بل بمعنى العدم والملكة اللذين لا يتصف بشئ منهما الواجب
والنقطة والوحدة وموضوع العدم والملكة يكون وجوديا فى الجملة وعن الثانى ان
هذا الجواب انما هو على طريقة المتكلمين والاعداد عندهم من الامور الاعتبارية وان عند

الحكماء

بل يكون النفس قبله
ومتعلقة بالابدان
الغير المتناهية على
سبيل التناسخ فرح

الحكماء فعدم جريان برهان التطبيق فيها لعدم الوجود بناء على ما قالوا من انه لا شئ من المراتب
جزءا ما فوقه بل كل مرتبة مركبة من وحدات مبلغها تلك المرتبة صرح به السيوطى فى شرح المواقف
على ان المحقق الدوانى ذكر فى الحواشى القديمة ان الاعداد من الامور الاعتبارية عند المحققين
من الحكماء وان جعلها من اقسام الكم باعتبار فرض وجودها **قوله** وما يقال من انها غير متناهية
جواب سؤال كانه قيل اذا لم تكن الاعداد والمعلومات والمقدورات غير متناهية على شئ
من التقديرين فما معنى عدم تناهيها وحاصل الدفع ان اطلاق التناهى واللاتناهى عليها مجاز
باعتبار انها لو وجدت باسرها كانت غير متناهية قال بعض الفضلاء عدم تناهى المعلومات
ليس بمعنى عدم الانتهاء الى حد كما فى المقدورات بل عدم التناهى فى صورة العلم والمعلوم
بالفعل والا يلزم الجهل اقول انما يلزم الجهل لو كان المراد انها لا تنتهى بحسب تعلق العلم الى
حد وليس كذلك بل المراد انها بحيث ان يتعلق العلم به فهو حاصل له تعالى بالفعل من غير ان يتوقف
على امر وكذلك المعلومات لا تتصف بهذا الاعتبار بالتناهى واللاتناهى لكونها
فرع الوجود بل اتصافها بعدم التناهى انما هو باعتبار انها لا تنتهى فى الوجود الى
حد معين وانها لو وجدت باسرها كانت غير متناهية ولا شك انه لا يستلزم الجهل
كما لا يخفى ثم يرد ان يقال ان علمه تعالى كان متعلقا بمعلومات غير متناهية امكن جريان التطبيق
فيها باعتبار الوجود العلمى فيلزم تناهيها وقد مر الجواب عنه بانه يجوز ان يكون تعلق العلم على
سبيل الاجمال ويكون التعلق بالفعل على سبيل التفصيل ممتنعة الوقوع فيلزم تناهيها
بالنسبة الى علمه تعالى وان كانت غير متناهية بالنسبة الى وجودها مفصلة واعلم ان
ما قاله المعترض من ان عدم تناهى المعلومات ليس بمعنى عدم الانتهاء الى حد على اطلاقه غير
صحيح ضرورة انه عالم بالجزئيات المتجددة على وفق تجددها على ما هو رأى الاصحاب ولا شك
ان الجزئيات المتجددة لا تنتهى الى حد اذ نعيم الجنان لا انقطاع لها فعدم التناهى فى صورة
العلم والمعلوم بكلا المعنيين اى بالفعل وبمعنى عدم الانتهاء الى حد متحقق والذى قال
الشمنى فى شرح المقاصد ان علمه تعالى غير متناه بمعنى انه لا ينتهى الى حد لا يتصور فوقه
حد ومحيط بما لا يتناهى كمراتب الاعداد ونعيم الجنان **قوله** فيه اشارة الخ يعنى فى
غاية الوحدة فى وجوب الوجود اشارة الى دفع استدراك يتوهم من ظاهر عبارة المص
وهو ان الله عالم بالجزئى الحقيقى فثبوت الوحدة له ضرورى اذ الجزئى الحقيقى لا يكون الا
واحدا فلا معنى لذكرها وجعلها من مسائل الفن فانها لا تكون الا نظرية وبما حررنا اندفع
ما قال الفاضل المحشى من ان توهم الاستدراك جار فى الصفات الآتية لانها ايضا من الحى

السميع العليم القادر لا كمال ان هذه الصفات كانت مشهورة في ضمن هذا الاسم فلا حاجة
الى ذكرها لان الصفات الآتية وان كانت مشهورة في ضمن هذا الاسم لكنها ليست ضرورية
الثبوت له فلا بد من ذكرها وجعلها من مسائل الفن بخلاف ما نحن فيه **قوله** وحاصل الدفع الخ
يعني ان الضرورة هو ثبوت الوحدة للجزئي الحقيقي في ذاته الشخصية دون صفته والمراد
ههنا الوحدة في صفته اعني وجوب الوجود لا في ذاته هذا تقرير عبارة المحشي وانت
خبير بان دفع التوهم بالعناية المذكورة انما يتم اذا كان المراد بلفظ الله في قولنا المحدث
للعالم هو الله الجزئي الحقيقي اما اذا كان المراد به الواجب الوجود مطلقا على ما فسره
الشارح فلم يكن وصفه بالوحدة بمنزلة وصف الواجب به فالتوهم المذكور مندفع
بذلك الارادة لا بارادة الوحدة في صفة الوجوب اذ يقال في ليس المراد بالله الجزئي
حتى يكون ثبوت الوحدة له ضروريا بل واجب الوجود مطلقا وثبوت وحدته محتاج
الى الدليل فالوجه ان يقال فيه اشارة الى ان التوحيد هو عدم اعتقاد الشركة في
وجوب الوجود على ما قال في شرح المقاصد من ان التوحيد هو عدم اعتقاد الشريك
في الالوهية وخواصها واراد بالالوهية وجوب الوجود ونحو اصها الامور المتفرعة
عليه من كونه خالقا للاجسام مدبرا للعالم مستحقا للعبادة **قوله** وهذا التوهم مع
دفعه الخ قيل هذا على تقدير ان يكون ضمير للشان والله مبتداء واحد خبره افرد يرد ان
الله علم للجزئي فثبوت الوحدة له ضروري فلا فائدة في هذا الحكم ويدفع بان المراد
وحدته في صفة الوجوب وما يتفرع عليه من استحقاق العبادة وخلق العالم وتدبيره
لا في ذاته ردا على الكفار الذين اعتقدوا الاشتراك معبوداتهم له تعالى في الامور المذكورة
واما اذا كان ضمير هو مبتداء راجعا الى الذي سألتموني والله خبر هو احد بدلا منه
او خبرا على ما في الكشاف عن ابن عباس قالت قريش يا محمد صف لنا ربك الذي
بعثك فنزلت يعني الذي سألتموني عن صفته هو الواحد فلا يأتي التوهم
المذكور كما لا يخفى **قوله** فلا يرد ان يكون له يعني اذا كان المراد بالاله الصانع
القادر على الكمال لا يرد منع الملازمة بان معنى الاله واجب الوجود على ما مر
ولا يلزم منه امكان الواجبين امكان التمانع بينهما انما يلزم لو كانا صانعين قادرين
على الكمال لكن لم لا يجوز ان يكون احدهما صانعا قادرا كاملا والاخر بخلافه بان
يكون معطلا او موجبا او ناقصا وح لا يمكن التمانع بينهما انما على تقدير كون احدهما
معطلا او ناقصا فقط واما على تقدير كونه موجبا فلانه يجوز ان يكون الاثار الصادرة

عن الاخر بتوسط الاختيار فان قيل يجوز اسناد المقتضيين المختلفين في وقتين الى القادر
ولا يجوز الى الموجب لان مقتضى الذات لا يكون الا احدهما قلت يجوز بتوسط شروط حادثة
ان يكون اختيارا والواجب المختار شرطا لايجاده بالاقتضاء فكل اثر يختاره المختار يكون مقتضى
الذات الموجب بالايجاب **قوله** فقوله في تقرير المدعى فلا يمكن ان يصدق اي اذا كان المراد
بالالهين في الدليل الصانعين القادرين على الكمال فقوله لا يمكن ان يصدق لهم محل تأمل
لانه يدل على ان المدعى نفي تعدد الواجب مطلقا والدليل المذكور انما يدل على نفي تعدد
الصانع القادر على الكمال الذي هو اخص من الواجب مطلقا **قوله** الا ان يقال اي الا ان
يخصص المدعى ايضا ويقال المراد بقوله لا يمكن ان يصدق لهم الوجوب على وجه الصنع
والقدرة الكاملة فح يكون الدليل مطابقا للمدعى **قوله** او يقال لهم اي لا يخصص بل يترك
على اصله ويبين استلزام الدليل بان التعطيل والايجاب ونقص القدرة نقصان
يجب تنزيه الواجب عنها فلا يكون المتصف بشئ منها واجبا فلو امكن واجبان لامكن
صانعان قادران على الكمال فامكن التمانع بينهما **قوله** لكن يرد على هذا ايضا انه لو
كان الايجاب نقصا فلم قلتم ان صفاته تعالى قديمة صادرة عنه بطريق الايجاب قيل
ذاته تعالى ليست فاعلة لصفاته حتى يلزم ان يكون لها موجبا بالنسبة اليها او مختارا اذ علة
الافتقار عندهم هو الحدوث وصفاته ليست بحادثة فلا يكون لها فاعل ولا يخفى انه ليس شئ
لانه اذا لم يكن مستندا الى ذاته يلزم تعدد الواجب لذاته اذ كل موجود لا يخلو من ان يكون
وجوده من ذاته او من غيره فاذا انتفى الثاني تعين الاول ويلزم الوجوب ولذا قال
في شرح المقاصد اسناد الصفات عندنا بقيتها ليس الا بطريق الايجاب وقولهم علة
الاحتياج هو الحدوث ينبغي ان يخصص بما عدا الصفات وسيجئ في مبحث الصفات كلام
يليق بهذا المقام **قوله** والفرق الخ يعني ان بيان الفرق بين ايجاب الصفات وبين ايجاب ما عداها
بان الاول كمال والثاني نقص مشكل قيل الفرق واضح لان صفات الواجب كمالات له والخلو
عنها نقص بخلاف غيرها ولا شك ان ايجاب الكامل الكمالات لا يكون نقصا بخلاف ايجاب
غير الكملات اقول افاضة الوجود خير وكمال فيلزم ان يكون بطريق الايجاب والقول بان
كمال السلطنة يقتضي ان يكون الواجب قبل كل شئ وبعده مما لا يعتد به في المقامات اليقينية
على ان كون الخلو عن الصفات نقصا في ذاته تعالى ممنوع لا بد له من دليل **قوله** ههنا بحثان الاول
ان في هذا الدليل بحثان الاول النقض الاجمالي بان يقال دليلكم لجميع مقدماته باطل لانه جار
في هذه العادة مع تخلف المدلول عنه اولانه يستلزم المحال اعني عدم وجود الواجب المختار بان يقال

لو امكن الواجب المختار لامكن تعلق ارادته باعدام ما صدر عنه ذاته بطريق الايجاب اعني
صفاته لان للممكن امرا ممكنا في نفسه وكل ممكن مقدور الله تعالى ان تحصل كل منه
مقتضى الذات اعني وجود تلك الصفات ومقتضى الارادة اعني عدمها فيلزم اجتماع النقيضين
وانه محال او لا يحصل احدهما فلا يخلو اما ان لا يحصل مقتضى الارادة فيلزم عجز الواجب المنافي
للالوهية او لا يحصل مقتضى الذات فيلزم تخلف المعلول عن علته التامة وهو باطل اجاب بعض
الفضلاء بانا نختار انه لا يحصل مقتضى الارادة فقولكم يلزم العجز قلنا لا نم لزوم العجز المنافي
للالوهية لان ذلك العجز والانسداد جاء من قبل ذاته والعجز الذي من قبل الذات لا ينافي
الالوهية بل المنافي له العجز الذي يكون لسد الغير طريق القدرة عليه قوله والثاني الخ اي الجزء
الثاني النقض التفصيلي اعني منع مقدمة معينة وهو لزوم العجز يعني لا نم انه لو حصل مرادا حدهما
دون الاخر يلزم العجز للاخر لان عدم القدرة على الممتنع بالغير ليس بعجز لانه ليس محلا للقدرة اذ هي
تتعلق بالممكنات العرفة الاترى انه تعالى لا يقدر على اعدام المعلول مع وجود علته التامة
ولا شك ان ارادة احد الالهين وجود الحركة مثلا يجعل عدمه ممتنعا فعدم قدرة الاخر عليه
لا يكون عجزا اجاب عنه بعض الفضلاء بان عدم القدرة على الممكن الذاتي بناء على سد الغير
طريق القدرة عليه هو العجز المنافي للالوهية ولا شك ان عدم القدرة على اعدام المعلول
الممكن الذاتي بواسطة وجود العلة التامة هو العجز لتعجيز الغير اياه انتهى وفيه انه يلزم على
هذا ان يكون الواجب قادرا على اعدام المعلول مع وجود علته دفعا للعجز وهذا لا يستلزم
جواز تخلف المعلول عن علته تامل قوله والجواب اه هذا جواب تلخيص الدليل بحيث لا يجري
في مادة النقض ولا يرد عليه المنع يعني انا نفرض تعلق ارادة الالهين معا ونقول
ان المراد لو امكن اثنان لامكن التمانع بان يريد احدهما حركة زيد في زمان ارادة الاخر
سكونه ولا شك انه لا يجري في صورة النقض لان ما يقتضيه الذات البحت مقدم
على ما يقتضيه بتوسط الارادة لا يتم الحل المذكور لان كل واحد من تعلق الارادتين
حي يكون بالممكن الصرف لعدم تقدم احدهما على الاخر قوله اي لا تنافي بين تعلقهما اي يعني
ان المراد بالتضاد المعنى اللغوي وهو المنافاة مطلقا دون المعنى الاصطلاحي وان
الكلام على حذف المضاف اعني لفظ التعلق لان الكلام فيه حيث قال وكذا تعلق الارادة
بكل منهما امر ممكن في نفسه قوله ولم يرد بالتضاد اه يعني كون الامرين الوجوديين بحيث
لا يجتمعان في محل واحد من جهة واحدة لا يتوقف تعقل احدهما على تعقل الاخر لان حصول
الضدين في محلين جائز فعلى تحقق التضاد بين تعلقهما لا خلل في صحة الدليل لتغاير متعلقهما

ضرورة

ضرورة كون متعلق احدهما السكون ومتعلق الاخر الحركة فيجوز حصول ذلك التعلقين
وتم الدليل بلا حاجة الى نفي التضاد بينهما قوله وايضا المانع اي وايضا يرد على تقدير
ارادة المعنى الاصطلاحي ان المانع من الاجتماع في محل واحد لا ينحصر في التضاد
فان كل واحد من التضايف والعدم والملكة والايجاب والسلب ايضا مانع
من الاجتماع فنفي التضاد بين تعلق الارادتين لا يكفي في جواز اجتماعهما قال بعض
الافاضل خص التضاد بالنفي لان التعلقين وجوديان فلو ثبت بينهما تناف
لكانا متضادين قوله اي دليلهما يعني ليس المراد بالامارة الدليل الظني حتى يرد بان
الظني لا يفيد في المطالب اليقينية خصوصا في اثبات التوحيد قوله اذ يلزم اه
اي يلزم العجز والاحتياج الى الغير في تنفيذ القدرة وعدم سد الغير طريقه والاحتياج الى
الغير مطلقا سواء كان في الوجود او في الايجاد او في شئ اخر نقص يستحيل على ذات الواجب
فان الاجماع منعقد على ان وجوب الوجود يعدن كل كمال ومبعد كل نقصان واذا كان
الاحتياج مستحيلا على ذات واجب الوجود لا يكون العاجز واجبا فيكون حادثا وممكنا
وبما قرره المحشي اندفع ما قيل هناك ان اللازم الاحتياج في الايجاد وهو لا يستلزم الحدوث
والامكان بل المستلزم له الاحتياج في الوجود وهو غير لازم لكي يرد عليه ان هذا انما يتم على
من يقول بحجية الاجماع وانا لا نم ان الاحتياج مطلقا نقص فان الواجب يحتاج
في ايجاده الى الامكان المعلوم تامل ولا يخفى ان قول الشارح وهو امارة الحدوث اه
دليل على ان المدعى اثبات عدم تعدد الواجب مطلقا والا فلا حاجة الى هذه المقدمات
لانه اذا لزم العجز ثبت امتناع وجود الصانعين قادرين على الكمال فتفسير قوله
لو امكن بقوله اي صانعان قادران على الكمال ليس بشئ قوله ان قلت الخ حاصله انا لا نم
ان عدم حصول مراد احدهما يستلزم عجزه والا لزم ان يقول المعتزلة بعجزه تعالى لانهم
قائلون بان الله اراد طاعة الفاسق وايمان الكافر ومع ذلك لا يحصل قوله العجز
تخلف الخ حاصله ان المعتزلة انما لم يقولوا بعجزه تعالى لان الارادة عندهم فسمان ارادة
قسر لا يجوز التخلف عنها وارادة تفويض يجوز التخلف عنها والمتعلق بطاعة العاصي
وايمان الكافر هي التفويضية دون القسرية فلا اشكال قوله انتفاء المصنوع يعني ان امكان
المانع لكونه محالا انما يستلزم ان لكون التعدد المستلزم له محالا لا انه لا يوجد مصنوع
بالفعل لجواز ان يوجد باحد ارادة احدهما ابتداء من غير وقوع التمانع فان الامكان لا يستلزم
الوقوع فعلى هذا التقدير ضمير قوله وهو لا يستلزم راجع الى امكان التمانع ويحتمل ان يكون راجعا

ط وفيه انه لو كان النفي بين
التعلقين التضاد لكان
المثبت بين المرادين اعني الحركة
والسكون اياه ايضا وليس
كذلك كما لا يخفى صح

الى عدم تعدد الصانع فان الامكان انما يستلزم عدم تعدد الصانع وهذا لا يستلزم انتفاء
المصنوع بل المستلزم له هو ان لا يكون واحد منهما صانعا بمعنى السلب الكلي الذي
يستلزمه وقوع التمانع ومآل الجواب على التقديرين واحد وهو منع الملازمة كما لا يخفى
قوله وهذا الجواب مبني الخ يعني ان الظاهر المتبادر من قوله عدم تكونهما عدم التكون بالفعل
اذ حاصل الجواب على ما عرفت انا لا نم ان امكان التمانع يستلزم عدم تكونهما
بالفعل فان امكان التمانع لا يستلزم وقوعه فيجوز ان يوجدا بارادة احدهما قبل وقوعه **قوله**
بمعنى قوله الخ اذا عرفت ان هذا الجواب مبني على الظاهر فعلم ان معنى العلاوة انه يمكن ان لا يبني
على الظاهر المتبادر بل يفصل ويقال ان اردتم بلزوم عدم التكون بالفعل بمنع الملازمة فان
المستلزم له الوقوع لا الامكان وان اردتم به عدم التكون بالامكان فالملازمة مسلمة فان
امكان التمانع يستلزم امكان عدم التكون لكنا لا نم بطلان اللازم لما بقوله من دليل **قوله**
فتدبر اي تدبر لما قلنا من تحرير العلاوة حتى يظهر انه يستلزم دفع ما قيل ان ما سبق على
العلاوة منع الملازمة فلا معنى لايراده بعينه في العلاوة **قوله** لو تعدد الاله لم يتكونا
السماء والارض اي لم يتكونا بالفعل كما هو الظاهر المتبادر **قوله** واما الثالث فلانه
ترجيح لا لان مقتضى القادرية ذات الاله ومصحح المقدورية امكان الممكن فنسبة
الممكنات الى الالهين المفروضين على السوية فانه ينفع ما قيل انه يجوز ان يكون لبعض
الممكنات خصوصية بالنسبة الى احدهما فلا يلزم الترجيح بلا مرجح **قوله** يرد عليه ان الترديد
يعني ان الترديد المذكور بقوله لان تكونهما اما مجموع الخ اما على تقدير التمانع المفروض
بان يكون تقرير الدليل هكذا لو امكن الهان لم يتكونا السماء والارض لانه يمكن التمانع
بينهما في الايجاد بان يريد كل واحد منهما ايجاد هما على سبيل الاستقلال فعلى
التمانع تكونهما اما بمجموع القدرتين فيلزم نقض قدرتهما لان ارادتيهما قد تعلقت
بايجادهما على الاستقلال والقدرة لم تف به او لكل منهما فيلزم التوارد او باحدهما
فيلزم الترجيح بلا مرجح فيرد عليه منع الملازمة بانا لا نم انه لو تعدد الاله لم يتكونا
السماء والارض لان وجود الالهين لا يستلزم وقوع التمانع في الايجاد عقلا حتى يلزم المحال
بل امكانه وهو لا يستلزم الوقوع فيجوز انهما يتكونا قبل وقوع التمانع بارادة واحد منهما
او بتفويض احدهما الى الاخر وانما قال عقلا لان تعدد الحاكمين المستقلين يستلزم وقوع
التمانع في الحكم عادة على ما في الشرح **قوله** واما على الاطلاق اي يعني ان الترديد المذكور
انما ان يكون على الاطلاق بدون اعتبار التمانع على ما هو الظاهر القريب الى الفهم الغير المحتاج

فيجوز ان يوجد بارادة احدهما قبل وقوعه صح

الاستقلال لا لما

الى البيان

الى البيان فيختار الشق الاول وهو ان تكونهما واقع بمجموع القدرتين قولكم انه لا يبقى في كمال
القدرة فلنا مجوز ان يكون وقوعه بمجموع القدرتين بحسب تعلق الارادة على هذا الوجه اي
بان يكون للقدرة الاخرى مدخل فيه وهو لا ينافي كمال القدرة اذ المنافي له ان يتعلق الارادة
بوجود المقدور بحيث لا يكون للقدرة الاخرى مدخل فيه وكان واقعا بمجموعهما فانه يلزم نقصان
القدرة لان كمال القدرة ان يكون على وفق الارادة **قوله** كما في افعال العباد عند الاشاعرة فانه
ذهب الى ان افعال العباد واقعة بمجموع قدرة الله وقدرة العبد وان قدرته تعالى وان كانت
كاملة وكافية في حصولها الا ان ارادته تعالى تعلقت بان يكون لقدرة العبد ايضا مدخل
فيها **قوله** وكذا على اختيار الثالث وهو ان التكون باحدهما لانا نم انه مستلزم للترجيح
بلا مرجح لم لا يجوز ان يكون المرجح ارادة احدهما الوجود بتوسط قدرة الاخر او تفويض
احدهما ارادة تكوين جميع الامور الى الاخر **قوله** والمتحصل في هذا المرام التحقيق في ان الاية
حجة قطعية او اقناعية انه ان حمل الاية على نفي تعدد الصانع مطلقا سواء كان
مؤثرا بالفعل او لا نحو فهي حجة اقناعية لانصيد القطع فانه سواء اريد بالفساد
الخروج من هذا النظام او عدم التكون يرد منع الملازمة ان اريد بالفعل ومنع
انتفاء اللازم ان اريد بالامكان على ما بينه الشه لكن الظاهر من نطق الاية نفي
تعدد الصانع المؤثر في السماء والارض حيث قال تعالى لو كان فيهما الهة الا الله لا الاية
فانه ليس المراد بالظرفية المعنى الحقيقي اعني التمكن لتنزيه الله عنه فيكون المراد التصرف
والتاثير فيهما والمعنى انه لو كان المؤثر فيهما اثنين مثلا اي لم يتكونا فالحق ان الملازمة
قطعية والاية حجة قطعية اذ تاثير الالهين في تكوينهما على سبيل التوارد بان يوجد كل
منهما على حدة محال لامتناع التوارد فتاثيرهما في تكونهما اما على سبيل الاجتماع بان يكون
تكونا بمجموع قدرتيهما او على سبيل التوزيع والتقسيم بان يكون المؤثر في بعض منهما الله
وفي بعض الاخر الاخر فنقول لو امكن الهان مؤثران فيهما على سبيل الاجتماع او التوزيع
لامكن التمانع بينهما ضرورة كون كل منهما صانعا تام القدرة لكن امكن التمانع محال لاستلزامه
المحال والا يكون احدهما صانعا واذا لم يكن احدهما صانعا يلزم انعدام الكل من السماء
والارض وعدم وجوده ان كان التاثير على سبيل الاجتماع ضرورة انعدام جزء علة
الكل المستلزم لانعدام علته او انعدام البعض ان كان على سبيل التوزيع لانتفاء علة التمام
فعلى تقدير تعدد المؤثر في العالم يلزم ان يفسد العالم بمعنى ان لا يوجد هذا المحسوس لان التعدد
يستلزم امكان التمانع المستلزم لان لا يكون احدهما صانعا المستلزم لعدم تكون العالم

وكذا يجوز ان يكون كل منهما مستقلا في الايجاد لكن اراد احدهما وجوده فوجد ولم يرد الاخر وجوده ولا عدمه ولا استحالة في ذلك صح

امكان

كلا على تقدير الاجتماع او بعضا على تقدير التوزيع فمعنى قوله فيلزم انعدام الخ انه على
تقدير ان يكون التأثير على سبيل الاجتماع والتوزيع يلزم عدم وجود الكل او البعض
عند عدم كون احدهما صانعا الذى يستلزمه امكان التمانع الذى يستلزمه تعدد الصانع
وبما حررنا لك ظهر ان ما قاله المحشى المدقق فيه انه يجوز ان لا يعدم كون احدهما صانعا
فلا يلزم انعدام الكل او البعض وان اريد انه يلزم انعدام الكل او البعض بالامكان
فانتفاء اللازم ممنوع ليس بشئ منشاؤه قلة التدبر فان عدم كون احدهما صانعا
لازم لامكان التمانع الذى هو لازم لامكان التعدد كما لا يخفى والفاضل المحلى لم يحم
حول المقصد فوقع فيما وقع واعلم انه يمكن حمل قوله لا يقال الملازمة قطعية على هذا
التوجيه وح لا يتم الجواب المذكور كما لا يخفى على المتأمل هذا نهاية ما تيسر لى من تقرير
المرام بعون الملك العلام **قوله** ويمكن ان يوجه الملازمة اى يمكن توجيه الملازمة فى الآية
بحيث يفيد تعدد الصانع على سبيل القطع مطلقا سواء كان مؤثرا بالفعل اولا
وهو ان يقال المراد بالفساد عدم التكون بالفعل والمعنى لو امكن تعدد الواجب الذى
من شانه التأثير والايجاد لم يكن العالم ممكنا فضلا عن ان يكون موجودا الان ووجوده فرع
امكانه لكونه حادثا والا اى وان لم يكن العالم ممكنا حين تعدد الواجب لامكن التمانع بينهما
ضرورة كون كل منهما قادرا تاما وتحقق مقدورين تامين اعنى امكان المصنوع محال
لاستلزامه المحال على ما مر فلا يكون العالم ممكنا لان امكان التمانع لازم مجموع الامرين
اعنى التعدد وامكان شئ من الاشياء فاذا كان التعدد مفروضا يلزم ان لا يكون شئ من
الاشياء ممكنا حتى لا يلزم امكان التمانع الذى هو صحيح وبما قررنا اندفع ما قيل ان عدم امكان
العالم لا يستلزم الفساد بمعنى عدم التكون لجواز كونه واجبا لان عدم كون العالم واجبا
معلوم مما سبق من كونه بجميع اجزائه حادثا اذ الواجب لا يكون حادثا ولا يخفى عليك
انه يمكن حمله على ما نقله المحشى من شرح المقاصد على هذا التوجيه بان يكون المراد بقوله
لم يتكونا السماء والارض لم يمكن تكونهما ويكون الترديد على تقدير التمانع الفرضى وبهذا ظ
عند التأمل **قوله** لو اريد بالملازم ما نقل عنه وتقرير الدليل هكذا لو وجد صانعان لامكن
التمانع بان يريد كل منهما ايجاد المصنوع على وجه الاستقلال فامكن ان لا يوجد المصنوع
مع وجود علته التامة وهى ارادة كل منهما لامتناع ان لا يوجد بهما او بكل منهما او باحد
لكن حمل الفساد فى الآية على هذا المعنى مما لا يخفى بعده انتهى كلامه **قوله** لامتناع دليل لقوله
فامكن ان لا يوجد المصنوع ووجه البعد ان ارادة عدم التكون منه الفساد خلاف

الظاهر

الظاهر فليقيده بالامكان ثم يقيده بمع وجود العلة التامة **قوله** تم الامر يعنى
تم امر الدليل وكونه حجة قطعية لتحقق الملازمة وانتفاء اللازم قطعيا اما الملازمة فلان
التعدد يستلزم امكان التمانع وهو يستلزم عدم التكون بالامكان مع وجود علته التامة
وانتفاء اللازم فلما تقرر ان عدم المعلول مع وجود علته التامة ممتنع والا لم تكن العلة
التامة تامة **قوله** فيلزم ان يكون الخ اذ الكان كلمة لا تفيد الا الدلالة على انتفاء الثانى لانتفاء
الاول فى الزمان الماضى يلزم ان يكون كل من الانتفائين الماضيين اعنى انتفاء التعدد وانتفاء
الفساد امرين مقررين معلومين للسامع لكن قصد بادخال لو عليهما تعليل الثانى بالاول
كان قولك لو جئتنى لاكرمتك يدل على ان الامرين معلوم الانتفاء عند السامع لكن انتفاء
الثانى لاجل انتفاء الاول وهو ليس بمقصد منه الاستدلال بل المقصد منه بيان تحقق الانتفاء
الاول بحسب جميع الازمنة الماضية والحالية والمستقبلية بدليل تحقق انتفاء الثانى
المقرر عند السامع والاية لا تفيده فلا يكون استدلالا **قوله** ولو سلم الخ يعنى لو سلم دلالة الاية
على ان انتفاء الاول فى الزمان الماضى بسبب انتفاء الفساد فيه لتم المقصد اعنى اثبات
وحدة الصانع مطلقا بدليل انتفاء الفساد فى الماضى لانه اذا ثبت انتفاء التعدد فى الزمان
الماضى يكون ما جاء به التعدد فى الحال والاستقبال فلا يكون ما جاء به التعدد الها فيلزم
الصانع واحدا **قوله** قد مر الخ يعنى ان ما وقع فى كلام البعض من الحكم بترادف
الواجب والقديم مستقيم بان يكون المراد التساوى فى الصدق دون ما هو المشهور من الاتحاد
فى المفهوم فان قدماء المتكلمين قد يريدون بالترادف التساوى فى الصدق حيث ذكر
الشيخ ابو المعين ان الايمان والاسلام من الاسماء المترادفة ثم بين ان لكل منهما مفهوما على
حدة وما قيل من انه يحتمل ان يكون لكل منهما او لاحدهما معنيان احدهما مشترك بينهما
والاخران يتغايرا ان فالترادف باعتبار المشترك وعدمه باعتبار المتغايرين فالتأييد
ليس على ما ينبغى فمجرد احتمال اذ ليس فى عبارته ولا فى عبارة القوم ما يشعر بكونهما من
الالفاظ المشتركة **قوله** يرد على ظاهره اى يرد على ما هو المفهوم من ظاهر هذا التصريح
من ان وجود الصفات كوجود الواجب مقتضى ذاتها من غير احتياج الى شئ ان كل صفة
محتاجة فى وجودها الى موصوفها فليف تكون واجبة لذاتها **قوله** وسيجئ تأويله اى تأويل
التصريح المذكور وهو ان المراد من كونها واجبة لذاتها واجبة لذات الواجب تعالى بمعنى
ان ذاته تعالى كافية فى اقتضائها من غير احتياج الى الغير الا ان الوجوب الذاتى بهذا المعنى اعنى
عدم الاحتياج الى الغير لا يناسب احتياجها الى موصوفها فح لا يرد ما ذكر وهذا محتمل ما نقل عنه

ستأتى بمعنى انه يصدق كل منهما على الآخر صح

مقولة له الى انه تعالى موجب فى صفاته لئلا يلزم كونه محل الحوادث ولا شك انه صح

لكن لا يرد على باطنه لان معنى كون الشئ موجودا بذاته ان لا يحتاج الى الغير فى وجوده
اصلا لا بمعنى عدم الاحتياج الى شئ اصلا فتكون الصفات واجبة لانها ليست غير الذات
انتهى كلامه وانت خبير بان هذا التأويل مع عدم تمامية فى نفسه لتوقفه على القول بان
الايجاب ليس نقصا فى صفاته وبان قولهم علة الاحتياج هو الحدوث دون الامكان
انما هو فى غير الصفات وان قولهم كل ممكن حادث انما هو فيما اذا كان صادرا بالقصد
والاختيار وكل ذلك مخصص فى الاحكام العقلية مع عدم تحمل العبارة له لان ضمير
قوله لذاته راجع الى الموصول فى الواجب وكما ان حمل الله عليه بجعله واجبا لذاته لذلك
حمل الصفات عليها بجعلها واجبة لذواتها بلا تفاوت لا يطابقه الاستدلال المذكور فان
قوله لكان جائزا العدم فى نفسه صريح فى ان المراد ان كل ما هو قديم فهو واجب لذاته بمعنى
ان ذاته وحقيقته يقتضى الوجود من غير احتياج الى شئ اصلا اذ جواز العدم فى نفسه انما
يقابل الوجوب بهذا المعنى **قوله** هذا يدل على ان وجوده الخ يعنى ان قولهم ان المحدث ما يتعلق
وجوده بايجاد شئ اخر يدل على ان الصفات القديمة لا يتعلق وجودها بايجاد شئ لعدم
كونها محدثة وهذه جهالة بينة فان بديهة العقل حاكمة بان الصفات محتاجة فى وجودها
الى موصوفها فان قلت ما الحكم بالضرورة هو احتياج الصفة الى وجود الموصوف لا
الاحتياج الى ايجاده والا لزم كون الصفات مخلوقة فلا يلزم الجهالة قلت ليس المراد بالايجاد
ههنا الاخراج من العدم الى الوجود فانه غير لازم منه الاحتياج الى المخصص بل اقتضاء الوجود
والشك ان وجود الصفة يتعلق باقتضاء الموصوف وجودها هذا ويرد على الاستدلال
بحث قوى وهو ان الاحتياج الى اقتضاء المخصص وجوده لا يستلزم الحدوث بمعنى سبق
العدم عليه الذى هو مناط للقدم بمعنى عدم المسبوقية بالعدم لجواز ان يكون ذلك الاقتضاء
بطريق الايجاب وما ذكروا من ان كل ما هو محتاج فى وجوده الى شئ فهو مسبوق بالعدم
ليس بصحيح على اطلاقه بل فيما اذا كان صادرا عنه بالاختيار والتمسك بان كل ما سوى
الله حادث والمحتاج الى المحدث محدث لا يجدى نفعا لجواز ان يكون المخصوص امرا عدميا
ازليا قال بعض الفضلاء الجهالة البينة انما يلزم اذا كان محمولا على ظاهر كلامهم اما اذا
كان محمولا على التأويل المذكور فيكون المراد انه لو لم يكن واجبا لذاته اى لذات الواجب
لكان محتاجا الى مخصص مباين مفارق فيكون محدثا اذ لا معنى بالمحدث الا ما يكون
محتاجا فى وجوده الى ايجاد شئ اخر مغاير له والصفات ليست غير الذات فلا يكون
محدثة فلا يلزم الجهالة اذ لا يلزم منه ان لا يتعلق وجودها بايجاد شئ اصلا انتهى كلامه

ولا يخفى

ولا يخفى عليك ان هذا التوجيه مع ورود الاعتراض السابق عليه يستلزم استدراك
قوله والا لكان جائزا فى نفسه بل يأبى عنه فانه من مطارح الاذكياء **قوله** وان قالوا الخ يعنى
ان قالوا فى دفع الجهالة المذكورة ان المراد بقولنا كل ما هو قديم فهو واجب لذاته القديم
بالذات وما لا يكون محتاجا الى شئ اصلا والصفة القديمة ليست بقديمة بالذات
بل محدثة بالذات لاحتياجها الى موصوفها فتكون داخلة فى كون وجودها متعلقا بايجاد
شئ فلا يلزم الجهالة فيرد عليهم انه لا يثبت بحكمهم بكون الصفات واجبة بالذات لعدم
كونها قديمة بالذات **قوله** واما الاعراض الخ يعنى واما ما قالوا من ان الاعراض غير باقية
لان بقاءها يستلزم قيام المعنى بالمعنى فلان بقاءها غيرها لانفكاكه عنها فى حال الحدوث
فانها فى اول زمان الحدوث موجودة وليست ببافية ضرورة ان البقاء انما يحصل
فى الزمان الثانى لانها عبارة عن الموجود فى الزمان الثانى واستمراره على ما سيجئ فى
الشرح **قوله** لكن يرد ان البقاء الخ يعنى يرد على القول بان بقاء الصفة نفسها انه ان اريد
بكونها نفسها الاتحاد فى المفهوم فذلك مما لا يخفى فساده لان البقاء يضاف الى
الصفة فيقال بقاء العلم والقدرة فكيف يكون نفس المضاف اليه بحسب المفهوم
وكذا يقال صفة باقية وصفة الباقى يقتضى زيادة البقاء كالعالم يقتضى زيادة
العلم وان اريد به عدم الزيادة فى الوجود الخارجى بمعنى انه ليس فى الخارج امر وراء
الصفة بل هو امر اعتبارى يحصل فى العقل من نسبة وجودها الى الزمان الثانى
فلا شك فى صحته لكن لم يجوزوا نفسية البقاء بهذا المعنى فى الاعراض ولم
يقولوا بان الاعراض باقية ببقاء هو نفسها بمعنى انه ليست فى الخارج الا الاعراض
واما البقاء فليس امرا موجودا فى الخارج زائدا عليها حالا فيها كحلول السواد فى الجسم بل هو
امر اعتبارى يحصل فى العقل من نسبة وجودها الى الزمان الثانى حتى لا يلزم القول
بتجدد الاعراض فى كل زمان الذى هو مصادم لمشاهدة الحس ولكونها منفكة عن
البقاء حال الحدوث وحصول الانصاف به انما يفيد الزيادة فى العقل لا فى الوجود
الخارجى بان يكون للاعراض وجود وللبقاء وجود اخر ايضا فان تجدد الانصاف بصفة
لا يقتضى كونها موجودة فى الخارج لجواز تجدد الانصاف بالامور الاعتبارية التى لا تحقق
لها فى الخارج كمعية البارى تعالى للحوادث فانه متصف به مع عدم كونها موجودة والا لزم
كونه محل الحوادث تأمل فانه دقيق **قوله** على ما سيجئ فى التكوين حيث قال منا قال ان
التكوين عين المكون اراد ان الفاعل اذا فعل شيئا فليس ههنا الا الفاعل والمفعول

يرد عليه انا لا نسلم انه لو لم يكن واجبا لذاته كان
محتاجا الى مخصص مباين مفارق
لم لا يجوز ان يكون محتاجا الى امر ليس غير الذات
ولا عينه كما لا يكون قديما صادرا عن ذات
الواجب تعالى بتوسط صفة واجبة
لذاته تعالى فلا يلزم حدوثه ولا كونه واجبا
بذاته تعالى تامل

ل مد خليه
ع الوجود
هذا ظ

واما المعنى الذى يعبر عنه بالتكوين والايجاد ونحو ذلك فهو امر اعتبارى يحصل من نسبة
الفاعل الى المفعول وليس امرا محققا مغايرا للمفعول فى الخارج **قوله** يعنى انه تصور الواجب
يعنى قد علم مما سبق ان الواجب محدث لجميع ماسواه فان التصور يعنى ان محدث لجميع ماسواه
على النمط البديع والنظام المحكم يدل على ثبوت الصفات المذكورة له بالبديهة فان كونه الاثر على
النمط البديع يدل على العلم وكونه حادثا يدل على القدرة والارادة وكونه قادرا يدل على الحيوة
فلا يرد ما يقال ان احداثه العالم على النمط البديع انما يدل على اتصافه بالصفات المذكورة اذا كان
بلا واسطة لكن يحتمل ان يجدثه بوسط مختار صدر عنه بطريق الايجاب من غير قصد وارادة
كما هو مذهب قدماء الفلاسفة حيث ذهبوا الى ان العالم صادر عنه من غير قصد
وشعور لحركة المرتضى فيكون ذلك الوسط قادرا مريدا عالما حيا دون الواجب لان
الايجاب بلا قصد لا يدل على ثبوت العلم ولا على غيرها كما لا يخفى وانما قيدنا الايجاب بلا قصد
لان الايجاب بتوسط الارادة كما هو مذهب المتأخرين من الفلاسفة حيث ذهبوا
الى انه فاعل مختار يعنى انه ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل لكن الشرطية الاولى لازمة
الوقوع والثانية ممتنعة بالنسبة الى ذاته لا يدل على نفى الصفات المذكورة ولذا اثبتوها
وقالوا انها عين الذات **قوله** لان ذلك اى متعلق بقوله لا يرد يعنى لا يرد ما يقال لان
ذلك الواسطة من جملة العالم ضرورة كونه ماسوى الله فلا يجوز ان يكون صفته من صفاته
فيكون حادثا لحدوث العالم بجميع اجزائه فلا يصدر عنه القديم بالايجاب لان اثر الموجب
القديم لا يكون حادثا **قوله** ولا يخفى اى يعنى لا يخفى ان هذا الجواب انما يتم اذا بقى ان
جميع ماسوى الله حادث ولم يقتصر على بيان حدوث ماثبت وجوده من الممكنات
لكن لم يثبت فيما سبق فيجوز ان يكون ممكنا من الممكنات غير معلوم الوجود والحدوث كالجواهر
مثلا صادرا عنه بطريق الايجاب مختار لحدوث العالم بتوسط **قوله** ثم ان اعتبار اى
يعنى انما اعتبرت النمط البديع والنظام المحكم لان له مدخلا فى بديهة الحكم والا فيمكن ان
يستدل بحدوث العالم على القدرة والاختيار لان اثر الموجب القديم لا يكون حادثا
وبثبوت القدرة والاختيار على ثبوت العلم فان صدور الفعل بالقصد والاختيار
لا يتصور الا مع العلم وبثبوتها على ثبوت الحيوة اذ لا يعنى بالحيوة الا صفة
توجب صحة العلم والقدرة **قوله** وظاهر كلام الشه يعنى ان ظاهر كلام الشه يدل
على ان تصور الواجب بالعنوان المذكور يوجب ثبوت السمع والبصر ايضا لكن
فيه تأمل اذ لا دلالة للاحداث على وجه الاتقان عليهما اذ يكفى فى ذلك العلم بالمسموعات

والمبصرات

والمبصرات واجيب بان المراد بالسمع والبصر ادراك المسموعات والمبصرات اذ
المقصد ههنا بيان جريان هذه المشتقات عليه تعالى وانه مباينها موجودة متغيرة
فذلك مطلب اخر يجئ بعد هذا فى قوله ولد صفات ازلية وهى العلم الخ **قوله** وعلى ان هذا
ظاهر كلام المحشى يدل على ان هذا المنع ليس مندرجا فى عبارة الشه وليس كذلك فان
المعنى ما يقابل الذات لا يطلق الا على الامر الموجود فالمعنى هذا مبنى على ان بقاء الشئ
امر موجود زائد على وجوده وفى قوله والحق ان بقاء الشئ الخ اشارة الى كلا المنعين او
كونه عبارة عن عدم الزوال يدل على انه امر عدمى ليس بموجود وكونه حقيقة الوجود بالنسبة
الى الزمان الثانى يدل على انه هو الوجود لكن العقل باعتبار نسبته الى الزمان الثانى يعتبره
بالبقاء اللهم الا ان يقال مقصوده التصريح بما علم ضمنا فى كلام الشه **قوله** يعنى ان تفسير
القيام اى يعنى فى قوله كما فى صفات البارى اشارة الى تفسير القيام بالتبعية فى التحيز جار فى
قيام صفات الواجب بذاته لعدم كونه تعالى متحيزا ودفع هذا بان عدم جريانه لا يضر لانه يتعرض
لقيام الاعراض والصفات ليست باعراض **قوله** هذا رد اجمالى يعنى انه نقض اجمالى للدليل
الذى اورده على امتناع بقاء الاعراض وتقريره ان دليلكم يجمع مقدماته فاسد لانه يستلزم
المحال اعنى مخالفة الضرورة **قوله** لان اصحابنا جعلوا الخ نقل عنه حاصله انه لما كان بقاء الاجسام
ضروريا مع عدم جواز دوامه بقاؤها عند العقل كان الحكم ببقاء الاعراض ايضا ضروريا مع جواز
عدم بقائها اذ احتمال عدم البقاء موجود فى الاعراض والاجسام ولا نفرقة بينهما حتى يحصل احدهما
باقيا والاخر غير باق ومن ادعى التفرقة فليبين انتهى كلا اقول يمكن بيان التفرقة بان عدم بقاء
الاجسام بعد عند العقل بل محال لانه يستلزم سقوط التكليف والفصاص والجزاء بخلاف عدم
بقاء الاعراض اذ لا بد فى تجددها فلذا جعل الاصحاب الحكم ببقاء الاجسام ضروريا يحكم به بديهة
العقل دون الحكم ببقاء الاعراض بل جعلوه من احكام الحس والحس لا يميز بين الامثال كما فى الكتب
قوله فيلزم ان يكون اى فلو كان الواجب جوهرا يلزم ان يكون ممكنا هف ويلزم ان يزيد
وجوده الخاص على ماهيته لان وجودات الممكنات زائدة على ماهياتها عندهم مع ان وجوده
الخاص غير ماهيته كما قالوا فلا يرد ما قيل انه الوجود المطلق زائدة فى الواجب ايضا وما هو
عينه هو وجوده الخاص **قوله** للقطع بتغاير المفهومات فان الله علم للذات الحقيقى والواجب معناه
ما يكون وجوده من ذاته والقديم ما لا يكون مسبوقا بالعدم **قوله** وايضا اى يرد ايضا انا لا نسلم
ان الاذن للشئ اذن بمراد فه ولازمه لاحتمال ان يكون ذلك المراد فه واللازم موهما فى
للنقض ولا يجوز الاكتفاء فى عدم ايهام الباطل بمبلغ اورد الكنا لاحتمال عدم اطلاعنا على

وجه ايهام فالتوقف واجب احتياطا لعظم الخطر في ذلك كما هو مذهب الاشعري ومتابعيه
اعلم انه لاكلام في جواز اطلاق اسمائه الاعلام الموضوعة في اللغات انما النزاع في الاسماء
الماخوذة من الصفات والافعال فذهب المعتزلة والكرامية الى انه اذا دل العقل على اتصافه
بصفة وجودية او سلبية جاز ان يطلق عليه تعالى اسم يدل على اتصافه بها سواء ورد ذلك
باذنه الشرع اولا وكذا الحال في الافعال وقال القاضي ابو بكر منا كل لفظ دل على معنى ثابت
لله تعالى جاز اطلاقه عليه تعالى بلا توقيف اذا لم يكن موهما لما لا يليق بذاته تعالى وقد يقال
لابد مع نفي ذلك الايهام من الاشعار بالتعظيم حتى يصح الاطلاق بلا توقيف وذهب
الشيخ ومتابعوه الى انه لابد من التوقيف وهو المختار وذلك لاحتياط احترازا عما يتوهم
باطلا لعظم الخطر في ذلك فلا يجوز الاكتفاء في عدم ايهام الباطل بمبلغ او دان بل لابد من
الاستناد الى اذنة الشرع كذا في شرح المواقف **قوله** ولا شك في جواز اه وكذا في اطلاق
الجواد عليه مع عدم جواز اطلاق السخي الذي يراد فه وكذا يجوز اطلاق العالم عليه مع عدم
جواز اطلاق العارف والفقيه والعاقل والفطن لان المعرفة قد يراد بها علم يسبقه
غفلة والفقه فهم غرض المتكلم من كلامه وذلك يشعر بسابقية الجهل والعقل علم مانع
من الاقدام على ما لا ينبغي ماخوذ من العقال وانما يتصور فيمن يدعى الداعي الى ما لا ينبغي
والفطانة سرعة الادراك فتكون مسبوقة بالجهل **قوله** وقيل الطبيب اه اي قيل في بيان
وجه النظر انا لا نسلم ان الاذن بالشئ اذن بمراده فان الطبيب لا يطلق عليه تعالى مع
جواز اطلاق الشافي **قوله** لكن التجزي اه على ما يشعر به لفظ التجزي فان معناه قسمة
الشئ الى اجزائه قال بعض الفضلاء ذلك معتبر في الانحلال اذ هو عبارة عن بطلان
الصورة وزوالها بخلاف التبعض والتجزي فانه بمعنى مطلق الانقسام انتهى ولا يخفى
انه يلزم على هذا ان يكون ذلك معتبرا في التجزي والتبعض ايضا على ما فسر بهما الشارح لاعتباره
الانحلال فيهما حيث قال وباعتبار انحلاله اليها متبعضا او متجزيا **قوله** لان معنى
ما هو اه تعليل لقوله اي مجانسة الاشياء يعني انما فسرنا المائية بالمجانسة لان معنى
السؤال عن الجنس بمعنى المائية المنسوبة الى ما اعني ما يقع جوابا عنه وهو الجنس فيكون
المعنى والا يوصف بانه جنس جنسا ولا يقال انه مجانس لشئ من الاشياء **قوله** صرح به السكاكي
يعني صرح السكاكي بانه ما للسؤال عن الجنس حيث قال في المفتاح واما فللسؤال عن الجنس
تقول ما عندك يعني اذا اي الاجناس عندك جوابه انسان او فرس او طعام وكذلك
تقول ما الكلمة وما الاسم وما الفعل وما الحرف وما الكلام **قوله** وهذا هو المعنى اه يعني عنه انما حمل

كلمة

كلمة ما هو على معنى اي جنس من الاجناس مع ان لها معان اخر ايضا مثل السؤال عن الحقيقة
المختصة بالشئ على ما ذكره السيد في شرح المفتاح في بيان قوله عز وجل رب العالمين
قال رب السموات والارض وما بينهما ان كنتم موقنين انه يحتمل ان يكون فرعون قد
سأل عما عن خصوصية ذاته تعالى كانه قال اي شئ على الاطلاق تغيشا عن حقيقة الخاصة
ما هي واجاب موسى عم بالوصف تنبيها على ان خصوصية تلك الحقيقة محجوبة عن عقول
البشر والسؤال عن الوصف على ما ذكره في المفتاح حيث قال ويسأل بما عن الوصف
تقول ما زيد وجوابه الكريم ونحوه لانه المعنى الذي نفي عنه تعالى لاستلزامه التركيب المنافي
للوجوب وما السؤال عن الحقيقة المختصة والوصف فلا يتعلق غرضنا بنفي ذلك بل هو
متصف به عند المتكلمين وانما قال غرضنا لان الفلاسفة لهم غرض متعلق بذلك في الجملة
حيث لا يوصف الواجب عندهم بالحقيقة والاوصاف المتغايرين لوجوده تعالى فان الواجب
عندهم هو الوجود المجرد وفسر الفاضل الجليل قوله مثل السؤال عن الحقيقة بالحقيقة النوعية و
بحث انه ليس معنى مغايرا للاول بل هو داخل فيه لان المراد بالجنس اللغوي **قوله** لكن يرد ان
يقال اه يعني يرد ان يقال التقريب ليس بتام لان المعتبر في الماهية المفسرة باي جنس
من الاجناس هو الجنس اللغوي بمعنى الشامل للجنس المنطقي اي مقول على مختلفين بالحقائق
على ما يدل عليه ما نقل من المفتاح فالجنس اللغوي اعم لشموله الحقيقة النوعية ايضا فانهم
يعدون البشرة جنسا واذا كان المعتبر في المجانسة الجنس اللغوي الشامل للانواع الحقيقة فلا
يلزم من انتفاء تعالى بالمجانسة اللغوية التركيب في ذاته لجواز ان يكون له تعالى حقيقة نوعية
بسيطة ولا يكون له فصل مقوم فان قيل اذا كان له حقيقة نوعية فلا بد من تعين تميزه عما
يشاركه فيلزم التركيب في هويته لان ما به الاشتراك غير ما به الامتياز قلت يجوز ان يكون
ذلك التعين امرا عدميا غير داخل في هويته تعالى واجاب بعض الفضلاء عن الاعتراض
المذكور بان المراد بالمجانسة المجانسة بالمعنى العرفي اي المشاركة في الجنس الاصطلاحي
ولا شك ان ثبوت الجنس الاصطلاحي له تعالى يستلزم التركيب في ذاته تعالى لا المعنى اللغوي
وهو المشاركة في الجنس اللغوي حتى يرد ما ذكروا في القرينة قوله يوجب التمايز بفصول مقومة
واما قوله لان معنى ما هو اه فهو اشارة الى بيان المناسبة بين المعنى العرفي واللغوي
لان هذا المعنى مراد ويؤيده ايضا ما سيأتي من قوله ولا يخفى شئ فتأمل **قوله** يعني ان البعد
يعني ان كلمة او ليست للشك المنافي للتعريف بل للتقسيم المحدود فالحاصل ان البعد
امتداد له نوعان احدهما القائم بالجسم وهو الجسم التعليمي والثاني الامتداد المجرد عن المادة

القائم بنفسه بحيث لو لم يشغله الجسم لكان خلأ وهذان النوعان عندهم يقول بوجود
الخلأ اى البعد المجرد الذى يشغله الجسم والخلأ وان كثر اطلاقه على المكان الخالى عن الشاغل
لكن قد يطلق على هذا المعنى ايضا كما وقع فى عبارة هداية الحكمة قال المكان اما الخلأ او
السطح واما عند القائلين بانه هو السطح الباطن من الحاوى المماس للسطح الظاهر من
المحوى الناقلين لوجود البعد المجرد فالبعد هو النوع الاول فقط اعنى الامتداد القائم
بالجسم **قوله** وهذا التعريف اى يعنى ان تعريف البعد بالامتداد القائم بالجسم او بنفسه
انما هو للبعد الموجود الذى اثبته الحكماء حيث قالوا بوجود المقدار اذ القائم انما يتصور فيه
واما تعريف البعد الموهوم الذى هو لاشئ محض كما هو مذهب المتكلمين النافين للمقدار
فيعرف بالمقايسة بان يقال البعد امتداد موهوم معروض فى الجسم او فى نفسه
صالح لان يشغله الجسم وينطبق عليه بعده الموهوم **قوله** وهذا مبنى على وجود
الحيز يعنى لزوم قدم الحيز انما هو عند من يقول بوجود الحيز كما هو مذهب الحكماء السابق
من ان القدم والحدوث انما يكونان من صفات الموجود واما عند المتكلمين القائلين بانه
موهوم محض فلا يلزم من كونه فى الازل قدمه فلا يكون استدلالهم على مذهبهم فلا يكون
دليلا تحقيقا ولو اريد بالقدم ههنا معنى الازل فاستحالة ازلية المعدوم مم كيف
وان الاعدام الازلية غير متناهية قال الفاضل المحشى اراد بقدم الحيز ازليته وهذا ايضا
محال فى حقه اذ لا يلزم من ان يكون للمتحيز وضع معين ازلى يشار اليه بالاشارة
الحسية وان كان امرا وهميا وان يكون الواجب محتاجا الى ذلك الامر الوهمى فى الازل
وكله محال عليه او اراد بقدم الحيز قدم التحيز وهو محال عند المتكلمين اذ يلزم من تناهى الاكوان
الغير المتناهية فى الازمنة الماضية الغير المتناهية وبطلانه برهان التطبيق انتهى كلا ويرد
عليه انا لا نلزم لزوم الوضع الذى يشار اليه بالاشارة الحسية وان الاحتياج الى الامر الوهمى
ينافى وجوب الجواز ان يكون مقتضى ذاته لسائر الصفات وعلى تقدير التسليم فلا حاجة الى التطويل
بل يكفى ان يقال انه تعالى ليس بمتحيز والا لزم احتياجه الى الحيز وهو ينافى الوجوب وانا لا نلزم
انه يلزم تناهى الاكوان الغير المتناهية لجواز ان يكون له تعالى كون واحد فى ذلك الحيز مستمر من
الازل الى الابد انما يلزم لو كان كونه من قبيل الاعراض الحادثة التى لا تبقى زمانين **قوله** والاكوان
من الموجودات العينية اى على ما مر من ان المتكلمين وان انكروا الاعراض النسبية باسرها الا انهم
قالوا بوجود الاكوان الاربعة الحركة والسكون والاجتماع والافتراق **قوله** بهذا الترديد
دفع ما يتوهم من ان الترديد المذكور قبيح اذ لا يتصور زيادة شئ على جنسه او نقصانه فى جميع

المذاهب

المذاهب كما يشهد به الرجوع الى معناه وحاصل الدفع ان هذا الترديد لاظهار بطلانه على
جميع التقادير المحتملة عند العقل سواء ذهب اليه احد او لا وقيل انه ترديد بالنسبة
الى المعنى اللغوى للحيز اذ هم يطلقون على التزايد والتناقص يقال زيد فى المسجد وعلى
الكرسى **قوله** ثم ان هذا الدليل اى هذا الدليل على وجه قرره الشارح مبنى على تناهى الابعاد
وانما قلنا ذلك اذ لو قررنا بانه اما ان ينقص عن الحيز فيكون متناهيا او يساويه
او يزيد عليه فيكون متحيزا لا يكون مبنيا عليه كما لا يخفى قيل ان الدليل المذكور مبنى ايضا على
انه ليس جزء لا يتجزى لانه لا يتركب عنه غيره ولانه احقر الاشياء واخسها والا فيجوز ان يكون
ناقصا من الحيز ولا يكون متناهيا اذ التناهى من خواص المقدار والجوهر الفرد لا مقدار له
قوله ووجه ضعفه قابل منع الملازمة يعنى لانا لم لو اتصف اجزاؤه بصفة الكمال يلزم
تعدد الواجب فان الاتصاف بالعلم والقدرة واخواتها لا يستلزم الاتصاف بوجوب
الوجود حتى يلزم ما ذكر وبعض الافاضل بين وجه ضعفه بمنع الملازمة الثانية يعنى لانا
انه لو لم يتصف اجزاؤه بجميع الصفات الكمال يلزم نقص الواجب وحدوثه انما
يلزم لو لم يتصف المجموع ايضا وفيه ان نقص الجزء يستلزم حدوثه وحدوث الجزء
يستلزم حدوث الكل انتهى اقول كون عدم الاتصاف ببعض الصفات نقصا بالنسبة
الى الجزء ممنوع لا بد له من دليل وعلى تقدير التسليم ثبوت ان نقص الجزء يستلزم حدوثه
موقوف على ما اشتهر من ان النقصان من سمات الحدوث وانا وجوب الوجود معارض
كل كمال ومبعد كل نقصان لكن لم يقم عليه دليل يعتد به **قوله** ويرد عليه اثبات الملازمة
الممنوعة يعنى ان المراد بصفات الكمال جميعها جميعها على ان يكون الاضافة للاستغراق
ولا شك ان الاتصاف بجميع صفات الكمال يستلزم تعدد الواجب لان من جملة تلك
الصفات وجوب الوجود بل هو اصل بالنسبة اليها فان قيل على هذا لا يكون الشرطية
الثانية صحيحة اعنى قوله لو لم يتصف بصفة الكمال يلزم النقص والحدوث لان رفع
الايجاب الكلى السلب الجزئى ولا يلزم من انتفاء بعض صفة الكمال الحدوث لجواز
ان يكون متصفة بالوجوب قلت فح يلزم تعدد الواجب وقد عرفت بطلانه وقال
بعض الفضلاء هذا مبنى على ما قيل انه اذا لم يكن متصفا بجميع الصفات لا يكون واجبا لان
الوجوب معارض كل كمال ومبعد كل نقصان فيكون حادثا لانه ح يكون ممكنا وكل ممكن
حادث وقد عرفت ما فيه انفا **قوله** وايضا صفة الكمال اى توجيه اخر لاثبات الملازمة
يعنى ان صفات الكمال العلم التام والقدرة التامة ونحوهما لا مطلق العلم والقدرة مثلا

وهي لا توجد الا في الواجب **قوله** يريد ان هذا التصريح يعني مقصود الشارح من قوله وقد صرح
ان تصريح صاحب البداية في كتابه ان قرئ على صيغة المعلوم او تصريح القوم ان قرئ
على صيغة المجهول بان المماثلة انما تثبت بالاشتراك من جميع الوجوه تناقض قوله
فلا يماثل علم المخلوق بوجه من الوجوه فانه يدل على ان الاشتراك بين الشيئين في بعض
الوجوه كاف في مماثلتهما ووجه التوفيق ان المراد بالاشتراك من جميع الوجوه
نفي به المماثلة هذا ويمكن ان يكون معنى قوله فلا يماثل بوجه من الوجوه المبالغة في نفي
المماثلة يعني انه ليس لاثبات المماثلة وجه اصلا فيكون قوله وقد صرح بيانا وتاييدا
لقوله لا يماثل والمعنى فلا يكون لاثبات المماثلة وجه اصلا والحال انه صرح بانه انما ثبت
بالاشتراك في جميع الاوصاف **قوله** يرد عليه انه يجوز الخ يعني ان الظاهر ان المراد بالشئ
الموجود على ما هو المتعارف بينهم فحينئذ يرد عليه انا لا نسلم انه لو خرج عن علمه شئ يلزم
النقص والافتقار لجواز ان يكون بعض الاشياء مما يستحيل تعلق العلم به لعدم كونها
قابلة له قابلية ظاهرة كذات الواجب عند من يقول بانه لا يعلم ذاته لان العلم يستدعي
المغايرة بين العالم والمعلوم كما ان القدرة لا تتعلق بالممتنعات لعدم كونها قابلة ظاهرة
قابلا لها ولا يلزم النقص والافتقار وبما حررنا اندفع ما قال الفاضل الحلبي يرد عليه
ان المراد شمول العلم بالنسبة الى جميع الموجودات الصادرة بطريق الاختيار والا يجاد
بالاختيار يستدعي العلم السابق بالضرورة فلا ينتقض بالمادة التي اوردها المحشي
لان كل ما يوجد يجب تعلق علمه لان تعلق القدرة انما يستدعي العلم السابق
بالامور الموجودة التي يتعلق بها القدرة اعني الممكنات دون الواجب هذا ولو حمل
الشئ في عبارة المتن على ما يصح ان يعلم ويخبر عنه اذ الممكن لم يرد ما ذكر كما لا يخفى لكن لا يحصل
الرد على الدهرية القائلين بعدم علم الله تعالى بذاته لانه غير داخل في الممكن وليس مما يصح
تعلق العلم به عندهم ومما يجب ان يعلم ان عبارة المتن قاصرة عن اداء المقصد بالنسبة
الى العلم ان حمل الشئ على الموجود او الممكن لان دائرة العلم اوسع مما ذكر لشموله الممتنع ويستلزم
ان يكون الممتنعات متعلق القدرة ايضا ان اريد ما يصح ان يعلم **قوله** لا يعلم الجزئيات يعني
انه تعالى لا يعلم الجزئيات الحادثة سواء كانت متغيرة او لا كالاجرام الفلكية من حيث انها
جزئيات ومانعة من فرض الاشتراك بين كثيرين لان ادراكها على الوجه المذكور لا يحصل
الا بالات الجسمانية والله منزه عن ذلك بل يعلمها من حيث هو كليات وغير مانعة من
الشركة على ما هو شان كل ما يحصل بطريق التعقل وهذا كما يعلم المنجم بانه في ساعة كذا خسوفا

