ملکیت انتشارات
سلمان بن مصلی

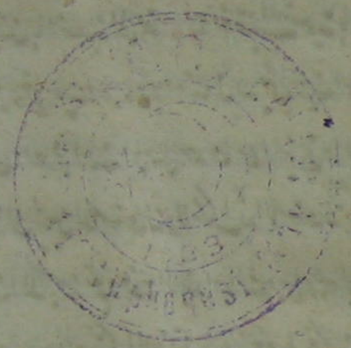
دخل في سلك ملك الفقير بتقبيره ساقط التقصير
عثمان بن مصطفى عفى عنهما العفو العلي

قرة كمال كيالي

من الادرنه المعمور
الى عبده ولى الدين

١١١٨

حاشية كمال الدين على حاشية الخيالي على شرح العقايد
المشهورة بغرة كمال
وينقل فيها عن النووي الكنسي
ويعبر عنه ببعض الافاضل



MİLLET GENEL KÜTÜPHANESİ
KISIM : carullah ef.
ESKİ KAYIT 1192
YENİ KAYIT No.
TASNİF No.

1192

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لذي المن والاحسان والصلوة على سيد الانسان وعلى من تبعه في الايمان

قال المولى الحنبلي عفى عنه رب العالمين قال الشارح النحرير عامله الله بلطفه الخطير بعد ما تيمن بالتسمية للحمدلة **قوله** في تعقيب التسمية بالتحميد اقتداء باسلوب الكتاب المجيد وعمل بما شاع بل وقع عليه الاجماع وامتثال لحديثي الابتداء وما بينهم من تعارضهما مدفوع اما بحمل الابتداء على العرفي الممتد او بحمل احدهما على الحقيقي والاخر على الاضافي كما هو المشهور ولك ان تجعل الباء في الحديثين للاستعانة ولا شك ان الاستعانة بشيء لا تنافي الاستعانة باخر او للملابسة ولا يخفى ان الملابسة تتم وقوع الابتداء بالشيء على وجه الهيئة وبذكره قبل الابتداء بلا فصل فيجوز ان يجعل احدهما جزءا او يذكر الاخر قبله بدون فصل فيكون ان الابتداء آن التلبس بهما هذا كلامه رحمه الله

فقوله في تعقيب التسمية بالتحميد اقتداء باسلوب الكتاب المجيد اراد بالكتاب القرآن وقوله بما شاع اي بين به الكتب المصنفة الشايعة فيما بين اهل العلم وقوله وامتثال لحديثي الابتداء يعني بهما قوله عليه السلام كل امر ذي بال لم يبدء فيه ببسم الله فهو ابتر وقوله عم كل امر ذي بال لم يبدء فيه بالحمد لله فهو اجزم فان قيل المسلمون كثيرا ما يبدؤن امورا ذوات خطر وشرف ويذكرون التسمية في اوائلها دون التحميد فيلزم ترك الامتثال لحديثي التحميد قلنا ممنوع فان ذكر اسم الله تعالى يدل على توصيفه بصفاته الجميلة فاذا قال المسلم بسم الله فكانه قال باسم الذات الواجب الوجود المستجمع للصفات الجميلة وهذا هو التحميد في المعنى لان معنى التحميد هو التوصيف بالصفات الجميلة على ما هو المشهور وقوله اما بحمل الابتداء على العرفي الممتد وهو ان يذكر الشيء اولا قبل الشروع في المقصود الذي يشرع فيه وهذا امر ممتد فلا تعارض فيه بين الحديثين وقوله ولك ان تجعل الباء في الحديثين للاستعانة الخ اي ولك ان تحمل الابتداء على الابتداء الحقيقي الغير الممتد وتجعل الباء للاستعانة فعلى هذا يكون معنى الحديثين هكذا كل امر ذي بال لم يبدء مستعانا باسم الله فهو ابتر وكل امر ذي بال لم يبدء مستعانا بالحمد لله فهو اجزم اي لو بدئ ذلك الامر بدون التسمية والتحميد لم يكن شيئا معتدا به ولا يكون مباركا اصلا وقوله ولا شك ان

الاستعانة

الاستعانة بالتسمية مثلا بشيء لا ينافي الاستعانة باخر يعني ان الاستعانة بالتسمية مثلا لا تنافي الاستعانة بالتحميد وهذا التوجيه مبني على ان لا يكون التسمية والتحميد جزءا من الامر المشروع فيه كالاكل والشرب والمشي ونحو ذلك فان كلا واحد منها امر ذو بال لا يكون التسمية والحمد جزءا منه واما كتب العلوم فقد قالوا ان التسمية ليست جزءا منها وانما ذكرت في اوايل الكتب للتيمن والتبرك واما التحميد فقد قيل انه جزء من كل كتاب وقيل انه ليس بجزء منه وايا ما كان يلزمون ان ابتداء الامر المشروع فيه ان الاستعانة بالتسمية والتحميد لان التيمن والتبرك بهما حاصل في ذلك الان وقوله او للملابسة ايضا ولك ان تحمل الابتداء على الابتداء الحقيقي الغير الممتد وتجعل الباء للملابسة فعلى هذا يكون معنى الحديثين كل امر ذي بال لم يبدء ملتبسا باسم الله فهو ابتر وكل امر ذي بال لم يبدء ملتبسا بالحمد لله فهو اجزم اي بدون التلبس بهما لا يكون معتدا به ولا يكون مباركا ثم لا شك ان التلبس بشيء لا ينافي التلبس بالاخر اذا المقصود منهما التيمن والتبرك بهما اي اخذ الامر المشروع فيه فالتبرك باحدهما لا ينافي التبرك بالاخر وهذا التوجيه ايضا مبني على ان التسمية ليست جزءا من الامر المشروع فيه على ما اشار اليه رحمه الله حيث قال وذكره قبل الابتداء بلا فصل فيجوز ان يجعل احدهما جزءا ويذكر الاخر قبله بدون فصله هذا كلامه ثم ان كون الابتداء الحقيقي امرا غير ممتد لا ينافي ان يكون الاستعانة او الملابسة امرا ممتدا الى تمام الامر المشروع فاذا ذكر التسمية والتحميد اولا ثم بدئ الامر المشروع فيه بلا فصل صح ان يقال ان الابتداء هو ان الاستعانة والتلبس بالتسمية والتحميد وذلك لاجتماع كل واحد من التلبس والاستعانة والابتداء الحقيقي في آن واحد هو ان الابتداء الحقيقي لكن الاستعانة والتلبس يستمران الى تمام الامر المشروع فيه اذ التيمن والتبرك يبقى الى تمام الامر المشروع فيه بخلاف الابتداء الحقيقي كما عرفت فتامل والله الموفق **قوله** المتوحد بجلال ذاته الظاهر ان الباء صلة التوحيد يقال توحد بكذا اي تفرد به واستقل فمعنى التوحد بجلال الذات عدم شركة الغير في جلال الذات او الذات الجليلة على نهج حصول الصورة ويحتمل ان يكون للملابسة في يكون صيغة التفعل انفعالية للصيرورة بدون صنع كتوهم تحجر الطين اي صار حجرا بلا عمل ومدخل من الغير ومنه التكون والتولد واما للتكلف ولما استحال في ذاته

تعالى يحمل على الكمال كما قيل في المتكبر ونحوه فمعنى التوحد بجلال الذات الاتصاف بالوحدة الذاتية
او الكاملة مع ملابسة جلال الذات هذا كلامه فقوله يقال توحد برأيه اي تفرد به واستقل
بعني لم يجنح في رأيه وتدبيره الى غيره يقال توحد الله بعصمته اي عصمه ولم يكله الى غيره
كذا في الصحاح يعني ان الله تعالى تفرد بعصمته ولم يفوض عصمته الى غيره اصلاً وقوله على
نهج حصول الصورة هذا ناظر الى قوله او الذات الجليلة يعني ان الاصل هو ان يقال الصورة
الحاصلة لكن قدم الحصول على الصورة فقيل حصول الصورة تنبيها على نكتة هي ان الصورة لا تتصور
بدون الحصول فههنا قدم الجلال على الذات وقيل جلال ذاته تنبيها على ان الذات لا يتصور
بدون الجلال وقوله ومنه التكون والتولد التكون هو ان يصير الشيء حاصلا بلا عمل من المكون فان كان حاصلا بفعل من الفاعل تكو او يقال التكون هو ان يصير الشيء حاصلا بلا عمل و
مدخل من الغير اصلا نظرا الى ظاهر الحال والتولد هو ان يصير الحيوان حاصلا بلا ايلام
مثل الحيوان المتولد من الماء الراكد في الصيف وهذا بخلاف التوالد وهو ان يصير الحيوان
حاصلا بين الاب والام بعمل حاصل بينهما وقوله ولما استحال في ذاته تعالى ان يحمل على الكمال يعني
ان التكلف لما استحال في شانه تعالى ان يحمل اللفظ الدال عليه على الكمال بناءً على ان الافعال الحاصلة
بالتكلف والمشقة تكون على وجه الكمال بخلاف ما اذا كانت حاصلة بدون التكلف والمشقة
على ما هو المشهور وقوله فمعنى التوحد بجلال ذاته الخ فيه نشر بعد لف فقوله بالوحدة الذاتية
ناظر الى قوله اما للصيرورة بدون صنع وقوله او الكاملة ناظر الى قوله واما للتكلف ثم
ان في وصفه تعالى بالوحدة الذاتية او الكاملة رداً على المعتزلة القائلين بان ذاته تعالى لذوات
الممكنات في تمام الماهية ويمتاز عنها باحوال مخصوصة مذاولكن بقي مباحث وهو ان الباء
لما جعلت ههنا للملابسة ينبغي ان تكون للملابسة سواء جعلت صلة للتوحد او لم تجعل فلا
يحسن ان يجعل فلا يحسن ان يجعل كونها للملابسة قيما لكونها صلة للتوحد واما قلنا ينبغي
ان تكون للملابسة لان الباء لها معانٍ مذكورة في علم النحو والمناسب ههنا هو معنى الالصاق
او معنى الظرفية وظاهراً ان معنى الملابسة يكون من قبيل معنى الالصاق حتى لم يجعلوا ذلك معنى
مغايراً لمعنى الالصاق ثم ان كون صيغة التفعل للتكلف اصل شايع فيما بين اهل العربية وهذا

الاصل يكفي في تفريع ما ذكر من قوله فمعنى التوحد بجلال ذاته الاتصاف بالوحدة الذاتية
او الكاملة والحاصل ان في هذا المقام امورا مستدركة غير مذكورة في علم العربية او يكفي ان
يقال مثلا قوله المتوحد بجلال ذاته يقال توحد برأيه اي تفرد به واستقل فمعنى التوحد بجلال
الذات عدم شركة الغير في جلال الذات او الذات الجليلة على نهج حصول الصورة ويحتمل ان
تكون صيغة التفعل للتكلف لما استحال في شانه تعالى ان يحمل على الكمال كما قيل في المتكبر ونحوه
فمعنى التوحد بجلال الذات الاتصاف بالوحدة الذاتية او الكاملة مع ملابسة جلال الذات
فافهم اسعدك الله وقد ذكر بعض الافاضل ان الجلال لغة العظمة واصطلاحا هو الصفة السلبية
واللغوي انسب هنا وكمال صفاته هي الصفة الثبوتية او مطلق الصفة ونعوت الجبروت
هي الصفات السلبية وقال بعضهم قوله المتقدس المنزه عن النقائص والشوائب الادناس من
الشوب بمعنى الخلط والسمات جمع سمة بمعنى العلامة **قوله** بساطع حجه الاولى كون الضمير
لله تعالى ليفيد ان آية نبينا اعظم من آية سائر الانبياء ويجوز ان يكون لمحمد عليه السلام فساطع
حجه من قبيل اخلاق ثياب هذا كلامه والساطع الظاهر الجلي او القوي العظيم ثم لا يخفى
على من له معرفة بالتراكيب العربية ان ضمير حجه لو كان راجعا الى الله لم يفد الكلام ان آية
نبينا اعظم من آية سائر الانبياء وذلك لان كون نبينا موبدا بساطع حجج الله لا ينافي ان يكون
سائر الانبياء ايضا موبدا بساطع حجج الله تعالى نعم ان كون نبينا موبدا بساطع حجج الله تعالى يفيد
بطريق المفهوم ان نبينا لا يكون موبدا بغير ساطع حجج الله تعالى لكن هذا المفهوم لا يدل على ما
ادعاه من ان آية نبينا اعظم من آية سائر الانبياء ثم ان حجج الله تعالى وحجج النبي هم ان كانت كلها
ساطعة ينبغي ان تكون اضافة ساطع حججه من قبيل اضافة اخلاق ثياب كانه قال بحججه الساطعة
وان لم يكن كلها ساطعة بل كان بعضها ساطعا وبعضها غير ساطع كانت الاضافة للتخصيص
مثل الاضافة في قولنا افاضل بني ادم فان بعض الافاضل فتلخص لك مما سلف ان الشارح
رحمه ضمن خطبة كتابه الاشارة الى مقاصد فن الكلام من مباحث الذات والصفات الثبوتية
والسلبية ومباحث النبوة والامامة رعاية لبراعة الاستهلال **قوله** وبعد فان مبنى علم الشرايع
والاحكام هذه الفاء اما على توهم اما او على تقدير ما في نظم الكلام بطريق تعويض الواو عنها

بعد الظرف على انه لامنع في اجتماع الواو مع اما كما وقع في عبارة المفتاح في اخر فن البيان هذا
كلامه فقوله اما على توهم اما هذا مبني على انهم كانوا يجرون الموهوم مجرى المحقق كما ان الفقهاء
ينزلون الشبهة منزلة اليقين احتياطا وقوله او على تقديرها وح يكون الفاء قرينة دالة على
ثبوت اما ويكون الواو عوضا عن اما ومع ذلك يكون لعطف ما بعدها على ما قبلها وقوله على انه
لامنع من اجتماع الواو مع اما وح يكون الواو لمجرد العطف ولم يبق كونه عوضا عن اما وقوله
كما وقع في المفتاح اي حيث قال في اخر فن البيان واما بعد فان خلاصة الاصلين هذا ولك
ان تجعل الظرف ههنا قائما مقام لما الشرطية فكانه قال ولما حمدنا وصلينا فاعلم ان مبنى
علم الشرايع والاحكام الخ ثم ان المراد بعلم الشرايع والاحكام هو علم الفقه لانه المتبع بعلم
الشرايع والاحكام على ما يجيء انشاء الله **قوله** واساس قواعد عقايد الاسلام القواعد جمع قاعدة
وهي الاساس واساس العقايد الاسلامية هو الكتاب والسنة لان العقايد يجب ان يستفاد من
الشرع ليعتمد بها ومما يتوقفان على المسائل الكلامية ففي هذه القرينة تدقيق في المدح لشمول
الاولى الكتاب والسنة بخلاف الثانية ويمكن ان يقال اساس العقايد ادلتها التفصيلية
وهي تتوقف على هذا العلم بناء على ان مباحث النظر والدليل جزء منه على ما هو المختار هذا كلامه
ونقل عنه رحمه الله انه قال قلت اولا ان العقايد من الكلام وكون الكلام اساسا لها
يقتضي كون الشيء اساس نفسه اذ لا يتوقف الكتاب الا على المسايل الاعتقادية وثانيا ان الكلام
اساس العقايد لان اساس الاساس اساس والكتاب اساس الكلام لان العقايد من الكلام فاساسها
اساسه فالكتاب اساس اساس العقايد فالقرينة الثانية تشمل الكتاب بمثل الاولى قلت اولا
الحصر المذكور ممنوع وان سلم فالعقايد بحسب اعتقادها تتوقف على الكتاب المتوقف على العقايد
بحسب ذاتها وثانيا المتبادر من اساس الشيء هو الاساس بالذات وان سلم فاساس الفن
ما يتوقف هو عليه لا بعض مسايله وان سلم فاساس الكتاب هو ذات العقايد والكتاب انما هو
اساس العقايد من حيث الاعتداد فلا يكون اساسا لاساسها من حيث هو اساس انتهى كلامه
رحمه الله فقوله وهي لا اساس يعني ان المراد بالقاعدة ههنا المعنى اللغوي وهو الاساس وقوله
واساس العقايد الاسلامية هو الكتاب والسنة المراد بعقايد الاسلام ههنا الاحكام الشرعية

الاعتقادية فمنها ما يتوقف على الكتاب والسنة كمباحث حشر الاجساد ونحوها ومنها
ما لا يتوقف على الكتاب والسنة كمباحث اثبات الصانع وعلمه وقدرته ونحو ذلك وهذه
المباحث وان لم تتوقف من حيث ذاتها على الكتاب والسنة ولكنها تتوقف عليهما من حيث
الاعتداد بها وذلك لان هذه المباحث اذا لم يعتبر مطابقتها الكتاب والسنة كانت بمنزلة
العلم الالهي للفلاسفة فلا عبرة بها على ما ذكره المحققون رحمهم الله وقوله ومما يتوقفان
على المسايل الكلامية يعني ان اثبات الكتاب واثبات السنة يتوقفان على اثبات الصانع
والنبوة تتوقف على المسايل الكلامية فتكون المسايل الكلامية اساس عقايد الاسلام
وقوله لشمول الاولى الكتاب والسنة يعني ان القرينة الاولى وهي قوله مبني علم الشرايع
والاحكام شاملة للكتاب والسنة لكونهما مبنى الاحكام الشرعية العملية كما ان علم الكلام
كذلك بخلاف القرينة الثانية فانها غير شاملة للكتاب والسنة اذ لا يصدق عليهما اساس
اساس عقايد الاسلام وقوله ويمكن ان يقال اساس العقايد ادلتها التفصيلية الخ يعني ان اساس
العقايد ادلتها العقلية او النقلية المذكورة في مواضع تلك العقايد على التفصيل ثم ان معرفة
احوال تلك الادلة التفصيلية تكون موقوفة على علم الكلام بناء على ان مباحث النظر ومباحث
الدليل جزء من علم الكلام على ما هو المختار في شرح المواقف وغيره فعلى هذا ايضا يكون علم الكلام
اساس اساس العقايد وقوله فيما نقل عنه رحمه الله ان العقايد من الكلام اشارة الى ان العقايد
بعض من الكلام بناء على ان كلمة من للتبعيض ووجه ذلك ان مسايل هذا العلم اما عقايد دينية
كاثبات القدم والوحدة للصانع تعالى واثبات الحدوث وصحة اعادة الاجسام واما قضايا
تتوقف عليها تلك العقايد كتركب الاجسام من الجواهر الفردة المحتاج اليه في حشر الاجساد
على ما ذكره في شرح المواقف فمن ههنا يعلم ان العقايد بعض من علم الكلام وقوله فاساسها
اساسه اي فاساس العقايد اساس الكلام وقوله لحصر المذكور ممنوع اي لانسلم ان الكتاب
لا يتوقف الا على المسايل الاعتقادية لم لا يجوز ان يثبت الكتاب بالاعجاز ببلاغته الظاهرة
لا مثل البلاغة وقوله فالعقايد بحسب اعتدادها الخ فالملازم ان العقايد بحسب اعتدادها تتوقف
على العقايد بحسب ذاتها ولا ضير في ذلك لتغاير جهة التوقف وقوله المتبادر من اساس الشيء

هو الاساس بالذات اي لا نسلم ان الكتاب اساس الكلام اذ المتبادر من لفظ الاساس هو الاساس
بالذات والكتاب اساس الكلام بحسب الاعتداد لا بحسب الذات فلا اشكال لا بعض مسائله
والا يلزم ان يكون علم الكتاب اساس نفسه لان بعض مسائله يتوقف على بعض آخر لا يقال لا تخاله
في ذلك لتغاير الجهتين لانا نقول هذا كلام على سند الاخص فلا عبرة به هذا وكك آن نقول المراد
بالقواعد معناها الاصطلاحي واضافة القواعد الى عقايد الاسلام اضافة العام الى الخاص وح
فاما ان يراد بعقايد الاسلام الاحكام الشرعية الاعتقادية كما عرفت واما ان يراد بها هو الاعم
من الاعتقادية والعملية واما ان يراد بها العملية فقط حتى لا يلزم كون الكلام اساس نفسه فتامل
قوله هو علم التوحيد والصفات اي علم يعرف منه ذلك فالمراد هو المعنى الاضافي ويمكن ان يراد
المعنى اللقبي فنسبة الوسم الى الكلام لكونه اشهر وقوله المنجي عن عباهب الشكوك اشارة الى فايدة
من فوايده والغيهب بالشين سواده فلعل جعل الشك على اليوم اضاف الغيهب اليه والظلمة
المطلقة الى اليوم هذا كلامه فقوله اي علم يعرف منه ذلك يعني ان المراد بعلم التوحيد هو العلم
المعهود الذي يعلم منه التوحيد والصفات فالمراد به معناه الاضافي ويكون الاضافة للتعريف
والاشارة الى العلم المعهود وقوله ويمكن ان يراد المعنى اللقبي اللفظ اسم مشعر بالمدح والذم
والاسم ههنا مشعر بتوحيده تعالى واتصافه بالكمالية فيكون مشعرا بالمدح كما لا يخفى
وقوله فنسبة الوسم الى الكلام لكونه اشهر هذا ناظر الى التوجيهين المذكورين معا يعني ان الشارح
انما اورد قوله الموسوم بالكلام بعد قوله علم التوحيد والصفات بناء على ان لفظ الكلام كان
اشهر اسماء علم الكلام فيكون قوله الموسوم صفة كاشفة وقوله اشارة الى فايدة من فوايده يعني
ان فوايد علم الكلام كثيرة على ما ذكره الكتب المبسوطة وقد اشير ههنا الى فايدة منها هي ان
هذا الكلام العلم هو المنجي عن الشكوك والاوهام في العقايد الدينية لان دلايلها العقلية كانت
يقينية مؤيدة بالادلة السمعية فح لا يبقى فيها شك ولا وهم اصلا على ما ذكره المحققون رحمهم الله
قوله نجم الملة والدين مما متحدان بالذات ومختلفان بالاعتبار فان الشريعة من حيث
انها تطاع دين ومن حيث انها تملى وتكتب ملة والاملال بمعنى الاملاء وقيل من حيث انها يجمع عليها
ملة هذا كلامه فقوله فان الشريعة من حيث انها تطاع دين المراد بالشريعة ما جاء به النبي عن الله

تعالى فيتناول الاحكام الشرعية الاعتقادية والعملية جميعا وفي الصحاح الشريعة مشرعة الماء
وهو مورد الشاربة والشريعة ما شرع الله لعباده من الدين ويقال دانه دينا اي ذلله والطاعة
وقوله والاملال بمعنى الاملاء اي بمعنى الكتابة وفي الصحاح مل عليه بمعنى املى يقال املت الكتاب
اي كتبته قوله في دار السلام اي الجنة سميت بها لسلامة اهلها من كل الم وافة ولان خزنة الجنة
يقول اهلها سلام عليكم طبتم ولان السلام من اسماء الله تعالى فاضيفت اليه تشريفا ومعنى هذا
الاسم هو الذي منه وبه السلام فوجه تخصيص هذا الاسم ظاهر هذا كلامه فقوله سميت بها اي
بدار السلام لسلامة اهلها اي اهل الجنة وقوله فاضيفت اليه اي اضيفت الدار لله تعالى تشريفا
للجنة كما يقال للمسجد بيت الله تعظيما له وقوله ومعنى هذا الاسم اي معنى اسم السلام الذي هو اسم
الله تعالى هو الذي منه وبه السلام اي هو المعطي للسلامة في المبداء والمعاد كذا في شرح المواقف وقوله
فوجه تخصيص هذا الاسم ظاهر يعني ان وجه تخصيص اضافة الدار الى السلام الذي هو اسم من
اسماء الله تعالى ظاهر لمن يلاحظ معنى السلامة في كل واحد من المضاف والمضاف اليه على ما عرفت آنفا
قال الشارح رحمه الله يشتمل من هذا الفن على غرر الفوايد الى الغرر جمع الغرة وغرة كل شيء اكرمه
والفوايد جمع الفريدة وهي الدرة الكبيرة الغالية الثمن فضمن فصول حال من غرر الفوايد
والمراد بالفصول ههنا الطوايف المفصولة المتمايزة من المعاني وعطف الاصول على الفوا
من قبيل العطف التفسيري وانثناء نصوص او في تضاعيف العبارة الفصيحة الموية الى البقر
يعني في ضمنها ووسطها بناء على ان الالفاظ قوالب المعاني والحاصل ان هذا المختصر مشتمل على
طوايف من الالفاظ الدالة على تلك المعاني وكل واحد منها في غاية الحسن ونهاية المتانة قوله
طاويا كشح المقال الكشح الجنب وطي الكشح كناية عن الاعراض هذا كلامه الكشح ما بين الحاضر
الى الخلف والخلف افقر اضلاع الجنب وطويت كشحي على الامر اذا اضمرته وسترته هذا ما خوذ
من الصحاح ثم ان قوله طاويا حال من الضمير المستتر في قوله ان اشرحه كانه قال فحاولت اي
اشرح معرضا في المقال عن الاطالة والاملال اي الاسآمة بسبب الاطالة في المقال قوله الاطناب
والاخلال بالجر مجموعهما بدل من الطرفين او بيان لهما ولما تعدد المتبوع معنى الجر في الاعراب
على كل منهما ويجوز رفعهما على انهما خبر مبتداء محذوف هذا كلامه وقد اريد بالاطناب ههنا الز

عليكم في قيد اشارة الحيان طاعة بمرسوم عالم

على القدر الذي يتضح به المعنى المراد والاخلال النقص عن القدر الذي يتضح به المعنى
المراد وفي الصحاح القصد بين الاسراف والتقتير يقال فلان مقتصد في النفقة و
قوله وهو حسبي ونعم الوكيل رد الشارح في بعض كتبه هذا العطف بان الجملة الثانية انشائية
فلا تعطف على الاولى الاخبارية وكذا على حسبي باعتبار تضمنه معنى يحسبني لانه خبر
ايضا ويرد عليه ان المراد بالجملة الاولى انشاء التوكل لا الاخبار عنه تعالى بانه كاف وهو
ظاهر وايضا يجوز ان يعتبر عطف القصة على القصة بدون ملاحظة الاخبارية والانشائية
وقد قيد بعض الفضلاء ايضا بانه يجوز ان يقدر مبتداء في المعطوف بقرينة المعطوف عليه
اي هو نعم الوكيل فتكون اخبارية كالاولى ثم قال وايضا يجوز عطف الانشاء على الاخبار
فيما لا محل من الاعراب يدل عليه قطعا قوله تعالى قالوا حسبنا الله ونعم الوكيل لان هذه الواو
من الحكاية لا من المحكي اذ لا يحال للعطف فيه الا بتاويل بعيد لا يلتفت اليه وهو ان يقال
تقديره وقلنا نعم الوكيل وليس هذا مختصا بما بعد القول حتى قولنا زيد ابوه عالم وما اجهله
ورد عليه انه يحتمل ان تكون الواو في الاية من المحكي بتقدير المبتداء في المعطوف
او عطفه على الخبر المقدم ثم ان حمل المثال المذكور بدون التقدير ممنوع وبتقدير المبتداء
في المعطوف يكون اخبارا كالمعطوف عليه هذا كلامه فقوله رد الشارح في بعض كتبه هذا
العطف الخ قد ذكره في علم المعاني انه لا يجوز عطف الانشاء على الاخبار لكمال الانقطاع بينهما
فاشار الشارح رحمه الله في شرح التلخيص الى ان عطف قوله ونعم الوكيل كان من قبيل عطف الانشاء
على الاخبار فلا يجوز وكذا لا يجوز عطفه على قوله حسبي بناء على ان يجعل حسبي بمعنى يحسبني
ليحصل المناسبة بين المعطوف والمعطوف عليه في كونهما جملتين لهما محل من الاعراب بان كانتا
خبرين للمبتداء وانما قلنا لا يجوز هذا العطف لان هذا كالاول من قبيل عطف الانشاء على
الاخبار فلا يجوز ايضا وقوله لان المراد بالجملة الاولى انشاء التوكل فيه نظر لان قولنا هو حسبي
لو كان انشاء لكان هو لاثبات معنى الكفاية لله تعالى كما ان قولك بعت اشتريت زوجت طلقت
اعتقت اذا كان انشاء يكون لاثبات معنى البيع والشراء والتزويج والطلاق والعتاق لكن الكذب
باطل اذ العبد لا يقدر على اثبات معنى الكفاية لله تعالى واما اظهار معنى التوكل وان كان مقدورا

بعيد فهو امر خارج عن المعنى الذي قصد من الكلام اصالة فلا يناني في كون الكلام خبرا كما في
قوله تعالى حكاية عن امراة عمران رب اني وضعتها انثى فان هذا الكلام جملة خبرية
ذكرت لا للاخبار والاعلام بل ذكرت لاظهار التحسر والتحزن لانها ترجو ان تلد
ذكرا وليس هذا الكلام منها لانشاء الوضع واثباته اذ لا تقدر على ذلك والحاصل
ان كل كلام يكون لنسبة خارج تطابقه او لا تطابقه فهو خبر وكل كلام لم يكن لنسبة خارج
كذلك فهو انشاء فقولنا وهو حسبي كلام يكون لنسبة خارج وهو كونه تعالى كافيا فيكون
خبرا بخلاف كوبعت اذا كان انشاء فانه ليس لنسبة خارج اذ لا يقصد به ان البيع وقع في
الزمان الماضي حتى يكون لنسبة خارج بل هو لانشاء البيع واثباته في الحال فلا يكون خبرا وقوله
وايضا يجوز ان يعتبر عطف القصة على القصة فدفعه بانه عطف جمل متعددة مسوقة لغرض
من الاغراض على جمل اخر متعددة ايضا مسوقة لغرض اخر مع قطع النظر عن كون كل واحد
من المعطوف والمعطوف عليه خبرا او انشاء فعلى هذا التفسير فالعطف في قوله وهو حسبي
ونعم الوكيل لا يكون من قبيل عطف القصة على القصة اذ ليس كل واحد من المعطوف والمعطوف عليه
جملا متعددة مع ان المعتبر ان يكون كل واحد منهما جملا متعددة كما عرفت وقوله ورده بعض
الفضلاء اراد به بعض الفضلاء السيد الشريف الجرجاني رحمه الله وقوله فيكون اخبارية كالاولى اي
كانه قال وهو حسبي وهو نعم الوكيل وقوله لان هذه الواو من الحكاية اي قالوا حسبنا الله وقالوا
نعم الوكيل فعلى هذا لا يكون الواو من المحكي وقوله اذ لا مجال للعطف فيه الا بتاويل بعيد الخ يعني ان
الواو لو كانت من المحكي حتى قيل حسبنا الله ونعم الوكيل يلزم عطف الانشاء على الاخبار الا ان يؤول
تاويلا بعيدا مثل ان يقال حسبنا الله وقلنا نعم الوكيل فيكون المعطوف والمعطوف عليه جملتين
خبريتين بتقدير قوله قلنا ولكن هذا التقدير خلاف الظاهر بعيد عن الفهم وقوله حتى قولنا
زيد ابوه عالم وما اجهله فقوله وما اجهله جملة انشائية مشتملة على معنى التعجب معطوفة على الجملة
الخبرية التي هي خبر المبتداء الاول الذي هو زيد وقوله بتقدير المبتداء في المعطوف وذلك مثل ان
يقول حسبنا الله وهو نعم الوكيل ولا يخفى عليك ان تقدير المبتداء على الوجه المذكور تاويل بعيد
اذ المشهور ان يقدر المخصوص بالمدح مؤخرا كقولنا حسبنا الله ونعم الوكيل الله كما في قوله تعالى نعم العبد

فيكون ذكر الشرعية تكرارا في المعنى لان نسبة الخطابات اليه تعالى يفيد كونها شرعية ثم ذكر الشرعية
ثانيا يوجب التكرار وقوله الا ان يحمل على التجريد في الاول المراد بالاول الموصوف هو الاحكام اي
الا ان يجرد معنى الاحكام عن نسبة الى الله تعالى كانه قيل الخطابات مطلقا ثم ذكر الشرعية لا يوجب
التكرار وقوله والتاكيد في الثاني او يحمل على التاكيد في ذكر الصفة وهي لفظ الشرعية وقوله
او يجعل التعريف للحكم الشرعي يعني ان قولنا خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين ليس تعريف الحكم
فقط حتى يلزم الاستدراك بل هو تعريف للحكم الشرعي فلا يلزم الاستدراك في ذكر الشرعية وقوله
فالمراد اما على المعنى الاول فعلى هذا يكون علم الكلام عبارة عن العلم المتعلق بالنسبة الحكمية
الشرعية المتعلقة بالعقايد وقوله فحينئذ يجعل العلمان عبارة عن المسائل فمعنى قوله والعلم
المتعلق بالاولى يسمى علم الشرايع والاحكام الى اخره هو ان المسائل المتعلقة بالاولى او الملكة
بالاولى وهي ادراكات وقوع النسب الشرعية العملية تسمى علم الشرايع والاحكام الخ فيكون
العلم ههنا بمعنى المعلوم وقس على هذا قوله وبالثانية علم التوحيد والصفات اي والمسائل
المتعلقة بالثانية تسمى علم التوحيد والصفات هذا ويجوز ان يجعل العلمان عبارة عن العلمين
المركبين من ادراكات وقوع النسبة فمعنى قوله والعلم المتعلق بالاولى اي والعلم المركب من الاولى
يسمى علم الشرايع والاحكام الى اخره وقد زعم ان فيه تكلفا لكن وقوع التكلف ممنوع وقوله انما
يعتد بها اذا اخذت من الشرع اي انما يعتد بها اذا اعتبرت مطابقتها للشرع بخلاف العلم الالهي
للفلاسفة فان مخالفته للشرع وعدم مطابقته اياه شاهدة على بطلانه وعدم الاعتداد به قال
بعض الافاضل انما اورد قوله واعلم ان الاحكام الشرعية الى اخره ليحصل للطالب زيادة بصيرة
في طلبه ويحصل له معرفة لوجه الحاجة الى تدوين علم الاحكام ونحو ذلك على ما يجيء انشاء الله تعالى

قوله منها ما يتعلق بكيفية العمل ان اريد به مطلق التعلق فالمراد ظاهر وانما لم يعتبر التعلق بنفس
العمل في الاولى لان تعلقها به من حيث الكيفية وتعلق عامة الاحكام الثانية ليس كذلك وان اريد به
تعلق الاسناد بطرفيه او التصديق بالنسبة فالمراد بالاعتقاد المعتقدات مثل وجوب
الواجب وقدرته فحينئذ فيه اشارة الى ان موضوع الفقه هو العمل وما يتوهم من ان موضوعه اعم
من العمل لان قولنا الوقت سبب وجوب الصلوة من مسائله وليس موضوعه العمل ولانهم عدوا الغرائض

ايجب عليه السلام فعلى هذا يكون العطف من قبيل عطف الانشاء على الاخبار وانما قوله وهو موجب كذا هو
نعم الوكيل فليس فيه تاويل بعيد فان تقدير المبتدا هناك ظاهر قريب بقرينة ذكره اولا في المعطوف
عليه حال كونه مبتدا مقدما على الخبر نحو الله احسنا الله اذ لم يذكر فيه اسم الله تعالى مبتدا مقدما
اذ المبتدا هناك هو احسنا دون اسم الله تعالى كما زعم حيث قال او عطفه على الخبر المقدم وقوله
وبتقدير المبتدا يكون اخبارا كالمعطوف عليه اي كانه قال زيد ابوه عالم وهو ما اجهله فيكون
من قبيل عطف الاخبار على الاخبار فلا يظهر وجه قوله وليس هذا مختصا بما بعد القول قال بعض
الافاضل يجوز ان يكون الواو في قوله ونعم الوكيل اعتراضية في اثر الكلام ويجوز ان تكون الواو
حالية اي وهو مقول في حقه تعالى نعم الوكيل وكذا الواو في قوله وما اجهله قوله اعلم ان الاحكام
الشرعية للحكم معان ثلثة نسبة امر الى اخر ايجابا او سلبا وادراك وقوع النسبة او لا وقوعها وخطاب
الله تعالى المتعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء او التخيير كالوجوب والاباحة ونحوهما وهذا الاخير
غير مراد ههنا لانه وان عم الفعل الاعتقاد لكن يلزم الخصار مسائل الكلام في العلم بالوجوب
واخواته والمستدرك قيد الشرعية اللهم الا ان يحمل على التجريد في الاول او التاكيد في الثاني او يجعل
التعريف للحكم الشرعي فالمراد اما المعنى الاول ووجه ظاهر او الثاني فمع ما فيه يجعل العلمان عبارتين عن
المسائل او الملكة وعلى التقديرين متعلق الشرعية ما يوخذ من الشرع لا ما يتوقف عليه لان وجوده
تعالى ووحدته مثلا لا يتوقف على الشرع لكن الاحكام الاعتقادية انما يعتد بها اذا اخذت من
الشرع هذا كلامه فقوله كالوجوب الخ كالايجاب اذ الوجوب ليس من قبيل الخطاب بل الوجوب هو ما ثبت
بالخطاب الذي هو الايجاب وقوله ونحوهما وذلك كالتحريم والندب والكراهة والاباحة وقوله وانما
الفعل الاعتقاد لان الاعتقاد من افعال القلوب على ما هو المشهور وقوله ولكن يلزم الخ اي
مسائل الكلام بالوجوب واخواته وذلك لان علم الكلام حينئذ يكون عبارة عن العلم المتعلق بالايجاب
والندب والتحريم والكراهة والاباحة لكن علم الكلام ليس عبارة عن ذلك وانما هو عبارة عن العلم
المتعلق باثبات الصانع وصفاته واثبات النبوة ونحو ذلك نعم علم الكلام قد يبحث عن وجوب النظر
وعن وجوب معرفة الله تعالى لكن ذلك في غاية القلة فلا ينبغي ان يكون علم الكلام عبارة عنه وقوله
والمستدرك قيد الشرعية اذ حينئذ يكون تقدير قوله الاحكام الشرعية الخطابات من الله تعالى الشرعية

بابا من الفقه وموضوعه التركة ومستحقوها فيه ان ذلك القول راجع الى بيان حال العمل بناء ويل ان يقال
التعلق يجب بسبب الوقت كما ان قولهم النية في الوضوء مندوبة في وقت ان الوضوء يندب فيه النية
ثم انه ينبغي ان يكون موضوع الفرايض قسمة التركة بين المستحقين كما اشار اليه من عرفه بانه
علم يبحث فيه عن كيفية قسمة ترکة الميت بين الورثة لا التركة ومستحقوها على ما قيل والجملة
تعميم موضوع الفقه مما لم يقل به احد هذا كلامه فقوله ان اريد به مطلق التعلق فالمراد كما
اوحينئذ تكون المعنى ان النسب الحكمية الشرعية منها ما يتعلق بكيفية العمل بالاعتقاد وفعلى
هذا لا حاجة الى ان يراد بالاعتقاد المعتقدات لان نفس الاعتقاد مما يصح ان يتعلق به النسب
الحكمية الشرعية هذا اذا اريد بالحكم النسبة الحكمية ومعنى نسبة امر الى اخر ايجابا او سلبا على ما مر
واما ان اريد به ادراك وقوع النسبة او لا وقوعها فالمراد بالاعتقاد المعتقدات سواء اريد
بالتعلق مطلق التعلق او لم يرد وذلك لان ادراك وقوع النسبة من نفس الاعتقاد لا ما يتعلق
بالاعتقاد وقوله لان تعلقها به من حيث الكيفية يعني ان تعلق الاحكام الشرعية بالعمل انما
يكون من جهة كيفية العمل لا من جهة نفس العمل اذ المراد بكيفية العمل حال العمل اي الوصف الذاتي
للعمل فكانه قال منها ما يتعلق بحال العمل مثل الوجوب والندب ونحوهما وقوله وتعلق عامة الاحكام
الثانية ليس كذلك اي لا تكون تعلق عامة الاحكام الثانية بالاعتقاد من حيث الكيفية بل يكون
تعلقها بالاعتقاد من حيث هو هو اي يكون المتصور منها الاعتقاد من حيث هو هو دون
العمل وانما قال عامة الاحكام الثانية اي اكثرها اشارة الى ان بعضها يتعلق بالاعتقاد من
حيث الكيفية كما في قولنا معرفة الصانع اي الاعتقاد بوجوده واجب وهذا مسئلة من مسائل
الكلام على ما ذكر في مباحث النظر ولا شك ان وجوب الاعتقاد هو كيفية الاعتقاد وقوله فحينئذ
فيه اشارة الى ان موضوع الفقه هو العمل اي حين اريد بالتعلق تعلق الاسناد بطرفيه او التضمن
بالقضية يكون في قوله ما يتعلق بكيفية العمل اشارة الى ان موضوع الفقه العمل وذلك لان طرفي
الاسناد او القضية الموضوع والمحمول مما ههنا العمل وكيفية والعمل اولي للموصوفية وكيفية اولي
للمحمولية اذ الموصوف اولي للموصوفية من صفته هذا والحق انا اضافة الكيفية الى العمل تفيد كون
العمل موضوع الفقه سواء اريد بالتعلق مطلق التعلق او اريد تعلق الاسناد بطرفيه ثم اعلم ان

موضوع العلم
موضوع المسئلة

موضوع المسئلة اعم من موضوع العلم لان موضوع العلم ما يبحث فيه عن اعراضه الذاتية وموضوع المسئلة ما يكون محكوما عليه في مسئلة من مسايل العلم وهذا الموضوع قد يكون موضوع العلم كقولنا في علم الحساب العدد زوج وقد يكون نوعا من انواع موضوع العلم كقولنا الاربعة زوج وقد يكون عرضا ذاتيا لموضوع العلم كقولنا الزوج اما زوج الزوج كالثمانية او زوج الفرد كالعشرة اذا عرفت هذا ظهر لك ان من قال ان موضوع الفقه اعم من العمل بناء على ان الوقت قد وقع موضوعا في قولنا الوقت سبب وجوب الصلوة فقد اشتبه عليه موضوع المسئلة بموضوع العلم حيث لو يعلم ان الوقت موضوع المسئلة دون موضوع العلم وقوله كما ان قولهم النية في الوضوء مندوبة في وقت ان الوضوء يندب فيه النية وفيه بحث لان النية فعل من افعال القلوب فقولنا النية واجبة في الصلوة او هي مندوبة في الوضوء لا يحتاج فيه الى ما ذكره من التاويل لان موضوع المسئلة ههنا قد وقع موضوع العلم ايضا بناء على ان النية عمل القلب وهو من افعال المكلف وقوله ثم انه ينبغي ان يكون موضوع الفرايض قسمة التركة الخ بل ينبغي ان يكون اعم من قسمة التركة اذ يندرج في موضوعه التجهيز والتكفين وقضاء الدين وتنفيذ الوصية وتقديم التجهيز والتكفين على الامور الباقية من هذه المذكورات وكل ذلك من قبيل الاعمال كما ان قسمة التركة بين الورثة من قبيل الاعمال فينبغي ان يكون موضوع الفرايض العمل لكونه بابا من الفقه ولكن ينبغي ان يكون اعم من قسمة التركة كما ترى ولا يمكن ادراج الامور المذكورة في قسمة التركة لانه خلاف الظاهر مع ان التجهيز والتكفين واجب وان لم يكن للميت تركة اصلا قال بعض الفضلاء قوله لما انها الخ كلمة ما في مثله زايدة او موصولة بتقدير من انها اي لما ثبت من انها قوله وبالثانية علم التوحيد والصفات هذا من قبيل العطف على معمولي عاملين مختلفين والمجرور مقدم قال في التلويح الاحكام الشرعية النظرية تسع اعتقادية واصلية كوجوب الاجماع بحجة والايمان واجبا وبه يظهر ان ليس لعلم المتعلق بالثانية على الاطلاق علم التوحيد لان بحجية الاجماع من مسائل اصول الفقه والجواب ان هذه المسئلة مشتركة بين الاصولين والمغايرة بحسب جهة البحث بناء على ان موضوع الكلام المعلوم من حيث يتعلق به اثبات العقايد الدينية هذا كلامه فقوله والمجرور

مقدم قالى والمجرور متعلق بالعامل فى الاول هو المتعلق وفى الثانى هو يسمى ولا يخفى انه فى
قوله والمجرور مقدم تسامحا اذ المقدم هنا هو الجار مع المجرور فيكون فى محل النصب وقوله الاحكام
الشرعية النظرية الحكم اما عملى اى يتصد به العمل بعد الاعتقاد به واما نظرى اى يتصد به
مجرد الاعتقاد دون الحكم العمل وقوله ما هو مشترك بين الاصوليين يعنى ان قولنا الاجماع حجة
كان مسئلة من علم الكلام بناء على ان الاجماع معلوم اثبت له ما يتعلق بالعقايد الدينية وهو
كونه حجة وعلم الكلام هو الباحث عن احوال المعلوم من حيث يتعلق به اثبات العقايد الدينية
وكان ايضا مسئلة من مسايل اصول الفقه بناء على ان الاجماع دليل شرعى اثبت له ما يتعلق
باستنباط الاحكام العملية وهو كونه حجة وهذا مثل قولنا الكتاب حجة والعام حجة موجبة للحكم
وكذلك مما يتعلق باستنباط الاحكام العملية واما ما يقال من ان الاجماع موضوع اصول
الفقه وموضوع العلم لا يبين فيه فمردود بانا الذى لا يبين فى العلم هو وجود الموضوع والحاصل
لنا البيان وجود الاجماع اذ هو معلوم بالمشاهدة او بالتواتر واما حجية الاجماع فهى من
احواله الذاتية التى يبحث عنها فى اصول الفقه فيقال الاجماع حجة موجبة لثبوت الحكم قوله اشهر
مباحثه يشير الى ان له مباحث اخر بنا عند من يقول بان موضوعه اعم من ذات الله تعالى و
وصفاته فظاهر واما عند غيره فلان الصفة المطلقة عندهم هى الصفة الذاتية الوجودية
ولذا لم يعدوا مباحث الاحوال والافعال والنبوة والامامة من مباحث الصفات وان
رجع الكل الى صفة ما على انا لا امامة انما هى من الفقهيات لا عند بعض الشيعة هذا كلام
فقوله اعم لان موضوع الكلام عند المحققين هو المعلوم من حيث يتعلق به اثبات العقايد
الدينية وظاهر انه يتناول ذاته تعالى وصفاته وغيره وقوله وان رجع الكل الى صفة ما وذلك
لان الاحوال كالعالمية والقادرية ونحوهما صفات له تعالى وكذا كونه تعالى خالقا لافعال العباد
ومرسلا للرسل وناصبا للامام وحاشرا للاجساد ونحو ذلك صفات له لكن المتبادر عند
اطلاق الصفات هى الصفات الحقيقية الوجودية وقوله انما هى من الفقهيات مثلا قولنا
نصب الامام واجب على المسلمين مسئلة من مسايل الفقه اذ هى متعلقة بكيفية العمل وقالت
الشيعة نصب الامام واجب على الله تعالى فعلى هذا يكون مباحث الامامة من علم الكلام والشيعة

الشيعة

هم الذين قالوا ان الامام بعد رسول الله صلعم هو على رض واعتقدوا ان الامامة لا تخرج عنه
ولا عن اولاده قوله وقد كانت الاوايل تمهيد لبيان شرف العلم وغايته هو الاشارة الى
دفع ما يقال تدوين هذا العلم لم يكن فى عهده صلعم ولا فى عهد الصحابة والتابعين رضوان الله
عليهم اجمعين ولو كان له شرف وعاقبة حميدة لما اهملوا هذا كلامه فقوله تمهيد لبيان
شرف العلم وغايته قد بين الشارح شرفه وغايته فيما بعد حيث رحمه الله وبالجملة هو اشرف
العلوم الى قوله المؤيد اكثرها بالادلة السمعية وقوله لم يكن فى عهده صلعم الى آخره يعنى ان
تدوين الكلام بدعة وكل بدعة رد كما ورد فى الحديث وقوله ولو كان له شرف وعاقبة حميدة
لما اهملوا لانهم هم الواضعون الاحكام الشرعية وكانت عادتهم فى ذلك ارشاد المشتر
شديدين فلو كان لتدوين الاحكام الشرعية شرف وكمال لفعلوه ايضا قوله لصفاء عقايدهم
هذا مع ما عطف متعلق بقوله مستغنين قدم عليه للاهتمام او للاختصاص بسبب استغنا
هذه الامور لما انه يلزم من عدم الشرف والعاقبة الحميدة الا يرى انه لما ظهر الفتن فى زمن
مالك رحمه الله دون الفقه مع انه من التابعين هذا كلامه فقوله قدم عليه للاهتمام او
للاختصاص والحق ان التقديم لا يكون الا للاهتمام على ما ذكره الشيخ عبد القاهر رحمه الله
فالاولى ان يقال قدم عليه للاهتمام اما لكون الاول سببا للثانى واصلا له ولا شك ان سبب الشىء
واصله مقدم على ذلك الشىء واما للاختصاص كما ذكره واما لانه لو قدم الدليل على المدلول
يحصل العلم بالمدلول بلا توقف بخلاف ما لو اخر الدليل اذ حينئذ ينتظر الى ان يورد الدليل
فيحصل العلم قوله وسموا ما يفيد معرفة الاحكام العملية الخ ان قلت الفقه نفس معرفة الاحكام لا ما يفيد
قلت المعرف هنا هو المسايل المدللة فان من طالعها ووقف على ادلتها حصل له معرفة الاحكام عن ادلتها ولك ان تقول الفقه هو علم الاحكام الكلية لا معرفة
الاحكام الجزئية فان علم وجوب الصلوة يفيد معرفة وجوب صلوة زيد وعمر ومثلا وقد يقال
التغاير الاعتبارى كاف فى الافادة كما يقال علم زيد يفيده صفة كمال واما حصل المعرف
بمعنى ملكة الاستنباط او الاستحضار فباق الكلام اعنى قوله عن تدوين العلمين وتمهيد القواعد
وترتيب الابواب بما يجب عنه لكن يرد على اول الاوجوبة لزوم فقاهة المقلد وليس بفقيه اجماعا وغايته ما

فى اطلاق الافادة كما يقال خبر الرسول

يقال انه كما اجمع القوم على عدم قيام المقلد كذلك اجمعوا على ان الفقه من العلوم المدونة
والتوفيق بينما مذبين الاجماعين انا بنايا بان نجعل للفقه معنيان وعدم حصول احدهما في
المقلد لا ينافي حصول الاخر فه مذا كلامه فقوله المعرف ههنا المسايل المدللة الخ فحاصل تعريف
الفقه حينئذ هو المسائل المسايل المدللة المفيدة لمن طالعها معرفة الاحكام العملية عن ادلتها
التفصيلية وهذا التعريف مبني على ما هو المشهور من ان حقيقة كل علم مسايل ذلك العلم ثم ان
هذا التعريف ناظر الى ان العلم المذكور في قوله والعلم المتعلق بالاوليين علم ان ذا بهو والاحكام
قد جعل بمعنى المعلوم واما ان لم نجعل العلم المذكور بمعنى المعلوم بل اريد به معناه الظاهري
فحاصل التعريف حينئذ هو التصديقات بالمسايل المدللة المفيدة لمن طالعها معرفة الاحكام العملية
عن ادلتها التفصيلية وهذا التعريف مبني على ان حقيقة كل علم هي التصديقات بالمسايل ثم
انه لا استبعاد في ان يكون التصديقات بالمسايل المدللة مفيدة للتصديقات لحاصلة لمن طالع
تلك المسايل المدللة كالتصديقات المستفادة لحاصلة لمن طالع الكتب الفقهية المدللة بالادلة
التفصيلية وقوله ولكن ان تعقل الفقه هو العلم بالاحكام الكلية الخ هذا التوجيه وان كان صحيحا
في نفسه لكن لا يناسب ما يذكر فيما بعده من قوله ومعرفة احوال الادلة اجمالا الخ كما لا يخفى
وقوله وقد يقال التغاير الاعتباري كاف يعني ان معرفة المعلية من حيث ذاتها واتصاف موصوفها
بها مفيدة لها من حيث تعلقها بالاحكام العملية وكونها الة للملاحظتها كما ان علم زيد من حيث
ذاته واتصاف زيد به مفيد له اياه من حيث تعلقه بالمعلوم وكونه الة للملاحظة حتى يكون
بهذا الاعتبار اكمالا لزيد وقوله فسياق الكلام الخ لفظ الساق هنا بالباء المنقوطة
بنقطة واحدة واعلم ان الملكة هي الكيفية النفسانية الراسخة ولها اقسام كثيرة منها ملكة
الاستنباط وهي كيفية راسخة يتهيأ بها المجتهد لاستنباط الاحكام العملية عن ادلتها ومنها ملكة
الاستحضار وهي كيفية راسخة يتهيأ بها الانسان لمشاهدة النظريات التي كسبها سابقا حتى
كانها تحت يقدر ان يستحضرها متى شاء بلا تجشم كسب جديد ونسمي هذه الملكة عقلا بالفعل ثم
ان التدوين ونحوه لا يتصور في الملكات النفسانية وانما يتصور في المسايل اصالة وفي التصديقات
بالمسائل بخلاف الملكات اذ لا يتصور فيها التدوين لا اصالة ولا تبعا وقوله ولكن يرد على اول

الاجوبة لزوم قيام المقلد فيه نظر لان الفقه على اول الاجوبة هو المسايل المدللة المفيدة
لمعرفة الاحكام عن ادلتها التفصيلية واما المقلد فهو الذي حصل له المعرفة المفادة بلا
دليل فلا يلزم قيام المقلد فان قيد الحيثية كان معتبرا في التعريفات على ما هو المشهور
ولا شك ان المسايل المفيدة من حيث انها مفيدة غير المسايل المفادة من حيث انها مفادة
وكذا التصديقات بالمسائل المفيدة غير التصديقات بالمسائل المفادة على ان من طالع
المسائل المدللة ووقف على ادلتها حتى حصل له معرفة الاحكام العملية عن ادلتها التفصيلية
فهو لا يكون مقلدا بل يكون متعلقا مجتهدا في تحصيل المعرفة بتلك المسائل اذ المجتهدون
المتاخرون كانوا يتعلمون ويستفيدون المسايل العملية عن ادلتها التفصيلية من المجتهدين
المتقدمين ولا يلزم من هذا ان يكون المتاخرون مقلدين وقد صرح الشريف الجرجاني
رحمه الله في حاشية المطالع ان المتعلم ناظر متفكر في المسائل لا مقلد غافل عن الدلايل وقوله
وكذلك اجمعوا على ان الفقه من العلوم المدونة لا نزاع في ان الفقه من العلوم المدونة
لكن كونه مدونا لا يقتضي قيام المقلد قطعا فالاولى ان يقال كذلك اجمعوا على ان المسايل
الشرعية العملية المدونة من الفقه وان لم يذكر دلايلها اصلا وقوله بان يجعل للفقه معنيان
احدهما هو العلم بالاحكام الشرعية العملية عن ادلتها التفصيلية والاخر هو المسايل المدونة
والحق ان اطلاق الفقيه على المقلد اطلاق مجازي لا حقيقي هذا وقد نقل عنه رحمه الله
انه قال وهذا الكلام المذكور في حق المقلد مبني على عدم تقييد المسايل باليقينية لحاصلة
عن الامارات الظنية والا فلا سؤال ولا جواب فان تحصيل اليقين من الامارات انما
هو شان المجتهد لا غير قوله عن ادلتها متعلق بالمعرفة وكونها عن الادلة مشعر بالاستدلال
بملاحظة الحيثية فان الحاصل من الدليل من حيث هو دليل لا يكون الا استدلاليا فخرج علم
جبرايل والرسول عليهما السلام فانه بالحدس لا بتجشم كسب جديد فان قلت للرسول علم
اجتهادي ببعض الاحكام فلا يخرج علمه بهذا القيد قلت تعريف الاحكام للاستغراق
فلا اشكال هذا كلامه فقوله تعريف الاحكام للاستغراق قيل عليه ان تعريف الفقه حينئذ
هو العلم الذي يفيد معرفة جميع الاحكام العملية او هو معرفة جميع الاحكام العملية فعلى هذا

لم يوجد في الدنيا ففيه عالم بجميع مسايل الفقه وذلك لان الحوادث العملية لكثرتها وعدم انقطاعها
ما دامت الدنيا غير داخلة تحت حصر الحاصرين وضبط المجتهدين فلا يكون احد ففيها عالما بالفقه
اجيب بانه لما تعذر معرفة جميع الاحكام العملية بالفعل لعدم تناهي الحوادث اصطلح الفقهاء
على اطلاق الفقيه على من حصل له التهيو التام لمعرفة جميع الاحكام العملية وذلك لاستجماعه
الماخذ والاسباب التي يتمكن بها من معرفة تلك الاحكام على تفاصيلها من ادلتها فخرج بقيد
الاحكام على الاستغراق لا ينافي الاصطلاح المذكور والمقصود هو التوفيق بين الامرين
المذكورين بقدر الامكان **قوله** ومعرفة احوال الادلة الظاهر انه معطوف على معرفة الاحكام
ففيه مثل ما مر من الكلام وان التزم العطف على الموصول يرتفع الاشكال وقس عليه قوله
ومعرفة العقايد هذا كلامه فقوله مثل ما مر اي يصح فيه ان يجاب بالوجوب الثلثة المذكورة
آنفا وقوله على الموصول وهو كلمة ما في قوله وسموا ما يفيد وقوله يرتفع الاشكال بان يقال مثلا
ان اصول الفقه نفس معرفة احوال الادلة اجمالا لا ما يفيده فحينئذ لا حاجة لي احد الاجوبة
الثلثة وحينئذ يكون المعنى وسموا معرفة احوال الادلة اجمالا الخ وقوله وقس عليه قوله ومعرفة
العقايد لكن اذا عطف ومعرفة العقايد على قوله معرفة الاحكام لا يتصور فيه الجواب الثاني
لان كثيرا من المسايل الكلامية قضايا شخصية كقولنا الله تعالى عالم قادر ومحمد نبي صادق فاي
عبد ذلك فلا يتصور فيها العلم بالاحكام الكلية حتى يندرج تحتها معرفة الاحكام بخلاف
مسائل اصول الفقه كقولنا الامر للوجوب فانه حكم كلي يندرج فيه الاحكام المتعلقة بدلا
وام مخصوص في قوله تعالى اقيموا الصلوة واتوا الزكوة ونحو ذلك قال بعض الفضلاء قوله حتى ان
بعض المتغلبة قتل كثيرا من اهل الحق اذ قد روي ان بعض الخلفاء العباسية كان على الاعتزال
فقتل جماعة من علماء الامة طلبا منهم الاعتراف بحدوث القران **قوله** كالمنطق للفلسفة عد
في المواقف كونه بازاء المنطق وجها اخر مغايرا لكونه مورثا للقدرة على الكلام وجمعها الشارح
رحمه الله نظرا الى ان كونه بازاء المنطق باعتبار انه يفيد قوة على الكلام كما ان المنطق يفيد
قوة على النطق فيؤول لكونه مورث القدرة هذا كلامه فقوله فيؤول الى كونه مورث القدرة
لا يخفى عليك انه في تشبيه علم الكلام بالمنطق وجهين احدهما باعتبار المقابلة والاخر باعتبار

افاده

افادة القدرة فعلى هذا لا يؤول احد الوجهين الى الاخر وذلك لان حاصل الاول ان للفلاسفة
علما نافعا في علومهم سموه المنطق ولنا ايضا علم نافع في علومنا سميناه في مقابلة بالكلام
وحاصل الثاني ان علم الكلام يورث قدرة على الكلام في الشرعيات مع الخصم كما ان المنطق
يفيد قدرة على المنطق في العقليات والمخاصمات هذا ما لخص من شرح المواقف **قوله**
فاطلق عليه هذا الاسم ابتداء ولو لم يقيده بقوله اما قيد الاول في الاول او ذكر وجه
التخصيص في الكل اذ لا شركة في كونه اول ما يجب حتى يخص للتميز واما احتمال تسمية الغير
لغير هذا الوجه فقايم في سايير الوجوه ايضا مع انه لم يتعرض لوجه التخصيص في غير هذا كلا
رحم الله فقوله ابتداء ولا احتمال ان فاطلق عليه اولا هذا الاسم لكونه علم الكلام او لما يجب ولو لم
يقيد بقوله اولا لاضاع اما ذكر قيد الاول في قوله لانه اول ما يجب من العلوم اذ حينئذ
يكفي ان يقال ولانه ما يجب من العلوم الخ او اضاع ذكر قوله ثم خص به ولم يطلق غير تميزا
وانما قلنا او اضاع ذكر قوله ثم خص الخ اذ لا شركة لغير الكلام في كونه اول ما يجب فلا يحتاج الى
ان يقال ثم خص الخ وقوله واما احتمال تسمية الغير الخ جواب سوال مقدر مثل ان يقال سلمنا
ان علم الكلام انما سمي به لكونه اول ما يجب لكن يحتمل ان سمي غيره به لكونه مما يجب في الجملة وان
لم يكن اول ما يجب فاحتاج الى ذكر قوله ثم خص الخ اجاب بان ما ذكرتم وجه اخر يحتمل غير الوجه
المذكور فلو اعتبر امثال ذلك الاحتمال في تسمية غيره من العلوم لوجب في سايير الوجوه المذكو
ايضا ان يقال ثم خص به ولم يطلق على غيره تميزا لان ذلك الاحتمال قايم في سايير الوجوه ايضا
وذلك مثل ان يقال ولانه يورث قدرة على الكلام فاطلق عليه هذا الاسم لكونه مورثا للقدرة
ثم خص به ولم يطلق على غيره تميزا وقس على هذا باقي الوجوه المذكورة وذكر في التاتارخانية
ان علم الكلام من فروض الكفاية وذكر في المواقف قد اختلفوا في اول واجب على المكلف
فالاكثر على انه معرفة الله اذ هو اصل المعارف والعقايد الدينية وقيل هو النظر في معرفة الله
تعالى وقيل اول جزء من النظر وقال القاضي انه القصد الى النظر والتاهب للنظر اذ لو اريد الواجب
بالقصد الاول فهو معرفة الله تعالى وان لم يرد ذلك بل اريد اول الواجبات مطلقا فهو القصد
الى النظر **قول** هذا هو كلام القدماء اي ما يفيد معرفة العقايد من غير خلط الفلسفيات هو كلام

السلف رحمهم الله والتسمية بالكلام لما وقعت منهم ذكر وجه التسمية عقب ذكر كلامهم هذا كلا
فقوله اي ما يفيد معرفة العقايد الخ هذا التفسير مبني على ان يكون معرفة العقايد معطوفا
على معرفة الاحكام على ما هو الظاهر واما اذا عطف على الموصوف فالمناسب حينئذ ان يقال
اي معرفة العقايد من غير خلط الفلسفيات هو كلام السلف قال الشارح رحمه ومعظم
خلافاتهم مع الفرق الكلامية وهي التي اشار اليها رسول الله ﷺ بقوله ستفترق امتي ثلثا
وسبعين فرقة كلها في النار الا واحدة وهي ما انا عليه واصحابي كذا في احد المواقف ومن اراد
معرفة تفصيل الفرق الكلامية فليطالع ذلك قوله وبين المنزلة بين المنزلتين اي الواسطة
بين الايمان والكفر لا بين الجنة والنار فان الفاسق مخلد في النار عندهم وقال بعضهم السلف
الاعراف واسطة بين الجنة والنار واهلها من استوى حسناته مع سيئاته على ما ورد في الحديث
ومآلهم الى الجنة فلا يكون دار الخلد وقيل اهلها اطفال المشركين وقيل الذين ماتوا زمان فترة
من الرسل هذا كلامه فقوله فان الفاسق مخلد في النار عندهم فيه بحث فان كون الفاسق مخلدا
في النار عندهم لا ينافي ان يقولوا بالواسطة بين الجنة والنار ويكون لها اهل غير الفاسق او كان
اهلها هو الفاسق لكن يدخل فيها الفاسق اولا حتى يحكم الله عليه بما يقتضيه الحكمة ثم يدخل جهنم
ثم تخلد في النار فالاولى ان يقال لا بين الجنة والنار فان القول بالواسطة بينهما لا يختص بالمعتزلة
هو ان المقصود ههنا ذكر ما يختص بهم من المذاهب الباطلة وقوله وقال بعض السلف الاعراف
واسطة بين الجنة والنار ويقرب من هذا ما ذكره القاضي البيضاوي رحمه الله في قوله تعالى
الاعراف رجال حيث قال وعلى الاعراف للجاب اي اعاليه وهو السور المضروب بينهما ليمنع وصول
اناس احدهما الى الاخر رجال اي طائفة من المؤمنين قصروا في العمل فيحبسون بين الجنة و
النار حتى يقضي الله فيهم ما يشاء وقوله زمان فترة من الرسل وهو الزمان الذي لم يوجد فيه
نبي من الانبياء او لم يصل دعوة نبي الى اهله قوله فقال الحسن قد اعتزلنا عنا فان قلت سيجيء
ان مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر عند الحسن رحمه الله فلا اعتزال عن مذهبه قلت الكافر
ينصرف عند الاطلاق الى المجاهر والمنافق كافر غير مجاهر فلا منزلة بين المنزلتين عنده هذا
كلامه فقوله والمنافق كافر غير مجاهر قال الحسن البصري يعني الله ان مرتكب الكبيرة من اهل القبلة

فهو منافق لان من اعتقد من العملاء ان في هذا الحجرة لم يدخل يده في هذا الجحر فاذا
زعم ذلك ثم ادخل يده فيه علم انه قال لا اعتقاد فكذا الحال في مرتكب الكبيرة هذا ما ذكر
في شرح المواقف فمن ههنا يعلم ان مرتكب الكبيرة كافر غير مجاهر عند الحسن قوله لا يناله
ولا يعاقب لا يقال لا واسطة بين الجنة والنار عندهم فعدم الثواب والعقاب في الجنة
والنار ينافي كونهما داريْ ثواب وعقاب لانا نقول معنى كونهما داري ثواب وعقاب انهما
محل الثواب والعقاب لا ان كل من دخلهما يثاب او يعاقب ولو سلم فهو بالنسبة الى اهل الثواب
والعقاب وهم المكلفون عندهم وقد نص المعتزلة بان اطفال المشركين خدم اهل الجنة
بلا ثواب فالمراد بقوله فادخل الجنة دخولها مثابا بها ومستحقا لها كما يدل عليه السياق و
لذا فرع على الايمان والطاعة ونسب الدخول الى نفسه فنص عليه قوله فدخلت النار هذا
كلامه فقوله ولو سلم الخ اي ولو سلم ان كل من دخلهما يثاب او يعاقب فذلك بالنسبة الى المكلفين
وقوله ونص عليه قوله فدخلت النار به فالمراد بقوله فدخلت النار دخولها جزاءها ومستحقا
لها كما يدل عليه السياق وهو قوله فعصيت وكذا يدل عليه نسبة الدخول الى المخاطب نفسه
اشارة الى ان لا اختياره مدخلا في الدخول والاستحقاق قوله وكان الاصلح لكل اي لموت
صغيرا ذهب معتزلة بصرة الى وجوب الاصلح في الدين بمعنى الانفع وقالوا تركه بخل وسفه تجب
تنزيه الله تعالى عن ذلك فالجبائي اعتبر في الانفع جانب علم الله فاوجب ما علم الله نفعه فلزمه
ما لزمه وبعضهم لم يعتبر ذلك وزعم ان من علم الله منه الكفر على تقدير التكليف يجب تعريضه
للثواب فلزم ترك الواجب فيمن مات صغيرا وذهب معتزلة بغداد الى وجوب الاصلح في
الدين والدنيا معا لكن بمعنى الاوفق في الحكمة والتدبير فلا يرد عليهم شيء مذا كلامه فقوله
ذهب معتزلة بصرة الخ اشارة لايجاب السؤال الذي اورده بعض الافاضل حيث قال لو قال
الجبائي ان الايجاد والابقاء ليسا ما يجب على الله تعالى بل الواجب عليه اللطف كاعطاء العقل
والقدرة وارسال الرسل لم يرد الالزام على الجبائي وذكر في شرح المقاصد قال البصريون
يجب على الله تعالى ما هو الاصلح لعباده في الدين فقط ويعنون بالاصلح الانفع واتفقوا على
وجوب اقصى ما يمكن في معلوم الله تعالى وانه تعالى فعل لكل احد غاية مقدورة من الاصلح وليس في