فانه

فانه الشئ عند نا الموجود وقلما يثبت
عند نا قدرة الواجب داخلة
جميع الموجودات ضح

فانه قد علم الخسوف الجزئي لا على الوجه الجزئي لان ما علم لا يمنع العقل مجرد تصوره عن
حمله على خسوفات متعددة وان كان في الخارج لا يصدق الا على ذلك الخسوف بل لا بد في
ذلك من المشاهدة والاحساس وهو انما يحصل بعد ذلك الخسوف وهذا التعقل مسبوق قبل وقوعه
وبعده فحاصل مذهب الفلاسفة ان الله يعلم الاشياء كلها بطريق التعقل لا بطريق التخيل والاحساس
لفقدان الآلة فلا يغيب عن علمه ذرة لا في الارض ولا في السماء لكن علمه تعالى لما كان بطريق التعقل
لم يكن ذلك العلم مانعا من وقوع الشركة ولا يلزم من ذلك ان لا يكون بعض الاشياء معلومة له تعالى
عند ذلك بل ما ندركه على وجه الاحساس والتخيل يدركه تعالى على وجه التعقل فالاختلاف
في طريق الادراك لا في المدرك هذا ما افاده العلامة الدواني على وجه التعقل في تصانيفه
واليه اشار المحقق الطوسي في شرح الاشارات والمشهور من مذهبهم انه لا يعلم الجزئيات
المتغيرة من حيث انها جزئيات بل على وجه الكلي واما الجزئيات الغير المتغيرة فيعلمها من حيث
انها جزئيات ووجهه بعض الافاضل بان معناه انه لا يعلم الجزئيات المتغيرة بخصوصية تغيرها
بحسب الازمنة بانها واقعة الآن او غدا او امس فانه لو كان عالما كذلك فاما ان يتغير العلم بتغير
المعلوم فيلزم تغير ذاته تعالى من صفة الى صفة وان لم يتغير يلزم الجهل بل يعلمها بحيث لا يختلف
الزمان بحسب الاوصاف الثلاثة وهذا العلم يكون مستمرا لا يتغير اصلا كالعلم بالكليات وتوضيحه
انه تعالى قادر على ما لم يكن مكانيا كان نسبته الى جميع الامكنة على السواء فليس بالقياس اليه قريب
او بعيد او متوسط كذلك قادر على ما لم يكن زمانيا كان نسبته الى جميع الازمنة على السواء فليس
بالقياس اليه بعضها ماضيا وبعضها حاضرا ومستقبلا وكذا الامور الواقعة في الزمان
فالموجودات من الازل الى الابد معلومة له كل في وقته وليس في علمه كان وكائن وسيكون
بل هي دائما حاضرة عنده في اوقاتها بلا تغير اصلا فعلى هذا يكون قولهم انه لا يعلم الجزئيات
راجعا الى ان علمه تعالى ليس زمانيا هذا لكن قال الامام ان الا يق باصولهم انه تعالى لا يعلم الجزئيات
الحادثة سواء كانت متغيرة او لا يلزم في الاول من تغير العلم ومن الثاني الافتقار الى
الآلة الجسمانية وبالجملة ليس مرادهم ما يتوهم البعض من ان علمه تعالى محيط بطبايع الجزئيات
واحكامها دون خصوصياتها واحوالها هذا خلاصة الكلام الملتقط من فوائد علماء الكلام
قوله منافي الايجاب هو القدرة الخ يعني ان للقدرة معنيين احدهما صحة الفعل والترك
اي يصح منه الايجاد وتركه وليس شئ منهما لازما لذاته بحيث يستحيل الانفكاك عنه والى هذا
ذهب الملتيون وهو منافي الايجاب وثانيهما ان ان شاء فعل وان لم يشاء لم يفعل وهذا
المعنى متفق عليه بين الفريقين اذ الحكيم ذهبوا الى ان مشيئة الفعل الذي هو الفيض

والوجود لازمة لذاته لكان لزوم العلم وسائر الصفات الكمالية ادعاء منهم ان ترك نقص مستحيل
انفكاكه فمقدم الشرطية الاولى واجب الصدق ومقدم الثانية ممتنع الصدق وكلتا
الشرطيتان صادقتان فى حقه تعالى اذ صدق الشرطية لا يستلزم صدق طرفيها ولا صدق
كذبهما وبهذا المعنى لا ينافى الايجاب فان دوام وامتناع الترك بسبب الغير لا ينافى الاختيار
بالنسبة الى ذاته كما ان العاقل مادام عاقلا لفيض عينه كلما قرب ابرة من عينه لقصد
الفرار فيها من غير تخلف مع انه يفعله باختياره وامتناع ترك الاغماض بسبب كونه
عالما بضرر الترك لا ينافى الاختيار فما ظنك بمن يكون علمه عين ذاته **قوله** متفق عليه
بين الفريقين قد يقال كون القدرة بهذا المعنى متفقا عليه محل بحث لان مشيئة الله
عندهم عبارة عن علمه تعالى بالاشياء على النظام الاكمل على ما صرح به فى المواقف فى بحث
ارادة الواجب تعالى فمعنى قولهم ان شاء فعل وان لم يشاء لم يفعل ان علم فعل وان
لم يعلم لم يفعل ولما كان العلم لذاته تعالى كان لحوق طرف العلم لازما لذاته فبهذا معنى
ان مقدم الشرطية لازم لا عند المتكلمين عبارة عن القصد فمعنى ان شاء فعل وان لم
يشأ لم يفعل ان قصد فعل وان لم يقصد لم يفعل ولما لم يكن تعلق القصد لازما لذاته
لم يكن شئ من الطرفين لازما لذاته وبهذا معنى عدم لزوم الشرطية الاولى فلا يكون الاتفاق بين
الفريقين
الا فى اللفظ **قوله** هذا انما يدل على زيادة الخ يعنى ان مدلول المشتق ليس الا المفهوم الحدثى
الذى هو من جملة النسب والاعتبارات كالعالمية والقادرية مثلا وصدق المشتق
انما يدل على زيادة ذلك المفهوم الحدثى ولا كلام فى زيادته على ذات الواجب انما
الكلام فى زيادة حقيقة ذلك المفهوم وما يصدق هو عليه على ذاته بمعنى انه كما ان فى
حقنا انكشاف الاشياء ليس بمجرد ذاتنا بل يحتاج الى صفة زائدة هى العلم فهل فى حق
الواجب كذلك ام ذاته تعالى كاف فى ذلك الانكشاف ويترتب على ذاته البحت ما
يترتب على صفة العلم وكذا الحال فى سائر الصفات ولا شك ان ثبوت المشتق لا يدل
على ذلك فمنشأ هذا الوجه عدم الفرق بين مفهوم الشئ وحقيقته **قوله** ان اراد اقتضاء
ثبوت الخ يعنى ان اراد بان ثبوت المشتق للشئ يقتضى ثبوت مأخذ الاشتقاق له ان
يقتضى ثبوت المأخذ فى نفسه فى الخارج حتى يثبت كون الصفات موجودة فلا نسلم ذلك
فان اتصاف ذاته تعالى بالواجب والموجود لا يقتضى الوجوب والوجود الذى هو مأخذهما
فى الخارج لانهما امران اعتباريان على ما حقق وان اراد انه يقتضى ثبوت المأخذ الموصوف
بمعنى ان صدق المشتق على الشئ يقتضى ان يكون ذلك الشئ متصفا بمأخذ الاشتقاق

فتسلم

والنزاع ه

الخالص اى
ليس معه غيره
لحمله

فسلم لكن لا يتم غرضهم من اثبات وجود الصفات لجواز ان يكون ذلك المأخذ من الامور الاعتبارية
ويجوز اتصاف الشئ بالامور الاعتبارية فى الخارج اجاب عنه بعض الفضلاء بان المراد هو
الاتصاف والمقصد منه ان المعنى الذى دل على زيادته تلك الالفاظ قائم بذاته تعالى لا كما زعم
المعتزلة من انه متكلم بكلام قائم بغيره واما ثبوته فى نفسه فكون الاوصاف المذكورة
من الامور العينية كالسواد والبياض وقد علم ثبوت مأخذ هذه الاوصاف بموصوفه
وان الواجب ليس عالما وقادرا بذاته مثل كون الضوء مضيئا بذاته لحكم المقدمة السابقة
علم بالضرورة ثبوته فى نفسه فكما ان اتصاف الجسم بالسواد يدل على ثبوت السواد فى
الخارج اذ الوجود الرابطى من الامور العينية فرع الوجود النفسى فكذا الحال فيما نحن فيه
انتهى كلامه وفيه ان كون هذه الاوصاف من الامور العينية غير مسلم عند الخصم قيل ان الترديد
المذكور فى كلام المحشى قبيح اذ كلام الشه نقض فى الشق لا يحمل الاول اصلا وان يكون راجعا
الى المشتق فيحمل كلام الشه كلا الامرين كما لا يخفى **قوله** وقد فرعوا الخ تأييد لكون غرضهم من
ذلك اثبات كون الصفات موجودة **قوله** لعل مرادهم يعنى لعل مراد المعتزلة من قولهم
عالم لا علم له انه ليس العلم صفة حقيقية له بل اضافة وتعلق مخصوص بين العالم والمعلوم
بها يتميز الاشياء وتنكشف عنده لا نفى العلم مطلقا حتى يكون بمنزلة قولنا السواد لا
لون فحينئذ يكون راجعا الى ما ذهب اليه جمهور المتكلمين من انه تعلق مخصوص بها يصير العالم
عالما والمعلوم معلوما **قوله** قلت يأباه قولهم يعنى يأبى عنه ان يكون المراد ما ذكر اثباتهم
العالمية لذاته تعالى فانها ليست صفة حقيقية البتة عندهم بل اضافة مخصوصة
بها يصير العالم عالما والمعلوم معلوما على ما قال فى المواقف من ان العالمية عندهم
نفس تعلق الذات بالمعلومات فلو اثبتوا العلم بمعنى الاضافة لذاته تعالى لكان معنى
العالمية الاتصاف بهذه الاضافة لا نفس الاضافة فعلم انهم ينفون العلم رأسا ويجعلون
نفس الذات ويثبتون لذاته تعالى تعلقا بالمعلومات يسمونه العالمية واعلم ان نفس
الذات المراد بالعالمية ههنا على ما نقلناه من المواقف وصرح به المحشى فيما بعد حيث
قال هو اضافة التمييز والانكشاف التى يسميها المعتزلة عالمية هو التعلق بين العالم
والمعلوم ولم ينكره احد اذ لو انكر عنه لزم انكار كونه تعالى عالما واما العالمية التى هى حال
فقد اثبتها ابو هاشم من المعتزلة والقاضى الباقلانى من الاشاعرة وقالا انها صفة لذات
الواجب ليست بموجودة ولا معدومة قائمة بموجود لها تعلق بالمعلومات وهى ليست
مرادا ههنا اذ هى ليست اضافة بل ذات اضافة ولم يثبتها احد سواهما وبما ذكرنا ظهر

عالما

وفيه انه انما يتم لو كان الضمير راجعا الى
ما تعلقنا للمرجوع الى الى لكنه يحتمل ان يكون راجعا الله
منه

فساد ما قال المحشي الفاضل ههنا فانه مبني على عدم الفرق بين المعنيين فانظر فيه وقيل
في توجيهه ان اثبات العالمية يأبى عما ذكر لان العالمية ايضا ليست صفة حقيقية
له فالعالمية ايضا كذلك فلا وجه لتخصيص العلم بالنفي بهذا المعنى دون العالمية اذ هما
متساويتا الاقدام في ذلك تأمل فخذ ما صفا ودع ما كدر **قوله** ولكن اقول لهم عالم بالذات
يعني يأبى ما ذكر قولهم عالم بالذات وهو ظاهر وقولهم علمه عين ذاته وعالميته زائدة
حيث جعلوا العلم ذاته والعالمية التي هي تعلق مخصوص زائدة على ذاته اذ لو كان
المراد انه ليس امرا حقيقيا زائدا على ذاته تعالى في الخارج والعالمية ايضا كذلك فلا وجه
لجعلها زائدة فعلم انهم ينفون العلم مطلقا ويجعلون العالمية معللة بذاته تعالى **قوله** فيه
تأمل اي في دلالة صدور الافعال المتقنة على وجود صفة العلم التي هي مبداء
الانكشاف والتمييز تأمل والمصدور على وجه الاتقان انما يدل على ان فاعلها
متصف بالاضافة التي هي التمييز والانكشاف وهي التي يستحيلها المعتزلة عالمية واما اتصاف
فاعلها بصفة اخرى التي هي مبداء تلك الاضافة فلا ولذا قال صاحب المواقف انه
لا حجة على ثبوت امر سوى الاضافة التي بها يصير العالم عالما والمعلوم معلوما قال المحقق
الدواني في شرح العقائد العضدية اعلم ان مسئلة زيادة الصفات وعدم زيادتها ليست من
الاحوال التي يتعلق بها تكفير احد الطرفين وقد سمعت عن بعض الاصفياء انه قال عندي
ان زيادة الصفات وعدمها وامثالها لا يدرك الا بكشف ومنه استدل الى الكشف فانما
يرى له ما كان غالبا على اعتقاد المحجب الفطري ولا ادري بأسا في اعتقاد احد
طرفي النفي والاثبات في هذه المسئلة **قوله** لهم ان يقولوا اي للقائلين بعينية الصفات
ان يقولوا اتحاد المفهومين كمفهوم العلم والقدرة مثلا محال وهو ليس بلازم او لا نقول
بان كونه قادرا عين كونه عالما بل نقول انما يصدق عليه القدرة اعني ذات الواجب
تعالى يصدق عليه العلم واللازم اتحاد الذاتين وهو ليس بمحال اذ يجوز صدق
المفهومات المتغايرة على ذات واحدة **قوله** لهم ان يقولوا يعني انه لهم ان يقولوا
انه ما يصدق عليه العلم وكذا سائر الصفات في شأنه تعالى قائم بذاته لانه عين ذاته بخلاف
ما يصدق عليه العلم في شأننا فانه غير قائم بذاته مع كونه مغايرا لذواتنا ويجوز ان يكون
للعلم افراد بعضها قائم بذاته وبعضها بغيره بان يكون معقولا بالتشبيك **قوله** اقتصر
على الاول ببيان المغايرة بين الذات والصفات حيث قال لاهو ولا غيره ولم يقل
ولا هي متغايرة **قوله** لكن اشار الخ يعني اشار المصنف بنفي تعدد الذات والصفات

لان العلم ايضا ليست صفة

القديمة بنفي المغايرة بينهما الى ان التعدد فرع التغاير واذا كان التعدد فرع التغاير فعلم الجواب
من عدم لزوم تعدد الصفات القديمة ايضا اذ ليست متغايرة بعضها مع بعض كما انها ليست
متغايرة للذات والفاضل المحشي قال اي اشار بقوله فلا يلزم تكثر القدماء وهو خبط اذ ليس
في كلام المصنف قوله فلا يلزم تكثر القدماء وحمله على قول الشارح محالا معنى له **قوله** ولان الغرض الاصلي
عطف على قوله لان الجواب التام اي انما قال اشارة لان المقصد الاصلي بيان حكم الصفات
لا الجواب اذ لا مدخل لقوله لان في الجواب بل هو يتم بنفي المغايرة **قوله** ولك ان
تحمل كلام المصنف يعني ان الشارح حمل كلام المصنف على انه لا يلزم التعدد مطلقا ولا تكثر القدماء
فورد عليه الاعتراض الذي ذكره بقوله لقائل ان يمنع توقف التعدد على التغاير ولك
ان تحمل كلام المصنف على انه لا يلزم قدم غير الله وان كان يلزم التعدد ولا محذور في ذلك
لعدم منافاته للتوحيد لان المنافي له تعدد القدماء المتغايرة وهو ليس بلازم فيكون
عين ما ذكره الشارح بقوله والاولى ان يقال المستحيل هو لا يرد السوال الذي ذكره بقوله
لقائل ان يقول لان ذلك السوال انما يرد على تقدير نفي التعدد مطلقا نقل عنه وهذا
الحمل موافق لما قاله بعض المحققين ان القديم اعم من الواجب لصدقه على صفات الواجب
والا استحالة في تعدد الصفات القديمة فما قاله الشارح في هذا المقام جوابا عن المعتزلة فافهم
قوله وانما حمل الشارح اي انما حمل الشارح كلام المصنف على نفي التعدد دون نفي قدم الغير
لان المشهور بين القوم هو نفي التعدد مطلقا وفي قول الشارح والاولى دون ان يقول
والصواب اشارة الى ما ذكره المحشي **قوله** وان لزوم الكفر المعلوم كفر ايضا كما ان التزام
الكفر كفر كذلك لزوم الكفر المعلوم لان لزوم الشئ مع العلم به التزام **قوله** ولذا قال في
المواقف الخ فان تقييده بقوله ولا يعلم به يدل بالمفهوم المخالف على انه ان علم به يكفر
قوله ولا شك ان لزوم الزانية لانتقال من اجلى البديهيات هذا انما يتم ان لو قالوا
بالانتقال بالمعنى الحقيقي واما لو قالوا بالاشتراك والتعلق على ما نقل عن بعض النصارى
فلا فلا فائدة في تكفيرهم ما ذكره بقوله على ان قوله تعالى وما من اله الا اله واحد يعني
انهم انما كفروا لاثبات الالهة الثلثة لانهم اثبتوا القدماء الثلثة ومعنى اثباتهم الالهة
الثلثة انهم سووا الثلثة في الرتبة استحقاق العبادة على ما صرح به الشارح في بحث
حذف المسند من شرح التلخيص لانهم يثبتون وجوب الوجود لكل من الثلثة كيف
وقد قال في المواقف انه لا يخالف في مسئلة توحيد واجب الوجود الا الثنوية
دون الوثنية اي النصارى فما ذكره المحشي كانهم يقولون بالهة ذوات ثلث محل بحث

اذ الاشتراك في الالوهية بمعنى استحقاق العبادة لا يدل على كونها ذوات مع انه لا حاجة
اليه اذ القول بتعدد المعبود كاف في تكفيرهم فالصواب ترك قوله وذوات نقل عنه
قال الامام الرازي فسر المتكلمون قول النصارى ثالث ثلثة بانهم يقولون يا قنوم الآب
وهو الذات واقنوم العلم الابن وهو العلم واقنوم الروح وهو الحيوة وهذا الجواب مبني
على هذا التفسير انتهى يعني الجواب المذكور بقوله وجوابه مبني على هذا التفسير واما
لو فسر قول النصارى ان الله ثالث ثلثة ان الله ثالث الالهة الثلثة الله والمسيح
ومريم ويشهد عليه قوله تعالى اءنت قلت للناس اتخذوني وامي الهين من دون
الله فوجه تكفيرهم ظاهر لا ستره عليه لقولهم بذوات ثلاثة **قوله** وايضا يترتب
يعني انه ترتب الحكم على المشتق يدل على ان مأخذ اشتقاقه علة لذلك الحكم كما في قوله تعالى
السارق والسارقة فاقطعوا ايديهما فان ترتب حكم القطع على السارق والسارقة
يدل على ان علة القطع السرقة فكذلك فيما نحن فيه ترتب الحكم بالكفر على ما قالوا ان الله
ثالث ثلثة يدل على ان علة كفرهم هو القول بانه ثالث ثلثة فان كان علته منحصرا في التزامه
تعليق التزام الكفر منهم لانهم محكوم عليهم بالكفر وعبارة الشرح تشير الى الاول اى ان لزوم
الكفر المعلوم كفر حيث قال لكن لزمهم ذلك **قوله** وبالاقنوم الاصل قال الجوهري
احسبها انها رومية قيل انها يونانية وكانهم سموا الامور الثلثة اصولا لانها صفات
منوط بها نظام العالم ووجوده او لانها اصول الالوهية **قوله** وقد يوجه بانه ميل منهم قال
في شرح المقاصد واقتصارهم على العلم والحياة دون القدرة والسمع والبصر وغيرها
جهالة اخرى وكانهم يجعلون القدرة راجعة الى الحيوة والسمع والبصر الى العلم انتهى
ووجه رجوع القدرة الى الحيوة ان الحيوة عبارة عن صحة العلم والقدرة لكن تخصيص
الرجوع بالقدرة دون العلم جهالة اخرى والاولى ان يقال كانه ميل منهم الى نفي ما سوى
العلم والحيوة **قوله** لكن لا يلايمه قولهم بالقدماء الخ وكذا لا يلايمه انتقال اقنوم العلم الى
عيسى لانه اذا كان عين الذات لا معنى لانتقاله **قوله** اذ لو قطع النظر عن الاتحاد
فاربعة اعني الذات والوجود والعلم والحيوة وان نظر الى اتحادها في الخارج فواحد
وهو الذات يمكن ان يقال قولهم بالقدماء الثلثة باعتبار قطع النظر عن الاتحاد
لكن ذات الواجب عندهم نفس الوجود ولذا عبر في بعض الكتب عن اقنوم الآب
بالذات قال القاضي في تفسيره ويريدون بالاب الذات وبالابن العلم وبروح
القدس الحيوة **قوله** العدد هو الكم المنفصل اى الكم هو العرض الذي يمكن لذاته ان يفرض

فيه

فيه شئ غير شئ فان كان بين اجزائه حد مشترك اى وضع يكون بداية لاحدهما
ونهاية للاخر كالنقطة بين الخطين والخط بين السطحين والسطح بين الجسمين فهو متصل
وان لم يكن بين اجزائه حد فهو منفصل وهو العدد مثلا اذا ابتدأت من العشرة
الى السادس مثلا انتهى الى الستة وابتداء الاربعة من السابع لا من السادس
ولا شك انه لا انفصال بهذا المعنى في الواحد فلا يكون عددا بل ليس كما اذ الوحدة تقتضيه
اللاقسمة ولذا قالوا انه من قبيل الكيف على انه يمكن منع كونه عرضا لانه من الامور الاعتبارية
عند المحققين **قوله** ولذا فسروه اى ولاجل ان الواحد ليس بكم منفصل والعدد هو
الكم المنفصل فسروا العدد بما هو نصف مجموع جانبيه اى جانبيه احدهما جانب
فوقه والاخر جانب تحته فالواحد ليس بعدد اذ ليس له جانب تحت والاثنان عدد
لانه نصف الاربعة التي هي مجموع جانبيه اعني الواحد والثلثة وقس على ذلك
قوله فكلام الشه اى جعله الواحد من مراتب العدد اما مبني على هذا المذهب او مبني
على التغليب بمعنى اطلاق اسم المراتب التي هي ما بعد الواحد على ما يشمل تغليبا للاكثر
على الاقل **قوله** يرد عليه اى يرد على جعل الشه بعض المراتب جزءا من البعض انهم اتفقوا
على ان جميع مراتب الاعداد انواع متخالفة بالماهية مركبا من وحدات فبتلعثها
تلك المرتبة مثلا العشرة عشر وحدات لا خمسا ولا ستة واربعة ولا سبعة وثلاثة
الى غير ذلك لامكان تصور العشرة بكنهها مع الغفلة عن هذه الاعداد فانك اذا
تصورت حقيقة كل واحد من وحداتها من غير شعور بخصوصيات الاعداد المندرجة
تحتها فقد تصورت حقيقة العشرة بلا شبهة وربما يستدل بان تركب العشرة من الاثنين
والثمانية ليس اولى من تركبها من الثلثة والسبعة فان تركبت عن بعضها لزم الترجيح بلا مرجح
وان تركبت من الكل لزم استقلال الشئ عما هو الذاتي له لان كل واحد منها كاف في تقويمها
فيستغني عما عداها واجاب بعض الفضلاء بان المراد بالجزء ما هو في حكم الجزء في عدم الانفكاك
لكنه عبر عنه بالجزء مبالغة وترويجا او هو من قبيل اجراء الكلام على متفاهم العرف
قوله قد يجاب ايضا بان القديم الخ يعني منع الملازمة اى لائم تعدد القدماء لان القديم
ازلي قائم بنفسه غير محتاج الى شئ والصفات غير قائمة بذواتها لاحتياجها الى الذات
فلا يكون قديمة وان كانت ازلية والمراد بالازلي ما لا ابتداء لوجوده ودون المعنى الاعم
اعني ما لا ابتداء له اصلا **قوله** ولو سلم منع لبطلان اللازم اى لو سلم ان القديم ما لا ابتداء
لوجوده سواء كان قائما بنفسه او لا فلانم استحالة فان المستحيل تعدد القدماء بالقدم

الذاتي وهو عدم الاحتياج الى الغير لاستلزامه تعدد الواجب بالذاتي وهو مناف للتوحيد
دون القدماء المطلقة الشاملة للقدم الذاتي والزماني المفسر بما لا يكون مسبوقا بالعدم لعدم
استلزامه تعدد الواجب لذاته **قوله** ولا يخفى انه لا يوافق مذهب المتكلمين لان القول
بالقدم الذاتي والزماني من مخترعات الفلاسفة المتفرع على كونه تعالى موجبا بالذات **قوله**
قد سبق في الشرح ان القول بامكان الصفات ينافي قولهم ان كل ممكن حادث بمعنى
انه مسبوق بالعدم ولا يخفى عليك ان القول بمخالفة هذه الكلية اهون من القول
بعدم امكانها لانه يستلزم تعدد الواجب لذاته بخلاف انتقاض تلك الكلية ولذا خصصه
المحققون بان كل ممكن مسبوق بالقصد والاختيار فهو حادث وفي عبارة الاشعار بذلك حيث قال ولا استحالة في قدم الممكن اي **قوله** يقدم المشية قالوا ان المشية
صفة واحدة ازلية تتناول جميع ما شاء الله لها من حيث انها تحدث والارادة حادثة
متعددة بتعدد المراد كذا في شرح المقاصد **قوله** وفسروه بالقدرة على التكلم قالوا المتكلم
من الحروف المسموعة حادث ومع حدوثه قائم بذات الله وانه قول الله لا كلامه وانما
كلامه قدرته على التكلم وهو قديم وقول حادث لا محدث وفرقوا بينهما بان كل ما له ابتداء
وانتهاء فانما بذاته فهو حادث بالقدرة غير محدث وان كان متباينا للذات فهو محدث
بقوله كن لا بالقدرة كذا في شرح المقاصد **قوله** فالتقريع المذكور اي المذكور بقوله والصفة
هذا المقام ذهب الكرامية الى نفي قدم الصفات مطلقا فلو كان ذهابهم الى نفي القدم
الصفوية المقام لوجب نفي قدم الصفات مطلقا لان الصفوية في اثبات البعض ايضا
باق فعلم ان نفيهم قدمها ليس لصفوية هذا المقام بل لامر اخر وللفاضل الحلبي في تصحيح التقريع
كلام اخر لا يرضى بسماعه الا ذان الكريمة **قوله** قالوا اي اثبتوا صحة التفسير المذكور بانه
ماخوذ من الوف واللفة لانك اذا قلت مافي الدار غير زيد فقد صدقت اذا لم يكن فيها شخص
اخر مع انه ذو يد وقدرة فلو كان الجزء غير الكل والصفة غير الموصوف لكنت كاذبا
وحاصل الجواب ان المراد بالغير في قولنا غير زيد غيره من افراد الانسان والا لزم ان لا يغاير
زيد ثوبه وامتعة الدار وهو باطل قطعا **قوله** سواء كان بحسب الوجود اي اشارة الى بيان
وجه تفسير الشقة قوله بحيث يتصور وجود احدهما بقوله اي لا يمكن الانفكاك بينهما يعني
انما فسره به اشارة الى ان امكان الانفكاك اعم من ان يكون بحسب الوجود بان يتصور وجود
احدهما مع عدم الاخر او بحسب التحيز بان يتحيز احدهما في حيز لم يتحيز الاخر فيه لا ما لو يوهم قوله
يتصور وجود احدهما مع عدم الاخر من اختصاص امكان الانفكاك بحسب الوجود **قوله** فلا يرد

ان تقسيمهم صح

النقض

النقض لانه وان لم يمكن الانفكاك بينهما بحسب الوجود لكونهما قديمين والعدم ينافي
القدم على ما مر لكنه يمكن الانفكاك بينهما بحسب التخيير ضرورة انهما لو وجدا لكانا متخيرين
بحيزين قال بعض الفضلاء هذا النقض انما يرد لو اريد بالامكان الامكان الوقوعي دون
الذاتي اذ العدم ينافي الامكان الوقوعي لا الذاتي انتهى اقول لو اريد الامكان الذاتي لزم
ان يكون الصفات غير الذات لانه يمكن ان يتصور وجود الذات مع عدمها بالامكان
الذاتي لكونها ممكنة على ما هو الحق ولو اريد امكان الانفكاك من الجانبين لزم المغايرة بين
الصفات بعضها مع بعض لامكان وجود بعضها بدون بعض اخر بحسب الذات مع قطع
النظر عن العلل ولكن يرد الجزءان المفروضان ولذا المجردين المفروضين كالعقول والنفوس
التي بينهما الفلاسفة لانه لا يمكن الانفكاك بينهما في الوجود لكونهما قديمين ولا في التخيير
لعدم تميزهما **قوله** فليتأمل وجه التامل ان المراد بالانفكاك الانفكاك بحسب الوجود والنقض
المذكور مندفع لعدم تحققها وما دة النقض يجب ان تكون متحققة لان الناقض مدع لابد
له من اثبات ما دة النقض ولا يكفيه مجرد فرض الاله وما قال الفاضل المحشي من ان النقض
انما يرد بالممكن لا بالممتنع ولا شك ان تعدد الاله ممتنع فلا يرد النقض بالالهين المفروضين
بخلاف الجسمين القديمين فانهما ممكنان نظرا الى ذاتهما فليس بشئ لانه على تقدير تسليم كفاية
امكان ما دة النقض لا فرق في الالهين والجسمين القديمين في ان وجود كل منهما ممتنع
بالنظر الى الدليل عند المتكلمين وممكن بالنظر الى ذاتهما مع قطع النظر عما سواهما كما لا يخفى
قوله لما كان عدم الانفكاك اي ان الشقة لما كان بصدد بيان ان الصفات لا تغاير
بينها وجب عليه بيان عدم الانفكاك بينهما بحسب التخيير كما بين عدم الانفكاك بحسب
الوجود ليتم البيان الا انه ترك لان عدم الانفكاك بينهما بحسب التخيير كان ظاهرا ضرورة
عدم كونهما متخيزين **قوله** والا فمجرد وان لم يكن عدم التعرض لكونه ظاهرا فمجرد عدم الانفكاك
بحسب الوجود غير كاف لانتقاضه بالجسمين القديمين على ما عرفت وقد عرفت ايضا
ان مجرد عدم الانفكاك بحسب الوجود كاف والنقض المذكور غير وارد ولذا اكتفى
الشقة به **قوله** فانهم قالوا اي قال الامدي وذهب الشيخ الاشعري وعامة الاصحاب الى
ان الصفات منها ما هي عين الموصوف كالوجود ومنها ما هي غيره وهي كل صفة امكن
مفارقتها عن الموصوف كصفات الافعال من كونه خالقا ورازقا ومنها ما لا يقال انه عين
ولا غير وهي ما يمتنع انفكاك عنه بوجه من الوجوه كالعلم والقدرة والارادة وغير ذلك
من الصفات النفسية لله تعالى بناء على ان المتغايرين موجودان يجوز الانفكاك

الانفكاك بينهما بوجه وعلى هذا فتلك الصفات النفسانية لما امتنع انفكاك بعضها عن بعض لم يكن بعضها غيرا لبعض ح

عين الصفة الاخرى او غيرها كذا في شرح المواقف وما ذكرناه ظاهر لك ان ما قاله الفاضل المحشي الظاهر انهم لم يقولوا بمغايرة الصفات المحدثة لموصوفها كلام لا يعباء به **قوله** وبهذا يظهر اي وبهذا الذي ذكرناه من عدم قولهم بعدم مغايرة الصفات ظهر ان استدلالهم السابق اعني انه يقال في اللغة والعرف ما في الدار غير زيد مع انه ذو يد وقدرة فليس بصحيح لانه يدل على ان الصفة المحدثة ايضا لا تغاير الموصوف اذ قد اتصف زيد بالصفات المحدثة من القدرة والعلم والحيوة والمشية وغيرها مع صدق ذلك الكلام **قوله** قد عرفت ان المراد بالغير قد عرفت في الحاشية السابقة ان تعبيره الشه بقوله يمكن ان يقدر ويتصور وجود احدهما مع عدم الاخر يقول اي يمكن الانفكاك للاشارة الى تعميم الانفكاك كما يفهم من تخصيصه بالانفكاك في الوجود فنقول المراد امكان الانفكاك من الجانبين ولا نقض بالعالم مع الصانع لانه يجوز ان يتفكك الصانع عن العالم في الوجود اذ يمكن وجوده مع عدم العالم ويتفكك العالم عن الصانع في الخير فان العالم مخير في حين وليس الصانع متخيرا فيه لاستحالة التخيير على ذاته تعالى وكذا لا يرد الاشكال بالعرض مع المحل اذ يتفكك المحل عن العرض في الوجود بان يعدم العرض مع بقاء المحل ويتفكك العرض عن المحل في الخير فان خير العرض هو المحل وخير المحل مكانه فما قاله الفاضل الحلبي ان النقض بالعرض مع المحل بما ليس بشئ منشاؤه قلة التدبر قال بعض الفضلاء رد هذا الجواب بان هذا لا يستقيم على ما هو المقرر المحقق عندهم من ان كلمة او في التعريف للتقسيم دون الترديد وحاصله ان المراد بالواو قسما من المحدود حده هذا وقسما اخر حده هذا فالمعنى ان قسما من المتغايرين حده ما يمكن الانفكاك بينهما من الجانبين في الوجود وقسما منهما ما يمكن الانفكاك من الجانبين في الخير فبرد الاشكال على ما ارتضاه اقول هذا انما يرد لو كان التقسيم مستفادا من كلمة او وليس كذلك كيف وهو غير مذكور في تعريف الشه بل هو مستفاد من ذكر لفظ الانفكاك في التعريف غير مقيد بقيود الوجود او في الخير حيث قال اي يمكن الانفكاك بينهما فالمعنى الغيران ما يمكن الانفكاك بينهما اما فرد كان من الانفكاك ثم لا يتم الجواب الذي ذكره المحشي اذا اخذ كلمة او في التعريف كما قال بعضهم الغيران ما يمكن الانفكاك بينهما في الوجود او في الخير اذ لا يمكن التقسيم لان كلمة او للتقسيم لا للترديد تامل **قوله** ثم يرد الاشكال اي يرد الاشكال بالعالم مع الصانع لو اريد الانفكاك من الجانبين على ما من قال الغيران ما يمكن انفكاكهما في عدم او خير لعدم

امكان

امكان انفكاك الصانع عن العالم في العدم لاستحالة عدمه تعالى ولا في الخير ايضا لامتناع تخيره وان كان يمكن انفكاك العالم في العدم والخير جميعا **قوله** ان قلت لعلهم ارادوا بما يعني لعل مرادهم لجواز الانفكاك جواز ان لا يكون احدهما قائما بالاخر او قائما بمحله وان لا يكون متقوما وحالا به فلا يكون الصفات مغايرة للذات لامتناع ان لا يكون الصفات قائمة بذاته تعالى ولا الصفات بعضها مع بعض لعدم جواز ان لا يكون بعضها قائما بمحل البعض الاخر ولا الجزء بالنسبة الى الكل لامتناع ان لا يكون الكل متقوما به ولا ينتقض بالعالم مع الصانع لان العالم غير قائم بالصانع ولا بمحله ولا متقوم به لامتناع ان يكون الصانع محلا للعالم ومحلا لمحله او جزء الشئ وكذا لا يرد النقض بالعرض مع المحل لانه يجوز ان لا يقوم العرض بالمحل بان يتعدم مع بقاء محله فيكونان غيرين **قوله** قلت مثله تعليله ان لفظ امكان الانفكاك لا يدل على المعنى المذكور وهل هذا الا تخصيص ما فوض من خارج لاخراج مواد النقض فعلى هذا يجوز تخصيص كل تعريف اعم وتعميم كل تعريف اخص لاجل تحصيل المساواة وهو فاسد كما لا يخفى **قوله** على انه يرد اخ اي مع كونه مما لا يلتفت اليه غير صحيح في نفسه لانه يرد عليه التشخص فانه على تقدير ان يكون محله متقوما به وكذا الاعراض اللازمة على تقدير وجودها لا يجوز ان لا يكون قائمة بمحلها مع كونها مغايرة له بالاتفاق وانما قلنا على تقدير وجودها لان الاعراض اللازمة غير موجودة عند الشيخ الاشعري ضرورة ان العرض لا يبقى زمانين وقيل في توجيه قوله على انه يرد عليه التشخص لا يجوز ان لا يكون قائما بمحله مع انه غير محله بالاتفاق وفيه انه ح داخل في الاعراض اللازمة فلا وجه لافراده بالذكر لكن يرد على كلام المحشي ان مادة النقض لا بد ان تكون موجودة وعلى تقدير وجوده لهم ان يقولوا ان التشخص والاعراض اللازمة لا يكون مغايرة للشخص ومحلها **قوله** يرد عليه ان الكلام ليس في انه لا يجوز وجود الذات بدون الصفة لانهم صرحوا بان الكلام بعدم المغايرة انما هو في الصفات اللازمة على ما صرح به فيما سبق من نقل الامدي بل القديمة على ما ذكره الشه وهذا الاضراب انما هو باعتبار كون القديمة اخص من اللازمة من حيث المفهوم والا فمن حيث الصدق متلازمان ضرورة انه لازم سوى صفات الواجب بناء على تجرد الاعراض ولا يوجد الذات بدونها لانها لازمة لها وقدمها يمنع انفكاكها عن الذات قال بعض الفضلاء المراد بالصفات الصفات المحدثة ولعل هذا على ما هو المشهور من مذهب الشيخ من ان كل صفة لا يغاير الموصوف كالجزء مع الكل انتهى فيه ان الشه قد صرح في صدر الدرس بان الكلام في الصفات القديمة حيث قال بخلاف الصفات المحدثة فلا يناسب ان يورد الاعتراض موافقا لما قرره اولا بما ذكر من عدم مغايرة الصفات المحدثة ثم ينقل عن الشيخ

تغيروه

موجودا غير محله مع عدم جواز ان لا يكون ح

غلاني

الاشعري وان كان الاولى بمقتضى كيف وهو محل للتقرر عنده من تجدد الاعراض اذ تحقق
ح الانفكاك من جانب الموصوف بحسب الوجود ومن جانب الصفة بحسب التحيز قوله
ومراده بهم لجواب سؤال تقديره ان انفكاك الصفات اللازمة بل القديمة عن الذات ممكن
بالقياس الى ذاتها وان منع لزومها وقد مها عنه الانفكاك والامتناع بالغير لاينافي الامكان
الذاتي وحاصل الدفع ان المراد بامكان الانفكاك جواز انفكاك احدهما عن الاخر بلا مانع من
وقوع ذلك الانفكاك جواز انفكاك اعني الامكان الوقوعي وهو ههنا منتف لان
اللزوم والقدم مانع عن وقوعه فلا يلغي مجرد الامكان كما في التغاير لزم ان لا يكون
الذات مغايرا للوصف اللازم واقول في جوابه ان المراد بالانفكاك كما عرفت اعم سواء
كان بحسب الوجود او بحسب التحيز فافهم انتهى يعني ان العرض اللازم مغاير المحل لتحقق
الانفكاك بينهما من جانب واحد في التحيز لان غير المحل مغاير التحيز العرض كما لا يخفى قوله
لان الطرفين هو بيان للقرينة الدالة على ان المراد الوضع والمحل الخرجيتان يعني ان الكلام في الغيرين
وهما لا يكونان الا موجودين فهذا قرينة على ان المراد الوضع والمحل الخرجيتان لان الكليتين غير موجودتين
في الخارج قوله عدم تصور هذا الوضع اي لان الوضع الخرجي من جملة مشخصات المحل الخاص فلا يعلم
تصوره من حيث كونه خرجيا بدون محله اقول الجواب عنه النقض بالعالم مع الصانع على تقدير
ارادة صحة الانفكاك عن احد الجانبين فقد تم بقوله المراد امكان تصور وجود كل منهما مع عدم
الاخر ولا يخفى انه على ذلك التقدير لا يرد النقض بالجزء مع الكل والصفة مع الذات بل هو على
تقدير ارادة الانفكاك من احد الجانبين فاعتبار وصف الاضافة انما هو جواب على
تقدير اختيار الشق الثاني الا عبارة الشه غنى عنه الجواب الثاني بقوله بخلاف الجزء مع
الكل ناقصة عن اداء المقصد ومو هبة بانه تتمة الجواب السابق يدل على ما قلنا قول
الشه في الجواب ولو اعتبر وصف الاضافة حيث فصله عما قبله فان ما قبله رد للجواب
الاول وقوله ولو اعتبر اي رد للجواب الثاني المشار اليه بقوله بخلاف الجزء مع الكل وعاد الكلام
علت انه لا يظهر حينئذ اعتبار وصف الاضافة خلل في قول الشه قوله وجه يظهر اي
اي وبان اعتبار وصف الاضافة يستلزم ان العالم قد يتصور موجودا ثم يطلب
لانه جواب مستقل لا دخل لاعتبار الاضافة فيه بيانه انه لا يكون بين العلة والمعلول تغاير يظهر
خلل قوله والعالم قد يتصور الخ لان تصور العالم بدون الصانع من حيث كونه معلولا له باطل
لانه يستلزم تصور احد المتضايفين بدون الاخر وتصوره بالنظر الى ذاته مع قطع النظر
عن وصف الاضافة غير مفيد في كونه مغايرا للصانع لان وصف الاضافة معتبر على ما اعتبر به السائل

بحسب الذات نقل عنه اقول لزم ان يكون مجرد الامكان الذاتي صحح

قوله وبه يظهر الخ اقول فيه بحث لانا نمنع ان اعتبار وصف الاضافة يستلزم ان لا يكون بين العلة والمعلول تغاير يظهر خلل ما ذكره بقوله والعالم قد يتصور لانا نقول لا نسلم ان تصور العالم بدون الصانع يتصور لانه حينئذ لا يتصور احد المتضايفين بدونه الا في حيث كونه معلولا له فحال ما لم يتصور كونه معلولا له لم يتصور احد المتضايفين بدونه وتصوره بالنظر الى ذاته مع قطع النظر عن وصف الاضافة غير مفيد في كونه مغايرا للصانع لان وصف الاضافة معتبر على ما اعتبر به السائل صح

السائل قال الفاضل المحشي انت خبير بان وصف الاضافة في صورة العالم بالنسبة
الى الصانع كان فرضيا تقديريا قبل اقامة البرهان فكان الكلام مبنيا على ان تصور
العالم موجودا مع قطع النظر عن اعتبار وصف العلية والمعلولية فان العلية والمعلولية غير ط
بخلاف وصف الاضافة في صورة الكل والجزء والعلية والمعلولية وكذلك فان وصف
الاضافة محقق لا فرضي فكان ابطال الشه مبنيا على اعتبار وصف الاضافة بالفعل لا على
قطع النظر عنه فلا اشكال انتهى اقول كثيرا ما يصدق بوجود الكل ثم يطلب البرهان بوجود
الجزء لتحققه كونه جزءا فوصف الاضافة فيه ايضا فرضي فقبل اقامة البرهان فالفرق المذكور
غير بين قوله يرد عليه ان مجرد التغاير لم اجب عنه بان ما هو المفهوم من عبارة الشه ان
التغاير بحسب المفهوم شرط لافادة الحمل فانه يدور معه لا انه كاف فيه ويمكن ان يقال
معنى التغاير في المفهوم ان يكون مفهوم المحمل المحمول امرا زائدا على ما يفهم من الموضوع فالنقض
بالمثال المذكور غير وارد ولكونه مفهوم المحمول جزءا من مفهوم الموضوع تامل واعلم ان تفسير
الحمل بالاتحاد في الهوية والتغاير في المفهوم لا يصح في العرضيات فقيل شرط الحمل الاتحاد
ذاتا بمعنى ان ما صدق عليه ذات واحدة والتحقيق ما ذكر في حواشي شرح التجريد ان المحمل
في الذاتيات هو الاتحاد وفي العرضيات هو الاتصاف لذا قيل قوله بدل ان النافية وانه تصحيف
فصل وقع في عامة نسخ الحواشي بدل ان النافية فعلى هذا قوله فصل بالضاد المعجمة ومعناه
ح انه تصحيف فصل الا فائدة فيه ويؤيده ما نقل عنه من تمثيل ان النافية حيث قال
كما في قوله تعالى ان كل نفس لما عليها حافظ لان لما بعد الا استثنائية دخوله على الاسم تام كلا
وفي بعض النسخ بدل لن النافية باللام المتصلة مع النون وقوله فصل بالصاد المهملة
فمعناه انه تصحيف وتغيير بسبب فصل لامها عن النون وفي بعض النسخ تصحيف مخل
قوله اذ لا يخلو عطفه الخ مثل ان يقال انه معطوف على قوله لصار بحسب المعنى اذ مآله لو كان
الواحد غيرا يلزم ان الواحد غير نفسه وان تكون العشرة بدونها او معطوف على ضمير كان
على ما وقع في بعض نسخ الشرح بدل لفظ صار فيكون المعنى لكان كون العشرة بدونها وعلى
هذا يكون معطوفا على قوله لصار وعلى تقدير ان يكون معطوفا على قوله لانه من العشرة
وح لا يرد النقض بالملازم لانه لا يصدق عليه انه منه انتهى يعني انه وان صدق على اللازم
انه لا يكون بدون الملزوم لكن لا يصدق عليه انه بعض من الملزوم فلا يرد النقض
على الدليل قوله وينتقض ايضا الخ اي مع كونه محتاجا الى التكلف ينتقض بالملازم
فان اللازم غير ملزوم عند المعتزلة مع جريان الدليل المذكور فيه بان يقال لو كان اللازم غير

وكذا ذلك يخالف ونقض نقل عنه بقوله ان قيل لزم ان يكون العشرة بدونه الخ

مطلب التحقيق في الحمل

الملزوم لزم ان يكون الملزوم بدونه واتمح فيلزم ان لايكون اللازم غيرا وعلى ان يقرر بالتفصيلي بان يقال لانم انه لوكان الواحد غير العشرة يلزم ان يكون العشرة بدونه فان اللازم غير الملزوم عندكم مع انه لايكون الملزوم بدونه **قوله** لايقتضي النفسية اى العينية حتى يلزم منه مغايرة الشئ لنفسه مغايرة لنفسه ولاخفى عليك ان لزوم مغايرة الواحد لنفسه غير موقوف على كونه جزوا من العشرة وعدم تحققها بدونه ليستلزم النفسية فلوكان مغايرا يلزم مغايرة لنفسه بل يتم بمجرد بيان ان ليس العشرة مغايرا له سواء كانت نفسه اولا اذ يكفي ان يقال انه من العشرة وهي لايكون بدونها فلا يكون العشرة مغايرا له فلوكان الواحد مغايرا لها يلزم مغايرته لنفسه لان المغاير للشئ مغاير لما ليس لغيره غيره اذ لوكان غيره يلزم اتصافه بالغيرية والاغيرية بالنسبة الى شئ واحد فالصواب ان يقال في توجيه النظر اذ كون الشئ بحيث متى التئ وعدم تحققه بدونه لا يقتضي عدم المغايرة بينهما **قوله** وبالجملة مغايرة اه فلا يلزم من مغايرة الواحد للعشرة ومغايرة يد زيد له مغايرتهما لنفسهما **قوله** فان للعلم تعلقات اه حاصله ان تعلقات علمه تعالى نوعين تعلقات في الازل من غير ان يكون مقيدا بالزمان شاملة لجميع ما يمكن تعلق العلم به من الازليات والمتجددات لكن تعلقاته الازلية بالمتجددات باعتبار انها تتجدد اى من غير ان يكون مقيدا بالزمان بل على وجه كلي كما يتعلق بالامور الكلية الغير المتجددة على ما مر تحقيقه وهذه التعلقات قديمة غير متناهية بالفعل ضرورة عدم تناهي تعلقاتها اعني جميع ما يمكن ان يعلم من الامور الازلية والمتجددة لشمول الممكن والممتنع والواجب والتعلقات فيما لايزال مختصة بالمتجددات باعتبار انها متجددة في زمان الحال والاستقبال وهذه حادثة متناهية بالفعل ضرورة حدوث متعلقاتها وتناهيها سواء كانت مجتمعة او متعاقبة في الوجود لان كل ما هو موجود متناه ولا يلزم من تغير المتجددات بحسب تجدد الازمان وتبدلها تبدل ذات الواجب من صفة الى صفة على ما زعمت الفلاسفة لان ذلك لايوجب تغيرا في صفة العلم بل في تعلقاتها التي هي امور اضافية ولا فساد فيه وهذا ما عليه الجمهور وذهب بعض المحققين الى ان علمه بالمتجددات باتها وجدت وتوجد وستوجد واحد فلا حاجة الى اثبات تعلقات حادثة لعلمه تعالى بالمتجددات باعتبار وجودها فان من علم ان زيدا سيدخل الدار عند حصول القعود يعلم بهذا العلم انه دخل الدار الآن اذا كان علمه بهذا مستمرا بلا غفلة مزيلة اذ لا يحتاج احدنا الى علم اخر متجدد فعلم انه دخل الآن ينتفي الغفلة عنه الاول والباري تعالى ممتنع الغفلة عليه فيكون علمه باتها وجدت علمه باتها ستوجد واتما قال متناهية بالفعل لان تلك التعلقات غير متناهية بالقوة بمعنى انها لاينتهي الى حد لايتصور فوقه تعلق اخر لان

متعلقاته ايضا غير متناهية بهذا المعنى على ما مر وبما قررنا لك اندفع ما قاله الفاضل المحشي من ان المتجددات سواء اخذت باعتبار اتصافها او باعتبار اتها وجدت الآن او بالفعل متناهية بمجرد ان التطبيق فيكون تعلقات العلم بذلك ايضا متناهية سواء كانت التعلقات ازلية او متجددة اذ ليس معنى قوله للعلم تعلقات قديمة غير متناهية بالفعل بالنسبة الى الازليات والمتجددات اذ للعلم تعلقات غير متناهية بالنسبة الى كل واحد من الازليات والمتجددات حتى يرد ما ذكر بل معناه ان تعلقات غير متناهية بالنسبة الى مجموع الازليات والمتجددات ولا شك ان مجموع الازليات والمتجددات غير متناهية كما لايخفى **قوله** كجعلها ممكنة الوجود اى بمعنى ان القدرة صفة تجعل المقدورات ممكنة الوجود اى الصدور من الفاعل بمعنى انها صفة بها يمكن التاثير والايجاد من الفاعل لا بمعنى انها تجعل المقدور ممكنة الوجود في نفسها لان الامكان بمعنى استواء الطرفين بالنسبة الى ذاته امر ذاتي للممكن تعلق القدرة به يقال هذا مقدور لانه ممكن وذاك ليس بمقدور لانه ممتنع وواجب فلا يصح ان يكون اثر القدرة ومحصول الكلام ان المتكلمين افترقوا فريقين منهم من اثبت التكوين صفة مغايرة للقدرة والارادة وهم المعتزلة ومنهم من نفاه فمن اثبت التكوين قال ان القدرة صفة من شانها صحة التاثير والايجاد من الفاعل والتكوين صفة من شانها الايجاد بالفعل بمعنى ان الممكن الذي تعلقت القدرة في الازل وصح صدوره ~~وصح صدوره~~ عنه اذا ترجح بتعلق الارادة احد جانبيه تعلق التكوين بايجاده فوجد بفعل هذا تعلقات القدرة كلها قديمة غير متناهية بالفعل لان الممكنات التي يصح صدورها من الواجب غير متناهية والنافون للتكوين قالوا ان القدرة صفة من شانها الايجاد واتما صحة الصدور فهو امر لازم لامكانها الذاتي لانه اذا كان الطرفان مستويان صح كلي منهما اثر الفاعل فلا يحتاج صحة الصدور الى مخصص انما المحتاج صدور احدهما بعينه من الفاعل الى المخصص وهو الارادة فلا حاجة الى اثبات التكوين ثم هؤلاء افترقوا فرقتين فقال بعضهم ان القدرة متعلقة في الازل بايجاد المقدورات لكن الارادة اذا تعلقت وجد المقدور فيما لايزال غير متناهية بالقوة بمعنى وقال انها متعلقة ~~لا~~ فيما لايزال بايجاد المقدورات بمعنى ان الارادة اذا ترجح احد طرفي الممكن تعلقت القدرة بايجاده فوجد بفعل هذا تعلقات القدرة حادثة بحسب تجدد المقدورات فمقدوراته مقدوراته تعالى متناهية بالفعل ضرورة تناهي الموجودات غير متناهية بالقوة اذ لا ينتهي الى حد لا يتصور فوقه تعلق القدرة هذا محصول كلام المحشي والاولى ان يقول على مذهب نافي التكوين ان للقدرة تعلقين احدهما ازلي بها يصح صدور الممكنات من الفاعل وتلك التعلقات قديمة غير متناهية بالفعل لعدم تناهي الممكنات وتعلق باتي حادث بها يوجد المقدورات

او هي تعلق الحادث بعد تعلق الارادة مرجح احد جانبيه وهذه التعلقات منتاهية غير متناهية بالقوة كما هو متعلقاتها **قوله** فذكرها للتنبيه على الترادف قيل الاولى حذفها متصلا بالقدرة **قوله** او على صحة الاطلاق اى يعنى ذكر القوة للتنبيه على انه يصح اطلاقها على الله تعالى بمعنى انه يصح ان يقال ان القوة صفة له تعالى لا بمعنى انه يصح اطلاق القوى المشتق منه عليه تعالى فلا يرد ما قال الفاضل المحشى ان كون اخذ صفة لله لا يدل على صحة اطلاق المشتق على الله فان الاطلاق موقوف على الاذن الشرعى الا يرى ان الاستواء والوجه واليد والقدم صفة له تعالى مع عدم صحة اطلاق المستوى وغير ذلك عليه عندنا **قوله** وبهما صفتان غير العلم اى بهما صفتان زائدتان على الذات ينكشف بهما المسموعات والمبصرات كما ينكشف باجدى بالتين الصفتين من غير ان يكون على سبيل الانطباع له ووصول اثر **قوله** ومغايرتان للعلم اذا علمنا علما تاما جليا بشئ ثم ابصرناه او سمعناه نجد بالبداهة فى بالتين الحالتين ونعلم بالضرورة ان الحالة الثانية مشتملة على امر زائد مع العلم فيهما فذلك الزايد هو الابصار **قوله** عند الاشاعرة والمجبور من المعتزلة والكرامية قال فى شرح المقاصد الآت ذلك ليس بلازم على قاعدة الاشوى فى الاحساس من انه علم بالمحسوس لجواز ان يكون مرجعها الى صفة العلم ويكون السمع علما بالمسموع والبصر علما بالمبصرات انتهى وانما اثبت صفتين زائدتين لان القران والاحاديث مملوة مع انه يمكن انصافه تعالى به فلا حاجة الى تاويله **قوله** واولئك غيرهم اى فلاسفة الاسلام والكعبى وابو الحسين البصرى بالعلم بالمسموعات والمبصرات من حيث تعلقه على وجه يكون سببا للانكشاف التام الذى يكون لنا بعد استعمالنا تينك الحاستين وحاصل كلامهم ان للعلم بالنسبة الى المسموعات والمبصرات تعلقين تعلق ازلى بها ينكشف به انكشافا تاما شبيها بالانكشاف التعقلى الذى يكون لنا بعد استعمال العاقلة وتعلق اخر حادث يحصل بعد حدوثها بها ينكشف انكشافا جليا شبيها بالانكشاف التخيلى الذى يكون لنا بعد استعمالنا الحاستين المذكورتين فهو باعتبار هذين التعلقين المسمى بالسمع والبصر **قوله** فح لا يرد ان العلم اى لان العلم تعلق ثانى يحدث بحدوثها **قوله** ومن تمسك اى من تمسك باثبات الصفتين المغايرتين للعلم يلزم ان يقول بالذوق والشم والمس فى ذاته تعالى ضرورة ان العلم بالذوقيات والمشموسات والملموسات يكون قبل وجودها الذوق والشم والمس انما يكون بعد وجودها وتلون هذه الصفات مغايرة للعلم فى ذاته تعالى فلا تنحصر الصفات عنده فى السبع قال السيد فى شرح المواقف واتمام يوصف بالشم والذوق والمس لعدم ورود النقل بها قال بعض المحققين الاولى لما ورد النقل بها امتنا بذلك وعرفنا

انهما لا يكونا بالآلتين المعروفتين واعترفنا بعدم الوقوف على حقيقتها **قوله** عند من لا يقول بالتكوين نقل عنه وايضا لا يصح على مذهب من لا يقول بالتكوين مطلقا على الاخرين منهم كما مر انفا **قوله** اعترض عليه اى حاصل ان الارادة التى من شانها التخصيص عند التعلق ان تساوى نسبتها الى التعلقين اعنى تعلق الفعل والترك يحتاج الى مخصص اخر والا يلزم الترجيح بلا مرجح ويعقل الكلام الى ذلك المخصص فيلزم التسلسل او الدور وان لم يتساو بل من شانها التعلق بجانب واحد لذاته يلزم الايجاب وتنفى الاختيار بمعنى صحة الفعل والترك الذى اثبته الشيخ الاشعرى ضرورة ان احد الطرفين لازم الارادة والارادة لازمة الذات فيكون احد الطرفين لازما والكان المعنى ان شاء فعل وان لم يفعل متحققا لا يقال لم لا يجوز ان يكون للارادة او مخصص اخر نوع خصوصية باحد التعلقين ولا ننتهى تلك الى حد الوجوب فلا يلزم الايجاب ولا نسلم انا نقول ان الخصوصية ما لم تنته الى حد الوجوب لا يكون مخصصا للوقوع لانه اذا صار الوقوع بسبب تلك الخصوصية اولا بلا وجوب وكان كافيا فى وقوعه فلنفرض وقوعه بها فى وقت والعدم فى وقت اخر فان لم يكن اختصاص احد الوقتين بالوقوع لمرجح يلزم الترجيح بلا مرجح وان كان لمرجح لا تكون تلك الخصوصية كافية بل نقول اذا لم يكن الاولوية واصلة حد الوجوب يلزم ترجيح المرجوح لانه مع وجود ذلك الاولوية لاحد الطرفين يجوز وقوع الطرف الاخر لعدم انتهائها الى حد الوجوب فاذا فرض وقوع الطرف الاخر مع وجود الاولوية لاحد الطرفين يلزم ترجيح المرجوح ولذا قالوا فى تعريف الارادة صفة توجب تخصيص احد المقدورين ولم يقولوا صفة ترجح احد المقدورين وقالوا ان المعلول ما لم يجب وجوده عند العلة لم يوجد **قوله** لا يقال الارادة صفة الخ جواب عند الاعتراض حاصله انا نختار الشق الاول ولا نسلم لزوم الاحتياج الى مخصص اخر فان الارادة صفة من شانها ومقتضى ذاتها انها اذا تعلقت يصح صدور الفعل وترك عن الفاعل من غير احتياج الى مخصص اخر وجواز تخصيصه للمساوى بل للمرجوح **قوله** لانا نقول الكلام فى وجود تلك الصفة اى يعنى مسلم لانا نسلم وجود الصفة التى من شانها صحة الفعل والترك من غير مخصص بل هو ممنوع لاستلزامه المحال الذى هو ترجيح احد المتساويين بلا مرجح وقد اجيب عنه بان اللازم وهو ترجيح احد المتساويين اى ايجاده من غير مرجح اى من غير سبب وداع الى ايجاده وهو ليس بمحال بل هو واقع فان الهارب من السبع اذا عن له طريقان متساويان فانه يختار احدهما من غير داع وباعث عليه وكذا العطشان اذا كان عنده قدحان مستويان من جميع الوجوه والجايع

اذا كان عنده رغيفان متساويان من جميع الوجوه اتفاقا لم يرجح احد المتساويين اى وقوع
احدهما غير مرجح اى موقع وموجد وهو غير لازم من كون الارادة مرجحة كما لا يخفى وانت خبير
بان هذا الجواب لا يجرى نقضا لانه يجوز ان يكون مخصص احد احد المقدورين بالوقوع فى وقت
معين هو القدرة واستواء نسبتها الى الطرفين والا وقع اتفاقا يستلزم الترجيح بلا مرجح لا الترجيح
بلا مرجح اذ المرجح الموجود هو الذات وهو موجود والفرق بان يكون القدرة مرجحة يستلزم
الترجيح دون الارادة مشكل على انا نقول قد صرح السيد فى شرح المواقف فى بحث الامكان
الترجيح بلا مرجح يستلزم الترجيح بلا مرجح ههنا ولا مخلص عنه هذا الا ايراد الا بان يقال ان
تعلق الارادة يترجح احد الطرفين محتاج الى تعلق اخر مخصص له وهلم جرا الى غير النهاية والتعلقات
امور اعتبارية لا يجرى فيها برهان التطبيق فالتنبه فيها ليس بمجال وفيه تأمل **قوله** تحقيقه
اى تحقيق ان العلم غير الصفة التى ترجح احد المقدورين بالوقوع انه لو كان عينها فلا يخلو اما ان يكون
العلم بنفس حقيقة المقدور او العلم بوقوعه ٢ ووجوده فى الخارج وكل منهما لا يصير مخصصا اما
الاول فلانه عام شامل للواقع وغيره فانه تعالى يعلم الممكن والممتنع والواجب فلا يكون مخصصا له
وهو ظاهر واما الثانى فلان العلم بوقوع الشئ فرع تابع لكونه مما يقع فى المال والاستقبال
فان المعلوم هو الاصل والعلم صورة له وظل وحكاية عنه سواء كان مقدما عليه وهو
الفعل او متأخرا عنه وهو الانفعال والصورة والحكاية عن الشئ فرع ذلك الشئ حتى لو لم
يكن ذلك الشئ بتلك الحقيقة التى تتعلق به العلم لا يكون علما بل جهلا واذا كان
العلم بوقوع الشئ فرع كون الشئ مما يقع فلا يكون علة للارادة التى ٢ تكون الشئ مما يقع فرع وتابع
له وبهذا حررنا لك اندفع ما قيل ان كون العلم تصورا او تصديقا انما يتم فى العلم الحصولى واما علم الله
حضورى اذ ليس المراد بالتصور والتصديق ما هو قسم العلم الحصول اعنى الصورة الحاصلة
بدون الحكم او مع الحكم بل العلم بنفس حقيقة الشئ والعلم بوقوعه سواء كان حصوليا او حضوريا
او وقع ايضا ما قيل انا لا نسلم ان التصديق فرع الوقوع انما يكون كذلك لو كان الزمان الماضى
معتبرا فى القضية المصدقة بها اما اذا كان القضية ممكنة عامة او مطلقة عامة او مقيدة
بالزمان المستقبل فلا يكون التصديق بها فرعا لوقوعها لانا التصديق على هذا التقدير وان لم يكن
فرعا للوقوع بمعنى تأخره عنه فى الوجود لكنه فرع بالمعنى الذى ذكرناه اعنى كونه ظلا وحكاية عنها
وبهذا القدر كاف لعدم كونه مرجحا لوقوعه كما لا يخفى على ذوى الافهام بقى ههنا بحث وهو ما ذكره
صاحب نقد المحصل ان هذا مخالف لما تقرر عندهم من ان ما علم الله وقوعه يجب ان يقع تأمل
قوله ويندفع قول الحكيم اى بما ذكرنا انه العلم بالوقوع سواء كان متقدما عليه او متأخرا اندفع ما

قال

قال الحكيم ان العلم تابع لوجود الاشياء هو العلم الانفعالى الذى يكون مستفادا من الوجود
الخارجى كعلمنا بالسماء والارض ودون العلم الفعلى الذى يكون الوجود الخارجى مستفادا
منه كما يتصور اولا المهندس ثم يجسمه وعلم الله من قبيل الفعلى اذ هو يعلم الاشياء كما هى قبل
ان توجد فلا يكون تابعا فيجوز ان يكون مرجحا لوقوع الاشياء فى اوقاتها واتفاقا نقول انه يندفع
لانهم ان اراد وا به انه ليس ظلا وحكاية عنه وهو بط وان اراد وا انه ليس بتابع فى الوجود
الخارجى والتحقيقى لانه مقدم عليه فهو مسلم لكنه لا يصير بهذا القدر مرجحا لوقوع المقدور
كما لا يخفى **قوله** نعم يرد ان يقال الخ يعنى يرد ان يقال انه لا يلزم من عدم كون العلم بنفس
المقدور او العلم بوقوعه مرجحا ان لا يكون العلم مطلقا مرجحا لجواز ان يكون المرجح هو العلم
بالمصلحة وهو ليس فرعا لوقوع الفعل بان يكون وقوع الفعل اصلا والعلم بما فيه من المصلحة
ظلا وحكاية عنه وهو ظ واجاب عنه بعض العلماء بان العلم بالمصلحة انما يكون مرجحا اذا كان
مراعاة الاصلح واجبة عليه تعالى وليس لذلك كما بين فى محله فيجوز ان يترك ما فيه من المصلحة
ويفعل ما لا مصلحة فيه فلا يكون مخصصا تأمل حتى ينكشف لك حقيقة الحال وسر برة
المقال **قوله** ان قلت يلزم الخ لا يخفى ان هذا انما يرد ان لو فسر قوله ولا مغلوب اى لا يكون مضطرا
فى افعاله بل تكون افعاله على نسق واحد اما لو فسر بعدم كونه مغلوب الطبيعة فى افعاله فلا
لان المجاد مجبور الطبيعة فى افعاله غير مختار فيها فلا يكون معنى كونه تعالى مريدا انه ليس له قاسر اى افعاله وليس
بساه فيها ولا مغلوب الطبيعة فيها بل يفعله باختياره فح يكون راجعا الى نفى كون الارادة صفة
ثبوتية زائدة على ذاته ولذا قال الشارح فى شرح المقاصد لاخفاء فى ان هذا موافق للفلاسفة
فى كون الواجب مريدا اى فاعلا على سبيل القصد والاختيار ثم قوله ان قلت يجوز ان يكون
المجاد مريدا تقريره ان هذه السلوب متحققة فى المجاد فلو كان الاتصاف بمجرد هذه السلوب
كافيا فى كونه تعالى مريدا لزم ان يكون المجاد مريدا وح جواب المتن موافق له وهو ان هذا التفسير
ارادة فى الواجب يعنى ان هذه السلوب انما تكون ارادة فى الواجب لا فى غيره فلكون المجاد ليس
بمكره ولا ساه ولا مغلوب لا يستلزم كونه مريدا وقال بعض الفضلاء ان مقصد المعترض انه لو لم يكف
مجرد ذلك فى صحة اطلاق المريد على الواجب لصح اطلاقه على المجاد لتحقق ما يوجب صحة الاطلاق
فيه ولا يخفى ان جواب المتن غير تام اقول هذا التقرير فاسد لانا لا نسلم تحقق ما يوجب صحة الاطلاق
فى المجاد لان الموجب لصحة الاطلاق كون الواجب غير مكره ولا ساه ولا مغلوب لا يكون شئ من
الاشياء كذلك على ما ينبغى بذلك قوله انه ليس بمكره ولا ساه ولا مغلوب باريد الضمير الراجع الى
الواجب تعالى والحاصل انا ان اوردنا السوال بان المجاد ايضا متصف بعدم الكره والسهو

والمغلوبية فيلزم ان يكون مريدا ويكون السوال موجبا ويجاب بالجاء المخشى وان اورد بان
التوبيخ صادق على المجاد فيلزم ان يكون مريدا منهيا سد لعدم صدق التوبيخ عليه ضرورة اخذ
الواجب في التوبيخ فتدبر فانه دقيق **قوله** ثم يرد عليه يعني يرد على ان الارادة اذا كانت
عبارة عن السلوب المذكورة لا تكون مرجحة لتخصيص احد المقدورين بالوقوع في بعض
الاوقات لان نسبتها الى كل الاوقات والمقدورات على السواء كما لا يخفى **قوله** ان اريد
اي ان اريد بان الفعل يصدر عنه الذات مع عدم كونه مكرها وساهيا ومغلوبا في ذلك
فهو قول بان الواجب موجب في افعاله لكون الافعال حي مقتضى ذاته من غير ان يكون
بتوسط صفة بها يصح الفعل والترك قيل انما فسر الارادة بالسلوب المذكورة
اثبت المشية فليكن هي المرجحة **قوله** الملازمة غير مسلمة عندهم لان تخلف المراد
عن الارادة جائز عندهم لانهم يقولون ان الله تعالى اراد ايمان الكافر وطاعة الفاسق
لكنه لم يقع وبعضهم يسلمون الملازمة ويفرقون بين الارادة والمشية ويقولون
تخلف المراد جائز دون ما يتعلق به المشية ولعلهم خصصوا المشية بالمشية القسرية **قوله**
لكن الكلام على التحقيق فان التحقيق ان كل ما اراد الله تعالى فهو كائن ومراده وان لم يكن مرضيا
ومامورا به بل قد يكون منهيا عنه اجماعا من اهل الحق ولقوله تعالى ولو شاء ربك لآمن من في
الارض كلهم جميعا وقوله تعالى ولو شاء لهداكم اجمعين ولقولهم ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن
قوله قيل عليه قائله مولانا رالم الشارح الاخير للتقايد وحاصله ان الدليل انما يدل على ان المعنى
الذي يجده المخبر حين الاخبار مغاير للعلم بمعنى التصديق اليقيني لا لمطلق العلم الشامل للتصور
والتصديق فان كل عاقل يقصد الاخبار يحصل في ذهنه صورة ما اخبر به بالضرورة وعلى
تقدير التسليم ان هذا الدليل غير تام في شانه تعالى اذ لا يمكن ان يقال انه تعالى اخبر عما لا يعلم لانه يستلزم
الجهل والكذب وكلاهما محال على ذاته تعالى وقياس الغائب على الشاهد على ما قال الامام الرازي
منا انه لما ثبت مغايرته للعلم في الشاهد فكذلك في الغائب اذ لا مختلف فيها حقيقة الخبر
فالاجماع غير مفيد في المطالب التي يطلب فيها اليقين واجيب عنه بان الذي يصلح ان يكون
مدلولا للكلام الاخباري حسا هو العلم التصديقي دون العلم التصوري فلا حاجة الى بيان
مغايرته له وان قياس الغائب على الشاهد يفيد الالزام على الخصم لقولهم به وقد يقال
المقصد هنا مجرد تصوير الكلام النفسي بحيث يمتاز عن اللفظ والعلم والارادة واما اثباته
للواجب تعالى فذاك مما نقل عنه الانبياء عليهم السلام ولا يخفى ما في الكل اما في الاول
فلانه انما يتم اذا كان دلالة الكلام الاخباري عليه دلالة وضعية اما اذا كان دلالة الامر

على الموشر فلا واما الثاني فلان الالزام غير مقصود وهنا بل المقصود اثبات المطلوب الذي
هو من جملة مهمات امور الدين واما الثالث فلان ما نقل عنه الانبياء عليهم السلام بالتواتر انما يدل على
ثبوت الكلام لا على كونها مغايرا لما سواها في ذاته تعالى فلا بد من بيان المغايرة واما على فرض
تحقق تواتر النقل بثبوته على ظاهره ولا يؤول **قوله** واعلم ان المقام من مجاز الافهام نقل عنه
يجوز عنه بالحاء المهملة والجيم التي فعلى الاول من حزت الموضع احوزه حوزا سلكته وسرت
فيه وعلى الثاني من جاز الابل يجوزها والجوز والجواز السوق اللين **قوله** المعنى الذي نجده يعني ان المعنى
الذي نجده في انفسنا عند اخبارنا عن قيام زيد عند النسبة الايجابية بينهما لا تتغير
بتغيير العبارات ومدلولاتها المتغيرة بتغييرها اعني المدلولات اللغوية التي يسمونها في
الاصطلاح معاني اول وهو ظاهر فان العبارات تختلف بحسب الازمنة والامكنة والاقوام
والجسها تختلف مدلولاتها من غير اختلاف وتغيير في ذلك المعنى بل كما يدل على ذلك المعنى
بالعبارة يدل عليه بالكتابة والاشارة ايضا فعلم انه غير الكلام اللفظي هو العبارات ومدلولاتها
التي تتغير بتغيرها فلا يرد ان يقال الكلام النفسي مدلولات الالفاظ والمدلولات حافظة لتغيرها
بتغير العبارات فيلزم قيام الحوادث بذاته تعالى قال بعض الفضلاء انت خبير بان ما ذكره انما
يتم اذا ثبت كون المعنى المذكور كلاما نفسيا ولم يثبت بعد وايضا ان الكلام النفسي
مدلول الكلام اللفظي عند اهل الحق وما ذكره من قوله فليس ذلك عين مدلول العبارة في توجيه
كلامهم بعيد عن مقصودهم بل حاصل القول المقام هنا هو مجرد بيان ان المعنى الذي يعبر
عنه بالعبارة او الكتابة او الاشارة مغاير للعلم واما انه كلام نفسي ام لا وهو مطلب اخر
اثبته الشيخ بقوله ويسمى هذا الكلام نفسيا كما اشار اليه الاخطل وليس المراد بقولهم الكلام
النفسي مدلول اللفظي انه مدلول اللغوي الذي يتغير بتغير العبارات والاصطلاحات
كيف وهو يستلزم قيام الحوادث بذاته تعالى بل المراد انه المعنى الذي هو غرض المتكلم
من الكلام الذي لا يتغير بحسب تغير العبارات والاصطلاحات وهو الاصل بالنسبة الى
الالفاظ المعتبر بالمعاني الثابتة في الاصطلاح **قوله** ثم ان الشارح اي بيان لمغايرته للعلم يعني
ان الشاك يحصل له التصورات الثلث ولا يجد ذلك المعنى اعني النسبة الايجابية عند عدم
قصد الاخبار عنه فيكون مغايرا للتصور ما اخبر به ثم انه اذا قصد الاخبار عن ذلك يجد
في نفسه تلك النسبة الايجابية التي يعبر عنها بزيد قائم او ثبت له القيام او اتصف
بالقيام او نحو ذلك مع علمه بوقوع النسبة لكونه شاكا فيكون مغايرا للتصديق باخبر
به ايضا وفيه بحث من وجوه الاول انه يرد عليه بعض ما يرد على الاول من ان هذا الدليل غير تام

ن كما ولا انحداره عما لا يعلم وقوعه
وقياس الغائب على الشاهد
لا يفيد وان في انه صح

في ذاته تعالى از لا يصح كونه تعالى انه اريد بعدم علمه بوقوع النسبة عدم التصديق به فمسلم لكنه لا يفيد المغايرة لمطلق العلم وان اريد عدم تصوره ايضا فهو ممنوع والثالث وهو يرد على الاول ايضا انا لا نم تحقق حقيقة الخبر في تلك الصورة بل ليس ههنا الا مجرد لفظ الخبر ولعل في قوله تدبر اشارة الى ما ذكرنا تأمل فانه من مطارح الاذكياء **قوله** والحق انه عبارة عن الحالة اه اي والحق ان الامر مغاير للارادة لان الامر يعتبر عن الحالة التي تحصل في ذهن الآمر عند قصد الامر اعني النسبة الايجابية التي بطريق الاستعلاء سواء اراد وقوع ما يتعلق به الامر او لم يرد بل اراد عدم وقوعه وانكار هذا مكابرة **قوله** قال في التلويح ثبوت الشارع اي يعني ان ثبوت شريعة نبينا م موقوف على وجود الباري وعلمه وقدرته وكلامه وعلى تصديق النبي م بدلالة معجزاته واما توقفه على ما سوى الكلام فلان ثبوته موقوف على ثبوت نبوته م وهو موقوف على ظهور امر خارق يكون فعل الله تعالى تصديقا منه حال ادعائه النبوة موافقا لدعواه ولا شك ان خرق العادة حين الادعاء موافقا للدعوى موقوف على كونه تعالى قادرا مختارا موجودا عالما وايضا الرسول منه ارسله الله لتبليغ الاحكام فلا بد ان يكون المرسل موجودا قادرا على الارسال عالما بمعناه مختارا لمن يشاء من عباده واما توقفه على الكلام فلان اكثر الاحكام جاء به نبينا م ماخوذ من الكتاب وهو اقوى الادلة الشرعية واعلاها وثبوته موقوف على كونه متكلما وبما ذكرنا ظهر ضعف ما قال بعض الفضلاء ولعل التحقيق عدم توقف الشرع على التصديق بكلا الا ذ يجوز ارسال الرسل بان يخلق الله فيهم علما ضروريا بارسالهم وما يتعلق بها من الاحكام او يخلق الاصوات الدالة عليها والصدقهم بان يخلق المعجزة في ايديهم من غير احتياجهم في شئ من ذلك الى اتصافه بالكلام لان الكلام في شريعة نبينا م توقفه على التصديق بكلامه تعالى ظاهر كما لا يخفى **قوله** فبين كلامه تدافع اه لان ما في التلويح يدل على ان الايمان بكلامه تعالى لا يتوقف على الشرع وكلامه ههنا يدل على انه يتوقف على الشرع حيث اثبت كلامه تعالى باجماع الامة الذي هو موقوف على ثبوت الشرع واعلم انه لا حاجة في اثبات هذا التدافع الى نقل هذا الكلام من التلويح فان الشيخ صرح في هذا الكتاب ايضا بان ثبوت الشرع موقوف على الكلام فلا يمكن اثبات الكلام به حيث قال في بيان قوله الحي القادر العليم السميع البصير الشائي المريد وايضا قد ورد الشرع بها وبعضها مما لا يتوقف ثبوت الشرع عليها فيصح التمسك بالشرع فيها كالتوحيد بخلاف وجود الصانع وكلامه وكذلك مما يتوقف ثبوت الشرع عليه **قوله** لا بد في التوفيق من التحمل لا حاجة الى التحمل بل التوفيق بينهما حينئذ لان ما قال في التلويح هو ان ثبوت الكلام موقوف

الشرع موقوف عليه ثبوت كلامه وما في ايدينا من ان ثبوت

على ثبوت الاجماع وثبوت الاجماع غير موقوف على ثبوت الشرع حتى يلزم ما ذكر بل على تصديق النبي م لان مفاد قوله م لا تجتمع امتي على الضلالة وما رآه المؤمنون حسنا فهو عند الله حسن وصدقه م موقوف على ظهور امر خارق على يده لا على ثبوت الشرع قال في شرح المقاصد انه متكلم بتواتر النقل بذلك من الانبياء وقد ثبت صدقهم بدلالة المعجزة من غير توقف على اخبار الله عن صدقهم بطريق التكلم ليلزم الدور انتهى قيل ووجه التوفيق ان الموقوف عليه الشرع هو الكلام اللفظي والمثبت بالشرع الكلام النفسي وقال المحشي المدقق في وجه التوفيق اللازم مما في التلويح عدم توقف الايمان بكلا الله تعالى على ثبوت الشرع واللازم مما ذكر ههنا توقفه على نفس الشرع وفيه انه لا معنى لتوقفه على نفس الشرع الا توقفه على ثبوته في نفسه كما لا يخفى **قوله** وقياسه يستلزم اه دفع بما يقال انه ماخذ الاشتقاق المتكلم لا الكلام وانما الكلام اثره كما ان النقوش الخطية اثر الكتابة فلا يلزم من ثبوت المتكلم ثبوت الكلام ووجه الدفع ظاهر **قوله** والمعتزلة اه اي يقولون بان ثبوت المشتق يقتضي ثبوت ماخذ الاشتقاق وان ثبوت المتكلم يقتضي ثبوت الكلام لذاته تعالى لكن قيام المتكلم بذاته تعالى لا يستلزم قيام الكلام فان معنى التكلم ايجاد الكلام والقيام بذاته تعالى هو الايجاد والكلام عرض موجد موجود في محل اخر فلا يلزم ثبوت الكلام النفسي فيه ان المعتزلة غير قائلين بقيام المتكلم بمعنى خالق الكلام ايضا بل باطلاق المتكلم والخالق عليه تعالى عندهم باعتبار معنى حاصل في غيره قال في شرح المختصر العضدي في مسئلة لا يشتق اسم الفاعل بشئ باعتبار معنى حاصل لغيره خلافا للمعتزلة قالوا اطلق الخالق عليه مع باعتبار المخلوق وهو المخلوق انتهى كيف وهم غير قائلين بالصفات والقيام والثبوت مع انهم يقولون بانه تعالى متكلم بمعنى موجد الكلام وحمل الموجد عليه تعالى لا يوجب قيام المأخذ به وايضا المختار عندهم ان كلامه هو الحروف والاصوات القائمة بذات القاري والحافظ التي يستحيل بقاؤها فايجاد تلك الحروف قائم بذات الحافظ والقاري لان افعال العباد مخلوقة لهم لا بذاته تعالى تأمل **قوله** وهو عدول عن اللفظ واللغة يعني ما قال المعتزلة من ان معنى التكلم ايجاد الحروف خلاف اللفظ واللغة فان المتكلم من قام به الحركة لا من اوجده ولو في محل اخر بخلاف ما اذا سمعنا قائلا يقول انا قائم نسميه متكلما وان لم نعلم انه الموجد لهذا الكلام بل وان علمنا ان موجده هو الله تعالى عند اهل الحق **قوله** واما الكرامية فقائلون بحدوثه اي قائلون بان الكلام المركب من الحروف والاصوات حادث قائم بذاته تعالى وهم يسمونه قول الله واما الكلام القديم عندهم فهو القدرة على التكلم على ما مر قال في شرح المقاصد ما نقل عن الكرامية ان بعض الشذاذ منهم من بعض وان

مخالفة الضرورة اشنع من مخالفة الدليل ذهبوا الى ان المنتظم من الحروف مع حدوثه قائم
بذاته ولا نعني بهذا هو المشهور ولكنه قال في المواقف في باب التنزيهات ان الكرامية انما يقولون
بقيام قول نفسي او الارادة على ما ينسب اليه في الايجاد **قوله** هذا مذهب الاشاعرة وهو عبد الله
ابن سعيد القطان وجمع من المتقدمين قالوا ان كلامه مع صفة واحدة لا تعدد فيه اصلا
انما التعدد بحسب التعلقات الحادثة بحسب حدوث المتعلقات وذلك فيما لا يزال قيل
يرد عليه انه اذا كان الكلام النفسي مدلول اللفظي لزم ان يكون متعددا كتعدد اللفظ
ومن ثمة ذهب الجمهور الى ازلية التعلقات اقول هذا انما يلزم لو كان دلالة اللفظي
عليه دلالة الموضوع على الموضوع له وليس كذلك عندهم بل هو دلالة الاثر على المؤثر
ولا يلزم من تعدد الاثر تعدد المؤثر **قوله** والجواب الحق اي الجواب الحق المطابق بمذهب
الجمهور ان عدم وجود الكلام بدون التعلقات في الازل لا ينافي ان يكون ذلك صفة واحدة
حقيقة غير متكثرة بحسب الذات فان التكثر بحسب التعلقات والاضافات لا يوجب التكثر
بحسب الذات وانما كان هذا الجواب حقا لعدم الاحتياج فيه الى القول بان دلالة اللفظي عليه
دلالة الاثر على المؤثر الذي هو خلاف الظاهر **قوله** واعترض على مذهب الحدوث المنقل عنه في
الحاشية هذا الاعتراض ليس مختصا بمذهب الحدوث ولا وجه لاختصاصه به وهو الذي ذكره
الشارح مع جوابه فلا وجه لايراده اللهم الا ان يراد تلخيص السوال والجواب وح يرد الاول
انتهى يعني ان هذا الاعتراض وارد على مذهب الجمهور القائلين بان تعلقات الكلام ازلية بان
يقال كيف يكون صفة الكلام في نفسها غير امر ونهي ولا خبر ولا يمكن وجود العام الا
في ضمن الخاص فلا وجه للتخصيص بمذهب الحدوث واجيب بانه اورد السوال كما وقع
فيما بينهم وابن سعيد حيث جعل حدوث الاقسام فيما لا يزال ولو جعل التعلق ازليا
يعرف منه ايراد السوال عليه والجواب عنه بالمقابلة ومنشأ الاعتراض اشتباه النفسي
بالكلام اللفظي فان اللفظي لا يخرج عنه هذه الاقسام ولا يوجد بدونها فكذا النفسي والا فجعل
الاقسام انواعا لصفة شخصية مما لا يقدم عليه احد **قوله** فان الامر من حيث هو امر
يعني ان الامر الذي هو الطلب بطريق الاستعلاء من حيث هو كذلك غير الخبر الذي هو
الاعلام عن وقوع نسبة او عدم وقوعها من حيث هو كذلك يدل على ذلك الاختلاف
واللوازم فان الاول غير محتمل للصدق والكذب بخلاف الثاني **قوله** بخلاف الكلام دفع
لما عسى ان يقال انه اذا كان الامر من حيث هو مغايرا للخبر يلزم ان يكون مغايرا للكلام
لانه عين الخبر على ما علم من انه صفة واحدة شخصية لا تكثر فيه بحسب الذات بل بحسب التعلقات

فيلزم

اعتراض الذي يحتاج
الطالب اليه في ايجاد الخلق
وهو ع

فيلزمكم ان تقولوا بانقسام الكلام الى الانواع المذكورة في الازل كما لزم لمن جعله في الازل خبرا
وحاصل الدفع انه لا يلزم من مغايرته للخبر مغايرته للكلام فان الامر من حيث هو كلام مخصوص
يعني انه هو ذلك الصفة الشخصية الا انه حصل له خصوصية باعتبار تعلقه بالمامور
به وهو لا يخرجه عن كونه ذلك الشخص نعم يخرجه عن كونه متصفا بحيثية اخرى من كونه
خبرا او نهيا او استفهاما او نداء ونظيره ان زيدا من حيث هو عالم يصدق عليه زيد ولا يخرج
بهذا الاعتبار عن كونه زيدا ولا يصدق عليه بذلك الاعتبار انه زيد من حيثية اخرى كحيثية
كونه كاتبا والتحرير انه هذه اضافات عارضة لا غير داخلة في هويته فلا يخرج بهذه الاعتبارات
عن كونه ذلك الشخص نعم ان هذه التعلقات والاضافات متباينة فلا يصدق بعضها حين صدق البعض
الاخر قال الفاضل الحلبي يرد عليه ان هذا لو تم لدل على كلية مستمى لفظ زيد لا يرى انه يصدق على
كثيرين مختلفين بالعدد لزيد من حيث هو كاتب ومن حيث عالم ومن حيث قائم الى غير ذلك من الاعتبارات
التي لا يكاد ان تنتهي ولا يخفى انه ليس بشئ لان الصدق المعتبر في مفهوم الكلي المقول على كثيرين
مختلفين بالعدد ان يكون مقولا في جواب ما هو يعني انه لو سئل عنها بما هي يقع ذلك الكلي
جوابا عنه لان يكون محمولا عليها ولا شك انه لو سئل ان زيدا الكاتب والعالم والقائم والنائم
ما هم يقال في جوابه انه انسان لا انه زيد على ما بين في موضعه **قوله** لا يوجب الاتحاد والا لزم
الاتحاد بين كل امرين بينهما ملازمة وذلك بديهي البطلان **قوله** ولو سلم فجعل البعض اي ولو
سلم ان الاستلزام يوجب الاتحاد فجعل الامر والنهي والاستفهام والنداء راجعا الى الخبر
ليس اولى من عكسه اذ لا شك في وجود وقوع الاستلزام بين الكل اذ ما من خبر الا يستلزم الامر بالعلم
بمضمونه والنهي عن العلم بخلافه وطلب الاقبال عليه كما لا يخفى وبهذا ظهر فساد ما قال الفاضل الحلبي
ان استلزام الاخبار للاشياء غير بين ولا مبين ولو اوجب مجرد الجواز والامكان فهو غير مفيد وقد
يقال في وجه التخصيص كل طلب في الكلام اللفظي حاصل بتصرف في الكلام الخبري فانه قولنا اضرب حاصل
بالتصرف في تضرب على ما بين في الصرف فيكون الخبر اصلا في اللفظي كذا في النفسي وانت خبير بان
هذا ظن لا يفيد الجزم على ان الرجوع في اللفظي ايضا غير متيقن **قوله** يرد عليه ان فيه اي التحقيق
في صورة التصور الرجل الامر وامره بشئ هو العزم على طلبه وتخيله وهو ممكن واما نفس الطلب
فلا شك في كونها سفها بل قبيل هو محال لانه وجود الطلب بدون ما منه يطلب منه شئ محال كذا في
شرح المواقف وفيه انه انما يكون محالا اذا طلب منه ان يأتي بالفعل حال عدمه واما اذا طلب ان
يأتي به بعد وجوده فلا قبيل والحق ان نفس الطلب من المعدوم وان كان ممكنا الا انه حال الوجود
محل اشكال اذ المعدوم ليس بشئ فهو غير ما فهم للخطاب ولا بد للطلب وان كان المقصود الاتيان

الراجح

حال الوجود من فهم الخطاب قوله لا يقال يلزم ان لا يأمرنا النبي ﷺ يعني ما ذكرت من ان في الصورة
المذكورة العزم على الطلب يقتضي ان لا يأمرنا النبي ﷺ بشيء ولا ينهانا بل عزم على الامر والنهي
بالنسبة الينا وانه قطعي البطلان ضرورة ان خطاب النبي ﷺ عام لكل مكلف يولد الى يوم القيمة
ولزوا وجب الامتثال واختصاص خطابه بأهل عصره وثبوت الحكم فيمن عداهم بطريق القياس
بعيد جدا قوله لانا نقول فرق بين الامر الصريح يعني ان خطابه ﷺ للحاضرين بالقصد والصراحة
والغائبين بالتبع والضمن والخطاب للمعدوم ضمنا وتبعا ليس سفها قوله القرآن يعني اطلاق
لفظ القرآن شايع على ذلك المؤلف عند اهل اللغة والقراء وعلماء اصول الفقه بخلاف كلام الله
فانه وان كان كالقرآن مشتركا بين اللفظي والنفسي لكن المتبادر منه واللائق عرف اهل السنة
والجماعة هو النفسي وقيل في وجه سبق الذهن منه القرآن الى هذا المؤلف ان القرآن يشعر بالقراءة
المتعلقة باللفظ دون المعنى قوله وفيه تنبيه على الترادف اي في ذكر الكلام بعد القرآن تنبيه
على ترادفهما كما يقال الانسان البشر ضاحك ولا يخفى ان التنبيه انما يحصل لان قوله كلام الله
عطف بيان لقوله والقرآن فانه ح يكون متحدا معه في المفهوم اورد لتوضيحه لا بد لان
المصم الحكم على القرآن بانه غير مخلوق لا على كلام الله قوله وقد ثبت الكلام النفسي وفع ما يقال
انه اذا كان النقل مخالفا للعقل يجب صرفه عن الظاهر وههنا كذلك فانه لو حمل المتكلم على من
ثبت له الكلام يلزم قيام الحوادث بذاته تعالى اذ لا معنى للكلام الا المركب من الاصوات
والحروف المشروطة وجود البعض بانتفاء البعض الاخر وحاصل الدفع انه قد ثبت الكلام
النفسي الذي ليس فيه شائبة الحدوث فلا حاجة لنا الى العدول عن الظاهر وحمل المتكلم على
موجد الحروف والاصوات قوله يريد الصحة بحسب اللغة اي دفع لما يقال انصافه تعالى بالاعراض
بمعنى الايجاد صحيح وانما لم يطلق عليه تعالى لايهامه بمعنى الاتصاف والقيام والتغيير ومايوهم
الفساد اطلاقه موقوف على اذن الشرع عند المعتزلة بخلاف المتكلم اذ قد ورد به الشرع
وحاصل الدفع ان المراد انه يصح وصف الباري بالمشتق عن الاعراض المخلوقة له بحسب
اللغة بان يقال الله اسود وابيض ومتحرك ومتجسم ومتحيز الى غير ذلك ولا شك انه
غير صحيح بحسب اللغة الا يرى انه لا يصح ان يقال لمن قال القى الحجر واوجد الحركة فيه على ما
هو راي المعتزلة ان ذلك الشخص متحرك قوله يرد عليه ان هذا المعنى ان اللفظ المتبادر من
قوله واذا وصف بما هو من لوازم القديم يراد به حقيقة الموجودة واذا وصف بما هو من
لوازم المحدثات يراد به الالفاظ المنطوقة ان القرآن يطلق بالاشتراك او الحقيقة والمجاز
على المعنيين النفسي واللفظي فاذا وصف بما هو من لوازم القديم يراد به النفسي واذا وصف

بما هو

بما هو من لوازم المحدثات يراد به اللفظي او المخيل او الاشكال ويرد عليه ان المقصم تحقيق جواب
المصم على ما يدل عليه قوله وتحقيقه وهذا جواب اخر لا تحقيق جواب المصم لان حاصل جواب المصم ان القرآن
بمعنى الكلام النفسي يوصف بكونه مكتوبا ومقروا ومسموعا ومحفوظا باعتبار وجوده في العبارة
والكتابة والاذهان فهي اوصاف له باعتبار الامور الدالة عليه لا باعتبار حقيقته بل من قبيل
الاوصاف التي جرت على غير ما هي له كما يقال زيد مكتوب ومقروء ومسموع ومحفوظ باعتبار
وجود انه الاربعة وحاصل جواب الشه ان الموصوف بهذه الاوصاف اللفظي الحادث
دون النفسي القديم وانما قلنا ان الظاهر المتبادر من قوله واذا وصف لما انه يمكن توجيهه
بحيث يكون تحقيقا لجواب المصم بان يقال معنى قوله يراد به حقيقة الموجودة ان الملحوظ
في هذه الصورة ذاته الموجودة في الخارج من غير ملاحظة امر يدل عليه اذ هو من قبيل وصف
الشئ بما هو حالة حقيقة بخلاف ما اذا وصف بما هو من لوازم المحدثات اذ لا بد فيه من ملاحظة
ما يدل عليه حتى يظهر صحة الوصف به لعلاقة الدالية والمدلولية فعلى هذا معنى قوله يراد به
الالفاظ المنطوقة يراد به حقيقته من حيث يلاحظ الالفاظ المنطوقة والمتخيلة او الاشكال
المنقوشة فح يكون تحقيقا لجواب المصم قال المحشي الفاضل هذا انما يرد لو كان معنى قول الشه
وتحقيقه تحقيق جواب المصم وليس كذلك بل هو جواب اخر لان جواب المصم لما كان بعيدا خلاف
الظاهر عدل الشه عنه فقال وتحقيقه اي تحقيق الجواب انتهى ولا يخفى انه لو كان مقصود
الشه ايراد جواب اخر عن شبهة المعتزلة فلا معنى لايراد قوله ان المنشئ وجودا في الاعيان
بل الجواب ح ان يقول وتحقيقه ان المصم يطلق على معنيين الكلام النفسي واللفظي فحيث ما
يوصف بما هو من لوازم القديم الخ والله در من فسر قوله وتحقيقه اي تحقيق جواب
اخر تامل في هذا المقام فانه مما زلق الاقدام قوله والتفصيل انه ظاهر يعني تفصيل
الكلام في ان هذا جواب اخر لا تحقيق جواب المصم ان المعتزلة لما تمسكوا بان القرآن
متصف بالاوصاف التي هي من سمات الحدوث فيلزم حادثا واجيب عنه تارة بان
وصفه بالاوصاف المذكورة ليس باعتبار حقيقته حتى يلزم حدوثه بل هو مجاز عقلي
من قبيل وصف المدلول بصفة الدال كما يقال سمعت هذا المعنى من فلان وقرأته في بعض
الكتب وكتبه بيدي وهذا حاصل جواب المصم واجيب عنه تارة اخرى بان الموصوف
بهذه الاوصاف هو اللفظ وهو حادث عندنا انما القديم هو النفسي وهو غير متصف
بهذه الاوصاف والقرآن يطلق عليهما اما بالاشتراك او بالحقيقة والمجاز هذا حاصل
ما قرره الشه بقوله فحيث يوصف الخ قوله قال بعضهم اي قال بعض من لا يجوز سماع

الكلام النفسي في وجه تخصيص موسى بالكليم انا لما سمع كلامه تعالى من جميع الجهات على خلاف
ما هو المعتاد خصّ به ولا يخفى ان هذا الوجه مندرج في عبارة الشه فان معنى قوله فسمع
موسى عليه السلام دالا على كلام الله بلا واسطة الملك والكتاب سواء كان من جانب واحد
بلى بصوت غير مكتسب للعباد على ما هو شان سماعنا او من جميع الجهات وكلاهما خرق للعادة
وانما قلنا عند من لم يجوز سماع الكلام النفسي لان من جوز سماعه كالاشعري والغزالي فهو
يقول خصّ به لانه سمع كلامه الازلي بلا حرف وصوت كما يرى ذاته تعالى في الاخرة بلا كم وكيف
وهم يجوزون تعلق الرؤية والسماع بكل موجود حتى الذات والصفات **قوله** قيل اعتبار
العلاقة الخ يعني ان قوله باعتبار دلالته عليه يدل على ان اطلاق كلام الله على اللفظي
لعلاقة دلالته واعتبار العلاقة يشعر بكونه منقولا لا مشتركا كالاسد المشترك بين الذي
يكون معناه متعددا ولم تخلل بينهما النقل مع ان المدعى ان كلام الله اسم مشترك بين
الكلام النفسي القديم الحادث وللزم ايضا ان يكون استعمال الكلام مجازا في المنقول
عنه اعني الكلام النفسي بالنسبة الى ان قيل لان اللفظ المنقول حقيقة في المنقول
اليه مجاز في المنقول عنه بالقياس الى الوضع الثاني الذي هو النقل على ما بيّن في محله وهذا
باطل لانه لو كان مجازا في النفسي لصح نفيه عنه بان يقال ليس المعنى القديم كلام الله وهو
ممحل عندكم **قوله** وجوابه ان النقل المعتبر في المنقول للهجر المعنى الاول
وتركه حتى لا يفهم بلا قرينة واعتبار العلاقة لا يقتضي ان يكون المعنى الاول مهجورا
فانه يجوز ان يكون اللفظ موضوعا بالاشتراك لمعنيين بينهما علاقة مع عدم
النقل والهجر كالامكان للامكان العام والخاص وفيما نحن فيه كذلك فان اطلاق
الكلام على النفسي شايع بينهم فيكون مشتركا لا منقولا وانما قلنا النقل المعتبر لان
في المجاز ايضا نقل لكن لعدم هجر المعنى الاول قال الفاضل الحلبي يرد عليه انا لا نم ان الهجر
معتبر في النقل بل المعتبر فيه كما حققه الشه في التهذيب هو اشتهار اللفظ في المعنى الثاني
حيث قال ان تعدد مسمى اللفظ فان وضع لكل فمشترك والا فان اشتهر في الثاني
فمنقول بالنسبة الى الناقل والا فحقيقة ومجاز انتهى اقول المراد من الاشتهار هو الاشتهار
في المعنى الثاني بحيث يكون الاول مهجورا على ما قرر شارحه بكيف ولو كان مطلق
الاشتهار كافيا في النقل لزم ان يكون اللفظ الذي اشتهر في المعنى المجازي منقولا
قال في التلويح ان اللفظ اذا تعدد مفهومه فان لم تخلل بينها نقل فهو مشترك وان
تخلل فان لم يبق النقل لمناسبة فمرتجل فان كان لمناسبة فان هجر المعنى الاول فمنقول

والا فحقيقة

والا فحقيقة ومن الشافعية مجاز وايضا من سرح المطالع وان كان مفهوم اللفظ متعددا
فاما ان تخلل بينهما نقل او لا فان تخلل فاما ان يكون ذلك لمناسبة فان هجر الوضع الاول
يسمى منقولا شرعيا او عرفيا او اصطلاحيا على اختلاف الناقلين وان لم يهجر المعنى الاول يسمى
بالنسبة الى المعنى الاول حقيقة والى الثاني مجازا وكتب القوم مملوة من هذا البيان لا حاجة
الى النقل والاتيان قال ولو سلم فمنقول هذا لا ينافي الا كونه منقولا او مجردا وذلك لا ينهم الجواب
عن السوال المذكور لان لزوم المحال لا يكون مخصوصا بكونه منقولا بل مع كونه مجازا في المعنى
الاول يلزم المحال ايضا كما تقرر في السوال ولا خفاء في ان الهجر عن المعنى الاصلي غير معتبر بل عدم
الهجر معتبر فيه لا يقال لفظ الوضع في قول الشه ووضعه لذلك مشعر باعتبار الوضع في
المعنى الثاني واعتبار الوضع ينافي كونه مجازا اذ لا وضع في المجاز لانا نقول تحقق نوع وضع
للمعنى الثاني بواسطة ملاحظة المناسبة بينه وبين المعنى الاول مع عدم ترك الاول مجاز
بالنسبة الى المعنى الثاني وحقيقة بالنسبة الى اللفظ الاول ولفظ الكلام على تقدير ترك كذلك
فيلزم المفسدة انتهى اقول كون لفظ الكلام كذلك على تقدير الشه مم اذ معنى قوله ووضعه
لذلك باعتبار دلالته وتعيين لفظ الكلام لذلك الالفاظ لعلاقة الدالية والمدلولية
ولا شك انه وضع شخصي يكون كل منه الموضوع والموضوع له معينا وهو غير المجاز والا
لم يبق فرق بينه وبين الحقيقة بل المتحقق فيه الوضع النوعي بمعنى ان الواضع وضع
مثلا انه كون اطلاق لفظ الدال على المدلول والكل على الجزء والازم على الملزوم اذا وجد
القراين يرشدك الى ذلك تتبع كتب المعاني والاصول قال الفاضل المحشي والحق ان
اعتبار العلاقة يقتضي كونه منقولا لا مشتركا كما هو المشهور قال في التلويح لما
تعذر الاطلاع على ان النقل هل اعتبر العلاقة ام لا اعتبر الامر الظاهر وجود العلاقة
وعدمها فجعلوا الاول منقولا والثاني مرتجلا فلزم في المرتجل عدم العلاقة وفي المنقول وجود
العلاقة انتهى اقول ادعاء ان اقتضاء العلاقة كونه منقولا مشهورا افتراء محض ليس
في الكتب المشهورة شائبة من ذلك وما نقل عن التلويح انما يدل على ان وجود العلاقة
معتبر في المنقول وعدم وجوده معتبر في المرتجل واما وجوده يستلزم كونه منقولا فلا كيف ولو
كان مجرد العلاقة كافيا في النقل لزم ان يكون اللفظ المستعمل في المعنى المجازي منقولا لتحقق
العلاقة فيه كما لا يخفى تامل في هذا المقام فانه قد خبط فيه اولو الافهام **قوله** قد يجاب
بان اعتبار الخ اي قد يجاب عن الاعتراض المذكور بان تاخر الوضع الثاني معتبر في المنقول
على ما هو مقتضى العقل ومجرد اعتبار العلاقة لا يقتضي ان يكون الوضع الثاني متاخرا

عن الوضع الاول حتى يكون لفظ الكلام مجازا في اللفظين لجواز ان يعتبر الواضع العلاقة بين
المعنيين ويضع لهما معا لفظا واحدا فيكون مشتركا لا منقولا كما لا يخفى **قوله** وفيه ان
اثبات ترتب الوضع اي يعني في الجواب المذكور نظرا لان المعترض لما كان مانعا لثبوت
الاشتراك الذي ادعاه الشيخ بقوله ان كلام الله اسم مشترك اي كان المجيب بقوله
وقد يجاب مثبتا للاشتراك فلا بد له من اثبات عدم ترتب الوضعين وان الوضع الثاني
غير متاخر عن الوضع الاول لكن اثبات ذلك مشكل ودونه خرط القتاد ولا ضرورة
في التزامه لوجود الجواب الذي لا تكلف فيه وبما حررنا لك اندفع ما قال الفاضل المحشي
ان المجيب مانع لعدم تحقق الاشتراك فكيف الجواز ولا حاجة له الى التزام اثباته تامل
قوله يرد عليه ان كلام اي يعني ان اراد بقوله اسم اللفظ والمعنى انه اسم لذلك الشخص
القائم بذاته تعالى يلزم ان لا يكون ما قرأناه بل ما انزل على النبي عليه السلام كلاما ضرورة انه ليس
ذلك الشخص فان الاعراض لا تتشخص بتشخص المحال وانه بط للقطع بان ما نقرأه هو
القرآن المنزل على النبي عليه السلام المتحدى به باقصر سورة حتى يكفر منكر كونه كلام الله وان اراد به
انه اسم للنوع القائم بذاته اعني الالفاظ المخصوصة مع قطع النظر عن خصوصية المحل يلزم
ان يكون اطلاقه على الشخص القائم بذاته من حيث خصوصيته وتشخصه مجازا لكونه استعمال
اللفظ في غير ما وضع له اذ لم يوضع اللفظ لذلك الشخص بخصوصه فيصح نفي كلام الله عن
الشخص القائم بذاته حقيقة كما يصح ان يقال زيد ليس باسد وهو خلط البطلان وانما قيل
بخصوصه لان اطلاق العام على الخاص لا بخصوصه بل باعتبار عمومه ولكونه فردا من افراده
حقيقة لانه استعمال اللفظ فيما وضع له على ما بين في المطول وفيه بحث لانه ان اراد بصحة
النفي نفي صدقه عليه فلزومه ممنوع اذ لا يصح سلب النوع عن فرده وان اراد انه يصح نفي كون اللفظ
القرآن موضوعا باذا بخصوصه فالملازمة مسلمة وبطلان اللازم ممنوع وان اراد انه موضوع
بالوضع العام للكل واحد من الجزئيات الشخصية القائمة بذاته تعالى وذوات القراء يلزم ان
يوصف كلامه تعالى بالحدوث لتحقق حدوث الجزئيات القائمة بذوات القراء ضرورة وجود
فيها بعد ما لم يكن حدوث محالها ايضا مع انه لا يقول بحدوثه اصلا بل يقول ان كل واحد
من اللفظ والمعنى الموضوع لفظ القرآن له قديم حيث قال القرآن اسم للفظ والمعنى وهو قديم
انما الحدوث للقراءة العارضة له ولا شك انه على هذا التقدير يلزم ان يكون اللفظ الذي وضع
لفظ القرآن له حادثا ضرورة ان الالفاظ القائمة باذهان القراء حادثة سواء اعتبرت
مع الترتيب او بدونه نعم انها مماثلة للالفاظ القديمة القائمة بذاته تعالى وبهذا ظهر فساد

ما قال

ما قاله الفاضل المحشي من انه لا استحالة في وصف نوع كلام الله بالحدوث فان له افرادا متعددة
بعضها قديم وهو الشخص القائم بذاته تعالى وبعضها حادثة وهو الاشخاص القائمة بذوات المخلوقات
فلا اشكال اصلا على ان هذه الاشخاص على هذا التقدير ليست افرادا له بل المعاني التي وضعت
لكل واحد منها بالوضع العام **قوله** ولا مخلص الا اي لا مخلص عنه بهذه الاعتراضات الا بان يجعل
لفظ الكلام مشتركا بين الشخص القائم بذاته تعالى وبين النوع فحينئذ لا يكون اطلاقه على ذلك الشخص
بخصوصه مجازا ولا يكون كلامه تعالى متصفا بالحدوث لعدم حدوث النوع ضرورة تحققه في ضمن
الفرد القديم القائم بذاته تعالى ازلا وابدا وانما الحادث الجزئيات المتشخصة بتشخصات المحال
الحادثة نقل عنه بل لا مخلص عنه الا بان يجعل مشتركا بين ذلك النوع والفردين الحاصلين
والا لزم ان يكون النظم المؤلف المعجز المنزل على النبي عليه السلام كلام الله مجازا وليس كذلك كما عرفت
وفيه انه بقي لزوم ان يكون اطلاق الكل على ما يقرأه كل واحد منا بخصوصه مجازا فيصح نفيه عنه
وذلك باطل بالاجماع وايضا يلزم ان يوصف كلام الله بالحدوث حقيقة لحدوث النظم
المؤلف المنزل على النبي عليه السلام فالمخلص اختيار الشق الاول وما يقرأه كل
واحد كان بالذات هو ما يقوم بذاته تعالى وان كان تغايره باعتبار تعلق في اثباته **قوله** يشكل
بقيام لمع وملع اه وكذلك يلزم ان لا يكون التحدي مع كلام الله ضرورة ان مدار البلاغة
على امور يقتضي ترتب الاجزاء من التقديم والتاخير واجيب بان غرضه ليس نفي
الترتب مطلقا بل الترتب الزماني الذي يقتضي وجود بعض الحروف عدم الآخر فيه
وان الحروف بدون الهيئة والترتيب الوضعي لا يكون كلاما ولا الكلام كلاما ووجود الالفاظ
المترتبة وضعا وان كان مستحيلا في حقنا بطريق جرى العادة لعدم مساعدة الالات
لكنه ليس كذلك في حقه تعالى بل وجودها مجتمعة من لوازم ذاته وليس امتناع الاجتماع
من مقتضيات ذواتها وفيه بحث اذ القول بالترتب الوضعي بين الحروف القائمة بذاته
تعالى غير معقول لانه انما يتصور في الجسمانية دون المجردات والا لزم انقسامها الا يرى
ان الصور القائمة بالنفس الناطقة ليس فيها ترتب وضعي وقد يقال في الجواب ان انتفاء
الترتب الزماني والوضعي لا يستلزم انتفاء الترتب مطلقا حتى يلزم عدم الفرق لجواز ان يكون
هناك ترتب وتاليف يتحقق به الفرق وعدم الشعور به لا ينافي وجوده في نفس الامر اقول يرد
على الجوابين انه يلزم ان لا يكون الكلام المنزل على النبي عليه السلام وما يقرأه كل واحد منا كلام الله لان
الكلام على هذا هو الالفاظ القائمة بذاته تعالى بالترتب الوضعي او الترتب الذي لا شعور به وهو
غير متحقق فينا اذ لا ترتب ههنا سوى الزماني وقيل في الجواب ان ذلك الذاهب يعترف بعدم

الفرق مطلقا فان حاصل تحقيقه ان كلام الله صفة حقيقية بسيطة كسائر صفاته الكمالية
وانما التعدد والتمايز بحسب التعلقات والاعتبارات فلا يرد عليه ما ذكر اقول وفيه بحث اذ
لا اشعار في عبارته بان كلاما صفة حقيقية بسيطة كيف وكون الالفاظ القديمة بدالة
راجعة الى صفة حقيقية بسيطة مما لا يعقل ولا يتصور صحته **قوله** لم يرد الى لم يرد بالاخراج
المعنى الاضافي الذي هو تعلق بين المخرج والمخرج اذ لا معنى لكونه صفة ازلية نسبة
بينهما لا تتحقق الا تحققهما فيكون حادثا البتة لحدوث المخرج بل اراد الصفة الحقيقية
التي هي مبداء لهذه الاضافة وعلة لها وكذا في سائر العبارات من الايجاد والاحداث والابداع
والاختراع والاحياء والاماتة والخلق والتخليق والترزيق الى غير ذلك في انه ليس المراد
معانيها التي هي الاضافة بل مبدأها **قوله** يرد عليه انه يجوز ارادة المعنى لانه انه لو كان
التكوين حادثا يلزم ان يكون الصانع محلا للحوادث انما يلزم لو كانت قائمة بذاته تعالى
لم لا يجوز ان يقوم بغيره كما كان ذهب اليه ابو هذيل من ان تكوين كل جسم قائم به فان هذا المنع
ودفعه مما سيجيء في الوجه الرابع منه انه يلزم ان يكون كل جسم مكونا لنفسه اذ لا معنى للمكون
الا من قام به التكوين فاتحد الدليلان اعني الاول والرابع وهو ظ **قوله** وجوابه احتمال ان انعام
هذا الدليل واندفاعه المذكور مبني على امتناع قيام صفة الشيء بغيره بخلاف الوجه الرابع فانه لم
يلتفت فيه الى هذه المقدمة فاندفع المنع ولم يتحد الدليلان **قوله** يرد عليه احتمال ان اراد بالجواز
الجواز الشرعي فالملازمة ممنوعة لان الجواز الشرعي موقوف على عدم ايهام ما لا يليق بكبريائه
كما هو راي المعتزلة والقاضي واذن الشارع كما هو راي الاشاعرة وكلاهما مفقودان
في شان الاعراض المقدورة لله تعالى وان اراد الجواز العقلي فالملازمة مسلمة لكن بطلان
اللازم مما لا بد لاثباته من دليل ويمكن الجواب بان المراد الجواز بحسب اللغة على ما ذكره المحشي
فيما سبق ولا شك انه لا يصح الاطلاق لغة على القادر على السواد اسود فانه لا يقال
للرجل الذي يقدر على صبغ السواد او الحمرة انه اسود او احمر مع انه يصدق عليه انه
قادر عليهما **قوله** يرد عليه منع مشهور الخ يعني لانا انه لو كان التكوين حادثا لكان انما مكونا
بتكوين اخر او بدونه التكوين لم لا يجوز ان يكون مكونا بالتكوين الذي هو نفس ذلك التكوين
فلا يلزم التسلسل ولا وجود التكوين بلا تكوين ويرد عليه انه لا معنى لكون تكوين التكوين
عينه انه ليس في الخارج الا المكون والتكوين وانما تكوينه فلا اذ لا معنى لكون التاثير عين
الاثر واجيب بان المراد بكون تكوين التكوين عينه انه ليس في الخارج الا المكون او التكوين انما
تكونه فامر يعتبره العقل وليس له تحقق في الخارج ممتازا عنه بحسب الوجود الخارجي ولا يحتاج

الى تكوين

في مستقيمة
سو

الى تكوين اخر لا بمعنى ان تكوين التكوين نفسه بحسب المفهوم حتى يرد لزوم التاثير عين المؤثر وهذا هو
المراد بقوله وقد اشرنا الى ماله وعليه بمعنى ما ينفعه ويضره **قوله** ويمكنه ان يقال نفس التكوين لم يعني
لانا نم انه لو كان التكوين حادثا لاحتاج الى تكوين اخر او حدث بغير تكوين لم لا يجوز ان يكون نفس التكوين
من حيث اتصاف الباري به وقيامه به متعلقا اولا بوجود نفسه ثم بوجود سائر المحدثات
والا استحالة في سبق ذات الشيء مع قطع النظر عن الوجود على وجوده سبقا ذاتيا وان كان مقارنا
له في الزمان فان وجود الصفات والاعراض انما هو لقيامها بمحالها على ما قالوا من ان المحل مقوم
لها وان وجودها في نفسها هو وجودها في الموضوع ولهذا يمتنع الانتقال عليها فتكون
الصفات من حيث قيامها بالواجب مقوما بالذات على وجودها وان كان مقارنا له في الزمان
فيجوز ان يكون التكوين من حيث قيامه بذات الواجب متعلقا بوجود نفسه مقوما عليه
بالذات مقارنا له بالزمان ولا استحالة في ذلك كما لا يخفى قال المحشي المدقق فيه انه اذا كان
متعلق التكوين وجوده يلزم المكون هو الوجود فان كان الوجود وجوده يلزم الموجود
هو نفس التكوين ايضا مكونا ومتعلقا للتكوين فالتكوين المتعلق بنفس التكوين ان كان
عينه يلزم سبق الشيء على نفسه وهو محال وايضا لو كان وجود التكوين متعلقا لنفسه يلزم
سبق الشيء على نفسه ويلزم وجوده لذاته فيكون واجبا وهو مناف لقيامه لذات الباري
انتهى ولا يخفى عليك انه كلام منشاؤه قلة التدبر وسوء الفهم فانه لا لازم هو ان يكون
التكوين القائم بذات الواجب بحسب الذات مقدما على وجوده تقدما ذاتيا وهو لا يستلزم
تقدم الشيء على نفسه لان المقدم هو نفس التكوين والمؤخر هو التكوين من حيث الوجود وكذا
اللازم اقتضاء التكوين بشرط قيامه بالواجب ومدخليته ذاته فيه لوجوده وهو لا يستلزم
كونه واجبا لذاته والا لانسد باب اثبات الصانع تامل فانه كلام لا شبهة فيه نعم يرد
عليه انه انما يتم لو تم ان قيام الاعراض مقدما على وجودها بالذات وعلة له لكن السيد
رد عليه في شرح المواقف وقال انه ليس بشيء اذ يصح ان يقال وجود السواد في نفسه قيامه
بالجسم والفاضل المحشي بحث بالتردد يظهر جوابه مما قررناه لك باختيار الشق الثاني بادنى
تامل فلا نصرح به مخافة الاطناب فان قيل اذا كان التكوين قائما بذاته تعالى يكون قديما لامتناع
قيام الحوادث بذاته تعالى فهذا المنع لا يفرق بهذا وجوع الى الدليل الاول ولا شك في تمامية
انما الكلام في تمامية الدليل الثالث هذا غاية تنقيح الكلام وجدته بعون الملك العلام **قوله**
فاحفظ فانه ينفعك في مواضع شتى اي قيل الدليل الذي اورد في قدم الارادة والقدرة بانهما
لو وجدتا فانما بارادة وقدرة اخر فيلزم التسلسل او بدونهما فيلزم الايجاب ولا يخفى جريان المنع الاخير

تأمل **قوله** كانه اراد ما عدا الخ يعني اراد بالادلة الثلثة سوى الدليل الاتي فيكون
الكلام على الحقيقة او اراد الجميع و مبنى الامر على التغليب الاكثر على الاقل فيكون الكلام على
المجاز اما انتفاء ما سوى الاتي فلانه لو لم يكن صفة حقيقية بل امرا اعتباريا لا يلزم قيام الحوادث
بذاته تعالى بل قيام التجدد و هو جائز لكونه قبل كل شئ و بعده و لا الى لا استغناء الحادث
عن التكوين لان اللزوم فرع كونه حادثا و هو فرع كونه موجودا و اما عدم ابتناء الدليل الثاني
فانه مبناه لزوم الكذب او المجاز في خبره تعالى و لا اختصاص بكونه حادثا بل يعم الحادث و المتجدد
كما لا يخفى قال بعض الافاضل الظاهر ان الدليل الثاني ايضا مبني على كونه صفة حقيقية اذ لو كان
من الاضافات يجاب بانه يقال انه يجب العدول الى المجاز لتعذر الحقيقة اذ لو حمل على الحقيقة لزم
اما قدم المكونات او تحقق الاضافة بدون احد المضافين و كلا الامرين محال **قوله** و يخطر
بالبال ان التكوين الخ يعني يخطر بالبال ان التكوين مغاير للقدرة و الارادة لانا نجد بالضرورة في
الفاعل عند تصوره بهذه الحيثية معنى به يمتاز عن غير الفاعل و يرتبط بتوسطه بالمفعول بحيثية
يصح ان يقال انه بهذا فاعل و ذاك مفعول و لا شك ان هذا المعنى متحقق في ذاته و ان لم يوجد
المفعول فلا يكون عينه مثلا نجد في الضارب حين تصوره بحيثية كونه ضاربا معنى به يمتاز
عن غير الضارب و يرتبط بتوسطه بالضرب بحيث يصح ان يقال ان الضرب اثره **لا** هو
مغاير للقدرة و الارادة ايضا لان هذا المعنى متحقق في الفاعل الموجب بالنسبة الى اثاره
الصادرة عنه بطريق الايجاب مع عدم تحقق القدرة و الارادة بل نقول ذلك المعنى متحقق
في ذات الواجب تعالى بالنسبة الى صفاته الصادرة عنه بطريق الايجاب كالقدرة
و الارادة فيكون مقوما عليها بالذات فتكون فكيف لا تكون صفة مغايرة لها و بما ذكرنا
ذلك اندفع ما قال المحشي المدقق منا ان في هذا الكلام اعتراف بان صفاته تعالى موجودة بالاختيار
و هذا مشكل لا سيما في القدرة بل في العلم ايضا لانه انما يلزم ذلك لو كان استنادها اليه
بتوسط القدرة و الارادة و ليس كذلك بل الى الذات المتصف بالتكوين و الايجاد بطريق
الايجاب و لا اشكال فيه بل هذا مما اتفق عليه المتاخرون و استحسنوه فان قيل ذلك المعنى اذا كان
موجودا في الواجب بالنسبة الى القدرة و الارادة بل الى سائر الصفات يكون
بالنسبة الى نفسه ايضا فيحتاج الى معنى اخر به يرتبط و يمتاز عن غيره و يتسلسل او يلزم تحقق
الفاعل بدون ذلك المعنى قلت ذلك المعنى صادرة عنه تعالى بتوسط نفسي ذلك المعنى
و لا يحتاج الى معنى اخر كما مر في الحاشية السابقة تأمل نقل عنه و اما انه موجود ام لا
ففيه بحث اخر على ان طريق وجود صائر الصفات ان استقام او صل الى انه موجود ايضا

انتهى

لم يحتج الى الضرب
و لم يحتج الى الضرب
فلا يكون ذلك المعنى
عين الضرب الذي هو اثره

انتهى يعني ان المتعين هنا هو اثبات المعنى المغاير لسائر الصفات و اما ان
يعتبر العقل منه نسبة الفاعل الى المفعول و ليس في الخارج امرا زائدا عليها فهو بحث اخر على انه لو تم
طريق اثبات وجود الصفات و زيادتها منه تعالى عالم و قادر و مريد و لا معنى لها الا ان الذات
بالعلم و القدرة و الارادة او صل ذلك الطريق بعينه الى اثبات وجود التكوين و زيادته على الذات
بان يقال انه خالق كل شئ و لا معنى للخالق الا من اتصف بالخلق فلا بد ان يكون امرا موجودا
زائدا على ذاته كسائر الصفات و بما ذكرنا اندفع ما قيل ان ما به الامتياز و الارتباط نفس الذات
و على تقدير تسليم كونه امرا زائدا على الذات سوى القدرة و الارادة يجوز ان يكون امرا اعتباريا
و هي وجوب كون ما به الامتياز و الارتباط امرا خارجيا غير مسموع ما لم يقم عليه برهان
و شهادة الوجدان في امثال هذه المباحث غير مقبول و وجه الاندفاع ظاهر لاستمرة عليه
قوله او يكون التعلق الخ يعني ان تكوينه لكل جزء من اجزاء العالم قديم و المكون حادث فيكون التعلق
الازلي لوجوده في وقت مخصوص فيتوقف على وجود ذلك الوقت فيكون حادثا مثلا تعلق التكوين
بوجود زيد في الازل في وقت كون الشمس في الاسد فيتوقف على تحقق ذلك الوقت و يكون
حادثا و ان كان التكوين متعلقا به في الازل **قوله** و هذا هو الانسب بالمعنى الاظهر وجه الانسبية
فانه يحتمل ان يكون معنى عبارة المص ان تكوينه الذي يتعلق بالعالم و بكل جزء من اجزائه
في وقت وجوده فح يكون اشارة الى ان تعلقاته حادثة على حسب تجدد الاوقات و يحتمل
ان يكون معناه هو تكوينه الذي تعلق في الازل بوجود العالم و بكل جزء من اجزائه في وقت
وجوده فح يكون تعلقاتها قديمة و يكون حدوث المكونات بحدوث اوقات وجودها
الا ان يقال الظاهر على الاحتمال الاول ان يقول هو تكوينه للعالم و لكل جزء من اجزائه عند تعلقه
به فعدم تعرضه للتعلق و تعرضه للوقت يرجح الاحتمال الثاني **قوله** و محال منع الملازمة يعني
لانا نم انه لو قدم التكوين قدم المكونات كيف و القول بتعلق وجود المكونات بالتكوين قول
بحدوثها او القديم ما لا يتعلق وجوده بايجاد شئ و ما قال الفاضل المحشي من انه لا يتصور منع الملازمة
فان التكوين نسبة متأخرة عن المكون عند القائلين بحدوث التكوين كما ان الضرب متأخر عن
المضروب فلو كان التكوين قديما قدم المكون لان قدم النسبة يستلزم قدم المنتسبين كما
ان قدم الضرب يستلزم قدم المضروب فهو خبط محض اذ لا معنى لتأخر التكوين عن المكون
كيف و انه حق فيما بعد على مذهب القائلين بكون التكوين اضافة انه عبارة عن تعلق
القدرة و الارادة على وفق الارادة بوجود المقدور في وقت وجوده و لا شك ان ذلك
التعلق مقدم على وجود المقدور و لعل ذلك الخبط وقع من تشبيههم التكوين بالضرب و هو