في مقدوره لطف لو فعل بالكفار لامنوا جميعا والا لكان تركه نخلا وسفها وقوله فلزمه
ما لزمه يعني ان للبائي كان من البصريين حتى ذهب الى ما ذهبوا اليه فلذا الزم عليه الحسن
البصري رحمة الله وقوله وبعضهم لم يعتبر ذلك اي لم يعتبر في الانفع جانب علم الله تعالى وقوله
فلزمه ترك الواجب فيمن مات صغيرا اي فان قال الصغير يا رب لم امتني صغيرا وما
ابقيتني الى ان اكتسب فاصبر محلا قابلا للتعويض الثواب مع ان تعويض الثواب واجب عليك
يا رب لزمه اي لزم ذلك البعض ترك الواجب في هذا الصغير المذكور فحينئذ يكون ذلك البعض
مبهوتا وقوله وذهب معتزلة بغداد الخ ذكر في شرح المقاصد ذهب البغداديون من المعتزلة
الى انه يجب على الله تعالى ما هو الاصلح لعباده في الدين والدنيا معا ويعنون به الاصلح في الحكمة
والتدبير فعلى هذا لا يرد الالزام على معتزلة بغداد على ما نقلنا آنفا من السؤال الذي
اورده بعض الافاضل قوله فنحن اهل السنة والجماعة وهم الاشاعرة رحمهم الله
هذا هو المشهور في ديار خراسان والعراق والشام واكثر الاقطار وفي ديار ما وراء النهر
اهل السنة هم الماتريدية اصحاب ابي منصور الماتريدي رحمه الله وماتريد قرية من قرى سمرقند
وبين الطائفتين اختلاف في بعض المسائل كمسئلة التكوين وغيرها هذا كلامه فقوله
اصحاب ابي منصور الماتريدي قيل هو تلميذ ابي حنيفة رحمه الله في المرتبة الرابعة وقوله وغيرها
كمسئلة ايمان المقلد مثلا والحق ان اهل السنة هم الفرقة الناجية الذين قال النبي عليه السلام في شانهم
هم الذين على ما انا عليه واصحابي وهذا عام يتناول الاشاعرة والماتريدية وسائر اهل السنة
والجماعة ممن كان مذهبه خاليا عن البدع التي ذهب اليها سائر الفرق الاسلامية على ما ذكر
في المواقف قال الشارح رحمه الله ثم لما نقلت الفلسفة الى علم الحكمة وعرفوه بانه العلم
الباحث عن احوال الموجودات الخارجية على ما هي عليه في نفس الامر بقدر الطاقة البشرية
ويندرج في هذا العلم العلم الالهي الباحث عن احوال الموجودات مع قطع النظر عن المادة
كالبحث عن احوال الواجب تعالى والعقول والنفوس والجواهر والاعراض ويندرج فيه ايضا
العلم الطبيعي الباحث عن احوال الاجسام الطبيعية كالبحث عن احوال الافلاك والعناصر
والحيوانات والنباتات والمعادن وقوله وهذا هو كلام المتاخرين رحمهم الله اي هذا العلم

الذي

الذي غلطوا فيه فيه كثيرا من الفلسفة هو كلام المتاخرين رحمهم الله وقوله وما نقل عن السلف
من الطعن فيه الخ ذكر في الخزانة وكره جماعة الاشتغال بعلم الكلام وتاويله عندنا انه
كره المناظرة والمجادلة لانه يؤدي الى اثارة الفتن والبدع وتشويش العقايد او يكون المنا
ظر فيه قليل الفهم او طالبا للغلبة لا للحق واما معرفة الله تعالى وتوحيده ومعرفة النبوة والذب
عن طرفيه من العقايد فلا يمنع عنه وكان من فروض الكفاية وقوله ثم منها الى سائر السمعيات
اي الى الامور التي يتوقف عليها السمع كالنبوة او تتوقف هي على السمع كالمعاد كذا في شرح
المواقف فان قيل فعلى هذا يلزم ان يكون اثبات الصانع ونحوه من السمعيات لتوقف السمع عليه
مع انهم لم يعدوا اشاله من السمعيات قلنا توقفه عليه بواسطة النبوة والمتبادر من ذكر التوقف
هو التوقف بلا واسطة قوله قال اهل الحق الظاهر ان المقول مجموع ما في الكتاب فالمراد
باهل الحق اهل السنة وان خص بقوله حقايق الاشياء ثابتة فالمراد باهل الحق في هذه المسئلة
وهو ما عدا السوفسطائية عن آخرهم ويحتمل ان يراد باهل الحق في جميع المسائل وهو اهل السنة
وتخصيصهم بالذكر اعتدادا بهم فكانهم هم القايلون هذا كلامه فقوله الظاهر ان المقول مجموع
ما في الكتاب اعترض عليه بعض الفضلاء بان هذا التوجيه تماما باه قوله المصنف فيما بعد والا
لهام ليس من اسباب معرفة بصحة الشيء عند اهل الحق ونحن نقول الالهام ممنوع اذ لا بعد في ان
يقول اهل الحق الالهام ليس من اسباب المعرفة بصحة الشيء عند اهل الحق فلا اشكال كما لا يخفى
واعلم ان ما ذكر في الكتاب اقسام منها ما يختص باهل السنة ومنها ما يكون مشتركا بين اهل السنة
والمعتزلة وغيرهم ومنها ما يختلف فيه اهل السنة اختلافا واقفا فيما بينهم على ما سيجيء جميع ذلك
ان الله تعالى شاء وقوع هذه الاقسام في الكتاب لا بناء ان يكون المقول مجموع ما في الكتاب من حيث
هو مجموع وقوله وهو اهل السنة فكانه قيل قال اهل السنة حقايق الاشياء ثابتة وقوله فكانهم هم
القايلون وهذا مثل قولهم لا فتى الا علي ولا سيف الا ذو الفقار قوله وهو الحكم المطابق قد
يفتح الباء رعاية للاعتبار المطابقة من جانب الواقع بملاحظة الحيثية لكن لا يلايمه قوله واما الصدق
الخ وقوله وقد يفرق الخ هذا كلامه فقوله قد يفتح الباء الخ اي قال بعض الناس وهو الحكم المطابق
بفتح الباء بناء على اعتبار كون الواقع مطابقا من حيث هو مطابق بكسر الباء فيكون الحق حكما مطابقا

بفتح الباء لكن قوله واما الصدق فقد شاع في الاقوال خاصة لا يلايم فتح الباء فانه يدل على ان لا فرق
بين الحق والصدق الا بحسب الاستعمال ثم ان الصدق هو الحكم المطابق بكسر الباء فكذا الحق ينبغي
ان يكون هو الحكم المطابق بكسر الباء وايضا قوله وقد يفرق بينهما يدل على ان الكلام السابق لم يقع
فيه الفرق بينهما فهذا القول ايضا لا يلايم ثم فتح الباء فان فتح الباء مبني على وقوع الفرق بينهما في
الكلام السابق هذا خلف قال بعض الافاضل قوله وهو الحكم المطابق يشعر بان الحق هنا صفة مشبهة
وقد يجيء بمعنى المصدر **قوله** فقد شاع في الاقوال يشير الى ان الصدق قد يطلق على غير القول
قال في حواشي المطالع يوصف بكل منهما القول المطابق والعقد المطابق هذا كلامه فقوله يشير الى ان
الصدق قد يطلق على غير القول وانما قال يشير لان قوله شاع في الاقوال يدل بطريق المفهوم على
ان الصدق قد يطلق بدون الشيوع على غير الاقوال ايضا وقوله قال في حواشي المطالع اي قال
الشريف الجرجاني رحمه الله وانما ذكر هذا الكلام ههنا لتاييد قوله قد يطلق على غير القول **قوله** ويعتبر
في الحق من جانب الواقع اذ المنظور اولا في هذا الاعتبار هو الواقع الموصوفة بكونه حقا اي ثابتا
متحققا واما المنظور اولا في الاعتبار الكلي فهو الحكم الذي يتصف بالمعنى الاصلي للصدق وهو الانباء
عن الشيء على ما هو عليه وهذا اولى مما قيل سمي الاعتبار الكلي بالصدق تمييزا هذا كلامه فقوله اذ المنظور
اولا الخ لا يذهب عليك انه اذا طابق الحكم الواقع فان نسب الواقع الى الحكم كان الواقع مطابقا بكسر الباء
والحكم مطابقا بفتح الباء فهذه المطابقة القائمة بالحكم يسمى حقا بالمعنى المصدري وانما سميت هذه
المطابقة القائمة بالحكم حقا لان المنظور اليه اولا في هذا الاعتبار هو الواقع الموصوف بكونه حقا
اي ثابتا متحققا وان نسب الحكم الى الواقع كان الحكم مطابقا بكسر الباء والواقع مطابقا بفتح
الباء فهذه المطابقة القائمة بالحكم تسمى صدقا وانما سميت هذه المطابقة القائمة بالحكم صدقا
تمييزا لها عن اختها هذا ما افاده السيد الشريف رحمه الله في حاشية المطالع واما قوله وهو الانباء
عن الشيء على ما هو عليه فمنظور فيه لان هذا المعنى هو صفة المتكلم والمقصود ههنا هو بيان حال
الصدق الذي هو صفة الكلام وهو مطابقة حكمه للواقع وهذا المعنى مشترك بين الحق والصدق
الذي هو صفة الكلام فحينئذ يحتاج الى ان يقال سمي الاعتبار الكلي بالصدق تمييزا لما ذكره الشريف رحمه
قوله ومعنى حقية مطابقة الواقع اياه فان مفهوم قولنا مطابقة الواقع اياه وصف للحكم

الا انه

الا انه مركب فلا يشتق منه له صيغة كذا افاده الشارح في نظايره وبعض الافاضل ههنا كلام طويل
حاصله حمل مثله على التسامح في العبارة بناء على ظهور المعنى فالمعنى ههنا كون الحكم بحيث يطابق
الواقع هذا كلامه فقوله كذا افاده الشارح رحمه الله في نظايره قد عرفوا الدلالة بانها فهم
المعنى من اللفظ واعترض عليه بان الدلالة صفة اللفظ والفهم صفة السامع فلا يصح حمل
الفهم على الدلالة فلا يصح تعريفها به وجوابه انا لا نسلم انه ليس صفة للفظ فان معنى فهم المعنى من
اللفظ هو كون اللفظ بحيث يفهم منه المعنى غاية ما في الباب ان لفظ الدلالة مفرد يصح ان يشتق
صيغة تحمل على اللفظ كالدال وفهم المعنى من اللفظ مركب لا يمكن اشتقاقها منه الا بواسطة مثل
ان يقال اللفظ مفهم منه المعنى هذا ما افاده الشارح في المطول وحاصله ان الفهم وحده وان
كان صفة للسامع لكن فهم المعنى من اللفظ صفة للفظ وانما يشتق منه صيغة يحمل على اللفظ لكونه
مركبا بخلاف الدلالة كما عرفت وقوله حاصله حمل مثله على التسامح يعني ان فهم المعنى من اللفظ
لا يصلح ان يكون صفة للفظ اذ هو صفة للفاهم قطعا نعم يفهم من تعلق الفهم باللفظ صفة
له هي كونه مفهوما منه المعنى لكن القول بان فهم المعنى من اللفظ هو كون اللفظ بحيث يفهم
منه المعنى غير صحيح اللهم الا ان يقال بان القوم وان عرفوا الدلالة بما ذكروه لكنهم تسامحوا في ذلك اذ لم يقصدوا به معناه الصريح بل ما يفهم منه تماما هو صفة للفظ اعني كونه بحيث
يفهم منه المعنى واعتمدوا في ذلك على ظهور ان الدلالة صفة اللفظ وان الفهم ليس صفة له فلا
بد ان يقصد بما ذكر في تعريفها معنى هو صفة اللفظ هذا ما افاده الشريف رحمه الله في حاشية
المطول **قوله** ما به الشيء هو هو لا يقال هذا صادق على العلة الفاعلية لانا نقول الفاعل
ما به الشيء موجود لا ما به الشيء ذلك الشيء اذ الماهية ليست بمجعول جاعل فان قلت الشيء
بمعنى الموجود فيرد الاشكال قلت بعد التسليم فرق بين ما به الموجود موجود وبين ما به الموجود
ذلك الموجود والفاعل انما هو الاول وبه يظهر ان الضمير بين للشيء وقد يجعل احدهما للموصول
فلا يتوهم الاشكال لكن ينتقض حينئذ ظاهر التعريف بالعرضي اذ الضاحك ما به الانسان ضاحك
وجعل هو هو بمعنى الاتحاد في المفهوم خلاف المتبادر والاصطلاح فلا يرتكب مع ظهور الوجه
الصحيح هذا ولو قيل في التعريف ما به الشيء هو كان احصر هذا كلامه فقوله ما به الشيء هو هو هذا

تعريف للحقيقة والماهية وفيه تنبيه على ان لفظ الحقيقة ولفظ الماهية مترادفان وان التعريف
المذكور يتناول للحقيقة الكلية والحقيقة الجزئية فاما اعرابه فالشئ مبتدا والضمير المرفوع الاول
مبتدا ثان والضمير الاخر خبر للضمير الاول والمبتدا الاخر مع خبره جملة اسمية وقعت خبرا للمبتدا
الاول اعني الشئ وقوله لا ما به الشئ ذلك الشئ اي لا يصدق على الفاعل ان يقال ما به الشئ ذلك
الشئ فان حاصل تعريف الحقيقة هو ما كان بسببه نفس الشئ نفس ذلك الشئ ولا شك ان ما كان
سببا لكون نفس الشئ نفس ذلك الشئ لا يكون الا نفس ذلك الشئ وفي جعل الشئ سببا لنفسه
اشارة الى انه في كونه نفسه مستغن عن السبب فلذا قال اذ الماهية ليست بجعل جاعل اذ لا مغايرة
بين الماهية ونفسها حتى يتصور توسط جعل بينهما فيكون احديهما مجعولة تلك الاخرى على ما
ذكر في شرح المواقف فظهر ان التعريف لا يصدق على الفاعل اصلا ولا على عوارض الماهية ايضا
وقوله بعد التسليم اي لا نسلم ان الشئ بمعنى الموجود بل هو على معناه اللغوي وهو ما يمكن ان يعلم
ويخبر عنه ولو سلم ان الشئ بمعنى الموجود لكن فرق بين ما به الموجود موجود الى اخره وقوله فلا
يتوهم الانفكاك اي لا يتوهم ورود النقض بالعلة الفاعلية فان احد الضميرين ههنا محمول على الاخر
بالمواطاة مع ان العلة الفاعلية لا يتصور حمله على معلوله بالمواطاة قال بعض الافاضل وتقديم الظرف
ههنا للتخصيص اي ما به الشئ وحده لا مع غيره فخرج بذلك جزء الماهية بمعنى ان جزء الماهية هو ما كان
الشئ به مع غيره ذلك الشئ لا ما كان به وحده ذلك الشئ بخلاف الماهية اذ هي ما به وحده يكون
الشئ ذلك الشئ وقوله والاصطلاح اي وخلاف الاصطلاح لان احد الضميرين ههنا كان محمولا
على الاخر بالمواطاة والقوم اتفقوا على ان الشيئين اذا حمل احدهما على الاخر بالمواطاة لا يقتضي
اتحادهما في المفهوم وانما يقتضي اتصاف الموضوع بالمحمول لكن ههنا يظهر ان جعل هو هو بمعنى
الاتحاد في المفهوم فيما اذا جعل احد الضميرين للموصول خلاف الاصطلاح وقوله لكان احصر هذا
وان كان احصر لكنه انما يدل على ان احدهما محمول على الاخر ولا يدل على الاتحاد والعينية مع انه
المقصود ههنا وذلك لان تكرير الضميرين وحمل احدهما على الاخر ثم حمل مجموعهما على الشئ يدل
دلالة ظاهرة على الاتحاد والعينية بخلاف ما اذا لم يتكرر الضمير اذ لا يفهم حينئذ الا حمل الضمير
على الشئ ولا شك ان حمل احد الشيئين على اخر لا يدل الا على اتصاف احدهما بالاخر ولا يدل على ان

احدهما عين

احدهما عين الاخر قوله مما يمكن تصور الانسان بدونه اي بالكنه واما تصوره بالوجه
فقد يمكن بدون الذاتي ايضا قيل عليه يستفاد منه ان الذاتية ما لا يمكن تصور الشئ بدونه
فيرد عليه اللوازم البينة بمعنى الاخص وجوابه بعد تسليم الاستفادة بطريق التعريف ان المتصور
للتصور اللازم انما هو تصور الملزوم بطريق الاحضار على ما نص عليه في حواشي المطالع فامكن
تصوره بدونه في الجملة بخلاف الذاتي وايضا زمان تصور اللازم غير زمان تصور الملزوم فما
نفكك في هذا الزمان بخلاف الذاتي وهذا القدر يكفينا في هذا المقام وقيل ايضا ان اريد
الامكان الخاص يلزم ان يجوز تصور الكنه بالعرضي وهو باطل وان اريد الامكان العام وهو حاصل
في الذاتي ايضا وجوابه اختيار الاول ومنع الملازمة اذ اللازم امكان تصور الكنه مع العرضي
لا به ولو سلم يغير الامكان بالنسبة الى المقيد اعني تصور الانسان بدونه لا بالنسبة الى القيد اعني كون
تصوره بدونه وانتفاء المقيد قد يكون لعدم التصور على ان تصور الكنه بالعرضي غير ممنوع وان
لم يطرد ويمكن اختيار الشق الثاني بان يراد الامكان العام من جانب الوجود اي ليس بلازم ضروري هذا كله
فقوله واما تصوره بالوجه فقد يمكن بدون الذاتي ايضا لا يخفى عليك ان المتصور من تعريف
الماهية تميزها عما سواها فينبغي ان يخرج اجزاء الماهية عن تعريف الماهية كما يخرج عوارضها عن
تعريفها فالاولى ان يقال بخلاف مثل الفاصل والكاتب والحيوان مما يمكن تصور الانسان بوجه ما
بدونه واما ماهية الانسان فلا يمكن تصور الانسان بدونها وان كان التصور بوجه ما وهذا
الذي ذكرنا توجيه حسن مستغن عن التكلفات الموردة في هذا المقام فان قيل على ايمكن حمل
كلام الشارح على التوجيه المذكور قلنا نعم بناء على ان الشارح رحمه الله ذكر حال العرضي وحال
حال الذاتي على فطنة الطالبين رجاء لعون رب العالمين وقوله فيرد عليه اللوازم البينة بالمعنى
الاخص ومعنى التي لا ينفك تصورها عن تصور الماهية وقوله بعد تسليم الاستفادة بطريق التعريف
الخ اي لا نسلم ان كون الذاتي مما لا يمكن تصور الشئ بدونه مستفاد من قوله مما يمكن تصور الانسان
بدونه فان هذه الاستفادة كانت في غاية البعد كما لا يخفى ولو سلم وقوع الاستفادة في الجملة لكن لا
نسلم وقوع الاستفادة بطريق التعريف المعتبر عند التعريف الذي يكون جامعا ومانعا وذلك
لان التعريف المستفاد ههنا فرضنا ما لا يمكن تصور الشئ بدونه وانه غير مانع لتناوله

اللوازم البينة بالمعنى الاخص ولو سلم وقوع الاستفادة بطريق التعريف المعتبر قلنا ان تعقل
ان المستلزم لتصور اللازم هو تصور الملزوم بطريق الاخطار اي التوجه القصدي بدون
التوجه الضمني حتى لو كان الملزوم متصورا بالكنه لكن بطريق الاخطار لا يلزم تصورا
اللازم البين وان صح كان بالمعنى الاخص بخلاف الذاتي اذ يلزم من تصور الشيء بالكنه تصور ذاتياته
ايضا وان لم يكن تصور ذلك الشيء بطريق الاخطار قوله زمان تصور اللازم غير زمان تصور
الملزوم الخ هذا الجواب لا يجري في بعض اللوازم كالبصر للعمى اذ لا يمكن انفكاك تصور العمى عن
تصور البصر كما ان تصور الماهية لا ينفك عن تصور الذاتي وقوله ان اريد الامكان الخاص
الخ اي ان اريد بالامكان في قوله تمامكن تصور الانسان بدونه الامكان الخاص يلزم ان يجوز
تصور كنه الانسان بالعرضي كما جاز ان يتصور كنهه بدون العرضي لكن جواز تصور كنه الانسان
بالعرضي باطل اذ العرضي لا يفيد كنه ماهية المعروض وقوله وهو حاصل في الذاتي ايضا اي
يصح ان يقال يمكن بالامكان العام تصور الانسان بدون الحيوان وذلك لان تصور كنه الانسان
بدون الحيوان ممتنع وكل ممتنع فهو ممكن بالامكان العام اذ فيه سلب الضرورة عن احد الجانبين
وهذا هو معنى الامكان العام وقوله وجوابه اختيار الاول اي ولنا ان نختار الامكان الخاص
ونمنع لزوم جواز تصور الكنه بسبب العرضي اذ اللازم من الامكان الخاص هو امكان تصور الكنه
مع العرضي لا امكان تصور الكنه بسبب العرضي ولو سلم ان اللازم امكان تصور الكنه بسبب العرضي
قلنا ان نعتبر الامكان بالنسبة الى المقيد اعني تصور الانسان المقيد بكونه بدون العرضي لا
بالنسبة الى القيد اعني كون تصور الانسان بدون العرضي وقوله وانتفاء المقيد قد يكون لعدم
التصور اي قد يرجع الامكان الخاص الى التصور المقيد مع قطع النظر عن القيد اذ يجوز ان يحصل
ولكن التصور ويجوز ان لا يحصل وهذا الامكان الخاص قوله غير ممتنع اي يجوز عند المحققين
ان يحصل تصور الكنه بالعرضي اي بواسطة العرضي وحينئذ يكون تصور الكنه بواسطة العرضي
ممكنا بالامكان الخاص فاندفع السؤال بالنسبة الى القيد ايضا وقوله ويمكن اختيار الثاني الخ وهذا
الجواب الى تمام سبعة اذ هو الاخص الاظهر المتبادر الى الفهم من قوله مما يمكن تصور الانسان بدونه
قال بعض الافاضل قوله بخلاف مثل الضاحك والكاتب مما يمكن تصور الانسان بدونه فان بين العوارض

فان كل

فان كل عارض سواء كان غير لازم او لازما بينا او غير بين فقد يمكن ان يتصور تغاير الوجود
لمعروضه خارجا او زمانا من غير ان يتغاير له اي لذلك العارضي وجوده وان كان هذا المتصور
محالا في نفسه بخلاف نفس الماهية والذاتيات فانه لا يمكن ان يتصور تغاير الوجود لشيء خارجا
وزمانا من غير ان يتغاير وجود ماهيته او ذاتياته فان التصور والمتصور محال ان هنا هذا
كلام ذلك البعض ولا يخفى عليك ان الاعراض النسبية كالحركات والسكنات والاجتماع والافتراق
لا تتصور الا بعد تصور المنسوب والمنسوب اليه على ما ذكر في شرح المقاصد ولا شك ان كل واحد من
المنسوب والمنسوب اليه بالنسبة الى الاعراض النسبية لازم بين بالمعنى الاخص وتصوره مقدم
على تصور الاعراض النسبية كالبصر بالنسبة الى العمى فان تصور البصر مقدم على تصور العمى فعلى هذا
لا يصح ان يقال يمكن ان يتصور تغاير الوجود للاعراض النسبية من غير ان يتغاير للمنسوب او المنسوب
اليه وجود كما لا يصح امثال ذلك في ماهية الشيء وذاتياته فتامل فان هذا المقام من مزال
الاقدام عصمك الله ذو الجلال والاكرام قوله وباعتبار تشخصه هوية المشهور ان الهوية
نفس المشخص وقد يطلق على الوجود الخارجي ايضا والشارح قد اطلقها على الماهية باعتبار
التشخص هذا كلامه فقوله وقد اطلقها على الماهية باعتبار التشخص اي اطلق الهوية على
الماهية باعتبار كون الماهية شخصا معينا حقيقيا كالانسان اذا صار زيدا فعلى هذا
يكون التشخص داخلا في الهوية ويحتمل ان يعتبر التشخص شرطا خارجا عن الهوية لكن الاول
اظهر واشهر وذكر في شرح المواقف ان لكل شيء كليا كان او جزئيا حقيقة هو بها هو الحقيقة
للجزئية تسمى هوية وقد تستعمل الهوية بمعنى الوجود الخارجي والحقيقة الكلية تسمى ماهية قال
الشارح رحمه الله والشيء عندنا الموجود المشهور ان معنى الشيء هو الثابت المتقرر في الخارج
وهذا اللفظ هو معنى الموجود ايضا عندنا فان معنى الموجود هو الكائن في الاعيان وهذا بين
المعنى الاول عندنا خلافا للمعتزلة فان الاول اعم من الكائن عندهم اذ الاول عندهم يتناول
المعدوم الممكن دون الكائن وقوله ومعناه بديهي التصور واما تعريف الوجود بكون الشيء
في الاعيان فهو تعريف لفظي لا تعريف حقيقي فلا يناسب ان يكون معناه بديهي التصور ومنهم من ذهب
الى كونه كسبيا جاز تعريفه ومنهم من ذهب الى امتناع تصوره بالكنه قوله فالحكم بثبوت حقايق

الاشياء اورد الفاء ايذانا بانه ناش عما سبق والمنشاء مجموع الامور الثلاثة تعريف الحقيقة وكون
الشئ بمعنى الموجود وكون الثبوت بمعنى الوجود اذ لا لغوية في قولك عوارض الاشياء ثابتة وحقايق
المعدومات ثابتة وحقايق الموجودات متصورة والتعبير عن البعض بتصير فلا تكن من القاصرين
هذا كلامه فقوله اورد الفاء قد كرر الشارح الفاء ههنا لزيادة التاكيد في الايذان بان السؤال
ناش عما سبق والا فالفاء في قوله فان قيل كاف في الايذان بان السؤال ناش عما سبق وقوله والمنشاء
مجموع الامور الثلثة اعلم ان بين منشاء السؤال ومورد السؤال فرقا وقد اشار السيد الشريف
والتفتازاني المشهور للعلم الى الفرق بين مورد السؤال ومنشاء السؤال ثم ان مورد السؤال ههنا
هو قوله حقايق الاشياء ثابتة ومنشاء السؤال جاز ان يكون تعريف الحقيقة وحده اذ المعنى حينئذ
الماهيات الموجودة للاشياء ثابتة وهذا لغو فان قولنا الموجودات ثابتة بمنزلة قولنا الامور
الثابتة ثابتة وجاز ان يكون منشاء السؤال كون الشئ بمعنى الموجود اذ المعنى حينئذ ماهيات
الموجودات ثابتة وهذا ايضا لغو بمنزلة قولنا الثابت ثابتة واذا عرفت ما ذكرناه ظهر لك ان
قوله اذ لا لغوية في قولك عوارض الاشياء ثابتة الى قوله وحقايق الموجودات متصورة كلام ناش
من عدم الفرق بين مورد السؤال ومنشائه فان مورد السؤال لا يجوز تغييره وقوله عوارض
الاشياء ثابتة تغيير لمورد السؤال وكذا قوله عوارض المعدومات تغيير للمورد وكذا قوله متصورة
تغيير له فتامل ولا تكن من الغافلين والله المعين قوله ربما يحتاج الى البيان اي فلما يحتاج
الى بيان معناه فان اكثر من سمعه يفهم منه ذلك المعنى كما يقال في مثل واجب الوجود موجود
والحاصل ان اخذ موضوعه بحسب الاعتقاد مشهور فيما بين الناس فهو مفيد بلا حاجة الى بيان
معناه اللهم الا بالنسبة الى بعض الاذهان القاصرة قوله وليس مثل قولك الثابت ثابت هذا ناظر الى
قوله وهذا الكلام مفيد اي ليس مثل المثال الذي ذكره السائل فانه غير مفيد اذ قد اعتبر متحد
الموضوع والمحمول وقوله ولا مثل انا ابو النجم وشعري شعري ناظر الى قوله ربما يحتاج الى البيان فان
شعري يحتاج البتة الى بيان معناه طفايه وهو ظاهر ولك ان تقول حقايق الاشياء ثابتة يحتاج
الى البيان لا بطريق التاويل والصرف عن الظاهر المتبادر لشهرة امر المراد به بخلاف شعري شعري
فانه يحتاج الى التاويل وهو ان شعري الآن كشعري فيما مضى وشعري هو الشعر المعروف بالجلالة

ومذا المعنى

وهذا المعنى لا يحصل بجعل الاضافة للعهد لان معنى العهد ارادة بعض اشعار المتكلم معينا
وكم بين المعنيين والمشهور ان المراد بالبيان بيان صدق الكلام ففيه تاكيد كونه مفيدا
ويرد عليه ان شعري شعري كذلك واعلم ان الاشاعرة لا ينكرون اطلاق الشئ على ما يعم الموجود
والمعدوم مجازا فلو حمل لفظ الاشياء على هذا المعنى المجازي لم يتوجه السؤال اصلا هذا كلامه
وقوله فلما يحتاج الى البيان يعني ان احتياجه الى البيان يكون في غاية القلة بالنسبة الى بعض
الاذهان القاصرة وقوله ولا مثل انا ابو النجم وشعري شعري المقصود ههنا هو ذكر قوله
شعري شعري وانما ذكر قوله انا ابو النجم تنبيها على ان هذا الكلام كلام من كان مشهورا بالفصاحة
والبلاغة وقوله لشهرة امر المراد به وهو اخذ موضوعه بحسب الاعتقاد وقوله وكم بين المعنيين
اي ومراتب كثيرة حاصلة بين المعنيين فان في جعل الاضافة للجنس والاستغراق مبالغة
في مدح اشعار ابي النجم ليست تلك المبالغة في جعل الاضافة للعهد والاشارة الى شعر مخصوص
من اشعاره وقوله والمشهور ان المراد بالبيان بيان صدق الكلام الى الظاهر ان مراد الشارح
هو المشهور لان الظاهر ان الضمير المستتر في قوله يحتاج راجع الى قوله هذا الكلام وعاد
ذكره المولى المحشي ههنا كان مبنيا على رجوع هذا الضمير الى كون هذا الكلام مفيدا الا الى
نفس هذا الكلام وخلاف الظاهر وايضا اذا قلنا هذا الكلام مفيد قد يحتاج الى البيان فالمطلب
منه هو ان معنى هذا الكلام مفيد ويحتاج صدقه في نفسه الى البيان فنقول وبالله التوفيق اذا
قلنا ان ما نعتقده حقايق الاشياء وتسميته بالاسماء من الواجب والممكن والانسان والفرس
والنار والدخان امور موجودة في نفس الامر فهذا القول كلام مفيد لا لغوي غير مفيد حتى
يحتاج في بعض تلك الامور المذكورة الى البيان كاثبات الواجب وكاثبات الدخان في الليل بسبب
رؤية النار في الليل وكاثبات النار في النهار بسبب رؤية الدخان في النهار من بعيد فقوله ربما
يحتاج الى البيان يعني ان هذا الكلام باعتبار بعض الامور المندرج فيه يحتاج الى البيان
وان لم يحتج الى بيان اكثرها وقوله ويرد عليه ان شعري شعري كذلك لا يخفى عليك ان مقصود
ابي النجم في قوله شعري شعري هو ان شعره مشهور بالبلاغة والفصاحة حتى لا يحتاج صدقا هذا
الكلام الى البيان بل ملاحظة ابي النجم يكفي في صدقه وقوله فلو حمل لفظ الاشياء على هذا المعنى

المجازي لم يتوجه السؤال فيه بحث لان مابه الشيء هو موهو اذا اخذ باعتبار تحققه يتوجه السؤال
البتة سواء اطلق الشيء على مايعم الموجود والمعدوم اولم يطلق على ما ذكرنا في الحاشية الاخيرة
قوله من تصوراتها والتصديق بها وباحوالها فاللام في العلم لاستغراق الانواع بمعونة المقام
ثم ان الاستدلال على ثبوت الصانع وصفاته كما يحتاج الى العلم بالثبوت يحتاج ايضا الى العلم
بالاحوال كما عرفت والثاني انه قد ادعي وجوب تقدير الثبوت مع انه لايجب تقدير الثبوت بل لايجوز
تقدير الثبوت والا يلزم الاكتفاء بالعلم بالثبوت وقد عرفت بطلانه قوله العلم بثبوتها بتقدير
المضاف فالضمير للحقايق وقيل الضمير لثبوت الحقايق والتأنيث باعتبار المضاف اليه هذا كلامه
فقوله فالضمير للحقايق يعني ان الضمير المجرور في بها راجع الى حقايق الاشياء وهذا الضمير المجرور
هو المضاف اليه للثبوت المقدر ههنا وقوله وقيل الضمير لثبوت الحقايق يعني ان ضمير بها راجع
الى ثبوت الحقايق ومواعني ثبوت الحقايق ماكان مذكورا في ضمن قوله ثابتة كالعدل المذكور ضمنا
في قوله تعدلوا هو اقرب للتقوى اي العدل هو اقرب للتقوى قال بعض الافاضل قوله للقطع
بانه لاعلم بجميع الحقايق يعني ان ضمير مابعده الى حقايق الاشياء وهو عام مستغرق فيكون معنى
الكلام ان العلم بجميع الحقايق حاصل لنا سواء كان تصور الماهيات او تصديقا بها او باحوالها
يخفى فساده فيجب ان يحمل على نوع منه بقرينة المقام ولا حاجة في ذلك الى تقدير المضاف كما توهم

قوله للقطع

قوله للقطع بانه لاعلم بجميع الحقايق يرد عليه انه ان اريد عدم العلم بالجميع تفصيلا فمسلم و
لا يضر لانه غير مراد وان اريد اجمالا فممنوع فان قولنا حقايق الاشياء ثابتة يتضمن العلم
الاجمالي بالجميع وقد سبق ان المراد ما نعتقده حقايق الاشياء فيكون معلوما لنا البتة لايقال
نحن نقيده العلم بكونه بالكنه لانا نقول لا دليل على هذا التقييد مع ان تعميم الشارح ينافيه ولو
سلم فبطلان المقيد لايوجب تقدير الثبوت بل يجوز ان يترك القيد وقد يقال ايضا ثبوت الكل غير معلوم
وان اريد البعض فلا وجه للعدول عن الظاهر هذا كلامه فقوله غير مراد يعني ان قولنا العلم بجميع
الحقايق تفصيلا متحقق غير مراد ههنا وهو ظاهر وقوله نحن نقيد العلم بالكنه ايا نحن نقول المراد
هو ان لاعلم بجميع الحقايق بالكنه وقوله لا دليل على هذا التقييد الخ اي لا دليل على التقييد بالكنه مع
ان تعميم الشارح بقوله من تصوراتها والتصديق بها وباحوالها ينافيه اي ينافي التقييد بالكنه
اذ التقييد بالكنه كان مخصوصا بالتصور ولو سلم هذا التقييد بالكنه فبطلان المقيد وهو العلم المقيد
بكونه بالكنه لايوجب تقدير الثبوت بل يجوز ان يترك القيد وهو كونه بالكنه ولما ترك كونه بالكنه بقي
كونه بوجه ما ولاشك ان العلم بجميع الاشياء بوجه ما متحقق فحينئذ يبطل قوله ذلك القايل للقطع
بانه لاعلم بجميع الحقايق اذ العلم بجميع الحقايق بوجه ما متحقق قطعا فلا حاجة الى تقدير الثبوت
كما زعمه ذلك القايل هذا ولكن بقي مناقشة وهو ان قوله يرد عليه الى قوله بل يجوز ان يترك القيد
ينبغي ان لايذكر ههنا لان قوله الشارح رحمه والجواب ان المراد بالجنس الخ يغني غناء قوله ويرد قوله
الى آخره وذلك لان المفهوم من جواب الشارح رحمه الله هو ان العلم التفصيلي غير مراد وكذا العلم
بالكنه غير مراد بل المراد وهو ان جنس العلم بالحقايق وان كان اجماليا حاصلا بوجه ما متحقق و
هذا القدر من المراد يكفي في الرد على السوفسطائية المنكرين لجنس العلم على الاطلاق فظهر ان ما اورد
المحشي يؤل الى ما اورده الشارح رح في الجواب وقد يقال ايضا كالايراد الذي ذكره بقوله يرد
عليه وحاصل هذا القول هو ايراد النقض على من قال المراد العلم بثبوتها وذلك البعض هو ان يقال
العلم بثبوت جميع الحقايق غير معلوم بل غير واقع وان اريد العلم بثبوت بعض الحقايق فلا وجه
للعدول الى تقدير الثبوت اذ العلم ببعض الحقايق متحقق سواء كان متعلقا بثبوتها او بغير ثبوتها
قوله والجواب ان المراد بالجنس يرد عليه ان ثبوت الجنس لايلزم ان يكون في ضمن ما يثبت احد

من الاعيان والاعراض ولا يحصل التنبيه على وجوده كما مر وجوابه ان المراد هو التنبيه على وجوده
ما يشاهد فالكلام السابق على حذف المضاف ونقول اذا ثبت شيء من الاشياء فالحق الثبوت هو
هذه المشاهدات وكفى بهذا القدر تنبيها هذا كلامه فقوله يرد عليه الخ هذا الايراد ساقط عن اصله
فان الحكم على الجنس ههنا مبني على المشاهدة فكانه قيل ان جنس ما تشاهده من الحقايق ثابتة ويدل
على ثبوتها المشاهدة وان العلم بتلك الحقايق متحقق فعلى هذا لا يتوجه ان يقال ان ثبوت الجنس
لا يلزم ان يكون في ضمن ما تشاهده نعم الحكم بان جنس ما تشاهده من الحقايق ثابت يكون لغوا لكن الموضوع
ههنا يؤخذ بحسب الاعتقاد كما مر وقوله فالكلام على حذف المضاف لا حاجة ههنا الى تقدير المضاف
لان كلمة ما في قوله ما يشاهد اما موصولة او موصوفة وايا ما كان ففي تقييد معنى الجنس ومنع الا
ستغراق على ما علم في موضعه وقد حملت كلمة ما ههنا على الجنس فلا حاجة الى تقدير المضاف الذي هو الجنس
ههنا وقوله او نقول الى هذا الجواب يقتضي ان التنبيه على ثبوت هذه المشاهدات كان موقوفا على
التصديق بثبوت الجنس يعني ثبوت شيء من الاشياء لكن الواقع ههنا هو ان الامر بالعكس فان التصديق
بثبوت شيء من الحقايق كان موقوفا على التصديق بثبوت هذه المشاهدات من الحقايق فان
قيل ما ذكره الشارح في الجواب من قوله المراد الجنس ينافي الاستغراق الذي اشار اليه سابقا حيث قال
المراد ان ما نعتقده حقايق الاشياء وتسميته بالاسماء الى قوله امور موجودة في نفس الامر قلنا ان
الجنس يكفي في اصل المراد ههنا لكن الشارح رحمه الله اشار فيما سبق الى معنى الاستغراق العرفي قصدا
الى المبالغة في الرد على السوفسطائية **قوله** وهم العنادية سموا بذلك لانهم يعاندون ويدعون الجزم
بعدم تحقق نسبة امر ما الى اخر في نفس الامر ويقولون ما من قضية بديهية او نظرية الا ولها معارضة
تعاوضها وبمثلها في القوة وبه يظهر ان انكارهم لا يختص بحقايق الموجودات فتخصيص انكارهم لها
بالذكر جري على وفق الظاهر ان يحمل الاشياء ههنا على المعنى الاعم هذا كلامه فقوله سموا بذلك
لانهم يعاندون الى قوله والاظهر ان تحمل الاشياء ههنا على المعنى الاعم قال الشريف رحمه الله في شرح
المواقف ومنهم فرقة تسمى بالعنادية وهم الذين يعاندون ويدعون انهم جازمون بان لا موجود اصلا
وانما نشاء منهم هذا من الاشكالات المتعارضة قال وبالجملة من قضية بديهية او نظرية
الا ولها قضية اخرى معارضة مثلها في القوة تعاوضها ويرد عليهم انكم جزمتم بانتفاء الاحكام كلها

ويلزمه مما ذكرتم من الشبه فكان كلامكم مناقضا انتهى كلامه فمن ههنا يظهر ان مذهبهم يختص
بانكار الموجودات وهذا هو المحكي نعم كان دليلهم وهو منشأ مذهبهم لا يختص بالموجود بل يشمل
الاحكام ايضا فلذا اورد الشريف الالزام عليهم في دليلهم لكن المحكي عنهم هو تخصيص مذهبهم
بالموجودات لا تخصيص منشأ مذهبهم بالموجودات فتامل **قوله** من ينكر ثبوتها اي تقررا وهم
يقولون مذهب كل قوم حق بالنسبة اليه وباطل بالنسبة الى خصمه ويستدلون بان الصفراوي يجد
الحلو في فمه مرا فدل على ان المعاني تابعة للادراكات هذا كلامه وذكر في شرح المواقف ومنهم فرقة
تسمى بالعنادية وهم قالوا بان الحقايق الاشياء تابعة للاعتقادات دون العكس فمن اعتقد مثلا
ان العالم حادث كان حادثا في حقه وبالعكس فمذهب كل طايفة حق بالنسبة اليهم وباطل بالنسبة
الى خصومهم ولا استحالة في ذلك اذ ليس في نفس الامر شيء يحكم واحد على ذلك بان الصفراوي
يجد السكر في فمه مرا فدل على ان المعاني تابعة للادراكات وذلك مما لا يخفى فساده **قوله** ويرد
انه شاك هذا الزعم بعني القول الباطل لا اعتقاد الباطل اذ لا اعتقاد للشاك هذا كلامه
قال في شرح المواقف واحتلهم اي افضل السوفسطائية اللاادرية القايلون بالتوقف
ثم قال فظهر ان السوفسطائية قوم لهم نحلة ومذهب ويتشعبون الى هذه الطوايف الثلث
وقيل ليس يمكن ان يكون في العالم قوم عقلاء يتحلون هذا المذهب بل كل غالط سوفسطائي
في موضع غلطه قال بعض الفضلاء قوله لنا تحقيقا نصب على التمييز من النسبة في لنا وقوله
الذا ما عطف على قوله تحقيقا **قوله** ان لم يتحقق نفي الاشياء فقد ثبت يرد عليه ان عدم
ارتفاع النقيضين من جملة المحالات عندهم فلا يلزم من عدم تحقق النفي الثبوت قال الصوف
في الالزام ان يقتصر على الشق الاخير ويقال انكم جزمتم بنفي الحقايق مطلقا وهذا النفي
من جملة تلك الحقايق فينقض بعض ما نفيتم وقد يتوهم ان انكارهم مقصور على حقايق الموجودات
ويوجه الالزام بان النفي حكم والحكم تصديق والتصديق علم والعلم من الاعراض الموجودة
في الخارج ويرد عليه انه لا وجه للعلم في الخارج عند كثير من المتكلمين ولو ثبت فبانظار دقيقة
فكيف يتم الالزام لمنكري اجلى البديهيات على مثل هذا الامر الخفي لا يقال تريد الالزام
في التحقق وهو بمعنى الوجود لانا نقول ليس ههنا بمعناه اذ عدم وجود النفي لا يستلزم وجود

الاشياء لجواز كون النفي الثابت في نفسه معدوما في الخارج هذا كلامه فقوله يرد عليه ان عدم
ارتفاع النقيضين الخ والحق ان الالزام عليهم ليس مبنيا على عدم ارتفاع النقيضين حتى يرد
عليه ما ذكره فان حاصل الالزام هو ان يقال انكم ادعيتم لجزم بنفي الاشياء فنحن نقول ان زعمتم
ان ما ادعيتم كلام مخيل لا اصل له ولا تحقق له فقد اقررتم ببطلان ما ادعيتم فقد حصل غرضنا
وهو ابطال ما زعمتم وقد اقررتم بذلك واما قول الشارح بعد فقد ثبت فهو هناك استطرادي
وانما ذكره لبيان الواقع وعدم احتياجه الى البيان لكونه بديهيا والما قلنا ههنا استطرادي
اذ يكفينا اقرارهم بانه لا تحقق لكلامهم اصلا كما عرفت وان زعمتم ان ما ادعيتم ليس امرا مخيلا
بل موهما كان له اصل وتحقق في الجملة فقد اقررتم ايضا ببطلان ما زعمتم في القضايا والاحكام
من انها لا تحقق لها وايا ما تزعمون فرجحنا بالوفاق الحاصل بيننا وبينكم وهذا معنى الالزام
عليكم وقوله وهذا النفي من جملة الحقايق لا يخفى عليك ان الفصاية لو قالوا هذا النفي الذي
جزمنا به ليس له تحقق ما اصلا ولا موهوما من جملة الحقايق اصلا وجب علينا نعيد الشق الاول فنقول
فقد اقررتم ببطلان ما زعمتم فرجحنا بالوفاق فمن ههنا يظهر ان الاقتصار على الشق الاخير
لا يكفي وقوله ترديد الالزام في التحقق بمعنى الوجود فيقال مثلا ان لم يوجد في الخارج نفي الاشياء
فقد ثبت والا وجد والنفي حقيقة من الحقايق الى اخره وقوله لجواز كون النفي الثابت في نفسه
معدوما في الخارج اي لجواز ان يكون النفي الثابت لموصوفة في نفس الامر معدوما في الخارج
مع انه لا يلزم من كون نفي الشيء معدوما ان يكون ذلك الشيء موجودا فلا يصح ان يقال ان
لم يجد نفي الاشياء فقد ثبت الاشياء **قوله** ان يتم على العنادية عدم تمامها على الاادرية
ظاهرا واما على العندية ففيه تامل قال في شرح المقاصد في كلام العندية والعنادية تناقض
حيث اعترفوا بالحقيقة اثبات او نفي بتما اذا تمسكوا فيما ادعوا بشبهة هذا كلامه فقوله ففيه
تامل اي فيه نظر اذا الالزام ينبغي ان يتم على العندية ايضا وقوله قال في شرح المقاصد الخ تاييد
للنظر المذكور والظاهر ان الالزام لا يتم على العندية اذ لو قيل لهم ان لم يتحقق النفي ولم يتقرر
في نفس الامر اصلا فقد تحقق الثبوت قطعا وان تحقق النفي في نفس الامر والنفي حقيقة من
الحقايق فقد ثبت شيء منها احتمل انهم يقولون سلمنا ان معنى النفي لم يتحقق اصلا ولم يتقرر

في نفسه لكن جاز ان يتحقق ذلك النفي بالقياس الى من اعتقد بذلك النفي فلم يتحقق الثبات بالقياس
الى من اعتقد بذلك النفي وانما يتحقق الثبوت بالقياس الى من اعتقد الثبوت وهذا الجواب
منهم باطل في نفس الامر لكنهم يدفعون به الالزام عنهم واما ما ذكره في شرح المقاصد فهو
كلام تحقيقي لا الزامي بالقياس الى العندية فهو لا يكون تاييدا للنظر المذكور بالقياس اليهم
قوله الضروريات منها حسيات منها دليل الاادية وحاصله انه لا وثوق بالعيان
ولا بالبيان الخ فتعين الوقف والشك وعرضهم من هذا التمسك حصول الشك والتهمة لا اثبات
امر او نفيه هذا كلامه فقوله وحاصله انه لا وثوق بالعيان ولا بالبيان الخ يعني لما تطرق
التهمة او الحسيات والبديهيات والنظريات وجب علينا التوقف في الكل والشك فيه وهذا دليل
الاادرية ويمكن ان يجعل ما ذكره الشارح دليل للعنادية بان يقال الضروريات منها حسيات
ومنها اوليات وقد وقع فيها غلط واختلاف ووقع بينها مناقضة وتضاد متقاومة والنظر
فرع الضروريات وفساد الضروريات يوجب فساد النظريات ولو كان للاشياء وجود وتحقق
في نفس الامر لما وقعت هذه الفسادات المذكورة ويمكن ان يوخذ مما ذكره الشارح دليلا
للعندية ايضا بان يقال لو لم يكن الاشياء تابعة للاعتقادات لما وجد لاختلاف الاحوال
والاقوال بين العقلاء الطالبين للحق معنى اصلا لكن اللازم باطل كما عرفت **قوله** قد يغلط
كثيرا اطلاق الغلط منهم بناء على زعم الناس فان قلت قد الداخلة على المضارع للقلة فينافي
الكثرة قلت قد تستعار فتستعمل للتحقيق ايضا على ان القلة بحسب الاضافة لا يناني الكثرة
في نفسه هذا كلامه فقوله بناء على زعم الناس بل موبناء على زعمهم اذ معصوميتهم موبيان
سبب الشك الحاصل لهم فالصواب ان يقال كما ان المقدمات المعلومة لما كانت سببا للعلم
الحاصل لنا بالنتيجة في اعتقادنا كذلك المقدمات الشكية الحاصلة لهم كانت سببا
في زعمهم للشك الحاصل لهم بالنتيجة وذلك الشك موتوقعهم في جميع الحقايق **قوله**
لانتفاء اسباب الغلط ان قلت لعل منا ك سببا عاما لغلط عام فمن اين يلزم بانتفاء
مطلق اسباب الغلط قلت بداهة العقل جازمة به في مثل ادراك حلاوة العسل والكلام
على التحقيق لا الالزام هذا كلامه فقوله بداهة العقل جازمة به اي بانتفاء مطلق اسباب

وقوله والكلام على التحقيق لا الالزام هذا ظاهر في جواب الالزامية واما في جواب العنادية فانه
جاز ان يكون الكلام على الالزام ايضا لانهم كانوا يدعون الجزم في مدعاهم فينبغي ان يكون مقدما
تهم مجزوما بها عندهم فاذا منع منها مقدمة منعا صحيحا مقبولا جاز ان يتوجه الالزام عليهم
بخلاف الالزامية فانهم لا يدعون الجزم والتصديق حتى يتوجه عليهم الالزام بالمنع قال بعض
الفضلاء قوله والاختلاف في البديهي جواب عن شبهة القدح في البديهيات كما ان ما قبله جواب
عن شبهة القدح في المحسوسات وما بعده جواب عن شبهة القدح في النظريات واما قوله وتعرض
شبهة يفتقر في حلها الى نظار دقيقة فجوابه ان ذلك غير قادح لا في الجزم بها ولا في بداتها لان العقل
انما يجزم بها ببداهته لا بنظره حتى يحتاج في ذلك الى دفع الشبهات ورفع الاحتمالات قوله
ويمكن ان يعتبر عنه اشارة الى ان المذكور من الذكر بالكسر وهو ما يكون باللسان والعالم يجعل
من المفهوم وهو ما يكون بالقلب وان صح ذكره في تعريف العلم لعمومه مثل الظن والجهل حملا للفظ
على الشايع المتبادر هذا كلامه فقوله وان صح ذكره في التعريف اشارة الى رد ما قيل لو جعل
المذكور من الذكر بضم الذال يلزم تعريف الشيء بنفسه لان الذكر المضموم بمعنى العلم فلا يجوز
التعريف به فاجاب بان المضموم اعم من العلم لتناوله الظن والجهل المركب لان كل واحد منهما
يحصل كما ان العلم يحصل في القلب فجاز التعريف به وقوله حملا للفظ على الشايع المتبادر علة ا
لقوله وانما يجعل من المضموم قوله فيشتمل ادراك الحواس لكن عده منه يخالف العرف واللغة
فان البهايم ليست من اولي العلم فيهما هذا كلامه فقوله لكن عده منه اي عد ادراك الحواس من
قبيل العلم وقوله فيهما اي في العرف واللغة والحاصل ان البهايم لما لم تكن من اهل العلم فيهما لزم ان
لا يكون تعريف العلم مانعا اذ هو لم يمنع عن دخول ادراك الحواس فيه فلا يكون مانعا هذا ولعل صاحب
هذا التعريف يقول سلمنا ان البهايم ليست من اولي العلم بالكليات والتصديقات في العرف واللغة
لكن لا نسلم ان البهايم ليست من اولي العلم بالجزئيات المحسوسة فيهما قوله لا يحتمل النقيض
اي نقيض التميز كما هو الظاهر والاحتمال المتعلقة وانما وصف التميز به بجاز لان التميز في التصور
الصورة ومتعلقه الماهية المتصورة وفي التصديق الاثبات والنفي ومتعلقه الطرفان والعلم
بهذا المعنى ينقسم باته ان خلا عن الحكم بان لم يوجب اياه فتصور والا فتصديق هذا كلامه فقوله

اي بتيقظ اليهم

اي نقيض التميز الخ ويحصل هذا التعريف هو ان العلم صفة قايمة بمحل متعلقة بشيء توجب تلك
الصفة ايجابا عاديا كون محلها مميزا لذلك المتعلق اي مدركا له تميزا لا يحتمل ذلك المتعلق
نقيض ذلك التميز وبهذا القيد الاخير خرج الظن والشك والوهم فان متعلق التميز الحاصل
فيها يحتمل نقيض هذا التميز بلا خفاء وكذا خرج الجهل المركب لاحتمال ان يطلع في المستقبل
صاحبه على ما في الواقع فيزول عنه ما حكم به من الايجاب والسلب الى نقيضه وكذا خرج التقليد
لانه يزول بالتشكيك ثم ان التميز يكون في التصور ويكون في التصديق اما في الصورة فهو
الصورة الزمنية ومتعلقه الماهية المتصورة ومعنى عدم احتمال النقيض ههنا هو انه
لا يحتمل ذلك المتعلق ان لا يطابقه تلك الصورة بل يطابقه وصورة منافية لتلك الصورة
في المطابقة واما في التصديق فهو الاثبات والنفي ومتعلقه هو الطرفان ومعنى عدم احتمال
النقيض صورة الاثبات هو ان لا يحتمل الطرفان ان لا يتعلق بهما ذلك الاثبات بل يتعلق
بهما النفي او الشك او الوهم وفي صورة النفي هو ان لا يحتمل الطرفان ان لا يتعلق بهما
ذلك النفي بل يتعلق بهما الاثبات او الشك او الوهم هذا ما افاده السيد الشريف رحمه الله عليه
وقال بعض الفضلاء لكن يلزم من ذلك ان لا يكون العلم بالانسان صورة عقلية بل ما
يوجبها وان لا يكون الاثبات والنفي علمين بل ما يوجبها ولكن ليس لنا صفة اخرى توجبهما
او توجب الصورة التصورية فيبطل تعريفهم هذا هو مختارهم ويمكن ان يقال التغاير الاعتبا
ري يكفي ههنا فان الصورة من حيث ذاتها غيرة من حيث انها تميز وكشف لماهية الشيء
كقولهم الضرب يوجب التاديب مع التاديب نفس الضرب باعتبار الذات وغيره باعتبار
كون الادب اثره وقوله والاحتمال لمتعلقه الخ يعني ان احتمال نقيض التميز انما هو صفة لمتعلق
التميز لكن قد وصف التميز بصفة متعلق التميز وصفا مجازيا حيث وصف التميز بقوله
لا يحتمل النقيض ولا شك ان احتمال نقيض التميز وعدم احتمال نقيض التميز من صفات
متعلق التميز لا من صفات نفس التميز على ما عرف آنفا وقوله والعلم بهذا المعنى ينقسم
الخ يعني ان العلم بهذا المعنى يكون صفة ذات تعلق فان تعلقت بما عدا النسبة التامة سمي
تصورا وان تعلقت بالنسبة التامة سمي تصديقا ايجابيا ان تعلقت بوقوعها وسلبيا ان تعلقت

بارتفاعها **قوله** بناء على عدم التقييد بالمعاني فان المعاني ليست من الاعيان المحسوسة
بالحس الظاهر فخرج الاحساسات لكن يرد عليهم انهم صرحوا بان الجزئيات العينية تدرك علما
كادراك زيد قبل رؤيته واحساسا كادراك عند الرؤية ومقتضى التعريف ان لا يعلم تلك الجزئيات
وغاية ما يتكلف ان يقال مثل زيد اذا اخذ على وجه جزئي فعين وعلى وجه كلي فمعنى ولا يدرك
قبل الرؤية الا على وجه كلي هذا والامر في ادراكه بعد الغيبة عن الحواس مشكل هذا كلامه
فقوله ومقتضى التعريف ان لا يعلم تلك الجزئيات اي اذا قيد تعريف العلم بالمعاني و
قيل صفة توجب تميزا بين المعاني لا يحتمل النقيض يقتضي هذا التعريف ان لا يعلم
الجزئيات العينية قبل الرؤية لانها ليست من قبيل المعاني بل هي من قبيل الاعيان المحسوسة
لكنها تدرك قبل الرؤية ادراكا عقليا على ما صرحوا وقوله مشكل لا اشكال فيه لان الاعيان
المحسوسة بعد غيبتها عن الحواس يصير من قبيل المعاني الجزئية لا من قبيل المحسوسات اذ الحس
الظاهر لا يتعلق بها حينئذ حتى لو كانت معدومة حينئذ لا يتغير ذلك العلم التصوري
ثم ان المعاني كما كانت كلية يكون ايضا جزئية على ما ذكره في شرح المواقف وادراك زيد
بعد الغيبة من القسم الثاني **قوله** بناء على انها لا تقبل لها اي التميز الذي هو التصور
فلا يرد عليه ان التصور غير التميز والمعتبر في العلم عدم احتمال التميز فلا يصح في البناء المذكور
ومن ههنا قيل المراد بالنقيض نقيض الصفة وقد يجاب بان عدم نقيض التميز فرع عدم نقيض
التصور فيصح البناء المذكور لكن لا يخفى ان دعوى الفرعية مما لا يثبت له ان قلت كل متصور
لا يحتمل غير صورته الخاصة فلو سلم ان للتصور نقيضا متعلقه لا يحتمل نقيضه فلا معنى للبناء
على عدم النقيض قلت هذا مأخوذ المتصور بالكنه لا في المتصور بالوجه فانه لو فرض ان الاضحك
بالفعل نقيض الضاحك بالفعل فلا شك ان الانسان المتصور باحدهما يحتمل ان يتصور بالآخر
على ان بناء شيء على شيء في الواقع لا ينافي وجوه مبنى آخر له في التقدير هذا كلامه فقوله ومن ههنا
قيل المراد بالنقيض نقيض الصفة اي ومن اجل عدم صحة البناء المذكور قيل المراد بالنقيض في قوله
لا يحتمل النقيض هو نقيض الصفة لا نقيض التميز وقوله مما لا يثبت له اي لا دليل يدل على ثبوت الفرعية
المذكورة ويمكن ان يقال ان عدم النقيض للمفهوم المتصور وعدم نقيض للمتصور المتعلق

بذلك المفهوم

بذلك المفهوم وعدم نقيض التميز الذي هو صورة متعلقة بذلك المفهوم امور متلازمة لا يتصور
الانفكاك بينها ولهذا كان سيد الشريف تارة ينفي النقيض في المفهومات التصورية وتارة
ينفي النقيض في التصورات وكان يشير الى النفي النقيض في التميزات المتعلقة بتلك المفهومات فالشارح لما
اراد نفي النقيض في التميزات ذكر نفي النقيض في التصورات تنبيها على انها متلازمان وان القول
بنفي النقيض في احدهما بمنزلة القول بنفي النقيض في الاخر هذا الذي ذكرناه ان كان التميز
الذي هو الصورة والتصور الذي هو الصفة متغايرين بالذات واما اذا كانا امرا واحدا
بالذات ومتغايرين بالاعتبار على ما هو الحق كما سيظهر بطلان قوله فلا يصح البناء المذكور والبناء
المذكور صحيح بلا شبهة وقوله فلا شك ان الانسان المتصور باحدهما يحتمل ان يتصور بالاخر
اعلم انه لو فرض التناقض بين الضاحك بالفعل والاضاحك دائما فاما ان يكون اللام فيهما للجنس
كان المتصور في احدهما مفهوم جنس الاضاحك وفي الاخر مفهوم جنس الضاحك فلم يوجد هناك شيء
واحد متصور بهما وان كان اللام للعهد ويكون المعهود شخصا واحدا كزيد مثلا فهو باعتبار
خصوصية يكون متصورا ملحوظا بمعنى العهد الحاصل للضاحك والاضاحك لا شك ان معنى العهد
فيهما شيء واحد لا متعدد فلا يصح ان يقال ان احدهما نقيض للاخر وان المتصور باحدهما يحتمل ان
يتصور بالاخر واما معنى الضاحك والاضاحك فلا شك انه متصور ومغاير لمعنى العهد لكن
الملاحظة خصوصية زيد ممنوع غاية ما في الباب انه كان مغايرا لمعنى هو الملاحظة خصوصية
زيد وذلك المعنى هو معنى العهد لا يقال كون العهد الملاحظة خصوصية زيد موقوف على كون مفهوم
الضاحك والاضاحك الملاحظة خصوصية زيد لانا نقول ذلك ممنوع نعم كون العهد الملاحظة
خصوصية زيد موقوف على تصور مفهوم الضاحك والاضاحك لكن لا يلزم من هذا ان يتوقف
ذلك العهد على كون مفهوم احدهما الملاحظة خصوصية زيد بل اللازم هو تصور مفهوم احدهما
لكن هذا القدر لا يكون في قوله ان الانسان المتصور باحدهما يحتمل ان يتصور بالاخر وقوله لانه في
وجه مبنى اخر والمبنى الاخر هو ان متعلق التصور لا يحتمل نقيضه وان كان للتصور نقيض **قوله**
على ما زعوا فيه تضعيف قولهم لانه يبطل كثيرا من قواعد المنطق مثل قولهم نقيض المتباينين متساويان
وعكس النقيض هو نقيض الموضوع محمولا وبالعكس والتحقيق انه ان فسر النقيضان بالمتمانعين

لذاتيهما لا يكون للتصور نقيض اذ لا تنافي بين التصورات بدون اعتبار النسبة وان فسر بالمتنافيين لذاتيهما كان له نقيض ومن ههنا قيل نقيض كل شيء رفعه سواء كان رفعه في نفسه او رفعه عن شيء والاشهر هو الاول وقول المنطقيين محمول على المجاز وايضا يلزم منه ان يكون جميع التصورات علما مع ان المطابقة شرط في العلم وبعض التصورات غير مطابق كما رأينا حجرا من بعيد فحصل منه صورة انسان واجيب عنه بان تلك الصورة صورة الانسان وتصوره مطابق والخطاء في الحكم بان هذه الصورة لذا الكذا تدبر اي هذا هو المشهور بين الجمهور ويرد عليه انه فرق بين بالوجه والعلم بالشيء من ذلك الوجه فالمتصور في المثال المذكور هو الشيء والصورة الزهنية آلة للملاحظة فتدبر وانه دقيق هذا كلامه فقوله بالمتنافيين لذاتيهما يعني ان تحقق احدهما في نفسه بنافي تحقق الاخر في نفسه ايضا كقولنا زيد حيوان وزيد ليس بحيوان فانهما قضيتان لهما نسبتان تامتان منافيتان باعتبار صدقهما وتحققهما في انفسهما والمنافيين لذاتيهما مما امران لا يجتمعان في شيء واحد وان جاز اجتماعهما باعتبار تحققهما في انفسهما كمفهوم الحيوان واللاحيوان فانهما موجودان في الذهن لكنهما لا يجتمعان في شيء واحد وقوله ورفعه عن شيء المشهور هو ان نقيض كل شيء رفعه في نفسه فلا يتصور النقيض في التصورات وقوله والاشهر هو الاول يعني للمنافيين لذاتيهما وقوله وايضا ناظر الى قوله لانه يبطل كثيرا الخ وانه وجه ثان لتضعيف قولهم وقوله واجيب عنه هذا الخ هذا ما افاده سيد الشريف في شرح المواقف وهو الحق وستعرفه عقيبه وقوله فانه دقيق لا دقة فيه هو معنى العهد المطابق له دون الصورة الانسانية الغير المطابقة لذلك الشيء نعم هذه الصورة كانت مقارنة لمعنى العهد لكن المقارنة لا تقتضي كون هذه الصورة الغير المطابقة آلة للملاحظة ذلك الشيء باعتبار خصوصية وانما الآلة للملاحظة باعتبار خصوصية هو معنى العهد المطابق له ويكفي في كون معنى العهد آلة للملاحظة حصول صورة الانسان من غير احتياج الى كون نفس الصورة آلة للملاحظة خصوصية الشيء وانما هي آلة للملاحظة مفهوم الانسان وهو مطابقة له هذا توجيه ما افاده السيد الشريف ره قال الشارح ولكن ينبغي ان يحمل التجلي على الانكشاف التام فالمعنى هو ان العلم صفة ينكشف بها لمن قامت به

تأمل سوى ملاحظة ناشئة من عدم الفرق بين الشيء وبين ما يقارنه ولا يتفكر عنه وتدبر لان الآلة للملاحظة هذا الشيء الخارجي منه

ما من شانه ان يذكر انكشافا تاما لا اشتباه فيه فيخرج عن الحد الظن والجهل المركب واعتقاد المقلد المصيب ايضا لانه ليس فيه انكشاف تام على ما ذكره في المواقف قوله فانه لذاته اي لذاته بلا كاف في حصول علمه وتعلقه بالمعلومات بلا حاجة الى شيء يفضي الى العلم وتعلقه هذا كلامه في حصول علمه ابن علمه الذي هو صفة قديمة قايمة بذاته تعالى وقوله وتعلقه اي تعلق ذلك العلم القديم بالمعلومات موجودة كانت المعلومات او معدومة وقوله بلا حاجة متعلق بقوله هو لا كاف قال الشارح ره والا فالعقل اي وان لم يكن الة غير المدركة وهو العقل في ان يكون العقل هو المدرك والعالم لكن عد العقل من اسباب العلم للخلق يشعر ان المدرك والعالم هو الخلق وان العقل هو من اسباب العلم للخلق فعلى هذا يكون اسناد الادراك والعلم الى العقل اسنادا مجازيا واسناده الى الخلق اسنادا حقيقيا ويسمى تعريف العقل وقوله كالنار للاحراق اي كما ان النار سبب ظاهري للاحراق المتعلق بالجسم المحترق كذلك العقل سبب ظاهري للعلم المتعلق بالمعلوم وهذا القدر يكفي في تشبيه العقل بالنار قوله هذا على عادة المشايخ حاصله اختيار الشق الاخير وبيان وجه الحصر هذا كلامه في اصل السؤال المذكور هو ان يقال السبب مقول بالاشتراك على معان ثلثة لا يصلح شيء منها ان يكون مراد المصنف على ما ذكره الشارح وحاصل الجواب هو اختيار المعنى الثالث وهو السبب المفضي الى العلم في الجملة وبيان وجه انحصار هذا المعنى في الحواس السليمة والخبر الصادق والعقل وذلك هو ان يكون الحصر مبنيا على عادة المشايخ لا على الاستقراء الحقيقي كما توهم المستدل قوله عن تدقيقات الفلاسفة اي فيما لا يفتقر اليه فان دأبهم تضييع اوقاتهم فيما لا يعنيهم هذا كلامه وقريب من هذا ما يقال اي تدقيقاتهم الفاسدة والا فالمتكلمون احق بالتدقيق منهم فعلى هذا كانت نسبة التدقيق اليهم للاستهزاء والتشنيع غالبا ذكره في علم البيان قوله لما وجد وابعض الادراكات اي يعني ان الحصر ظهوره وعمومه يستحق ان يعد احد اسباب العلم للانسان قوله سواء كان اشارة الى عمومه هذا كلامه فقوله لظهوره متعلق بقوله يستحق وقد اشار الشارح الى ظهوره بقوله اذ لا شك فيها اي في وجودها للانسان وغيره من الحيوانات قال الشارح والما ثبت عندهم الحواس الباطنة الخ وهي حجة على ما عدها الحكماء الحس المشترك وموقوة تذكر جميع ما يدركه الحواس الظاهرة بعد غيبة المادة المحسوسة

فكانها حوض ينصب فيه العيون الخمسة والوهم وموقعه تدرك المعاني الجزئية كصداقة زيد
وعداوة عمرو والخيال وموخزانة الحس المشترك والقوة الحافظة وخزانة الوهم والقوة ا
المتصرفة وهي التي يتصرف في الصور الادراكية بالتركيب والتفصيل كما اذا ركب انسانا ذا راسين او
تخيل انسان عدم راسه ومحل مدرك الحواس هو الدماغ على ما قالوا وقوله بان لنا جوعا عند
مثال لما هو من الوجدانيات وهو ما يدركه العقل بقوة باطنة في نفسه لمدرك وان الكل اعظم
من الجزء هذا مثال لما هو من الاوليات وهو ما يدركه العقل بمجرد التوجه اليه وان نور القمر
مستفاد من الشمس هذا مثال لما هو من الحدسيات والحدس هو ان يظهر المبادي المترتبة
للعقل دفعة وتلك المبادي المترتبة دفعة هي قولنا مثلا لو لم يكن نور القمر مستفادا من الشمس
لما وجد والنور في القمر عند المقابلة بالشمس وعدم النور عند عدم المقابلة بها وان القمر ينجلي
مسهل هذا مثال لما هو من التجربيات قال بعض الفضلاء والفرق بين الحدس والتجربة ان مشاهدة
الحس مرة او مرتين تكفي في الحدس لمقارنة القياس الخفي لها في التجربة بل لابد فيها من المشاهدة
مرارا كثيرة قوله فلما تم دليلها فانها مبنية على ان النفس لا تدرك الجزئيات المادية بالذات
وعلى ان الواحد لا يكون مبداء الاثنين والكل باطل في الاسلام هذا كلامه فقوله على ان النفس
لا تدرك الجزئيات المادية وذلك لان النفس مجردة عندهم فلو ادركت الجزئيات المادية يلزم
ان يكون النفس محلا للصور الجسمانية فتكون النفس ايضا جسمانية هذا خلف وقوله وعلى
ان الواحد لا يكون مبداء الاثنين يعني انهم لما اعتقدوا ان الواحد لا يصدر منه الا الواحد قالوا
الوجوه في الخمسة الباطنة بناء على تعدد الافعال المختلفة التي هي ادراك المحسوسات وادراك
المعاني الجزئية المتعلقة بها وحفظهما او التصرف فيهما وقوله والكل باطل في الاسلام فان
اهل الاسلام قالوا لا نسلم ان النفس مجردة ولو سلم انها مجردة فلا نسلم انها لو ادركت الجزئيات
المادية يلزم ان يكون محلا للصور الجسمانية ولو سلم ذلك فلا نسلم انها حينئذ تكون جسمانية وايضا
لا نسلم ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد فانه تعالى واحد حقيقي وقد صدر عنه عندنا آثار
متعددة لا نهاية لها قال الشارح السمع وموقعه موضعة في العصب الذي فيه هواء منخفق كالا
طبل وقوله يدرك به الاصوات والصوت هو كيفية مسموعة حاصلة للهواء عند توجه وقوله

بكيفية الصوة اي بكيفية هي الصوة وقوله ان الله تعالى يخلق الادراك اي يخلقه بطريق
جري العادة عندنا وبطريق الايجاب عند الحكماء قوله يتلاقيان فيه اشارة الى انهما لا
يتقاطعان على هيئة الصليب بل يتصل العصب الايمن بالايسر ثم ينفذ الايمن الى العين
اليمين والايسر الى اليسرى هذا كلامه فقوله فيه اشارة الى انهما لا يتقطعان يعني ان في
قوله يتلاقيان اشارة الى ان العصبتين المجوفتين لا يتقاطعان اذ لو كانتا متقاطعتين
لوجب ان يقول يتقاطعان كالصليب لكنه يتلاقيان ولم يقل يتقاطعان قال بعض الفضلاء
فالعصبتان تكونان كهيئة دالين محدب كل منهما لا محدب الاخر لا كهيئة الصليب كما ظنوا
وقال بعض الافاضل ان ما ذكره موما اختاره جالينوس وذهب غيره الى انهما يتقاطعان
تقاطعا حليبيا وعبارة الشارح صالحة للمذهبين قوله والحركات لا يقال من الاعراض
النسبية فكيف يدرك بالحس لانا نقول الحركة من الموجودات الخارجية بالاتفاق ولزوم النسبة
لها لا ينافي ادراكها بالحس وما يقال ان الحس اذا شاهد الجسم في مكانين ادرك العقل منه
الكونين وهو الحركة واللمس لا يدركه في مكان فلا يدرك الحركة فليس بشيء لانا ادراك الشيء
بواسطة احساس الاخر ومثله لا يعد محسوسا والا يلزم ان يكون العمى محسوسا للعادية
الاحساس بشكل الاعمى لادراكه عماه هذا كلامه فقوله فكيف يدرك بالحس فيه بحث فان الكم
والبعد والكون والتفرق والاتصال كلها من الاعراض النسبية مع انهم قد عدوها من
المبصرات فيكون الشيء من الاعراض النسبية لا ينافي كونه من المبصرات وقوله وهو الحركة يعني
ان مجموع الكونين في المكانين هو الحركة وقوله واللمس لا يدرك في مكان يعني ان اللمس
ليس كالابصار اذ اللمس لا يدرك الجسم في مكان اصلا فلا يدرك اللمس الحركة قطعا والحق ان
اللمس يدرك حركة بعض الاجسام في ظلمة الليل بل وفي النهار ايضا لا يقال الكلام ههنا
فيما يكون مبصرا اولا وبالذات لا فيما يكون مبصرا ثانيا وبالعرض وكذا الكلام فيما يكون ملموسا
لانا نقول بل المقصود ههنا اعم فلذا اعتد الشارح الاشكال والمقادير والحركات من قبيل
المبصرات وايضا القوم عدوا القرب والبعد والتفرق والاتصال والاستقامة والانحناء من قبيل المبصرات مع ان جميع هذه المذكورات انما تكون مرئية بواسطة رؤية الاضواء

والالوان فان المرئي اولا باذا هو الاضواء والالوان وغيرها يكون مرئيا ثانيا وبالوصي
يعني ان مناك رؤيتان متعلقان بهما وليس مناك رؤية ثالثة متعلقة بغيرهما بل نسبة الرؤية
الى غيرهما نسبة مجازية لا حقيقية واما نسبة الرؤيتين اليهما فهي حقيقية على ما ذكر السيد في
شرح المواقف وكذا الكلام فيما يكون ملموسا فانه اعم مما يكون ملموسا بالذات او بالواسطة
واما تخصيص الرؤية او اللمس بان يكون بالذات لا بالواسطة فذلك مبني على تدقيقات الفلاسفة
ولا حاجة الى ذلك فان مقصودنا ههنا عد اسباب العلم اعم من ان يكون بالذات او بالواسطة
فمن ههنا يعلم ان قوله ومثله لا يعد محسوسا ليس كما ينبغي فان اكثر الامثلة مما كان محسوسا
بالواسطة وهذا القدر يكفينا كما عرفت والله الموفق قال الشارح رحمه المشبهتين بحلمتي الثدي
الحلمة راس الثدي وهما حلمتان كذا في الصحاح وقوله في جميع البدن اي في جميع ظاهر البدن
واما باطن البدن ففيه اعضاء غير حساسة كالكبد والطحال والرئة والكليتين بل قوة
اللمس تكون في اغشيتها فقط والحكمة في عموم قوة اللمس حفظ البدن عما يتضرر به من الحر والبرد
ونحوهما وقوله والرطوبة واليبوسة قيل الرطوبة كيفية تقتضي سهولة الانتصاق بالغير وسهولة
الانفصال عن الغير كرطوبة الماء مثلا واليبوسة كيفية تقتضي عسر الانتصاق والانفصال
وقيل الرطوبة كيفية تقتضي سهولة قبول الاشكال وسهولة تركها واليبوسة كيفية تقتضي عسر
التشكل وتركه ولا يخفى ان الرطوبة بالمعنى الاخير ليست محسوسة لان الهواء رطب بهذا المعنى
لقبوله الاشكال بسهولة فلو كانت الرطوبة بهذا المعنى محسوسة لكانت رطوبة الهواء الساكن
محسوسة لكن اللازم باطل بالبداهة قوله لا يدرك بها ما يدرك بالحساسة الاخرى اشارة الى
ان تقديم قوله وبكل حاسة على متعلقه اعني قوله يوقف للاختصاص هذا كلامه فان قيل ان البرد
والملاسة والخشونة والرطوبة واليبوسة والاستقامة والانحناء ونحو ذلك امور مدركة باللمس
والبصر معا فلا يصح التخصيص المذكور قلنا لعل التخصيص ههنا اضافي لا حقيقي بناء على ان الامور
المذكورة وان كانت مدركة باللمس والبصر لكنها لا تدرك بالسمع والذوق والشم كما ذكره الشارح
وهذا القدر من التخصيص يكفي ههنا ولكن نجعل التخصيص حقيقيا ونجعل اللمس والبصر على ما
هو بالذات وتمنع كون الامور المذكورة ملموسة بالذات ومبصرة بالذات فلا اشكال قال الشارح

فان قيل

فان قيل السبب الذائقة ولقائل ان يقول لم لا يجوز ان تكون حاسة واحدة الى موضوعة لادراك
حلاوة المذوق وحرارته معا وتكن الحاسة هي القوة الذائقة الحاصلة في جرم اللسان وهذا لا ينافي
قول المصنف وبكل حاسة توقف عليه ما وضعت هي له واما جواب الشارح المبني على وجود القوتين
في سطح اللسان فذلك دعوى بلا دليل اذ يصح ان يقال ليس في جرم اللسان الا قوة واحدة موضوعة
لادراك الحلاوة والحرارة معا لا بد لنفي ذلك من دليل قوله فان الخبر كلام اي مركب تام فلا
تقض بمثل زيد الفاضل هذا كلامه فقوله فلا تقض بمثل زيد الفاضل يشير الى انه لو لم يفد
الكلام بالمركب التام لزم التقض بمثل زيد الفاضل اذ يصدق عليه ان لنسبة خارجا تطابقه او لا
تطابقه اذ المراد بالنسبة ههنا هي النسبة الذهنية الداخلة في مفهوم قولنا زيد الفاضل و
المراد بالخارج هو ثبوت الفضل لزيد في الخارج او لا ثبوتها فان كانت تلك النسبة الذهنية
مطابقة لذلك الخارج فهو صادق وان لم تكن مطابقة فهو كاذب والحق ان ما كان لنسبة خارج
لا يكون الا كلاما تاما دون المركب التقييدي فانك اذا قلت زيد فاضل فقد اعتبرت بينهما نسبة
ذهنية على وجه تشعر بذاتها وقوع نسبة اخرى خارجة عنها وهي ان الفضل ثابت لزيد في نفس
الامر واما اذا قلت يا زيد الفاضل فقد اعتبرت بينهما نسبة ذهنية على وجه لا يشعر من حيث
هي هي ان الفضل ثابت له في الواقع بل من حيث ان فيها اشارة الى معنى قولك زيد فاضل وهذا
القدر من الاشارة لا يكفي في ان يكون لنسبة خارج تطابقه او لا تطابقه فان هذا القدر حاصل
في مثل قولك يا فاضل فلا اعتبار له قوله بمعنى الاخبار عن الشيء على ما هو به اي على وجه ذلك
الشيء ملتبس بذلك الوجه والمراد بالشيء اما النسبة وهو الاوفق للمعنى فحينئذ كلمة ما عبارة
عن الاثبات في النفي واما الموضوع وهو الاوفق للفظ فان المخبر عنه هو الموضوع ويقال
اخبرت عن زيد فما عبارة عن ثبوت المحمول او انتفائه والشارح اختار الاول في شرح المفتاح
واليه يشير قوله ههنا اي لاعلام بنسبة هذا كلامه فقوله كلمة ما عبارة عن الاثبات في النفي
اي عن الثبوت في الانتفاء اذ الاثبات في النفي من قبيل الايقاع والانتزاع والصدق والكذب
انما يرجعان الى الوقوع واللاوقوع فعلى هذا فالصدق هو الاخبار عن الثبوت الذهني
على الثبوت الخارجي الذي هو ملتبس به او هو الاخبار عن اللاثبوت الذهني على اللاثبوت الخارجي

الذي هو ملتبس به والكذب هو الاخبار عن الثبوت الزهني على الثبوت الخارجي الذي ليس هو ملتبسا
به او هو الاخبار عن اللاثبوت الزهني على اللاثبوت الخارجي الذي هو ملتبس به **قوله** لا يتصور
تواطئهم فيه اشارة الى ان منشاء عدم التجويز كثرتهم فلا نقض بخبر قوم لا يجوز العقل كذبهم
بقرينة خارجية هذا كلامه فقوله ان منشاء عدم عدم التجويز كثرتهم يعني ان منشاء عدم تجوز
العقل تواقفهم على الكذب هو كثرتهم وتعدادهم بدون اعتبار القرينة الخارجية كما في الخبر بقدوم
زيد عند شارع قومه الى داره على ما سيجيء انشاء الله تعالى ان المراد بالعقل ههنا هو عقل السامع
فالحاصل ان خبر كل قوم اذا وصل الى سامع ولم يجوز عقله نقيض ذلك الخبر فهو خبر متواتر داخل
في تعريف الخبر المتواتر **قوله** ومصداقه اي ما يصدقه ويدل على بلوغه حد التواتر يعني انه
لا يشترط فيه عدد معين مثل خمسة او اثنى عشر او عشرين او اربعين او سبعين على ما قاله اوائل
ضابطه وقوع العلم من غير شبهة قيل عليه العلم مستفاد من التواتر فاثبات التواتر به دور
واجيب بان نفس التواتر سبب نفس العلم والعلم بالعلم سبب العلم بالتواتر وهكذا حال كل معلوم
ظاهر مع العلة الخفية مثل الصانع مع العالم فان قلت العلم من غير شبهة معلوم اعم فلا يدل على العلة
الخاصة قلت عدم الدلالة عند عالم انتفاء سائر العلل فتامل هذا كلامه فقوله العلم بالعلم
سبب العلم بالتواتر يعني ان العلم بالعلم بمضمون الخبر بلا شبهة هو سبب العلم بكونه متواترا وفيه
بحث فان لا نسلم ان العلم بالعلم سبب العلم بالتواتر وذلك لان العلم بالتواتر هو ان يعلم بان
هذا اخبر قوم لا يجوز العقل كذبهم ان العلم بان هذا اخبر قوم لا يجوز العقل كذبهم انما يتوقف
على نفس العلم بمضمون الخبر ولا يتوقف على العلم بالعلم بمضمون ذلك الخبر نعم هو يتوقف على تذكر
الخبر وتوجه ذلك العلم في ضمن ذلك الخبر لكن هذا التوقف لا يستلزم التوقف على العلم بالعلم لان
حصول العلم من حيث هو علم والة الملاحظة المعلوم غير حصول العلم من حيث هو معلوم وملحوظ
بالذات والتوقف على حصول العلم من حيث هو علم مسلم وعلى حصوله من حيث هو معلوم ممنوع
والصواب ان يقال في تفسير قوله ومصداقه اي ما يصدقه ويقتضي كونه متواترا هو وقوع
العلم بلا شبهة لكن وقوع العلم بلا شبهة ليس دليلا على بلوغه حد التواتر كما زعمه بل كلاهما
وبيان في المعرفة والجهالة على ما لا يخفى وقوله معلول اعم اذ العلم من غير شبهة قد يكون بالاحساس

وقد يكون

وقد يكون بالبداهة وقد يكون بالنظر الصحيح وقد يكون بالتواتر فلا يدل وقوع العلم من
غير شبهة على العلة الخاصة التي هي التواتر وقوله عدم الدلالة عند عالم يعلم اي يعني ان عدم دلا
لة المعلول الاعم على العلة الخاصة انما يكون اذا لم يعلم انتفاء سائر العلل وههنا قد علم
انتفاء سائر العلل التواتر من العلل فوقوع العلم بلا شبهة يكون دالا على التواتر
لتعين التواتر ههنا واعلم هديت بانه اذا تواترا اخبار المخبرين عندك بوجوه ممكنة شرعا
الله تعالى حتى حصل لك العلم بوجوه ما من غير شبهة فادام نفس ذلك العلم في ذهنك في ضمن
ذلك الخبر المتواتر يظهر لك ان عقلك لا يجوز كذب هؤلاء المخبرين ظهورا وجدانيا من غير
احتياج الى العلم بذلك العلم ولا الى التدقيقات الغامضة التي ذكرها المولى المحشي ههنا
قال الشارح رح والاول اقرب اي اقرب معنى وان كان ابعد لفظا اما كونه ابعد لفظا
فظاهر واما كونه اقرب معنى فلان ذكر قوله والبلدان النائية يكون حشوا على تقدير
عطفه على الازمنة لان العلم بالملوك الخالية في الازمنة الماضية يكون من قبيل العلم
بالتواتر سواء كان الملوك في البلدان النائية اي البعيدة او لم يكن وايضا يكون ذكر
قوله في الازمنة الماضية حشوا لان العلم بالملوك في البلدان النائية يكون من قبيل
العلم بالتواتر سواء كانت الملوك خالية في الازمنة الماضية او لم تكن وقوله والثاني
ان العلم الحاصل به ضروري اي لا يتوقف على النظر لا يقال لم لا يمكن ترتيب المقدمات بان
يقال هذا خبر قوم لا يتصور تواطئهم على الكذب في كل خبر هذا شانه فهو صادق ينتج
ان هذا الخبر صادق لانا نقول العلم بان هذا الخبر صادق مقدم بالطبع على العلم بالمقدمة
القائلة بان هذا خبر قوم لا يتصور تواطئهم على الكذب فلو فرض مقدمة لا يصح ان يكون
مقدمة وما فرض نتيجة والا يلزم الدور كما لا يخفى **قوله** واما خبر النصاري وقع
في التلويح بدل النصاري لفظ اليهود فتوهم منه ان الخبر بعني الاخبار واضافة الى
المفعول فاحتيج الى تحمل تقدير في قوله واليهود لكن بعض النصاري مع اليهود في اعتقاد
القتل كما اشير اليه في الكشاف فلا حاجة الى التحمل هذا كلامه فقوله فاحتيج الى تحمل تقدير
الخ وهو ان يقدر الخبر الذي هو صفة الكلام في قوله واليهود فحينئذ يكون الخبر المعطوف

بمعنى صفة الكلام والخبر المعطوف عليه بمعنى صفة المتكلم وفي هذا التوجيه تكلف بارد لا يخفى
وقوله لكن بعض النصارى مع اليهود حتى قالوا ان عيسى قد قتل وصلب وقال بعضهم انه
رفع الى السماء وقال بعضهم انه سم الله لا يصلح قتله **قوله** فتواتره ممنوع بل لم يبلغ
اصل المخبرين بقتله حد التواتر وعدم اليهود قد انقطع في زمن نصر وباجملة تخلف العلم
دليل العدم هذا كلامه فقوله بل لم يبلغ ابى بل تواتره باطل اذ لم يوجد فيه قوم لا يتصور تواطئهم
على الكذب وذلك لاختلاف الواقع فيما بينهم كما عرفت آنفا وقوله في زمان نحت نصر
وهو كان امبرا من امراء الكفار قبل بعثة محمد صلعم قد قتل اليهود حتى قطع عرقهم ولم يبق
منهم الا آحاد لا يتعذر بهم وقوله تخلف العلم دليل العدم يعني قد عرفت ان مصداق وجود
العلم بالشبهة وعدم وجود المصداق دليل عدم التواتر واعلم ان قوله واما خبر النصارى
الخ اشارة الى جواب سؤال مقدر مثل ان يقال قوله لخبر المتواتر موجب للعلم الخ اذا كان منقوض
بخبر النصارى واليهود فانه خبر متواتر مع انه لم يكن موجبا للعلم اصلا وحاصل الجواب
منع وجود التواتر واما قوله بل لم يبلغ الخ فهو اشارة الى ايراد المعارضة بعد ايراد المنع
قوله ربما يكون مع الاجتماع فيه اشارة الى عدم الكلية لكنه يكفي في الجواب والتحقيق ان اجتماع
الاسباب يقتضي قوة المسبب الاعتقادية واما وهم الكذب فلا مدخل للخبر فيه ولذا قيل مدلول الخبر
هو الصدق والكذب احتمال عقلي هذا كلامه فقوله اشارة الى عدم الكلية لان كلمة ربما للتقليل
والتقليل يدل على عدم الكلية وقوله يكفي في الجواب وذلك ان السؤال المذكور اشارة الى المعا
رضة وهذا الجواب اشارة الى المنع والاحتمال العقلي يكفي للمنع على ما هو المشهور وقوله فلا
مدخل للخبر فيه لقائل ان يقول سلمنا ان للخبر لا مدخل له في وهم الكذب لكن لا نسلم في حصوله فيه
فحينئذ لا يفيد قوله فلا مدخل للخبر فيه فالاولى ان يقال واما وهم الكذب فليس بلازم لما هيئة
الخبر فجاز ان يكون اجتماع الاخبار مانعا لمعارضة الوهم فلم يبق وهم الكذب اصلا **قال الشارح**
فان قيل الضروريات لا يقع فيها التفاوت الخ هذا معارضة على الكل وهو ان العلم الحاصل به ضروري
وقوله كالتمنية هم قوم من عبدة الاصنام نسبوا الى سومنات اسم صنم معروف والبراهمة قوم
من الهند اصحاب برهام الهندي كانوا ينكرون البعثة **قوله** والرسول انسان بعثه الله تعا

لتبليغ الاحكام ولو بالنسبة الى قوم اخرين وهو بهذا المعنى يساوي النبي لكن الجمهور على ان النبي
اعم ويؤيده قوله تعا وما ارسلنا من قبلك من رسول ولا نبي وقد دل الحديث على ان عدد
الانبياء ازيد من عدد الرسل فاشترط بعضهم في الرسول الكتاب واعترض عليه بان الكتب
ثلثمائة وثلاثة عشر والكتب مائة واربعة فلا يصح الاشتراط اللهم الا ان يكتفى بالكون معه ولا
يشترط النزول ويمكن ان يقال يحتمل ان يتكرر نزول الكتب كالفاتحة وتخصيص بعض الصحف
ببعض الانبياء في الروايات على تقدير صحتها للنزول عليه اولا واشتراط بعضهم فيه الشرع الجديد
ورده المولى الاستاذ بقوله بان اسمعيل عد من الرسل ولا شرع جديد له كما صرح به القاضي و
لعل الشارح اختار ههنا المساواة ينحصر الخبر الصادق في نوعيه ويمكن ان نخص فيعتبر الحصر
بالنسبة الى هذه الامة هذا كلامه وقوله ولو بالنسبة الى قوم اخرين فعلى هذا كان يوشع رسولا
كما كان نبيا لان الله تعا امر بمتابعة شرع من قبله في تبليغ الشرع الى قوم هم غير قوم من قبله
وقوله ان عدد الانبياء ازيد من عدد الرسل روي ان النبي صلعم سئل عن الانبياء فقال مائة الف
واربع وعشرون الفا فقيل فكم الرسل منهم فقال ثلثمائة وثلاثة عشر وقوله فاشترط بعضهم في الرسول
الكتاب ذكر في شرح المواقف ان الرسول نبي معه كتاب وقوله والكتب مائة واربعة روي انه صلعم 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 صحائف وعلى موسى وعيسى وداود ومحمد التورية والا
نجيل والزبور والفرقان وقوله فلا يصح الاشتراط اذ يلزم حينئذ ان يزيد عدد الرسل على عدد
الكتب لكن اللازم باطل وقوله ولا يشترط النزول عليه بنصب قرينة له يشترط عطفا على قوله ان يكتفي
يعني ان كل نبي امر بمتابعة كتاب من قبله فهو رسول ايضا ولا حاجة الى نزول الكتاب عليه ثانيا
بعد ما نزل على من قبله اولا فعلى هذا يمكن التطبيق بين عدد الكتب وعدد الرسل وقوله يحتمل ان
يتكرر نزول الكتب فعلى هذا يمكن التطبيق ايضا ولا يخفى عليك ان ذكر الاحتمالات العقلية في موارد
الروايات غير مقبول من غير ايراد دليل عقلي او نقلي فلذا قال اللهم اشارة الى بعد ما ذكره ههنا
اذ ليس لنا دليل يدل على تكرر نزول كتاب احد على نبيين او اكثر ولا على تعدد الوحي الى نبيين او
اكثر في حق كتاب نزل مرة واحدة وقوله وتخصيص بعض الصحف الخ جواب سؤال مقدر ناشئ عما قبله

وانه ظاهر لايحتاج الى البيان وقوله واشترط بعضهم فيه اتى الرسول الشرع الجديد فمن بعثه الله تعالى
تقرير شرع من قبله لايكون رسولا اذليس له شرع جديد وقوله اسمعيل عم من الرسل اذ قال الله تعالى وكان
وكان رسولا نبيا وقوله ولاشرع جديد له فان اولاد ابراهيم كانوا على شريعة ابراهيم عم وقوله اختار
ههنا المساواة فالرسول حينئذ يكون مجازا في معنى النبي بقرينة مقام التعميم او يكون الرسول لفظا
مشتركا بين المعنيين وقصد والاعم منهما وقوله فيعتبر الحصر بالنسبة اي هذا الامة يعني ان الخبر
الصادق في النوعين كان منسبا الى امة محمد عم لانه عم رسولا بالاتفاق فالخبر الواصل الى امته
لايكون الا احد النوعين قوله امر خارق للعادة قيل عليه يدخل فيه سحر المشبي واجيب بانه في
لايخلق الخارق في يد الكاذب بحكم العادة ولانتقض بالفرضيات وايضا اظهار الشيء فرع وجوده والحق
ان التحرز ليس من الخوارق وان اطبق القوم عليه لانه يترتب على اسباب كلما باشرها احد يخلق الله
عقيبها البتة فيكون من ترتب الامور على اسبابها كالاشباع بعد شرب السموم نيا لايري ان شفاء المرض
بالدعاء خارقا وبالادوية الطبية غير خارق ان قلت كرامة الولي معجزة لنبيه ولايقصد به الاظهار
وان لم قلت القوم عدوا الارهاصات والكرامات من المعجزات على سبيل التشبيه والتغليب
لاعلى انها معجزات حقيقة هذا كلامه فقوله لايخلق الخارق في يد الكاذب فان قيل الكهنة كانوا يدعون
النبوة في زمان نبينا عم ويظهرون امورا خارقة للعادة قلنا هذا ممنوع بل كانوا يمخرقون عن
اظهار امر خارق ولو اتهم كانوا يدعون النبوة ويظهرون امرا خارقا كان ذلك لامر الخارق مكذبا
له في دعوى النبوة على ما ذكر في الكتب الكلامية وقوله ولانتقض بالفرضيات جواب سؤال مقدر تقديره
ان يقال ان الله تعالى قادر على ان يخلق الخارق في يد الكاذب فلم لايجوز ان يخلق الله تعالى السحر
في يد المتنبي الكاذب فاجاب بان ذلك امر فرضي غير واقع اصلا والنقض انما يرد بالامور الواقعة
لا بالامور الفرضية وقوله اظهار الشيء فرع وجوده اي لو سلم انه تعالى يخلق الخارق في يد الكاذب لكن
السحر ونحوه يخرج عن التعريف المذكور بقوله قصد به اظهار صدق من ادعى انه رسول الله لان اظهار
الصدق فرع وجود الصدق في نفس الامر ولاصدق للمتنبي في نفس الامر فلا يرد النقض بسحر
المتنبي ونحوه وقوله والحق ان السحر ليس من الطوارق الخ والحق ان السحر قد يكون من الخوارق فانه ربما
يحتاج الى شرائط مخصوصة كالوقت والمكان ونحوهما لايكون بعضها مقدورا للبشر وقد ذكر في

شرح المواقف انه السحر ونحوه ان بلغ حد الاعجاز فانما ان يكون بدون دعوى النبوة فحينئذ
لايلتبس السحر بالمعجزة او يكون مع ادعاء النبوة فحينئذ لابد من احد الامرين ان لايخلق الله السحر
على يد الساحر وان يقدر الله غيره على معارضته والا لكان تصديقا للكاذب وانه محال على الله سبحانه
لكونه كذبا هذا كلامه اي لايليق على الله ان يخلق السحر في يد الكاذب وان لايقدر غيره على معا
رضته بل عادة تعالى ان لايخلق ذلك اصلا او يقدر غيره على المعارضة وقوله ولايقصد به الاظهار
فيه بحث لان فاعل الامور الطارقة هو الله تعالى فلعله تعالى خلق الكرامة في يد الولي وقصد بذلك
اظهار صدق نبيه فحينئذ لايصح قوله ولايقصد به الاظهار اذ لانعلم لنا عدم قصده تعالى فكيف نحكم
انه تعالى يقصد الاظهار وقوله وان لم نعم الضمير المستتر فيه راجع الى الاظهار وقوله القوم عدوا
الارهاصات الارهاص ما يحصل من مواظهار امر خارق على النبي قبل النبوة تاسيسا للنبوة من ارهص
حائط اذا اسسه والحاصل ان الارهاصات والكرامات كانت من قبيل المعجزات لكن عدها
منها كان ذلك منه مبنيا على التشبيه والمجاز لا على الحقيقة واعلم ان ظهور المعجزة على يد مدعي النبوة
يفيد لنا علما بصدقه في دعوى النبوة وان كونه مفيدا للعلم معلوم لنا بالضرورة العادية فلا حاجة
لنا الى الاستدلال في كونه مفيدا للعلم على ما ذكره في شرح المواقف قوله ويمكن التوصل بهذا
الامكان الخاص فمعنى التعريف ان الدليل لاضرورة طرفي التوصل اي يجوز ان يتوصل وان لايتوصل
ولكن ان تاخذ امكانا عاما من جانب الى وجوه اي لاضرورة في عدم التوصل هذا كلامه فقوله
اي يجوز ان يتوصل وان لايتوصل اي بالنظر الى ذات الدليل كالعالم فانه يجوز ان يتوصل به الى العلم
بوجوه الصانع وان لايتوصل واما الضرورة الحاصلة عند حصول النظر الصحيح فيه فلا ينافي
الامكان الخاص بالنظر الى ذات الدليل من حيث هو هو وقوله ولكن ان تاخذ امكانا عاما الا
مكان العام ههنا هو الظاهر المتبادر كما لايخفى وذكره في شرح المواقف انما اعتبر الامكان لان
الدليل لايخرج عن كونه دليلا بعدم التوصل بل يكفيه امكان التوصل وقيد النظر بالصحيح لان
الفاسد لايستلزم المطلوب فلا يمكن ان يتوصل به اليه اذ ليس في نفسه وسيلة اليه قوله يستلزم
لذاته انما يقال لذاتها اشارة الى دخل الصورة في الاستلزام فان قلت التعريف يعم المعقول و
الملفوظ مع ان تلفظ الدليل لايستلزم المدلول قلت بل يستلزم بناء على ان التلفظ يستلزم التعقل

بالنسبة الى العالم بالوضع مذاق القول الاول واما القول الاخير فيختص المعقول اذ لايجب تلفظ
المدلول هذا كلامه فقوله اشارة الى دخل الصورة في الاستلزام يعني ان الضمير في قوله لذاتها
راجع الى القول المذكور والصورة كانت داخلة فيه لانه مركب من المادة والصورة فيفهم من
قوله لذاتها ان الصورة لها دخل في الاستلزام المذكور ولو قال لذاتها يكون الضمير في قوله لذاتها
راجعا الى القضايا والصورة لم تكن داخلة في القضايا بل كانت عارضة لها عند ترتيبها فلا يفهم
من قوله لذاتها ان الصورة لها دخل في الاستلزام وقوله التعريف يعم المعقول والملفوظ ظاهر
هذا الكلام يشعر ان القول المذكور في التعريف كان له معنى واحد فقط وهو معنى المركب وان معنى
المركب معنى واحد يعم المركب المعقول والمركب الملفوظ لكن المشهور فيما بينهم ان القول مقول على
المركب المعقول والمركب الملفوظ لا باعتبار معنى واحد بل باعتبارين لاشتراك اللفظي وبطريق
الحقيقة والمجاز ثم لابد ان يكون القول المعقول جنسا للدليل المعقول والقول بالملفوظ
جنسا للدليل الملفوظ وكذلك القضية كما تطلق على القضية المعقولة تطلق ايضا على القضية
الملفوظة بالاشتراك اللفظي وبطريق الحقيقة والمجاز وقوله فيختص للمعقول ههنا صورتان ا
الاولى هي ان يقال قول معقول مؤلف من قضايا معقوله يستلزم لذاته قولا اخر معقولا والصورة
الثانية هي ان يقال قول ملفوظ مؤلف من قضايا ملفوظة يستلزم لذاته قولا اخر معقولا وهذا
الاستلزام مبني على ان التلفظ يستلزم التعقل بالنسبة الى العالم بالوضع وقوله اذ لايجب تلفظ
المدلول اي لايصح في الصورة الاولى ولا في الصورة الثانية ان يقال يستلزم لذاته قولا اخر
ملفوظا اذ لايجب من تعقل قول تلفظ قول اخر ولا من تلفظ قول تلفظ قول اخر قال بعض الفضلاء
الاولى ان يكون القول الاخر من جنس القول الاول وان يكون الاستلزام الذاتي في القول ا
الملفوظ مبنيا على التجوز بناء على الاستلزام الذاتي الحاصل للقول المعقول حقيقة وذكر في شرح
المواقف انما احتيج الى قوله مؤلف لانك اذا قلت قول من قضايا يتبادر الى ذهنك بعض منها فصرح بانه
مؤلف من قضايا واراد بها ما فوق الواحد وقال بعض الافاضل قد خرج بقوله يستلزم الاستقراء
والتمثيل لانهما يستميان امارة ولا يستميان دليلا **قوله** هو العالم هذا الحصر مبني على ان المراد با
بالنظر في النظر في احواله فقط لا ما يعم النظر في نفسه حتى يلزم كون المقدمات دليلا لكن لا يخفى

انه خلاف

انه خلاف الظاهر والاصطلاح فانهم يسمون الدليل المفرد وغيره هذا كلامه فقوله حتى
يلزم كون المقدمات دليلا يعني ان حاصل التعريف لا قول هو ان يقال الدليل هو الذي يمكن التو
صل بصحيح النظر في احواله الى العلم بمطلوب الخ فلا يلزم ان يكون المقدمات دليلا اذ النظر يكون
في انفسها لا في احوالها وقوله انه خلاف الظاهر والاصطلاح يعني ان تقدير في احوال خلاف الظا
وعدم كون المقدمات دليلا خلاف الاصطلاح ذكره في شرح المواقف واريد بالنظر فيه ما يعم النظر
في نفسه والنظر في احواله ليتناول المفرد الذي من شانه اذا نظر في احواله وصل الى المطلوب كالعالم
ويتناول ايضا المقدمات اذا لم يوخذ هو ترتيبها ويمكن ان يقال الحصر ههنا اضافي لا حقيقي فانك
قد عرفت ان الدليل لا يخرج عن كونه دليلا بعدم التوصل بل يكفيه امكان التوصل فعلى هذا لا يكون
قولنا العالم حادث وكل حادث فله صانع دليلا اذ لا يتصور فيه عدم التوصل ولا يكفيه مجرد ا
امكان التوصل فقول الشارح هو العالم لا قولنا العالم حادث وكل حادث فله صانع فلا يلزم
خروج المقدمات اذا لم يوخذ هو ترتيب اذ المقصود من الحصر ههنا هو خروج قولنا العالم حا
دث الخ بناء على ان الحصر اضافي لا حقيقي فعدم خروج المقدمات لا يضر الحصر الاضافي **قوله**
هو الذي يلزم من العلم به المراد بالعلم التصديق بقدينة ان التعريف للدليل فخرج الحد بالنسبة
الى المحدود والملزوم بالنسبة الى اللازم ويلزمه من اخر كونه ناشيا وحاصلا منه كما هو مقتضى
كلمة من فانه فرق بين اللازم للشيء واللازم من الشيء فيخرج القضية الواحدة المستلزمة لقضية
اخرى بديهية او كسبية لكن يرد عليه ما عدا الشكل الاول لعدم اللزوم بين علم المقدمات على
هيئة غير الشكل الاول وبين علم النتيجة لا بنا وهو ظاهر ولا غيريتين لان معناه خفاء اللزوم
واللزوم والخفاء بعد الوجوه وايضا يرد عليه المقدمات التي يحدس منها النتيجة وهي بعينها ا
ردة على التعريف لكن اللهم الا ان يراد بالاستلزام واللزوم ما يكون بطريق النظر بقدينة
ان التعريف للدليل هذا كلامه فقوله المراد بالعلم التصديق الخ وهذا بناء على ما هو المشهور بين
اهل الكلام فانهم قالوا المطلوب ان كان امرا تصوريا فطريقه الموصل اليه يسمى معرفا وان كان ا
مرا تصديقيا فطريقه الموصل اليه يسمى دليلا ومن المعلوم ايضا ان الموصل الى التصور التصو
ر والموصل الى التصديق التصديقات وقوله والملزوم بالنسبة الى اللازم اي ويخرج الملزوم ا

التصوري بالنسبة الي اللازم التصوري كالاربعة بالنسبة الي الزوجية وقوله فيخرج القضية الواحدة
المستلزمة لقضية اخري اي فيه بحث فانا اذا رايتا شخصا اسود ذا شكل مخصوص فانا نحكم اولا بوجود
سواده ثم نحكم ثانيا بوجود شكله وكذا اذا رايتا انسانا يقاوم الاسد فانا نحكم اولا بمقاومة الاسد
ثم نحكم ثانيا بشجاعته وامثال ذلك لايعد ولا يحصي ولاشك ان العلم بالقضية الكذائية في كل واحد من
الصور المذكورة كان حاصلا وناشيا من العلم بالقضية الاولي فلا يخرج امثال ذلك عن التعريف
الا بان يعتبر قيد النظر فيه علي ما يذكره في قوله اللهم الا ان يراد الخ وقوله والخفاء بعد الوجود يعني ان
خفاء اللزوم انما يكون بعد وجود اللزوم ولا وجود للزوم فلا خفاء وفيه نظر لان المدعي ههنا عدم
اللزوم حيث قال لعدم اللزوم وقد جعل هذا المدعي جزءا من دليله حيث قال والخفاء بعد الوجود
فيلزم المصادرة علي المطلوب والجواب عن قوله لكن يرد عليه ما عدا الشكل الاول الخ هو ان يقال
حاصل تعريف الدليل هو الذي يلزم من العلم به مع اعتبار جميع شرايط النظر فيه العلم بشيء اخر و
هذا التعريف يتناول الشكل الاول وما عداه ايضا اذا اعتبر فيه شرايط انتاجه ثم ان التعريفات
المذكورة للدليل تعريفات لفظية لا حقيقية فان ماهية الدليل بديهية فلا يجب في تعريفه المبالغة
في الاحتراز عن ان لا يكون جامعا او مانعا فالاعتراضات الواردة ههنا لا تجدي كثير نفع وقوله
بقرينة ان التعريف للدليل اذ المشهور ان الدليل لا يكون دليلا الا باعتبار طريق النظر فيه فلا حاجة
الي ذكره في تعريفه لظهور كونه مرادا في التعريف وايضا ما سبق في كلام المصنف من قوله يوجب
العلم الكسبي لا يخلو عن قرينة دالة ايضا علي ان مفاد النظر يكون قيدا معتبرا في تعريف الدليل فلا حاجة
الي ذكره في التعريف صريحا قوله وباك اوفق لكن يمكن تطبيقه علي الاول فان العلم بالعلم من
حيث حدوثه يستلزم العلم بالصانع ولا يذهب عليك ان هذا شامل للمقدمات بخلاف الاول علي ما
اخذه الشارح والعالم لا يوافق الخاص في باب التعريف وتخصيصه مثل الاول خروج عن مذاق الكل
والصواب تعميم الاول هذا كلامه فقوله وباك اوفق اذ العلم بالمقدمات المترتبة والقضايا المؤلفة
يستلزم العلم بالنتيجة من غير تكلف بخلاف الدليل بالمعني الاول فان علمه لا يستلزم علم المدلول
من غير نظر فيحتاج الي تكلف اشار اليه بقوله لكن تطبيقه علي الاول الخ اي يمكن تطبيقه علي التعريف
الاول بان يقال هو الذي يلزم من العلم به بالنظر في نفسه وفي احواله العلم بشيء اخر ولا يخفي

عليك ان هذا التعريف شامل للمقدمات كما ذكره بخلاف التعريف الاول علي ما اخذه الشارح اي اعتبره
او قد اعتبر النظر في احواله فلا يتناول التعريف الاول المقدمات الخ اعتبر النظر في انفسها لا في احوالها
ثم لما كان التعريف الثالث عاما شاملا للمقدمات والتعريف الاول خاصا غير شامل لها ظهر ان
العام لا يوافق الخاص وقوله وتخصيصه مثل الاول خروج عن المذاق اي لو خصص التعريف الثالث
وقيل هو الذي يلزم من العلم به بالنظر في احواله لئلا يلزم الخروج عن مقتضي الذوق السليم لانه
تخصيص بلا ضرورة ولا دليل فالصواب هو تعميم الاول حتي يكون موافقا للثالث وذلك مثل ان يقال
هو الذي يمكن التوصل بصحيح النظر في نفسه وفي احواله فحينئذ يمكن التطبيق بين التعريفين كما
لا يخفي قوله تصديقه بقاله يريد ان الخارق الدال علي الصدق هو الذي قصد به التصديق
والما يظهر علي يد مدعي الالوهية من الخوارق فليس بتصديق له لان كذبه معلوم بالادلة القطعية
فهو استدراج له وابتلاء لغيره هذا كلامه فقوله يريد ان الخارق الدال علي الصدق اي علي الصدق
فيما اتي به من الاحكام هو الذي قصد به التصديق في دعوي النبوة فالحاصل ان الامر الخارق في
كما كان دالا علي صدقه في دعوي النبوة كذلك يكون دالا علي صدقه فيما اتي به من الاحكام فان
قيل فمن اين يعلم ان الله تعالي قصد التصديق في دعوي النبوة فلنا ان ظهور الامر الخارق في
يد مدعي النبوة كما يدل علي صدقه تعالي تصديقه في دعوي النبوة كذلك يدل علي قصده تعالي تصديقه
في دعوي النبوة دلالة عادية او عقلية وقوله واما ما يظهر علي يد مدعي الالوهية الخ اي لا يرد
النقض بمن يدعي الالوهية ويظهر الخوارق كالدجال لان كذبه معلوم بالادلة القطعية بخلاف
مدعي النبوة لو صح ذلك ان رجلا اذا ادعي بين انه رسول السلطان ثم اورد دليلا دالا علي انه
رسوله فالقوم كانوا يصدقونه عادة بخلاف ما اذا ادعي رجل انه السلطان ثم اورد دليلا علي انه
السلطان لكن فيه دليل دال علي عدم كونه السلطان فان القوم كانوا يكذبونه في دعواه فضلا
عن ان يصدقوه في ذلك وسيجيء ما يناسب هذا الكلام في الشرح انشاء الله تعالي ومعني الاستدراج له
هو ان يرفعه الشيطان درجة درجة الي مكان عال ثم يسقط من ذلك المكان العالي حتي يهلك هلاكا
قوله كان صادقا فيما اتي به من الاحكام اذ لو جاز كذبه في ذلك عقلا لبطل دلالة المعجزة
هذا خلف هذا في الامور التبليغية واما في سايرها فالوجه في ايجابه للعلم بها هو انه ثبت بالادلة ان

التلفيقية عصمته من الذنوب فلا يكون كاذبا هذا كلامه فقوله اذ لو جاز كذبه في ذلك عقلا الخ اي فيما اتى به من الاحكام وقوله عقلا يشعر ان الكذب غير جايز له عقلا لكن الحق ان الكذب غير جايز له عادة تعالي ان لا يظهر المعجزة علي يد الكاذب في قوله هذا في الامور التبليغية ذكره في شرح المواقف اجمع اهل الملل والشرايع علي وجوب عصمة الانبياء عليهم السلام عن تعمد الكذب فيما دل المعجزة القاطعة علي صدقهم فيه كدعوي الرسالة وما يبلغونه من الله تعالي الي الخلايق اذ لو جاز عليهم التقول و الافتراء في ذلك عقلا لادي الي ابطال دلالة المعجزة وهو محال انتهي كلامه والاولي ان يقال جاز عقلا عندنا ان يخلق الله تعالي المعجزة علي يد الكاذب لكن عادته تعالي ان لا يخلق المعجزة علي يد الكاذب ثم عندنا ان الامور التبليغية وغيرها سواء في امتناع الكذب عادة وجوازه عقلا وقوله فالوجه في ايجابه للعلم بها هو انه ثبت بالادلة القطعية عصمته من الذنوب الخ فيه ان ذكر هذا الوجه ههنا اشارة الي ان الاستدلال في سايرالامور التبليغية يكون مغايرا لاستدلال المذكور في الامور التبليغية لكن الحق ان الاستدلال فيهما واحد وهو ما ذكره الشارح بقوله انه خبر من ثبت رسالته بالمعجزة الخ فان هذا الاستدلال يكفي في جميع اخبار الرسول اذا جاز قصد الاسهو واما ما وقع سهوا ففيه كلام سيجئ انشاء الله تعالي **قال الشارح** رح واذا كان ضمانا يتبع العلم بمضمونها اي يتبع العلم بمضمون تلك الاحكام بعد النظر فيها اذ المفروض انها مستدلا لية

قول فلتوقفه علي الاستدلال قيل اذا تصور مخبره بالرسالة لم يحتج الي ترتيب هذا النظر الخ بان تصور المخبر موقوف علي الاستدلال فيتوقف خبره ايضا بالواسطة والكل غلط لان تصور المخبر بالرسالة لا يجعل صدق الخبر بديهيا نعم تصور الخبر بعنوان ما بلغه الرسول يجعل صدقه بديهيا لكن الكلام في صدق الخبر الملحوظ من حيث ذاته ونظيره ان ثبوت الحدوث للعالم الملحوظ من حيث ذاته نظري ومن حيث عنوان المتغير بديهي فتامل هذا كلامه فقوله اجيب بان تصور المخبر موقوف علي الاستدلال اي تصور المخبر بالرسالة موقوف علي الاستدلال وذلك مثل ان يقال ان الله تعالي اظهر المعجزة في يده وكل من اظهر الله المعجزة في يده فهو رسول ينتج انه رسول ثم اذا تصورنا بالرسالة لم يكن لنا حاجة الي دليل اخر في العلم بصدق خبره ولما كان هذا العلم موقوفا علي ذلك الاستدلال لزم ان يكون هذا العلم استدلاليا وان كان توقفه علي الاستدلال بالواسطة وقوله

بان تصور المخبر بالرسالة لا يجعل صدق الخبر بديهيا يعني ان تصور محمد عم مثلا بالرسالة لا يجعل صدق قوله البينة علي المدعي واليمين علي من انكر بديهيا نعم اذا تصورنا هذا الخبر بعنوان ما بلغه الرسول فقلنا هذا الخبر الذي بلغه الرسول فقلنا هذا الخبر الذي بلغه الرسول صادق لزم ان يجعل ذلك التصور صدق هذا الخبر بديهيا لكن الكلام في صدقه ملحوظا من حيث ذاته ولا شك ان صدقه ملحوظا من حيث ذاته استدلالي لا بديهي هذا ما ذكره في تقرير كلامه ولكن يقع منا بحثان الاول ان تصور المخبر بالرسالة ليس استدلاليا بل هو حاصل بالضرورة العادية لمن نشاهد المعجزة علي ما ذكره في شرح المواقف الثاني ان قوله في صدق الخبر بديهيا ممنوع وذلك لان تصور مخبره اي مخبر هذا الخبر بالرسالة يكون في المعنى بمنزلة تصور هذا الخبر بعنوان ما بلغه الرسول ولما كان صدق هذا الخبر في الصورة الثانية بديهيا كما ذكره لزم ان يكون صدقه في الصورة الاولي ايضا بديهيا لان الدلالة في الصورتين كانت ملحوظة مع ملاحظة هذا الخبر وهذا لا يمنع انشاء البداهة علي ما ذكره الثالث ان قوله ومن حيث عنوان المتغير بديهي ممنوع اذ لا بد فيه من ملاحظة الكبري ايضا وهي قولنا وكل متغير حادث ولا شك ان ملاحظة الكبري بعد الصغري هو النظر والاستدلال اللهم الا ان يقال ملاحظتها ههنا بطريق الحدس لا بطريق النظر فتامل

قوله اي عدم احتمال النقيض هذا المعني يعم الثبات فيلغو ذكر اللهم الا ان يراد عدم الاحتمال في نفس الامر وعند العالم في الحال لا في المآل وفيه ما فيه والاولي ان يقصد التيقن بالجزم المطابق هذا كلامه فقوله فيلغو ذكر اي ذكر الثبات يعني فيكون ذكر الثبات مستدركا وقوله وفيه ما فيه اي في المراد المذكور من البعد ما فيه قلنا بل فيه من الحسن ما فيه وذلك لان معني التيقن في اللغة هو زوال الشك علي ما ذكر في الصحاح وهذا هو معني عدم احتمال النقيض عند العالم واما كونه في الحال فهو المتبادر ههنا من العبارة فاذا قلنا هذا الادراك يشابه ذلك الادراك في التيقن يتبادر منه انه كذلك في الحال هو قطع النظر عن ثباته في المآل فلا بد من ذكر الثبات ايضا ليظهر انه لا يزول بتشكيك المشكك في المآل وقوله فالاولي ان يقصد التيقن بالجزم المطابق فيه بحث فانه ان اريد بالجزم المطابق ما هو في الحال والحال كان ذكر الثبات لغوا وان اراد به الجزم المطابق في الحال لا في المآل توجه عليه ما اورده من قوله وفيه ما فيه فجوابكم جوابنا فتامل **قول**

فهو علم بمعنى الاعتقاد والا لا يخفى ان قوله يوجب العلم الاستدلالي مغن عن هذا الكلام لان هذا هو معنى
العلم عندهم وايضا سائر العلوم النظرية كذلك فما وجه التخصيص بالذكر والاقرب ان مراد المصنف
بيان قربه من الضروريات في فوق التيقن وكمال الثبات وكانه اشارة الى ما يقال ان الادلة النقلية
مستندة الى ايدالا الهي المفيد حق اليقين والتاييد الالهي المستلزم لكمال العرفان المنزه عن شوائب
الوهم بخلاف العقليات لصرفة فان العقل يعارضه الوهم فلا يصفو عن كدر هذا كلامه فقوله
لان هذا هو معنى العلم عندهم هو الاعتقاد المطابق الجازم الثابت فقوله يوجب العلم الاستدلالي
اي يوجب الاعتقاد المطابق الجازم الثابت فعلى هذا التقدير فقوله يوجب العلم الاستدلالي يكون
مغنيا عن ذكر قوله والعلم الثابت بضاعي العلم الثابت بالضرورة في التيقن والثبات لان معنى
القولين ههنا هو ان العلم الثابت بخبر الرسول هو الاعتقاد المطابق الجازم الثابت فيكون ذكر
القول الاول مستدركا وفيه بحث وهو ان العلم المفسر بقولنا صفة يتجلى بها المذكور كان اعم من العلم
اليقيني وغيره كما ذكره الشارح فيما سبق فلا يكون قوله يوجب العلم الاستدلالي مغنيا عن قوله والعلم
الثابت به الخ اذ المفروض ان العلم الاستدلالي يتناول العلم الغير اليقيني ايضا فلا اشكال وكيف
ان العلم مختص باليقين فكون القول الاول مغنيا للقول الاول ممنوع ايضا اذ يصح ان يقال العلم
اليقيني الثابت بخبر الرسول يشابه العلم اليقيني الثابت بالضرورة في كونه يقينيا ثابتا بخلاف
سائر علوم النظر فانها وان كانت يقينية ثابتة ايضا لكنها ادنى من العلم الثابت بخبر الرسول في
كونها يقينية فلا اشكال ايضا وقوله والاقرب ان مراد المصنف والظاهر ان مراد الشارح جائز
ان يكون هذا الاقرب فكانه قال رحمه الله فهو علم بمعنى الاعتقاد المطابق الجازم الثابت المشابه
العلم الثابت بالضرورة في التيقن والثبات وانما يورد ههنا قوله المشابه للعلم الثابت بالضرورة
الخ اكتفاء بذكر سابقا فيكون كلام الشارح ايضا اشارة الى ما يقال ان الادلة النقلية مستندة
الى الوحي المفيد حق اليقين الخ والاقوى ان يقال ان الدلايل النقلية عند المعتزلة وجمهور الاشاعرة
لا تفيد اليقين اصلا بل تفيد الظن فقط على ما ذكره في شرح المواقف فاراد المصنف رحمه ان يرد
قول هؤلاء المنكرين فقال والعلم الثابت به بضاعي الخ اشارة الى رد قول هؤلاء المنكرين بان العلم
الثابت بخبر الرسول هو اعتقاد يقيني كالعلم الثابت بالضرورة لا ظني كما زعموا واما قوله فما وجه

التخصيص

التخصيص بالذكر فجوابه ان يقال ان المعتزلة وجمهور الاشاعرة لما انكروا كون الدلايل النقلية
مفيدة لليقين ولم ينكروا كون الدلايل العقلية مفيدة لليقين ذكر المصنف لكلام المتعلق بالاول
دون الثانية لان انكارهم قد وقع في الاولى دون الثانية قال الشارح هذا ان يكون في المتواتر فقط
اي كونه يقينيا انما يكون في الخبر المتواتر فقط فرجع هذا الخبر الى الخبر المتواتر فيلزم ان يكون قسم
الشيء قسيما له وقوله الكلام فيما علم انه خبر الرسول فيه اشارة الى منع المقدمتين المذكورتين اما
منع المقدمة الاولى فهو ان يقال لانسلم الحصر المذكور في قوله انما يكون في المتواتر اذ قد يحصل العلم
اليقيني بدون التواتر بالالهام في حالة اليقظة على ما هو المروي من بعض الاولياء او بان سمع
من فم عرف في المنام على ما ذكره بعض ائمة الحديث او بالعلم بكمال بلاغته ونهاية فصاحته واما منع
المقدمة الثانية فهو ان يقال لانسلم قوله فيرجع الى القسم الاول وذلك لان الكلام في الخبر الذي علم
سابقا انه خبر الرسول لا في الخبر الذي قصد ان يعلم انه خبر الرسول والذي يرجع الى القسم الاول
هو الاول دون الثاني وقوله واما خبر الواحد الخ جواب سؤال مقدر وهو ان يقال ان قوله والعلم
الثابت به يضاعي العلم الثابت بالضرورة في التيقن والثبات منقوض بخبر الواحد اجاب بان خبر
الواحد انما لم يفد العلم اليقين لعروض الشبهة في كونه خبر الرسول حتى لو ازيل ذلك العارض حصل
العلم اليقيني بمضمونه قوله علم بالتواتر هذا مجرد فرض للتمثيل والا فهذا الحديث مشهور
لا متواتر هذا كلامه فقوله هذا مجرد فرض للتمثيل اشار اليه الشارح بقوله مثلا وقوله
فهذا الحديث مشهور ذكره الكافي ان هذا الحديث مشهور تلقته الامة بالقبول حتى
صار في حيز التواتر وذكره في بعض شروح الهداية ان هذا الحديث في نفسه من اخبار الاحاد
الا انه في حيز التواتر لان الامة قد اجتمعت على قبوله والعمل بموجبه قوله مع قطع النظر
عن القراين انما قطع النظر عنها لا عن الدلايل اذ الوجه في عد الخبر الصادق سببا مستقلا
استفادة معظم المعلومات الدينية منه ولخبر المقرون ليس كذلك وقد يوجه بان القراين
تنفك عن الخبر بخلاف الدلايل وليس كذلك هذا كلامه فقوله مع قطع النظر عن القراين بيان
لقوله مجرد كونه خبرا وقوله ولخبر المقرون ليس كذلك يعني ان الخبر المقرون لا يستفاد منه معظم
المعلومات الدينية في زماننا لا يستفاد منه شيء من المعلومات الدينية اصلا فلا عبرة به وقوله

بان الفرد ابن تنفك عن الخبر اي وذلك لان الخبر بقدوم زيد عند تسارع قومه يفيد العلم وعند عدم تسارع قومه لا يلزم الخبر المذكور بل ينفك عنه بخلاف الدليل فان دليل خبر الرسول يلزمه ولا ينفك عنه وذلك الدليل مثل ان يقال هذا خبر من ثبت رسالته بالمعجزة وكل خبر كذلك فهو صادق ومضمونه واقع وقوله وليس كذلك اي وليس هذا التوجيه توجيها صحيحا في نفس الامر فان دليل الخبر المتواتر وقرينته لا يلزمه بل ينفك عنه في بعض المواد وفي بعض الاشخاص او في بعض الازمان مع ان الخبر المتواتر كان مقبولا فيما بينهم ومعدودا من اسباب العلم **قوله** في حكم المتواتر لانه لكونه خبر قوم يحكم العقل بصدقهم لكنه بالبداهة في المتواتر وبالنظر في الاجماع وحاصل الجواب ان الحصر مبني على المسامحة لا على التحقيق هذا كلامه **قوله** لانه كذلك اي لان خبر اهل الاجماع في حكم الخبر المتواتر في كون خبر اهل الاجماع خبر قوم يحكم العقل بصدقهم لكن حكم العقل بصدقهم يكون بالبداهة في المتواتر على ما مر وبالنظر في الاجماع مثل ان يقال هذا خبر اهل الاجماع وكل خبر اهل الاجماع صادق لقوله ع لا تجتمع امتي على الضلالة وقوله ع ما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن وقوله ان الحصر مبني على المسامحة يعني ان حصر الخبر الصادق في نوعين مبني على التجوز فلذا ادرج خبر اهل الاجماع في المتواتر وادرج وخبر الله وخبر الملائكة في خبر الرسول **قال الشارح** وقد يجاب بانه لا يفيد بمجرده الخ يعني ان خبر اهل الاجماع لا يفيد العلم بمجرده والكلام في الخبر الذي يفيد العلم بمجرده فخروج خبر اهل الاجماع لا يضر بالحصر في النوعين لانه لم يدخل في مورد القسمة وقوله فكذا خبر الرسول يعني ان الادلة الدالة على كون الاجماع حجة لا تنفك عن خبر اهل الاجماع فحينئذ صح ان يقال ان خبر اهل الاجماع يفيد العلم بمجرده كان خبر الرسول كذلك فلا يصح خروج خبر اهل الاجماع عن الخبر الصادق الذي هو مورد القسمة هذا ولعل مراد المجيب هو ان خبر اهل الاجماع في حكم خبر الرسول فيندرج فيه لا في حكم المتواتر وذلك لان خبر اهل الاجماع لا يفيد بمجرده بل بالنظر في الدليل كما ان خبر الرسول كذلك بخلاف المتواتر اذ هو يفيد العلم بدون النظر والدليل **قوله** قوة للنفس ان قلت هذا مناف لما مر من وجه الحصر من ان العقل ليس له غير المدرك قلت وصف الشيء لا يستلزم آلته واما حمل الغير على المصطلح فبعيد هذا كلا

قوله هذا مناف لما مر اي يفهم مما سبق وهو قوله والا فهو العقل بان العقل ليس له غير المدرك ثم ان قوله ان العقل ليس له غير المدرك معناه ان العقل هو المدرك وهذا مناف لقوله قوة للنفس بها تستعد للعلوم اذ يفهم منه ان العقل ليس هو المدرك وقوله وصف الشيء لا يستلزم آلته له يعني ان العقل وصف للنفس وان وصف الشيء لا يستلزم آلته له فمعنى قوله ليس له غير المدرك هو ان العقل ليس له وهذا المعنى صحيح فحينئذ هو وصف للنفس فليس آلة لها هذا ولكن يمكن منع قوله وصف الشيء لا يستلزم آلته له فان هذا دعوى بلا دليل وقال بعض الفضلاء ان قولنا العقل هو المدرك كلام مبني على الاسناد المجازي لان العقل صفة للنفس ومنشأ لادراكاتها ويصح اسناد الشيء الى منشأه اسنادا مجازيا كما يقال قدرة الباري تعالى مؤثرة في العالم مع ان المؤثر في الحقيقة هو الله تعالى بقدرته التي هي المنشأ بخلاف الحواس فانها طرق لادراكات لا منشأ لها وقوله واما حمل الغير على المصطلح فبعيد وجه البعد هو ان معنى الغيرية في الاصطلاح هو جواز الانفكاك بين الشيئين لكن فهم هذا المعنى من لفظ الغير يكون في غاية البعد هو ان النفس يمكن انفكاكها عن العقل كما في المجنون فصح ان يقال العقل غير المدرك الذي هو ذات النفس لوقوع الانفكاك بينهما **قال الشارح** بها تستعد للعلوم والادراكات اي النفس بتلك القوة تستعد للعلوم اي الادراكات المعاني الغير المحسوسة والادراكات اي ادراك الجزئيات المحسوسة هذا على تقدير ان يكون العلوم والادراكات متغايرين ويجوز ان يكون عطف الادراكات على العلوم من قبيل العطف التفسيري وقوله غريزة اي صفة جبلية يتبعها العلم بالضروريات حسية كانت او غير حسية عند سلامة الآلات اي الحواس واما عند عدم سلامة الالات فلا يتبعها العلم بل يتخلف عنها العلم المتعلق بتلك الالات **قوله** وقيل جوهر الخ هذا هو النفس بعينها والعرف واللغة على مغايرتها فلذا قال قيل هذا كلامه يعني ان القول بكون العقل جوهرا يدل على ان العقل هو النفس بعينها لكن كونه عينها مخالف للعرف واللغة اذ في العرف واللغة انهما متغايران وان العقل قوة للنفس فلذا قال قيل اشارة الى ضعف هذا القول هذا والاولى ان يقال ان العقل جوهر لطيف سار في البدن سريان ماء الورد في الورد على ما ذهب اليه بعض المتكلمين

العقل والنفس عند بعض المتكلمين

واما النفس فهو هذا الهيكل المحسوس على ما ذهب اليه جمهور المتكلمين فعلى هذا فالعقل والنفس جوهران متغايران وان العقل سار في النفس سريان ماء الورد في الورد لكن هذا القول خلاف المشهور فلذا قال قيل **قوله** سبب للعلم ايضا عدم تقييده بالضروري او الاستدلالي ونحوهما اشارة الى العلوم ففيه رد لفرق المخالفين هذا كلامه فقوله عدم تقييده بالضروري وسيجيء تفسير الضروري انشاء الله وقوله ونحوهما وذلك كالابصار الحاصل بالقصد والاختيار ومنها بحث وهو ان عدم تقييده بالضروري ونحوه يكون 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 ويمكن ان يقال ان عدم تقييده بالضروري ونحوه اشارة الى العموم في مقام الخطابي ليلا يلزم الترجيح بلا مرجح كما هو المشهور ثم ان حمل العموم على عموم افراد العلم غير ممكن فوجب حمل العموم على عموم انواع العلم وذلك لان العالم بجميع افراد العلم غير مقدور للبشر اذ الافراد غير متناهية بخلاف العلم بجميع الانواع فانه جاز ان يكون مقدورا للبشر قال الشارح مرح بذلك اي صرح بكون العقل سببا للعلم لان فيه خلاف السمنية في جميع النظريات اي الالهيات والحسابيات والهندسيات وغيرها وقوله وبعض الفلاسفة في الالهيات وهم المهندسون قالوا النظر يفيد العلم في الهندسيات والحسابيات لانها علوم قريبة في الاذهان منتظمة لا يقع فيها غلط دون الالهيات فانها بعيدة عن الاذهان جدا والغاية التصوي فيها الاخذ بالاخرى والاولى بناء على وصفاته وافعاله على ما ذكره في شرح المواقف **قوله** بناء على كثرة الاختلاف هذا دليل بعض الفلاسفة لا السمنية على ما وهم اذ لا كثرة اختلاف في العلوم المنتظمة من الهندسيات والعدديات هذا كلامه فقوله لا السمنية ويمكن ان يجعل دليلا لهم ايضا بناء على ان العلوم المنتظمة بالنسبة الى سائر العلوم كانت كالقطرة بالنسبة الى البحر ولما كثرت الاختلافات والآراء في اكثر العلوم النظرية كان العقل متهما في جميع النظريات واذا كان متهما في جميع النظريات فلا اعتبار به اصلا **قوله** فيتناقض لان هذا نسبة عدم المعلومية الى ذات الله سبحانه وصفاته فيكون من قبيل النظر في الالهيات لكن يرد ان يقال هذه الطايفة انما تنفي العلم لا الظن ولعلهم يدعون الظن في هذه المسئلة ايضا هذا كلامه فقوله لان هذا نسبة عدم المعلومية الى ذات الله سبحانه الخ وذلك لان حاصله هو ان يقال مثلا لو كان النظر في معرفة الله

لكه مفيدا للعلم طاكرة لا اختلاف في ذلك لكن اللازم باطل بيان ان النظر في معرفة الله لكه لا يفيد ولا شك ان هذا استدلال بنظر العقل في معرفة الله لكه فوقع التناقض في كلامهم وقوله ولعلهم يدعون الظن في هذه المسئلة ايضا يعني انهم كانوا ينفون العلم في الالهيات ويثبتون الظن فيها فلم يقع التناقض في كلامهم والشارح ان يقول انا نذعي العلم اليقيني في الالهيات وان دليلنا برهاني يقيني وان كونه يقينيا معلوم لنا بالضرورة الواحدانية وهم كانوا يدعون الظن وان دليلهم ظني اقناعي لا قطعي يقيني فلا يكون معارضتهم معارضة في نفس الامر كما ذكره الشارح بقوله فلا يكون معارضة **قوله** فلا يكون فاسدا يرد عليه ان افادة الالزام لا ينافي الفساد في نفسه والحق الالزامية شايعة في الكتب والقول بعدم افادتها تعول هذا كلامه فقوله يرد عليه ان افادة الالزام لا ينافي الفساد والحق ان مراد الشارح هو انه اما ان يفيد شيئا ثابتا في نفس الامر اي حكما مطابقا للواقع فلا يكون فاسدا او لا يفيد ذلك فلا يكون معارضة لان دليلنا يفيد مطابقا للواقع فان اختار الشق الاول وقالوا انه يفيد حكما مطابقا للواقع ولم يكن فاسدا ومع ذلك لا يلزم التناقض في كلامهم لانه ظني في زعمهم واثبات ظني لا ينافي نفي اليقيني كما عرفت قلنا فاذا لم يكن يقينيا لا يكون معارضا لما ذكرناه لانه يقيني والظني لا يعارض اليقيني كما عرفت **قوله** فان قيل كون النظر مفيدا الخ هذا انما ينفي العلم بالافادة لا نفس الافادة لكن القايل بنفسها قايل بعلمها والمنكر ينكرهما معا وههنا توجيه اخر لكن لا يسعه المقام هذا كلامه فقوله هذا انما ينفي العلم بالافادة الخ اشارة الى ايراد الاعتراض وهو ان يقال ان قوله كون النظر مفيدا للعلم ان كان ضروريا لم يقع فيه خلاف الخ دليل المنكرين لكونه مفيدا للعلم لكن هذا الدليل لا ينفي كون النظر مفيدا للعلم بل ينفي معلوميته كونه مفيدا للعلم ولا شك ان نفي معلومية الشيء لا يستلزم نفي ذلك الشيء وما ان الكلام في الاول دون الثاني فاشار الى جواب الاعتراض المذكور بقوله لكن القايل بنفسها الخ يعني ان القايل بنفس الافادة قايل ايضا بمعلومية الافادة وان المنكر كان ينكرهما معا فالشارح اكتفى ههنا بنفي المعلومية ثم ان نفي المعلومية قد يكون بنفي الافادة وقد يكون بنفي العلم بها فاختار النفي الذي هو اعم لظهوره وقوله وههنا توجيه آخر لا يسعه المقام ولعل ذلك التوجيه هو ان يقال مثلا لو افاد النظر العلم جاز ان يفيد كونه عالما بذلك لانه لازم بين ولا شك ان انتفاء اللازم يدل على انتفاء الملزوم فظهر ان يكون النظر مفيدا للعلم باطل