ليس الآفي مجرد كونه من قبيل الاضافات الآتي كونه متأخرا عن الملكون مثل الضرب عن المضروب على
صرح به بعض الافاضل في قوله ولما استدل القائلون بوجوهم الخ **قوله** ويتوهم الخ يعني قد يتوهم في قوله
وما يقال ليس جوابا عن استدلال القائلين بل هو اعتراض على قوله ان يتعلق فانا ان يستلزم الخ
وحاصله ان ترديد التعلق بين استلزامه القدم والحدوث قسيم غير محتمل لان تعلق وجود شئ يستلزم
احتياج الاول الى الثاني في الوجود فيستلزم الحدوث البتة اذ لا معنى للحدوث الا الاحتياج الى الغير في
الوجود **قوله** ليس بشئ الخ يعني ما يتوهم في توجيه ما يقال ليس بشئ لان امثال هذا الترديد شايعة
كثيرة الوقوع في كتب القوم والغرض منه توسيع دائرة واحاطة الاحتمالات العقلية بحيث لا يبقى
للخصم مجال الكلام الا يرى انه قد يردد المردود وجود العالم بين التعلق بذاته او بصفة من صفاته وبين عدم
التعلق مع ان عدم التعلق مما لا معنى له اذ لا يمكن ترجح احد طرفي الممكن بلا مرجح وقد سلم المعترض ايضا
صحة هذا الترديد حيث يتعرض عليه تأمل **قوله** على انه يجوز ان يكون الجواب الخ يعني يجوز ان يكون الجواب
الزاميا لاسكات الخصم ويكون الترديد مبنيا على جدوته عنده وان كانت فاسدة في نفس
الامر فان القائل بحدوث التكوين يقولون ان الاحتياج لا يستلزم الحدوث بل قد يكون الشئ
مع احتياجه قديما حيث قال لو قدم التكوين لزم قدم المكونات مع احتياجها الى التكوين
قال الفاضل المحشي في توجيه العلاوة اي يكون الجواب الذي في الترديد المذكور جوابا الزاميا
فلا يلزم ان يكون الترديد صحيحا فان للمجيب ان يذهب الى جميع الاحتمالات العقلية الباطلة
حتى يلزم الالزام انتهى ولا يخفى فساد هذا التوجيه اذ هو عين ما ذكره بقوله وليس بشئ لشيوع
نظايره توسيعا للدائرة فلا معنى للعلاوة **قوله** ومنها جعل ان المراد الخ يعني منها جعل ان المراد بالحادث
ما يكون مسبوقا بالعدم ومخرجا من العدم الى الوجود وبالقديم خلافه يقال ان التشخيص على كل
جزء من اجزاء العالم اشارة الى رد من زعم قدم العالم ببعض اجزائه كالهيولى والصورة لانه اذا
كان معنى الحادث ما ذكر يكون معنى التكوين الذي هو نفس الاحداث الاخراج عن العدم الى
الوجود فيكون ردا على من زعم ان بعض اجزائه غير مخرجة من العدم بخلاف ما اذا كان معناه المحتاج
الى الغير في الوجود فانه يكون معنى التكوين الاحتياج الى الغير في الوجود فلا يحصل الرد على الزاعم
وذلك لانه ايضا يقول بالحدوث بهذا المعنى وبما حررنا لك اندفع ما قال بعض الافاضل ان مجرد
الحادث عندنا ما لوجوده بداية لا يوجب اضافة التكوين الى كل جزء من اجزاء العالم ردا
على من زعم قدم شئ من اجزائه ما لم يثبت ان اضافة التكوين يوجب الحدوث بمعنى ثبوت
البداية للوجود ووجه الاندفاع ظاهر وفسر ذلك البعض قوله ومنها الخ بما ذكره بقوله وليس بشئ لشيوع
الصانع لذلك ولا يخفى انه يأبى عنه قول الشيخ فيما بعد والاتمام انما يقولون بقدمها بمعنى عدم

المسبوقية

وهو غير المكون كلاما مستقلا بيانا للمسئلة التي اختلف فيها الماتريدية والاشعرية حيث ذهب
الماتريدية الى انه غير المكون والاشعرية الى انه عينه وحمل الغير على ما يقابل العين بحسب المفهوم
لان الدلائل المورودة في اثبات هذا المط انما تثبت المغايرة بحسب المفهوم لا التحقق وجعل
بعض الشراح هذا الكلام منتمة جواب الشبهة التي اورد القائلون بحدوث التكوين وحمل الغير المذكور
فيه على الغير المصطلح وهو ما يمكنه انفكاكه في الوجود وقال في تقرير الجواب انه لا يلزم من قدم التكوين
قدم المكونات لان تكوينه للعالم ولكل جزء من اجزائه يتعلق في وقت وجوده وهو غير المكون عندنا لصحة
الانفكاك بينهما من الجانبين لان التكوين ثابت في الازل بدون المكون ضرورة ان تعلقه بالمكونات
فيما لا يزال وقت وجودها وكذا المكون منفك عنه في الخبر فلا يكون التكوين اضافة كالضرب حتى
يلزم ما ذكر بل صفة حقيقية ذات اضافة والا اي وان كان اضافة لم يكن غيرا لامتناع انفكاكه
حينئذ كونه اضافة من المكون ضرورة ان النسبة لا تتحقق بدون المنتسبين **قوله** وليس بشئ الخ قال
بعض الشراح ليس بشئ لان صحة الانفكاك من جانب التكوين غير مسلمة عند الخصم لان التكوين
عنده اضافة لا تتحقق بدون المكون وصحة الانفكاك من جانب المكون لا يفيد في اثبات كونه صفة
حقيقية حتى يلزم من قدمه قدم المكونات لانها موجودة حال كونه اضافة فان المكون حال
بقائه موجود بدون التكوين فلا يتم الجواب عن الشبهة المذكورة ويخطر بالبال ان الجواب المذكور
غير موقوف على ان يكون صحة الانفكاك في جانب التكوين مسلمة عند الخصم القائل بحدوثه لان
الشبهة المذكورة كانت واردة على مذهب القائلين بقدم التكوين فتكفيرها الجواب
على مذهبهم كيف وحال الجواب منع الملازمة اي لا نسلم انه يلزم من قدم التكوين قدم المكونات
لان التكوين غير المكون عندنا لصحة الانفكاك بينهما عندنا فلا يكون اضافة كالضرب ولا نسلم
انه لا معنى له لان يقال انا لا نسلم صحة الانفكاك بينهما ما يدل على ما قلتم تفسير المعنى قوله
وهو غير المكون بقوله عندنا دلالة لا يشوبها ريبة على انه لو كان صحة الجواب موقوفا على تسليم
الخصم لم يتم الجواب المذكور بقوله وهو تكوينه للعالم ولكل جزء من اجزائه بوقت وجوده ايضا
لان الخصم لا يسلم كون التكوين صفة تتعلق بالمكونات في وقت وجودها بل عنده نفس التعلق **قوله**
على ان عدم الغيرية الخ منع للملازمة التي ذكره ذلك البعض بقوله والا لما كان غيرا يعني انا لو سلمنا
اضافة لم يكن غيرا لان كونه اضافة انما يستلزم اللزوم وعدم الانفكاك من جانب واحد ولا يستلزم
عدم الغيرية اذ لا يكفيه اللزوم من جانب واحد كما عرفت في الجزئي الحقيقي والكلي والصفة المحققة مع الذات
فان اللزوم من جانب العرض والصفة متحقق مع انهما متغايران للمحل والذوات ولا يخفى ان هذا

مع المحل الجزئي

منها ان

المنع لا يجدي اذ لا يكفي في الجواب ان يقال وهو غيره لصحة الانفكاك بينهما من الجانبين عندنا فلا يكون
اضافة عندنا كالضرب والا لامتنع انفكاكه ح عن المكون من غير ذكر نفي الغيرية **قوله** والصفة المحدثة
مع الذات اراد به الصفات المتجددة لذاته تعالى من كونه قبل كل شئ وبعده ورازقنا وخالقنا
ومحيينا ومميتنا الى غير ذلك من الاضافات فلا يرد ما قال الفاضل الحلبي ان الصفات
المحدثة داخلة في العرض فذكرها مستدرك قال في شرح المواقف من الصفات ما هي غير
الذات كصفات الافعال من كونه خالقا ورازقا ونحوهما **قوله** قيل عليه ان التكوين ايضا قائم به
جعل قوله وهو غير المكون منتهى الجواب باحثا على توجيه الشق وحاصله ان الدليل لا يتم
المدعى لان المدعى اثبات مغايرة التكوين الذي هو مبداء الفعل للمكون على ما يدل عليه عندنا
فان التكوين عندهم هو ايقاعه مبداء الفعل ولذا جعله صفة ازلية واللازم من الدليل
هو تغاير الفعل الذي هو اثره **قوله** ولو سلم لم يكن غيرا يعني لو سلم ان التكوين نفس الفعل لا مبداه
فلا يكون غيرا لامتناع انفكاكه ح عن المكون ضرورة عدم تحقق الاضافة بدون المضافين
ولو سلم غيريته بالمفعول يلزم ان يكون مغايرا للفاعل ايضا لان الانفكاك من جانب واحد
اعني جانب الفعل متحقق ههنا ايضا فيلزم ان يكون الصفة غير الذات وهو مخالف لما تقرر
عندهم من ان الصفات غير الذات ولا يخفى عليك ان التسليمين غير وارد على الشق اذ لم يحمل
الغير على المصطلح بل على ما يقابل العين بحسب المفهوم كما تنضح عند الدلائل المورودة في اثبات
الغيرية وقوله وهذا كله تنبيه على كونه اي وجعلها ايرادا على تقدير ان يكون قوله وهو غير المكون
من تتمة الجواب حمل الغير على المصطلح على ما قال المحشي المدقق فليس بشئ لان هذا الدليل اعني قوله
لان الفعل يغاير المفعول الخ وهو لم يجعل قوله وهو غير المكون من تتمة الجواب ولم يحمل الغير
على المصطلح **قوله** وجوابه ان الكلام لم يعني ان هذا الاستدلال مبني على مذهب الخصم القائل بان
التكوين عين المكون وانه اضافة والغرض منه الزامه وحاصل ان التكوين غير المكون لان التكوين
على ما زعمت نفس الفعل والفعل مغاير للمفعول بالضرورة **قوله** وبقيته ان يراد اي يمكن
ان يقال في دفع الاعتراض ان المراد بالفعل ما يعم مبداءه اما حقيقة عرفية فان الفعل في الخلق
والاختراع والاحداث والتكوين وان كان يدل على المعنى الاضافي لكن المراد في اصطلاحهم
مبداه على ما مر واما مجازا بذكر اللازم واراده الملزوم ويكون قولهم كالضرب بقطع الاعضاء حتى
يرد ان الضرب ليس مبداء الفعل بل نفس الفعل فلا يكون موافقا للمثل له **قوله** وقد عرفت انفا
ان هذا الجواب من المحشي مبني على تقدير تسليم ان يكون المراد بالغير المصطلح نقل عنه فان
قوله ليس بشئ لان صحة الجواب صريح عن التسليم الاول وفي قوله والصفة المحدثة مع الذات

اشارة

اشارة الى الجواب عن التسليم الثاني يعني ان الفعل بمعنى الاضافة حادث والا محذور في مغايرة
صفة المحدثة مع الذات انتهى والاظهر ان يقول فان قوله على ان عدم الغيرية لا يكفيه اللزوم
من جانب واحد جواب صريح عن التسليم الاول واراد بقوله حادث متجدد لان الفعل بمعنى الاضافة
امر اعتباري لا وجود له في الخارج وكذا من الصفة المحدثة لعدم الصفة المحدثة لذاته تعالى والا
لزم كونه محلا للحوادث بل له صفات متجددة كونه قبل كل شئ وبعده ومحييا ومميتا الى غير
ذلك من الاضافات والاعتبارات **قوله** اذ الاحتياج اليه يعني ان احتياج المكون الى الصانع
انما هو في التكوين والايجاد واذا كان الايجاد عين ذاته يكون المكون محتاجا في وجوده الى ذاته
اذ لو احتاج الى موجد غيره يكون الايجاد صفة لذلك الغير فلا يكون عين المكون وهذا خلف فيكون
مستغنيا عنه وقد علم من اقتضاء ذاته وجوده قبل تغير التكوين بالايجاد واشارة الى ان المراد
بالتكوين الاضافة لا مبداها فيكون هذا الكلام الزاميا ايضا **قوله** القدم اما لغوي يعني ان الاقدم
اما ماخوذ من القدم اللغوي وهو مضي الزمان الطويل المعتبر عنه بالفارسية بيش بودن
فالمعنى انه اقدم من العالم واسبق منه بالزمان بمعنى انه مضى عليه زمان طويل لم يمض
على العالم ضرورة انه حادث وهذا على تقدير ان لا يلاحظ لزوم قدم العالم واما من القدم
الاصطلاحي بمعنى عدم سبق العدم فالمعنى اقوى قدما واولى من العالم وهذا على تقدير ان يلاحظ
لزوم قدم العالم فان التكوين اذا كان نفسه قديما الا انه لا يكون قديما كالواجب لانه قديم
بالتكوين لانه وجوده به فلا بد ان يلاحظ المكون بعنوان كونه عين التكوين في حكم العقل
يكونه قديما حتى لو غفل عن هذه الملاحظة لا يحكم بقدمه بخلاف الواجب تعالى فانه ذاته مع علة
مقتضية لوجوده فلا حاجة في الحكم بقدمه الى ملاحظة ذاته بعنوان امر لو غفل عنه لم يحكم
بقدمه فيكون الواجب تعالى اشد واقوى قدما عند العقل وهذا على طبق ما قال المحكم ان للوجود
الذي وجوده عينه اقوى موجودية من الوجود الذي وجوده مقتضى ذاته اذ لا يعقل تصور
الخلو عن الوجود في الاول بخلاف الثاني وان كان الخلو الوجود فيهما محالا في الخارج فتدبر
ولا تلتفت الى ما قاله المحشي الفاضل من ان كون الواجب تعالى اقوى قدما محل بحث **قوله** وذلك
بحكم لم يعني كون نظام العالم على الوجه الاوفق والاصح دليلا على كونه صانعه قادرا مختارا
حكم يعون الاصحاب من الضرورة فانه اذا كان موجبا لم يمكن على الوجه الاصح بل على
الوجه المقتضي الذي لا وجه وراءه هذا لكن دعوى الضرورة في محل المناقشة خصوصا
اذا ادعى الخصم ان مبداءه لما كان كاملا من جميع الوجوه يكون اثره ايضا على الوجه الاكمل
غير مسموع لانه لا بد له من دليل **قوله** نعم يمكن المناقشة باحتمال الواسطة بان يقال نظام العالم

على الوجه المذكور انما يدار على كون مؤثره عالما قادرا مختارا ولم يقتض ان يكون الواجب
كذلك اذ يجوز ان يكون ذلك المؤثر وسطا مختارا قادرا اعني الواجب بطريق الايجاب والجواب
بان ماسوى الله حادث ولا على استناده الا بطريق الاختيار غير تام لانه مبني على اثبات
حدوث جميع ماسوى الله وهو لم يثبت جدا بل انما يثبت حدوث ما ثبت حدوثه وجوده
من الممكنات واستدل عليه بعض الاكابر بان كل ما سوى الواجب ممكن وكل ممكن مفتقر الى مؤثر
وكل مفتقر محدث لان تاثير المؤثر فيه بالايجاد لا يجوز ان يكون حال البقاء لاستحالة ايجاد
الموجود فبقي ان يكون انما حال الحدوث او حال العدم وعلى التقديرين يلزم حدوث الاثر وفيه
انه لو تم لاستلزم انما القول بحدوث صفة او القول بانها واجبة بالذات وكلا الامرين مشكل قوله
يشير الى ان الرؤية اى تفسير الرؤية بالانكشاف بان الرؤية مصدر مبني للمفعول بمعنى كونه مرئيا
لان الانكشاف صفة المرئي والمصدر المبني للفاعل اى كون الشخص رائيا صفة الرائي وانما
حمل الشارح على الاول مع ان الثاني ايضا محتمل لتبادره منه من غير تقدير في العبارة ولانه الممتنع
فيه لان الخصم انما يرى المانع من جانب المرئي وان كان كل منهما لازما للاخر فعلى هذا يكون
قوله اثبات الشئ ايضا مصدرا مبنيا للمفعول اى كون الشئ مثبتا لكن قوله فيما بعد ولنا
بالنسبة اليه حالة مخصوصة هي المسماة بالرؤية يدل على انه مصدر مبني للفاعل وعلى ان
يقال تفسير الرؤية بالانكشاف تفسير باللازم فلا حاجة الى التاويل ويكون موافقا
لما في شرح المقاصد انا اذا عرفنا الشمس بحد او رسم كان نوعا من المعرفة ثم اذا ابصرناها
عضانا كان نوعا اخر من الادراك فوق الاول واذا فتحنا العينين كان نوعا اخر من الادراك
فوق الاولين سميناه بالرؤية **قوله** هذا هو الامكان الذهني يعني عدم الحكم بامتناعها
بعد التخلية هو الامكان المفسر بتجويز الذهن فرضه مع عدم المانع الشامل للممتنع الذي
يكون العلم بامتناعه كسبيا اذ يصدق عليه ان العقل بعد التخلية وعدم ملاحظة الدليل
لا يحكم بامتناعه وليس محل النزاع لان الخصم قائل بامكان الرؤية بهذا المعنى فانه يقول
ان العقل بعد التخلية لا يحكم بامتناع الرؤية لان بعد ملاحظة الدليل منه كونه تعالى مجردا عن المكان
والجهة وعدم كونه جسما كيفا بالعوارض التي هي شرط الرؤية يحكم بامتناعه انما النزاع
في الامكان الذاتي المقابل للامتناع المفسر بان لا يكون الوجود والعدم مقتضى الذات
والصواب ان يقول ان العقل اذا خلى ونفسه يحكم بعدم امتناع رؤيته وعلى ان يقال
ان الامكان الذهني كاف في هذا المقام وان غفل عنه السلف الكرام لان العقل اذا
لم يحكم بامتناعه بعد التخلية علمنا بالظواهر الدالة على الوقوع ما لم يقم دليل على امتناعه

اذ لا يعلى

جواز

اذ لا يعلى صرف الظواهر ولا التوقف فيها بمجرد احتمال ان يظهر دليل عقلي على الامتناع
اذ لو يلزم مجرد ذلك في الصرف والتوقف لوجب الصرف والتوقف في جميع الظواهر الواردة
في الاحكام الشرعية اذ يجوز ان يظهر دليل عقلي على امتناعها فعلم ان عدم حكم العقل بالامتناع
بعد التخلية كاف لنا في العمل بالظواهر ويؤيد ذلك ان القوم لم يتعرضوا لانتفائها لامكان
الذاتي في سائر السمعيات كالسمع والبصر والكلام وعذاب القبر وغير ذلك بل التقوا
على انها امور ممكنة اخبر بها الصادق ومن ادعى الامتناع فعليه البيان والعجب ما احسن
الشارح في اختصار مسلك الجواز **قوله** يرد عليه انه اذا اريد بالفرق بالبصر
الفرق برؤية البصر بين جسم وجسم وعرض وعرض فهو مصادرة لجعل المدعى جزء الدليل
اذ يصير الكلام هكذا انا قاطعون برؤية الاعيان والاعراض لانا نفرق بالرؤية بين جسم و
عرض وعرض وكل كانا مفروقين برؤية البصر فهما مرئيان ولا يخفى فساده وان اريد بالفرق
باستعمال البصر فهو لا يفيد في اثبات المط اعني كون الاعراض والاعيان مرئيا فانا نفرق باستعمال
البصر بين الاعمى والاقطع مع عدم كونهما مرئيين لدخول العدم في مفهوميهما لانهما عبارتان
عن عدم البصر وعدم اليد والتحقيق ان الفرق بتوسط استعمال البصر لا يستلزم كون المفروق
مبصرا الجواز ان يكون المبصر لعوارضه وبتوسط ذلك الادراك يفرق العقل بينه وبين امر
اخر قيل ان الضرورة قاضية بان الرؤية لا تتعلق الا بالموجود ولا اختصاص لها بشئ
من الاعيان والاعراض وبهذا القدر يحصل المقصود وفيه ان كون الحكم بعدم اختصاص الرؤية بشئ
من الاعيان والاعراض ضروريا محل تامل كيف وقد ذهب كثير من العقلا الى ان المرئي هو
الاعراض من الالوان والاضواء وغير ذلك على ما بين في محله **قوله** يرد عليه ان التخيير هو يعني ان
الحصر هم اذ التخيير المطلق اعني كون الشئ شاغلا للحيز سواء كان بالذات او بالوصف والوجوب
بالغير وكونه مقابلا للرائي بل الامور الشاملة لكلها مشتركة بينهما فيجوز ان يكون علة صحة الرؤية
واحدا منها قال الفاضل المحشي في كون وجوب الجهة علة الرؤية لا يعتد المعتزلي لان فيه المط وهو صحة
رؤية الواجب لتحقق وجوب الوجود واما كونه بالغير اعتباري محض فلا يصلح علة لصحة الرؤية
ومتعلقا لها انتهى وفيه انا لا نسلم ان كونه بالغير اعتباري محض على تقدير التسليم فيجوز ان يكون شرطا
لعلية الوجوب اجيب بما مر منا نعلم بالضرورة مدخلية الوجود في العلية ولا يخفى ان بهذا
القدر لا يثبت العلية **قوله** فان قلت علية الامور الخ هذا الجواب على تقدير تمامه انما يدفع النقض
بالامور الشاملة للمعدومات باسرها كالماهية والمعلومية لا المعدومات الشاملة للجوهر والعرض
فقط كالمخلوقية والكثرة مثلا والجواب الحاسم بمادة الشبهة ما سيجئ من ان المراد بالعلة متعلق

الرؤية ولا شك ان شيئا من الامور الثلثة لا يجعل متعلقا لها لكونها امورا اعتبارية غير موجودة
في الخارج قوله يجوز ان يشترط الخ يعني يجوز ان يشترط علية واحدة من تلك الامور شئ من خواص
الممكن الوجود كالحدوث وتساوي طرفي الوجود والعدم الى ذاته الى غير ذلك فلا يمكن تحقق
ذلك الامر من حيث كونه علة للرؤية في الواجب والمعدوم ولا يلزم صحة رؤيتهما وبما حررنا لك
ظهر فساد ما قال المحشي الفاضل واما قوله فيجوز ان يشترط بشئ من خواص الموجود الممكن
فمدفوع بما ذكره فيما بعد من ان امتناع وجود الرؤية لفقد الشرط او وجود مانع لا يمنع
الصحة المطلوبة اذ لم يجعل شئ من خواص الممكن شرطا لوجود الرؤية حتى يتم ما ذكره بل شرطا
لعلية ذلك الامر ولا شك انه اذا كان شئ من تلك الخواص شرطا للعلية لا يلزم ذلك
الامر من حيث العلية متحققا في الواجب فلا يلزم صحة رؤيته وايضا لو علمت الخ يعني
لو كان علة صحة الرؤية الامكان لصح رؤية المعدوم الممكن لتحقق الامكان فيه لكنه
مخالف للضرورة قوله وفيه نظر نقل عنه وجه النظر انه يجوز ان يشترط علية الامكان
شئ من خواص الموجود كما اشير اليه انفا قوله التاثير صفة اثبات الخ يعني هذا الكلام
من السيد الشريف مبني على ظاهرة ما يفهم من عبارة المواقف من قوله وهذه العلة
لا بد ان يكون مشتركة والا لزم تعليل الواحد بالعلل المختلفة وذلك غير جائز كما مر في
مباحث العلة والا فالعلة ليست ههنا بمعنى المؤثر بل بمعنى متعلق الرؤية كما سيجئ
يعني ان العلة لا بد ان يكون مؤثرة والتاثير صفة اثبات فتثبوته فرع ثبوت المثبت
له فلا يتصف به العدم الصرف والا ما تركب منه ولو قيل ان الرؤية لا تتعلق بالمعلوم
لكان صحيحا في نفسه لكن لا ينتظم بظاهر كلام الشرح قوله ويرد عليه ان يمنع الخ يعني
ان الدليل المذكور انما يدل على انه لا يمكن ان يكون العدم نفس العلة الفاعلية او جزءها لا يدل
على انه لا يمكن ان يكون شرطا لها فيجوز ان يكون الوجود بشرط الحدوث والامكان علة للرؤية
فلا يثبت صحة رؤية الواجب نقل عنه وانت خبير بان احتمال الشرطية لا يقتصر على العدم
بل يجوز ان يناقش باحتمال ان يشرط علية الوجود بكل ما يخص بالممكن انتهى وبهذا ظهر
ان ما ذكره الفاضل المحشي في دفع هذا الايراد مما لا يصح اذ لقائل ان يقول ان المراد بالعلة متعلق الرؤية
والقابل لها والاخفاء في لزوم كونه وجوديا وبهذا متى ما ذكر في شرح المواقف ويؤيده ما ذكره ان
المراد بعلة صحة الرؤية ما يمكن ان يتعلق به الرؤية لما مر ان التاثير في الصحة واحتياج الصحة الى العلة
بمعنى المتعلق ضروري ونعلم بالضرورة ان متعلق الرؤية امر موجود لان المعدوم لا يصح
رؤيته قطعا انتهى لا يدفع الايراد المذكور اذ يجوز ان يكون امرا وجوديا من خواص الممكن شرطا

للوجود

صورة

بالعدم

نفس العدم

للوجود على ان حمل العلة ههنا على المتعلق مما يخل بنظم الكلام على ما مر في الحاشية السابقة
قوله فان امتناع وجود الرؤية الخ تعليل للمقدمة المطوية تقريره ان هذا الامتناع على تقدير
ثبوته لا يضر فان امتناع وجوده الخ يعني ان امتناع الرؤية موقوف على ثبوت كون شئ
من خواص الممكن شرطا او من خواص الواجب مانعا وهو لم يثبت وعلى تقدير ثبوته لا يضر فان
امتناع وجود الرؤية لفقد شرطه او لتحقق مانع لا يمنع الصحة المطلوبة اعني الصحة بحسب الذات
مع قطع النظر عن الامور الخارجة قوله ويرد عليه ان فاعل الخ يعني ان فاعل هذا الكلام هو ان
متعلق الرؤية مشترك بين الجوهر والعرض بحسب الواقع فان خلاصته ان متعلق الرؤية
وجودي وليست في رؤية الشيخ من بعد خصوصية الجوهر والعرض بل الوجود المطلق وبهذا
الكلام لا يدفع الاعتراض المذكور بقوله فالواحد النوعي الخ عن الطريق المذكور بقوله انا قطعنا
برؤية الاعيان الخ اذ خلاصته انا لا نسلم انه لا بد للحكم المشترك من علة مشتركة لم لا يجوز ان يكون
ذلك الحكم واحدا نوعيا فيعلل بالمختلفات فلا يستند الى علة مشتركة ودفعه انما يكون
باثبات المقدمة الممنوعة انه لا بد للحكم المشترك من علة مشتركة والكلام المذكور لا يثبته
فانه انما يدل على ان علته امر مشترك في الواقع لانه لا بد ان يكون مشتركا واجيب بان
هذا جواب بتغيير الدليل وهو شايع فيما بينهم وليس تحريرا الطريق المذكور بحيث يندفع
عنه الاعتراض حتى يرد ما ذكره المحشي وفيه بحث اذ قوله بان المراد بالعلة متعلق الرؤية
والقابل لها والاخفاء في كونه وجوديا يدل دلالة جلية على ان الجواب تحرير للطريق السابق
بحيث يندفع الاعتراض حتى قوله ويستلزم استدراك الخ عطف على قوله لا يدفع يعني
ان هذا الكلام يستلزم استدراك التعرض لامور لرؤية الجوهر والعرض واشتراك الصحة
بينهما ولا يستلزم الاشتراك في العلة الاشتراك في المعلول اذ يمكن ان يقال اذا رأينا
فينا لا ندرك الا هوية ما وكونه موجودا من الموجود آت ولذا لا يقدر على تفصيل ما فيه
من الجواهر والاعراض فعلم ان متعلق الرؤية اولا وبالذات هو الهوية المطلقة وهي
مشتركة بين الواجب والممكن فيصح ان يرى ولا حاجة الى المقدمات المذكورة كما لا يخفى
هذا خلاصة كلام المحشي والفاضل المحشي ههنا كلام لا طائل تحته كما يظهر بادنى تامل قوله
ورد بان مفهوم الهوية الخ هذا الرد ذكره السيد في شرح المواقف وحاصله ان مفهوم
الهوية المطلقة المشتركة بين الهويات امر اعتباري كمفهوم الحقيقة والماهية
فلا يصح ان يكون متعلقا للرؤية والا لزم صحة رؤية المعدومات بل المرئي من الشيخ البعيد
هو الخصوصية الموجودة فيه الا ان ادراكها اجمالي لا يتمكن به على تفصيلها فانه مراتب

لانه

وضعفا صح

الاجمال متفاوتة قوة فليس كل اجمال وسيلة الى تفصيل الايرى الى قولنا كل شئ فهو كذا فافعل لتلك الخصوصية مدخل فى الرؤية فلا يصح رؤية الواجب **قوله** ثم اعلم ان بهذا الدليل اى يعنى ان الدليل المذكور لاثبات صحة رؤية الواجب منقوض بصحة الملموسية فان الدليل المذكور بعينه جار فيها مع امتناع كون الواجب ملموسا وتقريره ان الملموسية مشتركة بين الجواهر والعرض لانا نفرق بالمس بين جسم وجسم فانا نميز الطويل من العريض والطويل من الاطول وليس الطول والعرض عرضين قائمين بالجسم لما تقرر من ان الجسم مركب من الجواهر الفردة فليس الطول والعرض هو نفس الجواهر التى تركب منها الجسم وكذا نفرق باللمس بين عرض وعرض فانا نميز الرطب عن اليابس والخشن عن الاملس فالملموسية مشتركة بين الجواهر والاعراض فلا تقتضى صحة الملموسية لعدم جريان الدليل فيها على ان يقال الصحة الملموسية مختصة بالاعراض فلا تقتضى صحة الملموسية لعدم جريان الدليل فيها لان الدليل الذى اورد على رؤية الاعيان جار بعينه فى ملموسية الاعيان بلا تفاوت على ما حررنا فان تم تم فى الموضعين والا فلا اجاب عنه بعض الفضلاء بانا نلتزم صحة ملموسية الواجب فان ما تقرر من الشيخ الاشعرى من انه يجوز ان يدرك بكل حاسة ما يدرك بالحاسة الاخرى يفيد التزام صحة الابصار صحة اللمس الا انه لما لم يرد النقل باللمس لم يلتفت الى البحث عن صحته وانت خبير بان ما ذكره يقتضى صحة الذوقية والمشمومية والمسموعية وهو سفسطة لا يقبلها الطبع السليم ولهذا قال فى شرح المقاصد واما النقض بصحة الملموسية فقوى فالانصاف ان ضعف هذا الدليل جلى **قوله** يرد عليه انه يصح ان يقال لم يعنى انا لا نسلم ان المتعلق بالممكن ممكن فانه يصح ان يقال ان العدم المعلول اعدم العلة والعلة قد تكون ممتنع العدم مع امكان عدم المعلول فى نفسه كالصفات بالنسبة الى الذات والعقل الاول بالنسبة اليه عند الحكماء فيجوز ان يكون الرؤية الممتنعة مطلقا بالاستقرار الممكن والشرط جواز تعليق الممتنع بالامكان ان الارتباط بين المعلق والمعلق عليه انما هو بحسب الوقوع يعنى ان وقوع عدم المعلول وقوع عدم العلة والممكن الذاتى قد يكون ممتنع الوقوع كالممتنع الذاتى فيجوز التعليق بينهما بحسب الوقوع وليس الارتباط بينهما بحسب الامكان حتى يلزم من امكان المعلق عليه امكان المعلق اجيب بان المراد بالممكن المعلق عليه الممكن الصرف الخالى عن الامتناع مطلقا ولا شك ان امكان المعلول المعلق فيما امتنع عدم علته ليس كذلك بل التعليق بينهما انما هو بحسب الامتناع بالغير فان استلزام عدم الصفات وعدم العقل الاول عدم الواجب من حيث ان وجود كل منهما واجب وعدمه ممتنع بوجود الواجب واما بالنظر الى ذاته مع قطع النظر عن الامور الخارجة فلا استلزام بخلاف استقرار الجبل فانه ممكن صرف غير ممتنع لا بالذات ولا بالغير واما الرد بان المعلق عليه استقرار الجبل بعد النظر بدليل

بين الجواهر والعرض والابد فى الحكم المشترك منه على قابله مشتركة وهو ليس صح

الفاء

الفاء وحين تعلقت ارادة الله بعدم استقراره عقيب النظر استحال استقراره وان كان بالغير فليس بشئ لان استقرار الجبل حين تعلق ارادة بعدم استقراره ايضا ممكن بان يقع بدله الا استقرار اما المحال استقراره مع تعلق ارادة بعدم الاستقرار كما يفصح عنه بيان السفسطة قال الفاضل الخشى والحق ان التركيب المذكور لا يصح فى اللغة بل الصحيح ان يقال ان انعدم العلة انعدم المعلول وليس بشئ اذ لا شك فى صحة قولنا ان انتفى اللازم انتفى الملزوم مع انه قد يكون الملزوم ممتنع الانتفاء قيل ان سلمنا ان الارتباط بينهما بحسب الوقوع لكنه اذا فرض وقوع الشرط الذى هو ممكن فى نفسه فانه يقع المشروط فيكون ايضا ممكنا والا فلا معنى للتعليق واجاب الشرط والمشروط وفيه بحث اذ الارتباط والتعليق بحسب الوقوع فى نفس الامر لا الفرض فيجوز ان يفرض وقوع الشرط مع عدم وقوع المشروط فتأمل **قوله** منها ان الرؤية مجاز عن العلم الضرورى اى يعنى ان الرؤية فى اراى مجاز عن العلم الضرورى اى ما يكون حاصلا بالنظر وفكر بطريق ذكر الملزوم واراده اللازم وذلك شايع فمعنى رب ارنى انظر اليك اجعلنى عالما بك علما ضروريا وهذا تأويل حكاه ومنه تبعه **قوله** والجواب بان النظر اى يعنى لو كان الرؤية بمعنى العلم الضرورى لكان النظر المذكور بعده ايضا بمعناه وليس كذلك فان النظر الموصول بالى نص فى الرؤية لا يحتمل سواه فلا يترك بالاحتمال **قوله** مع انه طلب العلم اى علاوة اى على ان طلب العلم الضرورى يدل على ان موسى ع لم يكن عالما بربه ضرورة مع انه يخاطبه وذلك غير مقبول لان المخاطب فى حكم الحاضر المشاهد وما هو معلوم بالنظر ليس كذلك كذا فى شرح المواقف **قوله** يرد عليه ان المراد اى يرد على العلاوة ان المراد بالرؤية هو العلم بهويته تعالى الخاصة به والخطاب لا يقتضى العلم بالهوية الخاصة بل العلم بوجه كلى فان من يخاطبنا من وراء الجدار انما نعلمه بوجه كلى لا بهويته الخاصة قيل ان اريد بالعلم بهويته الخاصة انكشاف هويته تعالى عند موسى ع على انكشاف المشاهدة فهو الرؤية بعينها وان اريد نوع اخر من الانكشاف فلا بد من تصويره وبيان امكانه فى حقه تعالى ولزومه لرؤيته وعدم لزومه للخطاب حتى يتم كلام المأول اقول المراد بالعلم بهويته الخاصة هو انكشاف هويته على وجه جزئى بحيث لا يمكن عند العقل صدقه على كثيرين كما فى المرئى بحاسة البصر ولا شك فى كونه ممكنا فى حقه تعالى لانه قادر على ان يخلق فى العبد علما ضروريا بهويته الخاصة على الوجه الجزئى بدون استعمال الباصرة كما يخلق بعده وفى عدم لزومه للخطاب فان الخطاب انما يقتضى العلم بالمخاطب بامور كلية يمكن صدقه على كثيرين عند العقل وان كانت فى الخارج محصورة فى شخص واحد فهو منه قبيل التعقل وبالجملة ظهر فساد ما قال

لحاظ بيان

الفاضل الحلبي انا اريد العلم بهويته الخاصة على وجه الاجمال فهو حاصل في الخطاء ايضا
وانا اريد منه حيث الخصوص فهو لا يتصور الا بطريق الاحساس لانا نانع انه لا يتصور بدونه
الاحساس اذ ليس للحواس مدخل في العلم بل هو بمحض خلق الله تعالى على القاعدة المختارة
من الشيخ الاشعري فيجوز ان يخلق ذلك العلم الجزئي في النفس الناطقة بدون الاحساس
كما لا يخفى **قوله** روي ان موسى عليه السلام اختار من كل سبط ستة فرد اثنان فقال ليتخلف منكم رجلان فتشاوروا فقال ان من
تخلف منكم فر فتخلف كالب ويوشع وذهب مع الباقين فلما رأوا من الجبل غشيه غمام
فدخل بها موسى الغمام وخروا سجدا فسمعوا يكلم يأمره وينهاه ثم انكشف الغمام فاقبلوا عليه
وقالوا لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة كذا في انوار التنزيل **قوله** فعلم انهم ارتدوا الى غير ما
هذه الرواية ان السبعين الحاضرين مع موسى عليه السلام ارتدوا ولكفروا بعده ما كانوا من خيار المؤمنين
فلا يرد الاشكال الذي اورده الشيعة اصلا لانا نحتمل انهم كانوا كافرين ولانهم توقف عليهم
بامتناع الرؤية على ان يعتقدوه في حكم الله بلن ترائي لانهم كانوا حاضرين وقت السوال
سامعين للجواب الصادر من جناب قدسه تعالى بلن ترائي كما سمعوا الاوامر والنواهي حين
السجدة وغشي الغمام نعم يتوقف على تصديقهم لو كان القائلون بلن نؤمن لك الكفار
الذين لم يحضروا وقت السوال ولم يسمعوا الجواب على ما في شرح المواقف وما قيل ان السبعين
وان سمعوا الجواب لكن موسى هو المخبر بان المسموع كلام الله فيتوقف على تصديقه ففيه
انا لانم ان كون المسموع ظاهر كلام الله موقوف على اخبار موسى فان فيه علامات وقرائن
دالة على انه ليس من جنس كلام البشر لعدم الترتيب والاستماع من جانب واحد مثلا هذا
ما سنح بخاطري العليل وذهني الكليل في وجه حل الاشكال الجليل وللمفصلا في توجيهه
مقالات كلها تعسفات تركنا ها مخافة التطويل **قوله** للمعتزلة ان يقولوا الخ يعني للمعتزلة
ان يقولوا نرائي انما هو في هذا النوع من الرؤية التي يخلقه الله تعالى في الاحياء في الحيوانات
هل يجوز ان يتعلق بذاته تعالى هذا النوع من الرؤية وينكشف عنده كالمبصرات الجسمانية
او لا يجوز فعندنا انه لا يجوز ذلك ولا نزاع لنا معكم في النوع الاخر من الرؤية المخالفة في
الحقيقة واللوازم والشرائط المسماة عندهم بالانكشاف التام وعندنا بالعلم
الضروري كذا في شرح المقاصد اقول الحكم بعدم نزاعهم في هذا النوع من الانكشاف انما يصح
لو جوزوا ان يحصل الانكشاف التام البصري بدون الشروط المذكورة لكن الظاهر منهم عدم
جواز ذلك حيث قالوا الادراك البصري مشروط بالشروط فالنزاع اذن معنوي لان العلم

الضروري

وفي انوار التنزيل فتشاوروا
وفي الكشاف فتشاوروا
وكذا في تفسير الجلالين

الضروري عندهم هو العلم بهوية الشيء بدون توسط الابصار وعندنا الرؤية هو الادراك
بالبصر بدون الشروط المذكورة وهم يشترونه لتوقفه عندهم على الشروط المذكورة والى حاصل انهم يشترون
بالانكشاف التام العقلي ونحن انما نثبت الانكشاف التام الحسي وهم ينكرونه فالتخالم المذكور تخالم
من غير تراض الخصمين **قوله** يرد عليه ان عدم المدح يعني انا لانم الشرطية المذكورة بقوله لو امتنعت الرؤية
لما حصل التمدح بها فان ما عدمه صفة مدح يحتمل ان يكون من صورة الامتناع اقوى في المدح
وعدم مدح المعدوم بعدم الرؤية لانه امتناع بها بل لاشتماله على العدم الذي هو معدن كل
نقص فيجوز ان يكون هذا النفي ايضا من صفات نقصه الا يرى ان الاصوات والروائح يمكن
رؤيتها مع انه لا يقصد بها عنها التمدح لكونها معدودة من معلامات النقص من الحدوث والامكان والتجدد
والسر في ذلك ان الموصوف اذا كان كاملا من جميع الوجوه يكون كل ما نفي عنه من صفات النقص
والا لم يكن كاملا من جميع الوجوه فيفيد ذلك النفي التمدح بخلاف ما اذا كان ناقصا فانه يجوز ان يكون
المنفي صفة كمال نفي منه كما نفي صفات اخر من صفات الكمال ويكون هذا ايضا من سمات
نقصه فلا يفيد التمدح **قوله** والحق ان الخ اي الحق ان امتناع الشيء لا يمنع التمدح بنفيه اذا كان
من صفات النقص بل الامتناع يدل على كمال المدح فانه اذا كان المنفي من صفات النقص كلما
كان النفي اقوى كان التمدح اقوى الا يرى انه قد ورد التمدح بنفي الشريك والولد في القرآن العظيم
مع امتناعهما في حقه تعالى **قوله** واما الكسب فكيف يرد ما سيورد انكم اثبتم للعبد كسب الافعال
بالاختيار فنقول لو كان كاسبا لكان عالما بتفاصيلها ضرورة ان كسب الشيء بالقدرة والاختيار
لا يكون الا بعد العلم بذلك الشيء بالتفصيل واللازم باطل والملزوم مثله وحاصل الدفع ان الكسب
يكفيه القصد والعلم الاجمالي ولا حاجة الى العلم بتفاصيل المكسوب ولا شك في كون العبد عالما
بافعاله على سبيل الاجمال **قوله** والى حاصل انه فرق بين الخلق والكسب اي يعني حاصل الجواب
انه فرق بين الخلق والكسب فان الخلق يقتضي العلم بالتفصيل دون الكسب لان الخلق
افادة الوجود فهو موقوف على العلم التفصيلي لان الازيد والانقص مما تعلق به ممكن كذا
وكل فعل من افعاله ممكن وقوعه على وجوه مختلفة واسخاء شتى فوقوع ذلك المعين لاجل القصد
لخصوصه والقصد اليه بخصوصه موقوف على العلم به لذلك لان القصد الجزئي لا يتعلق من العلم
الكلي كما يشهد به البديهة بخلاف الكسب فانه صرف القدرة والارادة نحو المقدور من غير ان يكون
له تاثير في ايجاده فيكفيه العلم الاجمالي هذا ما قيل والحق ان بيان الفرق بين الخلق والكسب في
اقتضائهما العلم مشكل على انه على تقدير تمامه لا يفيد اذ للمعتزلة ان يقولوا ان العلم بالتفصيل
انما يشترط في الخلق الكامل واما في الخلق الناقص الذي يتصف به العباد فيكفيه العلم الاجمالي

العبد ص

لا ينبغي ك

في بين الكسب والخلق

لفظ الكسب

القول لا اشكال لان العلم انما يجب لتوقف تعلق المقصد عليه ولا شك ان قصد العبد انما يتعلق
بالفعل بوجه عام فباى وجه يريده العبد يتعلق العلم به ايضا بخلاف الخلق فانه اعطاء الوجود
لامر جزئى فمالم يتصور بوجه جزئى لا تتعلق الارادة به فلا اشكال فى الفرق واما ان الخلق التابع
لا يقتضى العلم فمكابرة محضة لان القصد مالم يتعلق لا يوجد الفعل الاختيارى فلا بد من العلم بوجه
جزئى فى الايجاد سواء كان ناقصا او كاملا انما الفرق بينهما فى استعمال الحكم والمصالح
فتدبر والله الموفق **قوله** وبه يندفع ما يقال اى وبما ذكرنا من انه لا شعور بتفاصيل الافعال
فى حال المباشرة من ان العلم بالعلم بعد التوجيه ضرورى ولذا قيل انه علم ضرورى يتبع النظرى
اندفع ما قيل يجوز ان يكون العبد عالما بتفاصيل افعاله ولا يكون له العلم بعلمه او يجوز ان يكون له
شعور وعلم بذلك التفصيل ولا يبقى زمانا طويلا ووجه دفع الاول ان العلم بالعلم ضرورى
بعد الالتفات وههنا ليس كذلك ووجه دفع الثانى انه لا علم حال المباشرة ايضا فان
المحرك اصبعه يتأمل فى تفصيل اجزائه عند الحركة ولا شعور فلا يكون شعورا بالتفاصيل ولا
بحركة اجزاء وانكار ذلك مكابرة **قوله** ينبغى له ان يجعل ذلك المصدر اى ينبغى ان يجعل المصدر
بمعنى المفعول اعنى المعلول ليصح تعلق الخلق به لان المعنى المصدرى اعنى الايقاع والاحداث
امر اعتبارى لا تحقق له فى الخارج والا لزم التسلسل فى الايقاعات فلا يكون متعلقا للخلق
ثم ينبغى حمل اضافة المصدر الى ضمير الخطاب على الاستغراق بمعونة المقام مقام التمدح
وان كان اصل الاضافة العهد على ما بين فى موضعه اذ لو لم يحمل على الاستغراق لم يتم المقصد
اذ لا شك ان المعلول يصدق على مثل السرير بالنسبة الى النجار اعنى ما يتعلق به الوقوع
اذ يقال للسرير انه معلول النجار باعتبار انه تتعلق به الافعال والحركات الصادرة عنه
حتى صارت مقدرة الوجود فعلى تقدير ان لا يكون الاضافة للاستغراق يجوز ان يكون
المراد ببعض المعلولات امثال هذا المعلول فلا يتم المقصد وهو اثبات ان جميع افعال
العباد ومعلولاتهم مخلوقة لله تعالى والرد على المعتزلة اذ لا خلاف لهم فى ان امثال هذا
المعلول من الجواهر مخلوقة لله تعالى لا مدخل للعبد فيها انما الخلاف فيما يقع بكسب العبد
ويستند اليه من الاعراض مثل الصوم والصلوة والاكل والشرب والقيام والقعود
ونحو ذلك قيل لا حاجة الى حمل الاضافة على الاستغراق لان المراد بالعمل المعمول بمعنى الحاصل
بالمصدر وهو لا يصدق على مثل السرير فانه معمول بمعنى تتعلق به الوقوع واطلاق المصدر
على المعنى الحاصل بالمصدر وان كان مجازا من قبيل اطلاق اللازم وارادة الملزوم الا
انا نمنع كثرة الوقوع فى كلامهم بحيث يفهم بلا قرينة تدل عليه فيتم المقصد بلا ريبة قلت

لا يتم

لان المقام

ع

بوجه جزئى ح

لا يتم المقصد على هذا التقدير ايضا اذ المقصد ان جميع الافعال سواء كانت على سبيل
المباشرة او التوليد مخلوقة له تعالى اولا وبالذات والمعلول على هذا المعنى لا يشمل المتولدات
كحركة المفتاح المتولدة من حركة اليد وظاهر فلا بد من ان يراد بالمعلول ما يتعلق به العمل بمعنى
ترتبه عليه وتحمل الاضافة على الاستغراق فيشمل افعال المباشرة والتوليد وما يتعلق بالعمل
على سبيل الوقوع عليه ويتم المقصد كما لا يخفى **قوله** واما الموصولة اى بمعنى اذا حمل ما على الموصول
فلا حاجة الى ارادة الاستغراق بمعونة المقام لان لفظ ما عامة موضوعة للاستغراق فالمعنى
والله خلقكم وجميع ما تعملون بخلاف الاضافة فانها موضوعة فى الاصل للعهد اذ هو الاصل
فى التعريف فلا بد فى ارادة الاستغراق ههنا الى استعانة المقام **قوله** وبالجملة فحذف الضمير
اقل اى حاصل الكلام ان حذف الضمير العائد الى الموصول اقل تكلفا بخلاف جعل ما مصدرية
فترجيح الشه ما المصدرية بانه لا يحتاج فيه الى حذف الضمير ليس كما ينبغى قيل غرض الشه
مجرد بيان وجه جعل ما مصدرية لا ترجيحه على الموصولة حتى لا يرد ما ذكر ويمكن ان يقال غرض
المحشى ايضا مجرد بيان ترجيح التوجيه الثانى لا على الرد على الشه **قوله** وقد يوجه اى قد يوجه
من جانب المعتزلة بهذه الاية بان المراد بالخلق خلق الجواهر والمعنى افمن يخلق الجواهر كمن
لا يخلقها ودون خلق الاعراض والافعال الحسية وقد يوجه ايضا بان المراد الخلق بلا آلة
ومباشرة اسباب. وكلاهما خلاف الظاهر اذ لا قرينة تدل على التخصيص كيف وجعل الخلق
المتعدى منزلا منزلة اللازم بخلاف المفعول ليدل على ان المراد ان من اتصف بالخلق
مطلقا ليس كمن لا يتصف بالخلق **قوله** وبمنعونه كون الخلق اى بمعنى ان المعتزلة لا يمنعون
الشريك فى وجوب الوجود وبمنعونه استحقاق العبادة وبمنعونه كون الخلق مطلقا
مناطا لاستحقاق العبادة بل مناط خلق الجواهر والخلق الذى يكون بلا آلة واسباب.
وبمنعونه ورود الاية السابقة اعنى قوله افمن يخلق كمن لا يخلق فى مقام المدح وهى مدح
قوله انه المكلف به امر اختيارى البتة لانه اذا كان الكل بخلق الله تعالى تكون الافعال
الصادرة عنه بمنزلة افعال الجمادات ولا يكون له اختيار فيها فلا يكون المكلف به اختياريا
واللازم بط اذ قد اتفقوا على ان ما وقع به التكليف اختيارى البتة وان اختلفوا
فى انه هل يجوز التكليف بما لا يطاق ام لا يجوز **قوله** يجوز ان يمدح اى حاصله انا لا نم الشرطية
المذكورة بقوله لو لم يكن العبد خالقا لبطل المدح والذم والثواب والعقاب فانه يجوز
ان يكون المدح والذم باعتبار المحلية وان يكون ترتب الثواب والعقاب على الافعال
المذكورة ترتبا عاديا مثل ترتب الاحراق على مماس النار وهو تعرف له فى خالص حقه

بحذف المفعول ح

فلا يسأل عن علتها بان يقال لم رتب الثواب على هذا الفعل ولم يرتب العقاب على ذلك
كما لا يقال لم رتب الاحراق على مماس النار قيل هذا انما يتم لو لم يكن المدح استحسانيا
والذم اعتراضيا كما لا يخفى وانما ترك الشيخ هذا الجواب لانه كما ينفعنا ينفع الجبرية ايضا
فهو علينا لان منه كل وجه والجواب باثبات الكسب الاختياري هو العمدة فلذا اختاره
قوله فان الله اجرى عادته الخ يعني ان قوله لكن حقيقة والله قد اجرى عادته في تكوين
الاشياء اي تكوينها بهذه الكلمة وان لم يمتنع تكوينها بغيرها والمعنى يقول له احدث فيحدث
عقيب هذا القول لكن المراد الكلام الازلي القائم بذاته تعالى لا الكلام اللفظي المركب من
الاصوات لانه حادث فيحتاج الى خطاب آخر ولانه يستحيل قيام الصوت والحروف
بذاته تعالى ولما توقف خطاب التكوين على الفهم واشتمل على اعظم الفوائد فهو الموجود جاز
تعلقه بالمعدوم وانما قال الشيخ لا يبعد لان الاكثر المفسرين الى ان قوله تعالى كن مجاز عن سرعة
الايجاد وسهولته على الله وكمال قدرته تمثيل للغائب اعني تاثير قدرته في المراد بالشاهد
اعني امر المطاع للمطيع في حصول المامور به من غير توقف وامتناع ولا افتقار الى
مزاولة امر واستعمال آلة وليس ههنا قول ولا كلام وانما يكون وجود الشيء بالخلق والتكوين
مقرونا بالعلم والقدرة والارادة كذا ذكره الشيخ في التلويح قوله وبوئوه قوله مع مقتضيانه سبع
سموات قال الشيخ في التلويح التحقيق ان القضاء اتمام الشيء اما قولا كما في قوله فقضيناهن سبع
سموات اي خلقهن واتقن امرهن انتهى فعلم مما ذكرنا ان ما وقع في شرح العمدة ان القضاء يذكر
ويراد به الامر قال تعالى وقضى ربك ان لا تعبدوا الا اياه اي امر وبذلك ويراد به الحكم قال تعالى فاقض
ما انت قاض حيث جعل ارادة الامر معنى مغايرا للارادة والحكم ليس على ما ينبغي بل الحكم
والامر واحد كذا الاعلام والتبيين كما قيل المراد بالقضاء في قوله تعالى وقضينا الى بني اسرائيل
في الكتاب الآية الاعلام والتبيين الفاظ مرجعها واحد اعني اتمام الشيء قوله يعتبر بحسب
مناسبة المقام باحدها قوله فهي من الصفات الفعلية فمرجعه اما الى تعلق التكوين او
الى تعلق القدرة عقيب الارادة على ما عرفت فيما سبق قوله في شرح المواقف ان قضاء
الله قال فيه اعلم ان قضاء الله عند الاشاعرة هو ارادته الازلية المتعلقة بالاشياء
على ما هي عليه فيما لا يزال واما عند الفلاسفة فهو علمه بما ينبغي ان يكون الوجود عليه حتى يكون
على احسن النظام واكمل الانتظام وهو المسمى عندهم بالعناية الازلية التي هي مبدأ فيضان
الموجودات من حيث جعلتها على احسن الوجوه واكملها انتهى وما وقع في شرح الطوالع للاصفهاني
من ان القضاء عبارة عن وجود جميع المخلوقات في اللوح المحفوظ وفي الكتاب المبين مجملة ومفصلة

على سبيل

ألحاح يكون ص

ويتسلسل ص

لما في قوله تعالى وقضى ربك
الا تعبدوا الا اياه
احكم او فصل ح

اي اذا كانه المراد به
الخلق مع زيادة الاحكام
يكون من الصفات الفعلية
ح ح

على سبيل الابداع فمبني راجع الى تفسير الحكماء وما ذكره منه فان المراد بالوجود الاجمالي الوجود
الظلي للاشياء وباللوح المحفوظ جوهر مجرد عن المادة في ذاته وفي فعله يقال له العقل في عرف
الحكماء وانما قلنا المراد ذلك لان ما ذكر منقول من شرح الاشارات للمحقق الطوسي حيث قال اعلم
ان القضاء عبارة عن وجود الموجودات في العالم العقلي مجتمعة على سبيل الابداع والقدر عبارة
عن وجودها في المواد الخارجية مفصلة واحدا بعد واحد كما جاء في التنزيل في قوله تعالى وان من شيء
الا عندنا خزائنه وما ننزله الا بقدر معلوم كذا ذكر المعين المتوفى في حواشيه ويؤيده ما وقع في
التلويح حيث قال القضاء في كلام الحكماء عبارة عن وجود المخلوقات وبهذا ظهر ما في هذه الحاشية وفيما
سبق ظهر ان ليس للقضاء الا ثلثة معان احدها اللغوي والثاني مصطلح الاشاعرة والثالث
مصطلح الفلاسفة فما قيل ان للقضاء ستة معان فمرجع قلة التدبر فتدبر قوله لكن الخ يعني
انعام يفسر الله القضاء بما هو مذكور في شرح المواقف لانه يؤدي الى زيادة التكرار وكذا تفسيره
بالحكم ايضا يؤدي الى التكرار قوله قيل عليه انه لا معنى للرضا بصفة الله اذ القائل رضيت بقضاء الله
لا يريد انه رضي بصفة منه حقيقة بل يريد انه راض بمقتضى تلك الصفة وهي المقضي وقد يجاب
عنه اصل الاعتراض بان الرضا بالكفر انما يكون كفرا اذا كان مع الاستحسان وعدم الاستقباح بخلاف
الرضا بكفر الكافر مع استقباحه لزيادة غوايته كما قال تعالى حكاية عن ابليس على اموالهم
واشدد على قلوبهم فلا يؤمنوا حتى يروا العذاب الاليم وفيه ان ذلك انما هو في الرضا بكفر الغير
واما الرضا بكفر نفسه فهو كفر مطلقا قال في التاتارخانية من رضي بكفر نفسه فقد كفر ومن رضي
بكفر غيره فقد اختلف المشايخ فيه والاصح انه لا يكفر بالرضا بكفر الغير ان كان لا يجب الكفر
والا يستحسنه قوله واعلم ان رضا العبد بفعل الله الخ يعني ان ما ذكره المعترض من انه لا معنى
للرضا بصفة من صفات الله مما لا معنى له اذ تعلق رضا العبد بفعل الله على تقدير كونه عبارة
عن الفعل مع زيادة الاحكام بل يتعلق صفة على تقدير كونه عبارة عن ارادته الازلية اي مما لا
شك في صحته ولا شك ان الرضا بها يستلزم الرضا بمتعلق ذلك الصفة من حيث انه متعلق
ضرورة ان الرضا بالفعل وتعلق الصفة لا يتصور الا بالرضا بطرفيه من حيث كونهما
متعلقين له يكون مآل جواب الشيخ وما ذكره المعترض بقوله فالصواب الخ واحدا اذ يصير
المعنى والرضا انما يجب بالقضاء المستلزم للرضا بالمقضى من حيث كونه متعلقا له لا بالمقضى
من حيث ذاته ولا من سائر الحيثيات وانما اختاره الشيخ هذا الطريق ولم يقل والرضا انما يجب
بالمقضى من حيث كونه مقضيا لا من حيث ذاته لان الرضا بالاول اعني القضاء هو الاصل والمنشأ
للرضا بالثاني اذ الرضا بالمتعلق انما وجب بتعلق الرضا به فان قيل لا فرق بين هذه الصفة وبين غيرها

في وجوب الرضا بذاتها و بتعلقها فما وجه التخصيص حيث قالوا الرضا بالقضاء واجب
واجيب بان هذه الصفة لما كان صدور الاعلام من آثارها كان مظنة اعتراض العباد فيها ولم
يرضوا بهذه الصفة و بتعلقها فلدفع هذا التوهم قالوا يجب الرضا بالقضاء **قوله** قالت
المعتزلة انه تعالى يعني قالت المعتزلة في التقصي عن لزوم النقص و المغلوبية بانه تعالى اراد ايمان
العباد اختيارا منهم لا جبرا فلا يقصى في عدم وقوعه لعدم دلالته على عجزه بخلاف تخلف
المراد عن الارادة القدرية فانه نقص مشعور بالعجز كما لا يخفى **قوله** وليس بشئ اى ما قالت المعتزلة
في التقصي ليس بشئ اذ عدم وقوع مراده و لو بالارادة التفويضية نوع نقص و مغلوبية و لا
اقل من الشناعة حيث لم يقع مراد الملك و وقع مرادات العبيد و الخدم كذا في شرح المقاصد
قوله وقيل لا يفهم عنه الارادة اى قيل في التقصي عن لزوم النقص و الشناعة على المعتزلة انه لا يفهم
من ارادته ايمان العبد و رغبته و اختياره الا الرضا به فقولهم تخلف المراد عن الارادة التفويضية
قول بتخلف المرضي عن الرضا و هذا مذهب اهل السنة و الجماعة فكما لم يلزمهم الشناعة كذلك
لا يلزم المعتزلة ايضا **قوله** و هو كلام اى ما قيل كلام ليس له معنى محصل لان ذلك انما يفيد
لو كان الرضا عندنا ما هو عند المعتزلة و ليس كذلك فان الرضا عند المعتزلة هو الارادة
مطلقا من غير تقييد بعدم الاعراض فالقول بتخلف المرضي عن المرضى عندهم قول بتخلف المراد عن الارادة
فيلزمهم النقص و الشناعة بخلاف الرضا عندنا فانه الارادة مع ترك الاعراض و نفس الترك لا
يلزم من القول بتخلفه عن المرضي تخلف المراد عن الارادة فانه امر قد يجامع تعلق الارادة كما في
ايمان المؤمن و قد لا يجامعه كما في كفر الكافر فانه تعلق به الارادة دون الرضا و لا يلزم من تخلف
عن المرضي نقص و شناعة في ذاته نعم تخلف المراد عن الارادة نقص عندنا لكن الرضا لا يستلزمه
كما لا يخفى و كذا لا تفيد ما قاله الفاضل المحشي من ان للمعتزلة ان يقولوا ان الارادة التفويضية هو
الامر و النهي و لا شك ان مخالفة الامر و النهي لا يستلزم نقصه و لا مغلوبيته اجماعا لان ذلك
انما يتم لو كان معنى الامر عندهم ما فسر به القوم من طلب المأمور به سواء كان مرادا او لا و ليس
كذلك فان الامر عندهم هو الارادة فتخلف المأمور عن النهي تخلف المراد عن الارادة فيلزمهم
النقص و المغلوبية بلا ريبة **قوله** او لا تاثير لقدرته فهو مذهب الاشعري فان الله اجرى
عادته بان العبد اذا صرف قدرته و ارادته الى الفعل او جد عقيب ذلك من غير ان يكون لقدرته
و ارادته تاثير في وجوده فذلك الفعل مخلوق لله و مكسوب للعبد و سيجئ تحصيله ان شاء الله
قوله و قدرة العبد فقط بلا ايجاب اى لا يخفى انه لا يظهر مما ذكره فرق بين مذهب الحكماء
و المعتزلة لان عدم الايجاب و الاضطرار انما هو بالنسبة الى نفس القدرة و اما مع تمام شرائطه