الى ان ح

وهو المطلوب ويمكن ان يمنع قوله او افاد النظر العلم جاز ان يفيد كونه عالما بذلك الخ لان كون النظر مفيدا للعلم جاز ان يكون صادقا في نفس الامر وهو امتناع العلم به لابد لنفي ذلك من دليل وايضا لانسلم قوله لانه لازم بين فانه لم لايجوز ان يكون غير لازم او غير بين **قوله** اثبات النظر بالنظر اي اثبات افادة النظر بافادة النظر وذلك لان القضية الكلية اعني قولنا كل نظر مفيد مشتمل على احكام جزئياتها فاثبات الكلية بالنظر المخصوص اثبات حكم ذلك المخصوص بنفسه وقد يقال معنى اثبات الحكم استفادة العلم به فالازم استفادة العلم بالحكم من نفس الحكم فلا اخلل فيه وقد ربما يشير الشارح في شرح المقاصد ولم يلتفت اليه ههنا هذا كلامه فقوله اي اثبات افادة النظر بافادة النظر يعني اثبات افادة النظر للعلم بافادة النظر للعلم وقوله فاثبات الكلية بالنظر المخصوص اثبات حكم ذلك المخصوص بنفسه وبيان ذلك ان يقال مثلا النتيجة في كل نظر قياسي معلوم الصورة مادة وصورة لازمة لزوما قطعيا لما موجه قطعا وكل ما هو كذلك فهو حق قطعا فالنتيجة في كل قياس صحيح حقة قطعا فقولنا فالنتيجة في كل قياس صحيح حقة قطعا معناه كل نظر صحيح مفيد للعلم على ما ذكره في شرح المواقف ان قولنا كل نظر صحيح مفيد للعلم قضية مشتملة على احكام جزئياتها اي جزئيات موضوعها ما ذكر آنفا اعني قوله النتيجة في كل نظر قياسي الخ فينبغي ان يكون القضية الكلية المذكورة مشتملة على حكم هذا النظر المخصوص الذي هو من جزئيات موضوع الكلية المذكورة وحكم هذا النظر المخصوص هو افادة العلم فاذا اثبتنا الكلية المذكورة بهذا النظر المخصوص يلزم اثبات افادة هذا النظر المخصوص بنفسه فافادة هذا النظر المخصوص في ضمن اثبات تلك القضية الكلية وقوله وقد يقال معنى اثبات الحكم الخ هذا اشارة الى منع اللزوم في قوله لزم اثبات افادة النظر بافادة النظر والى منع لزوم الدور ايضا وحاصله ان يقال معنى اثبات افادة النظر هو استفادة العلم بافادة النظر واذا كان المعنى هذا فالازم من اثبات افادة النظر بافادة النظر هو استفادة العلم بافادة النظر من نفس افادة النظر ولا اخلل فيه اذ ليس فيه الدور ولا توقف الشيء على نفسه نعم لو كان الازم ههنا استفادة العلم بافادة النظر من نفس العلم بافادة النظر لزم الدور وتوقف الشيء على نفسه لكن ذلك ممنوع وقوله وقد ربما يشير الشارح الخ حاصله بيان ان اللازم هو استفادة العلم بافادة النظر من نفس العلم بافادة النظر فيعود فيه الخلل المذكور قوله وانه دور اي توقف الشيء على نفسه

الدور هو حاصل

الدور هو حاصل المذكور هذا كلامه يعني ان الدور هو توقف الشيء على ما يتوقف هذا على شيء ان كل واحد منهما يتوقف على الاخر فيلزم من ذلك توقف كل واحد منهما على نفسه لان اللازم من اثبات النظر بالنظر هو توقف الشيء على نفسه دون الدور وليس هناك شيئان فاطلاق الدور هنا كان من قبيل اطلاق الملزوم على اللازم ولكن ان نحمل الدور على معناه الحقيقي بان نقول ان اثبات كون النظر مطلقا مفيدا للعلم بالنظر المخصوص يستلزم الدور بناء على ان افادة هذا النظر المخصوص موقوف على افادة النظر مطلقا بان يقال هذا نظر وكل نظر يفيد العلم فهذا النظر يفيد العلم **قال الشارح** الضروري قد يقع فيه خلاف هذا اختار للشق الاول من تردد السؤال المذكور على ما اختاره الامام الرازي حيث قال ان من تصور النظر من حيث انه صحيح مادة وصورة ولاحظ معه حال اللازم منه بالقياس اليه جزم بان كل نظر صحيح يستلزم العلم جزما بديهيا لا يحتاج فيه الا الى تعقل الطرفين على الوجه الذي هو مناط الحكم بينهما وقوله واستدلال من الاثار وهي كالاثار الظاهرة الصادرة من اهل العلم وسائر ابواب الصنايع فانا نستدل من اثارهم على ان عقولهم متفاوتة وان افكارهم وتدبيراتهم متباعدة وقوله وشهادة من الاخبار اي من الاحاديث النبوية مثل قوله ع كل ما خلق له وقوله ع في حق الناقصات عقل ودين **قول ط** والنظري قد يثبت بنظر مخصوص حاصله انا نثبت الكلية بشخصية ضرورية ويجوز ان يكون الكلية نظرية والشخصية ضرورية اذا لم توخذ بعنوان الكلية ليلزم نظرية المجهول فيها ايضا فاللازم حكم هذا النظر من حيث انه نظر لحكم من حيث خصوص ذاته ولا اخلل فيه هذا هو تحقيق الحق في هذا المقام فدع عنك حرفات الاوهام هذا كلامه فقوله والنظري قد يثبت بنظر مخصوص هذا اختيار للشق الاول من تردد السؤال المذكور على ما اختاره امام الحرمين وقوله انا نثبت الكلية بشخصية ضرورية المراد بالكلية ههنا ما في قولنا كل نظر صحيح مقرون بشرايطه يفيد العلم والمراد بالشخصية هي هذه القضية المخصوصة وهي ان يقال قولنا العالم متغير وكل متغير حادث يفيد العلم بحدوث العالم ان اثبات تلك الكلية كان موقوفا على اثبات هذه الشخصية واما اثبات هذه الشخصية فهي بديهي لا يحتاج الى النظر وترتيب المقدمات اذا لم توخذ هذه الشخصية بعنوان القضية الكلية فلا يلزم الدور اصلا وقوله ليلزم نظرية المجهول فيها ايضا هذا قيد للمنع في قوله لم توخذ وليس بقيد

للنفي فيه يعني ان موضوع الشخصية اذا اخذ بعنوان موضوع الكلية لزم ان يكون اثبات المحمول للموضوع
نظريا في الشخصية ايضا اي كما كان اثبات المحمول للموضوع نظريا في الكلية كما عرف واما اذا اخذ موضوع
الشخصية من حيث ذاته اي لم يوخذ بعنوان موضوع الكلية كان اثبات المحمول للموضوع في هذه الشخصية
بديهيا لا نظريا حتى يلزم الدور ثم ان عنوان الموضوع في الكلية المذكورة هو مفهوم موضوعها
اعني مفهوم النظر وهو امر ترتيب امور معلومة للتادي الى المجهول مثلا وقوله فالازم اثبات حكم
هذا النظر الى قوله ولا اخلل فيه ولا حاجة الى ذكر هذا الكلام في رفع الدور اذ يكفي في دفع الدور ذكر
بداهة الشخصية بل انما ذكره ههنا لدفع توقف الشيء على نفسه وحاصله ان جهتان متغايرتان
احديهما موقوفة على الاخرى من غير عكس وقوله ولا اخلل فيه اي ويلزم توقف الشيء على نفسه
واعلم ان المراد بالنظر المخصوص ههنا في ظاهر كلام الشارح هو والمحشي هو قولنا العالم متغير
وكل متغير حادث وهذا هو النظر الذي وقع جزء من القضية الشخصية المذكورة والاولى ان
يراد بالنظر المخصوص ههنا ما هو الموصل القريب الى القضية المذكورة وذلك الموصل القريب
هو المجموع المركب من قولنا العالم متغير وكل متغير حادث الى قوله بل لكونه صحيحا مقرونا
بشرايطه واما كون هذا المجموع مفيدا للعلم فهو بديهي ومع كونه بديهيا لا حاجة لنا في اثبات
القضية الكلية النظرية الى ملاحظة كون هذا المجموع مفيدا للعلم بل يكفينا معرفة ذات هذا المجموع
من حيث هي هي مع قطع النظر عن كونه مفيدا للعلم فلم يلزم الدور ولا توقف الشيء على نفسه هذا
تفصيل الحق في هذا المقام بفيض الملك العلام قوله من غير احتياج الى الفكر الاولى ان يقال
من غير احتياج الى السبب لانه ما باول التوجه لا يحتاج الى مطلق السبب وجعله تغيرا الاول
التوجه لا يلايم تقرير الشرح كما ستعرف ان شاء الله هذا كلامه فقوله لا يحتاج الى مطلق السبب
اي لا يحتاج الى سبب مع غير العقل وذلك السبب مثل التجربة والحدس ونظر العقل وغير ذلك وليس
المراد انه لا يحتاج الى سبب اصلا اذ العقل هو السبب في الاوليات قطعا وقوله لا يلايم تقرير الشرح
لان الشارح قد فسر الاكتسابي فيما بعد بالمعنى الاعم المتناول الاستدلالي وغيره من البديهيات
فلو جعل قوله من غير احتياج الى الفكر تغيرا الاول التوجه لزم ان يكون الضروري اعم من الاوليات وغيره فيلزم ان يكون بين الاكتسابي والضروري عموم من وجه فيلزم التداخل بينهما

مع ان المصنف قد جعلهما امرين متقابلين هذا خلف قوله فهو ضروري كالعلم الخ
الظاهر من عبارة المصنف وتقرير الشارح ان الضروري في مقابلة الاكتسابي بمعنى الحاصل
بمباشرة الاسباب بالاختيار ويرد عليه ان المثال يتوقف على الالتفات المقدور وتصور
الطرفين المقدور وانه يلزم ان يكون حال بعض العلم الثابت في العقل كالتجربيات والحدسيات
مهملا فالاولى ما في بعض النسوخ من البداهة عدم توسط النظر لاول التوجه الضروري
يقابل الكسبي والاستدلالي ومما مر اندفع هذا كلامه فقوله ان الضروري في مقابلة الا
كتسابي الخ فعلى هذا يكون معنى الضروري هو ما لا يكون تحصيله مقدورا للمخلوق كما يذكره
الشارح فيما بعد وقوله يتوقف على الالتفات المقدور والحق ان الالتفات في المثال المذكور
ونحوه غير مقدور وكذلك تصور الطرفين غير مقدور لنا لان معنى الالتفات الى شيء هو
تصور ذلك الشيء بخصوصه والتوجه الى خصوصيته فلو كان هذا التوجه مقدورا حاصلا بالقصد
والاختيار لكان مسبوقا بالقصد والاختيار فيلزم ان يكون هناك توجه آخر سابق على هذا
التوجه المذكور لكن اللازم باطل كما لا يخفى نعم كان لنا ميلا مقدورا الى الاشياء المعلومة على
وجه الاجمال لكن ذلك لا يكفي في الالتفات الى شيء مخصوص مع ان الكلام فيه وقوله فالاولى
ما في بعض النسوخ من ان البداهة عدم توسط النظر الخ والظاهر ان مقصود الشارح من
قوله اي باول التوجه هو ما في بعض النسوخ من ان البداهة هو عدم توسط النظر الاول التوجه
وانما عبر عن عدم توسط النظر باول التوجه نظرا الى لفظ البداهة المذكورة في كلام المصنف
فان البديهي معناه اللغوي ما يتبادر الى الذهن باول التوجه ثم فسر مقصوده بقوله من
غير احتياج الى الفكر ليلا يذهب الوهم الى المعنى الاخص للبداهة ثم ان الحدسيات والتجربيات ونحوها
مندرجة في المعنى الاعم المقصود ههنا وان المقصود بالضروري ههنا هو المعنى الاعم المقابل
الاستدلالي فيكون مرادفا للبديهي بالمعنى الاعم واما الاكتسابي على ما فسره الشارح فهو اعم
من الاستدلالي مطلقا ومن الضروري من وجه لكن كونه مقابلا للضروري او غيره في عبارة
المصنف وتقرير الشارح ممنوع نعم لو قال المص وما ثبت بالبداهة فهو الضروري وما ثبت
بالاستدلال فهو الاكتسابي بلام الجنس في الضروري والاكتسابي لظهر انحصار الضروري فيما

بالبداهة والاكتسابي فيما ثبت بالاستدلالي فحينئذ يفهم ان الاكتسابي مقابل للضروري كما ان ما ثبت بالبداهة صار مقابلا لما ثبت بالاستدلال لكن المصنف ذكرهما بدون لام الجنس فلا يفهم الانحصار فلا يفهم المقابلة بينهما بل جاز ان يكون بينهما عموم من وجه كما ذكره الشارح **قوله** ويغيره ما لا يكون تحصيله الخ كلمة ما عبارة عن العلم الحاصل بقرينة ان من اقسام العلم الحادث فلا يلزم كون العلم بحقيقة الواجب تعالى ضروريا لكن يرد ان بعضهم ادرج الحسيات في هذا التعريف لتوقفها على امور غير مقدورة لانعلم ما هي ومتى حصلت وكيف حصلت فكيف يدرجها الشارح في الكسبي القسيم له وجوابه ان الشارح حمل التعريف على نفي دخل القدرة وذلك البعض حمله على استقلال القدرة ولكل وجهة هو موليها هذا كلامه فقوله كلمة ما عبارة عن العلم الحاصل لا يخفى عليك ان المراد بالحاصل ههنا هو ما كان حاصلا بالفعل او ما يمكن حصوله من الافراد المقدرة فيندرج في الحاصل افراده المحققة المقدرة الممكنة دون الممتنعة على ما ذكر في علم الميزان اذا عرفت هذا فقوله تحصيله باضافته الى الضمير المجرور تناول تحصيل الافراد المحققة والمقدرة للعلم فيندرج فيه كل علم حاصل في الجملة تحقيقا او تقديرا فلا حاجة ههنا الى ذكر القرينة الخارجة عن التعريف وهي ما ذكره من قوله بقرينة انه من اقسام العلم الحادث واما العلم بكنه حقيقة الواجب تعالى فان كان ممتنعا لنا كما ذهب اليه الحكماء فلا يرد النقض به لان النقض انما يرد بالامور الواقعة وعلمه تعالى بكنهه ليس بواقع بل ليس بممكن عندهم وان كان العلم بكنه حقيقته تعالى ممكنا كما ذهب اليه المتكلمون وهو الحق فان كان نظريا فقد خرج بقوله ما لا يكون تحصيله مقدورا لانا اذا كان نظريا كان حصوله مقدورا لنا وان كان ضروريا فقد دخل في قوله ما لا يكون تحصيله مقدورا وايا ما كان فلا يرد النقض بالعلم بحقيقة الواجب تعالى وقوله لتوقفها على امور غير مقدورة لانعلم ما هي الخ قيل عليه الحكم على غير المعلوم بانه غير مقدور حكم لا يصح اذ يجوز ان تكون مقدورا لنا وان لم نطلع على طريق تحصيله المقدور لنا ويمكن الجواب عن هذا الاعتراض بان يقال ان الحس كالبصر مثلا كان يغلط كثيرا في المتصغير كبيرا والكبير صغيرا ويرى الواحد اثنين والاثنين واحدا ولا شك ان هذه الاغلاط كان لها اسباب نعلم بعضها اجمالا وبعضها تفصيلا على ما ذكر في موضعه وكذا الحال في الادلة التي لا غلط فيها

اصلا فان لها اسبابا بعضها مقدورة كتقليب الحدقة وبعضها غير مقدور لكون المرئي متصغرا كثيفا لا يكون في غاية الصغر ولا في غاية البعد ولا في غاية القرب ونحو ذلك فمن لاحظ هذه الاسباب اجمالا او تفصيلا حكم حكما اجماليا بان للادلة اسبابا غير مقدورة لانعلم ما هي ومتى حصلت وكيف حصلت وقس على هذا حال سائر الاحساسات وقوله وجوابه ان الشارح الخ فعل ما اختاره الشارح يقال ان ما لا دخل للقدرة في تحصيله فهو ضروري وما لها دخل في تحصيله فهو اكتسابي وعلى ما اختاره ذلك البعض يقال ان ما لا يستقل القدرة في تحصيله فهو ضروري وما تستقل هي في تحصيله فهو اكتسابي فعلى هذا ينبغي ان يكون الاستدلالي والاكتسابي متساويين اذ قد يتبين في شروح المواقف ان ما سوى الاستدلالي من الضروريات يتوقف على امور غير مقدورة بخلاف الاستدلالي فانا اذا نظرنا في المقدمات نظرا صحيحا مقدورا لنا خلق الله تعالى العلم عقيب ذلك النظر المقدور بطريق العادة بلا توقف على شيء اخر سوى النظر المقدور لنا لا يقال ان العلم الاستدلالي كان يتوقف على مقدمات ضرورية وتصورات ضرورية فلم تكن قدرتنا مستقلة فيه لانا نقول عدم الاستقلال هناك بواسطة توقف تلك الامور الضرورية على اسباب غير مقدورة فبالجملة عدم الاستقلال الى تحصيل تلك الامور لا الى تحصيل نفس العلم الاستدلالي واما تحصيل نفسه فهو بالحركة النفسانية كما عرفت **قوله** وقد يقال في مقابلة الاستدلالي يشير الى ان الكلام في العلم التصديقي وانها قسمان منه هذا كلامه فقوله يشير الى ان الكلام في العلم التصديقي اي انما قال في مقابلة الاستدلالي ولم يقل في مقابلة النظري اشارة الى ان الكلام ههنا في العلم التصديقي وان الضروري والاكتسابي هما قسمان من العلم التصديقي والمشهور هو ان الضروري يكون في مقابلة النظري وينبغي ما يحصل بدون فكر ونظر سواء كان تصورا او تصديقا **قوله** فظهر انه لا تناقض وجه التناقض انه جعل الضروري في مقابلة الاكتسابي وجعل الحاصل بنظر العقل من الكسبي ثم قسمه الى الضروري والاستدلالي فكان قسيم الشيء قسما منه وحاصل الدفع ان القسيم ما يقابل الاكتسابي والقسم ما يقابل الاستدلالي هذا ولي شعري كيف يتخيل التناقض ابتداء وقد مر ان العلم لا يكون الا بالاسباب وصاحب البداية جعل الكسبي ما بالمباشرة الاسباب ثم قسم مطلق الاسباب الى ثلاثة ثم قسم ما سبب حاصل عن نظر العقل الى الضروري والاستدلالي

فليس المقسم الاسباب المباشرة حتى يكون الحاصل بنظر العقل حاصلا بسبب مباشر فيتنا قض ولو سلم
فيجوز ان يكون بين المقسم والاقسام عموم من وجه فيكون نظر العقل اعم من وجه من السبب المباشر
والمقسم هو الحاصل بالاعم فلا تنا قض اصلا نعم يرد على التقسيم انه منع الحصر بالحدسيات والتجربيات
فيحتاج الى جعل قوله من غير فكر تفسير القول باول نظر فيكون الضروري بمعنى الحاصل بدون
فكر هذا كلامه فقوله ثم قسم الى الضروري يعني ان صاحب البداية قسم الحاصل بنظر العقل الى
الضروري والاكتسابي فالضروري الذي هو قسيم الاكتسابي قسما من الاكتسابي فيلزم
التناقض وذلك لان كون الضروري قسما للاكتسابي يقتضي ان يكون الضروري ليس اكتسابيا
وكونه قسما منه يقتضي انه اكتسابي ففي كونه اكتسابيا وغير اكتسابي تناقض جزما وقوله ثم
قسم مطلق الاسباب يعني ان مطلق الاسباب اعم مطلقا من الاسباب المباشرة وصاحب البداية
قد جعل الضروري ههنا قسما من الحاصل بطلق الاسباب ولم يجعل قسما من الحاصل بالاسباب
المباشرة بالاختيار نعم لو جعله قسما من الحاصل بالاسباب المباشرة بالاختيار لزم ان يكون
قسم الشيء قسيما له لكنه لم يجعله كذلك فلم يتحقق التناقض وكما ان تقول ليت شعري كيف لا يتحقق
التناقض ههنا مع ان صاحب البداية قد جعل العلم بان الكل اعظم من جزئه مثالا للضروري
الحاصل بنظر العقل وقد اعترف المحشي فيما سبق بان هذا المثال يتوقف على الالتفات المقدور
وتصور الطرفين المقدورين لان الحاصل بالاسباب المباشرة الاسباب بالاختيار قسم
من الاكتسابي وقد كان الضروري قسيما له فيلزم ان يكون قسيم الشيء قسما منه فظاهر ان تحقيق
التناقض ليس امرا بعيدا فيحتاج كلام صاحب البداية الى جواب الشارح حتى يرتفع تحقيق التناقض
وقوله ولو سلم اي لو سلم ان المقسم هو الاسباب المباشرة وقوله فيكون نظر العقل اعم من وجه الخ
هذا تفسير لما قبله اعني قوله فيجوز ان يكون بين المقسم والاقسام عموم من وجه ولا يخفى ان
القول بان يكون بين المقسم والاقسام عموم من وجه غير مقبول عند المحققين وقوله والمقسم
وهو الحاصل بالاعم اراد بالمقسم ههنا العلم الحادث الذي هو مورد القسمة حيث قال لان
العلم حادث نوعان وهذا العلم الحاصل هو الحاصل بالسبب الاعم المتبادر من جميع اسباب العلم
وقوله فلا تناقض اصلا وذلك لان حاصل كلام صاحب البداية هو ان يقال مثلا ان العلم الحادث

نوعان ضروري

نوعان ضروري وهو ما يحصل في العبد من غير اختياره والاكتسابي وهو ما يحصل في
العبد بمباشرة اسبابه والاسباب المباشرة ثلثة اقسام احدها نظر العقل وهو الذي كان اعم
من وجه من السبب المباشر ثم ان العلم الحاصل من نظر العقل نوعان احدهما هو الضروري
وهو الذي يحصل في العبد من غير اختياره اذا عرفت هذا ظهر لك انه لا تناقض في كلامه
اصلا لان الضروري في كلامه قد جعل قيما للاكتسابي ولكن لم يجعل قسما منه وانما جعل
قسما من الحاصل من نظر العقل لكن الحاصل من نظر العقل ليس قسما من الاكتسابي بل هو
اعم منه من وجه فلا يلزم ان يكون قسيم الشيء قسما منه ولا التناقض اصلا وقوله فيكون
الضروري بمعنى الحاصل بدون فكر وانت خبير بان هذا الكلام اعتراف منه بان الحدسيات
والتجربيات وسائر الضروريات المقدورة كانت مندرجة في مطلق الضروري ولا شك
ان الضروري باعتبار كونه مقدورا حاصلا بمباشرة الاسباب قسم من الاكتسابي وقد كان
الضروري قسيما للاكتسابي فيلزم ان يكون قسيم الشيء قسما منه فيحتاج الى جواب الشارح من
ان القسم للاكتسابي هو الضروري بمعنى والقسم مستقلا منه هو الضروري بمعنى اخر **قوله**
حتى يرد به الاعتراض على حصر الاسباب في الثلثة فيحتاج الى دفعه بانه لما لم يتعلق بعده
سببا مستقلا غرض صحيح اذ رجوع في العلل مثل الحدس والتجربة والوجدان هذا كلامه فقوله
فيحتاج بالنصب عطفا على قوله يرد بعني ان الالهام ليس من اسباب العلم واذا لم يكن من اسباب
العلم لم يرد به الاعتراض على الحصر واذا لم يرد به الاعتراض على الحصر لم يقع الاحتياج الى
دفعه بانه لما لم يتعلق بعده الخ واعلم ان ما ذكره الشارح فيما بعد من قوله ثم الظاهر الى
قوله فلا شك انه قد يحصل به العلم يدل دلالة صريحة على ان الالهام من اسباب العلم الا انه
لما لم يكن سببا يحصل به العلم لعامة الخلق ويصلح للالزام على الغير لم يعدوه سببا مستقلا
فالاولى في توجيه المتن والشرح ههنا ان يقال ان الالهام ليس سببا مستقلا من اسباب العلم
حتى يرد به الاعتراض على حصر الاسباب في الثلثة وانما هو راجع الى العقل واما العلم الحاصل
به فهو مندرج في الضروري بالمعنى الاخص المقابل للاكتسابي ومثاله كالعلم الحاصل في نفس
ام موسى عليه السلام حين قذفته في التابوت فان هذا العلم قد احدثه الله تعالى في نفسها من غير كسبها و

واختيارنا قال بعض الافاضل انما قال عند اهل الحق احترازا عما نقل عن بعض المتصوفة وبعض الروافض من انه سبب مستقل من اسباب العلم **قوله** الا ان تخصيص الصحة بالذكر مما لا وجه له قيل الصحة ههنا بمعنى الثبوت قال الشاعر صح عند الناس اني عاشق غير ان لم يعرفوا عشقي لمن وجوابه انه خلاف الظاهر وفيه استدراك وابهام بخلاف المقصود هذا كلامه فقوله انه خلاف الظاهر لان المتبادر عند اطلاق الصحة هو ما يقابل معنى الفساد وهو ليس المراد ههنا لان الالهام ليس من اسباب المعرفة بفساد الشيء ايضا وقوله وفيه استدراك اي لو سلم ان الصحة ههنا بمعنى الثبوت لكن ذكر الثبوت مستدرك اذ يكفي ان يقال ليس من اسباب المعرفة بالشيء وقوله وابهام بخلاف المقصود اذ المقصود ههنا كما يتناول الثبوت يتناول النفي ايضا قال بعض الافاضل المراد من صحة الشيء ثبوته وتقرره وتحققه على الوجه المطابق للواقع نفيا كان او اثباتا **قوله** فكانه اراد بالعلم ما لا يشملها كلمة كان ههنا غير مرضية فتامل هذا الكلام يعني ان كلمة كان ههنا غير واقعة موقعها فانها تدل على عدم جزم الشارح بان المصنف اراد بالعلم ما لا يشملها لكن عدم جزمه بذلك باطل لان العلم عند اهل الحق موصوفة توجب تميزا لا يحتمل النقيض وان المختار عند اهل الكلام هو ان الظن والاعتقاد الجازم للمقلد لا يسمى علما هذا وقد مر ان العلم موصوفة يتجلى بها المذكور وان هذا المعنى يتناول غير اليقينيات ايضا وذكر في شرح المواقف ان العلم اي الادراك مطلقا يتناول الظنيات ايضا ان خلا عن الحكم او التصديق وذكر في موضع اخر اراد بالعلم مطلق التصديق ليتناول ادراك المخطئ لانه من علماء الكلام ايضا اذا عرفت ما اوردناه ههنا ظهر لك ان كلمة كان ههنا كانت مرضية **قوله** مما يعلم به الصانع اشارة الى وجه التسمية وليس من التعريف كما هو المشهور والا يلزم الاستدراك هذا كلامه فقوله اشارة الى وجه التسمية ولعل هذا مبني على ان العالم ما خفف من العلم بمعنى العلامة قال الجوهري في الصحاح والعلم الاثر يستدل به على الطريق وقوله كما هو المشهور اي كونه من التعريف هو المشهور وقوله والا يلزم الاستدراك لان قوله ماسوى الله تك من الموجودات يكون تعريفا جامعا ومانعا فلا حاجة الى ذكر قوله مما يعلم به الصانع فان التعريف قد لم بما قبله وانت خبير بان بعض اجزاء التعريف لا يلزم ان يكون

للاحتراز

للاحتراز وانما يذكر لفايدة اخرى كما في تعريف الحيوان بانه جسم نام حساس متحرك بالارادة فان المتحرك بالارادة جزء من التعريف مع انه لا يكون للاحتراز فكذا قوله مما يعلم به الصانع جاز ان يكون جزءا من التعريف في ذكر البيان وجه التسمية لا للاحتراز عن شيء هذا والحق ان هذا القيد لا بد منه في التعريف فان الحيوان مثلا لا يسمى بالعلم مجردا كونه ماسوى الله بل به مع اعتبار كونه مما يعلم به الصانع **قوله** يقال عالم الاجسام اشارة الى ان المراد ماسوى الله تك من الاجناس فيزيد ليس بعالم بل من غير العالم والى ان العالم اسم المقدار المشترك بينها فيطلق على كل منها وعلى كلها لانه اسم للكل والالما صح جمعه هذا كلامه فقوله وعلى كلها اي يطلق على كل الاجناس كما يطلق على كل واحد منها فاذا اطلق على كلها يكون الالف واللام فيه للاستغراق فقول المصنف بجميع اجزائه اي مو بجميع افراده الداخلة فيه محدث وجاز ان يكون الالف واللام فيه للعهد بناء على ان جنس ماسوى الله تك من الموجودات فرد من افراد العالم وهذا الفرد المعهود هو المراد من لفظ العالم ههنا ونظيره مفهوم الكلي فانه معنى واحد صادق على جميع الكليات ومع ذلك كان صادقا على نفسه لانه كلي واحد من الكليات فقول المصنف بجميع اجزائه اي هذا الجنس المعهود الذي هو فرد من افراد نفسه بجميع اجزائه الداخلة فيه محدث وقوله لانه اسم للكل لا يقال جاز ان يكون اسما للكل بالاشتراك اللفظي لانا نقول الاصل عدم الاشتراك اللفظي فلا يصار اليه الا لضرورة ولا ضرورة ههنا **قال الشارح** لانها ليست غير الذات اذ لا يقال في العرف العام ان صفات الشيء غيره حتى لو قال رجل والله ليس في هذه الدار شيء غير زيد فانه لا يحنث اذا لم يكن فيها شيء غيره من الانسان والمتاع وان كان له صفات كثيرة كسواد او بياض وطول او قصر الى غير ذلك وقوله لهوادة اي بهيولياتها وقوله وصورة اي صورة الجسمية والنوعية والشخصية فانهم كانوا يقولون ان في كل جسم معين صورة جسمية وصورة نوعية وصورة شخصية وكلها قديمة في الافلاك **قوله** لكن بالنوع المشهور ان الصور النوعية العنصرية قديمة بالجنس حتى حوز واحد وث نوع النار مثلا لكنه يشكل بما صورا لاسطقسات في امزجة المواليد القديمة بالنوع فكان الشارح مال الى هذا او اراد النوع الاضافي هذا كلامه فقوله قديمة بالجنس يعني ان المتيقن عندهم هو كونها قديمة

بالنوع فغير متيقن عندهم لانهم كانوا يجوزون حدوث نوع النار مثلا بسبب حركة فلك القمر حتى يحدث الحرارة في الهواء المجاور لفلك القمر ثم ينقلب الهواء نارا فعلى هذا كانت الصورة النوعية النارية حادثة بالنوع ولكنها قديمة بالجنس لان الصورة العنصرية جنس واحد قديم عندهم وقوله ولكنه يشكل ببقاء صور الاسطقسات يعني انهم كانوا يدعون التيقن في بقاء صور العناصر الاربعة في امزجة الحيوانات والنباتات والمعادن وان كل واحد من تلك الصور الاربعة قديمة بالنوع في امزجة هذه المواليد الثلثة فقوله فكان الشارح مال الى هذا اي الى كون صور العناصر باقية في امزجة المواليد الثلثة العنصرية فلذا قال انها قديمة بالنوع ولم يقل بالجنس وقوله او اراد النوع الاضافي اي او بين الشارح كلامه على ما هو المشهور واراد بالنوع النوع الاضافي فيتناول النوع والجنس بناء على ان الجنس نوع اضافي بالنسبة الى ما هو الاعم منه فقوله لكن بالنوع اي لكن بالجنس الذي هو النوع الاضافي ولك ان تقول ان الشارح اراد بالصورة ههنا الصورة الجسمية لا النوعية فقوله وصورها اي صورها الجنس لكن بالنوع فانهم اتفقوا على ان الصورة الجسمية قديمة بالنوع واما هيولي العناصر فهي قديمة بالشخص عندهم **قال الشارح** لكنه بمعنى الاحتياج الى الغير وهم كانوا يسمون ذلك حدوثا ذاتيا وقوله لا بمعنى سبق العدم عليه اي على وجوده سبقا زمانيا وكانوا يسمونه حدوثا زمانيا وقوله بقرينة جعله من اقسام العالم اي اضافة كلمة ما بالممكن بسبب هذه القرينة فالاعيان لا يتناول الواجب تك **قوله** ومعنى قيامه بذاته اي قيام العين او الممكن قيده بالاضافة احترازا عن قيامه تك بذاته ولا يخفى ان هذا التعريف يصدق على المركب من عين وعرض قايم به كالسرير والمشهور انه ليس بعين هذا كلامه فقوله احترازا عن قيامه تك بذاته ومعنى قيام الواجب تك بذاته هو استغناؤه بذاته عما سواه في تقومه وقوله كالسرير يعني ان السرير مثلا يصدق عليه انه متحيز بنفسه وان تحيزه غير تابع لتحيز شيء اخر مع ان السرير مركب من الجوهر والعرض وقوله والمشهور ان السرير ليس بعين وذلك لان المركب مما هو عين ومما ليس بعين لا يكون عينا هذا وللمتكلمين ان يقولوا ان السرير مثلا عبارة عن جواهر مخصوصة متالفة تاليفا مخصوصا بحيث تعرض عليها هيئة مخصوصة وهي صورة السرير ولا شك ان هيئة الجواهر اعيان قايمة بذاتها وان هذا التاليف المخصوص موجود منها وانما هو شرط لعروض

الوحدة

الوحدة عليها فحينئذ صار مجموعها سريرا واحدا قايما بذاته مؤلفا من تلك الجواهر المخصوصة تاليفا موجبا لوحدة حتى يعرض له اعراض مخصوصة كالهيئة الصورية للسرير وكالالوان والاشكال العارضة له فلا نقض بالسرير كما توهم واما المجموع المركب من الجوهر والعرض فهو ليس بواحد حقيقة والكلام فيما هو واحد حقيقة فلا يرد النقض به على ان القول بان هذا المجموع متحيز بنفسه مصنوع اذ هو تابع في تحيزه لتحيز شيء اخر وذلك الشيء الاخر هو الجوهر الذي وقع جزءا من هذا المجموع فلا اشكال اصلا **قوله** هو وجوده في الموضوع اي ليس امرا اخر بل عين وجوده في الموضوع وقيامه به وليس بشيء اذ يصح ان يقال وجد في نفسه فقام بالجسم امكان ثبوت الشيء في نفسه غير امكان ثبوته لغيره فكيف يتحد الثبوتان كذا في شرح المواقف هذا كلامه فقوله اذ يصح ان يقال وجد في نفسه فقام بالجسم هذا اشارة الى ما هو المشهور من ان هلية الشيء البسيطة متقدمة على هلية المركبة وكذلك امكان هلية البسيطة متقدمة على امكان هلية المركبة فكيف تتحد الهليتان وقد اجيب عنه بحمل كلام الشارح على التلازم لعدم التمايز بين الوجودين في الاشارة الحسية ذكره في شرح المواقف ومعنى وجوده في الموضوع هو ان يكون وجوده في نفسه هو وجوده في الموضوع بحيث لا يتمايزان في الاشارة الحسية كاللون مع المتلون فان الاشارة الى احدهما غير الاشارة الى الاخر بخلاف وجود الجسم في المكان فان الاشارة اليهما ليست واحدة لان كل واحد منهما ينفك عن الاخر بالانتقال عن مكان الى مكان فحينئذ ينفك في الاشارة ايضا **قال الشارح** معنى قيام الشيء بذاته استغناؤه عن محل يقومه فان قيل ان الصورة جوهر عندهم موكونها حالة في الهيولي ينافي انفكاكها عنها قلنا نعم لكن الهيولي لا تقوم الصورة اذ الهيولي ليست علة للصورة في وجودها وانما هي علة لها في تشكلها والاحتياج في التشكل ليس احتياجا ذاتيا فلا يرد النقض بالصورة على ما قالوا وقال بعض الفضلاء الظاهر ان قيام الشيء بشيء اخر مقابل لقيام الشيء بذاته فينبغي ان يفسر بافتقار الشيء الى محل يقومه فلا يجتمع المعنيان في مادة واحدة واما على ما ذكره الشارح من قوله ومعنى قيامه بشيء اخر اختصاصه به الخ فلا مقابلة بين المعنيين لجواز ان يكون الشيء قايما بذاته اي مستغنيا عن محل يقومه وقايما بغيره ايضا بمعنى اختصاص الناعت بالمنعوت كالصورة القايمة بذاتها والهيولي

بالمعنى المذكور **قوله** اعنى الطول والعرض والعمق بمعنى البعد المفروض اولا وثانيا وثالثا
هذا كلامه يعنى ان الطول هو الامتداد المفروض اولا والعرض هو الامتداد المفروض ثانيا و
والعمق هو الامتداد المفروض ثالثا وقيل الطول هو طول الامتدادين والعرض اقصرهما
والعمق هو الامتداد الثالث المقاطع لكل منهما على زوايا قايمة **قوله** ليتحقق تقاطع
الابعاد على زوايا قايمة رد بان التقاطع يتحقق باربعة بان يتاءلف اثنان بجنب احدهما ثالثة
يقوم عليه رابع هذا كلامه وهو مأخوذ من شرح المواقف فلنسم الجزء الاول او الجزء الكائن
والجزء الثالث ج والجزء الرابع د ولنضع آ في موضع ب بجنب آ ثم ج بحذاء ب ثم د فوق ب
فهنا ثلثة ابعاد متقاطعة على زوايا قايمة البعد الاول مجموع اب والبعد الكائن مجموع ج ب والبعد
الثالث مجموع د ب فكل بعد مركب من جزئين والجزء الكائن هو ب جزء مشترك بين الابعاد
الثلثة المتقاطعة على زوايا قايمة **قوله** راجعا الى الاصطلاح وان كان راجعا الى اللفظ
واللغة كما وقع في المواقف هذا كلامه ذكر في شرح المواقف والنزاع لفظي راجع الى اطلاق لفظ
الجسم على المؤلف ولو في جهة واحدة او على المتقسم في الجهات الثلثة انتهى كلامه فقوله وان كان
راجعا الى اللفظ الخ يعني ان مراد الشارح ههنا هو ان النزاع المذكور ليس نزاعا لفظيا راجعا
الى مجرد الاصطلاح بل هو نزاع لفظي راجع الى اللغة والحق ان النزاع بيننا وبين المعتزلة
نزاع لفظي كما نقلناه آنفا من شرح المواقف واما النزاع فيما بين المعتزلة في اقل ما يتركب منه
الجسم هل هو ثمانية او ستة او اربعة او ثلثة بعد اتفاقهم في ان معنى الجسم هو المؤلف الى المتقسم في الجهات
الثلث فذلك نزاع معنوي في ان المعنى الذي وضع لفظ الجسم بازائه هل يكفي فيه التركيب من ثلثة
اجزاء اجرا **قال الشارح** والكلام في الجسم الذي هو اسم لاصفة ذكره في الصحاح الجسم الجسد
وقد جسم الشيء اي عظم والاجسم الاضخم **قوله** ولا فرضا اي مطابقا للواقع ولا فللعقل فرض
كل شيء هذا كلامه اعلم ان القسمة الوهمية انما تكون متعلقة بشيء ذو وضع له صورة في الخيال
وله امتداد ما في الخيال ايضا بحيث يحكم الوهم بامتياز طرف عن طرف اخر من ذلك الشيء واما القسمة
العقلية فقد تكون متعلقة بشيء متصور بوجه جزئي له طرفان في نفس الامر وقد تكون متعلقة
بشيء متصور بوجه كلي بحيث يحكم العقل بامتياز طرف عن طرف اخر لذلك الشيء حكما مطابقا للواقع

واما مالا

واما ما لا امتداد له اصلا فلا يمكن للعقل ولا للوهم ان يفرض فيه شيئا غير شيء فرضا مطابقا
للواقع واما الفرض لغير المطابق للواقع فلا عبرة به **قوله** عن ورود المنع وان
امكن دفعه بان المقصود حصر ثابت وجوده لا يقال لاحتمال جزء لا يدل الدليل على حدوثه ينافي
غرض المصنف وهو بيان حدوث العالم بجميع اجزائه وايضا وجود جوهر مركب من جوهرين
مجردين متحمل فلم لم يلتفت اليه وحصر المركب في الجسم لانا نقول الغرض بيان حدوثه بجميع اجزائه
المعلومة وعدم بيان الحدوث المحتمل لا ينافيه واحتمال المركب في المجردات مما لم يذهب اليه احد
بخلاف نفس المجردات فان اكثر الناس قايل بها فلذا لم يلتفت اليه هذا كلامه فقوله وان امكن
دفعه الخ وحل المقام هو ان يقال ان المصنف قال كالجوهر ولم يقل وهو الجوهر لانه لو قال
وهو الجوهر لفهم منه حصر ما لا يتركب في الجوهر الفرد فيرد على هذا الحصر المنع بان ما لا يتركب
لا ينحصر في الجوهر الفرد وان امكن دفعه هذا المنع بان المقصود حصر ثابت وجوده هو قوله
واحتمال جزء مبتداء وقوله لا يدل الدليل في محل الجر على انه صفة جزء وقوله ينافي غرض
المصنف خبر المبتداء وههنا بحث وهو ان ليس في العالم جزء لا يدل الدليل على حدوثه وذلك لان
ذلك الجزء لو وجد فلا يخلو عن الحركة والسكون وكل واحد من الحركة والسكون حادث وكل ما
لا يخلو عن الحوادث فهو حادث وسيجيء هذا الدليل في الشرح انشاء الله تعالى فان قيل ليس المراد
من الجزء الجوهر الفرد حتى يرد ما ذكرتم بل المراد من الجزء ههنا الجوهر المجرد لانه جزء من العالم
مع ان الدليل لا يدل على حدوث الجوهر المجرد قلنا فعلى هذا يلزم المستدرك قوله لا يقال مع
جوابه الى اخره وذلك لان السؤال المذكور بقوله لا يقال مع جوابه الى اخر مذكور في شرح في
قوله وههنا البحثان الاول الى اخره فلا حاجة الى اعادته ههنا وقوله لم يلتفت اليه اي الى ما
هو المركب من المجردات وانما التفت الى ذكر العقول والنفوس المجردة **قال الشارح** لو
وضع كرة حقيقة ومحي جسم يمكن ان يفرض في وسط نقطة بحيث يكون الخطوط الخارجة منها
الخارجة منها الى جميع جوانبها على السوا **قوله** خط بالفعل اي مستقيم لان اللازم هذا
وان كان مطلق الخط بالفعل بناء على الكثرة الحقيقية هذا كلامه فقوله لان اللازم هذا يعني
ان اللازم من تماس الجزئين من الكرة للسطح الخيالي هو وجود الخط المستقيم في الكرة فحينئذ

لم يكن ما فرضناه كرة حقيقة هذا خلف وقوله بناء الكرية للحقيقة اي على مذهب الحكماء فان المو
بالفعل في الكرة حقيقة على مذهب الحكماء هو السطح الواحد المحيط بها دون الخط المستدير واما
على مذهب المتكلمين فالخط المستدير بالفعل لا بناء الكرة الحقيقة **قوله** وذلك
انما يتصور في المتناهي يرد عليه ان العقل جازم بان جميع مراتب الاعداد اكثر مما بعد العشرة
منها وكذا التعلقات علمية اكثر من تعلقات قدرته هذا كلامه واجيب عنه هذا الاعتراض
بان قولنا ان كثرة الاجزاء وقلتها انما يتصور في المتناهي لا يكون الا في الموجود المحقق
فلا تنقض مراتب الاعداد اصلا ولا بتعلقات علمه تعالى وقدرته ايضا وفيه نظر فان تعلقات علمه تعالى
وان لم تكن موجودات محققة في الخارج لكنها امور اعتبارية محققة في نفس الامر يتصف بها علمه تعالى
في نفس الامر ولا شك ان جميع التعلقات العلمية اكثر من الجملة التي اعتبرت بدون العشرة من
ذلك الجميع هذا ولكن ان تقول في توجيه كلام الشارح مهنا ان كثرة الاجزاء وقلتها انما يتصور ظهوره
في المتناهي واما في غير المتناهي فلا يظهر فيه العلة والكثرة فان الحادثة مثلا اذا كانت غير
متناهية الاجزاء كان عظمها ومقدارها غير متناه ايضا حينئذ لا يظهر الفرق بينها وبين الجبل
بحسب الظاهر لان كل واحد منهما يكون غير متناهي المقدار حينئذ لكن الفرق بين الحادثة والجبل
باعتبار المقدار في الصغر والعظم ظاهر مكشوف **قول** اذ حاصل هذا الوجه ان كل ممكن مقدور
الله تعالى فله ان يوجد الافتراق الممكنة ولو غير متناهية فحينئذ كل مفترق واحد جزء لا يتجزى اذ لو
امكن افتراقه مرة اخرى لزم قدرته تعالى عليه فيدخل تحت الافتراق الموجودة فلم يكن ما فرضناه
مفترقا واحدا وان لم يمكن افتراقه ثبت المدعى وعلى هذا التقدير لا يرد اعتراض الشارح هذا كلامه
فقوله فحينئذ كل مفترق واحد جزء لا يتجزى مسلمنا انه لا يتجزى في الخارج ولكن لا نسلم انه لا يتجزى في الوهم
ومراد الشارح بقوله والافتراق ممكن لا الى نهاية هو ان الافتراق الوهمي ممكن لا الى نهاية وليس
مراده ان الافتراق الخارجي بالفعل ممكن لا الى نهاية اذ لا يقول به عاقل وقوله فلم تكن ما فرضناه
مفترقا واحدا مفترقا واحدا سلمنا ان ما فرضناه مفترقا واحدا لم يكن مفترقا واحدا حينئذ لكن
بطلانه ممنوع اذ المفروض هو ان كل جسم قابل للانقسامات بالفعل الى غير النهاية فيكون كل مفترق
من الجسم قابلا للانقسامات بالفعل الى غير النهاية فلم يوجد منه مفترق واحد اصلا نعم يوجد

المفترق

المفترق واحد في فرضك لكن لا اعتبار لفرضك لانه غير مطابق للواقع ولا بد لنفي هذا الاحتمال
من دليل فانا من وراء المنع مهنا وقوله وعلى هذا التقدير لا يرد اعتراض الشارح قلنا بل يرد
كما عرفت آنفا **قوله** على ثبوت النقطة ان قلت النقطة نهاية الخط ولا خط بالفعل في الكرة فلا
نقطة قلت تلك القضية مهملة لا كلية فان نهاية احد سطحي الجسم المخروطي نقطة بلا خط وكذا المركز
هذا كلامه فقوله ولا خط بالفعل في الكرة فان الكرة يحيط بها سطح واحد كري ليس في خط بالفعل
ولا نقطة ايضا وقوله تلك القضية مهملة يعني ان قولهم النقطة نهاية الخط قضية مهملة لا قضية كلية
فلم لا يجوز ان تقع في الكرة الحقيقة نقطة موجودة في نفس الامر حصل بها التماس بين الكرة المذكورة
وبين السطح الحقيقي فان قيل تماسهما بجوهر مما ضروري فلا يصح انكاره قلنا الضرورة ممنوعة
بل المسلم هو ان احدهما مماس للاخر بشيء غير منقسم وانما ان هذا شيء جوهر فهو ممنوع وقوله فان
نهاية احد سطحي الجسم المخروطي نقطة الجسم المخروطي له سطحان محيطان به احدهما في جانب راسه والاخر
في جانب قاعدته ثم ان السطح الذي يحيط به في جانب راسه ينتهي الى نقطة موجودة بالفعل كالنقطة
الموجودة في جانب راس الابرة مثلا فان السطح المحيط بجانب راس الابرة ينتهي الى تلك النقطة عندهم
وقوله وكذا المركز يعني ان مركز العالم ونحو من المراكز وغيرها كلها امور موجودة عندهم والحق
ان امثال ذلك كلها امور موهومة لا محققة في الخارج لكن لما ترتب عليها احكام صحيحة في نفس الامر
نزلت منزلة الموجودات في نفس الامر قال الشريف في شرح المواقف ان امثال هذه الامور
وان لم تكن موجودة في الخارج لكنها امور موهومة متخيلة تخيلا صحيحا مطابقا لما في نفس كما
يشهد به الفطرة السليمة وليست من المتخيلات الفاسدة كاذيال الاغوال والانسان ذي الراسين
بل ينكشف بهذه الامور احكام الافلاك والارض وما فيها من دقايق الحكمة وعجايب الفطرة بحيث
لينحير الواقف عليها في عظمة مبدعها قائلا ربنا ما خلقت هذا باطلا انتهى كلامه فان قلت اذا كانت
النقطة امرا وهميا لم يتصور ان يكون بها التماس بين الكرة الحقيقية والسطح الحقيقي لان التماس
الموجود لا يكون الا بامر موجود قلنا ممنوع لم لا يجوز ان يكون الوهمي شرطا لتماس الموجود لا الموجود
كما ان الامر العدمي قد يكون شرطا للامر الوجودي على ما هو المشهور قال الشارح لان طول الها
في المحل ليس حلول السريان فيلزم اذا كان الحال بكليته حاصلا في المحل بكليته ايضا ليس حلوله فيه حلول السريان

لحلول الاخضاء في اللحظ المنحني وان لم يكن حاصلا فيه بكليته بل كان حاصلا فيه بطرف يسمح حلول الجوار كحلول النقطة في اللحظ وقوله واما العظم والصغر باعتبار المقدار القايم به هذا اشارة الى منع المقدمة القايلة بان العظم والصغر انما هو بكثرة الاجزاء وقلتها لانا نرى ان الجسم المقدر يزداد مقداره حال التخلخل من غير اتصال شيء آخر اليه من خارج وينتقص مقداره حال التكاثف من غير انفصال شيء منه اصلا **قوله** ونفي حشر الاجساد لانه في الآخر فينافيه استمرار الاولى هذا كلامه يعني ان الحشر انما يكون في الدار الآخرة فينافيه استمرار الدنيا وبقاؤها ابدا وذلك لان الهيولى قديمة عندهم اذ لو كانت حادثة لاحتاجت الى هيولى اخرى لان كل حادث مسبوق بمادة عندهم واذا كانت قديمة فهي باقية ابدا لان ما ثبت قدمه امتنع عدمه على ما هو المشهور واذا كانت الهيولى باقية ابدا لا يتصور فيها الحشر ثم ان الهيولى لا تنفك عن الصورة على ما قالوا فان كانت الصورة ايضا قديمة لم يتصور فيها الحشر وهو ظاهر وان كانت حادثة جاز فناؤها لكن لا يجوز اعادتها لان اعادة المعدوم بعينه لا يجوز عندهم وفي اثبات الجزء اخلاص عن هذه الظلمة المذكورة اذ الحشر حينيذ هو جمع الاجزاء المتفرقة وهذا ممكن بلا شبهة لا يقال الانسان مثلا مركب من العناصر الاربعة فجاز عندهم ان يحشر الا جساد بان يجمع العناصر الاربعة كما قلنا نحن في جمع الجواهر الفرد لانا نقول الصورة الانسانية في زيد مثلا جزء من جسده عندهم وكذا الصورة الشخصية جزء منه عندهم لكن لا يمكن اعادتها عندهم والا يلزم اعادة المعدوم بعينه وانها غير جايزة كما عرفت **قوله** المبني عليها دوام حركة السموت ادلة دوامها المذكورة في الكتب الحكمية المتداولة غير مبنية على اصل هندسي ولعل الشارح اطلع على دليل تبين عليه هذا كلامه فقوله ادلة دوامها مبتدا وقوله غير مبنية خبره وقوله يتبين عليه اي يتبين الدليل على الاصل الهندسي وانما يقال مسئلة دوامها بدل قوله ادلة دوامها لان توقف مسئلة دوام حركة السموت على الاصل هندسي بمعنى توقف دليله عليه ايضا فكان ذكر احدهما كافيا ههنا وذكر بعض الفضلاء ان قوله من اصول الهندسة سهوا وهو سبق قلم في موقع قوله من اصول الفلسفة وذلك لان دوام حركة السموت وامتناع الخرق والالتيام كلاهما مبنيان على الاصول الفلسفة كما هو المشهور لا على اصل هندسي كما زعمه هذا ولو قلت ان قوله المبني عليها بالجر صفة لقوله ظلمات الفلاسفة لكان توجيها صحيحا حسب المعنى وان كان خلاف الظاهر لكن قد يترك الظاهر

لتصحيح المعنى فان قلت لما كانت ادلة اثبات الجزء كلها ضعيفة لم يثبت الجزء فلم يحصل النجاة قلنا بل يحصل النجاة بابطال ادلة النفي ابطالا قطعيا على ان القول بالاجسام الصغار كما قاله ذو مقراطيس يكفي لنا في النجاة عن ظلمتهم **قال الشارح** فان ذلك انما هو في بعض الاعراض كالاتين وسايرا لاعراض النسبية عندهم قال بوجودها وهي متى والوضع والملك والاضافة وان يفعل وان ينفعل فان هذه الاعراض امور موجودة عند الحكماء يتوقف تعقلها على تعقل المحل بخلاف الكم والكيف اذ لا يتوقف تعقلها على تعقل المحل كما قالوا **قوله** قيل هو من تمام التعريف وقيل لا اما الاول فوجهه بكلمة ما اذ هي عبارة عن الممكن وكل ممكن حادث واما الثاني فلانها عرض فلا يصح اخراجها هذا كلامه فقوله اذ هي عبارة عن الممكن الخ والحق ان صفاته تعالى امور ممكنة ونحن لا نسميها حادثة وان قوله وكل ممكن حادث معناه ان كل ممكن سوى الله تعالى فهو حادث فالصواب ان يقال اذ هي عبارة عما سوى الله تعالى بقرينة ان الكلام ههنا في بيان حدوث العالم بجميع اجزايه كما عرفت وقوله واما الثاني فلانها عرض الخ فعلى هذا ينبغي ان يكون قوله ويحدث في الاجسام والجواهر قضية مهملة لا كلية طرد له تعالى عنه **قال الشارح** كالالوان قال بعض القدماء لا وجود للون اصلا بل كلها متخيلة كما في النيلج فانه اجزاء جمدية صغار شفافة خالطها الهواء ونفذ فيها الضوء فيتخيل ان هناك بياضا مع انه لا بياض هناك ومن اعترف بوجود الالوان قال بعضهم ان السواد والبياض هما الاصل وباقي الالوان يحصل بالتركيب منهما على الخلاف شتى وقال بعضهم الاصل فيها خمسة السواد والبياض والحمرة والصفرة والخضرة فهذه خمسة الوان بسيطة ويحصل البواقي بالتركيب من هذه الخمسة هذا ما خص من شرح المواقف وقوله والاكوان هي الحصول في الحيز وانواعه اربعة كما ذكر الشارح لان حصول الجوهر في الحيز اما ان يعتبر بالنسبة الى جوهر اخر اولا واذا كان مسبوقا بحصوله في ذلك الحيز فكون وان كان مسبوقا بحصوله في حيز اخر فحركة والاول ما هو ان يعتبر حصول الجوهر في الحيز بالنسبة الى جوهر اخر فان كان بحيث يمكن ان يتخلل بينه وبين ذلك الجوهر جوهر ثالث فهو الافتراق والا فهو الاجتماع وقوله والمقوضة والتقبض والفرق بينهما ان التقبض يقبض ظاهر اللسان وباطنه والتقابض يقبض ظاهر من فقط فعلى هذا يكون الفرق بينهما بالشدة والضعف وقوله والنقامة قيل هي طعم مثل طعم اللحم والخبز وفي شرح

تصحيح

المواقف ويقال النفاهة لعدم الطعم كما في الاجسام البسيطة وتسمى هذه نفاهة حقيقية **قوله**
والاظهر ان ماعدا الاكوان الخ اذ كرفي شرح التجريد ان الاعراض المحسوسة باحد الحواس الخمس لايحتاج
الى اكثر من جوهر واحد عند المتكلمين ولعل ما في الكتاب راي الشارح او مذهب بعض منهم مذ اكلا
لانزاع ان الاعراض المحسوسة لايحتاج الى اكثر من جوهر واحد عندنا لانه قادر على ان يخلق كما في الجواهر
الفردة لكن ذلك لاينافي ماذكره الشارح من ان الظاهر بحسب الاستقراء ان ماعدا الاكوان لايعرض
الا للاجسام ويؤيده ماذكر في شرح المواقف من انه لايتصف بشئ من الاعراض المحسوسة فانها
تابعة للمزاج المستلزم للتركب المنافي للوجود الذاتي **قوله** اما الاعراض فبعضها الخ ولكان يستدل
بما سيجئ من عدم بقاء مطلق العرض لكنه مسلك خاص للاشعري مذا كلامه فقوله ولكان يستدل
الخ ولكان تقول الشارح قد استدل في هذا الدرس بما سيجئ من عدم بقاء مطلق العرض حيث قال وهي
غير باقية يعني ان مطلق الاعراض غير باقية فهي حادثة وقوله لكنه مسلك خاص للاشعري يعني ان عدم
بقاء مطلق العرض مذهب خاص للاشعري حتى صار مردودا بين الجمهور فليس لكان يستدل به **قوله**
يكون حادثا بالضرورة اذ القصد الى ايجاد الموجود ممتنع بداهته واعترض بجواز ان يكون تقدم
القصد الكامل على الايجاد على الوجود فانه بحسب الذات لا الزمان فيجوز مقارنته للوجود زمانا والمحال
هو القصد الى ايجاد الموجود بوجود قبله مذا كلامه وصاحب هذا الاعتراض هو الآمدي على ماذكر
في شرح المواقف فان قلت اذا كان وجود المقصود بالقصد الكامل ازليا لم ينفك وجوده عن ذات
القاصد الكامل فيلزم ان يكون موجبا لامختارا فان كل واحد من القصد والمقصود لاينفك عن ذات
القاصد اصلا قلنا ممنوع وانما يكون موجبا اذا لم يصح له ترك القصد لكن يصح له دايما ترك القصد
فلا يلزم ان يكون موجبا اذ الموجب لايصح له ترك فعله اصلا **قوله** والمستند الى الموجب القديم
قديم اي مستمر ان قلت يجوز ان يستند بشروط متعاقبة لا الى نهاية فلا يلزم قدمه قلت يبطله برهان
التطبيق كما سيجئ نعم يرد ان يقال يجوز ان يشترط القديم المستند بامر عدمي كعدم حادث مثلا وعند
وجود ذلك الحادث زال المستند لزوال شرطه لا لزوال علة القديم مذا كلامه فقوله اي مستمر
والمناقشة به لان الكلام في ان القديم ينافي العدم فاذا كان الشيء قديما يلزم ان يستمر وجوده ابدا
وقوله نعم يرد ان يقال الخ وفيه نظر فانا نتقل الكلام الى سبب زوال ذلك الشرط العدمي او الى شرط زواله

لتقدم الايجاد

فاما ان يكون

فاما ان يكون ذلك السبب او الشرط عدميا او وجوديا فان كان عدميا ننقل الكلام الى سبب زواله
او شرط زواله وان كان وجوديا ننقل الكلام الى سبب وجوده او شرط وجوده وهلم جرا فيلزم التسلسل
في الاسباب او الشروط البتة فان قلت يمكن اختيار الشق الاول وحينئذ يلزم التسلسل في العدمات
والتسلسل في العدمات ليس بمحال قلنا هذا التسلسل وان كان في العدمات لكنه حينئذ يكون بالفعل
تسلسلا مطابقا لما في نفس الامر من العدمات وهذا ايضا محال على ان زوال عدم الشيء انما هو
بحصول وجوده فالتسلسل في زوال العدمات يستلزم التسلسل في حصول الوجودات وهذا تسلسل
محال بلا نزاع **قوله** فان كان مسبوقا الخ لو قيل فان كان مسبوقا يكون اخر في حيز اخر لحركة
والا فلا يكون لم يرد السؤال ان الحدوث هذا كلامه فقوله والا فلا يكون اي وان لم يكن الكون في الحيز
مسبوقا يكون اخر في حيز اخر فلا يكون فحينئذ كان للسكون قسمان احدهما هو الكون المسبوق
بكون اخر في حيز اول والثاني هو الكون في الحيز في آن الحدوث اي هو حصول الجوهر في الحيز في
اول زمان حدوثه لكن المشهور هو انهم كانوا يعتبرون في السكون اللبث والمسبوقية بكون
آخر في حيز اول قال ابو الهذيل الجوهر في اول زمان حدوثه كاين لامتحرك ولاساكن وقوله لم يرد
سؤال ان الحدوث المراد بسؤال ان الحدوث هو قول الشارح فان قيل يجوز ان لايكون مسبوقا
بكون اخر الى آخره **قوله** للحركة كونان الخ يرد عليه ان ماحدث في مكان وانتقل الى اخر في الآن الثاني
لزم ان يكون كونه في الآن الثاني جزءا من الحركة والسكون معا فلا يتمايزان بالذات والحق ان الحركة
كون اول بمكان ثان والسكون كون ثان في مكان اول وهذا ظاهر عند تجدد الاكوان
بحسب الآنات واما القول ببقائها ففيه ايضا اشكال هذا كلامه فقوله يرد عليه الخ لايرد
عليه هذا الاعتراض فان مراد الشارح هو توجيه قولهم للحركة كونان في آنين في مكانين والسكون
كونان في آنين في مكانين واحد اي ليس المراد من هذين التعبيرين ظاهرهما حتى يرد هذا الاعتراض
الذي ذكرتم بل المراد منهما هو ما ذكرناه من ان السكون هو الكون المسبوق بكون اخر في ذلك
الحيز بعينه والحركة هو الكون المسبوق بكون اخر في حيز اخر وقوله فلا يتمايزان بالذات قلنا لا
محذور في ذلك فان البيتين مثلا يشتركان في جدار واحد مشترك بينهما مع ان كل واحد من البيتين
ممتاز عن الاخر مع اشتراكهما في ذلك الجدار وقوله عند تجدد الاكوان ذهب الاشعري ومن تابعه

فاما ان يكون

من محققي الاشاعرة الى ان الاكوان وسايرا لاعراض امور متجددة في كل ان والمعتزلة قد اتفقوا
على ان السكون كون باق غير متجدد واختلفوا في الحركة هل هي باقية ام لا ثم انه لا اشكال على قول
الاشعري ومن تابعه فان الاكوان متجددة عندهم واما القول ببقائهم ففيه اشكال اذ ليس عندهم
اكوان متجددة فلا يتصور هناك كون مسبوقا ثانا او ثالثا اللهم الا ان يفرض تتالي الاكوان
المتجددة فرضا بناء على تتالي الآنات المتجددة بالفعل عندهم **قوله** فهو جايز الزوال ا
ان قلت جوازه لا يستلزم وقوعه فيجوز ان يوجد سكون مستمر قلت جوازه يستلزم سبق العدم
لان العدم بناقي العدم مطلقا وبه يتم المقصود هذا كلامه فقوله جوازه يستلزم سبق العدم
هذا ممنوع فان جواز الزوال لا يستلزم سبق العدم بل يستلزم امكان سبق العدم قوله لان ا
العدم يناقي العدم قضية مسلمة لكن لا يتم به المقصود فان قدم الشيء لا يناقي امكان عدمه
بل يناقي وقوع عدمه حينيذ جاز ان يكون وجود السكون امرا ازليا مع كونه جايز الزوال نظرا
الى ذاته واما ما ذكره الشارح من قوله لان كل جسم فهو قابل للحركة فغير تام ايضا فانه ان
اراد به ان كل جسم فهو قابل للحركة بالفعل وانها حاصلة فيه بالفعل فممنوع اذ يجوز ان يستند
سكونه الى فاعل قديم بحيث لا يقبل الحركة بالفعل اصلا وان اراد به ان كل جسم فهو قابل للحركة
بالفعل اصلا وان اراد به ان كل جسم فهو قابل للحركة بمعنى انه يمكن له الحركة امكانا ذاتيا فلا
يفيد فان ما يجوز عدمه نظرا الى ذاته جاز ان يستند الى فاعل قديم بحيث لا يمتنع قدمه اصلا فحينيذ
لا يتم المقصود الذي هو اثبات حدوث السكون هذا ويمكن ان يقال قوله وكل سكون فهو جايز
الزوال اي هو ممكن الزوال بحيث لم يبق فيه امتناع ما اصلا وهذا الامكان هو المسمى بالامكان
الوقوعي على ما هو المشهور وقوله لان كل جسم فهو قابل للحركة بالضرورة اي كل ما نشاهده من
الاجسام هي الكواكب والبحار والارض وما عليها من المواليد الثلثة وكل واحد منها قابل للحركة
بالفعل اما الكواكب والبحار فظاهر واما الارض وما عليها فكذلك فانا نرى في اطراف الارض
زلازل عظيمة بحيث لم يبق فيها طرف ساكن اصلا اذا عرفت هذا فاذكره المصنف من قوله والعالم
بجميع اجزائه محدث معناه ان ما نشاهده من العالم فهو بجميع اجزائه محدث وهذا القدر يكفينا
في اثبات الصانع تع اذ يصح ان يقال مثلا هذا العالم المشاهد لنا لا يخلو عن الحركة والسكون

الذي هو جايز

الذي هو جايز الزوال بالفعل وكل واحد منهما حادث كما تري فلا بد له من صانع وهذا
الوجه فتامل **قوله** لا دليل على انحصار الاعيان والاستدلال باق المجرد يشارك الباقي
تع في المجرد فيمتاز عنه بقيد اخر فيلزم التركيب ليس بشيء اذ الاشتراك في العوارض سيما السلبية
لا يستلزم التركيب على انه يجوز ان يمتاز بتعين عدمي كما هو مذهب المتكلمين فلا يلزم التركيب
هذا كلامه فقوله والاستدلال مبتداء خبره ليس بشيء وقوله سيما السلبية اي سيما العوارض
السلبية فان الاشتراك فيها لا يستلزم التركيب يعني ان الاشتراك مهما في امور عرضية سلبية
وهو ان لا يكون متحيزا ولا حالا في المتحيز والاشتراك في هذا الامر السلبي لا يوجب التركيب
في ذاته تع لانه تع ممتاز بذاته عن سايرا لذوات والاشتراك في الامور العرضية لا ينافي و
وجوبه الذاتي فلا اشكال اصلا وقوله فلا يلزم التركيب فيه بحيث اذ لا يلزم من عدم التركيب
عدم الاحتياج الى ذلك لتعين العدمي والباري تع منزه عن الاحتياج مطلقا فلو امتاز بتعين
عدمي يلزم احتياجه تع الله عن ذلك علوا كبيرا وذلك لان التعين هو ما به يمتنع المشاركة عن وقوع
الشركة فيها وهو اما ان يكون وجوديا كما ذهب اليه الحكماء واما ان يكون عدميا كما ذهب اليه
الحكماء واما ان يكون عدميا كما ذهب اليه المتكلمون وايا ما كان فكل هوية من تلك الماهية تحتاج
الى تعين مخصوص ويمتنع عن اغيارها لكن هذا كان ممتنعا في حقه تع **قوله** لان ادلة وجود
المجردات غير تامة كما ان ادلة نفيها كذلك منها ما سبق انفا ومنها ما يقال ما لا دليل عليه يجب نفيه
والا لجاز ان يكون بحر تنا جبال شاهقة لانزاها وانه سفسطة وبجواب بان الدليل ملزوم للمدلول
وانتفاء الملزوم لا يستلزم انتفاء اللازم على ان عدم الدليل في نفسه لا مر ممنوع وعندك
لا يفيد وعدم حضور الجبال الشامخة معلوم بالبداهة لا بانه لا دليل عليه هذا كلامه فقوله
ما لا دليل عليه يجب نفيه اما انه لا دليل عليه فبذلك يثبت بنقل ادلة وجود المجردات وبيان فسادها
مع عدم وجدان دليل سواها واما ان ما لا دليل عليه يجب نفيه فلانه لو لم يجب نفيه انتفت الضرورة
لجواز ان تكون بحر تنا جبال شاهقة لانزاها فانا اذا جوزنا ثبوت ما لا دليل عليه فحينيذ يجوز
ان تكون تلك الجبال بحر تنا لانه من قبيل ما لا دليل على ما وجوده لكن القول بجواز ذلك سفسطة
وقوله وانتفاء الملزوم لا يستلزم انتفاء اللازم لا يريد ان وجود العالم ملزوم لوجود الصانع

لكن لو لم يوجد العلم اصلا لم يدل ذلك على عدم الصانع قطعا وقوله على ان عدم الدليل ليس
الامر ممنوع لم لا يجوز ان يكون هناك دليل لم يطلع عليه احد وقوله وعندك لا يفيد اي وعدم الدليل
عندك لا يدل على عدم ذلك الشيء الذي لا دليل عليه عندك فان عدم الوجدان لا يدل على عدم الوجود
وقوله معلوم بالبداهة لا بانه لا دليل عليه وذلك لانه لو توقف العلم بعدم الجبل الشاهق لحفر تنا على
المقدمة القايلة بان ما لا دليل عليه يجب نفيه لزم ان يكون العلم بعدم الجبل نظريا لا ضروريا هذا خلف
قوله حدوث الاعراض اي حدوث سايرا لاعراض فحدوث البعض دليل وحدوث الاخر مدلول
هذا كلامه فقوله وحدوث البعض دليل وهو حدوث الحركة والسكون وحدوث الاخر مدلول
وهو حدوث سايرا لاعراض كالاشكال والمقادير والالوان والاضواء وغيرها فان قيل فعلام
كرتم يلزم استدراك قول الشارح اما الاعراض الى قوله واما الاعيان اذ يكفي ان يقال ان الاعيان
لا يخلوعن الحوادث فهو حادث الى تمام الدليل فلا حاجة الى قوله اما الاعراض الى اخره قلنا انما
ذكره اشارة الى دليل اقصر من الدليل الكلي الذي ذكره بقوله واما الاعيان الخ وحاصله
هذا الدليل اقصر هو ان بعض الاعراض حادثة ويعلم حدوثها اما بالمشاهدة واما بالدليل فلا
بد لها من صانع قديم والا يلزم التسلسل في الحوادث **قوله** فلا يتصور قدم المطلق يرد عليه
ان المطلق كما يوجد في ضمن كل جزئي له بداية فاخذ من تلك الحيثية حكمه كذلك يوجد في ضمن الجزئيات
التي لا بداية لها فياخذ ايضا حكمها والاستحالة في اتصاف المطلق بالمتقابلات بحسب الحيثيات وايضا
لو صح ما ذكره لزم ان لا يوصف نعيم الجنان بعدم التناهي والاصوب ان يجاب بتناهي الجزئيات
بناء على برهان التطبيق هذا كلامه وقوله فياخذ ايضا حكمها اي فياخذ المطلق الحكم الجزئيات
التي لا بداية لها كما ياخذ حكم كل جزئي له بداية اما حكم الجزئيات فهو ان لا تكون لها بداية واما حكم كل
جزئي فهو ان يكون له بداية فالمطلق منها يتصف بكل واحد من الحكمين المتقابلين معا بالاعتبارين
المتجامعين معا والاستحالة في ذلك ومعنى قولهم ان الجزئيات لا بداية لها هو ان الزمان الماضي كان
بحيث لا يخلو عن جزئي من تلك الجزئيات التي لا تتناهي واما ان يكون مجموعها موجودا بالفعل
في زمان من الازمنة فذلك محال بالاتفاق بين المتكلمين والحكماء وقوله لو صح ما ذكرتم لزم ان
لا يوصف نعيم الجنان بعدم التناهي فان قيل ان جميع ما وجد من نعيم الجنان كان متناهيا نعم ما يوجد

غير متناه لكن الكلام فيما دخل تحت الوجود وكل ما دخل تحت الوجود فهو متناه بالفعل واما
جميع ما وجد من جزئيات الحركات فقد كان غير متناه بالفعل فكيف يرد النقض بنعيم الجنان قلنا
ما ذكرتم من الفرق بالتناهي بالفعل وعدم التناهي بالفعل فرق صحيح لكن ذلك الفرق لا يدفع
النقض المذكور اذ المقصود به هو ان مطلق نعيم الجنان كما ياخذ حكم كل جزئي له نهاية باعتبار
فنايه وانقطاع بقايه كذلك ياخذ حكم الجزئيات التي لا نهاية لها باعتبار عدم انقطاعها اصلا في
زمان من الازمنة الآتية فيلزم ان يتصف المطلق بالحكمين المتنافيين معا فجوابكم جوابنا وقوله
والاصوب ان يجاب الخ ويمكن ان يحمل كلام الشارح على هذا الاصوب فيقال لا وجود للمطلق الا
في ضمن الجزئي فلا يتصور قدم المطلق مع حدوث كل جزئي من جزئيات المطلق والا يلزم اجزاء
برهان التطبيق حينئذ فعلى هذا التقرير لا يرد على كلامه اشكال اصلا فافهم **قوله** يشغله الجسم
حقه ان يذكر لان الكلام في الاجسام والا فهو ما يشغله الجسم والجوهر هذا كلامه فقوله لان الكلام
في الاجسام يعني ان السؤال وقع منهم في الاجسام حيث قال لزم عدم تناهي الاجسام الخ وقوله
والا فهو ما يشغله الجسم الخ اي وان لم يكن الكلام في الاجسام فلا وجه لتخصيص الجسم بالذكر اذا
الحيز عام يتناول ما يشغله الجسم او الجوهر الفرد وايضا انما خص الجسم بالذكر اذ لا خلاف في وجوه
بخلاف الجوهر الفرد كما عرفت **قال الشارح** ضرورة امتناع ترجح احد طرفي الممكن من غير مرجح
والاولى ان يقول ضرورة امتناع ترجح وجود الحادث على عدمه من غير مرجح لان هذا المذكور
هو ما اختاره اهل السنة في التنبيه على المقدمة القايلة بان كل محدث لا بد له من محدث وهذه المقدمة
بديهية عندهم وفي ما ذكره الشارح سلوك الى طريق الامكان دون الحدوث في بيان تلك المقدمة
وما اختاره اكثر مشايخ المعتزلة وهم كما نوا يدعون ان تلك المقدمة نظرية فيقولون كل محدث ممكن
وكل ممكن لا بد له من محدث يرجح وجوده على عدمه ينتج ان كل محدث لا بد له من محدث **قوله** لو كان
جايز الوجود لكان من جملة العالم ان قلت الصفة وكذا مجموع الذات والصفة مما يجوز وجوده
وليسا من جملة العالم قلت هذا لا يضرنا لما فيه من تسليم المدعي وكلامنا في الجايز المباين لكن يرد
ان يقال لا يجوز ان لا يكون من جملة العالم الذي ثبت وجوده وحدوثه فيصح محدثا لذلك العلم ويمكن
وحمل المحدث على المحدث بالذات مما لا يساعده كلام الشارح هذا كلامه وقوله وكلامنا في جايز

هذا اشارة الي جواب اخر اي كلا مانع في الجايز الذي لم يكن مقارنا لذاته ولا وقايا به فلا يرد السؤال
بالجايز المقارن اذ الكلام في الجايز المباين وقوله لكن يرد ان يقال الخ قد اجاب الشارح عن هذا
الاعتراض بقوله مع ان العالم اسم لجميع ما يصلح علما على وجوه مبداله يعني ان المحدث للعالم لو كان جايز
الوجود لكان من قبيل ما يصلح علما على وجود مبداله لانه حينيذ كان ممكنا فيحتاج الي مبد اخر وهلم
جرا فيلزم التسلسل في الامور الممكنة نعم لم يلزم التسلسل في الامور الحادثة فلذا اعترض سيد
الشريف في شرح المواقف على طريق المتكلمين وهو طريق الاستدلال بالحدوث حيث قال ان ما ذكر
تطويل ورجوع بالاخرة الي اعتبار الامكان وحده والاستدلال به وقوله وحمل المحدث على المحدث بالذات
اي اشارة الي جواب دخل مقدر وهو ان يقال ان المحدث لو كان جايز الوجود لم يصح ان يكون محدثا للذكر
العالم لان المراد بالمحدث ههنا هو المحدث بالذات والمحدث بالذات لا يكون محتاجا الي الغير وحاصل
الجواب هو ان حمل المحدث على المحدث بالذات لا يساعده كلام الشارح فان المراد بالمحدث في كلامه
ما هو اعم من المحدث بالذات وغيره فلهذا قال لو كان جايز الوجود مع ان جايز الوجود لا يكون محدثا
بالذات لاحتياجه الي مبدايه **قوله** ما يصلح علما اي علامة ودليلا على وجود مبداله والشيء لا يدل
على نفسه فلا يكون مبدا ومدلولا اذ لا يكون حينيذ من العالم فيلزم المناقضة من هذا كلامه فقوله اذ لا يكون
حينيذ من العالم يعني ان ذلك الشيء على تقدير كونه مبدا للعالم لا يكون من العالم اذ لو كان حينيذ من
العالم يلزم المناقضة وهو ان يكون من العالم وان لا يكون من العالم هذا خلف فعلى هذا التوجيه يكون
قوله مع ان العالم اسم لجميع ما يصلح علما الخ اشارة الي دليل اخر دال على عدم كونه جايز الوجود وقد عرفت
انه اشارة الي جواب سؤال مقدر اورده المولى المحشي آنفا بقوله لكن يرد ان يقال الخ فتامل **قوله**
وقريب من هذا ما يقال الاول طريقة الحدوث واما طريقة الامكان ووجه القرب ظاهر هذا كلامه
والطريقة الثانية اولي من الطريقة الاولي لان في الطريقة الاولي تطويلا ورجوعا بالاخرة الي اعتبار
الطريقة الثانية على ما نقلناه من شرح المواقف آنفا **قوله** من غير افتقار الي ابطال التسلسل
ابطال التسلسل اقامة دليل ينتج بطلانه فالتمسك باحد ادلة بطلانه افتقار الي ابطاله فلا يرد ان
الافتقار غير الاستلزام وفي قوله ابطال التسلسل دون بطلانه اشارة الي ما قلنا من هذا كلامه فقوله
فالتمسك باحد ادلة بطلانه افتقار الي ابطاله يعني ان التمسك باحد ادلة بطلان التسلسل افتقار الي

ابطاله وان لم ذلك التمسك افتقارا الي بطلان التسلسل فلا يرد ان يقال ان الاشارة الي دليل
بطلان التسلسل ليس افتقارا اليه بل الافتقار اليه هو ان يؤخذ بطلانه مقدمة للدليل الدال على وجود
الصانع تعالى ولم يوخذ ومعنى قوله فالتمسك باحد ادلة بطلانه افتقار الي ابطاله هو ان الافتقار الي
احد ادلة ابطال التسلسل سبب باعث على التمسك بذلك الدليل فلهذا جعل التمسك عين الافتقار تجاوزا
فكانه عينه ومع هذا كان ذلك الدليل موصلا الي اثبات الصانع تعالى غير افتقار الي ان يجعل بطلان
التسلسل مقدمة من مقدمات دليل اثبات الصانع ويمكن ان يقرر الدليل المذكور في الشرح تقديرا
لا يفتقر التمسك باحد ادلة ابطال التسلسل اصلا فيقال ان مبداء الممكنات باسرها بحث اي يخرج عنها
ممكن اصلا سواء كانت متسلسلة الي غير النهاية او لم تكن لا بد ان تكون واجبا اذ لو كان ممكنا كان
من جملة الممكنات ولم يكن مبداء للممكنات باسرها اذ لو كان مبداء للممكنات باسرها يلزم ان يكون
مبداء لنفسه هذا خلف فتعين ان يكون مبداء الممكنات باسرها هو الواجب وهو المطلوب فظهر ان
هذا الدليل ينتج من غير افتقار الي بطلان التسلسل فليتامل **قوله** وليس كذلك الخ لا يخفى عليك ان
ثبوت الواجب يتم بخروج العلة عن السلسلة واما الانقطاع فبضم مقدمات اخر وهي ان يقال
ذلك الخارج لا بد وان يكون علة للبعض وذلك البعض طرف للسلسلة والا يلزم كون الواجب معلولا
ودخول ما فرضناه خارجا فظهر ان امر الافتقار بالعكس واعلم انه يمكن ان يستدل بهذا الدليل
على بطلان الدور ايضا بان يقال مجموع المتوقفين ممكن فعلته اما نفسه او جزوه وبما بطلان الاخير
وهو علة للبعض فينقطع التوقف عنده فلا دور هذا كلامه فقوله والا يلزم كون الواجب معلولا الخ
يعني ان ذلك البعض الذي كان معلولا للخارج عن السلسلة لو لم يكن طرفا للسلسلة يلزم محالان
احدهما كون الواجب معلولا فان السلسلة المنتهية اليه لم ينقطع عنه تعاقب كون ما فرضناه
خارجا غير خارج فانا قد فرضنا علة السلسلة خارجة وقد لزم دخولها ههنا كما ترى ولقايل ان لا يسلم
لزوم المحالين المذكورين بل اللازم هو محال اخر غيرهما على ما ذكر في شرح المواقف وذلك المحال هو
توارد العلتين المستقلتين على معلول واحد بالشخص فان ذلك البعض هو واحد بالشخص قد
فرض ان يكون معلولا للخارج الذي هو الواجب كما عرفت وقد كان معلولا ايضا لما قبله من
احاد السلسلة اذ المفروض ان ذلك البعض لم يكن طرفا للسلسلة بل كان وسطا لها فيكون معلولا

لما قبلها كما كان معلولا للواجب فيلزم التوارد قطعا هذا خلف وقوله فظهر ان امر الافتقار بالعكس وقد اشار اليه الشارح بالفاء في قوله فينقطع السلسلة قال الشارح ولا بعضها الخ
ههنا اعتراض مشهور وهو ان يقال لم لا يجوز ان يكون ما قبل المعلول الاخير الى غير النهاية علة لمجموع السلسلة يعني ان العلة السلسة الصغرى التي هي ما قبل المعلول الاخير الى غير النهاية والمعلول هو السلسلة الكبرى الماخوذة مع اعتبار المعلول الاخير فيكون المعلول ازيد من العلة بواحد فقط والعلة انقص من المعلول بواحد فقط وذلك لواحد هو المعلول الاخير فان قيل ما ذا علة ما قبل المعلول الاخير قلنا علة ما قبل معلول الاخير الذي هو الجزء الاخير منه فيكون علة ما قبل المعلول الاخير انقص منه بواحد ومن السلسلة الكبرى انقص باثنين هما المعلول الاخير وما قبله وهكذا علة ما قبل المعلول الاخير ومسلم جرا الى غير النهاية فعلى هذا لو كان الجزء علة للسلسلة الى غير النهاية لم يلزم كون الشيء علة لنفسه ولا العلة بل لكل سلسلة صغرى علة لما هو ازيد منها بواحد فقط وهكذا الى غير النهاية فالتعويل في ابطال التسلسل انما هو على برهان التطبيق قول ومن مشهور الادلة برهان التطبيق البرهان السابق يبطل التسلسل في جانب العلل فقط وهي لا تكون الا مجتمعة وهذا البرهان يعم جانب العلل والمعلولات المجتمعة او المتعاقبة وبه يبطل عدم تناهي النفوس الناطقة المفارقة ايضا لانها مترتبة بحسب اضافتها الى ازمنة حدوثها وما ذكره بعض الافاضل من انها قد تحدث جملة منها في زمان واخرى اقل او اكثر في اخر قد يحدث احاد منها في ازمنة مترتبة فلا تطبيق بمجرد ترتب اجزاء الزمان وجواب ان هذا انما يدفع بتطبيق النفوس بالفعل وموضعه لازم بل يكفي تطبيق الاجزاء المرتبة ولو متفاوتة اذ كل جملة توجد في زمان واحد متناهية بتناهي الابدان الحادثة فيه التي هي شرط حدوث النفس هذا كلام فحوله وهي لا يكون الا مجتمعة وانما كانت مجتمعة لان العلة المؤثرة يجب ان يكون موجودة في زمان وجود المعلول اذ لم يجب لكل جاز ان يوجد المعلول في زمان ولم توجد العلة في ذلك الزمان بل وجدت قبله جاز افتراقهما فيكون عند وجود العلة لا معلول وعند وجود المعلول لا علة فليس وجود المعلول لوجود العلة فلا علية بينهما هذا خلف وقوله المفارق هو الذي ليس بجسم ولا جسماني فلا يكون مشارا اليه بالاشارة الحسية ثم ان النفوس الناطقة لو كانت جسمانية يلزم ان لا يسعها الامكنة التي كانت للعالم الجسماني لان النفوس الناطقة غير متناهية العدد عندهم فلا بد لها من امكنة غير متناهية

والامكنة للعالم الجسماني متناهية وليس ما وراء العالم امكنة عندهم مع ان الابعاد الغير المتناهية محال ايضا واذا كانت النفوس الناطقة مفارقة فلا استحالة في عدم تناهيها عندهم اذ لا يحتاج الى مكان حينئذ وقوله اذ كل جملة مبتدا وقوله متناهية خبره قال بعض الافاضل ويمكن اجراء برهان التطبيق في النفوس الناطقة وان لم يعتبر مناكح ترتب زماني او غيره اصلا فانا نفرض جميع النفوس الناطقة جملتين احديهما بدون نفس زيد مثلا والاخرى هو نفس زيد ثم نطبق الجملتين فان كان بازاء كل شخص واحد من الجملة الزايدة شخص واحد من الجملة الناقصة كانت الجملة الناقصة مساوية للجملة الزايدة في عدد الاشخاص وهذا خلف فتامل فان هذا تطبيق يقبله العقل السليم فاستمع من السميع العليم
قوله فيما دخل تحت الوجود اي في الجملة ولو متعاقبة فيجري في مثل الحركات الفلكية هذا كلامه لا يخفى عليك ان برهان التطبيق لا يجري في الحركات الفلكية على اصل الحكماء فان الحركة بمعنى التوسط عندهم هي الحالة البسيطة المستمرة الباقية وهي شخص واحد لا تعدد فيه اصلا فلا يجري في الحركة بمعنى التوسط برهان التطبيق واما الحركة بمعنى القطع فهي امر موهوم لا وجود لها في نفس الامر ولم يدخل تحت الوجود اصلا فلا يجري فيها ايضا برهان التطبيق قطعا واما على اصل المتكلمين فالتطبيق جار في الحركات الفلكية فانها اكوان متعاقبة في الوجود في الازمنة الماضية قلنا ان نفرضها جملتين احديهما هي مجموع الاكوان المترتبة من هذا اليوم الى غير النهاية والاخرى من امس الى غير النهاية ثم نطبق الجملتين فان كان بازاء كل كون واحد من الجملة الاولى كون واحد من الجملة الثانية كانت الجملة الثانية التي هي الناقصة مساوية للجملة الاولى التي هي الزايدة في عدد الاكوان هذا خلف واما بناء هذا البرهان فتعلم مما ذكره في الشرح وقوله وان لم يكن فقد وجد في الاولى الى قوله يكون متناهيا بالضرورة قوله فانه ينقطع بانقطاع الوهم فان الزمن لا يقدر على ملاحظة غير المتناهي تفصيلا لاجتماعه والمتعاقب ينقطع في حد ما البتة ولو سلم في عدم الانقطاع فلا خير ايضا لان كل ما يدخل تحت الوجود الوهمي ر متعاقبا لا الى نهاية يكون متناهيا واياما ونظيره نعيم الجنان هذا لكن تشكل بالنسبة الى علم الله تعالى الشامل فان مراتب الاعداد الغير المتناهية داخلة تحت علم الشامل مفصلة ونسبة الانطباق بين الجملتين معلومة له تعالى كذلك فتامل هذا كلامه فحوله يشكل بالنسبة الى علم الله تعالى واما الجواب عن هذا الاشكال بان علمه تعالى واحد والكثرة في تعلقاته وهي امور اعتبارية لا وجود لها في نفس الامر والتسلسل

في الامور الاعتبارية غير ممتنع على ما هو المشهور فندفع بان تعلقات علمه تعالى وان لم تكن داخلة تحت الوجود لكنها كانت داخلة تحت نفس الامر فيجري فيها برهان التطبيق فيظهر امتناع التسلسل كما يجري برهان التطبيق فيما دخل تحت الوجود فيظهر فيه امتناع التسلسل هذا ويمكن ان يمنع كون التعلقات العلمية غير متناهية فيقال لم لا يجوز ان يكون لعلمه تعالى بالمعلومات الغير المتناهية تعلق واحد فقط او كانت له تعلقات متناهية فقط فحينئذ لا يرد الاشكال اصلا **قوله** فان الاولى اكثر من الثانية لان القدرة خاصة بالممكنات والعلم عام يتعلق بالممتنعات ايضا هذا كلامه وهو مبني على ما هو المختار عند المتكلمين من ان المعدومات متمايزة في انفسها فلذا قالوا ان معلومات الله تعالى اكثر من مقدوراته **قوله** وذلك لان معنى لا تناهي الاعداد توصيفها ان التناهي عدمه فرع الوجود ولو ذهنا وليس الموجود من الاثار والمعلوم والمقدور الا اقدارا متناهيا وما يقال انها غير متناهية معناه عدم الانتهاء الى حد لا مزيد عليه وخلاصة انها لو وجدت باسرها لكانت غير متناهية هذا كلامه فقوله فرع الوجود ا هذا ممنوع فان اهل السنة قد صرحوا بان القابلية لو لم يكن لازمة لذاته تعالى بل كانت عارضة له لاحتاجت الى قابلية اخرى فيلزم التسلسل في القابليات الغير المتناهية هذا خلف ولا شك ان القابلية ليست من الامور الموجودة بل هي من الامور الاعتبارية فلم يكن التناهي وعدمه فرع الوجود فتامل وقوله لو وجدت باسرها لكانت غير متناهية يعني ان مراتب الاعداد والمعلومات والمقدورات لو وجدت باسرها بالفعل لكانت غير متناهية بالفعل لكنها لم توجد باسرها بالفعل والا يلزم اجراء برهان التطبيق بل كل ما وجد منها بالفعل فهو لا يكون الا متناهيا بالفعل وايا كان فيه نعيم للجنان **قوله** يعني ان صانع العالم الخ اشارة الى دفع توهم الاستدراك بناء على ان الله علم للجزئي الحقيقي وهو لا يكون الا واحدا وحاصل الدفع ان المراد الوحدة في صفة وجوب الوجود لا في الذات وهذا التوهم مع دفعه آت في قوله لكل قول هو الله احد فتامل هذا كلامه فقوله اشارة الى دفع توهم الاستدراك لا يخفى عليك ان توهم الاستدراك جار في الصفات الآتية له كما فانه لما ذكر ان المحدث للعالم هو الله كان ظاهرا ان الواحد القديم الحي القادر السميع العليم الى غير ذلك من الصفات الكمالية له كما فلا حاجة الى ذكر هذه الصفات بعد ذكر هذا الاسم العلم له كما لان هذه الصفات كانت مشهورة في ضمن هذا الاسم والجواب الشامل هو ان هذه الصفات صفات مادحة له جيء بها للمدح كما في قولنا بسم الله الرحمن الرحيم وانما ذكرت هذه

الصفات

الصفات المادحة ههنا اشارة الى معظم مقاصد علم الكلام وقوله وهذا التوهم الخ لا يخفى عليك ان ايراد امثال هذا التوهم في العلوم الدقيقة لا ينبغي لاهل العلم فالاولى ان يقال في تقرير السؤال المقدر لما ذكر هذا الاسم العلم له كما ظهر انه احد لا شريك له في وجوب الوجود لان جميع صفاته كما كانت مشهورة في ضمن هذا الاسم فيكون ذكرا للاحد مستدركا ويقال في الجواب ان امثال ذلك كان من قبيل التصريح بما علم ضمنا ولعل وجهه ان الكلام المجيد مونق للمومنين في توحيدهم ورد المشركين في شركهم **قوله** لو امكن آلهان صانعان قادران على الكمال فلا يرد احتمال ان يكون احدا الواجبين صانعا قادرا والاخر بخلافه فقوله في تقرير المدعى ولا يمكن ان يصدق منهما واجب الوجود الا على ذات واحدة محل تامل الا ان يقال مراده الوجوب على وجه الصنع والقدرة التامة او يقال التعطل وكذا الايجاد نقصان فلا يكون الموجب واجبا لكن يرد عليه ان الواجب موجب في صفاته والفرق بين ايجاب الصفة وايجاب غيرها مشكل ومنا لحنان الاول النقض بانه لو فرض تعلق ارادته تعالى باعدام ما اوجبه ذاته من صفاته فاما ان يحصل كل من مقتضى الذات والارادة وانه محال او لا يحصل احدهما فيلزم الجبر او تخلف المعلول عن علته التامة هذا خلف اكثر والحل وهو ان عدم القدرة بناء على الامتناع بالغير ليس بعجز فانه تعالى لا يقدر على اعدام المعلول مع وجود علته التامة ولا شك ان ارادة احد الامرين وجود شيء مثلا يحيل عدمه والجواب الثاني النقض بالتعلقين معا وهو لا يمكن في صورة النقض ولا يتم الحل ايضا اذ يكون كل من التعلقين بالممكن الصرف هذا كلامه فقوله بخلافه وهو ان يكون الواجب لاخر موجبا بالذات ويكون بحيث ليس من شانه الايجاد لا ايجابا ولا اختيارا وهذا هو المراد بالتعطل ههنا وقوله محل تامل وجه التامل هو ان معنى الواجب اعم من معنى الاله الصانع القادر والدليل الذي دل على نفي تعدد الخاص لا يدل على نفي تعدد العام وقوله فلا يكون الموجب واجبا وكذلك لا يكون المتعطل واجبا اذ المتعطل يكون كالجمادات التي لا اثر لها اصلا فيكون انقص من الحيوانات التي لها افعال اختيارية وكذا الموجب يكون كالجماد بالنسبة الى موجباته مثل النار في احراق الحطب وطبخ المرق والخبز وتخفيف الثياب ونحو ذلك ثم ان كونه تعالى موجبا بالنسبة الى جميع ما سواه من المخلوقات لا يدل على كماله من جميع الجهات بخلاف كونه قادرا مختارا فان هذا يدل على علمه بجميع المخلوقات على التفصيل وقصده اليها

جزئيا فجزئيا والايجاب لا يدل على علم الموجب اصلا فضلا عن علمه تفصيلا وقوله لكن يرد على هذا الخ
ايرد الاعتراض على القول بكون الايجاب نقصانا بان الواجب تعالى موجب في صفاته فيلزم ان يكون
ناقصا لان الايجاب نقصان كما اعترف به آنفا وقوله والفرق بين ايجاب الصفة وايجاب غيرها مشكل
هذا ما ذكره السيد الشريف حيث قال وادعوى ان ايجاب الصفات كمال وايجاب غيرها نقصان مشكل
جدا ونحن نقول وبالله التوفيق ان الاصحاب انما قالوا بايجاب الله تعالى في صفاته لانها كمالات له تعالى
ولاشك ان ما يكون كمالا لله تعالى ينبغي ان يكون مقتضى ذاته تعالى من غير احتياجه الى غيره اصلا والا
يلزم النقصان في ذاته تعالى عن ذلك علوا كبيرا ولاشك ايضا ان كونه ذاته تعالى مقتضية لكمالاته من غير
احتياجه الى غيره موغير الكمال المبتاعد عن شايبة النقصان وانما قالوا بالاختيار في ايجاده تعالى للعالم
اذ العالم ليس من كمال ذاته حتى يكون وجوده وعدمه بالنسبة الى ذاته تعالى على السواء فلا يلزم من وجوده
كمال له تعالى ولا من عدمه نقصان اصلا فينبغي ان يكون مختارا في ايجاد العالم لا موجبا والا يلزم ان يكون
كالجمادات الموجبة لافعاله لا ايجابية وهذا محال في شانه تعالى كما عرفت آنفا وقوله الاول النقض هذا
النقض غير موجه ههنا كان اصل الدليل كان مبنيا على تعلق الارادتين وهذا كان مبنيا على تعلق الارادة
والايجاب لاشك ان ارادة البارى تعالى لا يمكن ان يعارض ايجابه اصلا بل الايجاب متعين لازم لذاته
لا يمكن انفكاكه عنها فلا وجه لايراد النقض بامثال ذلك فانه بمنزلة ان يقال مثلا لو فرض تعلق ارادة
بسلب ما اوجبه ذاته من وجوه ما فاما ان يحصل كل من مقتضى الذات والارادة وانه محال اذ يلزم
حينئذ اجتماع النقيضين ومع ذلك يلزم سلب وجوه عن ذاته تعالى عن ذلك علوا كبيرا او لا يحصل
احدهما فيلزم العجز او تخلف المعلول عن علته التامة ويقرب من هذا ان يقال لو فرض تعلق
ارادته تعالى بابقاء الجسم ممتدا في الجهات الثلث وتعلق ارادته ايضا بافناء تحيز ذلك الجسم مع بقاية
فاما ان يحصل المراد ان معا فيلزم خلو الجسم عن التحيز او تحيز ممتدا في الجهات الثلث او لا يحصل
احدهما فيلزم العجز وفي هذا نظائر وهي كثيرة وقوله انا نفرض التعلقين معا لا حاجة الى ان
نفرض حدوث التعلقين معا في اصل الدليل بل يكفي اجتماعهما في زمان واحد فاجاز ان نفرض
التمانع بينهما بان يريد احدهما حركة زيد اليوم وستمرت الارادة الى الغد ويريد الآخر سكونه في الغد
فانا نا ان يحصل المرادان معا الى آخر الدليل ولاشك ان مثل هذا الفرض المذكور ممكن في صورة النقض

ايضا بان

ايضا بان يكون اقتضاء الذات ازليا باقيا الى الابد وان تعلق الارادة باعدام ما اوجبه ذاته من صفاته
فلو فرض تعلق ارادته تعالى باعدام اوجبه ذاته من صفاته الى آخر الدليل فيرد النقض المذكور
على ان تعلق الارادة الكاملة جاز ان يكون ازليا على ما ذكره الآمدي فحينئذ جاز ان يفرض
مقتضى الذات والارادة معا في الازل فيبطل قوله وهو لا يمكن في صورة النقض اذ يمكن لنا ايضا
ان نفرض التعلقين معا في صورة النقض بناء على جواز ازلية التعلقين وقوله اذ يكون كل
من التعلقين بالممكن الصرف ليس في هذا الجواب فايدة تكون ازيد مما ذكره الشارح بقوله لان
كلا منهما في نفسه امر ممكن فالاولى ان يقال في جواب المنع الذي عبر عنه بالحال ان عدم قدرة احد
الضدين في صورة التمانع كان بسبب كون الاخر اقوى منه وكونه اضعف من الاخر وذلك لان كل
واحد من الضدين امر ممكن في نفسه ولاشك ان كون احدهما اضعف من الاخر هو المجوز المناسب
للام اللامية **قوله** اذ لا تضاد بين الارادتين اي لا تدافع بين تعلقيهما بل التدافع بين المرادين
ولم يرد بالتضاد معناه الاصطلاحي ان التصديق يجوز ان يحصل في محلين فلا حاجة الى نفيه
وايضا المانع من الاجتماع في محل لا يخصر في التضاد فلا كفاية في نفيه هذا كلامه فقوله اي لان
تدافع بين تعلقيهما هذا التفسير اشارة الى ان في كلام الشارح تسامحا بوجهين احدهما ذكر الخاص
وارادة العام اذ المراد بالتضاد التدافع اي التنافي والثاني تقدير المضاف الذي هو لفظ
التعلقين وهو المضاف الى الارادتين والثاني تقدير المضاف ههنا لان الدليل مبني على تعلق
الارادتين لا على نفس الارادتين وقوله فلا حاجة الى نفيه اي لا فايدة في نفي التضاد
فان وجود الضدين في محلين لا يتنافيان تضاد الارادتين عينا محضا وقوله
فلا كفاية في نفيه لان نفي التضاد نفي الخاص ونفي التنافي مطلقا نفي العام ولاشك ان
نفي الخاص لا يستلزم نفي العام فلا يغني بنفي التضاد عن نفي التنافي مطلقا مع ان المطلوب
ههنا هو نفي التنافي مطلقا **قال الشارح** فيلزم عجز احدهما اذ عام يتناول عجز هما معا
وعجز احدهما دون الاخر **قوله** امارة الحدوث والامكان اي دليلها اذ يلزمه الاحتياج
وهو ناقص مستحيل عليه تعالى بالاجماع القطعي فان قلت عدم حصول المراد ان كان عجزا يلزم
ان يقول المعتزلة بعجز الله تعالى لقولهم بان طاعة الفاسق مراده ولا يحصل قلت العجز

تخلف المراد عن المشية القطعية التي يسمونها مشية قسر والجاء وهم لا يقولون بالتخلف عنها
واما المشية التفويضية فلا عجز في التخلف عنها مثل ان تقول لعبدك اريد منك كذا ولا اجبرك
هذا كلامه فقوله اي ليلهما يعني ان المراد بالامارة المذكورة هو معنى الدليل دون المعنى المشهور
لها وهو الدليل الذي يفيد الظن لان برهان التوحيد هو ما يفيد اليقين ثم ان كون العجز دليل
الامكان يقيني وكون دليل الحدوث غير يقيني اذ يجوز ان يكون العاجز ممكنا قديما بسبب علة موجبة
قديمة فلذا ذكر الشارح الامكان بعد ذكر الحدوث فقال وهو امارة الحدوث والامكان حتى
يظهر كون الدليل يقينيا وقوله بالتخلف عنها اي عن مشية القسر والالجاء وقوله ولا اجبرك من
الاجبار بمعنى الاكراه **قال الشارح** يجوز ان ينتفعا قد دفعه بقوله لا يمكن بينهما تمانع لاجواز
انتفائهما لاستلزام امكان التمانع بينهما وقوله وان يكون للتمانعة غير ممكنة قد دفعه بقوله لان كلا
منهما نفسه ممكن وقوله حجة اقناعية اي مع قطع النظر عن كونها خبر الرسول والا فخبر الرسول
المتواتر لا يكون الا حجة قطعية وقوله امكان التمانع لا يستلزم الا عدم تعدد الصانع فاذ
كره السائل من قوله لم يكن احدهما صانعا ان اراد به انه لم يكن واحد منهما صانعا فالملازمة ممنوعة
وان اراد انه لم يكن الصانع الا احدهما فلا يترتب عليه عدم وجود المصنوع فلم يصح قوله فلم يوجد
مصنوع اصلا **قوله** وهو لاستلزام انتفاء الموضوع لجواز ان يوجد باحدهما ابتداء وهذا الجواب
مبني على ان الظاهر المتبادر عدم التكون بالفعل فمعنى قوله على انه اذا لم يكن لا يبين على الظاهر
بل يفصل ويمنع الملازمة على تقدير وانتفاء اللازم على تقدير اخر فتدبر قال في شرح المقاصد ان
اريد بالفساد عدم التكون فتقريره ان يقال لو تعددا لا لم يتكونا السماء والارض لان تكونهما
اما المجموع القدرتين او بكل منهما او باحدهما والكل باطل اما الاول فلان شان الاله كمال القدرة
واما الثاني فلامتناع توارد العلتين المستقلتين واما الثالث فلانه ترجيح بلا مرجح ويرد عليه ان
الترديد اما على تقدير التمانع الغرض فحينئذ يرد منع الملازمة لان وجودهما لا يستلزم وقوع
ذلك التقدير عقلا واما على الاطلاق فحينئذ يمكن اختيار الاول وكمال القدرة في نفسها لا ينافي
تعلقها بحسب الارادة على وجه يكون للقدرة الاخرى مدخل كما في افعال العباد عند الاستاذ وكذا
يمكن اختيار الثالث بان يريد احدهما الوجود بقدرة الاخر او يفوض بارادته تكوين الامور

الى الاخر ولا استحالة فيه والتحقيق في هذا المقام انه ان حمل الاية الكريمة على نفي تعدد الصانع
مطلقا فهي حجة اقناعية لكن الظاهر من الاية نفي تعدد الصانع المؤثر في السماء والارض
حيث قال لو كان فيهما آلهة اذ ليس المراد التمكن فيهما فالحق حينئذ ان الملازمة قطعية
اذ التواند رباطل فتاثيرهما اما على سبيل الاجتماع او التوزيع فيلزم انعدام الكل او البعض
عند عدم كون احدهما صانعا لانه جزء علة او علة تامة فينعدم العالم اي لا يوجد هذا المحسوس
كلا او بعضا ويمكن ان يوجه الملازمة بحيث تكون قطعية على الاطلاق وهو ان يقال لو تعدد
الواجب لم يكن العلم ممكنا فضلا عن الوجود والا لامكن التمانع المستلزم للمحال لان امكان
التمانع لازم لمجموع امرين من التعدد وامكان شيء من الاشياء فاذا فرض التعدد يلزم ان لا
يمكن شيء من الاشياء حتى لا يمكن التمانع المستلزم للمحال هذا كلامه فقوله لان وجودهما لا يستلزم
وقوع ذلك التقدير قلنا امكان وقوع ذلك التقدير يكفينا منها فحاصل كلام شرح المقاصد هو
ان يقال لو تعددا لا لم يكن وجود السماء والارض اذ حينئذ يمكن لكل واحد من الالهين ان
يقصد ايجاد السماء والارض على سبيل الاستقلال بحيث لا يكون للاله الاخر مدخل في ايجاد السماء
والارض واذا كان ذلك القصد ممكنا لكل واحد منهما فلنفرض وقوع ذلك القصد من كل واحد منهما
معا فاما ان تكون السماء والارض بمجموع القدرتين او بكل واحدة منهما او باحديهما والكل باطل
الى اخر الدليل فعلى هذا التقدير يتم برهان التوحيد سالما عن المنعين الواردين على الاول والثالث
وقوله كما في افعاله العباد عند الاستاذ قال الاستاذ ابو اسحاق الاسفرائيني ان فعل العبد بمجموع
القدرتين قدرة الحق وقدرة العبد وهذا لا ينافي ان تكون قدرة الحق كاملة مستقلة في نفسها
وقوله بان يريد احدهما الوجود بقدرة الاخر هذا غير معقول في القانون التعاور فتامل فقوله
اذ ليس المراد التمكن فيهما اي ليس المراد لو تمكن فيهما الاله اذ الاله منزه عن التمكن مطلقا
فيكون المراد لو كان المؤثر فيهما الاله وقوله عند عدم كون احدهما صانعا عدم كون احدهما صانعا
مبني على امكان التمانع على ما عرفت وقوله كلا هذا على تقدير ان لا يكون كل واحد منهما صانعا فلم يوجد
حينئذ شيء من هذا المحسوس وقوله او بعضا هذا على تقدير ان لا يكون احدهما صانعا فقط فلم يوجد
حينئذ بعض هذا المحسوس لانعدام علة ذلك البعض وقوله ويمكن ان توجه الملازمة الى هذا تقدير اخر

لبرهان التوحيد بحيث يندفع عنه ما اورده الشارح من قوله وهو لا يستلزم انتفاء المصنوع الى قوله
ان اريد بالامكان ومنذا التقدير موحاصل ما ذكره الشارح في شرح المقاصد كما عرفت آنفا **قوله**
ومنع انتفاء اللازم ان اريد بالامكان ولو اريد بالازم عدم التكوين بالامكان مع وجود العلة
التامة لتم الامر لكنه بعيد منذا كلامه فقوله لتم الامر اي لتم منذا الدليل المشار اليه بالاية الكريمة
وذلك لتحقق الملازمة وانتفاء اللازم قطعا ويقينا ونقل عنه انه قال وتقرير الدليل هكذا لو وجد
صانعان لامكن التمانع بان يريد كل منهما ايجاد المصنوع على وجه الاستقلال فامكن ان لا يوجد
المصنوع مع وجود علة التامة وهي ارادة كل منهما لامتناع ان يوجد بهما او بكل منهما او باحدهما لكن
حمل الفساد في الآية على هذا المعنى مما لا يخفى بعده انتهى كلامه فقوله لامتناع ان يوجد بهما متعلق
بقوله فامكن ان لا يوجد المصنوع منذا ويمكن ان يقرر الدليل المذكور بقوله لا يقال هكذا لو فرض
صانعان لامكن بينهما تمانع فلم يكن ان يوجد مصنوع اصلا فلم يوجد مصنوع اصلا اما بطلان
اللازم وهو عدم وجود المصنوع فظاهر لمشاهدة المصنوعات واما بيان الملازمة فقد كان معلوما
مما سبق فلا حاجة الى الاعادة فعلى هذا التقدير تندفع المنوع التي اوردها الشارح بقوله لانا نقول
الخ **قوله** فلا يفيد انا الدلالة الخ فيلزم ان يكون كلا الانتفائين الماضيين المقدرين لكن
يعلل اكثر بالاول بحسب الماضي والمقصود بيان تحقق الانتفاء الاول بحسب جميع الازمنة بدليل
تحقق الانتفاء اكثر هذا كلامه فقوله فيلزم ان يكون كلا الانتفاءين الخ اي فيلزم ان يكون
المفهوم من الآية الكريمة ان انتفاء تعدد الالهة فيما مضى معلوم للسامع وان انتفاء الفساد فيما
مضى معلوم له ايضا وان المقصود من تعليل الانتفاء اكثر بالانتفاء الاول كما في قولك لوجئتني لاكرمتك فان عدم المجيء في هذا المثال وعدم الاكرام الماضيين كانا معلومين للسامع وغرض المتكلم فيه
هو تعليل عدم الاكرام بعدم المجيء وقوله والمقصود بيان تحقق الانتفاء الاول الخ اي والحال
ان المقصود من الاستدلال ههنا هو بيان تحقق عدم تعدد الصانع في جميع الازمنة بدليل تحقق
عدم الفساد لكن المفهوم من الآية الكريمة غير هذا المقصود كما عرفت آنفا فلا بد ان يقال الآية
الكريمة اشارة الى برهان التمانع **قوله** من غير دلالة على تعيين زمان ولو سلم الدلالة على تعيين الماضي
لم المقصود ايضا لان الحادث لا يكون الها هذا كلامه وذلك لان المعنى حينئذ لو تعدد فيهما الهة

في الزمان الماضي لفسدتا في الزمان الماضي لكنهما لم تفسدا في الزمان الماضي فلم تعدد الالهة في الزمان
الماضي فلا يتعدد ايضا في الزمان المستقبل والالجاز ان يحدث في الزمان المستقبل آلهة لكن اللازم
باطل لان الحادث لا يكون الها **قوله** لكن ليس بمستقيم للقطع بتغاير المفهومين قد صرح المتكلمين
يريدون بالترادف التساوي قال في التبصرة الايمان والاسلام من قبيل الاسماء المترادفة وكل مؤمن
مسلم وبالعكس ثم بين لكل منهما مفهوما على حدة منذا كلامه فقوله قد صرح المتكلمين يريدون الخ يعني
ان ما وقع في كلام بعضهم مستقيم اذ ليس مراد منذا البعض من الترادف ما هو المشهور وهو الاتحاد
في المفهوم بل اراد به ما هو الاعم من ذلك حتى يتناول التساوي في الصدق وان لم يكن هناك اتحاد و
في المفهوم اصلا وانت خبير بان مراد الشارح هو ان منذا البعض لما رأى ان الواجب والقديم يتلازمان
لا ينفك احدهما عن الاخر فهم منذا البعض انهما مترادفان بمعنى انهما متحدان في المفهوم كالليث والاسد
متلافرد الشارح القول بالترادف بمعنى الاتحاد في المفهوم سواء اطلق الترادف على معنى اخر اولم
تطلق لا يقال في الدنيا احد يقول بالترادف بين الواجب والقديم بمعنى الاتحاد في المفهوم لانا نقول
لعل الشارح وجد ذلك لاحد وعدم وجدانك لا يدل على عدم الوجود في نفس الامر **قوله** تصريح بان
واجب الوجود لذاته هو الله تعالى وصفاته يرد على ظاهره ان كل صفة محتاجة الى موصوفها فكيف تكون
واجبة لذاتها ويجري تاويلها هذا كلامه وذلك لتاويل هو ان يقال ان واجب الوجود لذاته اي لذاته
الواجب هو الله تعالى وصفاته ومنذا لا ينافي ان يكون الصفات في انفسها ممكنة وان كانت واجبة
لذات الواجب تعالى واعلم ان حاصل كلام الشارح ههنا هو ان يقال لا شك في عدم الترادف بين الواجب
والقديم وانما الكلام في التساوي بينهما بحسب الصدق فذهب بعضهم الى ان القديم اعم من الواجب
لصدق القديم على بعض الممكنات وهي صفات الواجب تعالى وذهب بعض الاخر كالامام حميد الدين
الى انهما متساويان حتى قالوا ان الواجب لذاته هو الله تعالى وصفاته وان كل ما هو قديم فهو واجب لذاته
قوله اذ لا شغف بالحدث الا ما يتعلق وجوده الخ منذا يدل على ان وجوه الصفة القديمة لا تتعلق
بايجاد شيء وهذه جهالة بينة وان قالوا كلامنا في القديم بالذات والصفة ليست كذلك لم يصح حكمهم
بوجوب الصفات هذا كلامه قوله كلامنا في القديم بالذات الخ يعني انهم ان قالوا اردنا بالقديم ما هو
قديم بالذات والصفة ليست ما هو قديم بالذات يرد عليهم ان يقال لم يصح حكمهم بان الصفات واجبة بالذات

فان ما لا يكون قديما بالذات لا يكون واجبا بالذات هذا ويمكن ان يوجه مرادهم في استدلالهم بان يقال ان القديم لو لم يكن واجبا لذاته الواجب لكان محتاجا الى مخصص يباين له اي مغاير قاعنه فيكون محدثا اذ لا نعني بالمحدث الا ما يتعلق وجوده بايجاد شيء اخر مباين له فعلى هذا التوجيه لا يرد الاشكال بالصفات القديمة فان وجوداتها لا يتعلق بايجاد شيء اخر مباين لها وانما يتعلق وجوداتها بايجاد موصوفها الذي لا تغاير ذاته عنه **قوله** باقيه ببقاء هو نفس تلك الصفة واما الاعراض فبقاءاتها غيرها لانفكاكه عنها حال الحدوث لكن يرد ان البقاء مضاف الى الصفة فكيف يكون نفس المضاف اليه فان اراد ان يكون نفس عدم الزيادة بحسب الوجود الخارجي على ما سيجيء في التكوين فلم لا يجوز ان النفيية بهذا المعنى في الاعراض حتى لا يلزم تعدد ها هذا كلامه فقوله يرد ان البقاء مضاف الى الصفة الخ هذا لا يرد غير وارد فان المحققين قالوا ان وجود الواجب عينه هو ان الوجود مضاف الى الواجب والحق ان جواز الاضافة بناء على التغاير في المفهوم لا ينافي العينية بحسب الذات بخلاف التكوين ونحوه على تقدير كونه صفة اعتبارية فان الصفات الاعتبارية ليست غير موصوفها لا بحسب المفهوم ولا بحسب الذات ثم ان الاعراض الحادثة لو كانت باقية لا يتصور ان يكون بقاؤها عينها لانفكاكها بقاءاتها عنها وقت حدوثها بخلاف بقاء القديم اذ هو لا ينفك عنها اصلا على الايراد المذكور وقع كلامه على الاستدلال فلا يتم ههنا اذ للمانع ان يقول كل صفة قديمة كانت او حادثة فهي باقية ببقاء هو نفس تلك الصفة فلا يرد عليه شيء اذ لا مذهب للمانع على ما هو المشهور **قال الشارح** وهذا كلام في غاية الصعوبة كلمة هذا اشارة الى ما ذكره من قوله واما كلام في التاويل بحسب الصدق الى قوله ببقاء هو نفس تلك الصفة اما قوله فان القول بتعدد الواجب لذاته منافٍ للتوحيد فهو رد لقوله وفي كلام بعض المتاخرين تصريح بان واجب الوجود لذاته هو الله تعالى او صفاته واما قوله والقول بامكان الصفات ينافي قولهم بان كل ممكن فهو حادث الى فهو رد لقوله فان بعضهم على ان القديم اعم فهنالك ونشر ولكن النشر على ترتيب هو غير ترتيب لف **قوله** لان بداهة العقل جازمة بان محدث العالم على هذا النمط اي بعنوان ان تصور الواجب بعنوان انه محدث بجميع ما سواه على النمط البديع والنظام المحكم يجعل الحكم بثبوت هذه الصفات بديهيا فلا يرد ما يقال لا يحتمل ان يحدث بالوسط المختار الصادر عنه بالايجاب وايجابه بلا قصد لا يدل على العلم ولا على غيره ولان ذلك من جملة العالم فيكون حادثا

فلا يصدر

فلا يصدر عن القديم بالايجاب لا يخفى انه انما يتم اذا لم ينتصر على حدوث ما ثبت وجوده من الممكنات ثم ان اعتبار النمط البديع والنظام المحكم له مدخل في بداهة الحكم والا فيمكن ان يستدل بحدوث العالم على القدرة والاختيار وكل قادر عالم وحي وظاهر كلام الشارح يعم السمع والبصر لكن في دلالة الاحداث على وجه الاتقان عليهما تامل هذا كلامه فقوله يعني ان تصور الواجب اه حاصله ان ههنا قياسا موالفا على قضية الشكل الاول وهو ان يقال ان الواجب كذا هو المحدث لجميع ما سواه على النمط البديع والنظام المحكم وكل من كان كذلك فهو الحي القادر العليم السميع البصير للشاكي المريد اما بيان الصغرى فقد علم مما سبق من قوله والمحدث للعالم هو الله تعالى الخ وبرهان التوحيد اذ يفهم من ذلك كله لان الواجب كذا هو المحدث للعالم بجميع اجزائه وانه لا شريك له في تصوير النظام المحكم واما الكبرى فهي بديهية اذ يكفي في التصديق بها لحظ عنوان موضوعها حتى صار ذاكر الصفات المذكورة ههنا بمنزلة التصريح بما علم التزاما وذلك لان من الظاهر البين ان الواجب كذا المحدث لجميع ما سواه على هذا النمط البديع والنظام المحكم لا يكون الا حيا عليما سميعا بصيرا شائيا مريدا وقوله لان ذلك من جملة العالم متعلق بقوله فلا يرد ولفظ ذلك اشارة الى الوسط المختار وقوله ولا يخفى انه انما يتم اه يعني ان نفي الوسط القديم المختار انما يتم اذا لم يقع الاقتصار على حدوث ما ثبت وجوده من الممكنات اذ لو وقع الاقتصار على ذلك احتمل ان يكون في الممكنات وسط مختار قديم ويكون الواجب كذا موجبا لذلك الوسط ولا يكون مختارا اصلا هذا وقد عرفت ان برهان التوحيد كان مبنيا على كونه صانعا قادرا وان ايجابه للممكنات يكون بمنزلة ايجاب الجماد لافعالها فيكون تعالى الله عن ذلك وقوله والا فيمكن ان يستدل اه يعني ان اعتبار النمط البديع والنظام المحكم ان لم يكن له مدخل في بداهة الحكم الكاين في الكبرى لزم ان يكون ذلك اعتبار مستدركا ههنا اذ يمكن ان يستدل بحدوث العالم على كونه كذا قادرا مختارا ثم يستدل بكونه قادرا مختارا على كونه حيا عالما سميعا بصيرا فلا حاجة الى ذكر النمط البديع والنظام المحكم وانما قلنا يمكن ان يستدل بحدوث العالم على كونه قادرا مختارا اذ لو كان موجبا يلزم ان يكون العالم قديما لان اثر الموجب القديم يكون قديما والذي كان مسبوقا بالقصد والاختيار يكون حادثا على ما هو المشهور

ACADEMY OF SCIENCES OF THE USSR

وقوله لكن في دلالة الاحداث على وجه الاتقان اه لا يخفى عليك ان الحوادث قد تترتب على وجه
المسموعات والمبصرات كما اذا وجدت صاعقة شديدة فمات من شدة صوتها انسان وكما اذا طلعت
صورة حسنة فحصلت شهوة في قلب رجل او ظهرت صورة قبيحة فحدث نفرة في قلب رجل ولا شك
ان موت الانسان وشهوة الرجل ونفرته كانت مترتبة على تلك الامور المسموعة او المبصرة
وانها كانت مخلوقة له تع وداخلة في النمط البديع والنظام المحكم فمن قال انه تع لا يدرك تلك الامور
المسموعة او المبصرة مع انه تع يعلم ما يترتب عليها من الموت والشهوة والنفرة كان مخالفا لاهل
السنة والجماعة في قولهم انه تع يعلم جميع الجزئيات والكليات لا يقال المقصود ههنا مع اثبات
كون السمع والبصر صفة زايدة له تع مغايرة لصفة العلم ولا شك ان احداث العالم على وجه الاتقان
لا يدل على ذلك المقصود لانا نقول بل المقصود ههنا مع اثبات هذه المشتقات له تع فيكفي اثبات
مفهوم السميع والبصير له تع بمعنى ادراك المسموعات والمبصرات ولا شك ان احداث العالم على وجه
الاتقان يدل على هذا المقصود كما عرفت واما كون السمع والبصر صفتان زايدتان متغايرتان
لصفة العلم فسيجيء الكلام فيه في اثبات الصفات الوجودية انشاء الله قال الشارح على ان
اضدادها تقايض اه يعني انه تع لو لم يتصف بهذه الاوصاف لزم ان يتصف باضدادها وهي الموت
والعجز والصمم والعمى والتعطل وكلها نقص يجب تنزيه الله تع عنها فوجب اتصافه بهذه الاوصاف
على هذا بانه يتوقف على مقدمتين لاصحة له احديهما ان الموت والعجز والجهل والصمم والعمى والتعطل
اضداد لهذه الاوصاف وهم ممنوع بل هي عدم ملكة لها فلا يلزم من خلوه عن هذه الصفات
اتصافه تع بتلك لاعدام لجواز انتفاء القابلية بالكلية والثانية ان المحل لا يخلو عن الشيء وضده
وهو ممنوع ايضا فان الهواء مثلا خال عن الالوان المضادة كلها وقوله وبعضها مما لا يتوقف
ثبوت الشيء عليها وهي كالسمع والبصر وقوله كالتوحيد اي كان التوحيد لا يتوقف ثبوت الشيء
عليه فيصح التمسك بالشيء على التوحيد وقوله وكلامه والحق ان توقف الشيء على كلامه ممنوع وقوله
وخوذ لك وهو كالحيوة والقدرة والعلم والارادة فهذه صفات يتوقف عليها الشيء واما شمول قدرته
تع وشمول علمه وكونها صفتين زايدتين فجاز ان يتوقف عليه الشيء قول ومذاهبنا على ان بقاء الشيء
معنى زايد على وجوده وعلى ان هذا الزايد امر موجود في نفسه حتى يكون عرضا وهو ممنوع ايضا هذا كلامه

ولا يخفى عليك ان بقاء الشيء معنى زايد في العقل على وجوده سواء كان البقاء بمعنى استمرار الوجود
او لمعنى اخر فالحق ان مراد الشارح ههنا هو منع كون البقاء معنى زايدا في الخارج وانه موجود في نفسه
لا منع كونه زايدا في العقل اذ لا معنى لمنع كونه زايدا في العقل فاذكر لي الوجه المخفي من قوله وعلى
ان هذا الزايد موجود في نفسه ليس كما ينبغي فانه يشعر ان الشارح لم يقصد منع كون هذا الزايد
موجودا في نفسه ولكن الشارح قد قصده كما عرفت قال الشارح ومعنى قولنا وجد ولم يبق اه هذا
جواب عن حجة من زعم ان البقاء زايد على الوجود اذ لو كان نفس الوجود لم يصح اثباته مع نفيه
فانه مناقض وحاصل جوابه ان المنفي نسبة الوجود الى الزمان الذي لا نفسه من حيث هو وهو فلا يلزم
التناقض مع ذلك لا يلزم زيادته في الخارج فتامل قول كما في اوصاف الباري تع يعني ان تفسير
القيام بالنسبة في التحيز غير مطرد في اوصاف الباري تع وقد دفع بان تفسير لقيام العرض
لا مطلق القيام واضافة تع بست اعراضا ولذا حكموا ببقاءها وعدم بقاء الاعراض هذا كلامه
فقوله غير مطرد اي غير جامع لعدم صدقه على صفاته تع وقوله وقد دفع بان التفسير لقيام
العرض اه فيه بحث فانه كلام على السند وهو ههنا غير مقبول اذ للمانع ان يقول منع قيام العرض
ايضا مما اختصاص الناعت بالمنعوت فلم لا يجوز قيام العرض بالعرض بمعنى اختصاص الناعت
بالمنعوت ومع قيام احدهما بالاخر بالمعنى المذكور جاز ان يكون هما تابعين في التحيز للجسم
ونحن ههنا بصدد المنع لا بد للنافي ذلك من دليل فجاز ان يكون الاعراض متصفة بصفة
البقاء قول وانتفاء الاجسام في كلا ان آه مدارد اجمالي لدليلهم وحاصله ان ما ذكره
استدلال في مقابلة الضرورة لان اصحابنا جعلوا الحكم ببقاء الاجسام ضروريا وعدم
بقائها ليس بابعد عند العقل من عدم بقاء الاعراض فبقاءها ضروري ايضا هذا كلامه
فقوله مدارد اجمالي اي هذا نقض اجمالي حاصله ان دليلكم ملزوم للمحال لانه ملزوم لابطال
ما هو ضروري معلوم بالمشاهدة فيكون دليلكم بط قطعا هذا ولكان تجعله ابطالا للمقدمة
القايلة بان الاعراض يمتنع بقاؤها وحاصله ان القول بامتناع بقاء الاعراض باطل كما
ان القول بامتناع بقاء الاجسام بط والدليل على ذلك هو مشاهدة البقاء وقال الشارح
وبهذا تبين اي وبما ذكرنا من ان الحركة الواحدة يكون سريعة بالقياس الى حركة وتكون بطيئة

بالقياس الى الحركة اخرى تبين ان الحركة الدورية والحركة البطيئة ليستا نوعين من الجنس الحركة تختلفان
بالذات والحقيقة وانما يختلفان بالاضافة والعوارض قوله وذلك امارة الحدوث اي امارة الامكان
قوله واراد وا به المامية الممكنة فيلزم ان يكون ممكنا وان يريدوا وجوده على ماميته
ووجوده الواجب عين ذاته عندهم هذا كلامه فقوله فيلزم ان يكون ممكنا اعلم ان كونه ممكنا لم يصرح
في كلامهم لكنه لازم لشعورهم وهو قولهم الجوهر ماهية اذا وجدت في الخارج كانت لا في موضوع وذلك
انما يتصور فيما يكون وجوده غيره فان قولهم اذا وجدت معناه اذا اتصفت بوجود ما الخارجي
فيفهم من عبارتهم هذه ان وجوده وصف زايد لها فتكون هي ممكنة اذ لو كانت واجبة لكان وجوده
عينها لا زايدا عليها قال الشارح واما اذا اريد بها القايم بذاته قال بعض الكرامية انه جسم اي
موجود وقال بعضهم انه جسم اي قايم بذاته ولا نزاع معهم الا في اطلاق لفظ الجسم عليه تحقيقا وهذا
عندنا موقوف على اذن الشرع وعندهم لا يتوقف على اذن الشرع وقوله وذئاب المجسمة بالجر عطفا
على تبادر الفهم قوله وفيه نظر للقطع بتغاير المفهومات وايضا لا نسلم ان الاذن بالشيء اذن بمرادفه
ولازمه كيف وقد يكونان موهومين ولا شك في صحة اصلاق مثل خالق كل شيء ويلزمه خالق القردة
والخنازير مع عدم جواز اطلاق اللازم قيل الطبيب لا يطلق عليه تعالى مع انه يراد فالشافي وليس شيء
لان الطبيب هو العالم بالطب والشافي من يفيد الشفاء هذا كلامه فقوله لا نسلم ان الاذن بالشيء
اذن بمرادفه ازيصح اطلاق العالم على الله تعالى لورود اذن الشرع على ذلك ولا يصح اطلاق العارف
عليه تعالى مع ان المعرفة مرادف للعلم وذلك لعدم ورود الاذن الشرعي على الاطلاق لكونه موهما
للنقص لان المعرفة قد تجيء بمعنى الادراك المسبوق بالجهل وهذا نقص يجب تنزيه الله تعالى عنه وقوله وقد
يكونان الضمير راجع الى مرادفه ولازمه وقوله مع عدم جواز اطلاق اللازم والحق انه يجوز شرعا
اطلاق خالق القردة والخنازير اذا لم يقصد الاستهزاء او الاستهجاء واما اذا قصد الاستهزاء
والاستهجاء فذلك كفر راجع الى الاستهزاء والاستهجاء لا الى الاطلاق واما الاطلاق فهو حاين
بل واقع فيما بين اهل الشرع قوله وباعتبار الخلاء اليها متنفضا ومعجزا بالكنه يعتبر في التجزي
كون ما اليه الاخلال ما منه التركيب بخلاف التبعض هذا كلامه فقوله يعتبر في التجزي هذا سهو
والصواب ان يقال يعتبر في الاخلال كون ما اليه الاخلال منه التركيب بخلاف التجزي والتبعض

وذلك

وذلك لان الخلاء الذي هو عبارة عن بطلان تركيبه وعوده الى اجزايه الاصلية وان التجزي
والتبعض عبارتان لانقسام مطلقا قوله لان معنى قولنا ما هو من اي جنس موصوف به
السكاكي وغيره وهذا المعنى هو الذي نفى عنه تعالى بعم لها معان اخر مثل السؤال عن الحقيقة او
الوصف ولا يتعلق غرضنا بذلك لكن يرد ان يقال المعتبر في المامية هو الجنس اللغوي لا المنطقي
وهم يعدون البشر جنسا فلا يلزم التركيب هذا كلامه فقوله مثل السؤال عن الحقيقة وهو ان
يقال ما الانسان اي هو حقيقة من الحقايق وقوله او الوصف وهو ان يقال ما زيد اي موصوف
اي وصف من الاوصاف وقوله وهو الجنس اللغوي لانزاع في ان معنى الجنس اللغوي اعم باعتبار الصدق
من معنى الجنس المنقطع لصدقه على النوع الطبيعي كالانسان مثلا بخلاف الجنس المنطقي لكنا ندعي
ان الجنس اللغوي لا يتحقق بدون الجنس المنقطع والنوع الطبيعي اذ لو تحقق بدونها في حقيقة كانت
تلك الحقيقة بسيطة مباينة لساير الحقايق بالكلية فلا يكون بينها وبين غيرها مجانسة لغوية ايضا
فظهر انه لو اتصف المجانسة باي معنى كان يلزم التركيب عقليا كان التركيب وخارجيا لكن عن
ذلك علوا كبيرا واما مشاركة الحقيقتين في الوجود المطلق والمعلومية المطلقة ونحو ذلك فليست
بمجانسة لا في العرف ولا في اللغة ولا في الاصطلاح فظهر انه لا اشكال في كلام الشارح اصلا قوله
والبعد عبارة يعني ان البعد عبارة عن امتداد له نوعان عند القايل بوجود الخلاء واما عند اصحاب
السطح فله النوع الاول فقط وهذا التعريف للبعد الموجود ويعلم منه البعد الموهوم بالمقايسة هذا
كلامه فقوله له نوعان احدهما البعد الموجود القايم بالجسم وهو المسمى بالجسم التعليمي واعلم ان البعد
الموجود المجرد عن المادة القايم بنفسه وهو المسمى بالفراغ المفطور وهذا البعد موهوم كالجسم
عند بعض الفلاسفة وهو موهوم عند المتكلمين ويسمونه الفراغ الموهوم وقوله واما عند اصحاب
السطح الباطن للجسم المحاوي والماس للسطح الظاهر من الجسم المحوي كالسطح الباطن للكوز الماس
للسطح الظاهر من الماء والهواء مثلا وهولاء كما يقرون بوجود الجسم التعليمي وينكرون بوجود
الفراغ المفطور وقوله بالمقايسة اي بالمقايسة على الفراغ المفطور قوله فيلزم قدم الحيز هذا
مبني على وجود الحيز وهذا خلاف مذهب المتكلمين هذا كلامه يعني ان الحيز عندهم هو الفراغ الموهوم
وهو لا شيء محض عندهم فكيف يكون قديما والحال ان القديم هو الموجود الذي لا اول لوجوده هذا

ولعل الشارح ارتكب لجواز ازلية ومذا ايضا محال في حقه تعالى اذ يلزم حينئذ ان يكون للحيز وضع مخصوص
ازلي يشار اليه بالاشارة الحسية وان كان امرا وهميا وان يكون الباري تعالى محتاجا الى ذلك الامر
الوهمي في الازل وكل ذلك محال عليه تعالى واراد بتقدم الحيز وقدم التحيز وقدم التحيز محال عند المتكلمين
اذ يلزم حينئذ تسلسل الاكوان الغير المتناهية في الازمنة الماضية الغير المتناهية ويبطله برهان التطبيق
قوله فيكون محلا للحوادث لان حصول في الحيز من الاكوان والاكوان من الموجودات العينية عند
المتكلمين هذا كلامه والاكوان عندهم اربعة انواع الاجتماع والافتراق والحركة والسكون ولو كان
شيء من هذه الانواع الاربعة حادثا في ذاته تعالى يلزم ان يكون محلا للحادث وهو محال له تعالى قوله
اما ان يساوي او ينقص او يزيد هذا الترديد لاظهار البطلان على جميع التقادير والا فلا يتصور زيادة
الشيء على حيزه ونقصانه عنه في جميع المذاهب ثم ان هذا الدليل مبني على تناهي الابعاد والا لجاز
ان يساوي الحيز الغير المتناهي نعم يلزم التحيز حينئذ لكن الكلام في لزوم التناهي هذا كلامه فقوله
ولا يتصور زيادة الشيء على حيزه قيل هذا مبني على العرف حيث يقال زيد في المسجد او الكرسي فيجعل
حيز الزيد مع ان المسجد زيد ومن زيد والكرسي انقص منه هذا ولك ان تقول ان عدم تصور زيادة
الشيء على حيز لا يضر المستدل بل ينفعه فان زيادة الشيء على حيزه ونقصانه عن حيزه كلاهما باطلان
باجماع العقلاء ومقصود المستدل ههنا هو بيان بطلان الاحتمالات الثلثة وهو حاصل مع الزيادة
وقوله والا لجاز ان يساوي الحيز الغير المتناهي هذا راجع الى المنع الذي لا يضر المعلل اصلا بل ينفعه
اذ له ان يقول انه تعالى لو تساوى الحيز الغير المتناهي لجاز ان يتحيز بحيزات غير متناهية وهذا
استحالة من ان يزيد على الحيز ويقبل التحيز في الجملة كما ذكره فلا شك ان الاشارة الى بطلان التحيز
في الجملة يكون كافيا عن الاشارة الى بطلان التحيزات الغير المتناهية فلا حاجة الى ذكر احتمال
ان يساوي الحيز المتناهي قوله باعتبار عروض الاضافة الى شيء فان الدار المبنية بين الدارين
علو بالنسبة الى ما تحتها وسفل بالنسبة الى ما فوقها هذا كلامه واما تغير الجهة التي هي حد وطرف
فهو ما قالوا الجهة منتهى الاشارة الحسية ومقصد المتحرك بالقرب منه والحصول عنده ثم ان الجهات
على ما اشتهر بين الناس ست اخذا العامة من جهات الانسان واطرافه التي هي القدام والخلف
واليمين والشمال والفوق والتحت والله تعالى منزه عن ان يكون في جهة من الجهات قال المصنف ولا