من الارادة

من الارادة و غيرها فليس الا الايجاب و الاضطرار و هو لا ينافي الاختيار بالنسبة الى ذاته و لذا قال
في قواعد العقائد ان مذهب الحكماء و المعتزلة ان الله يوجب للعبد القدرة و الارادة و بهما يوجب
وجود المقدور و قال في شرح الجديد للتجريد و مذهب الحكماء و المعتزلة الى انتهى و اقعة بقدرة
العباد على سبيل الاستقلال بلا ايجاب بل باختيار فهم فرق بين المذهبين باعتبار ان خلق
القدرة و الارادة في العبد عند المعتزلة على سبيل الاختيار و عند الفلاسفة بالايجاب
قوله فمذهب الفلاسفة هذا مبني على ظاهر كلام الحكمي فان تحقيق مذهبهم انه تعالى فاعل الحوادث
كلها و ان المراتب شروط معدة لافاضة المبداء على ما صرح في شرح الاشارات حيث قال
ان الكل متفقون على صدور الكل منه و ان الوجود معلول له على الاطلاق و ان تساهلوا في
مقالاتهم و ما نقل عنه افلاطون من ان العالم كرة و الارض مركز و الافلاك قسي و الحوادث
سهام و الانسان هدف و الله الهادي فاين المقر مشعور بذلك كذا ذكره المحقق الدواني
في بعض تصانيفه **قوله** و المروي عن امام الحرمين اه قال في شرح المقاصد هذا القول من
الامام و ان اشتهر في الكتب الا انه خلاف ما صرح به في الارشاد و غيره حيث قال ان الخالق
هو الله لا خالق سواه و ان الحوادث كلها حادثة بقدرته من غير فرق بين ما يتعلق بقدرة
العباد و ما لا يتعلق **قوله** او مجموع القدرتين اى قدرة الله و قدرة العبد على ان يتعلق المجموع
بالفعل نفسه و يؤثر في اصل الفعل بمعنى ان قدرة العبد غير مستقلة بالتاثير فاذا انضمت اليه
قدرة الله صارت مستقلة بتوسط هذه الاعانة و هذا قريب من الحق و ان اشتهر في الكتب
انه جعل كلا منهما مؤثرا تاما و جواز اجتماع مؤثرين على اثر واحد فانه باطل صريحا **قوله** بان يجعله
موصوفا اه كما في لطم اليتيم تاديبا و ايذاء فان ذات اللطم واقعة بقدرته تعالى و كونه طاعة على
الاول و معصية على الثاني بقدرة العبد و الظاهر انه لم يرد ان قدرة العبد مستقلة في خلق وصف
الطاعة و المعصية و الا لزم عليهم ما لزم على المعتزلة بل اراد ان لقدرة العبد مدخلا في ذلك
الوصف منه بالنسبة الى العبد طاعة و معصية كذا ذكره الدواني و يرد على المذهب ان هذه
الصفات امور اعتبارية يلزم فعل العبد باعتبار موافقته لامر الله او مخالفته له فلا يكون
وجه لجعله اثر القدرة **قوله** و المقصد اه يعني ان قوله و للعباد افعال اه لا يصدق الا على يوني المذهبين
فان قوله للعباد افعال رد على الجبرية اذ لا فعل له عندهم و كذا على القائلين بان للعباد عندهم اوصاف
الافعال لا نفسها و قوله اختيارية على الحكيم حيث قال فعل العبد بقدرته بايجاب و اضطرار و اما
الرد على المعتزلة فقد سبق لنا شر اليه ههنا **قوله** الا ان بعض الادلة اه و قوله و لانه لو لم يكن
للعبد فعل لما صح تكليفه و لا ترتب استحقاق الثواب و العقاب على افعاله **قوله** و لا ترتب استحقاق

الثواب والعقاب فعلى نظر مر ذكره وهو ان ترتب الثواب والعقاب امر عادى كترتب الاحراق
عقيب مماسة النار فكما لا يقال لم ترتب الاحراق على مماسة كذلك لا يقال لم ترتب على هذا الفعل
الثواب وعلى ذلك العقاب **قوله** وقد يرد على الجبرية اى كما يرد على الجبرية لعدم صحة التكليف
يرد لعدم فائدة التكليف والدعوة والبعثة والتأديب لان فائدة التكليف طلب الفعل
والترك ولما لم يكن منه شان العبد الفعل صار التكليف بلا فائدة ولا يرد هذا على الاشعرى بان
يقال لو لم يكن لقدرة العبد تاثير فى الافعال لم يفد التكليف لجواز ان يكون ذلك التكليف داعيا
لاختيار الفعل وصرف القدرة والارادة اليه ترتب عليه خلق ذلك الفعل ترتبا عاديا باعتبار
ذلك الاختيار المترتب على الداعى يصير الفعل طاعة اذا وافق ما دعاه الشرع ومعصية اذا
خالفه ويصير علامة الثواب والعقاب **قوله** هذا بيان الجبر وعدم التملك اى مقصوده دفع
ما يرد منه ان هذا السوال والجواب قد سبق حيث قال فان قيل فيلزم الكافر مجبورا فى كفره اى
فهذا التكرار محض وحاصل الدفع ان هذا بيان للجبر بالنسبة الى كل ما تملك العبد من الفعل والترك
حيث عمم وقال اما ان يتعلق بوجود الفعل او بعدمه وما مر منه قوله فان قيل بالنسبة الى الافعال
الصادرة عنه فقط حيث خص الاعتراض بالنسبة الى الكفر والفسق مع انه فصل فى السوال
والجواب ههنا بايراد السوال الثانى مع الجواب عنه بالحل والنقض ما لم يفصل فى ذلك المقام
فلا تكرار واعلم ان جعل الكفر والفسق مما الافعال الموجودة انما مبنى على الفرق والمراد الموجودات
فى العبد بمعنى اتصافه بها فى الخارج لا فى وجودها فى انفسها والا فنهما امران عدميان فلا تحقق
لهما فى الخارج **قوله** فى الامتناع بان يقال ما علم الله وارادعدمه يمتنع اذ لو لم يمتنع لجاز
وقوعه فيلزم انقلاب علمه تعالى جهلا لا تخلف المراد عنه ارادته تعالى **قوله** وانت خبير بان الاعدام
الازلية اى بمعنى ان تعميم ارادة الله ليس الا بالنسبة الى الموجودات لان اعدام الحوادث ازلية
فلو كانت مسبوقة بالارادة لكانت حادثة لان اثر الارادة حادث على ما هو المقرر المتفق
عليه بين الجمهور فتعميم الشمول الارادة بالنسبة الى جميع الممكنات محل بحث ويؤيده ما فى شرح المواقف
العدم ليس اثرا مجعولا للقادر كالوجود بل معنى اسناده اليه انه لم يتعلق مشيته بالفعل فلم
يوجد الفعل لان اسناد العدم الى القادر يقتضى حدوثه كما فى الوجود فيلزم ان لا يكون عدم العالم
ازليا والجواب بانا لا نم كون اثر الارادة حادثا البتة لجواز تقدم الوجود على العدم لتقدم الايجاد
على الوجود على ما مر ولو سلم فيجوز تعميم الارادة بالعدم حتى يشمل ابقاء الشئ على العدم فليس بجيد
لان المنع الاول وان كان مخلصا عن هذا الاعتراض لكن عدم الاستدلال يكون فاعلا مختارا على كون
العالم حادثا وما الثانى فلان بقاء الشئ على العدم ليس الا اتصافه بالعدم فى الزمان الثانى بلا امر

يتهدم الاستدلال نخ

زائد

زائد واذا لم يكن العدم صالحا لان يكون اثر النسبة الى جميع الازمنة على السواء بل الحق
ان بقاء الشئ على العدم مستند الى بقاء عدم مشية الفعل كما لا يخفى وغاية ما يتكلف ان يقال
ان عدم الاشياء كوجودها مرتبط بارادته الا ان ارتباط الوجود بوجودها وارتباط العدم بعدمها
ولا نعنى بتعلق الارادة بالعدم الا ان يقتضى الارادة العدم باعتبار عدمها **قوله** ولذا وقع
فى الحادث فانه اسند عدم الفعل الى عدم المشية لا الى مشية العدم كذا نقل منه **قوله** وان
لم يمتنع اى وان لم يتعلق الارادة بالوجود يمتنع وجوده لان الارادة علة الوجود وعدم
العلة علة عدم المعلول ومنه يهنا ظهر وجه اخر لعدم كون العدم اثر الارادة لانه لو كان الارادة
علة له وعدم الارادة ايضا علة له يلزم توارد علتين مستقلتين على معلول واحد **قوله**
والمعتزلة لما جوزوا التخلف قالوا ان تخلف المراد عنه ارادته تعالى
اذا كانت متعلقة بفعل غير جائز لانه ارادة تفويضية يجوز تخلف المراد عنها عندهم من غير
نقص على ما مر لم يتوجه السوال عليهم بان تعميم ارادة الله لافعال العباد ويستلزم الجبر
لانهم يقولون انما اذا تعلقت الارادة بالوجود يجب والا يمتنع بل يمكن وجوده وعدمه
لان التخلف ممكن نعم يرد على الكل منهم السوال بتعميم علمه تعالى فان تخلف المعلول عنه يستلزم
الجهل وهو نقص وانما قيدنا بالاكثر لان ابا الحسين وان قال بتعميم العلم لكنه يقول انه تعالى لا يعلم
الاشياء قبل وقوعها فعنده لا يتصور الجبر بالنسبة الى العلم ايضا **قوله** قد يمتنع هذه المقدمة
ايضا اى كما يمتنع منافاة كون الفعل الاختيارى واجبا او ممتنعا للاختيار كذلك يمتنع
نفى جعل تعلق العلم والارادة بفعله الاختيارى واجبا او ممتنعا لان العلم تابع للمعلوم
بمعنى ان الحاصل فى المطابقة المعلوم والعلم ظل وحكاية عنه فانه انكشاف الشئ على ما هو
عليه فى حد ذاته الا يرى ان صورة الفرس انما يكون على اذا كان مطابقا له حتى لو خالفه
بوجه ما لم يكن عليه بل جهلا فعلم انه لا مدخل للعلم فى جعل الفعل واجبا وسلب القدرة و
الاختيار عن فاعله وكذلك ليس للارادة ايضا مدخل فى سلب الاختيار لان الارادة
متفرعة عنه علمه تعالى وتابعة له والعلم تابع للمعلوم الذى صدر عنه العبد بالاختيار
فهو ايضا تابع لاختيار العبد فلا يكون موجبا للفعل واما قولهم والا لجاز انقلاب
علمه جهلا وتخلف المراد عن الارادة فلنا هذا لا يثبت الايجاب بل الاستلزام والفرق
ظاهر **قوله** فلا يكون فعل العبد لحركة الجماد اى اذا كان الوجوب او الامتناع بتوسط
الاختيار محققا للاختيار فى نفس الفعل لا يكون ذلك الفعل لحركة الجماد الذى لا مدخل
لاختياره فيه اصلا وهو المقصد ههنا لان المقصد نفى الجبر فى افعاله الذى تدعيه الجبرية

المعلوم نحو علمه

هذا القدر كاف له واما الكلام في ان ذلك الاختيار ليس فعل العبد لانه ليس لا يوجد شيئا
على ما تقرر عليه رأى اهل الحق فيلزم مخلوق الله فيلزم الجبر فالشيخ الاشعري يسلمه ويقول ان
العبد مجبور على الاختيار ففاته محل الارادة التي احدثت فيه جبرا وهو جبر متوسط لا يستلزم
الجبر في الافعال على ما سيجئ الحقيقة واما الذاهبون على مذهب الاستاد فلم يصرحوا
بلزومه ولا بعدمه لكن لهم ان يقولوا كون الاختيار مخلوق الله لا يستلزم الجبر لان
الاختيار الذي هو مخلوق له تعالى بمعنى الارادة وهو صفة من شانها ان تتعلق بكل
من الطرفين الفعل والترك من غير داع ومرجح كما في قدرتي العطشان فكونه من الله لا يستلزم
الى الافعال الجبر لان اعطاء صفة من حيث كونها صفة ليس جبرا ان يقال الجبر بالنسبة
الى الافعال واعطاء الارادة لا يستلزم شيئا منها الا يرى ان صدور ارادته تعالى من ذاته
بطريق الاختيار من غير شائبة الاجبار لا ينافي كونه فاعلا مختارا بالاتفاق فكذلك
صدور ارادة العبد من ذاته تعالى ايضا لا يستلزم الجبر ولا ينافي كونه مختارا اذ لا فرق
بينهما في عدم كون كل منهما باختيار صاحبه نعم لو كان الاختيار بمعنى الارادة المتعلقة
باحد الطرفين والارادة تابعة للداعي من الله لزم الجبر لعدم التمكن ح على احد طرفي
الفعل اما مطلقا او عند وجود الداعي لكنه ليس كذلك هذا ولا يخفى عليك انما ذكره
انما يدل على عدم كونه مجبورا في الافعال الصادرة بتوسط الاختيار واما في نفس الاختيار
فهو مضطر مجبور قطعا كما انه تعالى موجب بالنسبة الى الارادة وغيرها من الصفات
وان كان مختارا بالنسبة الى الافعال الصادرة بتوسطها والاشعري انما يقول
بكونه مجبورا في الاختيار لا في الافعال الصادرة بتوسط تأمل قوله توجيه النقض بالعلم
ظاهر بان يقال ما علم الله وجوده في الازل يجب وما علم عدمه يمتنع فلا يكون الافعال
الصادرة عنه فيما لا يزال اختيارية مع انها اختيارية بالاتفاق من المتخاصمين واما بالارادة
فممنوع لم لا يجوز ان يقال مبني على ان تعلقات الارادة ازلية فيقال ما اراد الله
في الازل وجوده يجب واما يمتنع فلا يكون له اختيار في الافعال الصادرة عنه فيما لا يزال
اما اذا كانت حادثة فلا يتم اذ لا يكون للارادة تعلق سابق على وجود الاشياء يجب
او يمتنع قال الفاضل الجلبي ان النقض وارد لو كان تعلقاتها حادثة بان يقال ان تعلقه
بايجاد شئ فيما لا يزال يجب وجوده والا يمتنع وجوده فيبطل الاختيار وفيه بحث لان
هذا الوجوب بالاختيار حين الايجاد وهو لا ينافي الاختيار لتحقق التمكن على الفعل والترك
قبل الايجاد وانما المنافي له الوجود الحاصل قبل الايجاد كالحاصل من تعلق الارادة في الازل

وهو ظ

ذا بعد نح

ان ما ذكره

وهو ظ قوله وقد يجاب بان الاختيار المحصل الجواب ان الاختيار عبارة عن التمكن عن ارادة
الضد حال ارادة الشئ لا بعدها فالوجوب الحاصل بعد ارادته لا ينافي الاختيار وهذا حاصل في ذاته
تعالى بالنسبة الى الارادة لانه كان يمكنه في الازل ان يتعلق ارادة الفعل بكل من الطرفين على سبيل البدل
وكذا بالنسبة الى العلم ايضا لانه ليس قبل تعلق ارادته تعالى تعلق موجب لتعلق الارادة لان تعلقاتها
ازلية ولا تصور القبلية والبعدية في الازل بخلاف ارادة العبد فان تعلقها متأخر عن تعلق علمه
وارادته للازلي فيتحقق الوجوب او الامتناع قبله فلا يكون له التمكن من الطرفين حين تعلق الارادة
وقد يجاب عن النقض بالارادة بان المرجح الموجب في افعاله تعالى هو ارادته المستندة الى ذاته بطريق
الايجاب بخلاف ما في افعال العبد فانه ارادة الله فيلزم الجبر فيه قطعا قوله تأمل نقل عنه وجه
التأمل ان معنى الايجاب على ما ذكرتم هو عدم التمكن من الطرفين حين تعلق الارادة بان يكون
تعلقها متفرعا على شئ تابعا له ان وجد وجد والا فلا وهذا انما يستدعي القبلية الذاتية
لا الزمانية فالايجاب بهذا المعنى حاصل في ذاته تعالى لان تعلق العلم وان لم يكن مقدما على تعلق
الارادة بالزمان لكنه مقدم عليه بالذات فان تعلق الارادة تابع لتعلق العلم ومتفرع عليه فيتحقق
وجوب الفعل وامتناعه قبل تعلق الارادة قبلية ذاتية بخلاف ارادة العبد فانها متبوعة
لتعلق علمه تعالى وارادته ضرورة توقفها على تعلقها بطريق جرى العادة وان كان تعلق ارادة
العبد متأخرا عن تعلقها بالزمان فلا يلزم الايجاب وسلب القدرة والاختيار قوله اي بالدوران
والترتب لم دفع لما يتوهم من ظاهر العبارة من ان قوله ان لقدرته وارادته مدخلا في بعض الافعال
يدل على ان لقدرته تاثيرا فيه وهو مناف للحصر المستفاد من قوله ان الخالق هو الله وحاصل
الدفع ان ما يحكم ببديهة العقل هو ان لقدرة العبد مدخلا في بعض الافعال بالدوران بانه
متى تحققت القدرة تحقق الفعل ومتى لم توجد لم يوجد والترتب المحض الخالص عن الحكم
بالتاثير وعدمه كما يحكم بدوران الاحراق مع مماس النار وترتبه عليه لا انه يحكم العقل
عليه بان لقدرته مدخلا فيه بالتاثير حتى يصير منافيا لقوله بان الخالق هو الله اذ
لا حكم للضرورة فيه كما انه لا حكم لها في عدم التاثير بل كل منهما نظري ثبت بالدليل وباذكر
اندفع الشبهة التي اوردت لنفي الجبر المتوسط من ان بديهة العقل كما يحكم بوجود صفة في المحل
فارقة بين حركتي البطش والارتعاش يحكم بثبوت تاثيرها فان صدق حكمها الاول صدق حكمها
الثاني فيكون مذهب القدرية حقا وان كذب الاول فيكون مذهب الجبرية حقا وعلى التقديرين
فلا توسط اذ لا حكم للبديهة في تاثير القدرة الحادثة حين ثبوت انتفائه بالقواطع انما حكم
البديهة بالدوران والترتب المحض كما لا يخفى قوله صرف القدرة جعلها بمعنى صرف القدرة

الثاني كذب؟

ارادته بالقبح يستحق الذم باعتبار المحلية والعقاب بطريق جرى العادة وان تعلقت بالحسن
يستحق المدح والثواب كذلك واذا فعل قبيحا لم يعلم قبحه لا يستحق الذم والعقاب ولو تعلق
ارادته بقبيح وعزم عليه مع العلم بقبحه يستحق المؤاخذة وان لم يخلق بعده فان قيل تلك
الارادة التي من شانها الترجيح حادثة فهي اما بارادة العبد فيلزم اليه تعالى واما بارادة الله
فيكون مجبورا قلت تلك الارادة مخلوقة لله والعبد مجبور في نفس تلك الصفة وهو لا
يستلزم الجبر في الافعال الصادرة بتوسطها كما في افعال الباري فانها صادرة بتوسط
الارادة المستندة الى ذاته بطريق الايجاب والا لزم حدوثها مع انه مختار فيها اذ لا فرق بين ان يكون
مستندة الى ذاته بطريق الايجاب وبين ان يكون مستندة الى غيره في عدم كونهما بالاختيار
والسر فيه ان الارادة المخلوقة فيه مطلقة من غير ان يكون متعلقة بالحسن او القبيح هذا المحصول
ما ذكره الشيخ في هذا الكتاب من تحقيق خلق الافعال والله اعلم بحقيقة الكمال **قوله** وقيل
صرف القدرة الخ اي وقيل في بيان معنى صرف القدرة ومغايرته لصرف الارادة ان صرف
القدرة عبارة عن قصد استعمالها وذلك القصد غير صرف الارادة لانه عبارة عن القصد
الذي يجب القدرة عنده كما سيجئ في بيان الاستطاعة مع الفعل من ان القدرة صفة يخلق
الله عند قصد الكسب الفعل وانما قلنا بمغايرتهما لان صرف القدرة متاخر بالذات عن
وجودها لان قصد استعمالها فرع كونها موجودة ووجود القدرة متاخر بالذات عن
قصد الاكساب لانه سبب عادي لخلق القدرة والمقدم غير المتاخر اذ لو كان عينه يلزم
تقدم الشيء على نفسه **قوله** وليس بشيء لان قصد الاستعمال الخ اي ما ذكره صاحب القيل في
بيان معنى القدرة بقصد الاستعمال فلانه يقتضي ان توجد القدرة في العبد ولا يكون
مستعملا لان استعماله موقوف على القصد ومتاخر عنه بالزمان لان قصد الفعل مقدم
على الفعل بالزمان على ما تقرر عليه راي جمهور المتكلمين ولا تكون القدرة مع الفعل بل قبله
فلكلا بالزمان لان الفعل مقارن لاستعمال القدرة المتاخرة بالزمان عن القصد المقارن
لوجود القدرة مع انه مذهب من يقول بحدوثها عند قصد الفعل اعني الاشعري انها
مقارنة للفعل بالزمان لا قبله واما بيان مغايرة القصدين فلان تقدم الشيء باعتبار
ذاته لا ينافي تاخره بحسب وصفه فيجوز ان يكون القصد من حيث ذاته متقدما على القدرة
ومتاخرا عنه باعتبار وصفه اي كما بالنظر الى استعمال القدرة فلا يثبت مغايرة القصدين
كما في قولك رماه فقتله فان الرمي المخصوص باعتبار افضائه الى الموت يكون قتلا وهو انما
يتحقق بعد الموت فيكون الرمي متاخرا عن الموت باعتبار كونه قتلا مع انه متقدم على الموت

ليس بشيء ح

جعلها متعلقة بالفعل وذلك الصرف يحصل بسبب تعلق الارادة بالفعل لا يعني انه سبب
مؤثر في حصول ذلك الصرف اذ لا مؤثر الا الله بل يعني ان تعلق الارادة يصير سببا
عاديا لان يخلق الله في العبد قدرة متعلقة بالفعل بحيث لو كانت مستقلة في التاثير لاوجد
الفعل واما صرف الارادة وجعلها متعلقة بالفعل فليست مخلوقة لله تعالى حتى يلزم الجبر بل هو لذاتها
فانها صفة من شانها ترجيح احد المتساويين بل المرجوح من غير داع ومرجح كما عرف في ارادة
الله من انه صفة توجب تخصيص احد المقدورين بالوقوع في بعض الاوقات من غير احتياج الى
مرجح وكما ان صدور الارادة عن ذاته تعالى بطريق الايجاب لا يوجب الجبر في افعاله كذلك صدور
ارادة العبد من ذاته لا يوجب كونه مجبورا في افعاله واعلم ان هذا المقام يستدعي بسطا في
الكلام فنقول وبالله التوفيق ان افعال العباد منها ما يتعلق بها ارادة الله بلا توسط اختيار
العبد بمعنى ان الله يوجدها سواء تعلق بها ارادة العبد اولا ومنها ما يتعلق بها ارادته تعالى بتوسط
اختياره وارادته بمعنى ان الله اوجد في العبد قدرة بها يتمكن من الفعل والترك وارادة ترجح
احدهما فاذا رجحت ارادة العبد احد الطرفين وقوعت عليه تعلق قدرته وصرف الالات
والدواعي اليه بمعنى ان تعلق الارادة يصير سببا عاديا لان يخلق الله في العبد صفة متعلقة
بالفعل بحيث لو كانت لها تاثير بالاستقلال لاوجد الفعل تعلقت ارادة الله وقدرته بخلق
ذلك الفعل عقيب ذلك بمعنى تعلق ارادته وقدرته وصرف الالة اليه تعقيبا ذاتيا فان قيل
ذلك الترجيح المتفرع عليه تعلق القدرة وصرف الدواعي اما ان يكون مخلوق الله فالجبر باق
او فعل العبد فيكون العبد خالقا لبعض افعاله قلت ذلك الترجيح من مقتضيات الارادة
على ما بين في موضعه من ان الارادة صفة من شانها ترجيح احد المتساويين فان قيل
اذا كان الترجيح من مقتضيات ذات الارادة فما فائدة التكليف اذ الارادة تتعلق
باحدهما بالضرورة قلت قد يصير التكليف داعيا لتعلق الارادة بناء على ان الارادة
تابعة للعلم واذا علم المكلف ان التكليف واقع هكذا فهو حسن يصير ذلك داعيا
لتعلق ارادته وترجيحه فيصرف القدرة والدواعي اليه فيخلق الله الفعل عقيبه عادة
وباعتبار ذلك التعلق اعني تعلق الارادة المرتب على الداعي يصير الفعل طاعة وعلامة
للثواب والحاصل ان الله خلق في العبد علما اجماليا بالافعال الاختيارية قبل صدورها
وعلى حسنها وقبحها وترتب الثواب والعقاب عليها ما خوذ من كلام الشارع وخلق فيه
ارادة تابعة لذلك المرجحة لبعضها وقدرته متعلقة بالفعل تابعة لتلك الارادة بحيث
لو كانت مستقلة في الايجاد لاوجدها فمرجح العلم بالحسن والقبح الداعي الى تعلق الارادة ان

وعلامة ح

العلم ح

ارادته

باعتبار ذاته والذاتي صحيح ودخول الفاء في قوله ك رماه فقتله بذا هو التعقيب الذاتي التعقيب اي كون
الفعل عقيب مجموع صرف القدرة وصرف الارادة هو الذاتي وان كان بالنسبة الى صرف الارادة التعقيب ح
تعقيبا زمانيا بل الشبيه بالذاتي لان خلق الله الفعل لا يتوقف على صرف العبد قدرته
وارادته لحيثية يمتنع وجوده بدونه اذ هو من الاسباب العادية التي ليست سببيتها الا
وهمية فكذا التعقيب **قوله** والآن لقدرة اي وان لم يكن التعقيب ذاتيا بل زمانيا بان تكون
القدرة مع الفعل بل قبله وهو خلاف مذهب الاشعري **قوله** فح لاشركة او حاصله ان تفسير
الشركة بما ذكر يقتضي ان لا يكون الشركة من مذهب الاشاعرة لعدم انفراد كل من قدرة الله وقدرة
العبد بمقدور بل مجموعهما مؤثر في مقدور واعلم مع ان مذهب اقبح شركة من مذهب المعتزلة
لانه يدل على ان قدرته تعالى غير كاملة في الايجاد بل هو ناقصة محتاجة الى الاعانة بخلاف
مذهب المعتزلة فانه لا يدل على النقصان بل على انه لا يقدر على بعض الامور ولا نقصان في ذلك
كالا نقصان في عدم قدرته على الممتنعات **قوله** وليس بشئ اي ما ذكره ليس بشئ لان طلامة المؤثرين
اعني قدرة الله وقدرة العبد يتفرد بحاله من دخل في التاثير على اتم لانم انه اقبح شركة من المعتزلة
لان تاثير قدرة العبد في بعض الامور بجعل الله وخلقه مؤثرة فيها ليس اقبح من نفي
دخل قدرة الله بالكلية وجعل العبد خالقا بالاستقلال والقياس على الممتنعات
قياس مع الفارق **قوله** ولا يجري في ملكه قيل الواو للحال اقول يجوز ان يكون معطوفا على
قوله دخل قدرة الله بتقدير ان المصدرية وهو ادخل في الفهم ونظم المعنى كما لا يخفى
قوله اي علة عادية وهي ما يدور عليه الفعل وجودا وعدما كالنار مع الاحراق والشرط
العادي ما يتوقف عليه تاثير الفاعل عادة لا حقيقة ولم يكن دائرا معه كيبس الملاقي
فان تحقق اليبس لا يستلزم تحقق الاحراق فما قال الفاضل المحشي منا انه لا يظهر
الفرق بين كون القدرة علة عادية وبين كونه شرطا عاديا ليس بشئ وهذا عند الشيخ الاشعري
حيث ينفي كون شان القدرة الحادثة التاثير فتسميتها التاثير علة او شرطا مجاز
قوله ولك ان تقول هذا على ما وقع في كلام الآمدي من ان شان القدرة الحادثة التاثير
وان لم يؤثر بالفعل لوقوع متعلقاتها بقدرة الله فح تسميتها علة او شرطا حقيقة
فما قال الفاضل المحشي من ان كون شان القدرة التاثير غير مسلمة عند اصحابنا فلا يحسن
ايراده غير مسلم لانهم انما ينفون التاثير بالفعل لا كون شانه التاثير **قوله** يشير الى وجه
الذم بترك الواجبات اي وجه الذم واستحقاق العذاب في ترك الواجبات بمعنى عدم اتيانها
وان لم يكتسب القبيح وهو تضييعه لقدرة فعل الخير بترك القصد اليه وهذا مبني على ما هو

الاصح

الاصح من ان عدم الفعل ليس متعلق القدرة والارادة بل هو متعلق عدم القدرة والارادة على
ما مر من ان الاعدام ليست متعلق المشية والقدرة واما عند من يرى انه مقدور وحاصل بصرف الارادة
والقدرة اليه فعنده وجه استحقاق الذم في ترك الواجبات كسب القبيح بقصد فعل الشر وصرف
القدرة اليه لا تضييع فقط وانما فسرنا ترك الواجبات بعدم الاتيان لان الترك بمعنى كف
النفس عنها عند تهيأ الاسباب وميلان النفس الى فعل المنهي حاصل بصرف الارادة والقدرة
بالاتفاق كما ان كف النفس عن المنهي عند تهيأ الاسباب والميلان الى فعل الواجب واستحقاق
الذم والعقاب فيه لكسب القبيح بالاتفاق وحاصل ينبغي ان يعلم ان قول الشارح فيستحق الذم
والعقاب بترك قصد الفعل ايضا وانما يعاقب بعفو الله تعالى او بسهو من العبد او نحو
ذلك ومعنى الاستحقاق انه لو عوقب بذلك كان عادلا فتدبر الشارح لانه حق لازم لانه ليس
مذهبنا قال بعض الفضلاء انه لو كان استحقاق الذم والعقاب لاضافة مبداء فعل الخير لكان
معاقبا بقصد فعل الشر لحصول التضييع مع ان فعل الشر يعفو ما لم يعلل اقول الاصح ان للعفو
هو خطور فعل الشر بدون القصد واما القصد فلا قال في تمهيد المؤقة ثم اعمال القلوب من
الفكرة والنية هل يحاسب ام لا فقال بعضهم لا يحاسب وبعضهم يحاسب والاصح انه ان
خطر بباله ولم يعتقد ولم ينو ذلك فانه لا يحاسب وان كان كفرا لان ذلك الخطرة مما
لا يمكن الاحتراز عنه فاما اذا خطر بباله واعتقد ذلك ونوى عليه فانه يسأل ويحاسب
لقوله تعالى وان تبدوا ما في انفسكم او تخفوه يحاسبكم به الله وقوله ان السمع والبصر والفؤاد
كل اولئك كان عنه مسئولا **قوله** وهو لا ينافي اي كون التضييع سبب الذم والعقاب
في ترك الواجبات لا ينافي ان يكون وجه الذم في فعل المنهيات شيئا اخر غير صرف القدرة اليه
على ما سيجئ في قوله وصحة الاستطاعة ا **قوله** يعتمد اي حيث قال الا انه صرف قدرته الى الفعل الكفر
وضيع باختياره اي وانما قلنا انه لا ينافي ذلك لان ترك الواجب وان كان من المنهيات
الا انه من المتروك فيجوز ان يكون وجه الذم والعقاب فيه مغايرا لما في فعل **قوله** هذا الكلام
الزامي اي هذا الدليل على وجوب المقارنة دليل الزامي مبني على مذهب الخصم القائل
بتاثير القدرة فحاصل الدليل انه لو كانت الاستطاعة سابقة على الفعل يلزم وقوع الفعل
بلا استطاعة ولكن وقوعها بدونها محال عندكم لانه يستلزم تخلف الاثر عن المؤثر والا
اي وان لم يكن الزاميا بل تحقيقيا مبنيا على مذهب اهل الحق فلا يفيد وجوب المقارنة
لان استحالة وقوع الفعل بدون الاستطاعة ح مم اذ لا دخل للاستطاعة في وجوب الفعل
عنده حتى يستحيل وجود الفعل بدونها قيل فيه قد عرفت انفا ان الاستطاعة عندهم اما علة

عادية او شرط عادي له وعلى التقديرين يستحيل وجوده بدونها عادة اقول ان كان المدعى ان الاستطاعة
يجب ان تكون مع الفعل ولا يجوز تقدمها اصلا فلا بد ان يجعل الكلام الزاميا لانه لو جعل تحقيقيا اتجه يقال على
انه يلزم خلاف مجرى العادة وهو لا يستلزم امتناع تقدمها مطلقا وان كان المدعى ان الاستطاعة
تكون مع الفعل بطريق جرى العادة فلا حاجة الى جعله الزاميا ونقل المحشي حمله على الاول بناء على دعاية
ظاهر قول الشه وافاكان الاستطاعة غرضا وجبسان تكون مقارنة بالفعل **قوله** فلا تنقض بقدرة الله تعالى
اى حين اذا كان مقارنة القدرة الحادثة مبنية على امتناع بقاء الاعراض لا يرد النقض بقدرة
الله وتوهم النقض لو كانت القدرة مع الفعل لا قبله يلزم حدوث قدرة الله او قدم مقدوره
اذ الفرض كون القدرة مع الفعل فيلزم من حدوث مقدوره حدوث قدرته ومن قدم قدرته قدم مقدوره وكلاهما
بط بل قدرته ازلية ايجادا ومتعلقة في الازل بمقدوراته فقد ثبت تعلق القدرة بمقدورها
قبل حدوثه ولو كانت ممتنعة في القدرة الحادثة لكانت ممتنعة في القدرة القديمة ايضا كذا
في شرح المواقف وحاصل الدفع ان القدرة الحادثة غير باقية لانها من الاعراض وهي ممتنعة البقاء
والا لزم قيام المعنى بالمعنى على ما مر فلو كانت قبل الفعل يلزم وقوع الفعل بلا استطاعة بخلاف
القدرة القديمة فانها باقية ازلا وابدا فلا يلزم منه تقدمه على وجود المقدور محال **قوله** ليست
من قبيل الاعراض الان العرض عبارة عما يمكن ان يكون تحيزه تابعا لتحيز شئ آخر والصفات ليست
كذلك **قوله** حاصله انه ليس نفي وجود المعلل يعني حاصل الجواب ان مدعى الشيخ الاشعري ان القدرة
مقارنة للفعل سواء سبقها مثل اولا وليس نفي وجود المثل السابق داخلا في دعواه حتى
يرد ان دليله انما يدل على وجوب المقارنة لا ان لا يوجد قبل الفعل فلجواز ان تكون باقية بتجدد
الامثال على ما هو مذهبه في جميع الاعراض فتكون قبل الفعل مع مقارنته له بتجدد الامثال فلا يلزم
وقوع الفعل بلا استطاعة **قوله** وفيه بحث حاصله ان نفي المثل السابق داخل في دعواه اذ
مذهبه ان لا قدرة قبل الفعل ومذهب المعتزلة جوازها قبل حيث قالوا انه لا بد من مثل
القدرة سابق على حصول الفعل والا لزم تكليف العاجز على ما ستعرف فالنزاع بين
الفريقين ان القدرة قبل الفعل ام لا قال في المواقف قال الشيخ واصحابه القدرة الحادثة
مع الفعل ولا توجد قبله وقالت المعتزلة القدرة قبل الفعل فمنهم من قال ببقائها حال
الفعل ومنهم من نفاه وبهذا ظهر لك انه قوله لا بد من مثل سابق والاولى ان يقول لا بد من
قدرة سابقة لان وجود المثل انما هو عند بعض المعتزلة القائلين بان القدرة باقية
حال الفعل بتجدد الامثال واما عند من يقول ببقاؤه حال الفعل وهو يبقى ببقاء الاعراض
فليس عنده مثل سابق بل نفس القدرة التي تعتمد عليها التكليف كما لا يخفى **قوله** يرد عليه انه يجوز

ان يكون

مقدوره حدوث
صح

ان يكون المراد حصوله انما يلزم قيام العرض بالعرض لو كان الامر الحادث فيها في الحالة الثانية امرا
موجودا حتى يكون عرضا فانه قسم الموجود الممكن واما اذا كان امرا يعتبره العقل وينتزعه
من غير ان يكون له تحقق في الخارج زائدا على نفس القدرة كالرسوخ فان الكيفية النفسانية من
حيث استحكامها في موضعها ولو بتبعية الافراد والامثال تسمى راسخة وليس الرسوخ امرا
زائدا عليها في الخارج خلافا كما لا يخفى قال بعض الافاضل هذا البحث مندرج في النظر الذي ذكره
الشه بقوله وفيه نظر لان حاصل قوله لانه يجوز ان يمتنع الفعل في الحالة الاولى لانتفاء الشرط
انه يلزم من حدوث معنى فيها ان يكون وجوب الفعل في الحالة الثانية وامتناعه في الاولى فكما
يجوز ان يكون وجود الشرط في الحالة الثانية من حدوث وصف اعتباري فيها مثل رسوخ القدرة
فلا يلزم قيام العرض بالعرض او غير ذلك من الامور المناسبة اقول ان قول الشه مع ان
القدرة التي هي صفة القادر في الحالتين على السواء ينافي ما ذكره لان القدرة الراسخة الحادثة
في الحالة الثانية ليست مساوية للقدرة الحادثة في الحالة الاولى لعدم كونها راسخة
الحادثة فالظاهر ان الشه اراد انه يجوز ان يكون الحادث في الحالة الثانية امورا خارجية
تكون شروطا لتأثيرها فلا يلزم قيام العرض بالعرض **قوله** وهو الامام الرازي قال في المواقف
قال الامام الرازي القدرة تطلق على مجرد القوة التي هي مبداء الافعال المختلفة ولا شك
ان نسبتها الى الضدين سواء هي قبل الفعل وتطلق على القوة المستجمعة لشرايط التأثير
بمعناها ولا شك انها لا تتعلق بالضدين بل هي بالنسبة الى كل مقدور وغير بالنسبة
الى الاخرى لاختلاف الشرائط وهي مع الفعل ولعل الاشعري اراد بالقدرة القوة المستجمعة
لشرائط التأثير والمعتزلة اراد وا مجرد القوة فلا نزاع **قوله** الا ان الشيخ لما لم يقل بدفع
ما اورد على ما قال الرازي من ان القدرة الحادثة ليست مؤثرة عند الشيخ فكيف
يصح ان يقال انه اراد بالقدرة والقوة المستجمعة لجميع شرائط التأثير وحاصل الدفع
ان المراد بالتأثير ما يعم الكسب بان يكون المراد القدرة المستجمعة لجميع شرائط حصول
الفعل سواء كانت مؤثرة او مقارنة عادة فيطابق مذهب الشيخ وصار الحاصل ان
القدرة مع جميع الجهات التي يحصل الفعل بها اى بسببها كما هو راى المعتزلة او معها اى مقارنا
لها كما هو راى الشيخ مقارنة الفعل غير سابقة عليه وبدون تلك الجهات سابقة عليه **قوله**
وفي كلام الامدي اى وقع في كلام الامدي ان القدرة الحادثة من شانها التأثير وانما تؤثر
بالفعل لان متعلقاتها وقت بقدرة الله تعالى السابقة فقدرته تعالى كانت فيها التأثير وح
لا اشكال في صحة ما ذكره الامام ولا حاجة الى تعميم التأثير بما يعم الكسب كما لا يخفى **قوله** بمعنى يتبعها

فى التخيير انما فسر القيام بهذا لان القائل بامتناع قيام العرض انما يفسره بهذه المعنى فمن قال
الاولى ان يقال بمعنى اختص ٢٩ ان عت او التبعية فى التخيير لم يأت بشئ **قوله** والا فليس
اى وان لم يمتنع قيامهما معا بالمحل بل جاز قيامهما معا بالمحل فليس جعل احدهما وصفا للاخر بان
يقال السواد باق اولى من العكس بان يقال البقاء اسود **قوله** ووجه الصعوبة الخ حاصله انه يجوز
ان يكون بين الامرين القائمين بمحل خصوصية ذاتية بها يصير احدهما صفة للاخر دون العكس
وانما لم يذكر وجه صعوبة المتقدمين الاولين لانه قد مر ذكرهما فى الشرح **قوله** يعنى انه للمكلف
وصفا اضافيا الخ يعنى حاصل جواب الشه ان للمكلف وصفا مجال متعلقه وهو كون اسبابه و
الاته سالمة عن الافة والعاهة يعبر عنه تارة بلفظ مجمل دال على الاضافة وكونه وصفا بحال
متعلقه ضمنا وهى الاستطاعة ويعبر عنه تارة بلفظ مفصل دال على الاضافة صريحا وهى سلامة
الاسباب والالات **قوله** واما كون الاستطاعة وصفا ذاتيا الخ يعنى واما توجيه جواب الشه
بان السلامة مطلقا وان لم يكن وصفا له لكن المراد سلامة اسبابه وهو وصف ذاتى
للمكلف بخلاف الاستطاعة وصف ذاتى لان المكلف كما يتصف بالاستطاعة كذلك يتصف
بذلك حيث يقال ذو سلامة اسباب فيصح تفسيرها بها فيرد ان كون الاستطاعة وصفا ذاتيا
ممنوع والا لا يصح تفسيرها بسلامة اسبابه لانه وصف له باعتبار متعلقه ولا يصح تفسير الوصف
الذاتى بالاضافى وان قولن ذو سلامة اسباب انما يفيد صحة حملها على المكلف لا كونها وصفا
ذاتيا لحتى يفيد صحة تفسير الاستطاعة بذلك هذا ما سنح بخاطرى الكليل وذهنى العليل وبعض من
تصدى بحل هذا الكتاب حمل قوله واما كون الاستطاعة وصفا ذاتيا الخ والالم يصح تفسيرها
بسلامة اسبابه داخلا فى تقرير الجواب وقال يعنى ان الاستطاعة والسلامة كلاهما وصفان اضافيان
لافرق بينهما الا بالاجمال والتفصيل ولانم ان الاستطاعة وصف ذاتى له والالم يصح تفسيرها
بسلامة اسبابه وحمل قوله وقولن ذو سلامة اسباب الخ جواب سوال وهو ان يقال لانم انه لا يصح تفسيرها
بسلامة الاسباب لان سلامة الاسباب ايضا وصف ذاتى له حيث قال ذو سلامة اسباب
فيصح تفسيرها بذلك وحاصل الجواب ان قولن ذو سلامة اسباب انما يفيد صحة الحمل لا كونها صفة ذاتية
لحتى يفيد صحة التفسير ولا يخفى ما فيه اما اولا فلانه لح يصير والالم يصح تفسيرها بسلامة اسبابه
مصادرة وان امكن دفعه بالتكلف واما ثانيا فلان قوله وقولن ذو سلامة اسباب الخ يصير كلاما على
السيد الغير المساوى وهو خارج عن قانون المناظرة على ان المنع المذكور لا يضر لان فيه تسليم صحة تفسير
الاستطاعة بسلامة الاسباب فلا حاجة الى دفعه واما ثالثا فلان اسلوب الكلام يابى عنه ذلك وكما لا يخفى
على من له ذوق سليم وطبع مستقيم **قوله** والاقرب بما افاده بعض الافاضل اراد به السيد الشريف

وحاصل

وحاصل التاويل ان القوم وان فسروا الاستطاعة بسلامة الاسباب الا انهم لم يسامحوا فى ذلك
اذ لم يقصدوا معناه الصريح بل ما يفهم منه اعنى كونه بحيث سلمت اسبابه واعتمدوا على ظهور
ان الاستطاعة صفة المكلف والسلامة ليس صفة له فلا بد اذ يقصد بذكرها فى تعريفها
هو معنى صفته اعنى كونه بحيث سلمت اسبابه ودلالة سلامة الاسباب عليها واضحة وكذا
الكلام فى كل صفة الشئ بحال متعلقه مثل قولك الدلالة فهم المعنى من اللفظ وزيد قائم ابوه
والحق مطابقة الواقع اياه هذا خلاصة ما ذكره السيد فى حاشية شرح التلخيص وقد سبق مثله
فى قوله مطابقة الواقع اياه فتذكر **قوله** تحرير المقام الى تحرير محل النزاع على ما هو راى المحققين
فانه حكى عن الامام الحرمين والامام الرازى جواز التكليف بالمحال بل الوقوع مستدلين
بما ذكره المحشى بقوله وقد يقال ان ابا لهب قد تكلف الخ وقد نسب ذلك الى الشيخ الاشعرى
ولم يثبت تصريحه بذلك لاحتمال الاول انه لا تاثير بقدرة العبد فى افعاله فهى مخلوقة الله
ابتداء وثانيهما ان القدرة مع الفعل لا قبله والتكليف قبل الفعل فلا يكون حين الاستطاعة
والقدرة ليس بشئ لانه يستلزم ذلك ان يكون جميع التكاليف عنده تكليفا بما لا يطاق على ما
سيذكره المحشى والانه لا معنى لتاثير العبد فى افعال الا القصد اليه باختياره والالم يخلق الله الفعل
عقيب قصده والتكليف انما يعتمد على سلامة الاسباب لا على القدرة المقارنة **قوله** ما يمتنع فى
نفسه كاعدام القديم وقلب الحقايق ولا يكفى فى العبد انما بان يكون من جنس ما يتعلق به القدرة
الحادثة كخلق الجواهر او تلوين لذلك من نوع او وصف لا يتعلق به التكليف كحمل الجبل والطيران
الى السماء **قوله** فلن يتعلق به علمه الخ فان ما علم الله واراد عدمه امتنع وقوعه وان كان ممكنا
فى نفسه فامتنع بذلك تعلق القدرة الحادثة **قوله** فالاولى لا يجوز الخ اى التكليف بالممتنع
الذاتى لا يجوز فلا يقع اتفاقا من المحققين منهم اصحابنا بناء على تجويز الامامين على ما مر
واستدلوا على ذلك بانه لو صح التكليف بالمستحيل لكان مستدعى الحصول اذ لا معنى للتكليف
الا الطلب واستدعاء الحصول واللازم يطلب لان طلبه فرع التصور وقوعه لا يتصور
وقوعه اذ لو تصور لتصور مثلثا ويلزم منه تصور الامر على خلاف ماهيته فان ماهيته
تنافى ثبوته والالم يكن ممتنعا لذاته وهذا كتصور الاربعة بانه ليس بزوج فانه تصور على
خلاف ماهيته لان كل ما ليس بزوج ليس باربعة وتحقيق هذا الكلام فى شرح المختصر العضدى
قوله والثانية لا تقع اتفاقا بشهادة الايات والاستقراء يجوز عندنا الجواز الخ لخلق الله
فيه قدرة على ذلك الفعل على خلاف العادة فان قيل فيجوز تكليف الجماد وليس كذلك
قلت فرق بينهما فان الجماد ليس محل التكليف لعدم فهم الخطاب بخلاف العبد **قوله** والثانية

باطل

ته قال الله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها **قوله**

يقع لو فان من مات على كفره ومن اخبر الله بعدم ايمانه يعد عاصيا اجماعا ولو لم يقع التكليف
به لم يعد عاصيا قوله فهذا توجيه اى يعنى ان قولنا التكليف بما تعلق علمه وارادته وبعدمه واقع
توجيه ما قيل ان تكليف ما لا يطاق واقع عند الاشعرى وليس المراد ان التكليف بالممتنع لذاته او ما
بما لا يمكن من العبد واقع عنده كيف وهو مخالف لقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها وشهادة
الاستقراء قوله ومن لا يقول به لا يعدها الخ وقع لما يتوهم منه انه اذا كان مراد الاشعرى ما ذكر فلا معنى
للخلاف فيه فان وقوع مثل هذا التكليف متفق عليه وحاصل الدفع ان من لا يقول بوقوع
تكليف ما لا يطاق لا يعد هذه المرتبة اى الثالثة من مراتب ما لا يطاق نظرا الى انه ممكن فى نفسه
من العبد قوله وقد يوجه ايضا اى قد يوجه ما قيل ان القدرة غير مؤثرة فى الفعل عند الشيخ وغير
سابقة عليه والتكليف قبله فيكون التكليف بما لا يطاق بهذا الاعتبار قوله ما يمكن فى نفسه
يعنى ان المراد بقوله ما ليس فى الوسع المرتبة الوسطى بقرينة قوله انما النزاع فى الجواز فان
النزاع انما هو فى جوازه اذ التكليف بالمرتبة الاولى لا يجوز اتفاقا وبالثالثة جائز
وواقع اتفاقا قوله وذلك ان تأخذ بهما اى ذلك ان تأخذ كلا القولين على الاطلاق ولا تقيد
بالمرتبة الوسطى ولا يلزم منه ان يكون الحكم بعدم الوقوع وبالنزاع فى الجواز فى جميع مراتبه
لان الاطلاق لا يستلزم العموم وشمول الافراد لان المطلق موضوع لحصة من الحقيقة
محتمل لحصص كثيرة من غير تعيين ولا شمول الا يرى ان من قال اطعم رجلا واكس رجلا
لا يلزم الامر باطعام جميع الرجال واكساء ثم فلذا الحكم بعدم وقوع تكليف ما لا يطاق
وبالنزاع فى جوازه لا يستلزم لا يلزم ان يكون فى جميع مراتبه والمحشى الدوانى جعل
الضمير فى قوله وذلك ان تأخذ بهما الى الامكانين وقال وذلك ان لا تقيد الامكانين
اعنى ما يمكن فى نفسه ولا يمكن من العبد فى نفسه بقوله فى نفسه وهو لا يستلزم شمول
الممتنع لانه خارج من قوله ما يمكن ولذلك يستلزم شمول ما يمكن من العبد لانه خارج بقرينة
قوله وانما النزاع ولا يخفى انه لغو من الكلام لا مدخل فى المقصد المهم اصلا قوله وقد يجاب
انا بالهب الخ يعنى ان ابا لهب كلف بالايمان والايمان عبارة عن تصديق النبى ﷺ بجميع ما علم
مجيئه به من عند الله ومن جملة ما علم مجيئه ان ابا لهب لا يؤمن به ولا يصدق فيما اتى به فقد
كلف بان يؤمن بانه لا يؤمن به وان يصدق فى ان لا يصدق وانه محال لان اذعان
الشخص بامر علم فى باطنه خلاف وذلك الامر مستحيل قطعا يعنى ان الشخص اذا كان
مصدقا كان عالما بتصديقه علما ضروريا فلا يمكنه حينئذ التصديق بعدم التصديق لانه يجد
فى باطنه خلافه وهو التصديق بل يكون عدم تصديقه موجبا لتكذيبه فى الاخبار بانه لا يصدقه

فح وقع التكليف بالمرتبة الاولى اعنى الممتنع لذاته فضلا عن جوازه قوله وفيه بحث لانا لم
يعنى انا نجد فى نفسه خلافه لو كان له علم بالتصديق الذى حصل له ويجوز ان لا يخلق الله فيه
العلم بالعلم فلا يجد فى نفسه خلافه فيجوز ان يدعى بعدم التصديق لعدم العلم بتصديقه مع حصوله
فلا يكون له تكليفا بالممتنع لذاته نعم ان خلق العلم بالعلم ضرورى لا يتخلف عنه عادة فهو ممتنع
عادى فيكون من المرتبة الوسطى وفيه انه يلزم ان يقع التكليف بالمرتبة الوسطى مع انه ذكر
فيما قبل انه لا يقع التكليف به اتفاقا وايضا ان هذا الجواب انما يتم لو بنى استحالة ان يصدقه
فى انه لا يصدقه بان اذعان ما وجد فى نفسه خلافه مستحيل اما لو بنى بان تصديقه فى الاخبار
بان لا يصدقه فى شئ مما جاء به يستلزم عدم صدقه فى ذلك الاخبار ايضا ضرورة انه
شئ مما جاء به وما يكون وجوده مستلزما لعدمه يكون محالا فلا يتم كما لا يخفى وهذا التقرير
اختاره الشه فى حواشى العضد وعلى الجواب على هذا التقدير بان الايمان عبارة عن التصديق
بجميع ما علم مجيئه به بعض لا يؤمن به رفع الايجاب الكلى لا السلب الكلى فلا ينافيه التصديق
فى هذا الاخبار تأمل وفى قوله والذى يجسم مادة الشبهة اشارة الى ما ذكر انه المنافى
قوله والذى يجسم مادة الشبهة هذا الجواب اختاره السيد فى شرح المواقف وحاصله ان الايمان
الاجمالى من حقه غير مستلزم انما المحال هو التفصيلى ووجوبه مشروط بالعلم التفصيلى فالتصديق
بانه لا يؤمن المستلزم للمحال انما لا يكلف به اذا عمله او وصل اليه بخصوصه وهو م وعلم الله و
اخباره للرسول لا ينافى ذلك فهو لقوله تعالى لن يؤمن من قومك الا من قد امن الآية ولا يخفى
ان هذا الجواب انما يدفع الشبهة عن الوقوع لا عن الجواز لان وصول ذلك الاخبار اليه ممكن والمعلق
بالممكن ممكن قوله وفيه اختلاف الايمان بحسب اختلاف الاشخاص وهو مستبعد لان الايمان حقيقة
واحدة لا يتصور اختلافها بحسب الاشخاص قوله لو صح هذا التقرير اى ما ذكره الشه بقوله وحاصلها
تفصيلى منع للملازمة وما ذكره المحشى نقض اجمالى وحاصله ان يسلم بجميع مقدماته بطلانه قد تخلف
الحكم عنه فى مادة مثل ابى لهب حيث وقع التكليف بالايمان فضلا عن الجواز مع جريان الدليل
فيه بان يقال انه لو كان جائزا لالتزم منه فرضى وقوعه محال لكنه يلزم لانه يستلزم الكذب فى
كلام الله حيث اخبر بانه لا يؤمن قوله مع انا نعلم بالضرورة الوجدانية الخ وقع لا يتوهم منه
انه ادعى ان لا شئ من المتولدات بمكسوب العبد والدليل انما ينتهض على المتولدات
الغير القائمة بمحل القدرة واما المتولدات القائمة بمحلها فلا كالعلم الحاصل بعد النظر القائم بمحله
والالم الحاصل من ضرب الشخص لنفسه ونحو ذلك وحاصل الدفع انا نعلم بالضرورة ان حالنا بالنسبة
الى المتولدات الحاصلة فينا كحالنا بالنسبة الى المتولدات الحاصلة فى غيرنا فى ان ليس شئ منها

مقدورا لنا ولا يتمكن من عدم حصولها ما فعلم انه لا الكتاب في جميع المتولدات **قوله** يرد عليه
ان عدم تمكن العبد في حاله ان اريد بعدم التمكن عن عدم حصولها عدم ما قبل مباشرة ما يوجب
حصوله فمسلم وان اريد عدمها بعد مباشرة ما يوجب حصوله فمسلم لكن عدم التمكن بعد مباشرة
السبب لا ينافي كونه مكتسبا للعبد الا يرى ان فعل العبد لا يمكنه تركه بعد مباشرة ما يوجب حصوله
اعني صرف الارادة والقدرة مع ان العبد مختار فيه فكذا في المتولدات قال الفاضل المحشي
يمكن ان يقال ان كلام الشيخ مبني على افعال المباشرة الممتدة زمانا والمتولدات الممتدة زمانا
وحاصله انك اذا ضربت انسانا حتى حصل فيه الم ممتد زمانا فانك لا تقدر على دفع امتداد
هذا الالم في ذلك الزمان بخلاف ما اذا ضربت ضربا ممتدا زمانا فانك اذا اردت ترك مباشرة
هذا الضرب الممتد فانك قادر على ترك امتداده فظهر من ذلك ان الاكتساب للعبد في المتولدات
الممتدة زمانا اذ هي ليست قائمة بمحل القدرة ولذا لا يتمكن العبد من ترك الامتداد كما عرفت
بخلاف افعاله الاختيارية الممتدة زمانا فانها قائمة بمحل القدرة مع ان العبد يتمكن من تركها
متى شاء وقس على هذه المتولدات الغير الممتدة اذ لا قائل بالفصل اقول ما ذكره كلام اوهن
من نسج العنكبوت لان تمكن ترك امتداد المتولدات الممتدة متحقق حين مباشرة اسبابها
مثلا حين مباشرة الضرب لنا تمكن على ان نضرب ضربا شديدا فيحصل الم ممتد او ضعيفا
فيحصل غير ممتد وبعد المباشرة غير متحقق في افعال المباشرة ايضا فان بعد تحقق الضرب
لا يقدر على عدم مباشرة ضرب ممتد وعلى تقدير التسليم فعدم القدرة على امتدادها لا يدل
على انها لا يكون نفس المتولدات مكسوبا ومقدورا للعبد لا بد من دليل **قوله** ولو لم يقتل لجاز
ان يموت اذ على تقدير عدم القتل لا قطع بوجود الاجل وعدمه فلا قطع بالموت ولا بالمحقق
قوله من غير قطع بامتداد الى ما ذهب اليه جمهور المعتزلة من انه لو لم يقتل لعاش الى امتداد
اجله آخر ولا قطع بالموت بدليل القطع على ما ذهب اليه ابو الهذيل منهم فانه قال لو لم يقتل
لمات بدل القتل وغلط بانه لو لم يمت لكان القاتل قاطعا لاجل قدره الله في محله
وهو محال والجواب ان عدم القتل انما يتصور على تقدير علم الله بانه لا يقتل وح لا يثبت
ح كذا في شرح المقاصد اي لم يوصله اليه اي يعني انه تعالى اذا اقدر القاتل على قتله فقد قطع
عليه الاجل ولم يوصله الى اجله فتعمد القاتل فلم يوصله راجع الى الله لا الى القاتل على ما زعم الفاضل
المحشي حتى يرد عليه ما قاله من ان التقدير بقوله لم يوصله مبني على ان يكون عبارة محل الشرح هكذا
ان القاتل قد قطع عليه الاجل لكن الواقع في اكثر النسخ ان الله قد قطع عليه الاجل ولا يوافق قوله
فلهم اي المعتزلة والمراد اكثرهم كما عرفت من خلاف ابي الهذيل فيه محل النزاع ان المراد بالاجل

المحشي

قوله

المحشي اي المقصد من هذا التحرير بيان الفرق بين مذهب جمهور المعتزلة واهل السنة ودفع
ما يقال اذا كان الاجل زمان بطلان الحيوة في علم الله لكان المقتول ميتا باجله وان قيد
بطلان الحيوة بان لا يترتب على فعل من العبد لم يكن كذلك قطعا من غير تصور خلاف فكان
الخلاف لفظيا على ما يراه الاستاد وكثير من المحققين وتقرير الجواب ان المراد باجله الخ
زمان بطلان حيوة بحيث لا مخلص عنه ولا تقدم ولا تاخر على ما يشير اليه قوله بحيث فاذا جاء اجلهم
لا يستاخرون ساعة ولا يستقدمون ويرجع الخلاف الى انه هل تحقق ذلك في حق المقتول ايضا
ام المعلوم في حقه ان قتل مات وان لم يقتل يعيش لذا قرر السؤال والجواب في شرح
المقاصد ولعله جواب باختيار ان المراد زمان بطلان الحيوة في علم الله لكنه لا مطلقا
بل ما علمه وقدره بطريق القطع ويصلح محلا للخلاف لانه لا يلزم من عدم تحقق ذلك في
المقتول تخلف العلم عن المعلوم كيف وان يعلم انتفاء موته بالقتل مع تاخير الاجل الذي
لا يمكن تخلفه عنه **قوله** قلت قوله لا يستقدمون اي يعني ان قوله لا يستقدمون معطوف
على قوله اذا جاء اجلهم لا على الجزاء فمعنى الاية لكل امة اجل فاذا جاء اجلهم لا يستاخرون
عنه ولكل امة اجل لا يستقدمون عليه هذا هو المشهور ولا يخفى ان فائدة تقييد قوله
لا يستاخرون فقط بالشرط غير ظاهرة وان صح مع ان المتبادر الى الفهم السليم ان يكون
معطوفا على لا يستاخرون قال بعض المحققين ان قوله لا يستقدمون عطف على قوله
ولا يستاخرون وانه سبحانه نبه بذلك على ان عند مجيء الاجل كما يمتنع التقديم عليه بقدر
ساعة مثلا كذلك يمتنع التاخير عنه وان كان اتيانه ممكنا عقلا وذلك لان خلاف ما
قدره الله وعلمه محال والجمع بينهما كما ذكره كالجمع بين السوق الى التوبة عند حضور الموت
ومن مات على الكفر في نفي التوبة عنه في قوله ع وليست التوبة للذين يعملون السيئات الآية
ولعل هذا مراد ما ذكر في حواشي شرح التجريد المطول انه عطف على الجزاء بناء على ان يكون
معنى قوله لا يستاخرون ولا يستقدمون لا يستطيعون التغيير على نمط قوله تعالى ولا
رطب ولا يابس الا في كتاب مبين وفيه ما فيه قولهم كلمة فمارد على سوداء ولا بيضاء
فلا يرد عليه ما قال الفاضل المحشي انت خبير بان هذا المعنى حاصل بذكر الجزاء بدون ذكر قوله
لا يستقدمون والحق انه معطوف على مجموع الشرط والجزاء على ما هو المشهور **قوله** قالوا
المسئلة مدنية اي يعني ان المعتزلة ادعوا الضرورة في هذه المسئلة وقالوا الاستشهاد
المذكورة في بيانها تنبيهات فاطلاق الشيخ لفظ الحجة على تنبيهاتهم حيث قال احتجت
بطريق الاستعارة لكونها في صورة الحجة ويمكن ان يقال فيه اشارة الى فساد زعمهم في