علمه زمان

علمه زمان اي ليس وجوده وجودا زمانيا ومعنى كون الوجود زمانيا انه لا يمكن حصوله
الا في زمان كما ان معنى كونه مكانيا انه لا يمكن حصوله الا في مكان كذا في شرح المواقف
وقال الشارح عبارة عن متجدد اي متجدد معلوم يقدر به متجدد اخر غير معلوم وقوله
والله تعالى منزه عن ذلك يعني ان التغير التدافعي زماني بمعنى انه يتقدر بالزمان وينطبق
عليه ولا يتصور وجود الآنية والتغير الدفعي متعلق بالآن فما لا تغير فيه اصلا لا تعلق له
بالزمان قطعا نعم وجوده تعالى مقارن للزمان وحاصل موجوده واما انه زماني او اني
اي واقع في احدهما فكلا كذا في شرح المواقف وقوله الالفاظ المترادفة كالمتبعض والمتجزي
قوله اما ان يتصف بصفات الكمال وجه ضعفه ان صفات الكمال من العلم والقدرة واخواتها
ولا يلزم من تعدد موصوفاتها تعدد الواجب ويرد عليه ان من جملة صفات الكمال الوجوب
والقدم وايضا صفة الكمال هو العلم التام والقدرة التامة ونحوهما وهي لا توجد الا في الواجب
هذا كلامه فقوله وجه ضعفه اه هذا اختيار الشق الاول ومنع لزوم تعدد الواجب وبعض
الافاضل اختار الشق الثاني فقال لا نسلم ان اجزاءه ان لم يتصف بصفات الكمال يلزم النقص
وانما يلزم النقص لو لم يتصف المجموع بصفات الكمال لكن لم لا يجوز ان يتصف المجموع بصفات
الكمال وان لم يتصف كل واحد من اجزائه بصفات الكمال لا بد لنفي ذلك من دليل وقوله ويرد عليه
اه مقصوده رفع المنع المذكور واثبات المقدمة الممنوعة وهي لزوم تعدد الواجب على تقدير
اتصاف اجزائه تعالى بصفات الكمال وقوله وهي لا توجد الا في الواجب اه فيلزم تعدد الواجب على تقدير
اتصاف اجزائه بالعلم التام والقدرة التامة ونحوهما قال الشارح فينتقد الى مخصص اه هذا
ممنوع لم لا يجوز ان يكون المخصص نفس ذاته تعالى ومساواة نسبة ذاته الجميع ممنوعة ايضا وعدم
دلالة المحدثات عليها ممنوع ايضا ولو سلم فعدم دلالة المحدثات عليها لا يدل على عدم ثبوتها في
نفس الامر قوله واحتج المخالف بالنصوص الظاهرة مثل قوله تعالى تعرج الملائكة والروح اليه
وقوله عم ان الله خلق آدم على صورته وقوله تعالى يد الله فوق ايديهم هذا كلامه فقوله تعالى تعرج الملائكة
مثال للنص الظاهر في الجهة والجسمية وقوله عم ان الله خلق ادم مثال للنص الظاهر في الصورة
وقوله تعالى يد الله مثال للنص الظاهر في الجارحة ومن النصوص الظاهرة في الجهة قوله تعالى الرحمن على العرش استوى

وفي الجسمية قوله تعالى وجاء ربك والملك صفا صفا وفي الصورة قوله عم رايت ربي على صورة شاب امرد وفي الجواب قوله تعالى كل شئ هالك الا وجهه قال الشارح فوجب ان يفوض علم النصوص الى الله تعالى وذكر في المواقف انها ظواهر ظنية لانها تعارض اليقينيات الدالة على تنزه المكان والجهة كيف ومنها تعارض دليلان وجب العمل بهما ما امكن فتاول الظواهر اما اجمالا فيفوض تفصيلها الى الله تعالى كما هو راي من يقف على الا الله في قوله تعالى وما يعلم تاويله الا الله وعليه اكثر السلف واما تفصيلا كما ذهب اليه طائفة قوله لو تاول بتاويلات بان يقال معنى العروج اليه العروج الى موضع يتقرب اليه تعالى بالطاعة ومعنى الصورة الصفة من العلم والقدرة وغيرهما ومعنى اليد القدرة مذا كلامه واما معنى الاستواء فهو الاستيلاء ومعنى جاء ربك اي جاء امره ومعنى الوجه الذات ومعنى قوله على صورة شاب امرد اي على صفة كاملة فلا يماثل علم الخالق بوجه من الوجوه فان قيل علم المخلوق بان الله تعالى عالم قادر يماثل علم الحق تعالى في كونه حكما ايجابيا مطابقا للواقع فيثبت المماثلة بين العلمين قلنا المراد بعلم المخلوق وعلم الحق تعالى جنس العلمين ولا شك ان جنس علم المخلوق لا يستدعي جنس علم الحق تعالى فلا تماثل بينهما ولا عبرة بذلك القدرة من المشابهة قوله وقد صرح بان المماثلة الخ يريد ان هذا التصريح ينافض قوله فلا يماثله بوجه من الوجوه اذ يفهم منه ان الاشتراك في بعض الوجوه كاف في المماثلة والتوفيق ما سيجئ مذا كلامه فقوله ان الاشتراك في بعض الوجوه كافيا تاكونه كافيا فيما عدا كون العلم صفة فظاهر واما في كونه صفة فلان الصفة باقية لا تتجدد بتجدد الامثال بخلاف العرض فانه حادث ومتجدد بتجدد الامثال فلا تماثل بين الصفة والعرض قال الشارح كالكيل اي كجنس الكيل فان جنس الكيل موجبا المماثلة بين المكيلين في جميع وجوه الكيل فلو كان احد المكيلين مساويا لصاع مخصوص ينبغي ان يكون المكيل الاخر مساويا لذلك الصاع ولو كان احد المكيلين انقص من صاع مخصوص بقدر مخصوص وكان ازيد منه بقدر مخصوص ينبغي ان يكون المكيل الآخر كذلك بالنسبة الى الصاع حتى يكون المكيلان مماثلين في الكيل وان كان احدهما مخالفا للاخر في شئ من الوجوه المذكورة لم يكونا مماثلين في الكيل قوله نقص وافتقار الى مخصص يرد عليه انه يجوز ان يكون بعض الامور غير قابل لتعلق العلم كالممتنعات بالنسبة الى القدرة مذا كلامه لا يخفى عليك ان المعتبر في شمول علم الباري تعالى هو شموله بالنسبة الى ما يمكن معلومية لا بالنسبة الى ما يمتنع معلومية كما ان المعتبر في شمول قدرته تعالى شمولها بالنسبة الى ما يمكن مقدوريته

لا بالنسبة الى ما يمتنع مقدوريته فحاصل الدليل هو ان للجهل ببعض ما يمكن معلوميته او العجز عن بعض ما يمكن مقدوريته نقص وافتقار الى مخصص اما كونه نقصا فظاهر واما كونه افتقارا الى مخصص فلان الناقص لا يكون واجبا لذاته فيلزم ان يكون في وجوده وسائر صفاته محتاجا الى مخصص تعالى عن ذلك علوا كبيرا قوله لا يعلم الجزئيات اي من حيث هي جزئيات بل يعلمها من حيث كلياتها كعلم المنجم بان في ساعة كذا خسوف كذا وهذا العلم مستمر قبل الوقوع وبعده هذا كلامه فقوله بل يعلمها من حيث كلياتها قال جمهور الفلاسفة انه تعالى لا يعلم الجزئيات المتغيرة والا يلزم التغير في ذاته من صفة الى اخرى وكذا لا يعلم الجزئيات المتشكلة لانا ادراكها انما يكون بالات جسمانية والله تعالى منزه عن الجسمية واما الجزئيات التي ليست متشكلة ولا متغيرة فانه تعالى يعلمه كذاته وذوات العقول والجواب منع لزوم التغير بل التغير انما هو في التعلقات وايضا ادراكنا الامور المتشكلة انما يحتاج الى الة جسمانية اذا كان العلم حصول الصورة اما اذا كان اضافة محضة كما قاله المعتزلة او صفة حقيقية ذات اضافة كما قاله الاشاعرة فلا حاجة الى الة جسمانية وقوله كعلم المنجم وذلك مثل علم المنجم بان زيدا سيدخل البلد غدا وجلس الى مجئ الغد في بيت مظلم متعمدا لذلك العلم فلم يعلم لاجل الظلمة دخول الغد وكذا لا يتغير ذلك العلم المستديم سواء دخل زيد البلد ولم يدخل قوله ولا يقدر على اكثر من واحد لا يقال مذهب الفلاسفة هو الايجاب والقدرة تنافيه لانا نقول منا في الايجاب هو القدرة بمعنى صحة الفعل والترك واما القدرة بمعنى انشاء فعل وان لم يشا ولم يفعل فمتفق عليها بين المعتزلة الا ان الفلاسفة يجعلون مشية الفعل لازمة هذا كلامه فقوله بمعنى صحة الفعل او الترك اي يصح منه تعالى ايجاد العالم وتركه فليس شئ منهما لازما لذاته تعالى والى هذا ذهب المتكلمون كلهم فقوله فمتفق عليها الخ الى ان الحكماء ذهبوا الى ان مشية الفعل الذي هو الفيض والجود لازمة لذاته تعالى كلزوم العلم فيستحيل الانفكاك بينهما فمقدم الشرطية الاولى واجب الصدق ومقدم الثانية ممتنع الصدق وكلتا الشرطين صادقتين في حق الله تعالى شانه كذا في شرح المواقف قال الشارح والمدعى انه لا يعلم ذاته لان العلم نسبة والنسبة لا تكون الا بين شيئين متغايرين ونسبة الشئ الى نفسه محال والجواب ان التغاير الاعتباري كاف في تحقق النسبة العلمية وقوله لا يقدر على خلق الجهل والقبح لانه مع العلم بقبح ذلك يكون سفها

وبدون العلم به يكون جهلا وكلاما نقص يجب تنزيه الله تعالى عنه والجواب انه لا قبح بالنسبة اليه
تعالى فان الكل ملكه فله ان يتصرف فيه على اي وجه شاء وقوله لا يقدر مثل مقدور والعبد لا اتيا
طاعة مشتملة على مصلحة او معصية مشتملة مفسدة او سفه حال عنهما او مشتمل على متساويين
منهما والكل محال على الله تعالى والجواب ان ما ذكرتموه من صفات الافعال اعتبارات تعرض
للفعل بالنسبة الينا واما فعله تعالى منزه عن هذه الاعتبارات وقوله لا يقدر على نفس مقدور
العبد بدليل التمانع وهو انه لو اراد الله تعالى فعلا من افعال العبد بان يوجده فيه واراد العبد
عدمه منه لزم اما وقوعهما فيجتمع النقيضان او لا وقوعهما فيرتفع النقيضان او وقوع
احدهما فلا قدرة للاخر على مراده والمقدور خلافه تعالى والجواب انه مبني على تاثير القدرة الحادثة
وهو باطل اذ لا مؤثر الا الله على ان قدرة الله تعالى اقوى من قدرة العبد فقدرة العبد لا
يمانع قدرة تعالى قوله يدل على معنى زايد على مفهوم الواجب هذا انما يدل على زيادة المفهوم والكلام
فيها والكلام في زيادة الحقيقة ولا يدل عليها هذا كلامه الظاهر ان مراد الشارح ههنا هو زيادة
المفهوم الكلي والقادر ونحو ذلك على مفهوم الواجب تعالى فلذا قال وليس لكل الفاظها مترادفة لكن
هذا لا يدل على ما هو المدعى من ان حقيقة الحيوت والقدرة او نحو ذلك زايدة على حقيقة الواجب
تعالى نعم لو تصورت تلك المفهومات بحقايقها وتصورت ايضا ذات الواجب بحقيقتها وامكن حمل
تلك الحقايق على ذات الواجب تعالى دون العكس حصل المطلوب وهو زيادة حقايق تلك المفهومات
على ذات الواجب تعالى لكن حصول ذلك التصور الواصل الى كون ذات الواجب اوالي كنه تلك الحقايق
باطل قطعا قوله وان صدق المشتق على الشيء يقتضي الخ ان اريد اقتضاء ثبوت المأخذ في نفسه
بحسب الخارج فمنقوض بمثل الواجب والموجود وان اراد اقتضاء ثبوته لموصوفه بمعنى اتصافه
به فلا يتم بذلك غرضهم وقد فرعوا عليه الازلية بناء على امتناع قيام الحوادث الموجودات بذاته
تعالى هذا كلامه فقوله ان اراد اقتضاء ثبوت المأخذ الخ اي ان اراد بالاقتضاء في قوله يقتضي
ثبوت ماخذ الاشتقاق اقتضاء ثبوت المأخذ في الخارج فذلك القول منقوض بمثل الواجب والموجود
والاول والآخر فان ماخذ اشتقاق كل واحد منها ليس موجودا في الخارج وقوله فلا يتم بذلك
غرضهم لان غرضهم اثبات وجود صفاته تعالى في الخارج وصدق المشتقات عليه تعالى لا يقتضي ذلك

العرض وانما يقتضي اتصافه تعالى بالماخذ في نفس الامر وان لم يكن الماخذ موجودا في الخارج
وقوله وقد فرعوا عليه الخ اشارة الى بيان ان غرضهم من اثبات وجود الصفات في الخارج هو
والحق ان الاشاعرة لا يقدرون على اثبات ذلك الغرض بدليل قطعي لكنا مكلفون بمعرفة انه تعالى
عالم قادر سميع بصير ونحو ذلك لا بمعرفة ان علمه تعالى او نحو صفة حقيقة له تعالى موجودة في الخارج
لا يكلف الله نفسا الا وسعها قوله عالم لا علم له ان قلت لعل مرادهم انه عالم لا علم صفة حقيقية
له تعالى قلت يأباه قولهم بان له عالمية لانها ليست صفة حقيقية ايضا وكذا قولهم عالم بالذات
وعلمه عين ذاته وعالميته زايدة هذا كلامه فقوله لانها ليست صفة حقيقية ايضا اي لان العالمية
ليست صفة حقيقة كما ان العلم ليست صفة حقيقية على ما زعمتم مع انهم اثبتوا العالمية له تعالى
فوجب عليهم ان يثبتوا له العلم ايضا اذ لا فرق بينهما في عدم كونهما صفة حقيقة ولما كانوا
ينفون العلم مع اثباتهم العالمية ظهر ان مرادهم من نفي صفة العلم بالكلية هذا وانت خبير
بان العالمية عندهم من قبيل الاحوال والحال ثابتة في الخارج عندهم وليست بموجودة فتكون
العالمية من قبيل الصفات الثابتة في الخارج واما العلم فهو من قبيل الصفات الاعتبارية المحضة
عندهم فلا يلتزمهم من نفي ثبوت الاول في الخارج نفي ثبوت الثاني في الخارج ومعنى علمه تعالى عندهم
هو اتصافه بصفة العالمية والموجب للعالمية موصوفه ذاته تعالى واما من انكر الحال منهم فهو
كان ينكر ثبوت صفة العالمية في الخارج كما كان ينكر ثبوت صفة العلم كذلك فلا اشكال عليه
اصلا قال الشارح وقد نطقت النصوص بثبوت علمه الخ مثل قوله تعالى ولا يحيطون بشيء من علمه
ولا يخفى عليك ان هذا يدل على زيادة مفهوم العلم على ذاته تعالى والمقصود بيان زيادة حقيقة
العلم على ذاته تعالى في الخارج قوله ودل صدور الافعال المتقنة على وجود علمه تعالى فيه تامل
بل المدلول هو اضافة التميز والانكشاف التي يسميها المعتزلة عالمية وقد قال صاحب المواقف
لا يثبت في غير الاضافة هذا كلامه فقوله هو اضافة التميز ايا ما الاضافة التي هي التميز وقوله لا يثبت
في غير الاضافة اي لا ثبوت فالحاصل ان المسلم هو اتصافه تعالى بمفهومية العالمية والقادرية
المريدية ونحو ذلك من المفهومات الاضافية الاعتبارية دون الصفات الحقيقة التي ماخذ اشتقاق
تلك المفهومات الاضافية قوله ويلزمكم كون العلم القدرة لهم ان يقولوا لتحاد المفهومين هو المحال

ق

وليس يلازم واتحاد الذاتين هو اللازم وليس بمحال هذا كلامه يعني ان المحال هو اتحاد مفهوم العلم و
والقدرة وهذا ليس بلازم مما زعموا من ان صفاته عين ذاته وان اللازم هو اتحاد ذات العلم والقدرة
وهذا ليس بمحال وكذا الحال في سايرالصفات التي ادعوا انها عين الذات ومنشا هذا الوجه الذي
ذكره الشارح هو عدم الفرق بين مفهوم الشيء وحقيقته **قوله** وكون الواجب غير قايم بذاته لهم
ان يقولوا حقيقة العلم في شاهدنا قايم بذاته لانه عين ذاته هذا كلامه فان قلت كيف يتصور كون
صفة الشيء عين حقيقته هو ان كل واحد من الصفة والموصوف يشهد لمغايرته لصاحبه بداهة
العقل قلت ليس معنى ما ذكروه انه مناكر ذاتا وله صفة وهما متحدان حقيقة كما تخيلته انت بل معناه
ان ذاته تعالى بترتب عليه ما يترتب على ذات وصفة معا فعلى هذا يكون الذات والصفات متحدة بالذات
متغايرة بالاعتبار والمفهوم ومرجعه اذا حققت الى نفي الصفات هو حصول نتايجها وثمراتها
من الذات وحدها هذا ما حضرني من شدة المواتق **قال الشارح** لا كما يزعم الكرامية حيث قالوا كل حادث
يحتاج اليه الباري تعالى في ايجاده للخلق فهو قايم بذاته تعالى ثم اختلفوا في ذلك الحادث فقيل هو الارادة
وقيل هو قوله كن قالوا اما خلق باقي المخلوقات فذلك يكون مستندا الى الارادة او الى قوله كن واما
الارادة والقول فهو مستند الى القدرة القديمة وقوله لا استحالة متعلق بقوله لا كما يزعم وقوله
هو قايم بغيره كاللوح المحفوظ او جبرايل والنبي عليهما السلام وقوله في كلام المتقدمين حيث
قالوا الواجب والقديم مترادفان وقوله وفي كلام المتاخرين كالامام حميد الدين الضريرين **قوله**
اشار الى الجواب بقوله الخ اما لم يقل اجاب بقوله لان الجواب التام نفي المغايرة بين الذات والصفات
وبين الصفات بعضها مع بعض والمصنف قد اقتصر على الاول لكن اشار الى ان التعدد فرع التغاير
وبه يعلم الجواب بالنسبة الى الصفات ايضا اذ ليست متغايرة ولان الغرض الاصلي ههنا بيان حكم الصفات
ولذلك ذكر قوله لا هو ولا الاقلاد خل له في الجواب هذا كلامه فقوله قد اقتصر على الاول اي اقتصر في الجواب
على نفي المغايرة بين الذات والصفات حيث قال ولا غيره ولم يتعرض على نفي المغايرة بين الصفات بعضها
مع بعض اذ لو تعرض على ذلك لقال ولا هي متغايرة بعد قوله لا هو ولا غيره وقوله اشار الى ان التعدد
فرع التغاير اي اشار اليه بقوله فلا يلزم تكثر القدماء اي تعدد القدماء يعني ان تعدد القدماء فرع
التغاير ولا تغاير ههنا اصلا فلا يلزم تعدد القدماء لا بالنسبة الى الذات والصفات ولا بالنسبة ا

الى الصفات بعضها مع بعض اذ لا تغاير هناك اصلا وقوله ولان الغرض الاصلي عطف على قوله لان
الجواب التام اي انما لم يقل اجاب بقوله اذ ليس الغرض الاصلي ههنا الجواب بل الغرض الاصلي هو بيان
حكم الصفات ولذا ذكر قوله لا هو اذ لو كان الغرض الاصلي الجواب لما ذكر قوله لا هو اذ لا دخل له
في الجواب اصلا **قوله** ولا يلزم قدم الغير ولا تكثر القدماء ولكن تحمل كلام المصنف على انه لا يلزم
قدم الغير فلا محذور لان المحذور تعدد القدماء المتغايرة لا مطلق التعدد فلا يرد السؤال
قطعا وانما حمل الشارح على ما ذكره لشهرته فيما بين القوم هذا كلامه فقوله ولكن تحمل كلام
المصنف الخ يعني ان الشارح قد حمل كلام المصنف على منع ملازمة قول المعتزلة وهو قولهم فيلزم
تعدد القدماء فلذا اعترض عليه الشارح فيما بعد بقوله ولقايل ان يمنع توقف التعدد والتكثر
على تقدير التغاير الخ ولكن جاز لكن ان تحمل كلام المصنف على منع استحالة اللازم لا على منع الملازمة
حينيذ لا يرد عليه ذلك الاعتراض الذي اورده الشارح بقوله ولقايل ان يمنع الخ وقوله لشهرته
فيما بين القوم لا يخفى ان المتبادر عند اطلاق تعدد القدماء او تكثر القدماء هو تعدد القدماء
المتغايرة او تكثرها وكانه قال فلا يلزم قدم الغير ولا تكثر القدماء المتغايرة اي لا نسلم لزوم
المحال الذي هو تعدد القدماء المتغايرة فلا يرد عليه ايضا الاعتراض الذي اورده الشارح
بقوله ولقايل ان يمنع الخ ولذا قال الشارح فيما بعد فالاولى ولم يقل فالصواب فتامل **قوله**
ولكن لزمهم ذلك فيقال اللزوم غير الالتزام فلا كفر الا بالالتزام وجوابه ان لزوم الكفر المعلوم
كفر ايضا ولذا قالوا في المواقف من يلزمه الكفر ولا يعلم به قليس بكافر ولا شك ان لزوم الذاتية
للانتقال من اجلى البديهيات على ان قولهم تعالى وتقدس اله الا الله واحد بعد قولهم لقد كفر الذين قالوا ان
الله ثالث ثلثة شاهد صدق عليه انهم كانوا يقولون بالهة وذوات ثلثة وايضا ترتب الحكم على المشتق
يدل على علية ما اخذ الاشتقاق فان اكثر العلة في الالتزام تعين ذلك منهم وعبارة الشارح انما
يشير الى الاول هذا كلامه فقوله من اجلى البديهيات هذا ممنوع فان اجلى البديهيات انما هو لزوم
الذاتية للانتقال من مكان الى مكان لا للانتقال من موصوف الى موصوف مع ان الكلام فيه اذ
يمكن للمانع ان يقول لم لا يجوز ان تقوم صفة بعينها بموصوف مخصوص بعد قيامها بموصوف آخر
مخصوص قال البداشتي جاز ان يكون انتقال العرض رفيعا لانه رجيا فيكون آن مفارقته

على محله سوان مغارنته لمحل اخر هذا كلامه اي فلا يلزم وقت الانتقال ان يكون العرض ذاتا قايما
بنفسه فتامل وقوله على انهم متعلق بقوله شاهد اي دال على انهم كانوا يقولون بتعدد الالهة وذلك
لان الآلهة معناه سوالمعبود بالحق فهم كانوا يقولون بتعدد المعبودات بالحق فهذا قول بالذات
الثلثة المستحقة للعبادة فقد كفروا وقوله ترتب الحكم على المشتق اي المراد بالحكم سوكفرهم والمراد
بالمشتق سوقوله لكم قالوا ان الله ثالث ثلثة والمراد باخذ الاشتقاق سوقولهم بان الله ثالث ثلثة
وقوله فان الحصر العلة في اللا التزام اي ان الحصر علة كفرهم في التزامهم الكفر تعين ذلك اللا التزام
منهم يعني ان كفرهم كان بسبب التزامهم الكفر لا بسبب لزوم الكفر المعلوم وقوله الي الاول اي ان ا
لزوم الكفر المعلوم كفر ايضا قوله هم الوجه والعلم من غايت جهلهم جعلوا الذات الواحدة
نفس ثلاث صفات وقالوا انه كجوهر واحد ثلثة اقانيم واراد وا بالجوهر القايم بذاته وبالاقنوم
الصفة وقد يوجه بانه ميل منهم الي ان الصفات نفس الذات لكن لا يلايمه قولهم بالقدماء الثلثة اذ
لو قطع النظر عن الاتحاد فاربعة والا فواحدة هذا كلامه فقوله لكن لا يلايمه قولهم بالقدماء ا
الثلثة المشهور انهم كانوا يقولون بالآلهة الثلثة لكن قولهم بالقدماء الثلثة ممنوع ويؤيده ما ذكره
في شرح المواقف انه لا مخالف في هذه المسئلة اي في مسئلة التوحيد الا الثنوية دون الوثنية فانهم
لا يقولون بوجود الآلهين واجبي الوجود فلا يصفون الاوثان بصفات الالهية وان اطلقوا
عليها اسم الآلهة واما الثنوية فالمانوية والديصانية منهم قالوا فاعل الخير سوالنور وفاعل الشر
سوالظلمة والمجوس منهم ذهبوا الي ان فاعل الخير سويزدان وفاعل الشر سواهرمن ويعنون به الشيطان
وذكره في موضع اخر من المواقف في ضبط مذهب النصاري انهم اما ان يقولوا باتخاذ ذات الله كالمسيح
او حلول ذاته فيه او حلول صفته فيه كل ذلك اما بدني عيسي عم او بنفس فهذه ستة واما ان يقولوا
اعطاه الله القدرة على الخلق والايجاد واما ان يقولوا اختصه الله بالمعجزات وسماه ابنا تشريفا له
واكرما فهذه ثمانية احتمالات كلها باطلة الا الاخير فالسنة الاولي باطلة لامتناع اتحاد الاثنين
وامتناع حلوله في غيره والسابع ايضا باطل لما سبق بين ان لا مؤثر في الوجود الا الله هذا فمن
ههنا يعلم انهم لم يقولوا بالقدماء المتغايرة لكنهم انما كفروا بسبب انهم اثبتوا سوي الله الها استحقا
للعبادة له وان لم يقولوا بتعدد قوله للقطع بان مراتب الاعداد من الواحد الي العدد سوالكرة

المنفصل

المنفصل والانفصال في الواحد فلا يكون عددا ولذا فتروه بما هو نصف مجموع خاشيته ومنهم
من قال العدد ما يقع في العد فيكون اعم من الاسم المنفصل وكلام الشارح مبني على هذا المذهب
او على التغليب مثل كلامه فقوله نصف مجموع حاشيه اي نصف مجموع جانبيه فان كل عدد له جانبان
احدهما جانب ما فوقه والاخر جانب ما تحته فالواحد ليس بعدد اذ ليس له جانب ما تحته والاثنين عددا
اذ سوى مجموع حاشيته فان احد جانبي حاشيته سي الواحد والحاشية الاخري سي الثلاثة ثم ان مجموع الواحد
والثلاثة سوالاربعة والاثنان نصف الاربعة فيكون الاثنان نصف مجموع حاشيته وكذا الثلاثة
عدد اذ سو نصف مجموع حاشيته وهما الاثنان والاربعة ومجموعهما سوالستة والثلاثة نصف الستة
فيكون الثلاثة نصف مجموع حاشيته وكذا الكلام في الاربعة فانه نصف مجموع الثلاثة والخمسة
وذلك المجموع سوالثمانية فيكون الاربعة نصف مجموع حاشيته وقس على هذا حال الخمسة والستة
وما فوقهما فان كل واحد من ذلك يكون نصف مجموع حاشيته كما عرفت وقوله وكلام الشارح مبني
على هذا المذهب لا يخفى عليك ان قوله من الواحد غير واقع موقعه لان قوله متعددة ومتكثرة
خبر لمراتب الاعداد فلا يصح ان بعد الواحد من مراتب الاعداد سواء كان الواحد من قبيل الاعداد
او لم يكن فالحق ان ذكر الواحد ههنا استطرادي بناء على انه جزء اصلي لجميع مراتب الاعداد قوله
مع ان البعض جزء من البعض بد عليه انهم اتفقوا على ان كلا من المراتب لا يتاكف الا من وحدات
مبلغها تلك المرتبة فان جزء العشرة وحدات لا خمسة ولا ستة واربعة الي غير ذلك من الاحتمالات
هذا كلامه قال ارسطو ان العشرة ليست ثلاثة وسبعة ولا اربعة وستة ولا غير ذلك من الاعداد
التي يتوهم تركب العشرة منها من غير شعور بخصوصيات الاعداد المندرجة تحتها فقد تصورت حقيقة
العشرة بلا شبهة فلا يكون شيء من تلك الاعداد داخلا في حقيقتها كذا في شرح المواقف لا يخفى
عليك ان الاثنين من الثلاثة مثلا لا يغاير الثلاثة كما ان الواحد من الثلثة لا يغاير الثلاثة وكذا
كل الثلاثة من الاربعة لا يغاير الاربعة كما ان الواحد من الاربعة لا يغاير الاربعة وبالجملة ان
كل عدد اذا غير داخلا في عدد اخر وجزءا منه فانه لا يغاير الآخر والا يلزم الانفكاك بينهما وانه باطل
قطعا اذ لو انفك احدهما عن الاخر يلزم انفكاك الواحد الذي هو جزء المنفك عن الاخر ايضا وانه
محال لان جزء هذا المنفك جزء من ذلك الاخر ايضا فيلزم انفكاك جزء ذلك الاخر عن نفسه هذا خلف

اذا عرفت ما ذكرنا ظهر لك ان ما ذكره المحشي من قوله يرد عليه الخ لا يضر الشارح اصلا فان مقصوده
نفي المغايرة بين العددين المذكورين وهو حاصل كما عرفت واما اطلاق الشارح الجزء على العدد
الداخل في الآخر فذلك مبني على العرف العامي او على التجوز فلا اشكال في كلامه اصلا قال الشارح
رح وايضا لا يتصور النزاع من اهل السنة الخ اي لا يصح لهم منع ملازمة قول المعتزلة اذ يلزم
تعدد القدماء بالاتفاق فان الصفات القديمة متعددة عندهم ايضا فلا يصح لهم ان يمنعوا
ما هو مذهبهم قول ح فالاولى ان يقال وقد يجاب ايضا بان القديم هو الازلي القائم بنفسه
ولو سلم فالكفر تعدد القدماء بالذات لا المطلقة ولا يخفى انه لا يوافق مذهب المتكلمين مذكلا
فقوله فالاولى ان يقال الخ اشارة الى بطلان اللازم اي لا نسلم استحالة تعدد الصفات القديمة
وانما المستحيل تعدد الذوات القديمة لكن ذلك ليس بلازم مما ذكرنا وقد عرفت فيما سبق وجه قوله
فالاولى دون ان يقول فالصواب فارجع اليه وقوله بان القديم هو الازلي هذا اشارة الى منع
الملازمة اي لا نسلم لزوم تعدد القدماء فان القديم هو الازلي القائم بنفسه والصفات ليست
قائمة بانفسها فلا تكون قديمة وان سلم كانت ازلية وقوله فالكفر تعدد القدماء بالذات اشارة
الى منع بطلان اللازم اي لا نسلم استحالة تعدد القدماء مطلقا بل المستحيل هو تعدد القدماء
بذواتها دون تعدد القدماء بوصوفها وقوله لا يوافق مذهب المتكلمين فان القول بالقدم
بالذات انما هو من اصطلاح الفلاسفة حيث قسموا القديم مطلقا الى القديم بالذات والى
القديم بالزمان واكثر هم من الاول لصدق اكثر على العقول العشرة دون الاول فانه لا يصدق
الا على الواجب تعالى قول ح واما في نفسها فهي ممكنة قد سبق ما فيه من انه يخالف ما اشتهر بينهم من
ان كل ممكن محدث اي مسبوق بالعدم مذا كلامه وقد عرفت فيما سبق ايضا ان مرادهم هو ان كل
ممكن سواه فهو حادث وان صفاته ليست بسواه وغيره عندهم وانما قالوا ان كل ممكن
سواه فهو حادث لانه فاعل مختار واثر المختار لا يكون الا حادثا لانه مسبوق بالقصد ولا
قصد على المؤثر قول ح والكرامية الى نفي قدمها يرد عليه انهم قالوا بقدم المشية والكلام وفسروه
بالقدرة على التكلم فالتفريع المذكور غير ظاهر مذا كلامه فقوله فالتفريع المذكور غير ظاهر في
ذلك لان حاصل التفريع هو ان يقال مثلا ولصعوبة اثبات الصفات الموجودة تكذيب الكرامية

الى نفي

الى نفي قدم الصفات الوجودية ولكن هذا التفريع انما يصح لو ذهبت الكرامية الى نفي قدم
جميع الصفات وليس كذلك لانهم ذهبوا الى قدم القدرة والمشية فلا يصح التفريع المذكور
هذا ويمكن ان يقال في بيان مراد الشارح لما كان في اثبات الصفات الموجودة الله تعالى اشكالا
لانها كثيرة ذهبت الكرامية الى نفي قدم اكثر صفاته تعالى لئلا يلزم القول بزيادة تكثر القدماء
فان نفي قدم تلك الصفات اليق بالتوحيد واما قولهم بقدم القدرة فذلك للضرورة الموجبة
او هو لزوم التسلسل في القدرة الغير المتناهية على تقدير حدوثها ولا ضرورة في حدوث الكلام
ونحو ويمكن ان يقال ايضا لعلهم كانوا يقولون بان القدرة القديمة هي عين الذات او التغاير
بينهما بالاعتبار فقط فعلى هذا كان التعريف المذكور ظاهرا بالكلية قول ح قد فسر والغيرية
يكون الموجود بحيث الخ قالوا يقال في العرف واللغة ما في الدار غير زيد هو انه ذو يد وقدرة وجاب
بان المراد بالغير ههنا فرد اخر من نوعه والا لزم ان لا يغايره نوعه هذا كلامه وذكر في شرح المواقف
قالوا دل الشرع والعرف واللغة على ان الجزء والكل ليسا غيرين فلذا اذا قلت ليس له على غير عشرة
تحكم عليه بلزوم الخمسة فلو كان الجزء غير الكل لما كان كذلك ورد عليه بان الغير ههنا محمول على عدد
اخر فوق العشرة قالوا وكذا الحال في الصفة والموصوف فانك اذا قلت ليس في الدار غير زيد وكان
زيد العالم فيها فقد صدقت ولو كانت الصفة غير الموصوف لكنت كاذبا وردبان المراد غيره من
افراد الانسان والا لزم ان لا يكون ثوبه غيره وهو باطل قطعا قول ح اي يمكن الانفكاك
بينهما سواء كان بحسب الوجود او بحسب الحيز فلا تنقض بالجسمين القديمين كذا قيل لكن يرد الآ
المفروضان نقضا فليتأمل مذا كلامه فقوله فلا تنقض بالجسمين القديمين اذ ينفك كل واحد منهما
عن الاخر بحسب الحيز وان لم ينفك احدهما عن الاخر بحسب الوجود فلا يخرجان عن توصيف العبرين و
قوله لكن يرد الآلهان المفروضان نقضا وانت خبير ان النقض انما يرد بالممكن لا بالممتنع
ولا شك ان تعدد الاله ممتنع فلا يرد النقض بالآلهين المفروضين بخلاف الجسمين القديمين
فانهما ممكنان نظرا الى ذاتهما مع ان الافراد الممكنة لا بد ان تكون مندرجة تحت كلياتها سواء
كانت تلك الافراد موجودة او معدومة بخلاف الافراد الممتنعة على ما هو المشهور قوله والعدم
على الازلي محال لما كان عدم الانفكاك بحسب الحيز ظاهرا لم يتعرض له والا فمجرد عدم الانفكاك بحسب

الوجود

لا يكفي

غير كاف كما عرفت هذا كلامه فقوله لما كان عدم الانفكاك بحسب الحيز الخ لا يخفى ان عدم الانفكاك
بين الشيئين بحسب الحيز يتصور على وجهين احدهما ان يكون شيآن متحيزين لا ينفك احدهما عن الآخر
في الحيز كالجسم بالنسبة الى صفاته اللازمة له والثاني ان يكون مجردين لا يتحيزان اصلا كذاته تعالى
بالنسبة الى صفاته ولا شك ان ذكر مجرد عدم الانفكاك بينهما بحسب الوجود كاف ههنا بل لا يحسن
ذكر عدم الانفكاك بحسب الحيز ههنا لابهامه كونه متحيزا لك عن ذلك **قوله** فعدمها عدم ووجود
وجوده هذا تعبير عن الاستلزام بطريق المبالغة والا فتخالف الوجودين والعدمين ظاهر على
ان الاستلزام بين العدمين باطل كما سيذكره هذا كلامه فقوله هذا تعبير عن الاستلزام ولعل
ما ذكروه ههنا كناية عما هو المشهور من ان وجود الكل موقوف على وجودات الاجزاء وان عدم الكل
موقوف على عدمات الاجزاء لكن هذا الكلام صحيح في الاول فان وجود العشرة مثلا موقوف على وجود
احاد العشرة وليس للعشرة وجود وراء وجودات احاد العشرة وموظاهر وليس بصحيح في الثاني فان
عدم العشرة قد يكون بعدم هذا الواحد فقط وقد يكون بعدم ذلك الواحد فقط وقد يكون بعدم
الفاعل والشرط **قوله** بخلاف الصفات المحدثة فانهم قالوا بمغايرة الصفات المحدثة للذات
وبهذا يظهر عدم صحة استدلالهم السابق لان زيدا قد يتصف في الدار بالصفات المحدثة هذا كلامه
فقوله وبهذا يظهر عدم صحة استدلالهم السابق وذلك الاستدلال هو قولهم يقال في العرف واللغة
ما في الطار غير زيد الخ وجه عدم صحته مورود النقض عليه بالصفات المحدثة اذ يصح ان يقال ما في
الدار غير زيد موانه ذو علم محدث ونحوه والظاهر انهم لم يقولوا بمغايرة الصفات المحدثة لموصوفها
فلذا قال السيد الشريف ان استدلالهم بما ذكروه يدل على ان مذهبهم موانه الصفة مطلقا ليست غير
الموصوف سواء كانت لازمة او مفارقة **قوله** انتقض بالعالم مع القانع قد عرفت ان المراد بالانفكاك
ما يعم الانفكاك في الوجود او في الحيز فلا نقض بالعالم مع القانع اذ يجوز ان ينفك القانع في الوجود
والعالم في الحيز استحالة تحيز الصانع نعم يرد الاشكال على من قال الغير ان ما يمكن انفكاكه في
عدم او حيز ان قلت لعلهم ارادوا بجواز الانفكاك جواز ان لا يكون احدهما قائما بالآخر او محلة
ولا متقوما به والعالم غير قائم ولا متقوم به ويجوز ان لا يقوم العرض بالمحل بان ينعدم مع
بقاء محلة قلت مثله مما لا ينتفت اليه في التعريفات والا فيمكن تتميم كل تعريف بالاخص وتخصيص

كل تعريف بالاعم حتى تحصل المساواة وفيه من الفساد ما لا يخفى على انه يرد عليه التشخص فانه على
تقدير وجوده غير محله وكذا الاعراض اللازمة هذا كلامه فقوله قد عرفت ان المراد بالانفكاك
ما يعم الخ فيه بحث لان قوله او في الحيز غير مذكور في تعريف قدماء اصحابنا فلذا لم يذكره الشارح
في تعريفهم حتى اورد النقض بالعالم مع الصانع ثم ان تقدير قوله في الحيز خلاف الظاهر فلا يجوز
تقديره في التعريف بلا قرينة ظاهرة وقوله نعم يرد الاشكال على من قال الخ اي يرد النقض بالعالم
مع الصانع تعالى لا يتصور ان يكون معدوما او متحيزا بدون ان يكون العالم كذلك اذ يستحيل عدم
الصانع تعالى وتحيزه فلا يتصور انفكاكه في العدم او الحيز وقوله ولا متقوم به اي بالصانع تعالى
وقوله ويجوز ان لا يقوم العرض بالمحل الخ اشارة الى الجواب عن قول الشارح والعرض مع المحل
اي يصح ههنا الانفكاك من الجانبين فلا انتقاض بالعرض مع المحل اما انفكاك المحل عن العرض
فظاهر واما انفكاك العرض عن المحل فانه يجوز ان لا يقوم العرض بالمحل بان ينعدم العرض مع
بقاء المحل وقوله فانه على تقدير وجوده غير محله هذا ممنوع اذ لهم ان يقولوا ان التشخص على
تقدير وجوده ليس غير المتشخص ولا عينه وكذا الاعراض اللازمة ليست غير محالها ولا عينه واما قوله
الشارح مع القطع بالمغايرة فممنوع ايضا لما عرفت لان مذهبهم موانه الصفة مطلقا ليست
غير الموصوف سواء كانت لازمة او مفارقة على ما نقلناه من السيد الشريف **قوله** وكذا بين
الذات والصفة يرد عليه انهم صرحوا بان الكلام في الصفات اللازمة بل القديمة ولا توجد الذات
بدونها ومرادهم جواز انفكاك احدهما عن الآخر بلا مانع اصلا فلا يكفي مجرد الامكان الذاتي
هذا كلامه فقوله يرد عليه قال بعض الافاضل مبني كلام الشارح على التنزل من المشايخ من ان كل
صفة لا تغاير موصوفها بناء على عموم الدليل كما عرفت لا على تخصيص المدعى بالصفات القديمة
او اللازمة وقوله ومرادهم جواز انفكاك احدهما الخ يعني ان جواز وجود ذاته تعالى بدون صفاته
وان كان ممكنا نظرا الى ذاته لكنه لا يكفي ههنا فان مرادهم هو جواز الانفكاك بلا مانع ولا شك
ان ذاته تعالى مانعة عن الانفكاك لكونه موجبا بالذات هذا والظاهر ان نظر الشارح متوجه الى ظاهر
عبارتهم حيث قالوا يقدر ويتصور وجود احدهما مع الآخر فحينئذ يصح ان يقال يجوز وجود الذات
بدون الصفات في التصور والتعقل فلذا كذهب المعتزلة والحكماء الى نفي الصفات الذاتية فظهر

ان المجرد الامكان الذاتي يكفي ههنا قال الشارح لايقال المراد الخ هذا جواب عن النظر المذكور
باختيار الشق الاول وهو صحة الانفكاك من الجانبين قوله مع انه لايستقيم في العرض مع المحل اي
في العرض الجزئي مع المحل الجزئي لان الكليين ليسا بموجودين في الخارج فلا يكونان غيرين وعدم
تصور هذا العرض بدون هذا المحل ظاهر من هذا كلامه فقوله ظاهر هذا ممنوع اذ يمكن تصور وجود هذا
العرض الجزئي بدون هذا المحل الجزئي بناء على قيامه بمحل اخر ولو بالعرض وان كان المفروض محالا
على ان كون المفروض محالا ممنوع ايضا لم لايجوز ان ينفك هذا العرض عن هذا المحل في آن ويقوم
في ذلك الآن بمحل آخر بعينه فحينئذ يمكن تصور وجود هذا العرض الجزئي مع عدم المحل الاول الجزئي
فاندفع النقض الوارد بالعرض مع المحل اذ يمكن تصور الانفكاك من الجانبين فلا يلزم ان لا
يكونا غيرين على ان المذهب عندهم هو ان العرض مع المحل ليسا غيرين على ما مر قوله وكالعلة
والمعلول الخ يظهر خلل قوله والعالم قد يتصور موجودا الى آخره اذ التصور مع اضافة المعلولية
باطل وبدونها غير مفيد هذا كلامه فقوله اذ التصور مع الاضافة المعلولية الخ يعني ان معنى الصانعية
هو العلية ومعنى المصنوعية هو المعلولية والعلية والمعلولية من قبيل الاضافات فالشارح قد اعتبر
وصف الاضافة في قوله والعالم قد يتصور موجودا ثم يطلب البرهان على ثبوت الصانع اذ قد اعتبر
فيه الصانعية التي هي بمعنى العلية ثم ان الشارح قد ابطل وصف الاضافة بقوله ولو اعتبر وصف
الاضافة الخ فحينئذ يلزم انه لايفيد قوله والعالم قد يتصور موجودا الى آخره فانه مبني على اعتبار وصف
الاضافة كما عرفت وقد ابطل اعتبار وصف الاضافة ههنا كما عرفت ايضا هذا وانت خبير بان وصف
الاضافة في صورة العالم مع الصانع لو كان فرضيا تقديريا قبل اقامة البرهان فكان الكلام ههنا
مبنيا على جواز ان يتصور العالم موجودا مع قطع النظر عن اعتبار وصف العلية والمعلولية فان العلة
والمعلولية غير ظاهرة قبل اقامة البرهان بخلاف وصف الاضافة في صورة الكل والجزء والعلة و
المعلول ونحو ذلك فان وصف الاضافة ههنا تحقيقي لا فرضي فكان ابطال الشارح ههنا مبنيا على
اعتبار وصف الاضافة بالفعل لا على قطع النظر عنه ولا اشكال اصلا قوله والتغاير بحسب المفهوم
ليفيد به عليه ان مجرد التغاير بحسب المفهوم غير كاف في الافادة بل لابد من عدم اشتمال الموضوع
على المحمول للقطع بعدم افادة قولنا الحيوان الناطق كما سبق في اول الكتاب هذا كلامه فقوله يرد عليه

الى قيل

الخ قيل هذا الاعتراض ليس كما ينبغي فان الشارح جعل التغاير شرطا للافادة لا سببا كما في الافادة
لان هذا القدر كاف لغرضه وهو تصحيح قولهم لا موجود لا غيره واعلم ان تغير المحل بالتغاير في المفهوم
والاتحاد في الهوية انما يصح في الذاتيات دون الامور العدمية المحمولة على الموجود الخارجية كقولك
الانسان اعمى فليس لمفهوم الاعمى هوية خارجية متحدة بهوية الانسان والا لكان مفهوم الاعمى
موجودا خارجيا متاصلا في الوجود كالانسان واذا اريد تغير المحل بحيث يعم الكل قيل معنى المحل
ان المتغايرين مفهوما متحدان ذاتا بمعنى ان ما صدق عليه ذات واحدة وجواز صدق المفهومات
العدمية على الموجود الخارجية مما لا شبهة فيه هذا ما افاده السيد الشريف في شرح المواقف فعلى هذا ينبغي
ان يؤول كلام الشارح ههنا فيحمل قوله بحسب الوجود على معنى بحسب الذات حتى يتناول المفهومات العدمية
وغيرها من المحمولات العرضية كالعالم والقادر ونحوهما قوله وان يكون العشرة قد وقع في عامة
النسخ ان المصدرية يدل ان النافية وانه تصحيف فصل اذ لا يمكن عطفه على ما سبق الا بتحمل تقدير
وينتقض ايضا باللازم فانه غير عند المعتزلة هذا كلامه فقوله وانه تصحيف فصل الخ يعني ان الواقع
في النسخة الاصلية هو ان النافية ثم عبرت الى ان المصدرية بسبب فصل لاحها عن نونها لكن هذا التغيير
غير صحيح اذ لا يمكن عطف قوله وان يكون على ما قبله الا بتكلف تقدير المضاف وهو كلمة ذي مثلا حينئذ
يكون تقدير الكلام هكذا فلو كان الواحد غير العشرة لصار الواحد ذا ان يكون العشرة بدونه وانما
يقدر كلمة ذي مضافا لان الحمل ههنا هو الحمل بالاشتقاق دون الحمل بالتواطؤ اذ لا يصح الحمل بالتواطؤ
هنا ههنا كما لا يخفى وقوله وينتقض ايضا باللازم الخ فان الدليل يجري في اللازم ايضا مع تحلف الحكم
عنه اذ يقال مثلا لو كان اللازم غير الملزوم لصار اللازم ذا ان يكون الملزوم بدونه وانه محال
فينتج ان اللازم ليس غير الملزوم لكن المشهور ان اللازم غير الملزوم عند المعتزلة هذا اذا كان
الواقع ان المصدرية واما اذا كان الواقع ان النافية فلا نقض باللازم لان قوله ولن يكون العشرة
بدونه يكون ههنا جملة منفية حالية متصلة بقوله لانه من العشرة فصارت هذه الجملة الحالية تتمة
لقوله لانه من العشرة فلا يرد النقض باللازم اذ اللازم ليس بعض الملزوم وان لم يوجد الملزوم
بدون اللازم فلا يصح ان يقال لان اللازم من الملزوم بكلمة من الدالة على التبعيض فافهم قوله
ولا يخفى ما فيه لان كون الشيء من الشيء وعدم تحققه بدونه لا يقتضي النقيضة وبالجملة مغايرة الشيء

للشيء لا يقتضي مغايرة لكل من اجزائه هذا كلامه يعني ان مغايرة الواحد للعشرة لا يقتضي مغايرته
لكل واحد من اجزاء العشرة حتى يلزم مغايرة الواحد لنفسه وكذا مغايرة يد زيد لزيد لا يقتضي مغا
يرتها لكل واحد من اجزاء زيد حتى يلزم مغايرتها لنفسها ويمكن ان يقال ان ما ذكره صاحب التبصرة
مبني على ان يغر الغيرية بالانفكاك من الجانبين على ما ذهب اليه الاشاعرة لكن صاحب التبصرة
قد جعل التغيير المذكور مقبولا بين جميع المتكلمين سوى جعفر ابن الحارث فحاصل دليله هو
ان يقال لو كان الواحد غير العشرة يلزم جواز الانفكاك من الجانبين فحينئذ جاز ان يوجد العشرة
بدون الواحد فاذا وجد العشرة بدون الواحد لزم انفكاك الواحد عن نفسه لانه من العشرة و
والعشرة لا يكون بدون الواحد والمفروض انهما متغايران ينفك كل واحد منهما عن الاخر فظهر انه
اذا وجد العشرة بدون الواحد يلزم انفكاك الواحد عن نفسه وكذا الكلام في زيد ويده فانهما
لو كانا متغايرين يلزم انفكاك كل واحد منهما عن الاخر فيلزم من انفكاك زيد عن يده انفكاك
يده عن نفسها هذا خلف **قوله** تنكشف المعلومات عند تعلقها بها سواء كان قديما او حادثا
فان للعلم تعلقات قديمة غير متناهية بالفعل بالنسبة الى الازليات والمتجددات باعتباراتها
ستجدد وتعلقات حادثة متناهية بالفعل بالنسبة الى المتجددات باعتبار وجوداتها الآن او
قبل هذا كلامه فقوله بالنسبة الى الازليات يتناول ذاته تعالى وصفاته الحقيقية والاعتبارية الازلية
ويتناول ايضا المعدومات الازلية ممكنة كانت او ممتنعة ويتناول ايضا العدمات الازلية
للعدمات الازلية فهذه المذكورات وان كانت غير متناهية بالفعل يتعلق بها علمه تعالى تعلقات ازلية
غير متناهية بالفعل ايضا واعلم ان هذا الذي ذكرناه مبني على ان المعدومات والعدمات متمايزة
في نفس الامر وهذا هو المختار عند المتكلمين وقوله باعتباراتها يستجدد والحق ان المتجددات
متناهية بالفعل سواء اخذت باعتباراتها يستجدد او اخذت باعتباراتها وجدت الآن او قبل وذلك
لان المتجددات لو كانت غير متناهية باعتبار وجوداتها بالفعل في وقت من الاوقات لزم جريان
بر هان التطبيق سواء كانت مجتمعة او متعاقبة بالنسبة الى الزمان الماضي والزمان المستقبل
واما عند هم تناهي المتجددات بمعنى انها لا تنتهي الى حد لا يوجد بعد متجدد آخر اصلا فذلك لا ينافي
تناهيها ما يدخل تحت الوجود منها بالفعل كما في اكل الجنة مثلا ثم لما كان ما يدخل تحت الوجود منها

متناهيا

متناهيا كانت تعلقات العلم بذلك ايضا متناهية سواء كانت التعلقات ازلية او متجددة **قوله**
تؤثر في المقدورات يجعلها ممكن الوجود من الفاعل واما الوجوب بالفعل فمؤثر التكوين
عند القائلين به فحينئذ تعلقات القدرة كلها قديمة واما النافون للتكوين فتعلقاتها قديمة
عند بعضهم بمعنى انها تعلقت في الازل بوجود المقدور فيما لا يزال وحادثة عند آخرين هذا كلامه
فقوله بجعلها ممكن الوجود اي ذهب المتكلمون كلهم الى انه تعالى قادر بمعنى انه يصح منه ايجاد الشيء
وتركه فليس شيء منها لازما لذاته فمعنى قوله صفة ازلية تؤثر في المقدورات هو انها صفة بتعلق
المقدورات بحيث يصح وجودها من الصانع تعالى وقوله كلها قديمة وذلك لان صحة الفعل والترك
بالنسبة الى جميع المقدورات لازمة لذاته تعالى فتكون ازلية وهذه الصحة الازلية هو تعلق الازلي
فيكون جميع تعلقات القدرة ازلية وقوله بمعنى انها تعلقت في الازل بوجود المقدور فيما لا يزال
لا يخفى ان هذا التعلق انما هو صفة الارادة لان اصحابنا قد افترقوا فرقتين فذهب بعضهم
الى ان للارادة تعلقا ازليا بوجود زيد مثلا فيما لا يزال وهو قصد الازلي بوجود زيد
فيما لا يزال وذهب الاخرون الى ان للارادة تعالى تعلقا متجددا بوجود زيد وقت
وجوده وذلك التعلق هو القصد المتجدد بوجود زيد وقت وجوده فالصواب على مذهب
النافين المتكوين ان يقال ان المقدرة تعلقين بالنسبة الى كل حادث احدهما ازلي و
هو ما هو من صحة الفعل والترك والآخر متجدد وهو تعلق القدرة بالحادث وقت تاثيرها
فيه وقد اشار الشارح الى هذا بقوله تؤثر في المقدورات عند تعلقها بها وسيجيء انشاء الله
ان المختار عند المحققين هو نفي صفة التكوين وانه لا دليل على انها صفة اخرى سوى القدرة
والارادة **قوله** وهو بمعنى القدرة فذكره للتنبيه على الترادف وعلى صحة الاطلاق
على الله القوي العزيز هذا كلامه فقوله وعلى صحة الاطلاق على الله تكلف بحث فان كون
مأخوذا لاشتقاق صفة الله تعالى لا يدل على صحة اطلاق المشتق على الله تعالى هو توقف
على الاذن الشرعي عندنا حتى لا يصح عندنا اطلاق المستولي عليه تعالى مع ان الاستواء صفة
له تعالى وكذا لا يصح اطلاق الموجبة عليه تعالى لعدم ورود الاذن الشرعي مع ان الوجوب صفة له تعالى
نعم جاز اطلاق القوي عليه تعالى لا لمجرد كون القوة صفة له تعالى بل لورود الاذن الشرعي

على اطلاق القوي على الله تع قوله والسمع والبصر صفتان غير العلم عند الاشاعرة
واول تمايغيرهم بالعلم بالمسموعات والمبصرات من حيث التعلق على وجه يكون سببا للا
نكشاف التام وان كان له تعلق اخر وانكشاف اخر قبل حدوث المسموعات والمبصرات فللعلم
نوعان من التعلق فلا يرد ان يقال العلم بالمسموع حاصل قبل وجود المسموع بخلاف
السمع بخلاف البصر فلا يتجه ان ومن تمسك به يلزمه ان يقول بالشم والذوق واللمس ايضا
ايضا فلا يتجه الصفات في التبيع مذاكلامه فقوله واولهما غيرهم وفي المحصل اتفق المسلمون
على انه تع سميع بصير لكنهم اختلفوا في معناه فقالت الفلاسفة والكعبي وابو الحسين البصري
وذلك عبارة عن علمه تع بالمسموعات والمبصرات او قال الجمهور منا ومن المعتزلة والكرامية انها
صفتان زايدتان وقال ناقد المحصل اراد فلاسفة الاسلام فان وصفه تع بالسمع والبصر
مستفاد من النقل كذا في شرح المواقف واما فلاسفة الاسلام فمنهم الشيخ ابو علي بن سينا
حيث يقول ان علمه تع صفة حقيقية قايمة بذاته حتى جاز عنده ان يكون الباري تع فاعلا
للعلم وقابلا له ومنا لا ينافي كونه تع احدى الذات وكونه تع سميعا بصيرا عبارة عن علمه
بالمسموعات والمبصرات وقوله فللعلم نوعان من التعلق فيكون لصفة العلم نوعان من تعلق
بالمسموعات والمبصرات احدهما تعلق صفة العلم بالمسموعات والمبصرات قبل حدوثها والاخر تعلقها
بها بعد حدوثها فعلى هذا كان العلم صفة حقيقية قايمة بذاته تع ويكون السمع والبصر صفتين
اعتباريتين متجددتين عند حدوث المسموعات والمبصرات راجعتين الى صفة العلم لا صفتين
زايدتين على العلم وقوله ومن تمسك به يلزم ان يقول بالشم الخ اي من تمسك على عدم الاتحاد
بين العلم والسمع والبصر بان يقول العلم بالمسموع والبصر حاصل قبل وجود المسموع والبصر
بخلاف السمع والبصر فلا يتجه ان يلزمه ان يقول بالشم والذوق واللمس لله تع بان يقول
العلم بالمشموم والمذوق والملموس حاصل قبل حصول المشموم والمذوق والملموس بخلاف
الشم والذوق واللمس فانها حاصلة بعد حصول المشموم والمذوق والملموس فلا اتحاد بين العلم
وبين هذه الصفات فلا يتجه صفاة تع في السبع او الثمانية وذكر في شرح المواقف انه تع
لم يوصف بالذوق والشم واللمس لعدوم ورود النقل بها قال الشارح فيدرك ادراكا تاما الخ

اي فيدرك

اي فيدرك كل واحد من السمع والبصر لا على سبيل التخيل اي على طريق المحسوسات بعد غيبتها عن
الحواس الظاهرة او قبل الاحساس بها ولا على سبيل التوهم اي ادراك المعاني الجزئية المتعلق
بالمحسوسات كصداقة زيد وعداوة عمرو ولا على الطريق تاثير حاسة ان انطباع صورة في الحد
كما في ابصارنا او وصول موار متكيف بكيفية الصوت الى الصماخ كما في اسماعنا قوله
تحدث لها تعلقات حدوثا التعلق في القدرة على مذهب من لا يقول بالتكوين كما مر آنفا مذاكلامه
وسيجي ان المختار عند الشارح وغيره من المحققين هو نفي كون التكوين صفة زايدة
على القدرة والارادة وقد اشرنا آنفا ان القدرة بالنسبة الى كل حادث تعلقين احدهما
ازلي والاخر متجدد قوله توجب تخصيص احد المقدورين عند تعلقها واعترض بانه ان تساوت
نسبة الارادة الى التعلقين يحتاج الى تخصيص اخر فيتسلسل والا يلزم الايجاب لا يقال الارادة
صفة من شانها صحة الفعل والترك فيصح التخصيص مع استواء النسبة لانا نقول الكلام في وجود
تلك الصفة لاستلزامه الترجيح بلا مرجح مذاكلامه فقوله والا يلزم الايجاب ايراد لم تساوت
نسبة الارادة التعلقين بل كان احد التعلقين فقط مقتضى ذات الارادة يلزم ان يكون
الباري تع موجبا بالذات مذاخلف وقوله لا يقال الخ يعني انا نختار الشق الاول ونمنع لزوم
الاحتياج الى تخصيص اخر فان الارادة صفة من شانها صحة الفعل والترك فيصح تخصيصها
مع استواء نسبتها الى الضدين من غير احتياج الى تخصيص اخر وقوله الكلام في وجود تلك
الصفة اي لانسلم وجود صفة من شانها صحة الفعل والترك اذ لو وجدت صفة كذلك يلزم
الترجيح بلا مرجح وليس بمحال فانه يجوز للقادر ان يرجح احد المقدورين على الاخر بلا مرجح
غير الارادة المخصصة فان هذا الترجيح هو شان الارادة والمحال هو الترجيح بلا مرجح
وهو ان يترجح احد طرفي الممكن بلا مرجح اي مؤثر اصلا لكن هذا المحال ليس بلازم من كون
الارادة مرجحة على ما لا يخفى فتامل قوله وكون تعلق العلم تابعا للوقوع وتحقيقه ان العلم
التصوري عام للوقوع وغيره فلا يكون مرجحا والعلم التصديقي بالوقوع فرع الوقوع
والوقوع فرع الارادة المخصصة وبه يندفع قول الحكماء الثابت هو العلم الانفعالي لا
الفعلي نعم يرد ان يقال يجوز ان يكون المرجح في افعاله تع هو العلم بالمصلحة وليس ذلك فرع

وقوع الفعل ولا تخلص الا بيان وجوه فعل يتساوى طرفاه في المصلحة من كل وجه هذا
كلامه فقوله وبه يندفع قول الحكماء انما يندفع قول الحكماء اذا لم يقولوا بانه تعالى موجب
لكنهم كانوا يقولون بانه تعالى موجب فلهم ان يقولوا بان مجرد العلم التصوري الازلي
او مجرد العلم التصديقي الازلي كاف مقتضيا لايجاب ذاته تعالى للعالم على هذا النظام
المشاهد ويمكن ان يقال مراده موانه مذهب الى انه تعالى فاعل مختار لم اعترض على ما
ذكره الشارح بناء على قول الحكماء فاعتراضه مندفع بما ذكره المحشي بقوله تحقيقه ان العلم
التصوري الخ فان هذا التحقيق تكون تاما على تقدير كونه تعالى فاعلا مختارا ولا يكون
تاما على تقدير كونه موجبا كما عرفت وقوله وهو العلم بالمصلحة قال ابو الحسين من المعتزلة
ارادته تعالى هو علمه بالمصلحة في الفعل وانت خبير بان العلم بالمصلحة في فعل ان كان موجبا
لذلك الفعل يلزم ان يكون الباري تعالى موجبا لان العلم بالمصلحة لازم لذاته تعالى وهذا
خلاف مذهبنا وان لم يكن العلم بالمصلحة موجبا لذلك الفعل يلزم ان لا يكون مرجحا
لذلك الفعل فلم يوجد ذلك الفعل لما تقرر بين الجمهور بين ان الشيء لا يوجد من الفاعل
ولا يجب من الفاعل ما لم يوجبه الفاعل هذا والحق ان العلم بالمصلحة لا يكون مرجحا
وداعيا للصانع تعالى الى ايجاد شيء اصلا بل كاف له تعالى ان يفعل شيئا على خلاف مقتضى
العلم بالمصلحة فلا يكون شيء من افعاله تعالى موقوفا على العلم بالمصلحة اصلا ثم يتوجه
ان يقال لم لا يجوز ان تكفي صفة القدرة من غير احتياج الى اثبات الارادة والتكوين وذلك
بان تكون لصفة القدرة تعلقات ثلثة احدها ازلي وهو صحة الفعل والترك كما عرفت والثاني
متجدد وهو تخصيص احد المقدورين بالوقوع وتعيين وقوعه على وقت معين والثالث
ايضا متجدد وهو التاثير والايجاد بالفعل فهذه تعلقات ثلاثة تكفيها صفة القدرة من
غير احتياج الى صفة اخرى ولا الى داع ومرجح اخر فتامل وقوله الا بيان فعل يتساوى طرفاه
وهو هذا الفعل ممنوع عند القائل بالعلم بالمصلحة اذ لو وجد يلزم ترجيح احد المتساويين
على الاخر بلا مرجح فلا يجوز وجوده اصلا بل كان موجودا فهو اما مشتمل على المصلحة المحضة
او هو مشتمل على المصلحة الغالبة فلا يرد عليهم المخلص المذكور قال الشارح وفيما ذكرنا تنبيه

على الرد الخ اي في قوله وله صفات ازلية الى قوله والارادة والمشية وعلى الكرامية حيث قالوا
المشية صفة واحدة ازلية متعلقة بجميع ما شاء الله تعالى واما الارادة فهي حادثة ومتعددة
بحسب تعدد المرادات الحادثة وهم كانوا يجوزون قيام الحوادث بذاته تعالى قوله انه ليس
بمكره ولا ساه فان قلت يلزم منه كون الجماد مريدا قلت هذا انما يرد لو جعلوا
الارادات ثم يرد عليه ان هذا المعنى لا يصلح مخصصا لاحد الطرفين وهو ظاهر وان اريد
ان الفعل يصدر عن الذات على هذا الوجه وهو معنى الارادة فهو قول بالايجاب هذا كلامه
فقوله يلزم منه كون الجماد مريدا الظاهر ان المراد بالجماد ههنا ما هو المؤثر من الجمادات
كالنار عند احراقها الحطب مثلا اذ يصدق على النار انها في فعلها ليست بمكرهة ولا ساهية
ولا مغلوبة وقوله فهو قول بالايجاب والحق انه ليس قولا بالايجاب لان صاحب هذا المذهب
هو البخاري وهو من المتكلمين فلا يقول بالايجاب فله ان يقول ان فعله تعالى يصدر عن ذاته
لا على طريق الايجاب بل كان يصدر عن ذاته مع صحة ان يفعل وان لا يفعل وهو ذلك انه ليس
بمكره ولا ساه ولا مغلوب في ذلك الفعل ولعل قوله ليس بمكره اشارة الى نفي الايجاب اذ في الايجاب
شايبة الاكراه والاضطراب قوله ولو شاء لوقع الملازمة غير مسلمة عندهم لكن الكلام
على التحقيق هذا كلامه فقوله غير مسلمة عندهم اذ لهم ان يقولوا لا نسلم انه تعالى لو شاء شيئا
لوقع ذلك الشيء فان معنى مشية الله تعالى عندهم مواصره ولا يلزم من وقوع امره شيء وقوعه
ذلك الشيء الماء موربة نعم لو شاء الله تعالى شيئا مشية قد ولجاء لوقع ذلك الشيء لكن وقوعه
هذه المشية في ايمان الكافر ونحوه ممنوع عندهم وقوله لكن الكلام على التحقيق ويؤيده قوله
تعالى ولو شاء ربك لامن من في الارض جميعا ويؤيده ايضا اجماع السلف والخلف في جميع الاعصار
والامصار على اطلاق قولهم ما شاء الله كان وما لم يشاء لم يكن فان هذا مروي عن النبي عليه السلام
وقد تلقته الامة بالقبول على ما ذكره في شرح المواقف قال الشارح عبر عنها بالنظم المستقيم
بالقرآن وهذا هو النظم العربي قد عبر عنها بالنظم السرياني وهو الزبور وبالنظم اليوناني وهو
الانجيل وبالنظم العبري وهو التوراة والصفة المعبر عنها في الكل واحدة وهي الكلام النفسي
الازلي قوله اذ قد يخبر الانسان عما لا يعلمه قيل عليه هذا انما يدل على مغايرة للعلم اليقيني

لا للعلم المطلق اذ كل عاقل تصدى للاخبار يحصل في زمنه صورة ما اخبر به بالضرورة على انه لا يتم في شانه تعالى وقياسا للغايب على الشاهد لا يقبد واعلم ان هذا المقام محارا لافهام والذي يخطر بالبال هو ان يقال المعنى الذي يجده من انفسنا لا يتغير بتغير العبارات ومدلولاتها فان قولنا زيد قايم وزيد ثبت له القيام واتصف زيد بالقيام الى غير ذلك تعبيرات عن معنى واحد وانكار ومكابرة ولا شك ان مدلولات الالفاظ متغايرة فليس ذلك عين مدلول اللفظ ثم ان الشاك في وقوع النسبة يتصور الاطراف والنسبة البتة ولا يجد ذلك المعنى عند عدم قصد الاخبار ثم انه قد يقصد فيجد ذلك المعنى مع عدم علمه بوقوع النسبة فليس ذلك المعنى شيئا من العلوم فتدبر والله الموفق هذا كلامه فحوله لا للعلم المطلق لا يخفى عليك ان قوله قد يخبر الانسان الخ يدل على ان المقصود ههنا هو بيان المغايرة بين الكلام الخبري وبين العلم التصديقي فانك اذا قلت زيد قايم مثلا فلا يتوهم فيه كون الكلام الخبري نفس العلم التصوري وانما يتوهم كونه نفس العلم التصديقي فلذا قال قد يخبر الانسان عما لا يعلمه بل يعلم خلافه فعلم ذلك التوهم وقوله لا يتم في شانه تعالى الخ وقد اجيب عنه هذا بان المقصود ههنا هو مجرد تصوير الكلام النفسي والكشف عن ماهيته في الجملة واما اثباته تعالى للواجب وبيان مغايرته لساير الصفات وقد ذكره الشارح فيما بعد بقوله والدليل على ثبوت صفة الكلام اجماع الامة وقد ذكره فيما سبق ايضا حيث اثبت له تعالى الصفات لا لازلية على الوجه العام فقوله فليس ذلك عين مدلول اللفظ والحق ان ذلك المعنى من مدلولات اللفظ ايضا وبيان ذلك انا اذا قلنا زيد قايم وزيد ثبت له القيام وزيد ذو قيام وكو ذلك فلا شك ان متكلما ما اول وهو المعاني اللغوية التي تتغير بتغير العبارات وقد عبر عنها الشارح في المطول بالمعاني الاول ومنكر معنى ثانيا ايضا وهو ثبوت القيام لزيد ههنا وهذا المعنى هو الذي يريد المتكلم اخباره ههنا وانه لا يتغير بتغير العبارات وقد عبر عنه في المطول بالمعنى الحكمي وقال هناك وهو الغرض الذي يريد المتكلم اثباته اذا عرفت هذا فقوله فليس ذلك المعنى شيئا من العلوم ان اراد بالعلوم العلوم المتعلقة بالمعاني الاول فمسلم لكنه لا يفيد اذ الكلام ههنا في المعنى الحكمي الذي يريد المتكلم اخباره وان اراد بالعلوم العلوم المتعلقة بالمعنى الحكمي فممنوع فان صور اخبار المعلم