ادعا الضرورة وما ذكره الفاضل المحشي من ان من ادعى الضرورة من المعتزلة هو ابو الحسين ومن تابعه وان الجمهور كانوا يقولون بان المسئلة استدلالية وما ذكره الشـ بقوله واحتجت لهم مبني على مذهب جمهور المعتزلة فلا حاجة الى ان يجعل لفظ الاحتجاج مجازا عن التنبيه فليس بشئ لان المعتزلة قاطبة ادعوا الضرورة في تولد موت المقتول من فعل القاتل بل في سائر المتولدات قال في شرح المواقف قالوا انه لولم يقتل لعاش الى اجله هو اجله وادعوا فيه اي في تولده من فعل القاتل وبقائه لولا القتل الضرورة كما ادعوا في سائر المتولدات وانتفائها عند انتفائها انتهى كلامه والخلاف الذي نقله بيني الى الحسين وبين غيره من المعتزلة انما هو في كونها مستندة الى العباد لا في كونها متولدات من افعالهم فابو الحسين يدعي الضرورة في كونها فعل العبد وجمهور المعتزلة يستدلون عليه وتمام ابن الرشد يقول انها حوادث لا محدث لها والنظام انكرها من فعل الله لا من فعل العبد الى غير ذلك من الاختلافات المذكورة فيما بينهم على ما ذكر السيد في شرح المواقف **قوله** يرد عليه انه لا يوافق ام يعني ان المفهوم من تحرير محل النزاع ان الاجل هو الزمان الذي يبطل فيه الحيوة من غير تأخر وتقدم زمان واحد لا يتصور فيه تعدد والاختلاف انما هو في تحققه في المقتول وهذا الجواب يدل على تعدد الاجل احدهما اربعين مثلا والاخر سبعين فيلزم ان يكون محصول الجواب انه تعالى قدر عمره اربعين على تقدير وسبعين على تقدير حتى يلزم تقدم الاجل على محصله انه تعالى قدره سبعين بحيث لا يتصور التقدم والتأخر عنه لعلمه بان طاعنه يصير سببا لثلاثين فيصير مع اربعين يستحقه من غير الطاعنة سبعين **قوله** او المراد الزيادة بحسب الخير والبركة اي يعني ان المراد بان الطاعنة تزيد في العمر بانها تزيد فيما هو المقصود الاهم من العمر وهو اكتساب الكمالات والخيرات والمبرات التي تستكمل النفوس الانسانية فيفوز بالسعادة الابدية **قوله** فانه خالف المعتزلة السابقة ؟ حاصل الخلاف ان الاجل في الحيوان الزمان الذي علم الله انه يموت فيه وللناس اجل واحد عند غير الكعبي الا انه لا يتقدم الموت على الاجل عند الاشاعرة ويتقدم عند المعتزلة وقال الكعبي انه متعدد احدهما القتل والمقتول ليس بميت عنده بناء على ان القتل فعل العبد والموت لا يكون الا فعل الله اي مفعوله واثر صنعه **قوله** فيتناول ؟ فسر الاكل بالتناول المشروب ايضا **قوله** وقد يفسر اي قد يفسر الرزق بما ساق الله الى الحيوان فانتفع به سواء كان حلالا او حراما من المطعومات والمشروبات او الملبوسات او غير ذلك وهذا هو التعريف المعول عليه عند الاشاعرة **قوله** فعلى هذا اي فعلى هذا التعريف

يلزم

يلزم ان يكون الحرام رزقا لانه مما ساقه الله فانتفع به **قوله** وفيه اي في جعلها رزقا بعد فانه لا يقال للعارية في العرف انه مرزوق ويلزم ان يأكل شخص رزق غيره لانه يجوز ان ينتفع به احد من غير جهة الاكل وينتفع به الاخر بالاكل **قوله** ويوافقه اي يوافق هذا التعريف قوله ومما رزقناهم ينفقون فانه يجوز ان يكون الانتفاع به من جهة الانفاق على الغير بخلاف التعريف الاول فانه لا يوافقه لان ما يتناوله لا يمكن انفاقه على الغير **قوله** وقد يقال على تقدير تفسير الرزق بالمعنى الاول اطلاق الرزق على المنفق مجازا لكونه بصدده **قوله** والا فخلاف اي وان لم يكن المراد المجعول ملكا بعقد الاذن في التصرف الشرعي فخلاف تعريف الرزق عند المعتزلة بهذا المعنى الاضافة اليه تعالى وهو معتبر في مفهوم الرزق عندهم ايضا كما سيجئ في الشرح حيث قال ومن هذا الاختلاف اي **قوله** فحينئذ يندفع بملاحظة الخبيثة اي حين اذا كان المراد ما ذكر يندفع بملاحظة الخبيثة اي مملوكا يأكله المالك من حيث انه مملوك وبان يكون مأذونا في اكله ما اورد من انه ينتقض بخمر المسلم وخنزيره اذا اكلهما مع حرمتهما فانهما مملوكان له عند ان حيث فيصدق عليهما اذا اكلهما المالك مع كونهما حرامين وانما قلنا يندفع لانهما من حيث الاكل ليسا مملوكين له **قوله** في بعض الكتب اي قيل في شرح النظم الاوحدي ان الحرام ليس بملك عند المعتزلة فحينئذ اندفاع النقض بالخمر والخنزير ظاهر لعدم كونهما مملوكين **قوله** مع ان ظاهر قوله تعالى وما من دابة الخ انما قال ذلك انه يجوز ان يقال المراد كل دابة مرزوقة او يقال الحكم على الكل على سبيل التغليب لكنه خلاف الظاهر **قوله** يقتضي ان يكون كل دابة مرزوقة مع ان الدواب لا يتصور في حقها ملك وكذا يخرج رزق العبيد والاماء اذ لا ملك لهم قال المحشي المدقق واعلم ان قولهم ما لا يمتنع من الانتفاع به ان كان المراد بلفظ ما الملك او بالمنتفع ذا العقل يرد ما كول الدواب عليه ايضا فلا وجه لتخصيصه بالاول حينئذ والا فلا يصح قولهم وذلك لا يكون الا حلالا لان الدواب لا يتصور في حقه حل ولا حرمة على ما في المواقف اقول معنى قوله وذلك لا يكون الا حلالا ان ذلك لا يكون بالنسبة الى المكلف الا حلالا بقرينة ان النزاع في رزق العبد لا في مطلق الرزق الشامل لرزق الدواب ايضا فحينئذ يكون ما لا يمتنع من الانتفاع به بالنسبة الى العبد مقصورا على الحلال لا مطلقا فلا يلزم خروج رزق الدواب عن التعريف الثاني **قوله** اجيب عنه بانا اي اجيب عن هذا الاعتراض بحيث يندفع عن التعريف الثاني بانه تعالى قد ساق اليه كثيرا من المباحات ولم يمنعه من الانتفاع الا انه اعرض عنها واشتغل باكل الحرام بسوء اختياره واما النقض على التعريف الاول فغير مندفع حيث اعتبر وافيه الاكل **قوله** على انه منقوض بمن

ومبنى هذا الاختلاف

ليتناول

مات ولم يأكل لم اى على ان ما ذكرتم منه انه يلزم ان لا يكون من اكل الحرام مرزوقا وهو بط التعويل
وما من دابة فى الارض الا على الله رزقها منقوض بمن مات ولم يأكل شيئا لا حلالا ولا حراما
فانه يلزم منه ان لا يكون مرزوقا وهو بط بالاية المذكورة فما هو جوابكم عنه هذه المادة فهو جوابنا
عن تلك المادة فان قالوا لا نم وجود مثل ذلك الشخص فانه قد انتفع بدم الحيض والجيوة
والقوى الحيوانية فكذلك نقول فى مادة اكل الحرام وهذا النقض انما يرد لو ثبت بطلان كون
من اكل الحرام طول عمره غير مرزوق بالاية المذكورة على ما فى شرح المقاصد واما اذا ثبت بكونه
خلاف الاجماع قبل ظهور المعتزلة على ما فى المواقف فلا يرد كما لا يخفى **قوله** وايضا فيه فوات
مقابلة الهدى اذ لا مقابلة بين بيان طريق الحق وبين وجدان العبد ضالا او تسميته وهو ظاهر مع المفهوم
من الايات والمعلوم من المحاورات وجود المقابلة بينهما **قوله** وكذا قوله تعالى واما ثمود فهديناهم
اى وكذا الهداية مجاز عن الدعوة وبيان الطريق الحق فى قوله تعالى واما ثمود فهديناهم لامتناع
حمله على الحقيقة اذ لا معنى لاستحبابهم العمى على الهدى بعد خلق الهداية فان استحبابهم العمى
على الهدى على ما هو المشهور كناية عن عدم اهتدائهم فالمعنى واما ثمود فدعوناهم الى
طريق الحق واوضحنا لهم سبيل الرشد ويسرنا لهم مقاصدها فاستحبوا العمى اى الكفر على الهدى
اى على الايمان **قوله** ويحتمل ان يكون الهداية فى الاية على معناه الحقيقى ويكون المعنى واما ثمود
خلقنا فيهم الهداية فارتدوا واستحبوا العمى على الهدى فيكون الهداية حاصلة لهم الا انهم
تركوها بارتدادهم واما قلنا يحتمل ان يكون المراد كذلك اذ لا دلالة للاية السابقة الاية
ولا لاحقة على انهم لا يؤمنوا اصلا ولم يحصل لهم الهداية فيجوز ان يكون الهداية حاصلة
لهم واستحبابهم العمى كناية عن ارتدادهم بعد حصولها فلا حاجة الى ارتكاب المجاز والصرف
عن الحقيقة **قوله** وايضا اى ويرد على هذا المعنى ايضا ان الناس مختلفون فى الهداية
فبعضهم مهدى وبعضهم ليس كذلك وبيان طريق الثواب يعم الكل فلا يصح تفسيرها به
قوله وايضا يقال فى مقام المدح يعنى انه يقال فى مقام المدح فلان مهدى فلو كان الهداية
بمعنى الهداية البيانية لكان معناه فلان مبين له طريق الحق ولا مدح فيه الا لامدح الا بحصول
الهداية والبيان لا يستلزمه قال بعض الافاضل لو اريد بالبيان اظهار على ذات بطريق
الصواب لم يوافقه الحديث والاية ويلزم الاعتراضات الثلث الذى ذكره المحشى انتهى
لو اريد به اظهار طريق الصواب حيث انه طريق الصواب فنما توافقانه لان الرسول
لا يمكنه بيان طريق الصواب من حيث انه صواب بل من حيث خلق الله تعالى وينفع الاعتراضات
المذكورة ايضا كما لا يخفى **قوله** وما يقال اى ما يقال ان البيان وان لم يستلزم لحصول الهداية

ضالا

بين بايه

الاانه

الا انه يفيد الاستعداد التام لحصولها وهو فضيلة فى نفسه فيجوز ان يكون المدح باعتبار ذلك
الاستعداد الحاصل منه فدفوع بان الاستعداد التام المحصول المقارن مع عدم مذمة يقتضى
الذم عليها فضلا عن ان يكون مدحة **قوله** وفيه بحث اى فيما يقال فى دفع ما يقال بحث لان
الاستعداد والتمكن فى نفسه فضيلة والمذمة انما هو باعتبار مقارنته لعدم الحصول وهذه
المقارنة لا ينافى كونه فضيلة مستحقة لان يمدح بها فى حد ذاته ويمكن ان يقال ان المراد
بقولنا انه يقال ما فى مقام المدح فلان مهدى انه يقال فى مقام المدح الذى يقال فيه
مهتد مهدى بمعنى انه لا يعرف فى مهدى ومهتدى فى المدح مع ان بيان الطريق لا يستلزم
مساواة المهتدى فى المدح والورود لهذا البحث **قوله** نعم الممكن اى نعم يمكن ان يقال فى
دفع ما يقال ان الاستعداد والتمكن فى نفسه عام للكل فلا يناسب الكل المدح وكونه
تاما او غير تام امر مبهم غير معين قدره حتى يصح ان يمدح باعتباره **قوله** ولقوله اهدنا
الصراط المستقيم يعنى لا يصح تفسير الهداية ببيان طريق الصواب لان طلب الهداية تحقق
بشهادة الاية والحديث والطلب يقتضى عدم حصول المطلوب اذ لا معنى لطلب الحاصل
فيلزم ان لا يكون البيان المذكور حاصلا وليس كذلك **قوله** ويرد على هذا اى على التمسك بالاية
بانه ينافى التفسير بخلق الاهتداء ايضا ضرورة ان الاهتداء حاصل مخلوق فيهم والطلب
يقتضى عدم حصوله فلا بد من الصرف عن الظاهر والحمل على الجواز فهى مجاز اما عن زيادة البيان
على ما يقول المعتزلة او عن التثبيت والدوام عليها على ما يقول معاشر اهل السنة فلا يصح
التمسك بها **قوله** يمكن ان يقال اى يمكن ان يقال فى دفع ما يفهم من كلام الشارح من
انه ما ذكره المشايخ مخالف ومناف لما هو المشهور لان ما هو المشهور هو المعنى اللغوى
او العرفى وما ذكره المشايخ هو المعنى الشرعى فلا منافاة بينهما **قوله** اذ الاصلح اى الانفع
لدفى الدين سواء اعتبر جانب علم الله او لم يعتبر **قوله** فان قلت بل الاصلح اى الانفع
فى الدين الوجود والتكليف والتعويض للنعيم المقيم اى التمكن فيه لكونه اعلى المعنيين **قوله**
وان اعتبر جانب علم الله يعنى ان الجواب المذكور انما هو على زعم من لم يعتبر فى الانفع جانب
علم الله وقال ان من علم الله منه الكفر يجب تعويضه للايمان ونعيم الجنان على ما ذهب اليه المعتزلة
بصرة واما اذا اعتبر فى الانفع جانب علم الله على ما ذهب اليه الجبائى وتابعيه فلكون الاصلح
فى حق الكافر الفقير عدم الخلق او الاماتة او سلب العقل اظهر وعدم ورود الاشكال المذكور
اجلى هذا واما ما ذهب اليه المعتزلة البغداديون من ان معنى وجوب الاصلح وجوب الاوفق
للحكمة فلا يرد عليهم شئ مما ذكره المحشى وقد مر فى صدر الكتاب **قوله** فانهم قالوا اى

حاصله ان المنة انما تكون فى الافعال الاختيارية واذا كان الاصلح واجبا على الله لم يستحيل تركه عنه تعالى لاستلزامه النقل والسفه والجهل المحال على ذاته تعالى على ما قالوا ليكون لازما لذاته تعالى ولا يكون له تعالى اختيار فيه فلا معنى للمنة فى مثل ذلك الفعل ولا معنى لطلبه اذ لا يمكن له تركه وانما قيد الاصلح المقدور بغير المضر لانهم قالوا الاصلح المقدور المضر غير واجب على الله بل يجب تركه كايلام الطفل والتكليف والتعريض للنعيم المقيم لمن ذلك وان كان اصلح له فى الدين الا انه مضر له اذ لو كلف يحتمل ان يطغى ويستكبر فيقع فى العقاب الاكبر **قوله** حاصله ان الاصلح امر لا يستوجبه اى يعنى لانم ان ترك الاصلح يكون بخلا او سفها لان كلما يفعله الكريم العليم بعواقب الامور لا يكون خاليا عن المصلحة وان لم يكن اصلح بالنسبة الى العبد فلا يكون بخلا وسفها بل له رعاية لمصلحتهم واما الاصلح الى العبد فغير واجب عليه لانه محض حق الله فيجوز ان يفعله وان لا يفعله رعاية لمصلحة اخرى **قوله** قيل عليه المعتزلة اى قيل ان ما ذكرتم من جواز ترك الاصلح لاقتضاء الحكمة واشتماله المصلحة لا يخالف مذهب المعتزلة فانهم ايضا جوزوا ترك الاصلح اذا اقتضاه الحكمة على ما قال الزمخشرى فى الكشاف فى تفسير قوله تعالى ان تعذبهم فانهم عبادك وان تغفر لهم فانك انت العزيز الحكيم اى ان تغفر فذلك ليس بخارج عن حكمتك يعنى ان عدم المغفرة وان كان اصلح بالنسبة الى الكفار جزاء بما كانوا يعملون لكن ان تغفر لهم وتترك ما هو الاصلح بالنسبة اليهم فيجوز ذلك لانه لا يكون خلاف مقتضى حكمتك **قوله** وجوابه انه لا دلالة فى كلامه اى يعنى ان كلام الزمخشرى لا يدل على ان عدم المغفرة اصلح حتى يكون المغفرة ترك الاصلح بسبب اقتضاء الحكمة ووجوب عدم المغفرة عندهم لا يدل على كونه اصلح لانه يجوز ان يكون لاجل مصاحب الكفر العقاب على ما هو مذهبهم من وجوب عقاب العاصى واثابة المطيع على الله ولو سلم كون عدم المغفرة اصلح فمع كلام الزمخشرى ان تغفر لهم فليس ذلك بخارج عن حكمتك انه على تقدير ان تغفر لهم يكون ذلك هو الاصلح لاقتضاء الحكمة فلا يلزم جواز ترك الاصلح والا يلزم منه ذلك ان يكون المغفرة فى نفسه اصلح لانه كونه اصلح موقوف على وقوعه ووقوعه محال فى حق الكفار عندهم فيجوز انه يستلزم المحال المحال ولو سلم انه الاصلح على تقدير المغفرة ايضا عدم المغفرة فلانم انه لا يلزم جواز ترك الاصلح لانه تجويز ترك الاصلح الذى هو عدم المغفرة على تقدير المحال الذى هو ان يغفر الله لهم لا ينافى كون ذلك الترك محالا فى نفسه فان مغفرة الكفار محال على الله عندهم وترك

الاصلح

لاجل استحقاق العقاب صح

الاصلح الذى هو عدم المغفرة معلق به والمعلق بالمحال محال ولو سلم جميع ما ذكر فالكلام مع جمهور المعتزلة لا مع الزمخشرى قال الفاضل المحشى والقائل ان يقول ليس مراد ذلك القائل ان فى كلام الزمخشرى دلالة على ان عدم المغفرة اصلح كما زعمتم بل مراده ان الزمخشرى يجوز ترك الواجب اذا اقتضت الحكمة حيث يجوز ترك عقاب الكفار اذا اقتضى الحكمة فيعلم منه ذلك انه يجوز ترك الاصلح اذا اقتضته الحكمة تركه اذ لا فرق بينهما من ان كل واحد منهما ترك الواجب بسبب اقتضاء الحكمة وفيه بحث لانا نم انه يلزم من جواز ترك الواجب الاخر لجواز ان يكون لخصوصية بها يستحيل تركه فان ترك العقاب ترك واجب هو محض حق الله وترك الاصلح به واجب هو حق العبد فلا يلزم من جواز الاول جواز الثانى على ان فى لزوم جواز الاول من كلامه ايضا تردد على ما ذكره المحشى **قوله** ههنا بحث لم اره فى الجواب الذى ذكره الشه بحث وهو انه انما يدل على انه يجوز له ترك الاصلح بناء على اقتضاء الحكمة لكن لا شك ان ترك ما فيه الحكمة لعدم الحكمة فى الترك بخل وسفه وجهل يستحيل على الله رعاية الحكمة ومذهب اصحابنا انه لا وجوب عليه تعالى اصلا فالجواب المذكور لا يحسم مادة الشبهة **قوله** اللهم الا ان يقال اى اللهم الا ان يقال فى دفع هذا البحث ان المراد بنفى الوجوب على الله نفى وجوب الخصوصيات على ما يقوله المعتزلة من وجوب اللطف كبعثة الرسل وعقاب القاصى وثواب المطيع والعوض على الالام والاصلح لا نفى رعاية مطلق الحكمة فانه لازم للحكيم العليم بعواقب الامور **قوله** قيل معناه اقتضاء الحكمة اى يعنى وجوب الشئ على الله اقتضاؤه الحكمة مع كونه قادرا على تركه وهذا غير الوجوبين اللذين ابطلهما الشه بقوله اذ ليس معناه استحقاق تاركه الذم **قوله** وجوابه انهم اى حاصل ان هذا الوجوب بهذا المعنى عند المعتزلة بعينه الوجوب الذى هو مصطلح الفلاسفة لانهم جعلوا الاختلاف بما يقتضيه الحكمة نقصا مستحيلا على الله فيجب لزوم المحل يكون ترك ما تقتضيه الحكمة مستحيلا وان صح ذلك الترك بالنظر الى ذاته تع فيكون صدور ما تقتضيه الحكمة لازما لذاته لاقتضاء الحكمة وهذا بعينه مذهب الفلاسفة حيث قالوا بوجوب صدور العالم وتركه بالنظر الى ذاته تعالى لكن طرف الفعل لازم لذاته لاشتماله على المصالح واقتضاء الحكمة واما نحن معاشر اهل السنة فلا نقول باستحالة ترك الخصوصيات ما تقتضيه الحكمة ولا باستلزامه نقصا لجواز ان يكون فى تركها حكم ومصالح لا نطلع عليها وان كان يجب عليه رعاية مطلق الحكمة وهذا كله بناء على قولهم بالحسن والقبح العقليين فانهم لما قالوا ان ترك الاصلح واللطف والعقاب

يجب على الله تعالى صح

عمرو على العراق من غير سيف ودم مهراق استولى وغلب عليه فهومنه قبيل اى التورية واراد
ان يطلق لفظ له معنيان قريب وبعيد ويراد به البعيد ويجوز التأويل على من لم يقف على
قوله تعالى الا الله ويوصله بقوله والراسخون فى العلم واما على رأى من يقف عليه فلا يجب التأويل
بل يجب ان يفوض علمه الى الله وان يصدق بكل ذلك معتذرين عما روى عن احمد بن
حنبل انه قال الاستواء معلوم وكيفيته مجهولة والبحث عنها بدعة لكن على المذهب الصحيح النقل
الوارد فى الممتنعات العقلية ليس بدليل فى حقنا لان علمه مفوض الى الله وما علينا الا ان نصدق
بانه حق عند الله قوله ونحوه هو ما ذكره صاحب الكشاف انه لما كان الاستواء على العرش وهو سرير
الملك مما يتبع الملك جعلوه كناية عن الملك ولما امتنع ههنا المعنى الحقيقى صار مجازا وهذا
كما يقال استوى فلان على السرير اذا صار ملكا وان لم يجلس على السرير بل لم يكن له سرير
اصلا كقوله تعالى وقالت اليهود يد الله مغلولة اى بخيل بل يداه مبسوطتان اى هو جواد
من غير تصور يد ولا بخل ولا بسط قوله عرضهم على النار احراقهم بها العرض فى اللغة
يعرض اورد من قبيل تفسير العرض بالاحراق تفسير باللازم لان الاحراق لازم لعرضهم على النار
كما ان القتل لازم لعرضهم على السيف قوله ويوم تقوم الساعة اى يعنى وجه الاستدلال
بهذه الاية ان عطف قوله ويوم تقوم الساعة على قوله ان يعرضون عليها دليل على ان عرض
النار قبل يوم القيمة ولا شبهة فى كونه بعد الموت لان الآية فى حق الموتى وما ذلك الا عذاب
القبر اذ لا يفى به الا العذاب الذى هو بعد الموت وقبل قيام الساعة قوله ووجه الاستدلال
يعنى ان الفاء تدل على ان ادخال النار عقيب الاحراق متحقق بلا مهلة ومعلوم ان
عذاب القيامة مزاح عنه زمانا طويلا فقد ثبت عذاب بعد الموت قبل عذاب القيمة
وهو المراد بعذاب القبر وما قال المنكرون من ان ازمنة الدنيا فى جنب ازمنة الاخرة اقل
قليل فلعلها استعمل الفاء فتأويل لا داعى اليه قوله جوز بعضهم تعذيب غير الحى الخ
ذهب الصالحى من المعتزلة وابن جوزى الطبرى من الكرامية الى جواز تعذيب غير الحى
وهو سفسطة ظاهرة لان الجماد لا حس له فكيف يتصور تعذيبه قال الفاضل المحشى قد روى
رواية مشهورة ان بعض الاشجار قد تكلم وصدق محمدا ﷺ وان بعض الاحجار قد صار
يابسا حين ينقطع ماؤه عنه فخوفا من ان يكون وقود جهنم حين ما سمع قوله تعالى وقودها
الناس والحجارة والله قادر ان يخلق فى الاشجار والاحجار ادراكا يكون سببا للذة او ناتمها
انتهى ولا يخفى ان ليس المراد بالحى ههنا ما يعاد فيه الروح ويصدر عنه الافعال الاختيارية بل
ما يدرك الالم واللذة فاذا خلق الله فيه ادراكا يكون سببا لادراك الالم واللذة يكون حيا

الفاعل وثواب المطيع قبيح عقلا لا يجوز على الله حكموا بوجوب تلك الخصوصيات وقالوا
ان الاخلال بنقض مستحيل على الله فلزمهم ما لزم الفلاسفة من نفى الاختيار قوله ويسندونه
الى العناية الازلية اى يسندون الفلاسفة ايجاد العالم الى العناية الازلية وهى علمه بوجه
النظام الاكمل فى الاول قال ابن سينا العناية احاطة علمه الاول تعالى بالكل بما يجب ان يكون
عليه الكل حتى يكون على احسن النظام واكملها فعله الاول بكيفية الصواب فى ترتيب
وجود الكل مستتبع لفيضان الخير والجود فى الكل من غير ابتغاء قصد وطلب من الاول الحق
تعالى وتقدس قوله ولهذا اضطر اى ولاجل ان الوجوب بهذا المعنى راجع الى الفلاسفة
اضطر متأخرو المعتزلة وقالوا ان معنى الوجوب على الله انه يفعله البتة ولا يتركه
وان جاز ان يتركه فلا يكون شئ من طرفى الفعل والترك لازما لذاته لجيشة يستحيل الطرف
الاخر حتى يكون راجعا الى الفلاسفة كما فى العاديات فانا نعلم يقينا ان جبل احد لم
ينقلب ذهبا وان جاز ان ينقلب قوله واجيب بان الوجوب اى اجيب عما قال
متأخرو المعتزلة بان الوجوب ح مجرد تسمية اذ يكون ح محصله ان الله لا يتركه على
سبيل جرى العادة وذلك ليس من الوجوب فى شئ بل اطلاق الوجوب عليه مجرد
اصطلاح قوله والعجب اى العجب من متأخرى المعتزلة انهم لا يجعلون ما اخبر الشارع
من افعاله تعالى من مجئ القيمة والحشر والصراط والميزان والكوثر والتعذيب والتنعيم
ونحو ذلك واجبا عليه تعالى مع قيام الدليل وهو اخبار الشارع على ان يفعل البتة
فان معنى الوجوب على ما قالوا متحقق فى الافعال التى اخبر بها الشارع كما هو متحقق
فى الامور التى اوجبوها على ذاته تعالى من الاصلح واللطف والثواب والعقاب بزعمهم
مع انهم لا يجعلون تلك الافعال واجبا عليه تعالى لانه المالك على الاطلاق
وله التصرف كيف يشاء فلا يتوجه عليه الذم اصلا على فعل من افعاله بل هو المحمود
فى كل افعاله وهذا بناء على بطلان كون الحسن والقبح للاشياء ذاتيا بل كل ما فعله
الحكيم فهو حسن والمعتزلة القائلون بالوجوب العقلى عليه تعالى بمعنى استحقاق
تاركه الذم ينكرون ذلك وفى تقييد قوله ولا العقاب بالاتفاق اشارة الى ما ذكرنا
من ان المعتزلة لا يتفقون على انه لا معنى للزوم لانه المالك على الاطلاق قوله لتقدم
العقل على النقل لان العقل اصل النقل لكونه موقوفا على اثبات الصانع وكونه عالما
وقادرا فمن ابطال العقل بالنقل ابطال الاصل بالفرع وفى ذلك ابطال الاصل
والفرع جميعا اذ يجوز تأويله بالاستيلاء والغلبة كما فى قول الشاعر شعر قد استوى

قوله اذ قيد بالامكان الظاهر منه اطلاق الامكان
ههنا وقد جاء ذكره فى بحث الرؤية فى عدم كفاية
الامكان الذهنى فالعمل على الظاهر انه المراد
بالامكان الذاتى المغير لحكم العقل بعدم امتناعه
لكن ح لا يدفع الاستدلال عليه اذ كما ان حكم العقل
بذلك على عناية التدقيق مع انه القديم المتوضح
ان المراد بالامكان الذهنى وانه كاف فى
حكم العقل بامتناعها وعدم التوجيه الاول ما يقابل العادية فتدبر صح

لاجماد او لذا قال الشيخ في الجواب انه يجوز ان يخلق الله في جميع الاجزاء او بعضها نوعا من الحيوة قدر ما يدرك الالم واللذة **قوله** واما تعذيب الملوك اه دفع لما قيل ان تعذيب من اكلته السباع والطيور وتفرقت اجزاؤه من بطونها وفواصلها ايضا سفسطة وحاصل الدفع انه واضح الامكان فان الدودة في الجوف او في خلال البدن تتألم وتتلذذ مع عدم شعورنا بذلك **قوله** قالوا ان اعيدت الوقت اه اى قال النافون لاعادة المعدوم بعينه انه لو اعيد فان اعيد وقته الاول ايضا اى وقت الحدوث فيكون المعدوم مبداء لاعاد الان المعاد هو الواقع في الوقت الثاني من وقت الحدوث وهذا قد وجد في وقت الحدوث فيكون مبداء والا اى وان لم يعد الوقت الاول فلا يكون الاعادة للمعدوم بعينه لان الوقت من جملة العوارض المشخصة للشئ فانا نعلم بالضرورة ان الموجود مع قيد كونه في هذا الزمان غير الموجود مع قيد كونه قبل هذا الزمان **قوله** اجيب اولا بان الايجاده اه هذا جواب باختيار الشق الثاني يعني انا نختار انه لا يعاد الوقت الاول ولكن لا يلزم ان لا يكون اعادة المعدوم بعينه قلنا لانم ذلك لان معنى اعادة العين بالمشخصات المعتبرة في وجوده الخارجي ولانم ان الوقت من المشخصات المعتبرة في الوجود الخارجي فان زيدا الموجود في هذه الساعة هو بعينه الموجود قبلها وما ذكرت من انا نعلم بالضرورة ان الموجود مع قيد كونه في هذا الزمان غير الموجود مع قيد كونه قبل هذا الزمان فهو امر ذهني والتغاير الذي يحكم به الضرورة انما هو بحسب الذهن والاعتبار دون الخارج والا اى وان كانت الوقت من المشخصات يلزم تبدل الاشخاص بحسب تبدل الاوقات ضرورة ان تبدل المشخصات يستلزم تبدل الاشخاص لا يقال انما يلزم التبدل لو كان كل وقت مع باقي المشخصات علة لشخص مغاير لما سبقه وهو ممنوع لانا نجوز ان يكون كل وقت مع باقي المشخصات علة لشخص كان حاصلا في الوقت السابق مع المشخصات الاخر وتوارد العلل المستقلة على سبيل البدل جائز لانا نقول فح يحصل اعادة المعدوم بعينه من غير اعادة الوقت الاول والشخص الحاصل في الوقت الثاني حاصل في الاول بلا تفاوت **قوله** لا يقال تخيل ان مراده يعني انما يلزم تبدل الاشخاص بحسب الاوقات لو جعل المتبدل مطلق الوقت من جملة المشخصات ان وقت الحدوث من جملة المشخصات فح لا يلزم تبدل الاشخاص بحسب تبدل الاوقات لعدم تبدل وقت الحدوث **قوله** لانا نقول هذا مع انه كلام على السند اه يعني انا هذا مع الكلام كونه كلاما على السند اغنى قوله ولا يلزم تبدل الاشخاص اه وعدم افادته المطلق لبقاء المنع المجرد اغنى لانم ان الوقت من المشخصات الخارجية بحاله مدفوع بانه لا يجوز ان يكون وقت الحدوث من جملة المشخصات المعتبرة في الوجود لان المعتبر في الوجود الخارجي ما لا يتصور

الوجود

الوجود بدونه ووقت الحدوث ليس كذلك فان الشئ موجود في الزمان الثاني مع انتفاء وقت الحدوث من جملة موردات الوجود الحادث فلا يكون من جملة مشخصاته فلا يضر عدمه في الاعادة كما لا يضر عدمه في حالة البقاء **قوله** وثانيا بان المبداء هو الوجود اه اى اجيب ثانيا بان لم نحاصله اختيار الشق الاول وهو ان الوقت معاد ايضا ولا نم انه لو كان معادا لزم ان يكون مبداء لا معادا لان المبداء هو الموجود في الوقت المبداء وهو الذي لم يسبقه حدوث اخر والمفروض ان الوقت ههنا معاد ومسبوق بحدوث اخر فلا يكون مبداء بل معادا فان كون الشئ مبداء انما يعرضه باعتبار كونه غير مسبوق بحدوث اخر وهذا الامر غير متحقق في المعاد ضرورة انه مع وقته مسبوق بحدوثه الاول وانما قال فرضنا لان اعادة الوقت حين البعث غير واقع فان حشر جميع الاموات في وقت واحد مع اوقات ابتدائها مخالفة ولان اعادة الوقت بعينه محال لانه يستلزم تخلل العدم بين الشئ ونفسه ضرورة ان الوقت السابق بعينه الوقت اللاحق ولا يمكن الجواب بانه في الحقيقة تخلل العدم بين زمان الوجود لانه يلزم ان يكون للزمان زمان فخلافا لصة الجواب ان نحن انا لانم على تقدير عدم اعادة الوقت يلزم ان يكون مبداء لانا المفروض ان الوقت ايضا معاد ولا يخفى انه لو قرر دليل امتناع اعادة المعدوم بانه انما يعاد الوقت الاول وهو محال اولا يعاد فلا اعادة للمعدوم بعينه لم يتم الجواب الثاني وقالوا ايضا لو اعيد المعدوم اه قال قالوا ان قولنا ايضا ان اعادة المعدوم بعينه محال لانه يستلزم تخلل العدم بين الشئ ونفسه ضرورة ان الموجود سابقا بعينه الموجود لاحقا بلا تفاوت وتخلل العدم بين الشئ ونفسه محال لانه يستدعى طريقين متغايرين والا لزم تقدم الشئ بالوجود على نفسه فلا بد ان يكون الموجود بعد العدم غير الموجود قبله حتى يتصور التخلل بينهما فلا يكون المعاد هو المبداء بعينه **قوله** واجيب بمنع الاستحالة اه اى لانم ان التخلل ههنا محال لان معنى التخلل انه كان موجودا ثم زال عنه الوجود في زمان اخر ثم اتصف بالوجود في الزمان الثالث وهو في الحقيقة تخلل العدم وقطع الاتصال بين زمان الوجود ولا استحالة فيه لوجود الطرفين المتغايرين بالذات انما المحال تخلل العدم بين ذات الشئ ونفسه بمعنى قطع الاتصال بين الشئ ونفسه بان يكون الشئ موجودا ولم يكن نفسه موجودا ثم يوجد نفسه وههنا ليس كذلك فان الشئ يوجد مع نفسه في الزمان الاول ثم اتصف مع نفسه بالعدم في الزمان الاخر ثم اتصف مع نفسه في الوجود في الزمان الثالث فلم يتحقق قطع الاتصال بين الشئ ونفسه في زمان من الازمنة وهل

هذا الا كلبس شخص ثوبا معينا ثم خلعه ثم لبسه ولا يخفى ان هذا الجواب مبني على ان الوقت
ليس من المشخصات المعتبرة في الوجود والا فلا بد من اعادته فلا يوجد الزمانان **قوله** وقد
يجاب تجوز التمييز بين الوقتين اه وقد يجاب بمنع استحالة تخلل العدم بين الشخص المعدوم
ونفسه لان التخلل المحال وهو ان يكون بين الشئ الواحد من جميع الوجوه ونفسه وهو
غير لازم لجواز ان يكون الشخص المعدوم متميزا عن نفسه في الوقتين اى وقت الابداء
والاعادة بالعوارض الغير الداخلة في تشخصه مع بقاء تشخصه في كلا الحالين فيكون
اعادة المعدوم بعينه لبقاء المشخصات والتخلل بين الامرين المتغايرين من وجه فان
الشخص المأخوذ مع الامور العارضة له في الوقت الابداء غير المأخوذ مع الامور
العارضة له في وقت الاعادة والفرق بين هذا الجواب والجواب السابق واضح فان
في كليهما منع استحالة التخلل الا ان هذا الجواب ان التخلل حاصل بين الشخص ونفسه لكن
باعتبارين مختلفين وهو ليس بمحال وحاصل الجواب السابق ان التخلل ليس بين الشخص
ونفسه بل بين الزمانين المتغايرين بالذات وايضا هذا الجواب غير مبني على عدم كون
الوقت من المشخصات بخلاف السابق وذلك ظاهر **قوله** وايضا لو تم ذلك اه جواب
بالنقض الاجمالي يعني لو تم ما ذكرتم من ان اعادة المعدوم يستلزم تخلل العدم بين الشئ ونفسه
لانه موجود في طرفيه مع ان ابقاء الاشخاص متحقق **قوله** وفيه بحث اى فيما ذكر من الجواب
الثاني والثالث بحث اما في الثاني فلان الاختلاف بين الشخص المبداء والمعاد بالعوارض
الغير المشخصة لا يدفع لزوم تخلل العدم بين المشخصات ونفسها وبين ذات الشخص
ونفسه وان ذلك الاختلاف لزوم التخلل بين الشخص المأخوذ مع تلك العوارض ونفسه
لكن المقصد ان اعادة الشخص المعدوم بعينه لا يستلزم تخلل العدم بين ذلك الشخص ونفسه وهو
غير لازم ظاهرا من التميز بالعوارض الغير المشخصة وذلك ظاهر واما في الثالث فلانا نمنع التخلل انما
يتصور بقطع الاتصال بين الشيئين والوقوع في خلالهما فلا يتصور تخلل زمان
البقاء بين الشئ ونفسه في الشخص الباقي لعدم حصول قطع الاتصال بذلك الزمان
بين ذلك الشخص ونفسه بخلاف اعادة المعدوم بعينه فانه يستلزم تخلل العدم وقطع
الاتصال بين الشئ ونفسه ضرورة انعدام نعم انه حصل التخلل بين طرفي الزمان وهو
لا يضر في بقاء ذلك الشخص فقوله اذ الاختلاف الخ رد على قوله وقد يجاب الخ وقوله ثم لا يخفى الخ
رد على قوله وايضا لو تم ذلك الخ **قوله** ذهب بعضهم الخ يلزمهم ان يقولوا بانعدام جميع ما
سوى الله وهو مخالف لظاهر قوله ونفخ في الصور فصعق من في السموات ومن في الارض

الا من شاء

الا من شاء الله **قوله** واجيب بان الهلاك اه وكذا مثله يسمى فناء عرفا ولا يتم الاستدلال بقوله
تعالى كل من عليها فان على الاعدام ايضا **قوله** واجيب بان الهلاك فالتعريف للهلاك
الكلي اى للاجسام والاعراض بخروجها عن صفاتها المطلوبة منها وقال الامام حجة الاسلام
في الاحياء الممكن من حد ذاته هالك دائما لانه يهلك ويدل على ذلك ايات الجلة الاسمية
الدالة على الاستمرار وقال في مشكاة الانوار ترقى العارفون من حضيض المجاز الى ذروة
الحقيقة فرأوا بعين البصيرة انه ليس في الوجود الا الله وان كل شئ هالك دائما لا
انه يصير هالكا في وقت من الاوقات بل هو هالك ازلا وابدا **قوله** لعل الله يحفظ؟
قيل عليه ظاهر على انه يجوز ان يكون الاجزاء الاصلية التي هي الانسان في الحقيقة
ليقبضها الملك باذن الله عند حضور الموت فلا يتعلق بها الاكل ولا يخالط بالتراب
ولا يحصل منها الثمار والنبات والحبوب اقول فيه انه مجرد احتمال لم يقم عليه شاهد
بل مخالف لقوله تعالى من يحيي العظام وهي رميم قل يحييها الذي انشأها اول مرة فانه
صريح في ان المحشور هي الاجزاء الرميمة المخلوطة بالتراب ويؤيده ما قال المفسرون في اية
نزلت في ابي خاصم النبي عليه السلام واتاه بعظم قد رم وبلى ففتته بيده فقال يا محمد
ترى الله يحيي هذا بعد ما رم فقال نعم يبعثك ويدخلك النار وقد يقال ولو سلم تولد المولود
من الاجزاء الاصلية للاكول ولا دليل قطعيا على كونها اجزاء اصلية للمولود لجواز ان يكون
الاجزاء الاصلية السرايية التي ينشر بها على الجرم المنوي كما ورد في الحديث الصحيح **قوله**
والفساد في الوقوع لا في الجواز يعني لا اعتبار للاحتمال العقلي لان الخصم في مقام الاستدلال
على امتناع البعث فلا يفيده الاحتمال العقلي **قوله** لان العذاب للروح المتعلق به لانه المدرك
اللذة والالم سواء كان ذلك جسما لطيفا ساريا فيه على ما هو مذهب اكثر المتكلمين
او جوهرا مجردا على ما هو مذهب المحققين او غير ذلك ولو سلم ان الالم للاجزاء فيجوز ان
يحفظ الله تلك الاجزاء الزائدة عن التعذيب **قوله** حاصل الجواب ان التناسخ تعلق
النفس ببدن اخر لا يكون مخلوقا من اجزاء البدن الاول وهو غير لازم واما تعلقه بالبدن
المؤلف من الاجزاء الاصلية للبدن الاول بعينها مع مغايرته له في الهيئة والتركيب فليس
بتناسخ فان الشخص يتبدل من اول عمره الى اخره هيئة وتركيبا ولا تناسخ **قوله** وانت
خبير بان دعوى اه يعني ان ما يدعيه المعترض من اتحاد اجزاء الجلدين غير مسموعة لانه لا بد
له من دليل لم لا يجوز ان يكون الاجزاء الجلد الثاني غير اجزاء الجلد الاول فقل عنه ولعل
المدعى يبني دعواه على ان مغايرة الاجزاء الثاني للاول يستلزم التعذيب بلا معصية

وقد عرفت جوابه انتهى كلامه قال الفاضل المحشي نفي تعلق الالم بالجلد غير معقول اذ القوة اللامسة تكون في الجلد فهو محل الالم قطعا وفيه انه ان اراد بكونه محل الالم انه يسالم منه فساد اذ للالم في الجلد الذي لا حيوة فيه وان اراد انه آلة وواسطة لتالم الروح فهو مسلم لكنه لا يقدح في كونه مركبا من الاجزاء الزائدة لعدم كونه معذبا قال الفاضل الجلبي يرد عليه انه منع اتحاد اجزاء الجلدين ميل الى التناسخ وجواز عند طريق الحق لان المراد بالاجزاء في كلام المعترض الاجزاء الاصلية يكون البدن الثاني مغايرا للاول بحسب الاجزاء الاصلية لا ان يكون جلده مغايرا لجلده **قوله** والاصح انه غيره اه سواء كان نهرا على ما في رواية او حوضا على ما في رواية اخرى قال البيضاوي روى انه ﷺ قال الكوثر نهر في الجنة وعدنيه ربي خيرا كثيرا ماؤه احلى من العسل وابيض من اللبن واليذ من الزبد وابرد من الثلج وقيل هو حوض فيها **قوله** والحوض في الموقف على ما روى من ان الصحابة قالوا يا رسول الله اين نطلبك قال على الصراط فان لم تجدوا فعلى الميزان فان لم تجدوا فعلى الحوض في المحشر قال الامام الزاهدي في تفسيره روى في الاخبار ان الكوثر حوض على ظهر الملك يأتي به حيث يأتي النبي ﷺ فاذا كان في الموقف يأتي به في الموقف فاذا كان في الجنة يأتي به في الجنة فعلى هذا كونه في الجنة لا ينافي كونه في الموقف اهـ **قوله** ويجوز ان يكون لطعم اشارة الى دفع توهم وهو ان هذا الحديث يدل على انه لا يشرب بعد الحوض مرة اخرى لان الشرب انما يكون لدفع الظمأ وحاصل الدفع ان وقوع الشرب الثاني غير معلوم وعلى تقدير التسليم يجوز ان يكون للتنعم لا لدفع الظمأ **قوله** يجوز ان لا يشرب به اي دفع توهم وهو ان يقال انه المبتلى بالجحيم من المؤمنين لو شرب به يجب ان لا يظمأ مع ان الظمأ لازم الاحراق بالنار وفي قوله الا من قدر له السلامة اشارة الى ان الشرب قبل ورود النار وقيل ان الشرب منه يكون بعد الحساب والنجاة من النار **قوله** او لا يعذب بالظمأ اي من شرب منه وقدر له دخول النار لا يعذب فيها بالظمأ بل يكون عذابه بغير ذلك فان ظاهر الاحاديث يدل على ان جميع الامة لا يشربون منه الا من ارتد من الاسلام عياذا بالله ولانهم ان الظمأ لازم للتعذيب بالنار **قوله** فوجهه ان الطلب اي نقل عنه فيجوز ان يكون الميزان بين الحوض والصراط فطلبه ثم يجوز بان يطلب اولا في الحوض ثم في الميزان ثم في الصراط وبان يطلب في الصراط ثم في الميزان ثم في الحوض وذكره عليه السلام هذا الطريق الخفي اشارة الى ان الصراط اقوى المكان فان الاحتياج اليه اكثر فالطلب فيه اولى واجود انتهى وبهذا اندفع ما قال الفاضل المحشي ان الاستثناء من كل

طرف

ولا الم بها

فانه يدل على الحوض صح

طرف وان جاز عقلا لكن التركيب يأبى عنه اذ لا يحسن ان يقال فان لم تجدوا في الموقف المتأخر تأخرا زمانيا فاطلبوا في الموقف المتقدم تقدما زمانيا بل المناسب ان يقال انكم لم تجدوا في الموقف المتقدم في الموقف المتأخر ووجه الدفع انه يجب الامر بالطلب في المتأخر للاشارة الى ان الطلب فيه اقدم واجدر **قوله** والقول بان تلك الجنة اه على ما قيل انه كان بستانا في ارض فلسطين كورة في الشام او قرية بالعراق او كان بين فارس وكرمان خلقه الله امتحانا لادم ﷺ **قوله** يرد عليه اه وايضا يجوز ان يكون الهبوط عبارة عن الانتقال من الاعلى الى الاسفل بحسب المرتبة على ما قال ذلك القائل انه انتقل منه ذلك البستان الى ارض الهند كما في قوله اهبطوا مصرا فان لكم ما سألتم **قوله** اي تخلقها لاجلهم توجيه للمعارضة يعني ان اللام في الذين للاجل والجعل تامة بمعنى الخلق فالمعنى خلقها الله تعالى في المستقبل لاجل الذين لا يريدون علوا في الارض ولا فسادا فلم تكن موجودا الآن **قوله** فان قلت يحمل يعني ان المعارضة المذكورة انما تتم لو كان الجعل تامة واللام للاجل لكنى يحمل ان يكون الجعل متعديا الى مفعولين ويكون قوله الذين مفعولا ثانيا فيصير معنى الاية يجعل الجنة كائنة وحاصلة لهم في الزمان المستقبل **قوله** فغير الحاصل اي ما يدل الاية على عدم حصوله الآن جعل الجنة كائنة وحاصلة لهم الان نفس الجنة غير كائنة الآن فلا معارضة وفي بعض النسخ بدل قوله فغير الحاصل جعلها كائنة لهم فتغيير الحاصل بجعلها كائنة لهم والمقصد واحد **قوله** قلت يمكن ان يقال اه يعني ان المنع في غاية القوة لكن يمكن ان يقال في دفعه ان المتبادر من جعل الدار كائنة لزيد تمليك زيد وعدم منعه من التملك فيها سواء حصل له التملك فيها او لم يحصل فمعنى جعلها للذين تمليكهم في الاستقبال منهم التملك فيها لا يبقى لكانه لان التمليك من التملك فيها لازم لوجود الجنة غير منفك عنه على ما يدل عليه قوله وعد المتقين فلا يمكن ان يكون نفس الجنة حاصلة الآن ويكون جعلها كائنة لهم في الاستقبال **قوله** واما الحمل على التملك اه يعني حمل الجعل في الاية على التملك بالفعل والتمليك من التملك وان كان لازما لوجود الجنة لكن التملك فيها بالفعل غير لازم له بل يكون فيما يجيء فعدول عن الظاهر المتبادر فان المتبادر من قولهم جعلت الدار لزيد تمليكه من التملك فيها لا جعل زيد متملكا فيها بالفعل **قوله** يرد على هذا الاستدلال انه مشترك الالزام بين الفريقين القائلين بوجودها الآن والمنكرين له اذ المراد بالشيء الموجود مطلقا سواء كان الآن او في المستقبل ومعنى الاية كل موجود في وقت من الاوقات يصير هالكا بعد وجوده فيصح ان يقال لو وجد ثانيا لوجب هلاكه اكل الجنة تحقيقا للعموم **قوله** لكل شيء هالك الا وجهه لكن هلاكه بطل لقوله اكلها دائم فوجودها

في الاستقبال باطل **قوله** لولا الموجود وقت النزول اى ليس المراد بالشئ الموجود وقت نزول الآية
وقيل المحشر اعنى الدنيا حتى يكون ما يوجد في الآخرة خارجا عن عموم الآية قال الفاضل المحشي
لعل المراد بالشئ في الآية الموجود في الدنيا فانها دار الفناء دون الموجود في الآخرة فانها دار البقاء
وهذا الاحتمال كاف في عدم كونه مشتركا الالزام انتهى وفيه انه ان اراد ان معنى الشئ الموجود في
الدنيا وهو ظاهر البطلان وان اراد ان المراد هنا ذلك بقرينة كونه محكوما عليه بالهلاك وهو
انما يكون في الدنيا لانه دار الفناء كما هو ظاهر كلا فنقول انه تخصيص بالقرينة التي رجيته ايضا
فتحي ايضا فتخصصه بغير الجنة والنار بقرينة قوله اعدت للمتقين واعدت للكافرين والكلام
دائم فلا يتم الاستدلال **قوله** ومثله قوله تعالى اى فان معناه كل ما يوجد في وقت من الاوقات فهو
خالق له وعالم به لانه خالق للاشياء الموجودة وقت نزول الآية وعالم به **قوله** يعني ان المراد الخ
يعني حاصل جواب الشارح ان المراد بالدوام الدوام العرفي وهو عدم طريان العدم زمانا يعتد به
وهذا لا ينافي طريان العدم عليه وانقطاعه لحظة وانما حمل الشارح الدوام على العرفي لا الحقيقي
على ما بينه المحشي لانه الدوام المجمع عليه في بقاء الجنة والنار وانما الدوام الحقيقي فانه بينه
بعضهم ونقله اخرون قال في شرح المقاصد الدوام المجمع عليه هو انه لا انقطاع لبقائها
اى الجنة والنار ولا انتهاء بحيث يبقيان على العدم زمانا يعتد به كما في الدوام المعقول
فانه على التجرد ولا انقطاع قطعا **قوله** ولك ان تقول اى لك ان تقول في الجواب
ان المراد بالدوام المعنى الحقيقي وهو عدم طريان العدم مطلقا والمراد بدوام اكلها ودوام
نوع الاكل وبالهلاك في قوله كل شئ هالك الاشخاص ويجوز ان لا ينقطع النوع اصلا
مع هلاك الاشخاص بان يكون هلاك كل شخص معين من الاكل بعد وجود مثله وهذا الجواب مبني
على ما ذهب اليه الاكثرون من ان الجنة وان لا يطرء عليها العدم ولو لحظة واما ما قيل من طريان
العدم عليها لحظة فلا يتم لانه يلزم انقطاع النوع جزما فلذا تركه الشارح **قوله** اى المقسم منه
والا فالتقسيم بحاله كما يقال هلك الطعام اذا لم يبق قابلا للاكل وان صلح لمنفعة اخرى
قوله ان اريد مطلق الكفر الخ حاصل ان الانحصار في التسعة غير صحيح لانه ان اريد بالشرك
مطلق الكفر فالسحر داخل فيه فيكون ثمانية والا اى وان لم يرد به مطلقه بل اعتقاد الشريك
في وجوب الوجود او في المعبودية فينبغي انواع الكفر من اتخاذ الولد وانكار النبوة
واثبات الحيز والجهة والجسمية خارجة عن الكبائر فلا ينحصر في التسعة ايضا وعلى الجواب
بان الكفر انما هو العمل بالسحر على ما ذكره الشارح في شرح الكشاف من انه لا يردى خلاف
في كون العمل به كفرا ويجوز ان يكون المراد بالسحر ههنا تعلمه وتعليمه على ما قطع به الجمهور حيث

قالوا

قالوا الصحيح انها حرام لما ورد ما ذكرنا انه وقع في رواية ابو طالب المكي ان الكبيرة سبعة عشر وبينها
الى ان قال اربعة في اللسان هي شهادة الزور وقذف المحصنة واليمين الغموس والسحر جعل السحر
من الكبائر التي في اللسان وما في اللسان الا تعلمها وتعلمها **قوله** هذا مخالف اى فانه يدل على ان الكبائر متميزة
بالذات عن الصغائر اذ لو كانا امرين اضافيين لم يتصور اجتناب الكبائر الا بترك جميع
المنهيات سوى واحدة هي دون الكل وليس ذلك في وسع البشر كذا في شرح المقاصد **قوله**
والتوجيه ما سيجئ اى والتوجيه الاية ما سيجئ في الشرح من ان المراد بالكبائر الكفر وجمعه باعتبار
الانواع المندرجة تحته او بحسب افراد القائمة بافراد المخاطبين على ما قيل من ان مقابلة الجمع
بالجمع يقتضي انقسام الاحاد ويؤيده ما وقع في قراءة اخرى ان تجتنبوا اكبر ما تنهون عنه بصيغة
المفرد فقول المحشي جزئيات الكفر يحتمل ان يكون المراد ان المراد به انواعه الحقيقية فيكون اشارة
الى الجواب الاول ويحتمل ان يكون المراد بالافراد الى صلة بحسب تعلقاته بالمخاطبين فيكون اشارة الى
الجواب الثاني ولا يخفى ان كلا التوجيهين في غاية البعد والبلاغة تقتضي ان يقال ان تجتنبوا الكفر
لو جازته وموافقته بوقف الكشاف على ان الاية لا تنافي كونهما اسمين اضافيين فان اكبر الكبائر الشرك
واصغر الصغائر حديث النفس وبينهما وسايط فمن عزم امرأ منها ووعت نفسه اليها بحيث
لا يتمالك فكفها عن اكبرها كفر عنه ما ارتكب ما استحقه من الثواب على اجتناب الاكبر ولعل هذا
متفاوت بحسب الاشخاص والاحوال ولذا قيل حسنات الابرار سيئات المقربين **قوله** على وجه يفهم
منه عده حلالا يعني انه ليس المراد بالاستحلال عده حلالا لانه نفس تكذيب الشارع والكلام
فيما جعله الشارع علامة التكذيب **قوله** لا يقال الخ اجماع مع مخالفة الحسن الخ فانه قال
مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر بل منافق فقد اثبت المنزلة بين الكفر المجاهر والايمان لا يبقى
مطلق الكفر والايمان فان النفاق كفر مضمر داخل في مطلق الكفر فيكون نفي المنزلة بين الكفر المطلق
والايمان مجمعا عليه **قوله** وقيل المراد الخ قيل في جواب السوال المذكور ان المراد باجماع السلف
اجماع السلف المتقدم على الحسن ومخالفته لا يضر في اجماع المقدم عليه **قوله** وهو غلط الخ
قال صاحب القيل لانه لو كان المراد به الاجماع المقدم على الحسن لما خالفه الحسن فان
مخالفة الاجماع كفر مع انه غلط خالفه على زعم هذا المجيب **قوله** لان المراد بالايمان يعني ان
المراد الايمان الكامل لصرف المطلق الى الكامل لكنه ترك اظهار القيد مبالغة في النهي و
اشعارا الى انه لا ينبغي ان يصدر مثله عن المؤمن المطلق وقيل اذا كان الحديث واردا
على التغليظ لا يكون على حقيقته بل كان كناية عن نقصان ايمانه الذاتي كانه المستحق
بالعدم **قوله** وجه الاستدلال ان كلة من في الآية عامة شاملة لكل من لم يحكم بما

فيبقى ح

انزل الله فيدخل الفاسق المصدق ايضا لانه غير حاكم وعامل بما انزل الله **قوله** والجواب
ان المراد اي يعني ان الاية مشروكة اللفظ فان الحكم وان كان عاما شاملا لعمل القلب والجوارح
لكن المراد عمل القلب وهو التصديق ولا نزاع في كفر من لم يصدق بما انزل الله **قوله** وايضا
جواب اخر يعني ان الظ وان كان نفي العموم لان كلمة ما من الفاظ العموم لكنه معروف عن
الظ والمراد عموم النفي بحمل ما على الجنس ولا شك انه من لم يحكم بشئ مما انزل الله غير مصدق
ولا نزاع في كفره فالمواقف ان المراد بما انزل الله التوراة بقرينة سابق الاية **قوله**
وجه الاستدلال اي يعني ان ضمير الفصل يفيد قصر المسند على المسند اليه فيلزم ان الفاسق
مقصورا على الكافر فيلزم كل فاسق كافرا **قوله** والجواب ان هذا الحصر اي يعني ان المراد بهم الكاملون
في الفسق الآاته ترك اظهار القيد وحمل المطلق الكفر فيه مقصور عليهم ادعاء مبالغة
في كونهم فاسقين والآ اي وان لم يكن الامر كذلك بل كان الحصر حقيقيا لزم ان يكون
الفسق مقصورا على من كفر بعد الايمان وليس كذلك فان الفاسق يتناول من كفر
بعد الايمان وقبل الايمان اجماعا بين الفريقين **قوله** الجواب انه محمول يعني انهما مصروف
على الظ بحمل الترك على سبيل الاستحلال وعده حلالا ولا نزاع في كفر مستحلها وحمل
الكفر على المعنى اللغوي وهو الستر اي من ترك الصلوة فهو ساتر لنعمة الله غير شاكر له
ويقال يحمل ان يكون المعنى من ترك الصلوة متعمدا فهو مشارك للكفار في عدم حرمة
دمه وماله **قوله** وجه الاستدلال اي يعني ان توريف المسند اليه سواء كان للجنس او الاستغراق
يفيد قصره على المسند كما في قوله ائمة من قريش والكرم في العرب فيفيد حصر العذاب
على المسند اعني الكون على الكذب فلو لم يكن كل فاسق كافرا لم يصح حصر العذاب على
الكافر اذ كون العاصي معذبا من ضروريات الدين **قوله** والجواب انه ادعائي يعني ان
المراد حصر الفرد الكامل من العذاب على المكذب بقرينة ان شارب الخمر معذب مع عدم كونه
مكذبا الآانه ترك اظهار القيد وحمل المطلق منحصرا ادعاء بجعل غيره بمنزلة العدم مبالغة
في ذلك **قوله** وفسق عليه نظايره يعني ان المراد في قوله ان الخزي اليوم والسوء على
الكافرين الخزي الكامل الموعود للكفار والحصر ادعائي مبالغة وكذا في قوله
لا يصليها الا الاشقى الذي كذب وتولى **قوله** انما عبر عن الكفر اي انما عبر المص
عن الكفر بالشرك كما سيذكره الشه من ملاحظة الاية الدالة على نبوته وانما عبر في
الاية لان كفار العرب كانوا مشركين وتفصيل فرق الكفر على ما ذكره في شرح
المقاصد ان الكافر ان اظهر الايمان فهو المنافق وان طرء كفره بعد الايمان

فهو

فهو المرتد وان قال بالشريك في الالوهية فهو المشرك واه تدين ببعض الاديان
الى قدم الدهر واسناد الحوادث اليه فهو الدهري وان كان لا يثبت الباري فهو
المعطل وان كان مع اعترافه بنبوة النبي يبطن عقايد هي كفر بالاتفاق فهو
الزنديق **قوله** فلا يرد ما قيل اي اذا كان ضمير بعضهم راجعا الى المسلمين مطلقا
ومنهم المعتزلة فلا يرد ما قيل ان قوله ان قضية الحكمة تقتضي ان قول بالايجاب
حكمة الله تعذيب المشرك والايجاب بمقتضى الحكمة قول المعتزلة دون اهل السنة
والجماعة وان قوله لا يحتمل الاباحة قول بالقبح العقلي مع ان مذهب اهل السنة ان الحسن
والقبح شرعيان ويجوز للشرع ان يحسن القبيح ويقبح الحسن وانما قلنا انه لا يرد لان
القائلين بالامتناع العقلي هم المعتزلة وهم يقولون بمقتضى الحكمة والحسن والقبح العقليين
ومنشا عدم الاعتراض توهم ان هذا الخلاف بين اهل السنة والجماعة والمعتزلة عن ان المسلمين
الذي هو مرجع الضمير شامل للمعتزلة ايضا لانهم ايضا من اهل القبلة **قوله** على انه يجوز ان يكون
علاوة عن قوله فلا يرد اي على ان قوله وقوله لا يحتمل الاباحة قول بالقبح العقلي غير مسلم لانه يجوز
ان يكون عدم الاباحة لما فيها مقتضى الحكمة لا للقبح العقلي الذي استحقاق الذم في العاجل
والثواب في الاجل فلا يستلزم القول بالقبح العقلي **قوله** نعم يرد على الدلائل الثلاثة للمعتزلة
منوعا اما على الاول فلانا لا نم ان مقتضى الحكمة التفرقة بين المسيئ والمحسن لجواز ان يكون
في عدم التفرقة بينهما حكمة اخرى خفية لا نطلع عليها وعلى تقدير التسليم فيجوز ان يكون
التفرقة بينهما بوجه اخر غير الوجه الذي ذكرتم من تعذيب المسيئ مثل اثابة المحسن
دون المسيئ وكوقوعه في النار قبل وقوع المؤمن العاصي وخروجه بعد خروجه عدة
طويلة في الغاية ومكثه عن رؤية الله في الجنة والخطاط درجة الخطاطا تاما
وايضا لم لا يكتفى التفرقة الدنيوية كاباحة دم الكافر ماله واسترقاقه وضرب
الجزية عليه واما على الثاني فلانا لا نم ان الكفر لكونها نهاية في الجناية لا يحتمل العفو
فان نهاية الكرم تقتضي العفو عن نهاية الجناية والجواب بان قضية الحكمة تقتضي
التفرقة لا العفو رجوع الى الدليل الاول وقد سبق تزييفه واما على الثالث
فلانا لا نم ان اعتقاد الابد يوجب الجزاء ولا بد لاثباته من دليل وعلى تقدير تسليم
ايجاب الجزاء لا نم ايجابه جزاء الابد منقوله وقوله يوجب جزاء الابد دعوى بلا دليل
في الحقيقة منعان **قوله** قد يظن ان الضمير اي قد يظن ان المنصوب في يخصصونها
راجع الى الايات والاحاديث والمعنى والمعتزلة يخصصون الايات والاحاديث بالصغائر