حاصله

حاصله وكل ذلك علوم تصورية نعم اذا قصد المتكلم الاخبار ههنا فقد ضم القصد الى العلوم التصورية وحينئذ لا يكون ههنا كل العلوم تصورية مع ذلك القصد فمن اثبت في صورة الشك شيئا سوى هذه العلوم والقصد الملتظم اليها لا بد له من دليل فانا من وراء المنع فتامل عصمك الله تعالى عن الوقوع في محارا الافهام **قوله** لكن امر عبده فانه يامره ويريد ان لا يفعل ليظهر عذره عند من يلومه بضربه واعترض عليه بانه لا طلب في هذه الصورة كما لا ارادة فالموجود صيغة الامر لا حقيقة والحق ان الامر تعبير عن الحالة النفسية والانكار مكابرة هذا كلامه فقوله فانه يامر الخ يعني ان من اعتذر من ضرب عبده لعصيانه بامر العبد وهو يريد ان لا يفعل العبد ذلك الفعل المامور به ليظهر عذره عند من يلومه وقوله ان الامر تعبير عن الحالة النفسية لا نزاع في ان الامر تعبير عن الحالة النفسية التي هي الطلب النفسي لكن نفس هذا الطلب غير واقع في صورة الاعتذار المذكور اذ العاقل لا يطلب ما يضره ولا ينفعه بل الواقع هناك هو ملاحظة معنى الطلب وتصوره مع قصد الافادة وموارادة افادة كونه مريدا لذلك الفعل المامور به وان لم يكن طالبا لذلك الفعل في نفس الامر لكن وقوع الملاحظة المذكورة مع القصد المذكور لا يفيد ههنا اذ المقصود ههنا هو اثبات معنى غير تلك الملاحظة وذلك القصد ولم يوجد ذلك المعنى في صورة الاعتذار المذكور **قوله** والدليل على ثبوت صفة الكلام اي النفسي ثبت مغايرتها للعلم والارادة فيما سبق لانه يدل على الثبوت والمغايرة معا هذا كلامه فقوله فيما سبق اي في قوله وهو غير العلم الى قوله وعدم امتثاله لاوامره هذا وقد عرفت ان المقصود من ذلك ما سبق هو تصوير الكلام النفسي والكشف عن ماهيته في الجملة وان المقصود ههنا هو اثبات صفة الكلام له تعالى واما مغايرتها للعلم والارادة وساير الصفات فذلك مفهوم من هذا المقام ايضا ويؤيده ما تواتر ان الانبياء عليهم السلام كانوا يثبتون له تعالى الكلام ويقولون ان الله تعالى امر بكذا ونهى عن كذا واخبر بكذا وكل ذلك من اقسام الكلام فثبت المدعي كذا في شرح المواقف ولا شك ان المدعي هو ثبوت صفة الكلام له تعالى ولا شك ايضا ان الامر والنهي والاخبار ليس بشيء منها مرادفا للعلم او الارادة او سايرالصفات فثبت المغايرة ايضا **قوله** الاجتماع وتواتر النقل عن الانبياء عليهم السلام قال في التلويح ثبوت الشرع موقوف على الايمان بوجود الباري

وعلمه وقدرته وكلامه وعلى التصديق بنبوة النبي عم بدلالة معجزاته فلو توقف شيء من هذه الاحكام
على الشرع لزم الدور وبين كلاميه تدافع لابد في التوفيق من التحمل فتامل هذا كلامه فقوله وبين
كلاميه تدافع الى وجه التدافع ان كلامه في التلويح يدل على ان ثبوت الشرع موقوف على ثبوت كلامه
ك وكلامه في شرح العقايد يدل على ان ثبوت كلامه ك موقوف على ثبوت الشرع فبين الكلامين
تناف لكن للحق مو ما ذكره في شرح العقايد فان ثبوت كلامه ك موقوف على ثبوت النبي عم وبيانه
ان له تعالى كلاما واما ثبوت النبي عم فهو موقوف على ظهور المعجزة في يده مثل انشقاق القمر
فحينيذ لا يلزم الدور اصلا واما وجه التوفيق بين الكلامين فهو ان يقال في توجيه كلامه ك
في التلويح ان ثبوت الشرع موقوف على ثبوت كلامه ك اذا كانت المعجزة من جنس الكلام وذلك
بان يعلم اولا ان هذا الكلام بكمال بلاغته كان معجزة خارجة عن قوة البشر ثم يعلم بذلك صدق
مدعي النبوة فعلى هذا لو توقف ثبوت كلامه ك على ثبوت الشرع يلزم الدور وكذا ان نقول ايضا
ان ثبوت بعض الشرع موقوف على ثبوت كلامه ك لان كلامه ك اقوى الادلة الشرعية واعلاها ولو
توقف ثبوت كلامه ك على ذلك البعض يلزم الدور **قول** من غير قيام ماخذ الاشتقاق وهو
التكلم وقيامه يستلزم قيام الكلام وهو المطلوب المعتزلة يقولون بقيام الماخذ وهو قولهم
بايجاد الكلام وهو معدول عن الظاهر واللغة هذا كلامه فقوله وهو المتكلم هذا اذا كان المشتق
هو المتكلم على ما ذكره الشارح آنفا حيث قال انه ك تكلم واما اذا كان المشتق ما في قولهم ان الله
ك قال وامر والنهي واخبر فماخذ الاشتقاق هو القول والامر والنهي والخبر وكذا ذلك عبارة عن
الكلام القايم بذاته ك وقولهم يا قولون بايجاد الكلام فمعنى قولهم انه ك متكلم هو انه موجد للكلام
ومعنى قال اوجد القول وهكذا في اللغة لكن العرف واللغة يشهدان بان معنى المتكلم هو المتصف
بالكلام ومعنى قال اتصف بالقول ومعنى امر اتصف بالامر **قوله** ومع ذلك فهو قديم هذا قول
الحنابلة واما الكرامية فقايلون بحدوثه هذا كلامه قالت الكرامية كلامه ك قدرته على التكلم
وهو قديم وقوله ك حادث قايم بذاته وهو المنتظم من الحروف المسموعة كذا في شرح المقاصد فعلى
هذا والكرامية قايلون بعدم كلامه ك وان كانوا يقولون بحدوث قوله ك **قال الشارح** انه
صفة واحدة الخ يعني انه جزئ حقيقي يتكثر باعتبار الاضافة كقولنا زيد كاتب وشاعر او منجما لانه

نوع واحد يتكثر الى جزئياته او مركب يتكثر الى اجزائه وقوله الخ ان ذلك لا يتم بكمال التوحيد
ولانه لا دليل الخ قيل الدليل الاولظني لا قطعي لجواز التكثر في الصفات ويرد على الدليل الثاني
ان عدم الدليل في نفس الامر ممنوع وعندك لا يفيد على ان عدم الدليل لا يستلزم عدم المدلول
هذا والظاهر ان غرض الشارح ههنا موانا لما اثبتنا بالدليل القطعي نفس الكلام اكتفينا
في اثبات تكثره الى الامر والنهي والخبر بمجرد اختلاف تعلقاته اذ لا يجب علينا ان نتعرض بما لا
يكون البحث بكمال التوحيد موانه لا دليل عليه فلا حاجة بنا الى اثبات صفات متكثرة من غير
دليل **قول** وذكر فيما لا يزال هذا مذهب بعض اشاعرة والجواب الحق ان عدم وجوده بدوني
انما هو بحسب التعلقات الازلية وهو لا ينافي وحدة الصفة كالعلم الذي له كثرة ازلية بحسب
تعلقاته واعترض على مذهب الحدوث بان وجود جنس الكلام بدون الانواع مستحيل واجيب بانه
ذلك في الجنس والنوع الحقيقيين والكلام صفة شخصية واعترض تكثرها بحسب تعلقاتها هذا كلامه
فقوله واعترض على مذهب الحدوث الخ لا يخفى عليك ان هذا الاعتراض وارد على مذهب الازلية
ايضا فان نفس التعلقات ليست من جنس الكلام سواء كانت التعلقات ازلية او متجددة واذا
لم تكن التعلقات من جنس الكلام يلزم ان يوجد جنس الكلام بدون انواعه اذ لا وجود في الازل
لنوع الامر وحده ولا لنوع النهي وحده ولا لنوع الخبر وحده بل الموجود في الازل هو المفهوم
الذي هو الكلام بدون وجود تلك الاقسام على انفرادها سواء كانت تعلقاته ازلية او متجددة
ولا شك ان وجود الجنس في الخارج بدون وجود انواعه في الخارج محال ولا جواب عنه الا بالجواب
المذكور وهو ان يقال ان ذلك في الجنس والنوع الحقيقيين والكلام صفة شخصية يتغير تكثرها
بحسب تعلقاتها سواء كانت تعلقاتها ازلية او متجددة واعلم ان القول بكون التعلقات متجددة
هو مذهب ابن سعيد من الاشاعرة وقد استحسنه السيد الشريف في شرح المواقف لان القول
بكون تعلقات الكلام ازلية خلاف الظاهر الا في الاخبار المستقبلة دون الاخبار الماضية
والامر والنواهي فتامل **قال الشارح** وذهب بعضهم الخ حكى هذا الجواب عن الامام الرازي
وقيل كلامه ك جملة وهي الامر والنهي والخبر والاستفهام والنداء **قول** لانا نعلم اختلاف

هذه المعاني فان الامر من حيث هو غير الخبر بخلاف الكلام لانه كلام مخصوص ونظيره ان زيدا من حيث
هو عالم يصدق عليه انه زيد ولا يصدق انه زيد من حيث هو كاتب هذا كلامه فقوله فان الامر من حيث
هو غير الخبر اي بمعنى ان الامر من حيث هو هو لا يصدق عليه الخبر لانهما متباينان بخلاف الكلام
فان الامر من حيث هو هو يصدق عليه الكلام لان الامر هو كلام مخصوص فيصدق عليه انه كلام
وقوله ان زيدا من حيث هو عالم اي يصح ان يقال ان زيدا من حيث هو عالم زيد ولا يصح ان يقال
ان زيدا من حيث هو عالم زيد من حيث هو كاتب فان حيثية كونه عالما يباين حيثية كونه كاتبا فلا يصح
حمل زيد على نفس زيد باعتبار الحيثيتين المتباينتين واعلم ان هذه الحاشية المذكورة ظاهرة
في ان مراد ذكر البعض هو ان الكلام في الازل شخص واحد هو الخبر ومرجع الكل الى ذلك الشخص
الواحد لكن الظاهر ان مراد ذكر البعض هو ان الكلام في الازل نوع واحد هو الخبر ومرجع الكل
الى ذلك النوع الواحد ويؤيده ان الشارح ذكر جواب ذكر البعض بعد ذكر الجواب بحسب التعلقات
حيث قال عند تعلقاتها فلو كان الكلام في الازل شخصا واحدا هو الخبر يلزم ان يرجع جواب ذلك
البعض ايضا الى الانقسام بحسب التعلقات وانما كونه التعلق الجزئي ازليا في جواب ذكر البعض
ومتجددا في جواب الشارح فلا يفيد فرقا معتدا به فان سائر التعلقات متجددة على هذا الجواب
ايضا ولا معنى لارجاعها الى ذلك التعلق الازلي فيكون حاصل هذا الجواب ايضا راجعا الى انقسام
الكلام بحسب التعلقات لا بحسب الانواع هو ان المقصود هو الانقسام بحسب الانواع ارجاعها
سائر الانواع الى النوع الذي هو الخبر فتدبر **قوله** واستلزام البعض للبعض لا يوجب الاتحاد
ولو سلم فجعل البعض راجعا الى البعض الاخر ليس اولى من عكسه ولا شك في وجود نوع الاستلزام
بين الكل هذا كلامه فقوله لا يجب الاتحاد وذلك لان المتضايفين متلازمان مع انهما لا يتحدان في
الحقيقة وكذلك الهيولي والصورة فانهما موجودان متلازمان عند الحكماء مع انهما لا يتحدان في
الحقيقة والماهية وقوله ولا شك في وجود نوع الاستلزام بين الكل لانا نجد ان الامر والنهي
يستلزمان الخبر بناء على ان وضع الامر للايجاب ووضع النهي للتحريم فيستلزمان الاخبار عن
استحقاق الثواب والمدح وعن استحقاق العقاب والذم وامثال الخبر فمعناه ثبوت شيء لشيء
او نفيه عنه وهذا لا يستلزم معنى الطلب اصلا نعم يجب علينا الايمان بمضمون الخبر لكن وجوب الايمان

ليس بعد لوله للخبر اصلا فان لازم الخبر هو احتمال الصدق والكذب فكيف يجب الايمان به
بل انما يجب الايمان بمضمونه لكونه خبر الله تعالى او للرسول عم **قوله** كما اذا قدر الرجل الخ اعترض
عليه بان فيه عرضا على الطلب واما حقيقة فلا شك في كونها سفها لا يقال يلزم منه ان لا يامرنا
النبي عم بشيء اصلا وانه قطعي البطلان لانا نقول فرق بين الامر الصريح والضمني والتسفيه
هو الامر الصريح للمعدوم هذا كلامه فعول عز عرضا على الطلب اي تقديرا للطلب وذلك بان يقدر
انه اذا ولد فليفعل كذا وكذا وانت خبير بان هذا الطلب حاصل بالفعل وقت حصول هذا الوصف
التقديري لكن المطلوب هو ان يفعل الابن ذلك الفعل المامور به وقت وجوده هذا لا بين
ولا شك ان كون الابن موجودا في الاستقبال وكون المطلوب امرا تقديريا لا ينافي ان يكون
متعلق الطلب التقديري حاصلا بالفعل قبل وجود الابن فان قيل ما ذكرتم انما يصح
في صورة امر الغايب لكن الكلام وفي امر الحاضر ولا شك ان امر الحاضر لا يصح في شان
الشخص المامور المعدوم وقت هذا الامر قلنا لو سلم ان الذي جاز في حقنا قبل وجود
المامور هو امر الغايب دون امر الحاضر لكن في حقه تعالى يجوز امر الحاضر والغايب جميعا
لان كلامه تعالى لا يتغير بتغير الازمان فيبقى الى زمان وجود المامور ومقصود الشارح
ههنا هو التنبيه على جواز حصول متعلق الطلب قبل وجود الشخص المامور وهذا القدر
حاصل يكفينا سواء كان الامر للحاضر نحو اضرب او للغايب نحو ليضرب والصحيح في حق
الانسان هو الامر الغايب قبل وجود المامور واما في شانه تعالى فكلا الامرين صحيحان
كما عرفت وقوله فرق بين الامر الصريح والضمني فان امر الشيء عدم للموجودين الحاضرين
عنده امر صريح قصدي وامره للمعدومين او الغايبين امر ضمني تابع لامره عدم الحاضرين
وعلم اصحابنا عم قال بعض الافاضل وبهذا الجواب يمكن تخريج الجواب عن السؤال
المذكور بان يقال ان الله تعالى لم يزل في الازل عن خلق المخلوقين حتى امرهم بامور ونهاهم
عن المناهي حتى ينتهي الينا فعلى هذا الجواب يلزم ان يكون في الازل قدماء مخلوقين
فيامرهم الله تعالى امرا صريحا قصديا لكن وجود المخلوق القديم سوى الله تعالى محال عندنا
وايضا وجود الحادث المتعاقبة في الازمنة الماضية الى غير النهاية محال عندنا او يبطله

برهان التطبيق اللهم الا ان يقال ذوات المخلوقين متناهية لكنه تعالى لازل كان يخلقها
ثم يعينها ثم يعيدها هكذا في الازمنة الماضية الى غير النهاية فعلى هذا كانت ذوات المخلوقين
متناهية وعدم التناهي راجعا الى ايجادها وافنائها واعادتها لكن برهان التطبيق لا يبطل
عدم تناهي الامور العدمية **قوله** ليتبادر الى الفهم الخ فان القرآن شايع الاستعمال الخ
يعني ان اطلاق لفظ القرآن على اللفظ المقروء المؤلف من الاصوات والحروف شايع عند
اهل اللغة والعرف العام وعند القراء والفقهاء واهل الكلام جميعا وقوله وكلام الله
بالعكس يعني ان اطلاق لفظ كلام الله شايع في كلام النفسي دون اللفظي وانت خبير بان هذا
غير مسلم الا عند بعض اهل الكلام وهم القايلون بصفة الكلام له تعالى ولكنه يكفي سببا
باعثا لما ذكره الشارح من قوله ليتبادر الى الفهم ان المولف من الاصوات والحروف
قديم وقوله فيه تنبيه على الترادف كما يقال الليث هو الاسد تنبيها على الترادف بينهما **قال الشارح**
جهلا وعنادا وكفى في جهلهم ما نقل عن بعضهم ان الجلد والغلاف ازليان وعن بعضهم
ان الجسم الذي كتب به القرآن فانتظم حروفا وروقوما هو بعينه كلام الله وقد صار قديما
بعد ما صار حادثا وقال بعض الافاضل ان الحنابلة هم اصحاب احمد بن حنبل وانه كان من
العلماء المجتهدين ولا ينبغي للمصنف ان ينسبه واصحابه الى الجهل بل ينبغي ان يتاول كلامهم
بان يقال مثل كلامه تعالى من جنس الالفاظ والحروف وانه قديم قايم بذاته تعالى من غير ترتيب
بين الكلمات والحروف بتقدم بعضها على بعض وتاخر بعضها عن بعض تقدما وتاخرا زمانيين
على ما يجيء انشاء الله تعالى واما ما نقل عنهم مثل كون الجلد والغلاف ازليين فعلى تقدير تسليم صدوره
عنهم ينبغي ان يتاول بحمله على الاسناد المجازي ونحوه فتامل وقوله الى غير ذلك كقوله منقسما
الى السور والايات وكونه ذكرا كما قال تعالى وهذا ذكر مبارك وكونه منتحا ومختتما وقوله
على اختلاف بينهم اي ذهب بعضهم الى انه مكتوب في اللوح وقيل انه مخلوق في لسان جبرائيل
عليه السلام وقيل في لسان النبي صلعم ومعنى كونه مخلوقا على لسان جبرائيل والنبي عند المعتزلة هو ان
تكون الالفاظ المخيلة مخلوقة في قلوبهما حين جرت على السنتهما والا فعندهم ان الافعال
الاختيارية للعباد مخلوقة لهم وليست مخلوقة له تعالى **قوله** وانت خبير بان المنحرك الخ يعني قولهم

يخالف قاعدة اللغة فثبت الكلا النفسي فلا ضرورة في العدول فقوله والا لصح انتفاء
الباري الخ يريد به تصحيحه بحسب اللغة هذا كلامه فقوله فلا ضرورة في العدول اي لا ضرورة
في العدول عن المعنى الحقيقي الى المعنى المجازي فلا يصح ان يقال ان المتكلم معناه من اوجد
الكلام هو ان معناه الحقيقي هو من قام به الكلام وقوله يريد به تصحيحه فحاصل كلام الشارح
هو ان يقال والا اي وان لم يكن المتحرك معناه اللغوي من قام به الحركة بل كان معناه اللغوي
هو من اوجد الحركة بناء على ما قالوا من ان المتكلم معناه اللغوي من اوجد الكلام لصح ان
يقال ان الباري تعالى هو المتحرك والمتجسم والاسود والابيض الى غير ذلك بناء على ان معاني
هذه الالفاظ في اللغة هو ان تعالى موجود لما اخذ اشتقاقها تعالى عن ذلك علوا كبيرا فان قالوا قد
عدلنا عن المعنى الحقيقي الى المعنى المجازي للضرورة الموجبة لذلك العدول قلنا لا نسلم وجود الضرورة
كما عرفت **قال الشارح** سمي اسناد قوله يلفظ ويسمى اسناد قوله يلفظ ويسمى اسنادا مجازيا وكذا اسناد قوله
محفوظ ويكتب اسنادا مجازيا فمعنى كون الكلام الازلي ملفوظا او مسموعا او محفوظا او مكتوبا
هو ان ما يدل عليه من النظم والنقوش الكتابية كان ملفوظا او مسموعا او محفوظا او مكتوبا وليس
المراد ان نفس الكلام كذلك كما عرفت ان الاسناد مجازي **قوله** يراد به الالفاظ
المنقوطة الخ يرد عليه ان هذا جواب اخر لا تحقيق جواب المصنف التفصيل انه لما تمسك المعتزلة
بان القرآن مكتوب ومحفوظ فيكون حادثا اجيب عنه تارة بان وصفه بالكتابة مجاز من باب وصف
المدلول بصفة الدال واخرى بان الموصوف هو اللفظ وقد يطلق القرآن بالاشتراك او المجاز
المشهور على اللفظ ايضا ولا يلزم منه حدوث المعنى فتامل هذا كلامه فقوله بان وصفه بالكتابة
مجاز يعني ان الاسناد في قولهم القرآن ملفوظ مكتوب محفوظ وهو اسناد مجازي كما في قولهم انبت
الربيع البقل حيث اسند والانبات الى الربيع بحسب الظاهر وارادوا اسناد الانبات الى القادر
المختار بحسب الحقيقة فعلى هذا يكون المراد بالقرآن في قولهم القرآن ملفوظ مكتوب محفوظ هو القرآن
القديم ويكون المراد من هذا الكلام هو ان ما يدل على القرآن القديم من الالفاظ او النقوش
فهو ملفوظ مكتوب محفوظ فيكون الاسناد مجازيا وليس المراد ان نفس القرآن القديم كذلك حتى
يرد ما ذكره المعتزلة وقوله بان الموصوف هو اللفظ فعلى هذا يكون الاسناد في قولهم ذلك اسنادا

حقيقيا لا مجازيا ويكون المراد من القران الذي وقع محكوما عليه في هذا الكلام هو القران الحادث
فمن ههنا يظهر ان الجواب الاول لا يصح ان يكون تحقيقا للجواب كما لا يخفى قال بعض الفضلاء يصح ان
يجعل الجواب الاول تحقيقا للجواب الثاني بان يحمل الاسناد في الجواب الاول ايضا على الاسناد المجازي وحينئذ
يكون المراد بالقرآن في الجواب الاول ايضا هو القران القديم فيكون المراد من قولنا قرأت نصف القران
هو ان يقال قرأت نصفا يدل على القرآن القديم من الالفاظ المنطوقة وكذا الحال في قولنا حفظت
القران اي حفظت ما يدل على القران القديم من الالفاظ المخيلة وفي قولنا متى القران اي متى
ما يدل على القرآن القديم من النقوش المكتوبة والحاصل ان المراد بالقران في الامثلة المذكورة
هو القرآن القديم وكان الاسناد جميعا مجازيا فلا اشكال في كلام الشارح اصلا ونحن نقول وبالله
التوفيق ان قول الشارح وتحقيقه اي جواب اخر وليس مقصوده تحقيق جواب المصنف كما زعموا وذلك
لان جواب المصنف لما كان خلاف الظاهر بعيدا عن الفهم كما عرفت عدل الشارح عن جواب المصنف
فقال وتحقيقه اي وتحقيق الجواب عن شبهة المعتزلة ان الذي وجد في الاعيان الى اخر الجواب
قوله خص باسم الكليم قال بعضهم خص به لما سمعه من جميع الجهات على خلاف المعتاد هذا كلام
قال في شرح المقاصد فان قيل اذا اريد بكلام الله تعالى المنتظم من الحروف المسموعة فكل واحد منا يسمع
كلام الله وكذا اذا اريد به المعنى الازلي فازيد يسمعه فمنه من الصوت المسموع فما وجه اختصاص
موسى عم بانه كليم الله فلنا فيه اوجه احدها انه سمع كلامه الازلي بلا صوت وحرف كما يرى ذاته تعالى
في الآخرة بلا كم وكيف وثانيها انه سمعه بصوت من جميع الجهات على خلاف ما هو العادة وثالثها انه سمع
من جهة لكن بصوت غير مكتسب للعباد على ما هو شان سماعنا وحاصله انه تعالى اكرم موسى عم فافهم كلامه
بصوت من غير كسب لاحد من خلقه قال الشارح ره فان قيل لو كان كلام الله حقيقة الخ منشاء هذا السؤال هو قوله لمعنى قوله لانه حتى يسمع كلام الله يسمع ما يدل عليه الخ وذلك لان قوله يسمع ما يدل عليه الخ
يوهم ان كلام الله حقيقة في المعنى القديم بجازة في النظم المؤلف لكونه دالا عليه وقوله وايضا المعجز المتحدى به
الخ هذا معطوف على قوله والاجماع على خلافه ومعنى التحدي هو الطلب المعارضة كما في قوله تعالى فاتوا بسورة من
مثله ويمكن ان يقال معنى قوله المعجز المتحدى به كلام الله هو ان المعجز المتحدى به هو ما يدل على كلام الله كما
ان معنى قوله تعالى حتى يسمع كلام الله يسمع ما يدل عليه فتامل وقوله اذ لا معنى معارضة الصفة القديمة قيل فيه

بحث لان تلك الصفة القديمة هي المعاني القديمة المترتبة في انفسها ترتيبا لطيفا غير زماني وكذا
الالفاظ الدالة عليها مترتبة بحسب ترتيبها لكن ترتب الالفاظ بحسب الزمان وهو ذلك كانت مطابقة
لتلك المعاني القديمة في حسن الترتيب ونهاية اللطافة فعلى هذا يتصور المعارضة للصفة القديمة
بان يتصور البلغاء تلك المعاني القديمة في ضمن الالفاظ الدالة عليها ويقصدوا ان يأتوا
بامثالها في حسن الترتيب ونهاية اللطافة غاية ما في الباب كانوا عاجزين في الاتيان بمثلها كما
كانوا عاجزين في الاتيان بمثل القرآن الحادث ويمكن ان يقال ان تلك الصفة القديمة هي
غير تلك المعاني المترتبة فان تلك المعاني هي من معلومات الله تعالى فيكون هي من متعلقات صفة العلم
لان من متعلقات صفة الكلام واما الصفة القديمة التي هي صفة الكلام فهي صفة واحدة ازلية
لها تعلقات متكثرة بحسب تكثر المامور به والمنهي عنه او مخبر به الى غير ذلك قوله اما هو
باعتبار دلالته قيل اعتبار العلاقة يشعر بكونه منقولا لا مشتركا ويكون ايضا مجازا في المنقول
عنه وهو باطل وجوابه ان النقل مجر المعنى الاول واعتبار العلاقة لا يقتضيه وقد يجاب بان
اعتبار العلاقة لا يقتضي تاخر الوضع حتى يكون منقولا وفيه ان اثبات عدم ترتب الوضع
في الكلامين مشكل للضرورة في التزامه هذا كلامه فقوله ويكون ايضا مجازا في المنقول عنه
اي ويكون كلام الله مجازا في المعنى القديم عند اهل الوضع اكما كان منقولا لا مشتركا بالنسبة
الى الوضع اكه وقوله وهو باطل فانه لو كان مجازا في المنقول عنه لصح نفيه بان يقال ليس
المعنى القديم كلام الله وهذا باطل قطعا وقوله واعتبار العلاقة لا يقتضيه يعني ان اعتبار
العلاقة بين المعنيين لا يقتضي مجر المعنى الاول فاذا لم يجر المعنى الاول كان اللفظ مشتركا
بين المعنيين لا منقولا اذ لو كان منقولا يلزم مجر المعنى الاول هذا والحق ان اعتبار العلاقة
يقتضي كونه منقولا لا مشتركا على ما هو المشهور قال التلويح لما تعسر الاطلاع على ان الناقل
هل اعتبر العلاقة ام لا اعتبروا الامر الظاهر وهو وجود العلاقة وعدمها فجعلوا الاول منقولا
واكه مرجحا فلزم في المرجل عدم العلاقة وفي المنقول وجود العلاقة وقال ايضا المرجل
قسم من المشترك فالاولى ان يقال سلمنا انه منقول لكن لما شاع استعمال كلام الله في المعنى
اكه كما شاع استعماله في المعنى الاول صار كلام الله ملتحقا بالحقيقة في المعنى اكه حتى صار

مشتركا بين المعنيين بحيث لايصح نفيه عنهما لا بالنسبة الى اهل الوضع الاول ولا بالنسبة الى اهل
الوضع الثاني وقوله وفيه ان اثبات عدم ترتب الوضع الى آخره لقائل ان يقول سلمنا ان اثبات عدم
ترتب الوضع في الكلامين مشكل لكن لا حاجة الى ذكر الاثبات فان هذا المجيب بصدد المنع لا بصدد
الاثبات وبيان ذلك ان السائل لما قال ان اعتبار العلاقة يدل على كونه منقولا لا مشتركا اجاب عنه
هذا المجيب بان قال لانسلم ان اعتبار العلاقة يقتضي تأخر الوضع بالنسبة الى الكلام الحادث حتى
يكون اللفظ منقولا ثم ان من كان بصدد المنع لا يحتاج الى اثبات عدم ترتب الوضع في الكلامين
بل يكفيه الاحتمال العقلي بناء على ان وجود العلاقة لا يقتضي تأخر الوضع اذ عن الاول فلا
يحكم بانه منقول عن هذا المعنى الى ذلك المعنى نعم يرد على هذا الجواب انه مخالف لظاهر كلام الشارح
حيث قال في التحقيق وبالذات الى قوله انما هو باعتبار دلالته على المعنى فان هذا الكلام يدل
دلالة ظاهرة على تأخر الوضع بالنسبة الى الكلام الحادث فلا يصلح هذا الجواب ان يكون جوابا من طرف
الشارح لانه لا يعرض به **قوله** اسم للفظ والمعنى شامل لهما وهو قديم ويرد عليه ان كلام الله ان
اسما لذلك الشخص القايم بذاته تعالى يلزم ان لا يكون ما قرأناه كلامه تعالى بل مثله وفيه نظر للقطع بان
يقرؤه كل واحد منا هو القرآن المنزل على النبي عليه السلام بلسان جبرائيل عليه السلام وان كان اسما للنوع القايم بذاته
تعالى يلزم ان يكون اطلاقه على ذلك الشخص بخصوصه مجازا فيصح نفيه عنه حقيقة وان جعل من قبيل
كون الموضوع له خاصا والوضع عاما يلزم ان يوصف عاما يلزم ان يوصف كلامه تعالى بالحدوث
ايضا حقيقة ولا مخلص الا بان يجعل مشتركا بين النوع وذلك الفرد الخاص هذا كلامه فقوله اسم
للفظ والمعنى الخ اي فيكون الكلام النفسي عند الاشعري امرا شاملا للفظ والمعنى جميعا قايما بذاته
الله تعالى وهو مكتوب في المصاحف مقروء بالالسن محفوظ في الصدور كذا في شرح المواقف وقوله
وفيه نظر هذا تمام ما سبق اي وفي عدم كونه كلام الله نظر وقوله يلزم ان يكون اطلاقه عن ذلك الشخص الخ
هذا اللازم ممنوع فان اللازم ههنا هو اطلاق كلام الله على ذلك الشخص باعتبار كونه فردا من افراد
نوع القايم بذاته تعالى كما هو حال سايرالالفاظ الموضوعة للمعاني الكلية بالنسبة الى افرادها المخصوصة
فان اطلاق تلك الافراد انما هو باعتبار كونها فردا من افراد تلك المعاني الكلية واما فهم ذلك الشخص
القايم بذاته تعالى بخصوصه فذلك بسبب قرينة من القرائن او بسبب تبادر ذلك الشخص عند اطلاق كلام الله

واذا لم يوضع اللفظ لذلك الشخص بخصوصه ونظيره لفظ الوجود فانه اذا اطلق يتبادر منه الوجود
الخارجي مع انه موضوع للمعنى العام المشاول للموجود الخارجي والذهني على ما ذكره السيد
الشريف في بعض المواضع وقوله وان جعل من قبيل كون الموضوع له خاصا والوضع عاما
الخ وتفسير ذلك ان الوضع يلاحظ بمفهوم كلي جميع افراده على وجه الاجمال ثم وضع لفظا
من الالفاظ على تلك الافراد بخصوصياتها وضعا اجماليا ومثال ذلك نحو لفظ انت فانه موضوع
لكل مخاطب معين بان يلاحظ الواضع كل مخاطب معين بمفهوم المخاطب المعين ويجعل هذا
المفهوم الملاحظ تلك الافراد فوضع لفظ انت على خصوصيات تلك الافراد التي هي خصوصيات
كل مخاطب معين اذا عرفت هذا فلو جعل كلام الله من قبيل كون الموضوع له خاصا والوضع عاما
يلزم ان يكون كلام الله حقيقة في الافراد التي قرأناها كما كان حقيقة في الشخص الذي قام
بذاته تعالى واما قوله يلزم ان يوصف كلام الله بالحدوث ايضا حقيقة فمدفوع بان يقال ان اريد
ان يوصف ذلك الشخص الذي قام بذاته تعالى بالحدوث فذلك ممنوع وان اريد به ان يوصف
نوع كلام الله بالحدوث فمسلم لكن لا استحالة في ذلك فان هذا النوع له افراد متعددة بعضها
قديم وهو الشخص القايم بذاته تعالى وبعضها حادث وهو الاشخاص القايمة بذوات المخلوقات
فلا اشكال اصلا وقوله مشتركا بين النوع وذلك الفرد الخاص يرد عليه ما ذكره ان كلام الله
اذا كان اسما للنوع القايم بذات المخلوقات يلزم ان يكون الطلاقه على الشخص القايم بذات
النبي عليه السلام بخصوصه مجازا فيصح نفيه عنه وانه باطل قطعا فجوابكم جوابنا **قوله** ليس
مترتب الاجزاء في نفسه يشكل الفرق حينئذ بين قيام لمع وملع ونظايرهما اذ لا فرق الا
بترتب الاجزاء هذا كلامه فقوله يشكل الفرق الخ لا يختص بنظاير لمع وملع بل يتوجه على جميع
كلمات القرآن من اوله الى آخره فان جميع كلمات القرآن هي المركبة من التسعة والعشرين حرفا
ونحو هذه الحروف قد كانت ازلية قايمة بذاته تعالى والمفروض ان لا تركب ولا تقدم ولا تاخر بين
تلك الحروف ولا في الكلمات المركبة منها فلا يتصور ان يكون حرف مثلا كلمة واحدة مترتبة الاجزاء
ولا ان يكون علم كلمة اخرى مترتبة الاجزاء ومن المعلوم ان الترتيب لا ينفك عن تركيب الكلمات
فاذا لم يوجد الترتب في كلمة لم يوجد التركيب فيه بدون الترتيب والجواب العام هو ان يقال جاز

ان يوجد من كل واحد من تلك الحروف اشخاص متعددة قايمة بذاته تع ويكون بين تلك الحروف ترتبات عقلية حتى كان بينها تركبات عقلية يحصل بسببها كلمات مخصوصة لها معينات مخصوصة بها يمتاز بعض تلك الكلمات عن بعض ومع ذلك كانت ازلية قايمة بذاته تع واما قوله ليس متربتا الاجزاء فالمراد به نفي الترتب الزماني الى نفي الترتب مطلقا نع انه لا استبعاد في ان يكون صفة موجودة للخارج قايمة بوجود جسماني فتكون هي متحيزة بتبعية ذلك الموجود وتكون تلك الصفة ايضا قايمة بوجود غير جسماني فتكون هي غير متحيزة ايضا بتبعية هذا الموجود قال الشارح وموجد من يتعقل لفظا قايما بالنفس ولكن ان نقول انا نتعقل معنى الحيوان الناطق مثلا في زمان معين يتقدم الحيوانية على الناطقية ونتعقل ايضا في ذلك الزمان المعين معنى الناطق الحيوان بتقدم الناطقية على الحيوانية وليس هناك ترتب زماني في بين المعنيين وهذا ظاهر بالوجدان لا ينبغي ان ينكره عاقل فلم لا يجوز ان يقوم بذات الله القديم الكامل الفاظ ومعان ازلية مترتبة ترتبا عقليا غير جسماني لا ترتبا زمانيا اصلا وقوله ولكن لا نتعقل الخ هذا ناظر الى ما سبق من قوله كالقايم بنفس الحافظ الخ ويمكن ان يقال ان كون صور الحروف محفوظة مرتسمة في خيال الحافظ هو الذي يمكن هنا فان صور الحروف والكلمات ثابتة باقية في خياله بدون الترتب اذ لو لم تكن هي ثابتة باقية في خياله لزم النسيان فلم يبق فرق بينه وبين الامي اصلا واذا جاز الثبوت والبقاء في الآن الضعيف جاز ذلك في الواجب القوي الكامل بالطريق الاولى فتامل قوله وبغيره باخراج المعدوم الخ لم يرد به المعنى الاضافي بل الصفة التي هي مبدء الاضافة كما في سايرالعبارات فانها دالة على الاضافة والمراد مبدؤها هذا كلامه فقوله فانها دالة على الاضافة الخ والحاصل ان الاخراج والترزيق والاحياء والاماتة الى غير ذلك عبارة دالة على الاضافة المحضة لكن المراد مبداء هذه الاضافة ومبدؤها صفة حقيقية هي المسمى بالتكوين واثبتها للتنبية وفرقوا بينه وبين القدرة بان اثر القدرة صحة وجود المقدور من القادر واثر التكوين هو الوجود بالفعل قوله يمنع قيام الحوادث بذاته تع يرد عليه انه يجوز ان يقوم بالغير كما ذهب اليه ابو الهذيل فان رد بما يجيء احد الدليلان وجوابه انه مردود بانها صفة الشيء لا يقوم بغيره لظهور بطلانه لم يتعرض له هذا كلامه فقوله فان رد بما يجيء اي بما يجيء في الوجه الرابع من قوله فيكون كل جسم خالقا ومكونا لنفسه الخ وقوله احد الدليلان

يعني الوجه الاول والوجه الرابع وقوله لم يتعرض له اي في الوجه الاول وان تعرض له في الوجه الرابع توسيعا للدايرة قوله فجاز اطلاق كل ما يقدر موصوفا عليه يرد عليه ان لزوم الجواز الشرعي ممنوع لتوقف على عدم الايهام والاذن ولزوم الجواز العقلي مسلم ولا مانع عنه هذا كلامه فقوله لتوقف على عدم الايهام اي لتوقف الجواز الشرعي على عدم ايهام ما لا يجوز في شانه تع حتى لا يجوز ان يقال مواسوه لكونه قادرا على السواد وذلك لانه امه كونه تع جسما تع عن ذلك وقوله والاذن اي ولتوقف الجواز على الاذن الشرعي وان لم يوهم ما لا يجوز في شانه تع وقوله ولا مانع عنه لا يخفى على المصنف ان اطلاق الاسوه والاحمر على رجل صباغ لكونه قادرا على صبغ السواد والحمرة غير مقبول عند اهل اللغة والعرف ولا عند البلغاء ايضا فلا وجه للايراد المذكور ههنا نعم يتوجه ان يقال اللازم من جواز اطلاق الخالق عليه تع بمعنى القادر على الخلق موجواز اطلاق خالق السواد مثلا ويكون السواد او محدث السواد بمعنى انه قادر على خلقه وتكوينه واحداثه ولا يلزم اطلاق السواد عليه تع وذلك لان قدرته تع انما تتعلق على خلق السواد لا على نفس السواد اذ الممتنع من حيث هي هي ليست بمجعولة على ما هو المشهور فلا تتعلق القدرة على نفس السواد وانما تتعلق على خلقه وتكوينه واحداثه فلا يرد النقض بخوا لاسوه اصلا قوله فاما بتكوين اخر فيلزم التسلسل يرد عليه منع مشهور لجواز ان يكون تكوين التكوين غير التكوين وقد اشرنا الى ما له وعليه ويمكن ان يقال نفس التكوين المتصف به الباري تع لا تتعلق بوجود نفسه ولا استحالة في سبق ذات الشيء على وجوده فاحفظ فانه ينفعك في مواضع شتى هذا كلامه فقوله لجواز ان يكون تكوين التكوين غير التكوين فعلى هذا يكون التكوين مكونا بتكوين موغير نفسه ويبطله ما يجيء من قوله وموغير المكون عندنا الى آخره فلا يحسن ايراده ههنا قبل مجيء اوانه وقوله وقد اشرنا اي اشرنا في بحث صفة البقاء وقوله ولا استحالة في سبق ذات الشيء على وجوده لا يخفى عليك ان ذات التكوين من قبيل الصفات الممكنة ولا شك ان كل ممكن يساوي طرفا وجوده وعدمه بدون رجحان احدهما على الاخر فان اراد بسبق ذات الشيء على وجوده ان ذاته مرجحة لوجوده على عدمه فهذا لا يصح في الممكنات كما عرفت هو ان فيه سد باب

اثبات الصانع والعاقل لا يقول به وان اريد بسبق ذات الشئ على وجوده السبق الزماني بان يتصف
الباري تعالى في الازل بذات التكوين مثلا حال كون ذات التكوين معدومة ثم يتصف بها الباري تعالى
بعد الحدوث حال كونها موجودة غير فهذا غير معقول ايضا بمنزلة ان يتصف زيد مثلا بالسواد حال
كون السواد معدوما ثم يتصف بزيد حال السواد حال كونه موجودا **قوله** ومبنى هذا الادلة الخ كانه اراد
ماعدا الدليل الاخير او بنى الامر على التغليب من كلامه والحق ان الدليل الاخير ايضا مبني على كون التكوين صفة
حقيقة وذكر لان مراد الشارح هو ان تعالى متصف بصفة ذاته في الازل بانه الخالق فلو كان الخلق صفة حقيقة
ازلية لا يلزم كذب كلامه تعالى لانه تعالى في الازل قد كان متصفا بصفة الخلق وهو التكوين فيكون الكلام
الازلي صادقا قطعا ولو لم يكن الخلق والتكوين صفة حقيقة ازلية فاما ان يكون صفة حقيقة حادثة
ازلية فاما ان يكون صفة اضافية مجردة وقت حدوث المكون وايا ما كان يلزم الكذب بناء على انه تعالى
وصف ذاته في الازل بانه متصف لصفة الخلق والتكوين مع ان المفروض انه تعالى لم يتصف في الازل بصفة الخلق
والتكوين وكلامه تعالى منزه عن الكذب بالاجماع **قوله** ولا دلالة على كونه صفة اخرى ويخطر بالبال
ان التكوين هو المعنى الذي يجده في الفاعل ويه يمتاز عن غيره ويرتبط بالمفعول وان لم يوجد بعد وهذا
المعنى يعم الموجب ايضا بل نقول هو موجود في الواجب بالنسبة الى نفس القدرة والارادة فكيف لا يكون صفة
اخرى هذا كلامه فقوله هو المعنى الذي يجده في الفاعل الخ لا شك ان العلة الموجبة يجب ان لا تكون
موجودة قبل المعلول قبلية بالذات وانه يجب ان تكون لها خصوصية مع ذلك المعلول ليست لها تلك الخصوصية
مع غيره اذ لو لا هذا لم يكن اقتضاء تلك المعلول معين اولى من اقتضائها لما عداه فلا يتصور حينئذ صدوره
عنها فعلى كل صدور لا بد ان يكون للمصدر قبل ذلك الصدور خصوصية مع الصادر ليست له مع غيره كذا في شرح
المواقف والظاهر ان المراد بالتكوين هو هذه الخصوصية لا الامر الاضافي الذي يتعقل بين المكون
والمكون لان هذه الامر الاضافي متاخر عنهما ولا شك ان تلك الخصوصية مقدمة على وجود المكون
المعلول وقوله وهذا المعنى يعم الموجب ايضا يعني ان هذا المعنى مغاير للقدرة والارادة حتى انه يوجد في
الموجب ايضا مع انه الموجب لا قدرة له على ما مر وقوله فكيف لا يكون صفة اخرى لا نزاع في ان الباري تعالى
لا بد له من خصوصية مع كل مكون صادر عنه تعالى بعينه لكن لا يلزم ان تكون تلك الخصوصية مغايرة للقدرة
والارادة بالنسبة الى ايجاده للعالم وكذا لا يلزم ان يكون تلك الخصوصية غير ذاته تعالى بالنسبة الى ايجاده

للقدرة والارادة وسائر صفاته الحقيقية فالحق هو ما ذكره الشارح من قوله ولا دليل
على كونه صفة اخرى سوى القدرة والارادة الخ **قوله** والمكون حادث بحدوث التعلق او كون
التعلق الازلي بوجوده في وقت مخصوص وهذا مما لا ينسب بالمتن هذا كلامه لا شك ان تعلق
القدرة ازلية لازمة للقدرة وهي صحة الفعل والترك واما كون تعلق التكوين ازليا وهو ايجاده
فغير معقول اصلا فلذا قال الشارح بحدوث التعلق فافهم **قوله** وما يقال اي في جواب استدلال
القائلين بحدوث التكوين وحاصله منع الملازمة في قوله فلو كان قديما لزم قدم المكون تاته
وقد يتوهم انه اعتراض على قوله وان تعلق فانما ان يستلزم الى اخره وحاصله ان الترديد قبيح
اذ التعلق يستلزم الحدوث وليس بشئ لشيوع نظايره توسيعا للدايرة الا يرى انه ترد وجود العالم
بين التعلق بالذات والصفات وبين عدم على انه يجوز ان يكون للجواب اللزامي هذا كلامه فقوله
وحاصله منع الملازمة فيه نحث اذ لا يتصور ههنا منع الملازمة فان التكوين نسبة متاخرة عن
المكون عند القائلين بحدوث التكوين كما ان الضرب متاخر عن المضروب فلو كان التكوين قديما
يلزم قدم المكون كما ان الضرب لو كان قديما يلزم قدم المضروب فان النسبة لو كانت قديمة يلزم
قدم المنتسبين ومنع هذه الملازمة مكابرة واما قوله ليس بشئ فليس بشئ لان المقصود ههنا هو
ان الترديد المذكور قبيح لاستلزامه التناقض لا حاصل قوله وان تعلق الى اخره هو ان وجود
العالم ان تعلق بذاته تعالى او بصفة من صفاته فاما ان يستلزم ذلك التعلق قدم ما يتعلق وجوده
الى اخره فجاء السائل وقال ان قوله ان تعلق بذاته او بصفة من صفاته الخ يستلزم الاقرار بحدوث
وجود العالم فيكون الترديد بين القدم والحدوث بعد الاقرار بالحدوث قبيحا جدا لاستلزامه التناقض
هذا حاصل قوله وما يقال الى فرده الشارح بقوله ففيه نظر الخ حاصله ان يقال لا نسلم قبح الترديد
المذكور وقوله يجوز ان يكون للجواب اللزامي اي يكون لجواب الذي فيه الترديد المذكور جوابا الزاميا
على القائلين بحدوث التكوين واذا كان الزاميا لا يلزم ان يكون الترديد قبيحا فان للمجيب حينئذ
ان يذهب الى الاضمات الباطلة حتى يحصل الالزام **قال الشارح** نعم اذا اثبتنا صدور العالم الخ حاصله
انا لو اثبتنا صدور العالم عن القادر المختار بدليل لا يتوقف على حدوث العالم مثل قولنا الاجسام
كمال وكل كمال يجب اثباته لله تعالى والايجاب نقص وكل نقص يجب تنزيه الله تعالى عنه كان القول بتعلق وجوه

العالم حدوثا زمانيا حتى يكون الترديد المذكور قبيحا لكن الدليل المعتد به عندا صحابنا هو الدليل الذي
يتوقف على حدوث العالم على ما علم في موضعه فلا يلزم من القول بتعلق وجوه العالم بتكوين الله
قولا بحدوث العالم فلا تكال قول ومن ههنا اي ومن ان المراد الحادث ما لوجوده بداية
وبالقديم خلافه هذا كلامه فكان الشارح قال ومن اجل ان المراد بالحادث ما لوجوده بداية يقال ان
التصريح بكل جزء من اجزاء العالم اشارة الى الرد على من قال بقدم الهيولي مثلا وانما قلنا اشارة
الى الرد لان مراد المصنف ههنا هو ان التكوين تكوين لله كل جزء من اجزاء العالم لانه الازل
بل في وقت حدوثه فيظهر من هذا الكلام ان لوجود جميع اجزاء العالم بداية فيبطل القول بقدم الهيولي
ونحوه قال الشارح والا اي لم يكن المراد بالحادث ما لوجوده بداية بل كان المراد به ما هو مصطلح
الحكماء لم يصلح ذلك ردا عليهم وقوله من وجوه المفعول متعلق بقوله فلابد وقوله اذ لو تاخر اي
لو تاخر وجوه المفعول لانعدام الضرب في قوله بخلاف فعل الباري الخ هذا ممنوع فان فعل الباري انما
يكون ازليا اذا كان صفة حقيقية والمفروض انه ليس كذلك اذ المفروض انه عين الاضافة والقول
بكون الاضافة التي هي اخراج المعدوم من العدم الى الوجود ازلية بديهي البطلان قوله وهو غير
المكون عندنا جعله بعضهم من تتمة الجواب وحمل الغير على المصطلح وقال وهو غير صحيح الانفكاك
بينهما فلا يكون اضافة كالضرب والا لما كان غيرا لامتناع انفكاكه حينئذ عن المكون وليس بشيء لان
صحة الانفكاك في التكوين غير مسلمة عند الخصم وفي المكون موجودة في الاضافة ايضا على ان عدم
الغيرية لا يكفيه اللزوم من جانب كالعرض مع المحل والصفة المحدثة مع الذات هذا كلامه فقوله لصحة
الانفكاك بينهما وذلك لان التكوين موجود في الازل والمكون حادث لم يوجد في الازل فثبت الانفكاك
بينهما فلا يكون كالضرب مع المضروب كما زعموا وقوله والا اي وان كان التكوين اضافة لما كان غير
المكون لامتناع انفكاك التكوين عن المكون حينئذ اي حين كون التكوين اضافة وقوله غير مسلمة
عند الخصم يعني ان صحة انفكاك التكوين عن المكون كانت مبنية على كون التكوين صفة حقيقة ازلية
وهذا غير مسلم عند الخصم بل هو محال النزاع فذلك البعض يلزم المصادرة في جوابه وقوله وفي المكون
موجودة في الاضافة ايضا يعني ان صحة الانفكاك في المكون موجودة في الاضافة فان المكون يصح
انفكاكه عن التكوين اضافة اذ هو اخراج الشيء من العدم الى الوجود فيكون حاله بين الوجود والعدم

فلا يثبت

فلا يثبت التكوين وقت بقاء المكون فيصح الانفكاك بينهما وقت بقاء المكون وقوله ايضا اي كما
كان التكوين على تقدير كونه صفة ازلية يوجد بدون المكون على ما قالوا وقوله لا يكفيه اللزوم
من جانب قلنا نعم لكن التكوين اذا كان اضافة يلزم ان يكون اللزوم بين التكوين والمكون من
الجانبين فان التكوين لو كان اضافة يكون ايجادا للمكون لا اخراجا له من العدم الى الوجود ولا
شك ان ايجاد المكون كما يكون وقت حدوثه يكون ايضا وقت بقائه فظهر ان اللزوم بينهما من
الجانبين فلا يرد النقض بالعرض مع المحل وبالصفة المحدثة مع الذات قول لان الفعل
بتغاير المفعول قيل عليه التكوين ليس نفس الفعل بل مبدؤه ولو سلم لم يكن غيرا لامتناع انفكاك
ولو سلم لكان غير الفاعل ايضا فيكون الصفة غير الذات وجوابه ان الكلام الزامي فان القائل بالعينية
ينفي كونه صفة حقيقة ويمكن ان يراد بالفعل ما به الفعل ويكون قوله كالضرب تنظيرا لا تمثيلا وقد
عرفت انفا جواب التسليم الاول بل لك ايضا فتدبر هذا كلامه فقوله ولو سلم لم يكن غيرا اي لو سلم
ان التكوين نفس الفعل لم يكن الفعل غير المفعول لامتناع انفكاكه عن المفعول وقوله ولو سلم
لكان غير الفاعل اي ولو سلم ان الفعل غير المفعول لكان غير الفاعل ايضا اي كما كان غير
المفعول وقوله فان القائل بالعينية ينفي كونه صفة حقيقية يعني ان الشارح لما قال ان الفعل
يتغاير المفعول ظهر بطلان قوله من قال ان التكوين هو عين المكون وذلك لان الفعل
لا يكون عين المفعول وان لم يكن الفعل صفة حقيقة فهذا الكلام من الشارح يكون الزاما
على القائلين بالعينية ويجوز ان يكون هذا الكلام تحقيقا لقول القائلين بان التكوين صفة
حقيقية وذلك لان ذكر التغاير بين المفعول ونفس الفعل يدل على التغاير بين المفعول و
مبداء الفعل بالطريق الاولي فيكون ذكرا للاول كناية عن اللازم فكان من التصريح وقوله ويمكن
ان يراد بالفعل ما به الفعل فعلى هذا تكون لفظ الفعل حقيقة عرفية في ما به الفعل كما ان
لفظ التكوين يكون حقيقة عرفية في مبداء التكوين وهو ما به التكوين بمعنى الايجاد ويجوز ان
يكون لفظ الفعل مجازا فيما به الفعل وقوله جواب التسليم الاول وهو ان يقال عدم الغيرية
لا يكفيه اللزوم من جانب وقوله بل لك ايضا وهو ان يقال لا استحالة في كون الصفة المحدثة غير
الذات مع ان الكلام في الفعل الذي هو صفة محدثة قوله مستغنيا عن الصانع اذ الاحتياج

اليه

انما هو في التكوين والايجاد هذا كلامه فقوله اذا الاحتياج اليه انما هو في التكوين والايجاد والخلق والمفروض ان تكوين الشيء وايجاده وخلقه هو عين ذلك الشيء ومن المعلوم ان ماهية الشيء ليست مجعولة يلزم ان يكون ذلك الشيء قديما مستغنيا في التكوين والايجاد والخلق الذي هو نفس قوله اقدم منه القدم اما لغوي فالمعنى ادوم منه واسبق اذ العالم حادث واما اصطلاحي بان يلاحظ لزوم قدم العالم ايضا فالمعنى اقوى قدما واولى به لانه قديم بدون التكوين هذا كلامه فقوله اما لغوي القديم في اللغة ما مضى عليه زمان طويل كقوله تعالى كالعرجون القديم وقوله لانه قديم بدون التكوين فيه ان كون الواجب تعالى قديما بدون التكوين لا يستلزم كونه اقوى قدما واولى به وانما يستلزم لو لم يكن المكون قديما بنفسه لكن المفروض هو ان التكوين عين المكون فيكون مكونا بذاته كما ان الباري تعالى موجود بذاته فيلزم ان يكون كل واحد منهما قديما بذاته نعم كون التكوين عين المكون محال في نفس الامر لكن المحال جاز ان يستلزم المحال فلو كان عينه لزم ان يكون المكون موجودا قديما بذاته هذا خلف قال الشارح لكن ينبغي للعاقل الخ هذا تعريض على المصنف واصحابه الماتريديين بانهم ليسوا في ردهم هذا على ما يليق بالعقلاء وقوله ليس امرا محققا مغايرا للمفعول وانما لم يقولوا التكوين نفس المكون بكسر الواو لانهم قد نفوا كونه صفة حقيقية فيه مع ما فيه من سوء الادب لان التكوين يتجدد والمكون بفتح الواو ولا ينفك كل واحد منهما عن الاخر فكانه نفسه بخلاف المكون بكسر الواو فانه قديم ينفك في الازل عن التكوين وقوله لا كما زعمت الفلاسفة الخ فانهم قالوا ارادته تعالى هي نفس علمه بوجه النظام الاكمل ويسمونه العناية الازلية وقالوا علمه تعالى عين ذاته فلذا قالوا انه تعالى موجب بالذات قوله دليل عن كون صانعه قادرا مختارا وذلك لحكم الضرورة فمن توهم توقف هذا الدليل على ابطال قول الحكماء ان هذا النظام اوفق الوجوه الممكنة واكملها فلمناسبة الكمال اوجبه المبداء الكامل فقد جنى عليه الضرورة نعم قد يناقش باحتمال الواسطة هذا كلامه فقوله على ابطال قول الحكماء الخ قالت الحكماء الممكنات باسرها قابلة للوجود على وجوه مختلفة الا ان بعض تلك الوجوه احسن واكمل لنظام الكل من حيث كل هو هو هذا النظام المشاهد فلذا وقع العالم على هذا النظام المشاهد لمناسبة للمبداء في الكمالية وقوله قد ضعف عليه الضرورة بل النزاع في ان وجوه العالم على الوجه الاوفق يدل

دلالة ضرورية على كونه تعالى قادرا بمعنى انه تعالى ان شاء فعل وان لم يشاء لم يفعل وهذا المعنى لا يعم فانه كما يتناول المختار يتناول الموجب ايضا فان الحكماء قالوا ان مقدم مقدم الشرطية الاولى واجب الصدق ومقدم الشرطية الثانية ممتنع الصدق وكلتا الشرطتين صادقتان في حق الله سبحانه وتعالى كذا في شرح المواقف واما كون وجوه العالم على الوجه الاوفق فدليلا على كونه تعالى قادرا بمعنى انه يصح ان يفعل وان لا يفعل فدعوى الضرورة فيه غير مقبول فانه دعوى الضرورة فيما هو محل النزاع مما لا يقبله اهل المناظرة لكن مقصود الشارح هو اثبات المعنى الاعم الذي هو الاخص فلا بد له من دليل يدل على كونه تعالى قادرا مختارا بمعنى انه يصح ان يفعل وان لا يفعل وقوله نعم يناقش باحتمال الواسطة اي يحتمل ان يصدر عن الباري بطريق الايجاب واسطة قديم مختار يصدر عنه الحوادث بحسب ارادته المختلفة على الوجه الاوفق الاصلح فعلى هذا لا يلزم ان يكون الباري تعالى فاعلا مختارا بل الفاعل المختار هو ذلك الوسط القديم هذا وانت خبير بان حدوث ما سوى الله تعالى يبطل احتمال الوسط المختار واذا بطل هذا الاحتمال فلو كان باري تعالى موجبا يلزم قدم العالم او يلزم التسلسل في الشروط المتعاقبة او المجتمعة على ما حقق في موضعه قوله بمعنى الانكشاف التام يشير الى ان الرؤية مصدر المبني للمفعول لان الانكشاف صفة المرئي ومصدر المبني للفاعل صفة الرائي هذا كلامه فقوله مصدر المبني للمفعول فعلى هذا يكون رؤية الله تعالى هو بمعنى كونه مرئيا ولو كانت الرؤية مصدرا من المبني للفاعل مضافا الى المفعول كما هو الظاهر كان تفسيره بالانكشاف تفسيرا باللازم وعلى التقديرين فمحل النزاع هو رؤية الله تعالى بحاسة البصر وهو ان ينكشف لعباده انكشاف القمر ليلة البدر وان يحصل للعبد بالنسبة اليه تعالى هذه الحالة المعبر عنها بالرؤية على ما سيجيء تفصيله انشاء الله تعالى قوله بمعنى ان العقل اذا خلي الخ هذا هو الامكان الزمني وليس محل النزاع اذ الخصم قائل به هذا كلامه يعني ان مقصود اصحابنا هو ان بحكم العقل بجواز رؤية الله تعالى جوازا في نفس الامر وليس مقصودهم هو ان العقل اذا خلي ونفسه لم يحكم بامتناعه فان هذا المقصود ليس محل النزاع هو انه منقوض بجميع الممتنعات النظرية كجسمية الواجب تعالى عن ذلك فانه يقال مثلا ان العقل اذا خلي ونفسه لم يحكم بامتناع جسمية الله تعالى لم يدل برهان على ذلك

الامتناع مع ان الاصل عدمه ونحن نقول وبالله التوفيق ان مراد الشارح مع ان العقل اذا
خلى ونفسه لم يحكم بامتناع رؤية الله بل حكم بجوازها مالم يقم برهان على الامتناع اما قولنا بل حكم
بجوازه فقد اشار اليه الشارح بقوله مع ان الاصل عدمه اى عدم الامتناع ان هذا القدر من
الجواز العقلى يكفى ههنا لان المقصود هو ان يفرع عليه ما بعده من قوله واجبة بالنقل واما
النقض بالجسمية ونحوها فجوابه هو انا سلمنا ان العقل اذا خلى ونفسه لم يحكم بامتناع جسمية الله
لكن قام البرهان على امتناع جسمية الله تعالى فبقى الجواز
الاصلى وهو يكفى ههنا كما عرفت قوله ضرورة انا نفرق بالبصر الخ يرد عليه ان اريد الفرق برؤية
البصر فمصادرة وان اريد باستعمال البصر فلا يفيد لانا نفرق بالبصر بين الاعمى والاقطع والتحقيق
ان الفرق لمدخل من البصر لا يقتضى كون المفروق مبصرا هذا كلامه فقوله يرد عليه الخ يمكن ان
يقال ان قوله انا قاطعون برؤية الاعيان والاعراض اشارة الى ان الحكم برؤية الاعيان والاعراض
حكم بديهى هو ان الخصم قائل برؤيتها ايضا وان ما ذكر ههنا فى صورة الدليل كان للتنبيه لا
للاستدلال فلا اعتراض عليه بايراد المنع او نحو الابجدى كثير نفع قوله اذ لا رابع مشترك
بينهما يرد عليه ان التحيز المطلق ووجوب الوجود بالغير والمقابلة بل الامور العامة كالممكنية
والمعلومية والمذكورة ونحوها امور مشتركة بينهما فان قلت علته الامور العامة يستلزم صحة رؤية
الواجب تعالى فلا ضرورة فى النقض بها على انها تقتضى صحة رؤية المعدوم مع استحالتها قطعا قلت
بجواز ان يشترط بشئ من خواص الموجود الممكن هذا كلامه فقوله يرد عليه الخ وللمانع ان يقول ان
التحيز والمقابلة فى الجوهر يكونان بالاصالة اوفى العرض يكونان بالتبع فكل منهما فى الجوهر
بمعنى وفى العرض بمعنى اخر فلم يوجد له معنى واحد مشترك بين الجوهر والعرض واما كون نفس وجود
الوجود علة لصحة الرؤية فهو لا يفيد المعلل لان فيه المطلوب فهو صحة رؤية الواجب تعالى اما قيد
وجوب الوجود وموكونه بالغير فهو اعتبارى محض فلا يصلح علة لصحة الرؤية ومتعلقا للرؤية
كالامكان ونحوه وقوله فلا ضرورة فى النقض بها بل فى ايرادها نفع للمعلل اذ يلزم من كون الممكنية
والمعلومية ونحوهما متعلقا للرؤية كون الواجب تعالى ايضا متعلقا للرؤية لانه تعالى من افراد
الممكنية والمعلومية ونحوهما من الامور العامة والمفروض ان كل واحدة منها متعلق للرؤية و

وقائل لها

وقائل لها فكذا الواجب تعالى واما قوله نجوز ان يشترط بشئ من خواص الموجود الممكن فدفوع بما يذكره
فيما بعد من ان امتناع وجه الرؤية لفقد شرط او وجود مانع لا يمنع الصحة المطلوبة وذكره شارح
المقاصد ان الشرطية والمانعية انما يتصور لتحقق بالرؤية لا لصحتها فتدبر قوله والامكان
عن عدم ضرورة الوجود وايضا لو علل بالامكان لصح رؤية المعدوم الممكن هذا خلف فيه
نظر هذا كلامه نقل عنه ان وجه النظر هو ان يجوز ان يشترط علية الامكان بشئ من خواص الموجود
كما اشير اليه انفا وقد عرفت انفا وجه اندفاعه ايضا فتذكر قوله ولا مدخل للعدم فى العلية لان
تاثير صفة اثبات فلا يتصف به العدم ولا ما هو مركب منه كذا فى شرح المواقف وبه علم انه لا
يمنع الشرطية فلا يتم المقصود هذا كلامه فقوله فلا يتم المقصود هو صحة رؤية الله وذلك لجواز
ان يكون للحدوث او الامكان شرطا لصحة الرؤية فلا يلزم صحة رؤية الله وانت خبير بان الشارح
قد صرح بان المراد بالعلة ما هو متعلق الرؤية والقائل لها ولا خفاء فى لزوم كونه وجها وهذا
معنى ما ذكره فى شرح المواقف ويؤيده ما ذكره فى شرح المواقف ايضا ان المراد بعلة صحة الرؤية ما
يمكن ان يتعلق به الرؤية لا ما يوجب صيرورة الصحة واجبا الى العلة بمعنى متعلق الرؤية ضرورة
ويعلم ايضا بالضرورة ان متعلق الرؤية امر موجود لان المعدوم لا يصح رؤيته قطعا انتهى كلامه
فافهم قوله ويتوقف امتناعها اى امتناع الرؤية فان امتناع وجوه الرؤية لفقد شرط او وجود
مانع لا يمنع الصحة المطلوبة هذا كلامه وذلك لان الشرط والمانع من الامور الخارجة عن متعلق
الرؤية ولا عبرة به قيل جاز ان يكون الشرط او المانع غير خارج عن المتعلق فيكون الصحة او الامتناع
لذاته لا لامر خارج عنه وانت خبير بان هذا لا اعتراض مندرج فيما يذكره الشارح من قوله لجواز
ان يكون متعلق الرؤية الجسمية وما يتبعها من الاعراض الخ قال الشارح فالواحد النوعى قد يعلل
بالمختلفات اى فيجوز ان يعلل صحة الرؤية مخصوصية الجوهر ومخصوصية العرض وقوله فالعدم يصلح
علة للعدمى اى فليكن الامكان او الحدوث علة لصحة الرؤية قوله ثم لا يجوز ان يكون خصوصية
الجسم الخ جواب لقوله فالواحد النوعى قد يعلل الخ ويرد عليه ان حاصل هذا الكلام هو ان متعلق الرؤية
امر مشترك فى الواقع وهذا لا يدفع الاعتراض عن الطريق المذكور ويستلزم استدراك التعرض لرؤية
الجوهر والعرض ولاشتراك الصحة بينهما ولاستلزام الاشتراك فى المعلول الاشتراك فى العلة اذ يكفى

قال الامام الفخر الرازى فى مفاتيح الغيب ان
رؤية الله جائزة واستدل على صحة ان
من الوجوه التى يصح ان يكون المعلق عليه جائزا
ان علق رؤية الله على امر جائز فانه
جائز فلنفرض كون الرؤية معلقة على استقرار
الجبل فى مكانه فان استقرار الجبل امر جائز الوجود فى نفسه
فثبت انه تعالى علق رؤيته على امر جائز
الوجود فى نفسه وانما ثبت هذا الوجه لانه لما كانت
رؤيته تعالى جائزة الوجود لم يلزم من فرض
كون رؤيته تعالى جائزة الوجود لم يلزم من فرض
ذلك الشرط امر جائز الوجود ذلك الشرط اما
وقوعه محال فتقدير حصول ذلك الشرط اما
ان يترتب عليه الخبر الذى هو حصول الرؤية
او لا يترتب فان ترتب عليه حصول الرؤية