والكتب المنسوخة فهو الكتبي وانه ذهب

وقال الامام في قوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء ان الكفر لا يغفر ابدا والمعاصي يغفر بعضها بالتوبة وبعضها بالشفاعة وبعضها بفضل الله تعالى

والكبائر المقرونة بالتوبة فيعترض عليه بان هذا التخصيص مع كونه عدولا عن الظاهر بلا
دليل مما لا يكاد يصح في قوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن
يشاء وانما لا يصح التخصيص بالكبائر المقرونة بالتوبة فلان المغفرة بالتوبة يعم
الشرك ايضا فيلزم تساوي ما نفي عنه المغفرة وما اثبت له بل المغفرة بالتوبة يعم كل
عاص والتعليق بالمشية ينافيه فانه يفيد ان المغفور بعض العصاة وايضا
لا يصح التخصيص بالكبائر المقرونة بالتوبة لان المغفرة بالتوبة واجبة عندهم عقلا
بناء على انها حسنة ومجازاة بالحسنة واجب مجازاة عليها فلا يظهر لتعليقها بالمشية
فائدة وانما لا يصح التخصيص بالصغائر فلان مغفرة الصغائر عامة للجميع فلا معنى للتعليق
بالمشية المفيد للبعضية والصحيح ان الضمير للايات والاحاديث غلط والصحيح ان الضمير المنصوب
في تخصصونها للمغفرة فالمعنى والمعتزلة تخصصون مغفرة الله العصاة بالصغائر
والكبائر المقرونة بالتوبة يعني ان مغفرة الله انما تتحقق بالنسبة الى الصغائر والكبائر
المقرونة بالتوبة دون الكبائر الغير المقرونة بها ولا تخصصون الاية المذكورة بالصغائر
والكبائر المقرونة بالتوبة حتى يرد انه لا يصح بل هي على عمومها والمعنى يغفر ما دون
الشرك من الصغائر والكبائر لمن يشاء وهو التائب ومرتكب الصغائر دون من لا يشاء
وهو مرتكب الكبائر الغير التائب فلا اشكال فيما قيل انه لا فائدة في ارجاع الضمير
الى المغفرة لانه لا بد من تخصيص الايات والاحاديث فيرد عليهم الاعتراض المذكور
كلام لا طائل تحته لانه لا حاجة لهم الى تخصيص جميع الايات والاحاديث بل
الايات الواردة بدون التعليق دون المشية تخصصونها بالصغائر والكبائر المقرونة
بالتوبة كقوله تعالى ان ربك لذو مغفرة للناس وانه لغفور رحيم وانه كان غفورا
رحيما وغافر الذنب وغير ذلك والايات الواردة بالتعليق يتركونها على عمومها
ويقولون انه من يتعلق به المشية هو اصحاب الصغائر والكبائر المقرونة بالتوبة كما
في قوله تعالى يعذب من يشاء ويغفر لمن يشاء اي يعذب الكفار واصحاب الكبائر الذين
ماتوا قبل التوبة ويغفر لاصحاب الصغائر والكبائر التائبين فالحاصل انهم تخصصون المغفرة
بالصغائر والكبائر المقرونة بالتوبة سواء تخصصون الايات بها او لا تامل فانه مما يزل فيه
الاقدام قوله والهم ان يقولوا كلمة اي جواب للاعتراض المذكور اي على تقدير ان يكون
الضمير للايات والاحاديث للمعتزلة ان يقولوا ان كلمة ما في قوله ويغفر ما دون ذلك لمن
يشاء مخصوصة بالصغائر جمعا بين ادلة الوعيد وهذه الاية ولا نسلم ما ذكرتم من عموم مغفرة الصغائر

اذ لا يجب على الله مغفرة صغيرة عن غير التائب بل يغفرها ان شاء ويعذبها ان شاء ويصح
تعليق التعذيب بالمشية هذا لكن ما ذكره مخالف لما ذكره السيد في شرح المواقف مع انه لا استحقاق
بالصغائر عندهم اصلا ولما ذكره المحقق الدواني في شرح للعقائد العضدية واما الصغائر
فيعفو عنها عندهم قبل التوبة وبعدها ولهذا صح وقوع الشفاعة لرفع العذاب فان قيل يجوز
ان يكون المراد بقول الدواني واما الصغائر فيعفو عنها عندهم الصغائر المجتنب عن الكبائر
فلا ينافي قول المشي قلت لا يصح تفريع نفي الشفاعة لرفع العذاب عليه قوله واما استطرد
ذكره اي انما استطرد الخ ذكر نفي الوجوب في جواب استدلال المعتزلة على نفي وقوع مغفرة
اهل الكبائر الذين لم يتوبوا وتمسك المعتزلة بهذه الايات الواردة في وعيد العصاة في
وجوب عقاب العاصي والا فلا دخل له ههنا لان المتنازع فيه ههنا هو وقوع المغفرة للعصاة
وعدمها لا وجوبها قوله والجواب ههنا اي جواب المعتزلة عن استدلالهم بتلك الايات في مقام
نفي وقوع مغفرة العصاة وقد كثرت النصوص اي وحاصل الجواب ان النصوص الكثيرة في العفو
مثل قوله تعالى وهو الذي يقبل التوبة عن عباده ويعفو عن السيئات وقوله ويوبقهن بما كسبوا ويعفو
عن كثير ولا معنى للعفو بالنسبة الى الصغائر والكبائر المقرونة بالتوبة لانه ترك عقوبة المستحق
ولا استحقاق فيها عندهم فيكون بالنسبة الى اهل الكبائر الذين لم يتوبوا فتعارض ادلة المغفرة
والوعيد وتاريخ النزول مجهولة فحكمنا بانها مقرونة فيصير البعض مخصصا للبعض فخصص
المذنب المغفور منه بين عمومات الوعيد جمعا بين الادلة قوله وفيه جواب اخر اي يحتمل ان يكون
معناه ان في قوله وزعم بعضهم جواب اخر للمعتزلة وحاصل الجواب ان ورود عمومات الوعيد لا يستلزم
الوقوع لجواز التخلف فان الخلف في الوعيد كرم ويحتمل ان يكون معناه ان في هذا المقام جواب
اخر ويكون اشارة الى ما ذكره الشيخ في شرح المقاصد من ان تقول بالاحباط وبطلان استحقاق
الثواب بالمعصية فاسد فكيف كان ان ترك عقابهم بالنار خلفا مذموما ولم يكن ترك ثوابهم
بالجنة كذلك مع انهم داخلون في عمومات الوعد بالثواب ودخول الجنة على ما مر قوله
بل كذب متفق بالاجماع لانه اخبر عما يكون احوالهم في المستقبل فلو لم يقع لزم الكذب
في كلامه تعالى وهو باطل بالاجماع قوله اقول لعل مراده اي لعل مراد ذلك البعض ان الخلف
في الوعيد كرم ان الكريم اذا اخبر بالوعيد فالا يليق بحاله ومقتضى كرمه عدم اخباره على المشية
فجميع العمومات الواردة في الوعيد معلقة بالمشية وان لم يصرح بها زجرا للعاصين ومنعا
لهم فلا يلزم الكذب والتبديل بخلاف وعد الكريم فانه يجب ان يكون قطعيا لان جواز
التخلف فيه لوم لا يليق بشأنه فلا يجوز تعليقه بالمشية قوله ويجوز العفو عن الصغيرة اي من غير

قطع بالوقوع وعدمه اشارة الى ان المراد بالجواز في عبارة المص هو الجواز الوقوعي بمعنى عدم
الجزم بالوقوع وعدم الجزم بعدم الوقوع فانه المتنازع فيه بيننا وبين المعتزلة لا الجواز العقلي
فانهم متفقون في ذلك على ما صرح به الشه بقوله الا انه يمتنع عقلا لعدم الدليل يعني ان حكمنا
بالجواز الوقوعي ولم يجزم بالقطع بالوقوع او عدمه لان المسئلة شرعية لا يستقل العقل
باثباته وما وجدنا دليلا شرعيا يدل على تعيين احد الجانبين من الوقوع واللاوقوع فحكمنا
بسبب انه فاعل مختار يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد انه يجوز ان يغفر ويجوز ان يأخذ فلا يرد
ما يتوهم ان غاية عدم وجدان الدليل التوقف لا الجزم بالجواز اذ لا بد له ايضا من دليل لان
دليل الاختيار كاف للجواز وانما الفقدان في دليل يعين احد الجانبين من الوقوع واللاوقوع **قوله**
وما ذكره الشه من الادلة اي يريد ان المدعى مركب من جزئين احدهما انه لا قطع بالوقوع والثاني انه لا قطع
بعدم الوقوع والادلة التي اوردها الشه انما تثبت الجزء الاول من الدعوى دون الثاني مع ان
الخصم اعني المعتزلة لا ينكر الجزء الاول اذ هو ايضا قائل بانه لا قطع بوقوع العقاب وانما يدعي
في الجزء الثاني حيث يدعي القطع بعدم وقوع العقاب ونحن نتردد فيه فقد ترك الشه ما يتعين
ان يشتغل بما لا يعنيه لكن هذا اثبات ادلة الشه **قوله** انما يثبت الجزء الاول فيه دقة ولذا امر المحشي
بالتأمل فاستمع بما يتلى عليك من مواهب الفياض ان الدليل الاول اعني قوله يغفر ما دون ذلك لمن
يشاء انما يدل على ان لا قطع بوقوع العقاب على الصغيرة اذ لو كان لذلك لذكره الله في جنب
الكفر في قوله ولا يغفر ان يشرك به لكن لا يدل على ان لا قطع بعدم الوقوع اذ للخصم ان يقول يجوز
ان يكون مما شاء الله في حقهم المغفرة اصحاب الصغائر المجتنبون وكذا الاية الثانية انما تدل
على ان احصاء الصغائر والكبائر محقق والاحصاء انما يكون للسؤال والمجازاة ولا شك ان
المجازاة غير واقعة على كل ما يحصى فلا يكون وقوع العقاب قطعيا على الصغائر فثبت الجزء
الاول من المدعى وانما قلنا ان المجازاة غير واقع على كل ما يحصى اذ لو كان لذلك لزم ان يكون
الصغائر والكبائر بعد الثبوت ايضا موجبا للعقاب وهو مبطل بالاجماع ولبطل تكفير
الحسنات السيئات مع انه ثابت بقوله ان الحسنات يذهبن السيئات وايضا يلزم ان يكون المجازاة
على الصغائر قطعيا فتثبت الاية خلاف المدعى فعلم ان المجازاة على ما يحصى انما هو على
تقدير ثبوت الاستحقاق بعد مقابلة الحسنات بالسيئات فح للخصم ان يقول ان مجتنب الكبائر
لا يبقى له استحقاق الصغائر لتكفيرها بالاجتناب فلا يثبت الجزء الثاني من المدعى هذا ما وجدته في
تحقيق كلام المحشي وللفضلاء ههنا كلام لا يفيد شيأ سوى الكلال اذ كلما اجتهدوه سوء الظن
وعدم الاعتقاد وقال **قوله** حاصله ان التكفير اي حال الجواب ان تكفير السيئات في الآيات عند الاجتناب

مقيدا

مقيدا بالمشية والمراد ان تجتنبوا الكبائر مما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم ان شاء فلا يدل على
قطع وقوع مغفرة صغائر المجتنب وانما كان مقيدا بالمشية لان المراد بالكبائر انواع الكفر
وانتي صرحها المتكلمة بافراد المخاطبين لانه الكامل فينصرف عند الاطلاق اليه فيكون ما عدا
الكفر والكبائر داخلا في السيئات فلو لم يقيد بالمشية تكون الكبائر مغفرة منتفية اذ يصير
معنى الاية ان تجتنبوا الكفر نكفر عنكم سيئاتكم التي هي ما عدا الكفر من الصغائر وهو مخالف للاجماع
المنعقد على ان تكفير ما عدا الكفر غير مقتضية بل هي انما مقيدة بالمشية كما هو رأي اهل السنة
او بالتوبة كما هو رأي المعتزلة والمراد بالاجماع اجماع الفريقين من اهل السنة والمعتزلة
والا فالمرجئة يدعون القطع بتكفير ما عدا الكفر **قوله** ولو لم يحمل الكبيرة الخ دفع وهم كانه
قيل اذا كان التكفير مقيدا بالمشية فلا حاجة الى ان يتكلف ويحمل الكبيرة على الكفر اذ يصير
المعنى ان تجتنبوا الكبائر نكفر الصغائر ان نشأ فلا يكون وقوع مغفرتها قطعيا وحاصل الدفع
انه لو لم يحمل الكبيرة على الكفر لزم المحذور ان احدهما بقاء تقييد التكفير بالمشية بلا دليل و
الثاني بقاء تعليق تكفير الصغائر بالاجتناب عن الكبائر بلا فائدة لانه ح يكون المفهوم
من الاية جواز مغفرة الصغائر انما هو على تقدير الاجتناب عن الكبائر وليس كذلك لانه
يجوز مغفرة الصغائر بدون الاجتناب ايضا لعموم قوله ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء وهذا
هو التحقيق الحق الذي وجده الخاطر الكليل والذهن العليل وللافاضل ههنا كلام ينتج
منه ذو الافهام مبناه ان قوله لانه يجوز مغفرة الصغائر دون ما لا يكاد يصح على هذا التقرير
على ان المجيب مانع يكفيه الاحتمال العقلي ولا حاجة له الى اثبات وسند منعه ما ذكرنا
من ان المطلق ينصرف الى الكامل وبعضهم ادعى اثباته بان هذه الاية محتملة واية الغفران
المعارضة لها اعني قوله تعالى ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء محكمة فيجب تخصيص المحتملة بقرينة
تعارضهما مع ان مقتضى الاية المحكمة انه يغفر ما دون الكفر من الصغائر والكبائر لمن يشاء ويجوز
ان يكون مما شاء الله المغفرة في حقهم اصحاب الصغائر واصحاب الكبائر المقرونة بالتوبة
ووجوب الوقوع لا ينافي المشية غاية ما في الباب ان تكون الاية المحتملة مبينا للاية المحكمة
قوله اي المقبولة لان الشفاعة الغير المقبولة لا نزاع في وقوعه **قوله** لا يقال ان مرتكب المكروه
يعني ان مرتكب المكروه كراهة التحريم يستحق حرمان الشفاعة كما نص في التلويح في توجيه الفصه
في بحث الاحكام واستحقاق اهل الكبائر حرمان الشفاعة بالطريق الاولى فهو فوق مرتكب المكروه
الكبيرة **قوله** لانه الملازمة اي لانه انما لو استحق مرتكب المكروه حرمان الشفاعة يلزم استحقاق
مرتكب الكبيرة لان جزاء الادنى وهو مرتكب المكروه لا يكون جزاء الاعلى وهو مرتكب الكبيرة فانه

لصاحب متضمن الاية ان تكفير ما عدا
الكفر من الصغائر صحيح

ان قوله ولو لم يحمل انما يثبت حمل الكبائر
على الكفر وهو باطل ع ح

بعد التوبة
لعل كذا

جزاء اخر عظيما مثل التعذيب بالنار ولو سلم ذلك فلعل المراد بالشفاعة في قوله يستحق حرمان
الشفاعة المصدر المبني للفاعل اعني كونه شفيعا فالمعنى ان مرتكب المكروه يستحق حرمان كونه شفيعا
لاخر فيجوز ان يكون مشفوعا ولو سلم ذلك فالمراد حرمان كونه مشفوعا برفع الدرجة او في بعض
مواقف المحشر مثل السوال والحساب فيجوز ان يكون لدفع العذاب او في بعض اخر مثل الصراط
على ان استحقاق الحرمان لا يستلزم الوقوع كما ان استحقاق العذاب لا ينافي العفو هذا لكن
قوله ره منه ترك سنتي لم ينل شفاعتي يدل على وقوع حرمان الشفاعة في حق تاركه الا ان يقال
انه وعيد مجوز المخلص عنه ره اي لذنوبهم بقرينة ذكر الذنب سابقا قوله وهي تعم الكبائر
ان الذنوب تعم الكبائر فيلزم ثبوت الشفاعة للكبائر وهذا دفع لما قيل ان هذا انما يكون برهانا
اذا ثبت عموم الذنب للصغائر والكبائر واما اذا اختص بالصغائر بقرينة قوله تعالى ذنبك فان
ذنبه ره صغيرة قطعا فلا يكون برهانا وان كان لزاما للمعتزلة لعدم استحقاق العذاب
بالصغائر عندهم حتى يحتاج الى الشفاعة والاستغفار وحاصل الدفع ان الذنب في اصل
الوضع شامل لهما ولكون ذنبه ره خاصا لا يفيد تخصيص الذنب للامة وذلك ظ قوله
وعلى ان ليست لرفع الدرجة اي على تسليم دلالة الاية بمقتضى الاسلوب على انها تلك الشفاعة التي
تنفي عنهم الكفار خاصة ليست لرفع الدرجة لان عدم الشفاعة التي لرفع الدرجة لا يقتضي
بقبح الحال وتحقيق اليأس مع ان الاية سيقت لنفي الشفاعة التي يقتضي عدمها تقبيح
حالهم وتحقيق يأسهم قوله لكن لا يدل على انها اي يعني ان هذه الاية بمقتضى الاسلوب انما
تدل على انها في حق اهل الكبائر فيل بل تدل لان جهة نفي النفع فانتفى ثبت النفع
مطلقا ولانها المحل للخلاف فاذا ثبت اصل الشفاعة ثبت اصل المدعى اقول فيه بحث
اما اولا فلان حصر جهة نفي النفع في الكفر غير معلوم من الاية وترتيبه عليه لا يدل على الحصر
فيجوز ان يكون في اهل الكبائر امرا اخر اما في الثاني فلان المراد انه لا يدل عليه دلالة تحقيقية
لانه لا يدل عليه دلالة التزامية مبنية على مذهب الخصم قوله ظاهر الاية ينفي اصل
الشفاعة يعني ان هذه الاية ليست للمعتزلة من كل وجه لان ظاهرها ينفي الشفاعة مطلقا
مع انهم قائلون بالشفاعة لزيادة الثواب فان صرفوها عن الظاهر وحملوها على الشفاعة
لرفع العذاب فنقول انها لا تبقى حجة قوله ثم انه يحتمل اي اي ثم ان الاية لا تدل على نفي
الشفاعة ايضا على الاطلاق لانه يحتمل ان يكون الضمير في قوله منها للنفس الثابتة العاصية
فيكون معنى قوله لا يقبل الشفاعة انها ان جاءت النفس العاصية في حقها بشفاعة الشفيع
لم يقبل منها فلعل الشفاعة تقبل في حقها بوجه اخر بان يجيء الشفيع بشفاعته وما قيل

انه هذا

على ثبوت اصل الشفاعة لكن لا تدل

شفاعة في صفحها ص

انه هذا التوجيه خلاف الظاهر بعيد عن المقام فليس بشئ لان الموجه مانع يكفيه الاحتمال
العقلي وهو ظ قوله يشير الى منع الدلالة على عموم الاشخاص وسند المنع جواز كون
الكلام لسلب العموم لا لعموم السلب كذا في شرح المقاصد قوله واعترض عليه اي يعني ان
لا يعني بمنع الدلالة على العموم لان النفس في قوله لا تجزي نفس الاية نكرة في سياق النفي
والضمير في قوله منها راجع اليها فيعم الضمير لعموم مرجعه فيدل على العموم في الاشخاص قوله
ويمكن ان يجاب اي يعني انما يلزم من عموم المرجع الذي هو النكرة عموم الضمير لو كان الضمير راجعا
اليها من حيث عمومها لكن لا ضرورة في رجوع الضمير اليها لذلك فان النكرة المنفية خاصة بحسب
الوضع لانها موضوعة للفرد المبهم ولذا لا يعم في الاثبات وعمومها بعد النفي عارض عقلي
ضرورة ان انتفاء الفرد المبهم لا يكون الا بانتفاء جميع الافراد فيجوز ان يكون الضمير الى النكرة
بحسب معناه الوضعي فلا يلزم العموم الا يرى انه اذا قيل لا رجل في الدار وانما هو على السطح
ليس يلزم منه ان يكون جميع اجزائه على السطح مع ان الضمير ههنا راجع الى نكرة واقعة في
سياق النفي وليس ارجاع الضمير الى النكرة المنفية بحسب معناه الوضعي من الاستخدام كما
توهمه الفاضل الحلبي لانه لا بد في الاستخدام من المعنيين ولم يستعمل ههنا في المعنيين بل هي
مستعملة في كلا الموضعين في معنى واحد وهو الفرد المبهم الا انه عرضه العموم بواسطة
امر خارج وهو النفي كما نص عليه في التلويح اقول وضح بذلك المحقق من شارحي المختصر
لابن الحاجب قال الفاضل المحشي كون النكرة المنفية خاصة بحسب الوضع مخالف لكتب اصول
الفقه فان النكرة المنفية عامة بحسب الوضع قال صدر الشريعة في التوضيح ان العام لفظ
وضع للكثير محصور مستغرق بجميع ما يصلح له ثم عد النكرة المنفية من العام نحو لا اكل رأسا
وليس بشئ لان مراد المحشي انها خاصة بحسب الوضع الشخصي وهو لا ينافي كونها عامة بحسب
الوضع النوعي وهو لا ينافي كونها عامة بحسب الوضع النوعي المجازي ضرورة ان دلالتها بواسطة
قرينة وهي الواقع في سياق النفي والوضع في تعريف العام اعم من الشخصي والنوعي فتشمل
النكرة المنفية ايضا صرح بذلك الشارح في التلويح فارجع اليه فانه كاشف عن التوضيح
قوله ثم لو قيل اي ثم لو قيل في دفع منع الدلالة على عموم الاشخاص ان الضمير راجع
الى النكرة فوقوع الضمير في النفي بيان لوقوع النكرة فيه فيكون قوله تعالى لا يقبل منها كان
يقال لا يقبل من نفس شفاعة فتعم ذلك الضمير كما تعم النكرة لم يبعد جدا ولعل هذا مراد
المعترض لان عبارته لا تساعده وقيل وجه البعد في الجملة ان الضمير الراجع الى النكرة لا يجب
ان يكون نكرة فانه اختلف بين النحاة ان الضمير الراجع الى النكرة موقتة او نكرة وان كان

فوقوع في شيء من

النكرة ص

المشهور انه نكرة **قوله** عدم المعنى بالنسبة الى صغيرة يعني عدم معنى العفو بالنسبة الى صغيرة
غير المجتنب عن الكبيرة لانه اذا لم يجتنب الكبيرة كان مستحقا للعذاب على الصغيرة ايضة فتركه
يكون تركا للعقوبة المستحقة فيتحقق العفو بالنسبة اليه وعدم معنى العفو بالنسبة
الى الصغيرة المجتنب غير مفيد في بيان ما قالت المعتزلة فبيان الشه غير تام وقال الفاضل
المحشي ان كلام الشه مبني على ما هو المشهور منه انه لا استحقاق بالصغاير مطلقا عندهم على ما
قال في شرح المواقف ففيه ان قيد المجتنب عن الكبيرة مستدرك ح وهو ظ **قوله** فتأمل لعل
وجه التأمل ان غير المجتنب يستحق الخلود في النار عندهم فلا يتحقق المغفرة والعفو بالنسبة
اليه ايضة وما قيل منه انه يجوز ان يكون تخفيف العذاب قيد فعدم ان العذاب عندهم مضرة
خالصة لا يشوبها ما يخالفه ولذا جعلوا اجزاء الكافر بعينه جزاء مرتكب الكبيرة **قوله** فيدفع
ظاهر الجواز فيه ان جزاء الايمان هو الجنة لا مجرد التخفيف لقوله ولم يدخل الجنة ممن كان في
قلبه مثقال ذرة من الايمان وايضة تخفيف العذاب خلاف مذهبهم على ما مر **قوله** وفي
الاستدلال على انه لا يلزم على تقدير تناول العمل لترك المنهيات يكون معنى الاية ان الذين
امنوا وعملوا الصالحات من اتيان الاوامر وترك المنهيات كانت لهم جنات الفردوس
فلا يدخل مرتكب الكبيرة في حكم الاية لانه غير تارك للمنهيات بخلاف ما اذا لم يتناولها
فالعامل بالصالحات يجوز ان يرتكب كبيرة بل كبائر فيدخل مرتكب الكبيرة العامل بالصالحات
تحته بحسب الحكم فيتم الاستدلال **قوله** ثم انه لا يدل على عموم خلود من لا عمل له يعني
ان الاستدلال بالاية على تقدير عدم التناول ايضة غير تام لانه لا يدل على عموم
خلود مرتكب الكبائر الذي لا عمل له غير الايمان لترتب الحكم بدخول الجنة على الذين
امنوا وعملوا الصالحات لكنه يبطل مذهب الاعتزال اعني خلود جميع اهل الكبائر
في النار **قوله** فلا يرد جواز ان اى لا يرد انه يجوز ان يكون عذاب الكافر شديدا بالنسبة
الى عذاب مرتكب الكبيرة وان كانا مخلدين في النار فلا يرد الخبر على الخبر **قوله**
وهذا الدليل الزامي اى مبني على مذهب المعتزلة القائلين بالحسن والقبح العقليين
والا فعند اهل السنة تصرف لك لا يوصف بالظلم لان الظلم قد يقال على التصرف
في ملك الغير وهذا المعنى محال في حقه تعالى لان الكل ملكه وعلى وضع الشئ في غير محله
والله احكم الحاكمين واعلم العالمين وكل ما وضعه في موضع يكون ذلك احسن
المواضع وان خفي وجه حسنه علينا ولا يخفى انه اذا كان الدليل الزاميا فلا حاجة
الى دفع الايراد السابق الى قوله على الاطلاق من غير تقييد بالشدة والضعف

لانهم

لانهم لا يقولون بالتفاوت في العذاب والالم بكل مضرة خالصة **قوله** قالوا لولا
الخلود الخ اى لولا الخلود عن ثواب النفع لم ينفصل عن مضار الدنيا فانها مضار من وجه
دون اخر فيجب ان يكون المنافع الاخرة ومضارها خالصين عن الضرر **قوله** فيمكن منعه اى
اى يمكن منع قيد الخلود ايضة لكن هذا غير مفيد ههنا لان النزاع في دوام اهل الكبائر
في النار وخلودهم ومنع الخلود لا يستلزم نفي الدوام لانه يحتمل منع الدوام موقوف على
منع الخلود لانه اذا كانت المضرة منقطعة لم تكن خالصة لانا نقول ذلك لعدم الجواز ان لا يخلق
الله في الموقف العلم بذلك الانقطاع فلا يحصل له فرح كذا في شرح المواقف **قوله** لكن خلوده
استدراك لدفع توهم انه اذا كان الخلود بمعنى المكث الطويل فيجوز ان يكون خلود الكفار ايضة
بذلك المعنى فلا يكون دوام الكفار في النار قطعيا ووجه الدفع ظ **قوله** لاحتمال ان يكون
لان اسم الفاعل ضعيف العمل فيحتاج الى التقوية بخلاف الفعل لكن الاحتمال المرجوح لا يمنع
الاستشهاد واما ما قيل منه ان الايمان في قوله انؤمن لك واتبعك الارذلون ظن الايمان
الشرعي والكلام في الايمان اللغوي فيدفعه ان الايمان الشرعي يفيد الايمان اللغوي **قوله**
قال في شرح المقاصد الايمان افعال من الامن للصيرورة بحسب الاصل كان المصدق
صار ذا امن من عذابه كقوله تعالى امن الرسول بما انزل اليه الاعتراف والاذعان كقولهم
وما انت بمؤمن لنا اى بمعترف بانه صادق فعلم ان الايمان معدى بنفسه وهو الموافق لما في الصحاح فمعنى
قوله يتعدى باللام ويتعدى بالباء انه يعدى باللام باعتبار معنى الاذعان وبالباء باعتبار
معنى الاعتراف فما قيل انه خالف في جعل الايمان متعديا بالباء للبيضاوي حيث قال تعلق
الباء بالايمان باعتبار معنى الاعتراف ليس بشئ **قوله** اى تجعل فيه نسوبة الصدق اى يعني
ان لفظ النسبة مصدر مبني للمفعول والمعنى ليس حقيقة التصديق اللغوي اى التجعيل في
القلب كون الصدق منسوبا الى المخبر به والى المخبر ويعقل ثبوت الصدق له في نفس الامر فانه
من قبيل المعرفة المقابل للنكارة والجهالة دون التصديق المقابل للتكذيب والانكار المفسر
بكذبوني واغالم يجعله من المصدر المبني للفاعل بمعنى نسبت كذبون صدق لا يجري لانه مستلزم
للاذعان بل هو مفسر عنه ثم اعلم بعد الاتفاق على ان تلك المؤنة خارجة عن التصديق
ان المعتبر في الايمان هو التصديق اللغوي اختلفوا في انها هل هي داخلة في التصور ام في
التصديق المنطقي فمرضى الشه انها داخلة في التصور ويجوز ان يكون الصورة الحاصلة من
النسبة التامة الخبرية تصورا وان التصديق المنطقي بعينه التصديق اللغوي ولذا فسر الاسلام
في الشرع الفارسية بكذبوني وفي العربية بما يخالف التكذيب والانكار ويؤيده ما اورده السيد

الشريف في حاشية شرح التلخيص ان المنطقي انما يبحث عما هو العرف واللغة وعلى هذا قول
في التهذيب العلم ان كان اذعانا للنسبة فتصديق والا فتصور وعند بعض المتأخرين وهو
صدر الشريعة ان ذلك داخل في التصديق المنطقي فان الصورة الحاصلة من النسبة
التامة الخبرية تصديق قطعا فان كان حاصلا بالقصد والاختيار بحيث يستلزم الاذعان والقبول
فهو تصديق لغوي وان لم يكن كذلك كمن وقع بصره على شئ فعلم انه جدار او فرس فهو معرفة
يقينية وليس تصديقا لغويا فاللغوي عنده اخص من المنطقي هذا مجمل الكلام وتفصيله
في شرح المقاصد **قوله** كما للسوفسطائي فانه ليقينا بوجود العالم خاليا عن الاذعان
والقبول وكما لبعض الكفار الذين يعرفون صدق النبي ﷺ كما قال تعالى الذين اتيناهم الكتاب
يعرفونه كما يعرفون ابناءهم وقال تعالى وجحدوا بها واستيقنتها انفسهم ظلما وعلوا
قوله هكذا حققه بعض المتأخرين يعني كون اليقيني الخالي عن الاذعان حاصلا للسوفسطائي
كما حققه بعض المتأخرين وهو صدر الشريعة واما الشه فهو يمنع حصول اليقين بدون
الاذعان ويمنع عدم حصول الاذعان القلبي للسوفسطائي وانما ينكر ذلك عنادا **قوله** صرح بذلك
رئيسهم ابن سينا قال الشه في رسالته في تحقيق الايمان ان ابن سينا اورد في الشفا
في مقابلة هذا التصديق التكذيب وقال في كتابه المسمى بدانش نامه علائي دانستن
دوكونه است يكي فهم كردن وانديرفتن وانرا بنازي تصور خوانند ودوم كرويدن
وانرا بنازي تصديق خوانند **قوله** ان قلت يلزمه اي اذا كان التصديق عند ابن سينا
هو اللغوي المعتبر عنه بكرويدن يلزمه احد الامرين اما بين اندراج يقين سوفسطا وكونه
كاليقين الحاصل لبعض الكفار في التصور واما عدم انحصار تقسيم العلم الى التصور والتصديق
لخروج يقين السوفسطائي عنهما وكلا الامرين باطل بالضرورة **قوله** قلت انا نمنع حصول
اليقين اي يعني ان النقض انما يتم اذا كانت مادته متحققة وهو ممنوع لانا لا نسلم حصول اليقين
بدون الاذعان فانه يذعن بوجود العالم الا انه ينكره بالسنته عنادا واستكبارا **قوله**
بقي ههنا بحث وهو ان اي حاصله انه كيف يكون المعنى الذي يعتبر عنه بكرويدن بعينه معنى
التصديق المنطقي والحال ان المعنى المعتبر عنه بكرويدن قطعي والتصديق المنطقي عام شامل
للظن والجهل ايضا بالاتفاق لان المنطقيين يقسمون العلم بالمعنى الاعم اعني الصورة
الحاصلة عند العقل الى التصور والتصديق تقسيما حاصرا توسلا بذلك التقسيم الى
بيان الحاجة الى المنطق بجميع اجزائه التي منها القياس الجدلي المتألف من المشهورات
والمسلمات ومنها القياس الخطابي المتألف من المقبولات والمظنونات ومنها القياس

ولا نسلم ان للسوفسطائي ويكونه يقينا بدون الاذعان ٣ج

المستوى

المستوى المتألف من المخيلات فلو لم يكن التصديق المنطقي عاما لم يثبت الاحتياج الى هذا الاجزاء
وذلك ظ **قوله** فقد نص عليه في شرح المقاصد حيث قال انما المقصد ان الايمان تصديق
بالامور المخصوصة بالمعنى اللغوي وهو ما يعتبر عنه بكرويدن وراست دانستن وبنافيه التوقف
والتردد ولذا لم يكتف في باب الايمان اي ولاجل ان المعنى الذي يعتبر عنه بكرويدن امر قطعي لم يكتف
في باب الايمان الذي هو التصديق البالغ حد الجزم بحيث لا يحتمل النقيض اصلا ولا يحتاج الى اعتبار
كونه قطعيا قال الفاضل المحشي والحق انه امر عام يتناول الظني والقطعي وقوله وقد نص عليه في
شرح المقاصد ثم قد نص على ان الايمان تصديق خاص قد اعتبر فيه شرائط منها كونه امرا قطعيا
واما كون التصديق المنطقي امرا يقينيا فلم يذكره الشه كلا وفيه انما اولا فلان عبارته في شرح
المقاصد على ما نقلناه صريح في ان المعنى المعتبر عنه بكرويدن منافٍ للتردد والتوقف واما
ثانيا فلان كون الايمان تصديقا خاصا قد اعتبر فيه شرائط منها كونه امرا قطعيا يخالف
ما ذكره الشه في التلويح في باب المحكوم به من ان المراد بالايمان معناه اللغوي وانما الاحتياج
في المؤمن به لمعنى التصديق هو الذي يعتبر عنه بالفارسية بكرويدن وراست كواهي دانستن
وهو المراد بالتصديق الذي جعله المنطقيون احد قسمي العلم على ما صرح به رئيسهم وحيث تقضوا
الاحتياج في المؤمن به وجعل التصديق المعتبر في الايمان بعينه التصديق المنطقي تأمل فانه
من المزالق واما ما ذكره الفاضل المحشي من ان القول بان المعتبر في الايمان هو اليقين محل نظر اذ
قد صرح في شرح المواقف ان الظني الغالب الذي لا يخطر معه احتمال النقيض حكمه حكم اليقيني
في كونه ايمانا حقيقيا فان اكثر العوام من هذا القبيل مدفوع بما نقل عنه من كون الايمان
عبارة عن التصديق الجازم الثابت قول جمهور العلماء وكلامنا معهم وقال بعضهم عدم
كفاية الظني القوي الذي لا يخطر معه احتمال النقيض محل كلام انتهى اشاره الى ان الكفر
يعني ان ذكره ههنا مخالف لما في شرح المقاصد فان قوله كان اطلاق اسم الكافر وجعله
كافرا يشير كل منهما الى ان الكفر في مثل هذه الصورة التي يكون التصديق معروفا بشئ من
امارات التكذيب في الظاهر في اجراء الكلام احكام الدنيا لا فيما بينه وبين الله وذكر في
شرح المقاصد ان ذلك التصديق غير مفيد به وانه بمنزلة العدم ويوافقه ما اورده الشه
في رسالته في تحقيق الايمان وكذا البغض والعداوة للشارع اذا فرض حصوله مع التصديق
بجعل امارات التكذيب فلا يعتد بمثل هذا التصديق ويجعل بمنزلة العدم انتهى ويمكن ان يقال
ان المراد بقوله كان اطلاق الكافر الاطلاق الحقيقي وبقوله يجعل كافرا بينه وبين الله تعالى
ويؤيده ما في شرح المواقف فان السجود للصنم بالاختيار يدل بظاهره على انه ليس بمصدق

وحتى نحكم بالنطق فلذلك حكم بعدم ايمانه حتى لو علم انه لم يسجد له على سبيل التعظيم واعتقاد الالوهية
بل سجد له وقلبه مطمئن بالايمان لم يحكم بكفره فيما بينه وبين الله وان اجرى عليه حكم الكافرين
في الظ قوله قلت الكلام في الايمان الحقيقي لا الحكمي يقضي ان ايمان اطفال المؤمنين حكمي لما علم من الدين
ضرورة لان النبي ع كان يجعل ايمان احد الابوين ايمانا للاولاد وقيل هذا مناف لما ذكره الشه
فيما بعد من ان الشارع جعل المحقق الذي لم يطرء عليه ما يضاده في حكم الباقي فانه تصريح بان
الكلام فيما هو اعم من الايمان الحقيقي والحكمي انتهى وانت خبير بان المفهوم من كلام الشه
ان الشارع جعل المحقق الغير الباقي في حكم الباقي لا انه جعل غير المحقق في حكم المحقق فالكلام
المذكور صريح في ان الكلام في الايمان المحقق سواء كان باقيا او في حكم الباقي لا فيما هو اعم
من الايمان الحقيقي والحكمي قوله هذا مناف لما عليه المتكلمون من ان النوم لم فيه بحث لان ما عليه
المتكلمون هو ان النوم ضد لادراك الاشياء ابتداء لا انه مناف لبقاء الادراك الى حصلة
حالة اليقظة وعلى تقدير التسليم فالاتحاد محلها مم على ما ذهب اليه الاستاد ويدل عليه
قوله ع تنام عيني ولا ينام قلبي فتامل قوله والذهول اي في حالة النوم اي يعني ان الذهول
الحاصل في حالة النوم والغفلة انما هو عن حصول ذلك التصديق فذلك الحال اي حال
النوم والغفلة انما هو حال الذهول المفسر بعدم ملاحظة الصورة الى حصلة عند العقل
لا حال عدم التصديق وهو ملاحظة حصول التصديق لا يقال في ان يكون نفسه حاصلا
قوله واما حال الحضور فليس كذلك لانا نقول دفع ما يتوهم من ظاهر قول الشه والذهول انما هو عن
حصول منه انه يدل بظاهره على ان الذهول عن حصول التصديق في غير حالة النوم والغفلة
مع انه ليس كذلك انما المنتفي في تلك الحالة الذهول عن نفس المصدق به وحاصل الدفع ان
مراد الشه ان حال النوم والغفلة هو حال الحضور فليس الذهول لازما لها بل قد
يذهل منها كما اذا كان التصديق حاصلا ولم يلاحظ ولم يلتفت اليه فيكون ذاهلا عنه
وقد لا يذهل منها بان يلتفت الى نفس ذلك التصديق قصدا قال الفاضل المحشي
لكن الظاهر ان عدم الالتفات الى ما حضر في القلب لا يسمى ذهولا لا لغة ولا عرفا انتهى وفيه
بحث لانه قد نص الشه في التلويح ان الذهول عبارة عن عدم الملاحظة للصورة الحاصلة
عند العقل بحيث يتمكن من ملاحظتها اي وقت شاء وهذا صريح في ان عدم الالتفات
الى الصورة الحاصلة عند العقل يسمى ذهولا قوله ولذلك اي ولاجل ان الشارع جعل
المحقق الذي لم يطرء عليه ما يضاده في حكم الباقي يكفي مرة في العمر لمن هو قادر عليه مع
ان الاقرار جزء مفهوم الايمان والكل لا يتحقق بدون الجزء فان قلت اذا كان الاقرار مرة

في العمر

في العمر كافيا فما معنى لاحتمال السقوط قلت معنى احتمال السقوط انه يجوز صدور المنافي
عند الاضطرار بخلاف التصديق فانه لا يحتمل اصلا قوله على الامام اي امام محلته وقريته وبلده
ليجري عليه الاحكام من ترك الجزية وحرمة دمه والصلوة عليه والدفن في مقابر المسلمين والمطالبة
بالعشر والزكوة ونحو ذلك بخلاف ما اذا كان ركنا اي ذكر في شرح المقاصد فعلى هذا المذهب من صدق
بقلبه ولم يتفق له الاقرار باللسان في عمره مرة لا يكون مؤمنا عند الله لا يستحق دخول الجنة
ولا النجاة من الخلود في النار بخلاف ما اذا جعل اسما للتصديق فقط فالاقرار حينئذ لاجراء الاحكام
عليه فقط انتهى والمذهب الاخير موافق لما في الحديث يخرج من النار من كان في قلبه مثقال
ذرة من الايمان قوله للادلة على ان محل اي يعني ان ههنا مطلبين الاول ان الاقرار ليس جزء من
الايمان والثاني انه التصديق لا غير اما الاول فلان الادلة المنصوص على ان محل الايمان
هو القلب فلا يكون الاقرار الذي هو فعل اللسان داخلا فيه واما الثاني وهو ان التصديق
لا سائر ما في القلب من المعرفة والقدرة والشجاعة وغير ذلك من الكيفيات النفسانية
فلوجوه الاول اتفاق الفريقين على انه ليس سوى التصديق والثاني ان الايمان في
اللغة التصديق ولم يعلم في الشرع لمعنى اخر كما علم لفظ الصلوة والزكوة والصوم
فلا يكون منقولا عن معناه اللغوي الى سائر ما في القلب وان كان منقولا باعتبار
خصوصية المتعلق ولو كان منقولا لكان الخطاب الوارد في الكتاب والسنة بالايمان
خطابا بما لا يفهم الامة وهو مستلزم لعدم امكان الامتثال به من غير استفسار
ولا توقف الى بيان واما وقوع الاحتياج الى بيان ما يجب الايمان به فبين وفصل بعض
التفصيل بحيث قال النبي ع لمن سأله عن الايمان ان تؤمن بالله وملائكته وكتبه
الحديث فذكر لفظ تؤمن تعويلا على ظهور معناه عندهم الثالث ان النقل
خلاف الاصل فلا يصار اليه بلا دليل وههنا لا دليل ولا صارف فيكون باقيا على
معناه الاصلي الذي هو التصديق قوله ان قلت يحتمل ان يراد اي يعني ان لا نسلم
على ان محل الايمان الشرعي القلب مم لم لا يجوز ان يكون المراد بالايمان الواقع في
المنصوص معناه اللغوي فيكون المفهوم منها ان محل الايمان اللغوي القلب لا ان
محل الايمان الشرعي ذلك فيجوز ان يكون الاقرار جزء من معناه اللغوي قوله لانزاع في
ان الايمان لم يعني ان متعلق الايمان الشرعي خاص وهو ما جاء النبي ع بخلاف الايمان
بالمعنى اللغوي فان متعلقه مطلق النسبة الخبرية فبالنظر الى خصوصية المتعلق
منقول وان لم يكن بالنظر الى نفس المعنى منقولا يدل على ذلك ان النبي ع بين متعلقه

دون معناه فقال ان تؤمن بالله اى الحديث فلفظ الايمان بالنسبة الى معناه اللغوى
وهو التصديق مطلقا يكون مجازا لان المنقول عنه مجازى عند الناقل وفى كلام الشـ
ظاهر الشارع وهو التصديق بما جاء به النبى يكون حقيقة عرفية والاصل فى الاطلاق هو
الحقيقة فيكون المراد بالايمان الواقع فى المنصوص معناه الشرعى لئلا يكون الكلام على
خلاف الاصل **قوله** يرد عليه اى يعنى ان الاستدلال بهذا الحديث غير تام لانه يجوز ان
يكون ذكر القلب فى الحديث لكونه محل جزء الايمان الذى هو التصديق فيكون معناه
هل شققت قلبه وعلمت انتفاء الجزء الذى هو التصديق القلبى يلزم انتفاء الايمان
فيجوز قتله ولا يكون ومع محترما قيل يدفعه ان قوله والمنصوص معاضدة لذلك معناه
ان المنصوص معاضدة لكون الايمان مجرد التصديق القلبى ولكون الاقرار شرطا لاجراء
الاحكام فالمنصوص امثلة الاول وهذا الحديث للثانى **قوله** ولا يخفى اه انما يتم اى
يعنى ان استدلال الكرامية بانه اهل اللغة لا يعرفون منه الا الاقرار اللسانى فيكون معناه
الحقيقى هو الاقرار لا امر اخر انما يتم اذا ضم ان الايمان غير منقول فى الشرع عن معناه
اللغوى الذى هو التصديق اللسانى ويرد على هذه المقدمة ان عدم النقل ممنوع لان
المنصوص المعاضدة دالة على انه امر قلبى فيكون منقولا الى التصديق القلبى وانت
خبير بانه لو قدر قول الشه فان قيل نعم ان الايمان هو التصديق لكم بانه انكم اذا قلتم ان
الايمان هو التصديق وقسيتم النقل عن المعنى اللغوى وجب عليكم ان تجعلوا الايمان
عبارة عن التصديق باللسان لان اهل اللغة لا يعرفون منه الا ذلك فلا يرد ما ذكره الخ
قوله يرد عليه انه ليس المعتبر اه يعنى انه ليس المعتبر عند الكرامية فى الايمان مجرد اللفظ حتى
يلزم ان يكون الملفظ بكلمة صدقت سواء كان مهملا او موضوعا لمعنى سوى
التصديق القلبى مصدقا للنبى ﷺ فى العرف واللغة بل المعتبر عندهم فى الايمان هو اللفظ
الدال على التصديق القلبى من غير ان يجعل التصديق جزءا منه على معنى انه معتبر فى الوضع الشرعى
واللغوى للفظ الايمان ولا شك ان الملفظ بكلمة صدقت من حيث دلالته على التصديق
القلبى مصدقا للنبى ﷺ فى العرف واللغة بلا ريبة وان لم يحصل التصديق القلبى **قوله**
فبطل ما قيل اه اى اذا قلنا ان معنى كون اللفظ الدال معتبرا عند الكرامية انه معتبر فى
الوضع الشرعى واللغوى بطل ما قيل على الكرامية انه اذا اعتبر فى الايمان اللفظ الدال
لدلالته على التصديق القلبى فلا معنى لاعتبار تلك الدلالة واعتدادها عند عدم المدلول
او الوضع من اعتبار الدلالة ان يكون ذلك اللفظ علما على وجود المدلول فاذا لم يكن المدلول

متحققا

متحققا لا معنى لاعتبارها مع ان الكرامية يعتبرونها ويجعلونه المعتبر الغير المعتد بمؤمنا
وانا قلنا بطل ما قيل اذ لا دخل ولا مشاحة فى الاوضاع فان الواضع انما عين لفظ الايمان
على التصديق القلبى مطلقا يجب ان يكون الملفظ بذلك اللفظ مؤمنا لغة وشرعا سواء
تحقق مدلول ذلك اللفظ فيه اولا ولا يمكن ان يقال لم عين اللفظ الدال مطلقا مع انه
لا فائدة فى اعتبار الدلالة حين عدم المدلول **قوله** نعم لا اعتبار لها فى حق الاحكام اه تقرير
لما سبق منه انه لا معنى لاعتبارها عند عدم المدلول يعنى نعم انه لا اعتبار لتلك الدلالة
ولا اعتداد بها عند عدم المدلول فى حق الاحكام عند الكرامية لانه مقصود الواضع من اعتبار
الدلالة هو تحقق المدلول فاذا لم يكن ذلك متحقق يكون اللفظ الملفظ بذلك اللفظ الدال مع
عدم المدلول بمنزلة اللفظ المهمل او الموضوع لمعنى اخر فلا يجرى عليه الاحكام التى
تجرى على الملفظ بذلك اللفظ مع تحقق مدلوله **قوله** قالوا تأييد لقوله نعم لا اعتبار اه اى
قال الكرامية من اصحر الانكار واظهر الاذعان يكون مؤمنا لغة وشرعا لتحقق اللفظ الدال
على الذى وضع لفظ الايمان بازائه الا انه يستحق ذلك الشخص الخلود فى النار لعدم تحقق
ذلك اللفظ الذى هو مقصد من اعتبار دلالته واما قوله ومن اصحر الاذعان اه فذكروا استطرادى
لا دخل له فى التأييد المذكور **قوله** يسمى اى يطلق عليه لفظ المؤمن اه اى ليس المراد بقولهم يسمى مؤمنا
بحسب اللغة انه يطلق عليه لفظ المؤمن لغة لتحقق مدلوله اللغوى كما يفهم من ظاهر العبارة
والا لزم ان يكون مدلوله لغة مجرد الاقرار بل المراد انه يطلق عليه لفظ المؤمن لغة لقيام
دليل الايمان الذى هو التصديق القلبى كما يطلق الغضبان والفرحان على سبيل الحقيقة
لقيام الدلائل الدالة عليهما اعنى الاثار اللازمة للغضب والفرح **قوله** وفى المواقف
ان الاقل اه قال فى المواقف لا نزاع فى انه اى التصديق اللسانى يسمى ايمانا لغة ولا
فى انه يترتب عليه الاحكام الايمان ظاهرا وانما النزاع فيما بينه وبين الله وبقيام
بمجموعة كلامه السابق على هذا المعنى اعنى قوله فالتصديق اما معنى هذه اللفظة او
هذه اللفظة لدلالتها على معناها انها حقيقة فى الاقرار **قوله** لا يقال لظاهر يجلونه اه هذا
الاعتراض بعد ما صح فى الحاشية السابقة بان المعتبر عندهم اللفظ الدال سواء
تحقق مدلوله او لا غير وارد كما لا يخفى اللهم الا ان يلاحظ ذلك **قوله** هذا مذهب الرقاشى اه
فعند الرقاشى يشترط مع الاقرار المعرفة القلبية حتى لا يكون الاقرار وحده ايمانا
وعند القطان يشترط معه التصديق المكتسب بالاختيار **قوله** واخر على الكرامية اه
يعنى ما ذكره الكرامية من ان الايمان هو التصديق اللسانى مخالف لما انعقد عليه الاجماع

الملفظ

وهو الحكم بايمان من آمن بقلبه ولم يتحقق عليه الاقرار لمانع قوله لا على المص اى ليس
ردا على المص ومتابعة على ما توهم من انه رد على المص حيث جعل الاقرار جزءا من الايمان
فانه مخالف للاجماع المنعقد على ان الايمان التصديق الصرف والكرامي لم يتحقق له الاقرار
واتفاقا انه ليس ردا عليه لان المص لم يجعل الاقرار ركنا لازما لا يحتمل السقوط
اصلا حتى يكون مخالف الاجماع على ان قوله الشه وايضه صريح في انه رد اخر على الكرامية
قوله كما في قوله تعالى تتنزل الملائكة والروح فانه عطف الروح على الملائكة مع انه
داخل فيهم تعظيما لشانه كانه ليس داخلا في جنس الملائكة هذا على تقدير ان يكون
المراد بالروح جبرئيل واما اذا كان المراد خلقا اخر اعظم من خلق الملائكة على ما
قال القاضي في تفسير قوله يوم يقوم الروح والملائكة الاية فليس مما نحن فيه قوله لان
جزاء الشرط اه تعليل للزوم اشتراط الشئ بنفسه يعني لما كان العمل الصالح
مشروطا بالايمان الذي هو عبارة عن مجموع التصديق والعمل يلزم ان يكون مشروطا
بنفسه لان جزاء الشرط اه قوله لا يتصور في غير عصر النبي ص لاختتام الوحي واتمام
الفرائض وما يجب الايمان به فلا يتصور زيادة الايمان قوله لتكثره بحسب كثرة متعلقاته
فان متعلقاته امور متعددة من حيث وجوب الايمان بها فان المؤمن بالايمان
الاجمالي اذا علم فرضية الصلوة يجب التصديق بها ثم اذا علم فرضية الصوم يجب
عليه الايمان بها ايضا وهكذا فمتعلقات الايمان التفصيلي تتزايد بحسب تعلق العلم
بها فتتزايد التصديقات المتعلقة بتلك المتعلقات ايضا فيتزايد الايمان بخلاف
الايمان الاجمالي فانه تصديق واحد متعلقه امر واحد وهو ما جاء به النبي ص قوله
انما لم يتكثر بحسب ذواتها لانها بعد اختتام الوحي امور معدودة لا زيادة ولا
نقصان في ذواتها قوله فليتأمل وجه التأمل ان التكثر بهذا الاعتبار انتقال من الاجمال
الى التفصيل وهو لا يفيد الزيادة وانما يفيد كمال الاجمال الا ترى انه من علم شيئا اجمالا
ثم فصل ذلك الاجمال لا يقال انه علم زائد على الاول اذ يقال انه كامل فيه بخلاف ما اذا
كان المتعلقات متكثرة بذواتها كما في عصر النبي ص فانه كلما زادت تلك الجملة ازداد التصديق
المتعلق بها لا محالة كما لا يخفى قوله وقد يتوهم اه اى قد يتوهم ان حاصل ما قيل
ان الثبات والدوام على الايمان زيادة عليه هو ان الدوام على العبادة عبادة
اخرى زائدة على نفس تلك العبادة فالدوام على الايمان امر زائد على الايمان وهذا ليس
بشئ لان النزاع في ان نفس الايمان هل تتزايد ام لا وكون الدوام عبادة غير كونه ايمانا

فان الدوام

فان الدوام على التصديق غير نفس التصديق وهو ظ قوله وقد يدفع بان المراد اه اى قد
يدفع النظر المذكور بان المراد بزيادته بزيادة الازمان انه يزيد اعداده المتجددة التي حصلت
بتجدد الازمان ولا شك ان البقاء لا ينافي الزيادة هذا بهذا المعنى اعني الزيادة بحسب
العدد يرد عليه اه المنزاع في ان حقيقة الايمان هل تقبل الزيادة والنقصان ام لا
وكونه زائدا بحسب الاعداد لا مدخل له في زيادة ذاته وحقيقته وهو ظ كما هو مذهب
الخوارج اه هذا صريح في ان الاعمال مطلقا جزء من الايمان عند الخوارج والعلاف وعبد
الجبار والاعمال المفروضة جزء منه عند الجبائي وهو الموافق لما في شرح المقاصد حيث
قال واما على الرابع وهو ان يكون الايمان اسما لفعل القلب والجوارح على الايمان انه اقرار
باللسان وتصديق بالجنان وعمل بالاركان فقد جعل تارك العمل خارجا عن الايمان داخلا
في الكفر والية ذهب الخوارج او غير داخل فيه وهو المنزلة بين المنزلتين والية ذهب المعتزلة
الا انهم اختلفوا فعند ابي علي وابي هاشم فعل الواجبات وترك المحظورات وعند ابي الهذيل
وعبد الجبار وتبعهما الخوارج فعل الطاعات واجبات كانت او مندوبات انتهى كلامه لكنه مخالف
لما في شرح المواقف حيث قال قوم انه عمل الجوارح وذهب الخوارج والعلاف وعبد الجبار الى
انه الطاعات باسرها وذهب الجبائي وابنه والاكثر البصرية الى انه الطاعات المفروضة فانه يدل
على ان الايمان عندهم هو الاعمال فقط والله اعلم بحصة الحال قوله مذهب الجبائيين هما ابو
علي وابنه ابو هاشم وهو من باب التغليب كعمرين لابي بكر وعمر قوله فان قلت انتفاء اه
يعني اذا كان الاعمال جزءا من حقيقة الايمان فكون قبول الزيادة امرا ظاهرا محل بحث
لان انتفاء الجزء يستلزم انتفاء الكل فلا جزئية على كل اجزاء الماهية ليكون اثر الزيادة زيادة
ولا تحقق لها بدون ليكون نقصانا قوله قلت النوافل اه حاصل الجواب ان الاعمال ليست
مما جعله الشارع جزءا من الايمان حتى ينتفي بانتفائها بل هي تقع جزءا منه ان وجدت
فما لم توجد الاعمال فالايمان هو التصديق والاقرار واذا وجدت كانت داخلة في الايمان
فيزيد الايمان على ما كان قبل الاعمال قوله انه طاعة لا تخرج عنها اى انه طاعة شاملة لجميع
الطاعات التي اتى بها المكلف من النوافل والفرائض بهذا ذهب العلاف وعبد الجبار قوله
او واجب كذلك اى واجب شامل لجميع الواجبات من الافعال والتروك بهذا ذهب
الجبائيين قوله فان التكليف بالشئ اه فان تكليف الشئ بحسب نفسه يقتضي ان يكون نفس
ذلك الفعل مما يتعلق به القدرة الحادثة كالضرب بالمعنى المصدري بخلاف التكليف بالشئ
بحسب التحصيل فانه يقتضي ان يكون تحصيل مما يتعلق به القدرة وذلك بان تكون الاسباب

ما ينافي

المفضية اليه مقدورة له سواء كان نفسه مقدورا اولا وقد يكون الشئ باعتبار ذاته
غير مقدور وباعتبار تحصيله مقدورا كالتسخن والتبرد والقيام قال الشيخ في رسالته
في تحقيق الايمان اعلم ان ليس المراد بكون المأمور به اختياريا او مقدورا ان يكون في نفسه
من مقولة الفعل على ما سبق الى بعض الاوهام بل ان يتمكن المكلف من تحصيله ويتعلق به قدرته
كالعلم والنظر والانفعالات كالتسخن والتبرد وغير ذلك واذا نظرت الكثير من الواجبات بهذه
المثابة فان الصلوة اسم للهيئة المخصوصة التي يكون القيام والقعود والالفاظ والحروف
من اجزائها ولا يتمكن العبد من كسبها واجزائها ومع هذا لا يكون الواجب المقدور والمثاب عليه
في الشرع الا نفس تلك الهيئة واذا تأملت اس الطاعات واساس العبادات اعني
الايمان بالله من هذا القبيل فانه مفتقر بالتصديق المعتبر عنه بالفارسية بگرويدن وبا
دانستن وراست كردن والسنتن المقابل للتكذيب ولا خفاء في ان هذا المعنى ليس من مقولة
الكيف دون الفعل ومعنى كون الايمان من الافعال الاختيارية انه يحصل باختيار العبد وكسبه
كالعلم والقيام والتسخن **قوله** واما جعل التكليف بالايمان الخ واما الجواب عن الاشكال
الذي اورده الشيخ من ان الامور به لا بد ان يكون اختياريا والتصديق من الكيفيات
بما ذكره الاعدى من ان التكليف بالايمان تكليف بالنظر الموجب له لانه سبب مستلزم
له بحيث يمتنع تخلفه عنه فالخطاب الشرعي وان تعلق في الظاهر بالمسبب الا انه يجب صرفه
بالتأويل الى السبب لان القدرة بالمسبب لا يتعلق الا من هذه الحيثية وهذا كمن يؤمر
بالقتل الذي هو ازهاق الروح وهو غير مقدور له فانه امر له بعقد ورد الذي هو بقدوره
ضرب السيف قطعا فهو عدول عن ظاهر قولهم معرفة الله واجبة اجماعا وقوله تعالى امنوا
بالله **قوله** والحق ان الظاهر تأييد الجواب الخ بما ذكره الامام الرازي الحق ان العلم النظري
وهو ما يحصل بعد ترتيب المقدمات كالايمان مقدور بحسب التحصيل وان لم يكن نفسه
مقدورا والذاكر قد يعتقد نقيض ذلك العلم عند الغفلة عن النظر لان موجبه النظر فاذا غفل
عن النظر امكنه ان يعتقد ما ينافضه ذلك النظر فيكون النظري مقدورا للبشر فلا يقبح التكليف
بخلاف الضروري فانه لا يمكن ان يعتقد نقيضه اذ الموجب للحكم فيه تصور طرفيه فاذا وجب
تصورهما حكم الجاريا لم يمكنه بعد تصورهما ان يعتقد السلب بينهما **قوله** فحينئذ اذا
كان المراد بكونه مقدورا انه مقدور بحسب تحصيله يكون حاصل كلام بعض المتاخرين وهو قوله
ان يتسبب باختيار الصدق اي المخبر والخبر ان التصديق هو العلم اليقيني الذي يحصل بعد مباشرة
الاسباب والمعرفة اعم من ان يكون حاصلا بالاختيار اولا فالتصديق عنده نوع من
اليقينية ثم

المعرفة

المعرفة اليقينية لانه المعرفة اليقينية الاختيارية **قوله** يلزم ان يكون المعرفة اذ لا واسطة
بين التصور والتصديق فاذا لم تكن داخلة في التصديق تكون داخلة في التصور **قوله** قلت
التصديق اي يعني ان ما ذكر بعض المتاخرين من قوله التصديق ان يتسبب باختياره الخ تفسير
للتصديق المعتبر في الايمان وهو عنده نوع من التصديق المنطقي المقابل للتصورية الشاملة للمعرفة
اليقينية الغير الاختيارية والاختيارية فلا اشكال **قوله** وليس مختارا عند الشيخ فان المختار
عنده ان التصديق الايماني واللغوي والمنطقي واحد وهو المعنى الذي يعبر عنه بگرويدن لا ان
الا بالاعتبار المتعلق وان حصول اليقين بدون الاذعان الذي هو امر اختياري مم والعلم ان كان
اذعانا للنسبة فتصديق والا فتصور وهذا محل كلام وتفصيله في شرح المقاصد **قوله** يستلزم
الاتحاد المط وهو الاتحاد بحسب الصدق اعني كل مؤمن مسلم وكل مسلم مؤمن **قوله** فنقول
وجه التأمل ان الاسلام هو الخضوع والانقياد مطلقا سواء كان بالجوارح او بالقلب بخلاف
التصديق فانه الانقياد القلبي فلا يكون مرادفا بل اعم فلا يستلزم الاتحاد المط قال الامام الغزالي
في الاحياء الاسلام عبارة عن التسليم والاستسلام بالاذعان والانقياد وترك التمرد والاباء
والعناد والتصديق محل خاص وهو القلب والاشتراجانه فاما التسليم فانه علم في القلب
واللسان والجوارح فان كل تصديق بالقلب هو تسليم وترك الاباء والجحود وليس كذلك الاعتراف
باللسان وكذلك الاطاعة والانقياد بالجوارح **قوله** اي لم يجد في قرية الخ يعني ان كلمة غير ليست
صفة بل هي للاستثناء والمستثنى منه احد من المؤمنين والمراد بالبيت اهل البيت
فيصير المعنى لم يجد في قرية لوط احدا من المؤمنين الا اهل بيت من المسلمين فقد استثنى
المسلم من المؤمن فوجب ان يتحد الايمان والاسلام **قوله** وانما قلنا انه يصح ان يكون
غير صفة ولا يكون الحكم كاذبا بان يقدر فما وجدنا فيها غير اهل بيت من المسلمين اي انما
قلنا ان التقدير كذلك لئلا يلزم الكذب وليلايم كلمة من البيانية اذ لو كانت كلمة غير صفة
وكان التقدير كذلك لئلا يلزم فما وجدنا بيتا غير بيت من المسلمين لو كان المستثنى منه
عاما فكان التقدير فما وجدنا احدا الا اهل بيت من المسلمين مثلا يلزم الكذب لكثرة
البيوت من تلك القرية وكثرة الكفار فيها ولو كان المراد بالبيت نفسه ويكون التقدير
فما وجدنا غير بيت من المؤمنين الا بيتا من المسلمين مثلا لا يكون ملائما لكلمة من فان الظاهر
انها بيانية فيدل على ان المبين من جنس المبين والبيت ليست من جنس المسلمين فقوله
لكثرة البيوت والكفار تعليل لحمل كلمة غير على الاستثناء وجعل المستثنى منه خاصا فقوله
ليلايم تعليل لكون المراد بالبيت اهل البيت والمجموع تعليل لقوله وانما قلنا لذلك وان كان

فانك اذا قلت غير الحيوان مذموم لا يستلزم ان يكون الانسان مذموما **قوله** اى فيما ارسل فيه
دفع لما يرد على عبارة الشيخ من ان قوله منه اوامره اونواهيه بيان لما اخبر فيلزم ان يكون
الاوامر والنواهى من جملة الاخبار وذلك ظاهر الفساد وحاصل الدفع ان المراد بالاخبار
الارسال فالمعنى فيما ارسل منه اوامره اونواهيه او نقول ان الاخبار على معناه وانما
جعل الاوامر والنواهى اخبارا لاستلزامها فان الامر بالشئ يتضمن الاخبار بخيريته
قوله واذا يستلزم التصديق اى التصديق بالوهيته تعالى يستلزم التصديق بجميع احكامه اجمالا
واما تفصيلا فبعد ان يثبت كونها احكامه فلا يرد عليه ان بعض الكفار كانوا يصدقون بالله
مع انهم لا يصدقون ببسائر احكامه لان عدم تصديقهم لعدم ثبوت كونها احكام الله تعالى
عندهم **قوله** فبينهما تغاير ظاهر اى اذا كان الاسلام مستلزما للايمان يكون بينهما مغايرة
ظاهرة بحسب المفهوم لان اللازم يغاير الملزوم فعلم انهم لم يريدوا الاتحاد بحسب المفهوم بل
الاتحاد ونفى التغاير بحسب الصدق **قوله** الاولى ان يقال الحاصل انا لانسلم ان الاية صريحة
فى تحقق الاسلام بدون الايمان لان المثبت هو القول بالاسلام وهو لا يستلزم تحقق
مدلوله فى نفس الامر لان دلالة الالفاظ ليست قطعية ولذلك يصح ان يقال بدل قولنا
اسلمنا امنا بان يقال قل لم تؤمنوا ولكن قولوا امنا ووجه الاولوية ان فى جواب الامر صرف
لفظ اسلمنا عن معناه الشرعى الحقيقى الى المعنى اللغوى المجازى بخلاف هذا الجواب فانه مستعمل
فى معناه الشرعى هذا ويرد عليه ان تغيير اللفظ يدل على المنع من قولنا امنا وتبديله باسلمنا
فلو كان المراد هو القول بالاسلام لكان المناسب ان يقول امنا وايضا لانسلم صحة اقامة
امنا مقام اسلمنا اذ لا معنى لامرهم بان يقولوا امنا لانهم كانوا قائلين بذلك على ما
يدل عليه قوله قالت الاعراب امنا بل المناسب ان يقول قل لم تؤمنوا ولكن قلتم امنا
قوله هذا معارضة فى المقدمة اى فى مقدمة الدليل اعنى قوله لان الاسلام هو الانقياد
والخضوع كما ان الاول اعنى قوله فان قيل قالت الاعراب اى **قوله** معارضة فى المطلوب
اعنى اتحاد الايمان والاسلام وتحرير المعارضة الاولى ان دليلكم وان دل على الاتحاد
ولكن عندنا ما ينفيه وهو قوله قالت الاعراب الآية حيث نفى الايمان واثبت الاسلام
الا تشهد الحديث وتحرير الثانية ان دليلكم وان دل على ان الاسلام هو الانقياد
ولكن عندنا ما ينفيه وهو قوله ام الاسلام ان تشهد الحديث حيث جعل الاسلام من افعال
الجوارح وهذا لكن يرد عليه ان المعارضة انما تكون بعد اقامة الدليل والمعلل ما اقام الدليل
على المقدمة المذكورة فالحق ان هذا منع لتلك المقدمة ان الاسلام هو الانقياد والاذعان

لعل لا منع؟

على وجوبه والنفاق ان يبنى
يتضمن الاخبار
مع

تكرار لام التعليل مشعر بكون كل منها وجها مستقلا لان قوله لكثرة البيوت والكفار لا يدل على ان المراد
باهل البيت وقوله ليلايم لا يدل على كون كلمة غير للاستثناء وكون المستثنى منه خاصا فلا يكون كل
منها وجها مستقلا فى اثبات التقدير وانما قلنا قال ليلايم لجواز ان يكون كلمة من صلة لمقدر مثل الا
بيتا كائنا من المسلمين او زائدة كما هو مذهب الاخفش والكوفيين فانهم يجوزون زيادة من فى الاثبات
نحو قوله تعالى يغفر لكم من ذنوبكم **قوله** من ابصارهم اى ابصارهم هذا وقد قال الفاضل الحلبى ان كلمة من فى الاية للتبعيض
وهو وهم لانه قد اشترط فيها ان يصلح دخولها على ما قبلها لانه لا يصح اطلاق الكل على الجزء
والذا قال فى الكشاف وعندى عشر وتسعة من الدراهم ان كان المراد من دراهم معينة الكثر من عشرين
فمن تبعيضية لان العشرين بعضها وان كان المراد بها جنس الدراهم فهى مبينة لصحة اطلاق الدرهم
على العشرين وغيره وههنا كذلك لانه لا يصح اطلاق المسلمين على اهل البيت وغيره واعلم انه
يمكن الاستدلال بهذه الاية على الاتحاد بحيث لا يحتاج فيه الى هذه المؤنات ولا يرد عليه
اعتراض الاتى بان يقال ان الظاهر ان قوله من المسلمين صلة لقوله فما وجدنا اخر رعاية لفواصل
الآى فاصل الاية فما وجدنا من المسلمين غير بيت فلو كان المسلم اعم او اخص لما صح
لان الحكم انما هو باخراج المؤمنين على ما يدل عليه قوله فما وجدنا فيها غير بيت من المؤمنين
فلا معنى لنفى وجدان سوى بيت المسلم الاعم او الاخص اعنى المسلمين فلا بد ان يكونا متساويين
فى الصدق ليكون الحكم بالاخراج وعدم وجدان سوى بيت واحد على جنس واحد **قوله**
واعترض عليه اى يعنى ان هذه الاية على تقدير حمله على الاستثناء ايضا لا يفيد لان الخط الاتحاد
وصحة الاستثناء لا تتوقف على الاتحاد لجواز استثناء الاخص من الاعم كما فى قولنا اخرجت
العلماء فلم اترك الا بعض النحاة فانه صحيح مع ان النحاة اخص من العلماء **قوله** وقد يستدل
اى قد يستدل على اتحادهما بقوله تعالى ومن يبتغ غير الاسلام دينا فلن يقبل منه فلو كان الايمان
غير الاسلام لزم ان لا يكون مقبولا مع ان الاجماع منعقد على ان الايمان مقبول من طالبه
قوله ورد عليه اى يعنى انه ليس المراد بغير الاسلام ما هو مغاير له بحسب المفهوم والا لزم
ان لا يكون الصلوة والصوم والزكوة غير مقبولة لكونها مغايرة لمفهومه وهو ظاهر بل المراد
المغاير له بحسب الصدق فالمعنى ومن يبتغ ما لا يصدق عليه الاسلام فلن يقبل منه فحينئذ يحتمل
ان يكون الاسلام اعم من الايمان ويكون الايمان حقيقة يصدق الاسلام عليه لكونه اخص
منه فلا يثبت الاتحاد بهذا كما اذا قلت ومن يبتغ غير الاسلام الشرعى فقد سهى فانك
لا تحكم بسهوه بمجرد سماعه وتسعاه لان مرادك ان من يبتغى ما لا يصدق عليه
العلم الشرعى فهو ساه والكلام من العلم الشرعى وبالجملة ذم غير الاعم لا يستلزم ذم الاخص

لانه يرد (على الحكم
باخراج المؤمنين
ع

وغير ذلك ٣

غير العلم الشرعى
صح

فانك

لقوله عم الاسلام ان قوله وقد يقال اذا اشترط الخ قد يقال في جواب الاعتراض السابق
انه ظاهر مما به اذا اشترط في الشهادة التي هي جزء من الاسلام مواطأة القلب كما هو الظاهر
يدل الحديث على ان الاسلام لا ينفك عن التصديق لامتناع تحقق المشروط بدون الشرط
فلا يرد سوال على مذهب المشايخ القائلين بعدم انفكاك احدهما عن الاخر فتعم لو لم يشترط
المواطاة في الشهادة كما هو مذهب الكرامية ينفك الاسلام عن التصديق لكن ذلك يقط
على ما مر شئ لان مراد المشايخ عدم انفكاك كل منهما عن الاخر على ما صرح به الشه في تحرير
المدعى بان مراده هم كل مسلم مؤمن وكل مؤمن مسلم وعلى تقدير اشتراط المواطاة انما يثبت
استلزام الاسلام للايمان واما استلزام الايمان له فلان التصديق لا يستلزم الاعمال وعلى
ان يقال ان النزاع انما هو في تحقق الاسلام بدون الايمان واما تحقق الايمان بدونه
فمما لم يذهب اليه احد فلا حاجة الى بيانه قوله على ان فيه غفول عن توجيه الكلام يعني
في هذا التوجيه غفول وعدول عن توجيه الكلام السابق الذي هو التوجيه له اعني قوله
وذلك حقيقة التصديق فانه يدل على ان الاسلام يرادف التصديق لا انه يستلزم
اقول للموجه ان يقول معنى ذلك يستلزم حقيقة التصديق والتغيير هو هو عن الاستلزام
للمبالغة فيه شايع في كلامهم على ما مر من قول الشه في بيان قوله لا هو ولا غيره فعدمها
عدمه ووجودها وجوده فلا يكون غفولا وعدولا عن الكلام السابق قوله من الاجماع
اي اجماع الاكثرين وعليه ابو حنيفة واصحابه وانما قلنا ذلك لما قال الشه فيما قبل وقد
ذهب اليه كثير من الصحابة والتابعين وهو المحكي عن الشافعي والمروي عن ابن مسعود
ان الايمان يدخله الاستثناء قوله المنجي والمردي يعني ان المراد بالعبرة في الايمان المنجي
والكفر المهلك والسعادة المعتد بها اي التي يترتب عليها الثواب وكذا في الشقاوة
المعتد بها انما هي في الخاتمة فان من ختم بالخير فهو مؤمن وسعيد والا فهو كافر وشقي وليس
المراد ان للايمان الحال ليس بايمان وكذا الكفر ليس بكفر فان ايمان الحال وكذا الكفر معتبر في اجراء
الاحكام الدنيوية قوله فلا يرد ما قيل اي اذا قلت ان المراد المنجي والمهلك لا مطلق
الايمان والكفر فلا يرد ما قيل فان معناه على ان يكون المراد مطلق الايمان والكفر وهو ظ
قوله اي يرجح جانب الخ يعني ليس المراد بالحكمة انها تقتضيه بحيث لا يمكن تركه
بل المراد ان الحكمة ترجح جانب وقوع الارسال وتخرجه عن حد المساواة مع جواز الترك
في نفسه وهذا هو الوجوب العادي يعني ان يفعله البتة وان كان تركه جائزا في نفسه
كعلمنا بان جبل احد لم ينقلب ذهبا مع جوازه وليس من الوجوب الذي زعمه المعتزلة بحيث

يلزم

يلزم تركها موجبا للسفه والعبث قوله كاستقامة احد الطريقين فان الاستقامة والامن
يرجحان وقوع السلوك للطريق المتصف بهما ويخرجانه عن ان يكون مساويا للطريق
الغير المتصف بهما مع جواز ترك سلوك المستقيم واختيار الغير المستقيم فان للمختار ان
يختار ايهما شاء قوله يرد عليه ما سبق اي يعني ترجيح الحكمة جانب الوقوع انما يتم اذا لم يكن في
جانب ترك الارسال حكمة خفية لا نطلع عليها واما اذا كانت فلا يرجح الوقوع على الترك
قوله والحق ان عبارة المتن مستغن عن ان يقال بان مراده ان ارسال الرسل
واجب عليه تعالى وانه تعالى مقتضى حكمته اذ معناه الصريح ان في ارسال الرسل حكمة وعاقبة حميدة
قوله لانها ليست سوق اذ لان سوق هذا المقام يقتضي ان ارسال الرسل رحمة باعتبار
بيان امور الدين والدنيا حيث لا يبقى بها العقل على ما يدل عليه قول الشه فكان من فضل الله
ورحمته ارسال الرسل لما انه رحمة باعتبار انهم امنوا المسخ والخسف وهو ظ قوله
قيل لا بد من قيد بوافقه يعني لا بد من زيادة قيد اخر في تعريف المعجزة وهو ان يكون موافقا للمدعى
ليكون ما نافيا عن دخول الخارق الذي لا يكون موافقا له كنطق الجماد بانه مفتر كذاب فانه ادعى احد
النبوة وقال معجزتي ان انطق هذا الجماد بانه مفتر كذاب فانه يصدق انه امر خارق للعادة
يظهر على يد مدعي النبوة عند تحدي المنكرين مع انه ليس بمعجزة لانه لا يعلم به صدقه بل ازداد
اعتقادا كذبه لان الكذب نفس الخارق بخلاف ما اذا قاله كان قال مخبرتي ان احيي هذا الميت
فاحياه ثم انطق الميت بانه مفتر كذاب فانه معجزة هو احياؤه وهو غير مكذب لادعواه
والحي بعد الحيوة يتكلم باختياره ما يشاء واما في الصورة الاولى وان كان المعجزة هو النطق
مطلقا لكن لا يتحقق الا في ضمن هذا الكلام فيكون الكلام الصادر عن الجماد معجزة وهو مكذب
له فلا يكون معجزة قوله واجيب بان ذكر التحدي اي يعني ان ذلك القيد المذكور انما لان ذكر
التحدي يستلزمه فان التحدي هو طلب المعارضة في شاهد دعواه والا شهادة بدون ان يكون
الخارق موافقا للدعوى قوله وقد مر في صدر الكلام اشارة الى جواب اخر ذكره فيما قبل
وهو ان الله لا يخلق الخارق بحيث يعجز عن الاتيان بمثله على يد الكاذب لحكم العادة فلا تنقض
بالفرض المحض قوله على انه امر او نهي اي امر وجوب ونهي تحريم غير مقصورين على نفسه
حيث كانا لتبليغها الى غيره ايضا فلا يرد ما قيل ان المتبع على ما عرفت في صدر الكتاب
انما بعثه الله لتبليغ الاحكام فالامر والنهي بلا واسطة لا يستلزمان النبوة لجواز ان يقتصر
على نفسه ولا يكون للتبليغ ثم لا يكفي حتى لو قيل في دفع هذا المنع ان الجنة ليست دار التكليف
فبقي الامر لبقاء دار التكليف لا نا نقول لا نسلم انا كذلك انما يصح ان لو كان امته وفيه ان لا معنى

فتق الامة لتبقى دار التكليف

للتكليف الا الامر والنهى وقد تحققا فى مادة آدم وحوا فى الجنة وترتب الجزاء او ثواب النهى عنه
ايضا فتكون دار التكليف بالنسبة اليهما **قوله** فيه تأمل اى فى كون الامر بلا واسطة مستلزما
للوحى المستلزم للنبوة تأمل لانه قد امر ام موسى بلا واسطة لقوله تعالى ان اقذفيه فى التابوت
على ما يدل عليه صدره وهو قوله اذ اوحينا الى امك ما يوحى ولذلك ام عيسى بلا واسطة لقوله
وهزى اليك بجذع النخلة على ما يدل عليه ما قبله وهو قوله فناداها ان جبرئيل ان لا تحزنى
قد جعل ربك تحتك سريا وعلى دفعه بان المراد ان الامر من الله بلا واسطة النبى بالكلام
كلام والمنظوم فى اليقظة مستلزم الوحى المستلزم للنبوة كما فى حق ادم على ما يدل عليه قولنا
واذ قلنا يا ادم اسكن الآية فان هذا وحى ظاهر مختص بالنبى لم يثبت لغيره وتحقق الامر
بهذه الحيثية فى حقها غير معلوم اما فى حق ام موسى فلانه يجوز ان يكون بالالهام او فى المنام
فان الايحاء يطلق فى اللغة على القاء المعنى فى الروح فى اليقظة وعلى اسماع الكلام فى
المنام ايضا فلا يكون بالكلام المسموع فى اليقظة فلو سلم فيجوز ان يكون على لسان نبى فى وقته
لانه كان فى زمنه نبى واما فى حق ام عيسى فيجوز ان يكون الامر من الله اما اذا كان القائل
عيسى وقوله من تحتها اى فناداها تحتها اى اسفل مكانها فظ واما اذا كان جبرئيل
فيجوز ان يكون من قبل نفسه لامن الله **قوله** والحق ان الامر بلا واسطة الى الحق ان
الامر بلا واسطة النبى مستلزم النبوة اذا كان لاجل التبليغ الى الغير لانه مشعر بتحقق
معنى النبوة وهو سفارة العبد بين الله وبين خليقته من ذوى الالباب لتبليغ
الاحكام وامر آدم كذلك لان حواء شاركته فى ذلك الامر والنهى مع ان الخطاب لادم فقط
على ما يدل قوله واذ قلنا يا ادم الآية وبهذا اندفع ما اورد فى الاربعين لو كان ادم رسولا
قبل الواقعة لكان رسولا من غير مرسل اليه لانه لم يكن فى الجنة سوى ادم وحوا
وكان الخطاب لهما بلا واسطة ادم لقوله ولا تقربا والملائكة رسول الله فلا يحتاجون
الى رسول اخر لان الخطاب لادم وحده وادخال حواء فى النهى من تغليب المخاطب
على الغائب على ما يدل عليه قوله اسكن انت وزوجك الجنة **قوله** مبنى الاستدلال الاول
وهو قوله اما نبوة محمد الى قوله وقد يستدل ارباب البصائر على اظهار المعجزة على اليقين
وهو كلام الله الذى اشار اليه بقوله احدهما او على سبيل الاجمال وهو سائر المعجزات
التى اشار اليه بقوله وثانيهما انه نقل عنه الخ ومبنى الاستدلال الثانى وهو قد يستدل
احدهما ما تواتر من احواله ومبنى الاستدلال الثالث وهو قوله وثانيهما انه ادعى ذلك الامر
العظيم **قوله** وما روى من ان عيسى بعينه ما يورد من ان ما روى من ان عيسى يرفع الجزية عن الكفار

ولا يقبل منهم الا الاسلام مع ان قبول الجزية واجب فى شريعتنا يدل على نسخ
شريعة محمد ﷺ وانتهاء نبوته فلا يكون خاتم النبيين فوجه ذلك الايراد ان النبى ﷺ
بين انتهاء حكم وجوب قبول الجزية الى وقت نزول عيسى فان الانتهاء يكون من شريعة نبينا
فلا نسخ **قوله** على انا اى على انا نقول يجوز ان يكون رفع الجزية من قبيل انتهاء الحكم لانتهاء علته
فان علة قبول الجزية الاحتياج اليه من جهة اعطائه عساكر الاسلام ليحصل لهم استطاعة الجهاد
مع الكفار وعند نزول عيسى عليه السلام تقرب القيامة وتكثر الاموال حتى لا يقبلها احد فلا يحتاج
عساكر الاسلام الى جزية الكفار **قوله** كما فى سقوط نصيب مؤلفة القلوب اى كسقوط
حصة مؤلفة القلوب عن مصارف الزكوة فانهم كانوا قوما قد اسلموا ونيتهم ضعيفة
فيه فيتألف قلوبهم بالاعطاء واشراف يترتب باعطائهم ومراعاتهم اسلام نظائرهم
واتباعهم وقيل اشراف يتألفون على ان يسلموا وكانوا يعطيهم من خمس الخمس والصحيح
انه ﷺ كان يعطيهم من الخمس الخمس من خالص ماله وكان نصيب المؤلفة فى زمان النبى ﷺ لتكثير
سواد الاسلام فلما اعز الله وكثر اهله سقط ذلك فى زمن ابى بكر رضه فهذا ان قبيل
انتهاء الحكم لانتهاء علته وقيل نسخ باجماع الصحابة وباجتهادهم على ما فى شرح التأويلات
ولا يشترط نسخ زمانه على ما قال بعض المتأخرين كما فى النهاية وانما سمى مؤلفة القلوب
لانه قد الف قلوبهم على الاسلام باعطاء الاموال **قوله** مثل العقل والضبط والعدالة
اما العقل فهو نور فى الباطن يدرك به حقايق المعلومات كما يدرك بالنور الحس المبصرات
ويعتبر كماله وهو مقدر بالبلوغ فلا يقبل خبر الصبى والمعتوه واما الضبط فهو سماع الكلام
كما يحق سماعه ثم فهم معناه ثم حفظه ببذل المجهود ثم الثبات عليه بمحافظة حدوده ومراقبته
بمذاكرته على اساءة الظنين بنفسه الى حين اداءه فلا يقبل رواية من اشتهرت غفلته خلقة
بان كان سهوه ونسيانه يغلب من حفظه او مساهلة لعدم الاهتمام بشان الحديث وان
وافق القياس لفوات اصل الضبط بالنسيان او لعدم الاهتمام واما العدالة فهى الاستقامة
فى الدين ويعتبر كماله بان يكون المرء منزجرا عن محظورات دينه بان لم يرتكب كبيرة ولم يصر
على صغيرة فلا تقبل رواية الفاسق لفوات اصل العدالة ولا المستور فى زماننا وهو
الذى لم يعرف فسقه وعدالته لقصور عدالته واما الاسلام فهو قبول الدين الحق والتصديق
بما جاء به محمد ﷺ ولا يكتفى بظاهره وهو نشوه على طريقة المسلمين وثبوت الاحكام بتبعيته
الا بوجه بل اعتبر كماله ايضا وهو البيان اجمالا بان يصف الله تعالى كما هو على سبيل الاجمال
وان لم يقدر على التفصيل فلا يقبل رواية الكافر والمبتدع وان كان عاقلا ضابطا عادلا

فی دینه لانه یعتقد الکذب للتعصب فی الدین واما عدم الطعن فهو ان لایکون الراوی مجروحا
فی روایته فلایقبل روایة المطعون والطعن اما من الراوی بان عمل بخلافه بعد الروایة
فیصیر مجروحا او من غیره فاما من الصحابة فیکون جرحا ان کان فیما لا یحتمل الخفاء والا فلا
وان کان من ائمة الحدیث فان کان مجملا بان قال هو یقول هذا الحدیث غیر ثابت او منکر او مجروح
لایکون جرحا وان کان مفسرا فان کان بما هو جرح شرعا اتفاقا والطاعن من اهل البصیرة
لامن اهل العدوان والتعصب یکون جرحا والا فلا وتفصیل جمیع ما ذکرنا فی
کتب الاصول قوله اذ لو جاز یعنی لو جاز کذب النبی علیه السلام جوازا وقوعیا فی الاحکام
التبلیغیة لبطل دلالة المعجزة علی صدقه فیما اتی به من الله مع ان دلالة المعجزة علی صدقه
دلالة عادیة قطعیة وانما قیدنا الجواز بالوقوعی لان الجواز العقلی لاینافی الدلالة العادیة
فانا نعلم بالضرورة ان جبل احدنا لاینقلب ذهبا مع جوازه فی نفسه قوله وهکذا فی
السهو ای هکذا لایجوز صدور الکذب عنه فی الاحکام التبلیغیة سهوا عند
الاستاد وجمهور المحققین لاستلزامه ابطال دلالة المعجزة دلت علی صدقه فی جمیع ما اتی به
مطلقا قوله وقال القاضی ای قال القاضی ابوبکر الباقلانی انه یجوز صدور الکذب عنه فی
الاحکام التبلیغیة سهوا لان دلالة المعجزة فی الاحکام التی تعمد وتقصد الیه واما یصدر
بلا عمد وقصد فلا یدخل تحت التصدیق بالمعجزة فلا ینافی جواز الکذب سهوا دلالة المعجزة
هذا والمعتمد علیه انه لایجوز الکذب عنهم فی الاحکام التبلیغیة او غیر کذب کما لایخفی
والقاضی قوله یرد علیه ای یرد علی ما قالوا انه لو تم لدل علی ان یمتنع ظهور الکبیرة عنهم
لانه الموجب للنفرة والکلام فی انه یمتنع صدور الکبیرة عنهم لانه الموجب فلا یکون الدلیل
مطابقا للمدعی قوله اذ اولی الاوقات بالتقیة وقت الدعوة لقلة المواقفین بل عدمها
وکثرة المخالفین قوله فیه بحث ای فهذا وارد علی کلا وجهی الرد ولیس خاصا بقوله
وایضا منقوض بدعوة الرسول وحاصله انه یجوز ان یکون فی رفع الخوف فی بعض الصور وفی بعض
الاوقات باعلام من الله کما اعلم الله موسی وهارون رفعه بقوله لاتخافا انتی معکما
قوله ای بطریق صرف النسبة ای یعنی ان المراد بصرف اللفظ هو الفرد الخاص وهو صرف
نسبة الدین الی غیر الانبیاء کما فی قوله تعالی فی حق آدم وحوا وجعلا له شرکاء فیما اتاهما
ای جعل اولادهما له شرکاء بدلیل قوله تعالی یشرکون وانما قلنا ان المراد ذلک لان الحمل علی
ترک الاولی ایضا صرف عن اللفظ فلا یحسن المقابلة بینهما قوله وفیه توجیه اخر ای
فی عبارة الشرح توجیه اخر بان المراد بصرف اللفظ ما عدا ترک الاولی بحمل العام علی ما عدا الخ

بقرینة

بقرینة المقابلة قوله وفیه ما فیه ای فیه من التکلف ما فیه بان دعوی کون اولاد آدم
حقیقة عرفیة فی نوع الانسان ودعوی التبادر غیر مسموعة ومجرد الاحتمال لایکفی فی
الاستدلال قوله وقد یوجه ای یوجه الاستدلال بهذا الحدیث بانه یدل علی انه یکون افضل اولاد
آدم ولاشک ان فی اولاده من هو افضل منه علی اختلاف الاقوال فقیل انه نوح لکثرة عبادته
مع طول عمره وقیل ابراهیم لزیادة توکله واطمینانه وقیل موسی لکونه کلیم الله وحبیبه وقیل
عیسی لانه روح الله وصفیه والافضل من الافضل افضل فیلزم بنبینا افضل من آدم ایضا وهو
الصحیح قوله والاولی ان یستدل بقوله الخ واما قوله لم لاتخیروونی علی اخی موسی وما ینبغی لاحد ان
یقول انا خیر من یونس بن متی فتواضع منه ویجوز ان یکون توقفا منه قبل علمه بکونه افضل
او منعا منه فی اصل معنی التفضیل علی ما اشیر الیه بقوله تعالی لانفرق بین احد من رسله
قوله اذ الاصل فی الاستثناء الحقیقی هو المتصل لان الاستثناء الاخراج ولایتصور الاخراج بدون
الدخول واما المنقطع فیتمشی الاستثناء بطریق المجاز فلیس قسما منه حقیقة وانما جعلوه
قسما نظرا الی اللفظ قوله وقد یجاب بان امر الاعلی ای قد یجاب عن الاعتراض المذکور
بقوله فان قیل الیس قد کفر الجن ایضا مأمورون مع الملائکة الآتی یستغنی بذکر
الملائکة عن ذکرهم للقطع بان امر الاعلی یستلزم امر الادنی فانه اذا علم ان الاکابر
مأمورون بالتذلیل علم علی ان الاصاغر ایضا مأمورون به فان ضمیر قوله تعالی فسجدوا راجع
الی الثقلین کانه قال فسجدوا المأمورون الا ابلیس وفیه تأمل قوله فحینئذ یکون
اشارة الی الفرق بین هذا الجواب والجواب المذکور بقوله وقد یجاب یعنی فعلی هذا الجواب
یکون الامر بالسجود والطاعة من الملائکة کانت ابلیس داخلة فیهم وغیرهم من الملائکة
تغلیبا للاکثر علی الاقل وللاشرف علی الادنی والاستثناء علی حقیقته لکونه داخلا
فیهم لکن تسمیته ملکا مجاز باعتبار التغلیب بخلاف الجواب السابق فانه لاحاجة فیه الی تسمیته
ملکا علی سبیل التغلیب لان محصله ان الامر للفریقین الا انه استغنی بذکر احدهما عن الاخر
من حیث کونه ملکا غیر متفاوت فی تلک الصفة وانما تفاوتت مراتبها ودرجاتها من
حیث تفاوت النظم فان القرآن فی اعلی المراتب واقصاها لکون نظمه فی اعلی المراتب
من الفصاحة والبلاغة وان حمل علی ان کلها کلام النفسی فمعنی الوحدة ظاهر فان جمیع الکتب
واحد من حیث ذاتها لاتعدد ولا تفاوت فی انفسها لکون جمیعها کلاما نفسیا
وهو صفة لاتعدد فیه ولاتکثر بوجه من الوجوه وانما تعددت ذواتها وتفاوتت
مراتبها من حیث النظم ای من حیث الوجود اللفظی لا من حیث الوجود العینی قوله

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

بعض

بعض السور افضل كذلك جميع الكتب دال على كلام واحد لا تفاوت فيه اصلا
ثم باعتبار الخصوصيات المتعلقة بالكلام اللفظى الدال يكون بعض الكتب افضل من بعض
لكنه خلاف الظاهر **قوله** يفهم منه ان المعراج هو وذلك لان المحق المفسر باثبات بالخبر متحقق
بالمجموع فيكون المعراج من السماء الى العلى ايضا مشهورا **قوله** وبالنسبة بطريق ثابت
يعنى كون المعراج من السماء الى العلى ايضا مشهورا ليس مخالفا لما ذكره الشه فيما بعد
من قوله ومن السماء الى الجنة او الى العرش او الى غير ذلك احاد لانه ما ثبت بطريق
الاحاد هو خصوصية ما اليه من الجنة او الى العرش او الى طرف العالم لا الى مطلق العلى
حتى ينافيه **قوله** وقد يجاب ببيان المراد اى قد يجاب عن الاستدلال بالاية بانا سلمنا
ان المراد بالرؤية فى المنام لكنى لا نسلم ان الاية نازلة فى شان المعراج فان المراد بالرؤيا
الواقعة فيها رؤية فى غزوة بدر فانه رأى فى المنام بمزيمة الكفار قبل وقوعها
والاية نازلة فى شانه **قوله** وقيل اى فى الجواب عن الاية انا سلمنا ان المراد الرؤيا فى المنام
لكن المراد بها رؤيا انه سيدخل مكة فانه رآها قبل دخوله فيها على ما قال لقد صدق الله
رسوله الرؤيا بالحق لتدخلن المسجد الحرام وقيل اى فى الجواب عن الاية سلمنا ان المراد
بالرؤيا فى المنام وان الاية نازلة فى شان المعراج لكن تسميته رؤيا على طريق التشبيه
لقول المكذبين فى تاخم كانوا يقولون انها كانت رؤيا فسماه الله بها تكذيبا واستهزاء
بهم كما فى قوله تعالى اين شركائى فان المشركين كانوا يسمون ما يعبدون من شركاء
فسماه الله شركاء ايضا بطريق المشاكلة بقولهم تهكما بهم واستهزاء **قوله** والاولى
ان يجاب بما قال اولى لانه قد وقع فى بعض الروايات ما فقد جسد محمد ﷺ ليلة المعراج
عن مشاهده ولا يخفى ان الجواب الذى ذكره الشه لا يتم على هذه الرواية بخلاف هذا الجواب
فانه يتم على كلتا الروايتين فكان اولى ولانه ليس على هذا الجواب صرف الحديث
عن الظاهر والى الاضمار هذا لكن القول بتعددها من غير نص يدل عليه لا يخلو عن الاشكال **قوله**
وفيه انه يقتضى الاراءة ص لم يحصل السحر واخلا لانه ليس من الخوارق على ما مر فى صدر
الكتاب ووجه الضبط ان الخارق اما ظاهر عن المسلم او الكافر والاول اما ان لا يكون مقرونا
بكمال العرفان وهو المعونة او يكون وهو اما مقرون بدعوى النبوة فهو المعجزة او لا وهو لا يخ
اما ان يكون ظاهرا من النبى قبل دعواه فهو الارهاص والا فهو الكرامة وان فى اعنى الظاهر
على يد الكافر اما ان يكون موافقا لدعواه فهو الاستدراج او لا فهو الاهانة **قوله** فيه بحث
لان الخوارق يعنى لانم ان المدعى ليس الا ظهور امر خارق عن بعض الصالحين مطلقا بل المدعى

ثم بيان نسخ

وما ثبت بطريق الاحاد م

خزية الكفار م

الرؤيا صح

ظهور امر خارق عنه بعض الصالحين سوى الانبياء لان الخوارق الارهاصية ليست
محل نزاع فان المعتزلة ايضا قائلون بها والا اى وان كانت الخوارق الارهاصية
محل النزاع ايضا يكون النزاع فيها لفظيا فى مجرد التسمية فان اهل السنة يسمونها
كرامة والمعتزلة ارهاصا ولا يخفى فساد ذلك قوله على ان سوال زكريا ع محمول
على قوله بل لم يكن لتركريا علم بذلك وحاصله انا لا نسلم ذلك قولكم والا سائل يقوله انى لك
هذا قلنا يجوز ان يكون السوال امتحانا لمعرفة مريم بمعجزة قوله اعلم ان بينا بالف
الاشباع اى اعلم ان بين مصدر بمعنى الفراق فتقدير جلست بينكما اى مكان فراقكما وجعلت
بين خروجك ودخولك زمان فراقهما وهو لازم الاضافة الى المفرد وذلك اضافة
الى الجملة فلما قصد اضافة الجملة اثبت الفتحة فتولدت الالف ليكون دليلا على عدم
اقتضائه للمضاف اليه لانها انما يؤتى للوقف اوزيدت ما الكافة فى اخره لانها
تكف المقتضى عن الاقتضاء قوله وهو من الظروف الزمانية فانه اذا زيد فى اخره الف
او كف جاء واضيف الى الجملة لا يكون الا للزمان وان كان عند اضافته الى المفرد مستعملا
فى الزمان والمكان كما ذكرنا لانه لا يضاف من ظرف المكان الى الجملة الا حيث واما لو نا
لازم الاضافة الى الجملة الاسمية فما وقع فى اللباب لكن قال الرضى يد خلان الماضى والمستقبل
ايضا وقال ابن مالك يلزم زمان الاضافة الى الجملة وما قيدها بالاسمية قوله وفيهما معنى المجازاة
اى فيما بينا وبينما معنى الشرط كما فى اذا وهو تعليق امر الى اخر قوله فان تجرد عن كلمتى المفاجاة
الى ان تجرد جوابه عن كلمتى المفاجاة وهما اذ واذا كما فى قول الاصمعى فبينا نحن نرقبه اتانا
فهو العامل فى بينا اذ لا مانع يمنعه من العمل حينئذ فمعنى فبينا نحن نرقبه اتانا بين اوقات
نحن نرقبه وان لم يكن مجردا عن كلمتى المفاجاة فالعامل فى بينا وبينما معنى المفاجاة الكائن
فى تينك الكلمتين اى كلمتى المفاجاة وليس العامل هو الجواب لانه مجرور باضافة اذ
واذا اليه وما فى صلة المضاف اليه لا يتقدم على المضاف لانهما كلمة واحدة بعض
زمانه اخرا مقدم من وجه وموخر من وجه اخر فلذلك ما هو بمنزلتها فى المعنى ظ فمعنى قوله
بينما رجل يسوق البقرة اذ التفت البقرة فاجا التفات البقرة بين اوقات رجل
يسوق هكذا حققه فى شرح اللباب ولعل هذا مبنى على تجريد اذا واذ عن معنى الظرفية
والا فلا يخ اما ان يكون ظرف مكان كما هو مذهب المبرد فيكون العامل فيهما هو الجواب
كما انه عامل فى اذو اذا لان اذ واذا حرف غير مضاف اليه حتى يمتنع عمله فان ظرف
المكان لا يضاف الى الجملة الا حيث وظرف زمان كما هو مذهب الزجاج وهو فاسد

لانه

لانه لا يعمل واحد ظرف فى الزمان ولا حيث قال الرضى فى بيان اعرابهما المحتج عند دخول
اذو اذا ان كانا ظرفى مكان فهما غير مضافين فالعامل هو الجواب لعدم المانع فلك
اذو اذا منصوبي المحل على انهما ظرفا مكان له وبينا وبينما على انه ظرف زمان له متغير
بينا زيد قائم اذ رائى هذا اى بين اوقات قيام زيد فى ذلك المكان اى مكان
قيامه وان كانا ظرفى زمان فهما مخرجان عن الظرفية مبتدان خبرهما بينا وبينما فالتقدير
وقت رؤية زيد هذا كائن بين اوقات قيامه قوله وهو مستحيل منه لانه اى حتى لو
ادعى الرسالة لا يظهر على يده الخارق عادة قوله وقد سبق فى صدر الكتاب
اشارة الى دفع ما يقال كيف تكون الكرامة معجزة لنبيه لان المعجزة ما خوذ فى
مفهومها ان تكون مقرونة بالدعوى ولا دعوى فى الكرامة وحاصل الدفع ان
عدها من المعجزة من قبيل الاستعارة المبنية على التشبيه لا على سبيل الحقيقة
فلا اشكال قوله ومثل هذا السوق اى هذا دفع ما يقال ان منطوق الحديث نفى افضلية
احد على ابى بكر لا نفى المساواة فلا يثبت افضليته وحاصل الدفع ان مثل هذا
الكلام انما يقال فى العرف لاثبات الافضلية وان كان المنطوق لا ينفى بذلك
فانك اذا قلت لارجل افضل من زيد يفهم منه اثبات افضلية زيد قطعا قوله
يرد عليه انه ان اريد بمعنى اذا اريد البعدية الزمانية فان اريد بالزمان زمان موت
النبى لم يفد التفضيل صريحا على من مات قبل موت النبى ع او بعد بعثه وان اريد
زمان بعثة النبى يفيد منطوقه تفضيله على النبى ايضا فلا بد من تخصيص النبى ع
وعلى كلا التقديرين سواء اريد بعد موت النبى ع او بعد بعثه لا يفيد التفضيل
صريحا على سائر الامم وفائدة التقييد تفيده صريحا ومنطوقه ظاهر لاحاجة
الى البيان وكذا الخضر والياس وانما اكتفى الشه بذكر عيسى لان حياته ونزوله الى
الارض واستقراره عليه قد ثبت باحاديث صحيحة بحيث لم يبق فيه شبهة ولم يخالف
فيه احد بخلاف الثلاثة الباقية قوله اى اكثر اهل السنة والجماعة اما انما فسر السلف
باكثر اهل السنة والجماعة لئلا ينافى قول الشه فيما بعد وكان السلف كانوا متوافقين
فى تفضيل عثمان قوله اذ لا يعلم الا بالاخبار من الله وليس الاخبار ثلثة اسباب
الثواب موجبا لزيادته قطعا لان الثواب تفضيل من الله فلا ان يعاقب المطيع ويثيب غيره
قوله واما كثرة الفضائل الخ هذا مخالف لما قال الامدى انه قد يراد بالتفضيل اختصاص
احد الشخصين عن الاخر اما بحصول فضيلة لا وجود لها فى الاخر واما بزيادته فيها لكونه اعلم

فيها مثلا وذلك ايضا غير مقطوع به فيما بين الصحابة اذا ما من فضيلة تبين اختصاصه
بواحد منها الا ويمكن مشاركة غيره له وبتقدير عدم المشاركة فقد يمكن بيان اختصاص الآخر
بفضيلة اخرى ولا سبيل الى الترجيح للكثرة الفضائل لاحتمال ان يكون الفضيلة الواحدة
ارجح من فضائل كثيرة اما لزيادة شرفها في نفسها او لزيادة كميتها فلا جزم بالافضلية بهذا
المعنى ايضا **قوله** والمشهور ان ابا بكر خطب يعني ما ذكره الشه من ان اجماع الصحابة كان
في يوم وفاة النبي عليه السلام مخالف لما هو المشهور ان ابا بكر خطب في ذلك اليوم وان الاجماع
كان في اليوم الثاني من وفاته وقت العصر **قوله** سقيفة بني ساعدة في الصحاح السقيفة
الصفة ومنه سقيفة بني ساعدة **قوله** لشبهة هي ترك القصاص عن قتلة عثمان
متعلق بقوله بغوا يعني ان معاوية واحزابه بغوا عن طاعة لشبهة هي ترك القصاص
عن قتلة عثمان وظنه ان تأخير امرهم مع عظم جناياتهم يوجب الاغراء بالائمة
وتوهم الدماء للسفك وظن على رض ان تسليم قتلة عثمان مع كثرة عشايرهم
واختلاطهم بالعساكر يؤدي الى اضطرار امر الامامة اصعب في بدايتها فراى
تأخيره اصوب **قوله** ويحتمل ان الايراد راى يحتمل ان يراد بالخلافة الواقعة في
الحديث الخلافة على الاولى وهو ان لا يقع فيها فتور امارة سواء كانت كاملة لا يشوبها
شئ من الملكي لغة او لا فيبقى جواب الشه والمحشي فرق ظاهر فما ذكره الفاضل المحشي بهذا
المعنى ليس مغايرا لما ذكره الشه وهم وهذا الجواب اولى من جواب الشه لانه يشكل عليه
بخلافة عثمان وعلى رض فانهما على ما قال البعض فليتأمل ان الخلافة التي لا يشوبها شئ من
الخلافة ثلاثين سنة وايضا حصر الخلافة الكاملة في ثلاثين سنة لا يقتضي ان يكون
بعدها ملكا وامارة بل خلافة غير كاملة **قوله** لان وجوب معرفة الامام فيه بحث لانه بظاهره
يدل على وجوب تحصيل المعرفة ان وجد الامام لا على وجوب نفسه وهذه الادلة
اي قوله تعالى وقوله لان الامة قد جعلوا الخ وقوله ولان كثيرا من الجواب **قوله** فلبطلان
فائدة الحسن متعلق بقوله لا على الله اصلا وقوله والحسن والقبح العقليين متعلق
بقوله لا يجب علينا عقلا **قوله** وقد يقال المراد بالامامة الخ اي المراد بالامامة في الحديث
هو النبوة كما في قوله تعالى اني جاعلك للناس اماما اي نبيا فالمعنى من مات ولم يعرف
نبي زمانه فقد مات ميتة جاهلية فلا اشكال **قوله** والمعصية ضلالة اي انما كان
عصيانا الامة كلهم باطلا لانه ضلالة والامة لا يجتمع على الضلالة لقوله ع لا تجتمع
امتي على الضلالة **قوله** وقد يجاب بانه انما يلزم المعصية اي حاصلة تخصيص الحديث

بان المراد

على الائمة كله صحه
عن الائمة كله

بان المراد من مات ولم يترك نصب الامامة لغير واضطرار بدليل ان الضرورات تبيح المحظورات
وبهذا الحديث يدفع الاشكال بعد الخلفاء العباسية ايضا **قوله** ان قلت العصمة على ما ذكر اه
يعني ان العصمة على ما ذكره الشه عدم خلق الله الذنب وعدم خلق الذنب وجود الذنب
فيكون غير المعصوم مذنبا فكيف لا يكون ظالما لا يعلم وانت تعلم ان هذا الاعتراض مما لا
ورود له لان الظلم على ما قرره المجيب اخص من المعصية لانه المعصية المسقطة للعدالة
مع عدم التوبة فلا يلزم من كون غير المعصوم عاصيا مذنبا ان يكون ظالما **قوله** قلت معنى
حقيقة العصمة اي يعني التعريف الذي ذكره الشه هنا تعريف بالغاية واما تعريفها
الحقيقي على ما ذكر في شرح المقاصد فهو انها ملكة اجتناب المعاصي مع التمكن فيها وليس
يلزم ان من ليس له تلك الملكة ان يكون عاصيا بالفعل لجواز ان يكون ملكة الاجتناب مع
عدم صدور الذنب عنه دائما فغير المعصوم لا يلزم ان يكون عاصيا حتى يكون
ظالما ولا يخفى عليك ان حمل قوله وحقيقة العصمة ان لا يخلق الله على ان الغاية
العصمة وما ذلك انه ينافيه اتيان لفظ الحقيقة والحق ان العصمة كالشجاعة تطلق
على الملكة التي هي مبداء الآثار وعلى نفس الآثار ايضا والشه بين في شرح المقاصد
المعنى الاول وفي هذا الشرح المعنى الثاني فلا تدافع بين كلاميه **قوله** ثم ان الظلم اجوابان
كان عن الاعتراض يعني على تقدير ان يكون حقيقة العصمة عدم خلق الذنب لا يلزم ان يكون
غير المعصوم ظالما لان عدم العصمة انما يستلزم المعصية والظلم اخص من المعصية لانه تعدي
على الغير فليس كل معصية ظلما حتى يكون غير المعصوم ظالما وانما قيد الظلم بالمطلق لان
الظلم المقيد بقيد نفسه يكون بمعنى التعدي على نفسه كما في وصف المعدي بالظلم على
نفسه **قوله** وقد يجاب اي وقد يجاب عن احتجاج المخالفين بقوله تعالى لا ينال عهدي
الظالمين ان المراد بالعهد عهد النبوة على ما جرى اكثر المفسرين بقرينة قوله تعالى اني
جاعلك للناس اماما فان امامته بالنبوة لا بالرياسة الكاملة على ان هذا الجواب خلاف
الظاهر فقد عدل عن الظاهر **قوله** وقد يجاب بان المعنى جعل الامامة شورى اي انه جعل امر
الامامة ذات مشورة بين امة وليس كذلك بل معناه انه تعيين الامامة ذات مشورة
بين امة ويؤيده ما في التبصرة الادلة فوض اليهم لينظروا فنصبوا للامامة اصلحهم ذلك
لكن كلام الكشاف حيث قال في تفسير شورى لا ينفردون بامر اجمعوا عليه يدل على انه
جعل الخلافة مشتركة بينهم ولذا مال اليه الشه **قوله** وهو امر اتى ابتداء زماني بقاء
هذا الدفع ما يقال ان الاية انما تدل على نفي الوصول وهو امر آني لا بقاء له فيدل على نفي

اللهم الا ان يرجع هذا الاعتراض الى ان يكون الظلم اخص من المعصية
بناء على ما سيجيء ان الظلم
وضع شئ غير محله
منه

من قال

حصول عهد الامامة للظالمين ولا يدل على نفي بقائه حتى يدل على انعزال الامام بالفسق
وحاصل الدفع ان الوصول الى ابتداء زمان بقاء فان الشئ اذا وصل بشئ يكون حدوث
ذلك الوصول في الآن ويكون ذلك الوصول باقيا الى زمان الانفكاك بينهما فيكون مفهوم
الآية لا يصل عهدي الظالمين ابتداء وبقاء فيدل على الانعزال قطعا **قوله** قلت الوصول
حاصل الجواب ان مدلول الفعل المعنى المصدري والمعنى المصدري للوصول امراني والباقي
انما هو الكيفية الحاصلة من المعنى المصدري المسمى بالحاصل بالمصدر وليس ذلك مدلول
الفعل فلا يدل الآية الا على نفي وصول الامامة للفاسق ابتداء **قوله** على ان صيغ الافعال
اي على انا لو سلمنا ان مدلول الفعل الحاصل بالمصدر لكن صيغ الافعال موضوعة للحدوث
فيكون مفهوم الآية لا يحدث عهدي الظالمين ولا يدل على الانعزال البتة **قوله** يرد عليه ان
اريد بالعصمة الخ يعني ان اريد بالعصمة في قوله ولان العصمة ليست بشرط لملكة الاجتناب
فسلمنا انه ليس بشرط ابتداء لكن التعريف اعني استلزام الدليل للمدعى غير تام اذ الخط
انه لا يشترط عدم الفسق في بقاء الامامة ولا يلزم من عدم اشتراط الملكة عدم
اشتراط عدم الفسق وان اريد بالعصمة عدم الفسق فالتعريف تام لكن نمنع عدم اشتراط
في الامامة ابتداء وقوله قالوا تأييد لاشتراط عدم الفسق **قوله** اعلم ان مباحث الامامة
مقصود المحشي دفع ما يقال ان مباحث الامامة من المباحث الفقهية لانها متعلقة بافعال
المكلفين من حيث ان نصب الامام واجب عليهم ام لا كيف عدها الشارح من مقاصد
الكلام ووجه الدفع ظ **قوله** هو مثال مخصوص اي الى النصف مثال مخصوص اصغر
من المذكور على هذا التقدير ضمير نصيفه راجع الى احدهم وقد يجئ نصيف بمعنى النصف
فعلى هذا التقدير ضمير نصيفه للمد وهو ظ ومعنى الحديث لو انفق احدكم مثل احد ذهبا
لما يقع ثواب انفاق احد من اصحابي مدا ولا نصفه وذلك لان انفاقهم كان
انفاقهم في الضرورة وضيق الحال في نصرة النبي وصحابته مع صدق نيتهم وخلوص
طوية تمام وذلك مفقود مع غلبة الاسلام **قوله** اي فاجتهم بجبني اشارة الى ان
الجار متعلق بما بعدها دون المعنى المصدري والى ان الحب بمعنى المحبة والباء في بجبني
صلة واداة الفصل مكملة اياه وهو احد معاني الباء على ما في شرح المصباح وليست
للسببية والالصاق على ما قال الفاضل المحشي لفوات المعنى الذي ذكره المحشي بقوله
يعني ان المحبة المتعلقة اه **قوله** والفروج على السروج الفروج جمع فرج والمراد هنا الفرج
اعني المرأة والسروج جمع السرج وفي الحديث لعن الفروج على السروج يدل على ان الملاط

فان ترتب

فان ترتب الحكم على الوصف يشعر بالعلية على ما بين في الاصول **قوله** اعلم ان اللفظ اذا
ظهر المراد من مثال المحكم قوله ولم الجهاد ماض الى يوم القيمة فان قوله يوم القيمة سد باب النسخ
ومثال المفسر قوله فاقتلوا المشركين كافة فان قوله كافة سد باب التخصيص لكنه
يحتمل النسخ فلكونه محكما شرعيا مثال النص قوله تعالى مثنى وثلاث ورباع فانه سيق لبيان
العدد فهو نص فيه وظاهر في حل النكاح لانه قد علم الحل من آية اخرى اعني قوله تعالى
واحل لكم ما وراء ذلك ومثال الخفي قوله تعالى السارق والسارقة فاقطعوا ايديهما فانه
خفي في الطرار لاختصاصها باسم اخر ومثال المشكل قوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا
فانه وقع الاشكال في الفم فانه باطن من وجه حتى لا يفسد الصوم بابتلاع الريق وظاهر
من وجه حتى يفسد بدخول شئ في الفم فاعتبرنا الوجهين فالحق بالظاهر في الطهارة الكبرى
حتى وجب غسله في الجنابة وبالباطن في الصغرى ولا يجب غسله في الحدث الاصغر وهذا اولى من
العكس لان قوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا بالتشديد يدل على التكلف والمبالغة ومثال المجمل
قوله تعالى وحرم الربوا لان الربوا في اللغة الفضل وليس كل فضل حراما بالاجماع ولم يعلم ان المراد
اي فضل ثم لما بين النبي بالاشياء الستة احتيج بعد ذلك الى الطلب والتأمل ليعرف
علته ومحكم في غير الاشياء الستة ومثال المتشابه المقطعات في اوايل السور واليد
والوجه ونحوها كذا في التوضيح **قوله** ولم يكفر المستحل اي يعني ان تكفير هذا متصور بوجهين
احدهما ان لا يكون مؤولا اصلا او يكون مؤولا لكن في ضروريات الدين وعلى كلا التقديرين
يكفر **قوله** فتأويل الفلاسفة اي اذا كان عدم الكفر مشروطا بان لا يكون مستحله مؤولا
في غير ضروريات الدين فتأويل الفلاسفة للاوائل حدوث العالم ونحوه مثل الجنة
والنار والتنعيم لا يرفع كفرهم لان ذلك من ضروريات الدين والتأويل لا يدفع الكفر
قوله هذا في غير الاجماع اي يعني كون استحلال المعصية الثابتة بالدليل موجبا للكفر
انما هو في غير الاجماع القطعي من الكتاب والسنة واما كفر منكر الاجماع القطعي ففيه
خلاف قال الشارح في التلويح اما الحكم الشرعي المجمع عليه فان كان اجماعه ظنيا فلا يكفر جاحده
اتفاقا وان كان قطعيا فقيل يكفر وقيل لا يكفر والحق ان نحو العبادات الخمس مما علم
بالضرورة كونه من الدين يكفر جاحده اتفاقا واما الخلاف في غيره **قوله** اي على تقدير كون
الجازم عاصيا انما قيد بهذا ليصح ترتب قوله فيلزم ان يكون المعتزلي مطيعا او عاصيا كما قرر
لانه اما امن او يائس **قوله** معنى هذه القاعدة الخ دفع لما يقال ان من واظب طول عمره
على الطاعات ومع ذلك اعتقد قدم العالم يلزم ان لا يكفر لانه من اهل القبلة وحاصل الدفع

تقدم نسخة

والتأويل في ضروريات الدين

والباقي

ان هذه القاعدة انما هو في المسائل الاجتهادية لا في ضروريات الدين اذ منكرها كافر بالاتفاق
ولا يخفى انه لا حاجة الى هذا التقييد لان اهل القبلة هم الذين اتفقوا على ما هو من ضروريات
الدين فمن واظب على الطاعات مع عدم اعتقاد ضروريات الدين لا يكون من اهل القبلة
قوله ثم ان هذه القاعدة المقصد دفع ما ذكره الشبه فيما سيأتي بقوله هذا والجمع بين قولهم
لا يكفر احد من اهل القبلة وقولهم يكفر من قال بخلق القرآن واشباله مشكل ووجه الدفع
ان هذه القاعدة من الشيخ الاشعري وتابعه اكثر الفقهاء وهو المروي في المنتقى عن ابي حنيفة
واما البعض الآخر من الفقهاء فلم يوافقهم في تلك القاعدة وقالوا بكفر الشيعة والمعتزلة فلا
يحتاج القائل بالقضيتين فلا احتياج الى الجمع **قوله** اي اطلاقه اي يعني ليس المراد بالمطابقة
ما يتبادر منه من كونه بلا واسطة بل الاطلاع مطلقا سواء كان بلا واسطة او بواسطة القاء الجني
والمعنى انه له تعلقا اي معنى ان له مسا من الجن ان له تعلقا وقربا من الجن لا المعنى الظاهر من
المس وهو الملامسة **قوله** ربي تفعيل من ربا يربو بمعنى زاد ونمى بمعنى فاعل فالمعنى انه لم يزل
وتعلقا من الجن **قوله** وتابعه اسم لنوع من الجن والتاء فيه للنقل من الوصفية الى الاسمية
قوله وغورة الى قعر الارض غار الماء يغور غورا اي سفل في الارض **قوله** بضم الفاء اسم
كالفتوى ومعناه اذ هو ما افتى به الفقيه وقد تفتح الفاء يقال لسليمان وهو ابن اثنتي عشر
سنة ومن هذا يعلم ان حكم سليمان كان بالاجتهاد لعدم الوحي عليهم يرد وان اي يرد كل واحد
من صاحب الحرث والغنم لكل من الحرث والغنم الى صاحبه **قوله** فقال داود القضاء ما قضيت
ومن هذا يعلم ان حكم داود كان بالاجتهاد والا لما جاز له الرجوع عنه ولما جاز لسليمان مخالفته
قوله واعترض على هذا الدليل يعني لانه لو كان كل من الاجتهادين صوابا لما كان لتخصيص
سليمان بالذكر وجه لانه يجوز ان يكون تخصيصه بالذكر لكون ما فهمه احق وافضل وان كان
ما فهمه داود ايضا حقا يشعر بذلك قوله ففهمناها اوثر بصيغة التفضيل فكانه قال هذا
حق لكن غيره احق يشعر بذلك قوله تعالى وكلا اتينا حكما وعلما فانه يفهم منه اصابتهما
في فصل الخصومات والعلم بامور الدين واما اعتراض سليمان فمبني على ان ترك الاولى من
الانبياء بمنزلة الخطأ عند غيرهم **قوله** اعترض عليه بان الاجماع الخ يعني بان الاجماع اثبت بالنص
واحد انما هو فيما يثبت بصريحا وهو في غير الاجتهاديات والبحث في غير الاجتهاديات اثبات
بالنص معنى فلا يستلزم الدليل الخط لعدم تكرار الاوسط او يعيد الدليل هكذا اثبات بالقياس
ثابت بالنص معنى وكل ما هو ثابت بالنص صريحا فهو واجد **قوله** على ان القياس
انما يعلى انما لا يتم ان القياس مظهر فانه عند المخصم القائل بان كل مجتهد مصيب مثبت

بالحكم

بالحكم فلا يتم الدليل **قوله** اعترض عليه يعني ان اريد انه لا تفرقة في العمومات الواردة انه
لا فرق بين الاشخاص فيما يثبت بالعمومات صريحا وهو الحكم الغير الاجتهادي فمسلم لكنه
لا يثبت المط اذ المدعى ان الحق في الاجتهاديات واحد وهو انما يتم لو انتفت
التفرقة بين الاشخاص منها وان اريد انه لا تفرقة في العمومات بالنسبة الى الحكم الثابت
به مطلقا سواء كان اجتهاديا او غيره فمم بل هو اول المسئلة ومحل النزاع قال الشبه
في التلويح والاصوب ان يقال لو كان كل مجتهد مصيبا يلزم الجمع بين المتنافيين
بالنسبة الى شخص واحد فيما اذا استفتى عاميان لم يلزم تقليد المجتهد يعني مجتهدين
حنفيا وشافعيا فافتاه احدهما باباحة النبيذ والآخر بحرمته ولم يترجح احدهما
عنده ولم يستقر علمه على شئ منهما وبعده اذا تغير اجتهاد المجتهد فان بقي الاول حقا
لزم اجتماع المتنافيين بالنسبة اليه والا لزم النسخ بالاجتهاد وكذا المقلد اذا صار مجتهدا
قوله الوجهان الاولان يفيد ان يعني ان الوجهان الاولان وان كان يفهم منهما صريحا
تفضيل آدم على الملائكة لاسائر الرسل لكنهما يفيدان تفضيلا بناء على انه لا قائل
بالفصل بين آدم وغيره من الرسل لكن لا يفيدان تفضيل عامة البشر على عامة الملائكة
قوله فانما انه يخص يعني ان التخصيص بتفضيل عامة البشر على رسل الملائكة.
يتصور في الاية بوجهين اما بان يخص من ال ابراهيم وال عمران غير الانبياء
ويكون المراد هو الرسل من اولادهما فيفيد تفضيل رسل البشر على الملائكة
فقط دون عامة البشر على عامة الملائكة واما بان يخص من العالمين رسل الملائكة
ويكون المراد ماسوى رسل الملائكة فيفيد تفضيل الرسل والعامة من البشر على عامة
الملائكة فقط ولا يفيد تفضيل رسل البشر على رسل الملائكة وعلى كل تقدير لا يثبت
المدعى ويمكن ان يقال ان معظم الشبه ان الاية على عمومها باق ولا يخص آل ابراهيم
وال عمران ولا العالمين فيفيد تفضيل جميع الرسل على جميع العالمين وانما خص هذا
الحكم من عامة البشر بالنسبة الى رسل الملائكة فلا يرد الاعتراض الذي اورده المحشي
قوله لكن الشئ اولى يعني تخصيص العالمين اولى من تخصيص ال عمران وال ابراهيم لان
الاحتياج الى التخصيص انما حصل بسببه **قوله** وقد قال ره افضل الاعمال احمزها
في حديث ابن عباس رضه احسن الاعمال احمزها اي اشقها واقربها كذا في
الصحاح **قوله** وانه يظهر انه هذا الوجه ايضا يفيد لا يخفى عليك ان المنع الذي
ذكره منع من عامة الملك بالنسبة الى عامة البشر اعني القياء المؤمنين فتم الدليل

قوله ويمكن ان يقال في هذا الجواب تعسف ظاهر والاولى ما نسبه اليه لكان احسن

قوله لا يخفى عليك ان قوله ان هذا مستمل من كلام المحقق الدواني فلا ينسب له ما ذكره الى ان ضمير انه راجع الى المحقق الدواني تأمل كتبه بالانتحال ولي الدين عفا الله عنه

على عمومه هذا نهاية ما اردت ايراده في هذا الكتاب مستعينا بالملك
الوهاب وعليه التكلان في كل باب الحمد لله على الاتمام
والصلوة على سيدنا خير الانام وعلى اله واصحابه
الكرام قد وقع الفراغ من تحرير هذه الحاشية
المسماة بزبدة الافكار من مصنفات
مولانا عبد الحكيم السالكوتي
على حاشية العلامة المولى
الحالي في ليلة خميس
ثالث رجب الفرد
المعدود من
سنة
واربعين
والف

MİLLET GENEL KÜTÜPHANESİ
EŞKİ KİTİ
YENİ KAYIT No.
TASNİF No.

TASNIF NO.

بهوردی خط نوی صیقل تقدیر دلارم
کورند آتشی آخر بسی او زنت دود

ترم آلم رو
تو آن دلها از جوان بودی کرد چون
تا نشد تخم امید است حصار سنگ ما

یار کی چکل بی قصد کوته بین
آینه دلم اولان آنک در

نطق و صورت پیچ طوطی نیم تقویم شد
ملکی بلبل عاشقان بیم و امید شد