ان يقال اذا راينا زيدا لا ندرك منه الاموية ما وهو مشترك بين الواجب والممكن هذا كلامه فقوله
لا يدفع الاعتراض اي لا يدفع الاعتراض بان الواحد النوعي قد يعلل بالمختلفات وذكرنا سلمنا انه
لا يجوز ان يكون متعلق الرؤية خصوصية الجسم فقط او خصوصية الجوهر فقط لكن لم لا يجوز ان يكون
متعلق الرؤية خصوصية كل واحد من الجوهر والعرض فلا يلزم من جواز رؤيته جواز
رؤيته تعالى وانت خبير بان هذا الايراد يكون راجعا الى النظر الذي اورده الشارح بقوله
وفيه نظر لجواز ان يكون متعلق الرؤية الجسمية وما يتبعها الخ واذا كان راجعا اليه ينبغي ان
لا يذكر قبل ذكره وقوله لا يكفي ان يقال الخ فيه بحث فانا سلمنا انا اذا راينا زيدا لا ندرك منه
الاموية ما لكن لم لا يجوز ان يكون هذا الادراك متعلقا بخصوصية الجوهر في زيد فقط او بخصوصية
العرض فيه فقط غاية ما في الباب انا لا ندرك من تلك الخصوصية الاموية ما وهذا احتمال عقلي
لا بد لنفيه من دليل فلذا قال صاحب هذا الوجه الاول انا نرى كل واحد من الجوهر والعرض فلا
يكون الرؤية مختصة بالجوهر فقط وبالعرض فقط ثم لا بد لهذه الرؤية العامة من متعلق
عام ايضا غير مخصوص شيئا من الجوهر والعرض وهو ذلك لا بد ان يكون امرا وجوديا وذلك
المتعلق العام هو كون الشيء له موية ما فانا اذا راينا زيدا لا ندرك منه الا هوية ما وهو
مشترك بين الواجب والجوهر والعرض فجاز ان يكون الواجب تعالى ايضا متعلقا للرؤية وهو المطلوب
قوله انا لا ندرك منه هوية ما رد بان مفهوم الهوية المطلقة امر اعتباري فكيف يتعلق به
الرؤية بل المرئي خصوصية الموجودة فلعل تلك الخصوصية لها مدخل في تعلق الرؤية ثم
اعلم ان هذا الدليل منقوض بصحة الملموسية على ما لا يخفى هذا كلامه فقوله رد بان مفهوم الهوية
الخ وهذا الرد هو ما ذكره السيد في شرح المواقف وانت خبير بانه يكون راجعا الى نظر الشارح
فلا ينبغي ان يذكر قبل ذكر هذا النظر وذلك لان حاصل هذا النظر هو انه يجوز ان يكون متعلق
الرؤية موخصوصية كون الشيء له موية ما لا نفس مفهوم فانه من المعقولات الثانية فكيف
يكون متعلق الرؤية وتلك الخصوصية هي الجسمية وما يتبعها من الاعراض من غير اعتبار خصوصية
الجوهرية او العرضية ثم انه تعالى منزه عن الجسمية وما يتبعها فلا يلزم كونه متعلقا للرؤية
وقوله منقوض بصحة الملموسية قال في شرح المقاصد واما النقض بصحة المكمومية فقوي

لا لانصاف ان ضعفا هذا الدليل جلي انتهى كلامه ويمكن ان يقال ان صحة الملموسية
مختصة بالاعراض فلا تكون مشتركة بين الجوهر والعرض فلا تنقض بصحة الملموسية لعدم
جريان الدليل فيها ويمكن ان يقال ايضا كما انه تعالى جاز ان يكون مرئيا بالقوة الباصرة
لا في مكان ولا على جهة جاز ايضا ان يكون ملموسا بالقوة اللامسة لا في مكان ولا على
جهة ولا مماسة بين اللامس والملموس وذلك بان يخلق الله في جميع اعضاء المخلوق ادراكا
اللمس بلا كيف ولا اتصال جسماني بين اللامس والملموس فلا تنقض بصحة الملموسية ايضا
لعدم تخلف الحكم عن الدليل المذكور قال الشارح لكان طلبه جهلا قالت المعتزلة الجهل
يستحيل على الباري تعالى لا يضر اذا علم وحدانيته وشريعته ورد ذلك بان تجويز جهل كليم الله
يمتنع عليه تعالى مع علم احاد المعتزلة بدعة شنعاء قوله والمعلوم بالممكن ممكن يرد عليه انه
يصح ان يقال ان انعدام المعلول انعدام العلة والعلة قد يمتنع عدمه والشرفيه ان الارتباط
بحسب الوقوع لا الامكان هذا كلامه والحق ان التركيب المذكور لا يصح في اللغة بل الصحيح هو
ان يقال ان انعدام العلة انعدام المعلول ويويده ما ذكره في شرح المواقف اذا تقض وقوع
الشرط الذي هو ممكن في نفسه فاما ان يقع المشروط فيكون هو ايضا ممكنا والا فلا للتعليق
وايراد الشرط والمشروط لان المشروط منتف حينئذ على تقدير وجود الشرط وعدمه
لا يقال فايدة التعليق ربط العدم بالعدم مع الكون عن ربط الوجود بالوجود لانا
نقول ان المتبادر في اللغة مثل قولنا ان ضربتني ضربتك هو الربط في جانبي الوجود
والعدم لا في جانب العدم فقط انتهى كلامه وقيل الصواب هو الربط في جانب الوجود
مع قطع النظر عن جانب العدم وعلى التقديرين يحصل المطلوب وهو ان المعلق بالممكن
ممكن قوله وقد اعترض عليه بوجوه منها ان الرؤية مجاز عن العلم الضروري واجيب
بان النظر الموصل بالي نص في الرؤية فلا يترك بالاحتمال مع ان طلب العلم الضروري لمن
يخاطبه وينا جيه غير معقول كذا في شرح المواقف ويرد عليه ان المراد هو العلم بهوية
الخاصة والطلب لا يقتضي الا العلم بوجه كمن يخاطبنا من وراء الجدار هذا كلامه فقوله
مجاز عن العلم الضروري تعني قوله اري اي اجعلني عالما بك علما ضروريا وقوله بان النظر

الموصل بالي نصف الرؤية اى لو كانت الرؤية المطلوبة فى ادنى بمعنى العلم لكان النظر الترتب
المترتب عليه فى قوله انظر اليك بمعناه ايضا والنظر وان استعمل بمعنى العلم الا ان استعماله
فيه موصولا بالي مستبعد مخالف للظاهر قطعا كذا فى شرح المواقف وقوله والخطاب لا يقتضي
الا العلم بوجه قلنا نعم لكن ان هذا العلم ينبغي ان يكون متوجها الي خصوصية ذاته تعالى لان لا
الخطاب لا يتصور الا بالنسبة الي مخاطب معين ولا شك ان هذا العلم علم ضروري مخلوق الله تعالى
حاصل قبل سؤال موسى عليه السلام الرؤية ثم لو قال اجعلني عالما بك علما ضروريا يتبادر منه ان
لم يجعله عالما به علما ضروريا حتى طلبه ليحصل له العلم الضروري به تعالى وهذا غير معقول مع ان
فيه ترك ادب بخلاف ما اذا قال اجعلني رائيا لك فان الرؤية لم تحصل بعد فيكون طلبها امرا
معقولا وليس فى ذلك ترك ادب وهذا الذي ذكرناه ظاهر للعاقل المنصف **قوله** ان كانوا مؤمنين
الخ روي ان موسى عليه السلام اختار سبعين رجلا من خيار المؤمنين للاعتذار عن عبدة العجل وهم
الذين طلبوا الرؤية وقالوا لن نؤمن لك حتى نري الله جهرة فعلم انهم ارتدوا وكفروا من بعد ما
امنوا فلا اشكال لا اصلا هذا كلامه فنقول فلا اشكال اصلا اي فلا تردد فى انهم كفار فلا يحسن
تردد الشارح بان يقول انهم كانوا مؤمنين الخ لان التردد انما يحسن اذا كان فى كفرهم تردد
ولكن لا تردد فى كفرهم على ما عرفت ويمكن ان يقال ان تردد الشارح ههنا للتفصيل لا لاظهار
التردد وبيان الاحتمال وذلك لان قوم موسى عليه السلام كانوا فرقتين احديهما هم المؤمنون والاخري
هم الكافرون ذكره فى تفسير القاضي انهم كانوا ستمائة الف ما نجا من عبادة العجل منهم الا اثنا
عشر الفا انتهى كلامه فحاصل كلامه هو ان قوم موسى عليه السلام ان كانوا مؤمنين وهم الفرقة كما هم
قوله عيسى عليه السلام وان كانوا كفارا وهم الفرقة الثانية لم يصدقوه وانما ذكر ههنا فرقة المؤمنين توسيعا
لدايرة جواب اصحابنا عن اعتراض المعتزلة وذكره فى شرح المواقف ان موسى عليه السلام لو كان مصدقا بينهم
لكفاه فى دفعهم ان يقول هذا ممتنع بل كان يجب عليهم ان يردعهم اي يكفهم عن طلب ما لا يليق بجلال
الله تعالى كما زجرهم وقال انكم قوم تجهلون عند قولهم اجعل لنا آلها كما لهم آلهة وان لم يكن مصدقا
بينهم بل كان القوم كافرين منكرين لصدقه لم يصدقوه ايضا فى الجواب بل نراني اخبار عن الله
تعالى لان الكفار لم يحضروا وقت السؤال ولم يسمعوا الجواب بل الحاضرون هم المتبعون المختارون

فكيف تقبلون مجرد اخباره مع انكارهم لمعجزاته الباهرة **قال الشارح** اما الكتاب الخ فان النظر
فى الاية الكريمة موصول بكلمة الي فينبغي ان يكون بمعنى الرؤية فتكون الرؤية فى ذلك اليوم ومع
المطلوب وقوله كما ترون القمر ليلة البدر المقصود تشبيه الرؤية بالرؤية فى الكمال لا تشبيه المرئي
بالمرئي فى الجهة وعلو المكان **وقوله** والجواب منع هذا الاشتراط للمعتزلة ان يقولوا وان سلمنا
زعما انا مامور فى هذا النوع من الرؤية لانا فى الرؤية المخالفة بالحقيقة المتنازع عندكم بالرؤية
والانكشاف التام وعندنا بالعلم الضروري كذا فى شرح المقاصد هذا كلامه فنقول فى هذا النوع
من الرؤية وهو الرؤية المشروطة بكون المرئي فى مكان وجهة ومقابلة والحق ان الحالة المسئولة
عند اهل السنة بالرؤية والانكشاف التام ليست مخالفة لذلك النوع بالحقيقة لكنهم كانوا يدعون
ان ذلك النوع حاصل لهذه البصر بان يكون المرئي فى مكان وجهة ومقابلة اصلا ثم ان
كون المحل الرؤية امرا جسمانيا وهو الحدقة لا ينافي ان يكون متعلق الرؤية غير جسماني و
هو الباري تعالى كما ان كون محل العلم الضروري امرا جسمانيا وهو القلب عندنا وعند المعتزلة
ايضا لا ينافي ان يكون المتعلق العلم الضروري غير جسماني وهو الباري تعالى **قال الشارح رحمه الله**
وكون الادراك هو الرؤية مطلقا وبعد تسليم كون الادراك هو الرؤية مطلقا ينبغي ان لا نسلم الاطلاق
ذلك بل هو مقيد بكونه على وجه الاحاطة بجوانب المرئي فالادراك اخص من الرؤية ونفي الاخص
لا يستلزم نفي الاعم وقوله دلالة فيه على عموم الاوقات فيحمل على نفي الرؤية فى الدنيا جمعا
بين الادلة **قوله** كالمعدوم لا يمدح وبد عليه ان عدم مدح المعدوم لاشتماله على معدن كل
نقص اعني العدم كما ان الاصوات والروايح لا تمدح مع امكان رؤيتها لكونها معدومة بسمات النقص
والحق ان امتناع الشيء لا يمنع المدح بنفيه اذ قد ورد المدح بنفي الشريك واتخاذ الولد فى القرآن
مع امتناعهما فى حقه تعالى هذا كلامه وههنا ابحاث الاول ان مراد ذلك المستدل هو الالزام على
المعتزلة وليس مراده تحقيق الاستدلال على جواز الرؤية وبيان ذلك ان المعتزلة لما استدلوا
بهذه الآية على عدم جواز الرؤية قال ذلك المستدل فى جوابهم ان الاية لا تدل على عدم جواز الرؤية
بل تدل على جوازها ومثل هذا القدر من المعارضة يكفي لنا فى الالزام عليهم غاية ما فى الباب ان المستدل
لهم واستدلالنا لما تعارضا تساقطا لكن تساقط الاستدلالين لا يفيدنا لان عرضنا رد استدلالهم

بالاية وقد حصل هذا الغرض وغرضهم تحقيق عدم جواز الرؤية ولم يحصل هذا الغرض كما عرفت
البحث اكثر ان منشأ كلام ذلك المستدل على العرف واللغة فان اهل العرف واللغة اذا اراد واحد مدح شيء
من انسان او فرس او لباس او غلام او جارية او نحو ذلك كانوا يقولون ان هذا الشيء مما لا يدرك الا بصار
او يقولون انه مما لا يراه العيون مع انه مما لا يدركه الابصار ويراه العيون فهذا القول لعدم يدل
على امكان رؤية ذلك الشيء عادة بل على وقوعها ايضا لكنهم انما ذكروا هذا القول لكمال مدح ذلك
الشيء وزيادة الترغيب فيه بخلاف الاصوات والروائح ونحوها فانها ليست مما يدركه الابصار عادة
فلا يحسن مدحها بعدم ادراكها الابصار او بعدم رؤيتها نعم اذا اراد واحد مدح الاصوات يقولون لم
تسمعها اذن واذا اراد مدح الروائح يقولون لم يشمها انف ثم قيل في شأن نزول الآية ما يدركه الابصار
فهم انه ممكن لكن لم يكن ادراكه بالابصار لكن هذا النفي انما ورد للتمدح بذلك النفي غاية التمدح والتنزه
والتعزز لجلاله وكبريائه البحث الثالث انا قلنا ان نفي الرؤية في مقام المدح يدل على امكان الرؤية
ولم نقل ان نفي كل شيء في مقام المدح يدل على امكان ذلك الشيء حتى يرد علينا النقض بنفي الشريك
او بنفي اتخاذ الولد في مقام المدح مع ان امكان المنفي في صورة النقض ينافي الالوهية او امكان
المنفي فيما نحن بصدده ليس نقصا بل هو كمال او لطف واحسان اللهم ارزقنا وبعدنا عن الجن والشيطان
قال الشارح ومنها اي ومن الآيات ان الآية الواردة في سؤال الرؤية الى آخر قوله لكن قال الذين
لا يرجون لقاءنا لولا انزل علينا الملائكة او نرى ربنا لقد استكبروا في انفسهم وعتوا عتوا كبيرا
ولو كانت الرؤية ممكنة لما كان طلبها عاتيا اي مجاوزا للحد مستكبرا اي رافعا نفسه الى مرتبة لا يليق
بها بل كان نازلا منزلة طلب سائر المعجزات وقوله لتعنتهم وعنادهم ولهذا استعظم نزول الملائكة مع
امكانه بلا خلاف كذا في شرح المواقف وقوله وهذا اي عدم منع موسى عليه السلام مشعر بامكان الرؤية
في الدنيا ولهذا اي لامكان الرؤية في الدنيا قال المصنف والله خالق لافعال العباد واقعة
بقدرة الله ليس لقدرتهم تأثير فيها بل الله سبحانه اجرى عادته بانه يوجد في العبد قدرة واختيارا فاذا
لم يكن هناك مانع اوجد فيه فعله المقدور مقارنا لقدرته واختياره فيكون فعل العبد مخلوقا لله تعالى
ابداعا واحداثا ومكسوبا للعبد والمراد بكسبه اياه مقارنته لقدرته وارادته من غير ان يكون هناك منه
تأثير ومدخل في وجوده سوى كونه محلا وهو مذهب الشيخ الاشعري كذا في شرح المواقف وسيجيء بعضها

يناسب هذا المقام انشاء الله قوله لكان عالما بتفاصيلها واما الكسب فيكفيه القصد والعلم
جملة والحاصل ان فرق بين الخلق والكسب فان الاول افادة الوجود لخلق اكثر فيكفيه العلم الاجمالي
هذا كلامه فقوله فان الاول افادة الوجود لخلاف اكثر يعني ان كل واحد من خلق الفعل للاختياري
وكسبه كالمشي الى المسجد مثلا كان مسبوقا بالقصد الجزئي الموقوف على التصور الجزئي المتعلق
بذلك الفعل لكن الكسب يكفيه القصد الجزئي الاجمالي الموقوف على التصور الجزئي الاجمالي
لان محل الكسب ليس موجد لهذا الفعل بل كان محلا له باختياره فهذا القدر من القصد والتصور
يكفي للمحلية بالاختيار بخلاف الخلق فانه افادة للوجود بالقصد الجزئي الموقوف على التصور الجزئي
ولا شك ان اجراء ذلك المحل امور متكثرة لها حركات متكثرة كل واحدة منها مسبوقة بقصد جزئي
مسبوق بتصور جزئي ولا شك ايضا ان افادة الوجود لتلك الحركات المتكثر لا يتصور الا ممن
له العلم الشامل والقدرة الكاملة وهو الله القوي العزيز فان قيل لا نسلم ان افادة الوجود
لتلك الحركات المتكثر لا يكفيها التصور الاجمالي والقصد الاجمالي بل يكفيها التصور الاجمالي
والقصد الاجمالي لا بد لنفي ذلك من دليل فان من وراء المنع قلنا انما يتوجه على الحكماء القائلين
بالاستعداد فان القائلين باستعداد المحل يكفيهم العلم الاجمالي وان اصحابنا فهم
لا يقولون بالاستعداد بل كانوا يقولون بان كل حادث فهو مسبوق بقصد جزئي مترتب على
تصور جزئي واما كون هذا القصد ازليا ومتجددا فقد اختلف اصحابنا فيه كما قوله بل لو سئل
عنها ولو في حالة المباشرة لم يعلم هو ان العلم بالعلم بعد التوجه والالتفات قطعي الحصول وبه
يندفع ما يقال يجوز ان لا يشعر بشعوره او ان لا يدوم هذا كلامه فقوله لم يعلم حتى لو سئل عن تلك
الاجزاء وعن تفاصيل حركاتها لا يقدر على الجواب صلا بل يعلم بالضرورة الوجدانية انه لا يقدر
على العلم بتلك الاجزاء تفصيلا ولا على العلم بحركاتها المسبوقة بالقصد التفصيلي والتصور التفصيلي
وانكار ذلك مكابرة لا يلتفت اليها قوله اي عملكم على ان ما مصدرية ينبغي ان يجعل هذا المصدر
بمعنى المفعول ليصح تعلق الخلق به ثم يجعل الاضافة بمعونة المقام على الاستغراق والا فالمعمول
يعم مثل التدبير بالنسبة الى البخار فلا يتم المقصود ولغا الموصول فهي عامة وضعا وبالجملة حذف
في الضمير اقل تكلفا هذا كلامه فقوله ينبغي ان يجعل هذا المصدر بمعنى المفعول والحق ان لفظ

عملكم حقيقة لغوية او عرفية فيما هو الحاصل بالمصدر كما ان لفظ الضرب والقيام او القعود
او نحو ذلك حقيقة لغوية او عرفية فيما هو الحاصل بالمصدر بل الواقع هو ان هذه الالفاظ اذا
اطلقت لا يتبادر منها الا ما هو الحاصل بالمصدر واما المعنى النسبي الذي هو معنى المصدر فهو خلاف
الظاهر والمتبادر ثم ان متعلق الخلق هو هذا المتبادر اعني الحاصل بالمصدر فلا حاجة الى جعل
المصدر مجازا عن معنى المفعول كما توهم ثم ان للاضافة قد تفيد العموم مثل الاضافة في قوله تعالى
فليحذر الذين يخالفون عن امره فان الاضافة في امره تفيد العموم ومثل الاضافة في قولهم
اتقى اهل الحق فان اضافة الاهل الى الحق يفيد العموم كما ان الموصول قد يفيد العموم نحو الذين
يأتينك فله درهم اذا ثبت هذا الذي ذكرنا ظهر لك انه لا فرق بين الاضافة والموصول في انهما قد
يفيدان العموم واما جعل افادة الموصول بطريق الوضع وافادة الاضافة بطريق المجاز و
فتحكم محض بل الحق ان كل واحد منهما يفيد معنى الاستغراق بطريق الوضع على ما علم في اصول الفقه
وقوله فلا يتم المقصود وهو انه تعالى خالق لجميع معمولات العباد فلو لم تحمل الاضافة على الاستغراق
لصار المعنى ان الله تعالى خلق بعض معمولاتكم فلا يثبت ان يكون مثل التدبير بالنسبة الى البخار مخلوقا
لله تعالى فان التدبير وان كان معمولا لكن لم يثبت ان جميع المعمولات مخلوقة لله وقيل المراد بما تعملون
الاصنام فيكون المعنى والله خلقكم واصنامكم قلنا لو سلم ان المراد هذا يكون المعنى ان الله تعالى
خلق مادة الاصنام وصورتها ولا شك ان صورة الاصنام من قبيل الافعال الاختيارية
للعباد لكن بطريق التوليد عند المعتزلة فعلى هذا يكون الآية الزاما على المعتزلة القائلين بان
افعال العباد الحاصلة بطريق التوليد مخلوقة للعباد بطريق التوليد قال الشارح وللذهول
عن هذه النكتة اي عن ان المراد بالعمل والمعمول واحد وهو الحاصل بالمصدر وقوله بدلالة العقل
يعني ان المخصص ههنا هو العقل فلا ينافي ان يكون العام قطعيا في الباقي بخلاف ما اذا كان
المخصص هو النقل على ما بين في اصول الفقه قوله اعني يخلق وقد يوجه
بالحمل على خلق الجواهر لكنه خلاف الظاهر هذا كلامه والمعنى الظاهر هو ان يقال ان من لا يوجد
منه حقيقة الخلق لا يماثل من وجد منه حقيقة الخلق وقد تنزل الفعلان منزلة اللازم كما في
قوله تعالى قل هل يستوي الذين يعلمون والمعنى لا يستوي من وجد له حقيقة العلم ومن لا يوجد هذا

مبنى على ما افاده

مبنى على ما افاده الشارح في المطول قوله والمعتزلة لا ينبتون ذلك ويمنعون كون الخلق
مناطا لاستحقاق العبادة وورود الآية السابقة في ذلك المقام مذكور كلامه فقوله وورود الآية
عطف على قوله كون الخلق والمراد بالآية السابقة هي قوله تعالى افمن يخلق كمن لا يخلق ويمنعون
ورود هذه الآية في مقام كون الخلق مناطا لاستحقاق العبادة لكن قوله تعالى اتعبدون ما
تنحتون والله خلقكم وما تعملون يدل على ان خلق العمل ايضا مناط لاستحقاق العبادة قوله
لبطل قاعدة التكليف وهي ان المكلف امر اختياري البتة هذا كلامه وهي مبنية من قوله لا
يكلف العبد بما ليس في وسعه والحاصل ان تكليف ما لا يطاق غير جايز عند المعتزلة وغير
واقع عندنا فلو كان جميع افعال العباد مخلوقة لله تعالى لزم ان يكون تكليف العباد بافعالهم
تكليفا بما لا يطاق لان المفروض ان الكل بخلق الله تعالى وتكليف ما لا يطاق باطل كما عرفت ولزم ايضا
بطلان قاعدة المدح والذم والثواب والعقاب وهي كون العباد ممدوحين ومذمومين ومثابين
ومعاقبين على افعالهم اختيارية مع ان الكل بخلق الله تعالى قوله والمدح والذم والثواب والعقاب
قد يقال يجوز ان يمدح ويذم باعتبار المحلية كالمدح بالحسن والذم بالقبح وايضا الثواب والعقاب
فعل الله تعالى وتصرف له فيما هو خالص حقه فلا يسأل عن علته كما لا يسأل عن علة خلق الاحتراق
عقيب مماسة النار هذا كلامه فقوله لا يجوز ان المدح اه يعني ان المدح والذم باعتبار المحلية لا باعتبار
الفاعلية حتى يشترط فيها التاثير والايجاد بالاستقلال وذلك كما يمدح الشيخ ويذم بحسنه وقبحه
وسلامته عنها فان ذلك باعتبار انه محل لها لا موثر فيها كذا في شرح المواقف وقوله فلا يسأل عن علتها
اي كما لا يصح ان يقال لم خلق الله الاحتراق عقيب مس النار ولم لم يحصل ابتداء ولم يحصل عقيب
مماسة الماء فكذا ههنا لا يصح ان يقال لم اثاب عقيب افعال مخصوصة وعاقب عقيب افعال اخر
ولم لم يفعلها ابتداء ولم يعكس في شرح المواقف قوله اشارة الى خطاب التكوين اي قوله تعالى كن
فان الله تعالى اجرى عادته فيما اذا اراد شيئا على ان يقول له كن فيكون هذا كلامه فقوله على ان يقول
متعلق بقوله اجرى قال الله تعالى انما قولنا لشيء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون ذهب الشيخ
ابو منصور الى ان هذا مجاز عن سرعة الايجاد والمراد التمثيل لا حقيقة القول وذهب فخر الاسلام
الى ان حقيقة الكلام مرادة بان اجرى الله تعالى سنته في تكوين الاشياء ان يكونها بهذه الكلمة

لكن المراد هو الكلام النفسي المنزه عن الحروف والاصوات كذا في التوضيح وذكر في التلويح والمعنى
ان نقول له احدث فيحدث عقيب هذا القول لكن المراد هو الكلام الازلي لا الكلام اللفظي لانه
حادث فيحتاج الى الخطاب اخر فيتسلسل قال بعض الافاضل انما قال النشأ دفع لايبعد ولم يجزم بذلك
لاحتمال ان يكون المراد علمه تعالى بوقوعه قوله وهو عبارة عن الفعل ويؤيده قوله تعالى
فقضاهن سبع سموات اي من الصفات الفعلية وفي شرح المواقف ان قضاء الله تعالى عند الاشاعرة
هو ارادته الازلية المتعلقة بالاشياء على ما هي عليه فيما لا يزال فهو من الصفات الذاتية لكن ا
التفسير به ههنا يؤدي الى التكرار هذا كلامه فقوله ويؤيده قوله تعالى يقال قضاه اي صنعه
وقدره ومنه قوله تعالى فقضاهن سبع سموات في يومين ومنه القضاء والقدر كذا في الصحاح
فعلى هذا يكون قوله المضي وقضيته وتقديره عبارة عن معنى واحد مثل قوله بارادته ومشيته
والمقصود في امثال ذلك هو التفنن في العبارات وهو من محسنات الكلام وذكر ان نقول المراد
بالارادة الازلية هو القصد الازلي المتعلق بالاشياء على ما هي عليه فيما لا يزال فيكون هو من
الصفات الاضافية لا من الصفات الحقيقة ويؤيد هذا الاحتمال ان القضاء يجيء بمعنى الحكم يقال
قضى اي حكم على ما ذكر في الصحاح وفي شرح المواقف ايضا وظاهر ان القصد الازلي بمنزلة حكم
من الاحكام بخلاف صفة الارادة على ما لا يخفى وقوله ويؤيد الى التكرار اي الى زيادة التكرار
فان اصل التكرار قد حصل بقوله ومشيته **قال الشارح** لان الرضاء بالكفر يتضمن رضي بكفر نفسه
فقد كفر ومن رضي بكفر غيره فقد اختلف المشايخ فيه والاصح انه لا يكفر بالرضاء بكفر الغير
ان كان لا يحب الكفر ولا يستحسنه ولكن يتمنى ان يسلب الله عنه الايمان حتى يتنعم منه على ظلمه وايذائه
كذا في التاتارخانية **قوله** والرضاء انما يجب بالقضاء قيل عليه لانا نمنع الرضاء بصفة من صفات الله
تعالى بل المراد هو الرضاء بمقتضى تلك الصفة وهو المقتضى فالصواب ان يجاب بان الرضاء بالكفر
لا من حيث ذاته بل من حيث هو مقتضى ليس بكفر وانت خبير بان رضاء القلب بفعل الله تعالى يتعلق
صفة من صفاته ايضا مما لا ستراه في صحته ثم ان الرضاء بها يستلزم الرضاء بالمتعلق من حيث
هو مقتضى لا من حيث ذاته ولا من سائر الحيثيات كما يشهد به سلامة الفطرة ولما كان القضاء الاول
هو الاصل والمنشأ اكثر اختاره الشارح هذا الطريق في الجواب فليتامل هذا كلامه فقوله من حيث

لو مقتضي

مقتضى ليس بكفر في شرح المواقف ان للكفر نسبة الى الله تعالى باعتبار فاعليته له والجاده اياه ونسبة
الى العبد باعتبار محليته له واتصافه به والكار الكفر باعتبار النسبة الثانية دون الاولى والرضاء
به انما هو باعتبار النسبة الاولى دون الثانية وليس يلزم من وجوب الرضاء بشيء باعتبار صدوره
عن فاعله وجوب الرضاء به باعتبار وقوعه صفة لشيء اخر اذ لو صح ذلك لوجب الرضاء بموت
الانبياء وهو باطل اجماعا وقوله مما لا ستراه في صحته لانزاع في صحة ذلك لكنه لا يفيد في الجواب
عن السؤال المذكور وهذا هو مراد من قال معنى الرضاء بصفة من صفات الله تعالى وذلك لان حاصل
السؤال هو ان يقال لو كان الكفر بقضاء الله لوجب الرضاء به لان الرضاء بقضاء الله تعالى
الذي هو صفة من صفاته الاعتبارية واجب اجماعا فيلزم ان يكون الرضاء بالكفر واجبا ايضا
لانه لازم لصفة القضاء وموجبها ووجوب رضاء الملزوم يستلزم وجوب رضاء اللازم
بالضرورة لكن الرضاء بالكفر كفر اجماعا ولما كان حاصل السؤال هكذا لم يفد الجواب بانه يقال
الرضاء انما يجب بالقضاء دون المقتضى فان قوله انما يجب بالقضاء مسلم عند السائل ايضا مع انه
كان مندرجا في السؤال فلا يفيد ايراده في الجواب واما قوله دون المقتضى فهو محل النزاع فلا
يفيد ايضا وذلك لان السائل كان يقول لما لزم الكفر للقضاء المرضي لزم وجوب الرضاء
بالكفر اللازم له ايضا وانكاره مكابرة فالصواب في الجواب هو ان يسلم وجوب الرضاء بالكفر
ثم يقال ان للكفر نسبة الى الله تعالى باعتبار فاعليته الى آخر ما ذكرناه انفا وحاصله ان الكفر
نظرا الى ذاته لا يحكم عليه انه قبيح او حسن عندنا وانما يحكم عليه باحدهما باعتبار امر خارج عنه
فاذا نسب الكفر الى ارادة الله تعالى باعتبار خلقه اياه كان بهذا الاعتبار مرضيا واذا نسب
الى العبد كان بهذا الاعتبار منكرا **قال الشارح** وهذا شنيع جدا فانه لا يصير على ذلك رئيس قرية
من عباد الله تعالى كذا في شرح المقاصد **قوله** حكى عن عمر بن عبيد الخ قالت المعتزلة انه اراد
من العباد ايمانهم رغبة واختيارا لا جبرا واضطرارا فلا نقص ولا مغلوبية في عدم وقوع ذلك
كالملك اذا اراد من القوم ان يدخلوا داره رغبة فلم يدخلوا وليس شيء اذ عدم وقوع هذا المراد
نوع نقص ومغلوبية ولا اقل من الشناعة وقيل لا يفهم من الارادة الغير المجبرة الا الرضاء
وهو مذهب اهل السنة وهو كلام خال عن التحصيل اذ الرضاء عندهم هو الارادة مطلقا وعندنا

سوا الارادة مع ترك الاعتراض او نفس ذلك الترك فانه امر قد يجامعه لتعلق الارادة وقد لا يجامعه
نعم تخلف المراد عن متعلق الارادة نقص عندنا فلا يجوز في حقه تعالى هذا كلامه فقوله كالملك في شرح
المقاصد كالملك اذا اراد دخول القوم داره رغبة واختيارا لا كرها واضطرارا فلم يدخلوا وقوله
وليس بشيء قال رحمه الله ليس بشيء لانه لم يتبع هذا المراد ووقع مرادات العبيد والخدام وكفى بهذا نقصا
ومغلوبية انتهى كلامه لكن المعتزلة كانوا يقولون ان الارادة التفويضية هو الامر والطلب ولا
شك ان مخالفة امره تعالى لا يستلزم نقصه ولا مغلوبية اجماعا وقوله وقيل الخ هذا جواب عن قوله
وليس بشيء وقوله وهو مذهب اهل السنة اي كما ان مخالفة رضائه تعالى لا يوجب نقصه ولا مغلوبية
اصلا على ما ذهب اليه اهل السنة كذلك مخالفة ارادة غير المجبرة لا يوجب شيأ منهما اصلا وقوله
وهو كلام خال عن التحصيل اي ما قيل ليس له معنى محصل اصلا اذ هو مبني على عدم معرفة معنى
الرضاء كما ترى وقوله قد تجامعه الخ فانما يجتمعان في ايمان المؤمن فانه وقع بتعلق ارادته وكان
موافقا لرضائه ايضا وتعلق الارادة يوجد بدون الرضاء في كفر الكافر وفسق الفاسق والرضا
يوجد بدون تعلق الارادة في ترك الاكل المباح مثلا وقوله نعم تخلف المراد الخ هذا ناظر الى قوله
وقد لا يجامعه اذ يفهم منه جواز تخلف الرضاء عن تعلق الارادة مع انه لا يوجب نقصه تعالى نعم لو تخلف
مراده تعالى عن تعلق ارادته يلزم نقصه لكن هذا التخلف غير لازم من تخلف الرضاء **قال الشارح**
وقد يتمسك من الطائفتين بالايات الاولى سيقول الذين اشركوا لو شاء الله ما اشركنا ولا اباؤنا
حكى الله عنهم انهم قالوا اشركنا بارادة الله تعالى ولو اراد عدم اشركنا لما اشركنا فلنا قالوا
ذلك الكلام بخرية من النبي عليه السلام ودفعا لدعوته وتعللا لعدم اجابته لا تفويضا للكائنات
الى مشية الله تعالى الثانية وما الله يريد ظلما للعباد مع ان الظلم من العباد كاين بلا شبهة
فبعض الكائنات ليس مراد الله تعالى فلنا لا يريد ظلما لعباده لا ظلم بعضهم على بعض فانه مراده
بخلاف ظلمه عليهم فانه ليس بمراده تعالى والثالثة والله لا يحب الفساد والفساد كاين والمحبة هي الا
رادة فالفساد ليس بمراد قلنا بل المحبة ارادة خاصة وهي ما يتبعها مثوبة ونفي الخاص لا
يستلزم نفي العام ثم هذه الآية معارضة بايات اخر هي دالة على المقصود منها الاولى لو شاء الله
لجمعهم على الهدى الثانية انا لو شاء الله لهدى الناس جميعا الثالثة ولو شاء الله لهدى كلهم اجمعين

والمعتزلة

والمعتزلة حملوا المشية في هذه الآيات ونظائرها على مشية القدرة والالجاء وليس بشيء لانه خلاف
الظاهر وتقييد للمطلق من غير دلالة عليه هذا ما خطر ببالي من المواقف **قول** والعباد اه
افعال اختيارية اعلم ان المؤثر في فعل العبد اما قدرة الله تعالى فقط بلا قدرة من العبد اصلا
وهو مذهب الجبرية او بلا تاثير لقدرته وهو مذهب الاشعري او قدرة العبد فقط بلا ايجاب و
اضطرار وهو مذهب المعتزلة او بالايجاب وامتناع التخلف وهو مذهب الفلاسفة والمروي
عن امام الحرمين او مجموع القدرتين على ان يؤثرا في اصل الفعل وهو مذهب الاستاذ او على ان تؤثر
قدرة العبد في وصفه بان يجعله موصوفا بمثل كونه طاعة او معصية وهو مذهب القاضي والمقصود
منها ان للعبد فعلا ينسب الى قدرته سواء كانت جزء المؤثر كما هو مذهب الاستاذ او مدارا
محضا كما هو مذهب الاشعري ويجب ان يعلم ان جميع افعال الحيوانات على هذا التفصيل من المذاهب
الا ان بعض الادلة لا يجري الا في المكلف فلذا اختصوا العباد بالذكر هذا كلامه فقوله وهو مذهب
الجبرية هم قالوا لا قدرة للعبد اصلا لا مؤثرة ولا كاسبة بل بمنزلة الجمادات فيما يوجد منها وقوله
وهو مذهب الاشعري وقد مر تغيير مذهب الشيخ في قوله تعالى خالق لافعال العباد وقوله وهو مذهب
المعتزلة قالوا هي واقعة بقدرة العبد وحدها على سبيل الاستقلال لا بالايجاب بل باختيار وقوله
وهو مذهب الفلاسفة الخ قالت الحكماء وامام الحرمين هي واقعة على سبيل الوجوب وامتناع
التخلف بقدرة خلق الله تعالى في العبد وقوله وهو مذهب الاستاذ قال الاستاذ ابو اسحاق هو
واقعة لمجموع القدرتين على ان يتعلقا جميعا بالفعل نفسه وقد جوز اجماع المؤثرين على اثر واحد
وقوله وهو مذهب القاضي قال القاضي ابو بكر الباقلاني هي واقعة بالقدرتين على ان يتعلق
قدرة الله تعالى باصل الفعل وقدرة العبد بصفة اعني بكونه طاعة او معصية كالظلم اليتيم
تاديبا وايذاء فان ذات الظلم واقعة بقدرة الله تعالى وتاثيره وكونه طاعة على الاول ومعصية
على الثاني بقدرة الله العبد وتاثيره وما ذكرناه كله من التقرير مذكور في شرح المواقف وقوله اختصوا
العباد بالذكر ولعلهم ارادوا بالعباد جميع الحيوانات كما ارادوا من بني ادم نوع الانسان فيكون
من قبيل ذكر الخاص وارادة العام **قول** لما صح تكليفه لبطلان تكليف الجماد بالضرورة واما قوله
ولانه تعالى استحقاق الثواب فغير ظاهر مما ذكره وقد يرد ايضا على الجبرية بعدم فايدة التكليف ولا يرد

الازلية ليست بالارادة لان اثر الارادة حادث فتعميم الارادة محل بحث ولذا ورد في الحديث
المرفوع ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن والاظهر ان يقال ان تعلق الارادة بالوجود يجب
والا يمتنع لانها علة الوجود وعدم العلة علة العدم هذا والمعتزلة لما جوزوا التخليف عن الارادة
في غير فعل نفسه لم يتوجه السؤال بتعميم الارادة عليهم هذا كلامه فقوله والا لجاز انقلاب علمه جهلا
الخ قال في شرح المواقف ان ما علم الله عدمه من افعال العبد فهو ممتنع الصدور عن العبد والا
لجاز انقلاب العلم جهلا وما علم الله وجوده من افعاله فهو واجب الصدور عن العبد والا
لجاز ذلك الانقلاب لا يخرج عنهما لفعل العبد وانه يبطل الاختيار اذ لا قدرة على الواجب والممتنع
وقال ايضا ما اراد الله وجوده من افعال العبد وقع قطعا وما اراد عدمه منها لم يقع قطعا
فلا قدرة على شيء منهما اصلا وقوله بان الاعدام الازلية ليست بالارادة ويؤيده ما ذكره في شرح
المواقف ان اسناد العدم الى مشية القادر وارادته يقتضي حدوث العدم كما في الوجود فيلزم
ان لا يكون عدم الحادث ازليا انتهى كلامه ويمكن ان يقال تعلق الارادة بالعدم مجاز عن عدم
تعلق الارادة بالوجود وقرينة المجاز هو حكم العقل بان الارادة لا يتعلق بالعدم اصلا بل المتعلق
هو عدم التعلق بالوجود ويمكن ان يقال ايضا كما ان تعلق الارادة بالوجود امر اختياري مستند
الى صفة الارادة كذلك الكف عن تعلق الارادة بالوجود امر اختياري مستند الى صفة الارادة
ايضا لكن تعلق الارادة بوجود الممكن يقتضي ان يكون وجوده حادثا لكونه مسبوقا بالقصد
والاختيار واما نفس الكف عن تعلق الارادة فيجوز ان يكون ازليا ومتعلقه وهو كون الشيء
مكفوفا عن الوجود فهو ايضا ازلي ثم ان دوام العدم الازلي لكل حادث تابع لذلك الكف الازلي
التابع لصفة الارادة ولا شك ان تابع التابع تابع فيكون العدم الازلي لكل حادث تابعا بصفة
الارادة وهذا معنى كون الاعدام الازلية اثار الارادة فلا يلزم كونها حادثة كما عرفت وقوله لم
يتوجه السؤال الخ اي للمعتزلة ان ينعوا المقدمتين المذكورتين ان كان لهم ان يقولوا لا نم ان
ارادة الله تعالى لو تعلقت بالوجود يجب ذلك الوجود فانها تعلقت بايمان الكافر ولم يجب ايمانه ولا
نسلم ايضا ان ارادة الله تعالى لو لم يتعلق بالوجود يمتنع ذلك الوجود فانها لم تتعلق بكفر الكافر
مع ان كفره لم يمتنع بالاتفاق قال الشارح يعلم ويريد ان العبد يفعله الخ هذا مبني على انه على تقدير

هذا على الاشعري لجواز ان يكون داعيا لاختيار الفعل هذا كلامه فقوله ففيه نظر مر ذكره وهو
قوله الثواب والعقاب تفرع له تعالى فيما هو خالص حقه فلا يسأل عن لميته الظاهر ان مراد الشارح
منها هو الالزام على الجبرية فانهم كانوا يوافقون المعتزلة في ايجاب المعرفة بالعقل قبل ورود الشرع
على ما ذكره في شرح المواقف في بيان الفرق الاسلامية فانهم كانوا يقولون بالوجوب العقلي على
العباد وباستحقاق الثواب والعقاب قبل ورود الشرع فبعد ورود الشرع بالطريق الاولى
وقوله لجواز ان يكون داعيا الخ يعني ان التكليف يكون داعيا للعبد الى اختيار الفعل فيخلق الله
الفعل عقيبه عادة وباعتبار ذلك الاختيار المترتب على الداعي يصير الفعل طاعة او معصية ويصير
علامة للثواب والعقاب لا سببا موجبا لاستحقاقهما هذا ما خطر من شرح المواقف وانت خبير بان
مذهب الاشعري هو ان قدرة العبد لا دخل لها في وجود افعاله سوى كونه محلا لتلك الافعال فيرد
على مذهب الاشعري ايضا الاعتراض بعدم فايدة التكليف لان وجود القدرة وعدمها على السواء
عنده فلذا قالوا ان هذا المذهب هو المسمى بالجبر المتوسط وسيجيء ما هو تتمة لهذا الكلام انشاء الله
تعالى قال الشارح والنصوص القطعية تنفي ما زعمته الجبرية من انه لا فعل للعبد اصلا
قوله فان قيل بعد تعميم ارادة الله تعالى هذا بيان للجبر وعدم التمكن بالنسبة الى كل ممكن وسابق
من قوله فان قيل فيكون الكافر مجبورا الخ بيان بالنسبة الى الموجودات فقط وفصل في السؤال
والجواب ههنا ما لم ينفصل مما ذكر كلامه فقوله بالنسبة الى كل ممكن الخ الظاهر ان هذا ايضا ينبغي
ان يكون بالنسبة الى الموجودات فقط ويؤيده قول المصنف يثابون بها ويعاقبون عليها فان الثواب
والعقاب لا يتصوران الا بالنسبة الى الموجودات فقط فالاولى ان يقال ان مورد هذا السؤال
هو قوله وللعباد افعال اختيارية الخ وانه كان سؤالا من طرف الجبرية ومورد السؤال السابق
هو قوله والله تعالى خالق لافعال العباد الى قوله وتقديره وانه كان سؤالا من طرف المعتزلة ولما كان
مورد السؤالين واحدا وموردهما مغايرين لمورد السؤال الاول وموردهما اعاد الشارح هذا السؤال
مع جوابه افادة للطالبين زيادة قوة في دفع سؤال كل واحد من الخصمين هذا ولكن ان تقول منشاء
السؤال الاول هو الارادة وحدها ومنشاء السؤال الثاني هو مجموع الارادة والعلم قوله فيجب الخ ولا
لجاز انقلاب علمه تعالى جهلا وتخلف المراد عن ارادته وهكذا الطالما الامتناع وانت خبير بان الاعدام

تابعان للاختيار العبد واراده وسيجي تحقيقه انشاء الله **قوله** فان قيل فيكون فعله الاختياري
واجبا قد يمنع هذه المقدمة ايضا لان العلم تابع للمعلوم فلا مدخل للعلم في وجوب الفعل وسلب القدرة
والاختيار وكذلك الارادة اذا تفرعت عن علم باختيار من العبد للفعل فتامل هذا كلامه فقوله
قد يمنع هذه المقدمة الخ اعلم ان هذا المنع مبني على عدم الفرق بين مورد السؤال ومنشائه فان
مورد السؤال هو اختيار العبد فمنشاء السؤال هو علم الله تعالى وارادته فحاصل السؤال هو ان علم الله
تعالى وارادته وان كانا تابعين لاختيار العبد فانهما يستلزمان ان العبد يفعله باختياره البتة
فيكون فعل العبد واجبا وجوبا لازما لاختيار العبد او ممتنعا لازما لتركه العبد ولا شك ان
وجوب الوجود او امتناعه ينافي اختيار العبد فاجاب بان الوجوب باختيار العبد محقق لاختياره
لا منافي له وكذا الامتناع لترك العبد باختياره محقق لاختياره لا منافي له نعم يتوجه ان يقال
هذا الجواب لا يناسب مذهب الاشعري وسيجي تطبيقه له انشاء الله **قوله** محقق للاختيار فلا
يكون فعل العبد حركة الجماد وهو المقصود ههنا واما ان ذلك الاختيار ليس من العبد لانه لا يوجد شيئا
فيكون من الله تعالى فيلزم الجبر فذلك مذهب الاشعري وهو جبر متوسط واما اذا هبون مذهب الاستاذ
فلهم ان يقولوا الاختيار بمعنى الارادة صفة من شانها ان تتعلق بكل من الطرفين بلا داع ومرجح
فكون الاختيار من الله تعالى لا يستلزم الجبر كما ان صدور اراده تعالى عن ذاته بالايجاب لا ينافي
كونه تعالى فاعلا مختارا بالاتفاق هذا كلامه فقوله لانه لا يوجد شيئا اي لان العبد لا يوجد شيئا عند
الاشعري بل لا مدخل له في وجوده عنده وقوله وهو جبر متوسط اي هو متوسط بين الجبر الخالص
وهو مذهب الجبرية وبين التفويض الى العبد بالكلية وهو مذهب المعتزلة وحاصل كلامه هو ان جبر
المتوسط لا ينافي حصول المقصود ههنا اذ المقصود هو ان لا يكون فعل العبد حركة الجماد وهو
حاصل على المذهبين مذهب الاشعري ومذهب الاستاذ وقوله بكل من الطرفين اي بكل واحد منهما
على سبيل البدل لا على سبيل الاجتماع فان اجتماعهما قطعا وقوله بلا داع اذ لو تعلقت تلك الصفة
بالداعي يلزم الايجاب وهو منافي لكون العبد مختارا هذا ان مختار عند الاستاذ **قوله** وايضا
منقوض الخ توجيه النقض بالعلم ظاهر واما بالارادة فمبني على ازلية تعلقها ايضا وقد يجاب بان
الاختيار هو التمكن من ارادة الضد حال ارادة الشيء لا بعدها وكان يمكن في الازل ان يتعلق

ارادته بالترك بدل الفعل وليس فعل تعلقها تعلق علم موجب اذ لا قيل للازل بخلاف ارادة العبد
فتدبر هذا كلامه فقوله ايضا اي كازلية تعلقات العلم او اراد كازلية نفس الارادة وقوله وقد
اي يجاب عن النقض المذكور ولا يخفى ان هذا الجواب ساقط فان حاصل النقض هو ان يقال
ان الله تعالى يعلم ويريد انه يفعله او يتركه باختياره فيكون فعله الاختياري واجبا او ممتنعا
ومنافيا لاختياره تعالى واما ازلية تعلق العلم او الارادة فلم يتعرض لها الشارح بل ذكر
نفس العلم او الارادة وظاهر ان حالها لا يختلف في اصل الدليل او في صورة النقض وايضا
لم يتعرض الشارح لكون تعلق العلم سببا موجبا لتعلق الارادة بل يكفي ههنا استلزامه اياه
كما عرفت **قوله** مدخلا في بعض الافعال اي بالدور ان والترتب المحض كالاحراق بالنسبة الى
النار لا بالتاثير اذ لا حكم للضرورة فيه هذا كلامه الظاهر ان مراد الشارح هو ان القدرة
العبد واراده مدخلا ظاهريا وسببية ظاهرية في بعض افعاله مع قطع النظر عما هو الواقع فلا
حاجة ههنا الى التعرض للدور ان فان الدور ان لا ينافي ان يكون الخالق هو الله تعالى فليس لنا
حاجة الى التقصي عن هذا المضيق بخلاف السببية الظاهرية فانها تنافي بحسب الظاهر ان يكون
الخالق هو الله تعالى فاحتجنا الى التقصي عن هذا المضيق الذي ذكره الشارح **قوله** وتحقيقه
ان حرف العبد الخ حرف القدرة جعلها متعلقة بالفعل وهو تعلق الارادة بمعنى انه يصير سببا
لان يخلق الله تعالى صفة متعلقة بالفعل واما حرف الارادة اي جعلها متعلقة فيجوز ان يكون
لذاتها على ما عرف في ارادة الله تعالى وقيل حرف القدرة قصد استعمالها وهو غير القصد الذي يحدث
عند القدرة كما سيجي لان حرف القدرة متاخرة عن القدرة المتاخرة عن القصد وليس شيء منها
لان قصد الاستعمال يقتضي ان يوجد القدرة والاستعمال فلا يكون مع الفعل كما هو مذهب من
يقول بحدوثها عند قصد الفعل ثم ان تقدم الشيء باعتبار ذاته لا ينافي تاخره بحسب وصف كما
في قولك رماه فقتله فان الرمي باعتبار افضائه الى الموت يكون قتلا وذلك عند تحقق الموت هذا
كلامه فقوله وهو اي جعل القدرة متعلقة بالفعل انما يحصل بتعلق الارادة بمعنى ان تعلق
الارادة يصير سببا لان يخلق الله صفة متعلقة بالفعل وهو القدرة وحاصل التقصي عن
المضيق هو ان يقال ارادة العبد هي صفة مخلوقة لله تعالى وهي لذاتها يكون متعلقة بالمراد

وهذا التعلق امر اعتباري حاصل من جانب العبد بارادته فقط وليس هذا التعلق امرا موجودا
حتى يلزم نقل الكلام اليه فيتسلسل بناء على ان كل شيء موجود فهو مخلوق لله تعالى ثم اذا تعلقت
ارادة العبد لذاتها بذلك المراد خلق الله تعالى بطريق جري العادة قدرته وفعله معا موافقين
لتعلق الارادة ففي هذا لا يلزم ان يكون العبد مجبورا بل كانت افعاله الاختيارية مفوضة
الى تعلق ارادته بتلك الافعال من غير ان يكون له اختيار ما الى الداعي الذي اعتبر المعتزلة في
طريق الهارب وقد جي العطشان وكما ان حصول صفة الارادة في الباري تعالى لم يكن اختياريا
ومع ذلك كان تعلق الارادة امرا اختياريا وكان لهذا التعلق مدخل في ايجاده افعاله الاختيارية
كذلك حصول صفة الارادة في العبد لم يكن اختياريا للعبد ومع ذلك جاز ان يكون تعلق صفة
الارادة امرا اختياريا حاصلا لذاتها ويكون لهذا التعلق مدخل في كسب افعاله الاختيارية
وبالجملة انه تعالى خلق في العبد صفة الارادة شرطا حقيقيا وسببا حقيقيا في حصول افعال
العبد وخلق القدرة على عادية وشرطا عاديا في حصول تلك الافعال لا علة حقيقية بل الخالق
حقيقة هو الله هذا هو التحقيق الذي ينبغي ان يكون مراد الاشعري فتامل وقوله المتاخرة عن القصد
الذي يحدث عنده القدرة يعني ان المتاخر عن المتاخر عن الشيء متاخر عن ذلك الشيء فينبغي ان يكون
قصد استعمال القدرة عين القصد الذي يحدث عنده الفعل والا يلزم تاخر الشيء عن نفسه وقوله لان
قصد الاستعمال يقتضي الخ ولعل هذا القايل اراد بقصد استعمال القدرة جعلها متعلقة بالفعل
فلا اشكال عليه ايضا وقوله ثم ان تقدم الشيء الى جواب عن قوله لان حرف القدرة متاخر الخ يعني
ان تقدم القصد باعتبار ذاته لا ينافي تاخره باعتبار وصفه اي بالنظر الى استعمال القدرة وصرفها
الى الفعل ففعل هذا يستمر وجوها القصد الى وجوه الفعل مع وجوه القدرة فلا يلزم ان يكون ههنا
قصدان متغايران بالذات **قوله** والجواب الله تعالى فعل عقيبه لكن هذا هو التعقيب الذاتي والا فالقدرة
مع الفعل هذا كلامه لا يخفى ان حرف الارادة وتعلقها مقدم على وجوه الفعل تقدما
زمانيا في يكون التعقيب زمانيا ولعل الشارح نظر الى هذا التعقيب وبنى كلامه في حرف القدرة
على التغليب **قال الشارح** والكسب مقدور اي اثر الكسب مقدور **وقوله** والخلق اي واثر الخلق يجوز
ان يكون الكسب بمعنى المكسوب والخلق بمعنى المخلوق **قوله** وينفرد كل منهما بما هو قيل عليه فحينئذ لا تركة

في مذهب الاستاذ هو انه اقبح شركة من مذهب المعتزلة وليس بشيء لان كلا من المؤثرين منفرد
بما له من دخله في التاثير على ان تاثير قدرة العبد في بعض الامور بجعل الله تعالى وتخليقه كذلك
ليس اقبح من نفي دخل قدرة الله تعالى بالكلية ولا يجري في ملكه الا ما يشاء هذا كلامه فقوله اقبح شركة
اي اقبح اشتراكا وقوله لان كلا من المؤثرين الخ يعني ان الباري والعبد قد اجتمعا على ايجاد
فعل العبد مع ان كلا واحد منهما منفرد بما هو له من حصة من التاثير فان لكل واحد منهما
حصة من التاثير مخصوصة له فيثبت الشركة على مذهب الاستاذ ايضا قال بعض الافاضل
الشركة المنتهية هي ان يستقل كل واحد من الشريكين في مطلق الايجاد فالحق انه لا شركة منتهية
في مذهب الاستاذ اصلا اذ لا استقلال للعبد في افعاله وقوله ولا يجري في ملكه الا ما يشاء
جملة حالية متعلقة بقوله ليس اقبح يعني ان في مذهب الاستاذ لا يجري في ملكه تعالى الا ما يشاء
بخلاف مذهب المعتزلة على ما عرفت **قال الشارح** لانه قد ثبت ان الخالق حكيم الى هذا ناظر
الى مذهب المعتزلة في ان العقل حاكم في حسن الاشياء وقبحها واما عندنا فالحاكم هو الشرع
لكن الشارح هو المالكي على الاطلاق فلا يقبح منه شيء اصلا يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد **قوله**
وهي علة للفعل اي علة عادية كالنار للاحراق والجمهور على انه شرط عادي كبيض الماء له ولك
ان تقول من شانها التاثير عنده ومن شانها توقف التاثير عندهم فتامل هذا كلامه فقوله اي علة
عادية لا يخفى عليك انه لا دخل للقدرة عند اصحابنا في وجود الافعال فلا يظهر الفرق بين ان
يكون القدرة علة عادية وبين ان تكون شرطا عاديا ولعل المراد انها علة ظاهرة كالنار للاحراق
والجمهور على انها شرط ظاهري كبيض الماء للنار وقوله من شانها التاثير هذا غير مسلم عند
اصحابنا فلا يحسن ايراده ههنا **قوله** وكان هو المضيع يشير الى وجه الذم في ترك الواجبات
وان لم يكتسب القبيح وهو لا ينافي الذم في فعل المنهيات بوجه اخر وهو صرف القدرة اليه على ما سيجيء
هذا كلامه فقوله في ترك الواجبات وان لم يكتسب القبيح يمكن ان يقال ان ترك الواجبات بنسا والاكتساب
القبيح فان كف النفس عن اكتساب القبيح فعل اختياري على ما ذكره ابن الحاجب في مختصره وهذا
الكف واجب على المكلف فمن اكتسب فعلا قبيحا كان هو المضيع لقدرة فعل الخير وهو الكف عن

وما ترك الواجب وهو مذكور في ضمن قوله وان قصد فعل الشر الخ وذلك لان من ترك الصلوة متعمدا مثلا فهو كان يقصد فعل الشر الذي هو الكف عن الصلوة فخلق الله تعالى قدرة فعل الكف عن الصلوة قوله والا لزم وقوع الفعل بلا استطاعة لا يخفى ان هذا الكلام الزامي على من يقول بتأثير القدرة الحادثة والا فلا دخل للاستطاعة في وجوه الفعل حتى يستحيل بدونها هذا كلامه قال بعض الفضلاء ان وقوع الفعل بلا استطاعة باطل عند الاشعري بناء على انها علة عادية للفعل عنده ولكن نقول ان وقوع الفعل بلا استطاعة باطل بالبداهة والمشاهدة لا بالدليل حتى يحتاج الى ان يقال ان هذا الكلام الزامي لا تحقيقي قوله لما مر من امتناع بقاء الاعراض فلا تنقض بقدرة الله تعالى اذ ليست من قبيل الاعراض عندهم هذا كلامه فان التعريف المختار عند اصحابنا هو ان يقال العرض موجود قايم بالمتحيز فتخرج عن هذا التعريف صفات الله تعالى قوله فقد اعترفتم بان القدرة الخ حاصله انه ليس نفي وجود المثل السابق داخلا في دعوى الاشعري وفيه بحث اذ المذهب ان لا قدرة قبل الفعل اصلا ومدعى المعتزلة جوازه قبله لانه لا بد من مثل سابق كما ستعرفه به هذا كلامه فقوله ليس نفي وجود المثل السابق داخلا الخ يعني ان الاشعري لا يحتاج في دعوى كون الاستطاعة مع الفعل الى نفي المثل السابق اذ قد حصل مقصوده بمقارنة الفعل لهذا المثل المتجدد سواء وجد منا كمثل سابق او لم يوجد وقوله وفيه بحث الخ لا يصح ايراد هذا البحث ههنا لان الشارح قد رفعه بقوله ثم ان ادعيتم الخ فان حاصله انا لا نمنع جواز حصول الامثال السابقة وانما نمنع وجوبه لكن من ادعى الوجوب فعليه البيان وقوله لا بد من مثل سابق هذا على تقدير تجدد القدرة بالامثال واما على تقدير استمرار بقائها فلا بد ان توجد هي قبل وجود الفعل لما سيجيء انها كانت متعلقة بالضدين ولئلا يلزم تكليف العاجز فلا بد ان تكون موجودة قبل الفعل وباقية اما بتجدد الامثال واما استمرار بقاء الاعراض قال الشارح واما ما يقال الخ هذا جواب اخر لقوله فان قيل لو سلم الخ وقوله لزم التحكم الخ واذا لزم التحكم لزم وقوع الفعل بلا استطاعة واذا بطل لما عرفت انها علة عادية قوله لاستحالة ذلك على الاعراض والا يلزم قيام العرض بالعرض يرد عليه انه يجوز ان يكون الحادث وصفا اعتباريا مثل رسوخ القدرة لا معنى موجودا يمتنع قيامه بمثله هذا كلامه وانت خبير بان قوله يرد عليه الخ كان مندرجا في نظر الشارح حيث قال يجوز ان يمتنع في الحال

الاولى الى قوله على السواء وذلك لان الشرايط المقارنة للقدرة جاز ان يكون امورا اعتبارية مع ان القدرة موجودة باقية في الحالين على السواء وتلك الامور الاعتبارية لم تكن مقارنة للقدرة في الحالة الاولى في يمتنع الفعل وكانت مقارنة لها في الحالة الثانية فيجب الفعل ومن جملة الامور الاعتبارية رسوخ القدرة مثلا قوله ومن ههنا ذهب بعضهم وهو الامام الرازي وبه تندفع نزاع الفريقين الا ان الشيخ لما لم يقل بتاثير القدرة الحادثة فسروا التاثير بايجاد الكسب فصار الحاصل ان القدرة مع جميع جهات حصول الفعل بها او معها مقارنة وبدونه تمتنع وفي كلام الامدي ان القدرة الحادثة من شانها التاثير لكن عدم التاثير بالفعل لوقوعه متعلقاتها بقدرة الله تعالى وبه لا اشكال اصلا هذا كلامه فقوله ومن ههنا اي ومن اجل جواز امتناع الفعل في الحالة الاولى لانتفاء شرط ووجوبه في الحالة الثانية لتمام شرايط وقوله وهو الامام الرازي قال الامام القدرة تطلق على مجرد القوة التي هي مبداء الافعال المختلفة الحيوانية ولا شك انها قبل الفعل والقدرة تطلق ايضا على القوة المجتمعة لشرايط التاثير ولا شك انها مع الفعل ان وجد المقدور لا يتخلف عن المؤثر التام ولعل الشيخ الاشعري اراد بالقدرة القوة المجتمعة لشرايط التاثير فلذا حكم بانها مع الفعل هذا ما خطر من شرح المواقف وقوله فسروا التاثير الخ هذا اشارة الى جواب الاعتراض المذكور في شرح المواقف وذلك الاعتراض هو ان يقال ان القدرة الحادثة ليست مؤثرة عند الشيخ فكيف يصح ان يقال انه اراد بالقدرة القوة المجتمعة لشرايط التاثير فحاصل الجواب هو ان القدرة الحادثة اذا اعتبرت مع جميع شرايطها العادية كانت مقارنة للفعل واذا اعتبرت بقول تلك الشرايط العادية كانت سابقة على الفعل وقوله وفي كلام الامدي الخ هذا جواب اخر عن الاعتراض المذكور حاصل الجواب ان كون القوة مجتمعة لشرايط التاثير لا يقتضي ان يكون القوة متاثرة بالفعل بل يكفي ان يكون من شانها التاثير لكن قدرة الحق اغنت عن قدرة الخلق فلا يبقى الاشكال وقد بقي ههنا بحث وهو ان القدرة الحادثة كيف يكون من شانها التاثير وقد تقرر ان تاثيرها لا يتصور الا بان يكون الموصوف بها عالما بتفاصيل حركات اعضائه وسكناتها وهذا غير مقدور له ويمكن ان يقال ان عدم العلم بتفاصيل ذلك لا ينافي ان يكون من شانها التاثير

غاية ما في الباب ان ذكر العلم التفصيلي شرط لتاثير القدرة بالفعل وعدم وجوده شرط
تاثيرها بالفعل لاينافي ان يكون من شانها التاثير **قوله** وانه يمتنع قيامهما معا بالمحل اي
قيام الشيء وبقاءه معا بالمحل بمعنى تبعيتهما له في الحيز والا فليس جعل احدهما صفة للاخر اولى
من العكس بل الكل صفة للمتبوع ووجه الصعوبة فيه ان تابع شيء في التحيز يجوز ان يكون تابعا
للاخر بخصوصية ذاتية بينهما هذا كلامه فقوله بمعنى تبعيتهما له في الحيز الاولى ان يقال بمعنى اختصاص
الناعت بالمنعوت ذكره في شرح المواقف ومعنى القيام بالغير هو الاختصاص الناعت والتبعية
في التحيز والاول هو الصحيح وقوله والا اي وان لم يمتنع قيام الشيء وبقاءه معا بالمحل لزم الترجيح
بلا مرجح وانه محال وقوله ووجه الصعوبة فيه هذا اشارة الى سند المنع يعني انا لا نسلم لزوم
الترجيح بلا مرجح لم لا يجوز ان يكون تابعا الشيء في التحيز تابعا لشيء اخر في التحيز ايضا لخصوصية
ذاتية بين ذلك التابع وذلك الشيء الاخر ونقول لم لا يجوز ان يكون التابع شيء في الاختصاص
الناعت تابعا لشيء اخر في الاختصاص الناعت ايضا لخصوصية ذاتية بينهما **قوله** المراد سلامة
اسبابه يعني ان للمكلف وصفا اضافيا يعبر عنه تارة بلفظ بجمل دال على الاضافة ضمنا وتارة
بلفظ مفصل دال عليها صريحا ولا فرق الا بالاجمال والتفصيل ونظيره التمول وكثرة المال
وكون الاستطاعة وصفا ذاتيا للمكلف ممنوع والا لم يصح تفسيره بسلامة اسبابه وقولنا /
ذو سلامة يفيد صحة الحمل لا صحة التفسير هذا والاقرب ما افاده بعض الافاضل من ان امثاله
مبنية على التسامح فان وصف المكلف كونه بحيث سلمت اسبابه ولوضوح الامر تسومح في عد سلامة
الاسباب وصفا له هذا كلامه فقوله وصفا اضافيا اي وصفا سببيا يكون من احوال ما هو
متعلقة لا وصفا ذاتيا يكون من احوال نفسه وقوله يعبر عنه تارة بلفظ بجمل يعني به لفظ الاستطاعة
وقوله وتارة بلفظ مفصل اي بلفظ سلامة الاسباب في قوله وقولنا ذو سلامة اسبابه اشارة
الى جواب سؤال مقدر وهو ان يقال ان الاستطاعة وصف ذاتي والا لما صح تفسيره بقولنا ذو
سلامة اسبابه فاجاب بان ذلك لصحة الحمل لا لصحة التفسير وذلك لان الاوصاف الاضافية لا تحمل
على موصوفها الا بواسطة ذو فيقال رجل ذو مال كثير وقوله على التسامح يعني ان الاستطاعة
صفة ذاتية وسلامة اسبابه صفة اضافية لا ذاتية فلا يصح تفسير احدهما بالآخر الا بناء على التسامح

ووجه التسامح هو ان قوله سلامة اسبابه يدل دلالة ظاهرة على الصفة الذاتية وهو كونه بحيث
سلمت اسبابه ولهذا عد سلامة الاسباب من قبيل الاوصاف هذا ولعل مراد الشارح هو الاشارة
الى التسامح الذي افاده بعض الافاضل فلذا قال الشارح هو ذو سلامة اسبابه ولم
يقل هو سلامة اسباب بدون قوله ذو فان قوله ذو سلامة اسباب كما يفيد صحة الحمل يفيد
صحة التفسير ايضا ومعنى قوله ذو سلامة اسباب هو كونه بحيث سلمت اسبابه ولا شك ان كونه
بحيث سلمت اسبابه صفة ذاتية للمكلف كما ان الاستطاعة صفة ذاتية له **قوله** يعتد على هذه
الاستطاعة والتعريف ان سلامة الاسباب مناط خلق الله القدرة للحقيقة عند القصد
بالفعل فبعد السلامة لا حاجة من جهة العبد الا الى القصد هذا كلامه فقوله والتعريف الخ
اشارة الى جواب سؤال مقدر وهو ان يقال ان العجز كان باقيا مع سلامة الاسباب لعدم القدرة
التي هي علة حقيقة عند المعتزلة وعادية عند الشيخ وايا ما كان يلزم تكليف العاجز وهو
باطل وحاصل الجواب ان هذا العجز لا يضر فان سلامة الاسباب هو القصد الى الفعل بكيف من
جانب العبد فان الله تعالى اجرى عادته على خلق الفعل بعد سلامة الاسباب والقصد الى كسب
الفعل **قال الشارح** لجواز ان يحصل قبل الفعل سلامة الاسباب فان قلت ان سلامة الاسباب
كانت من قبيل الاعراض وقد عرفت انها العرض لا يبقى فينبغي ان يكون حالها كحال الاستطاعة
في ان يكون مع الفعل قلت ان سلامة الاسباب من قبيل الصفات الاعتبارية فيجوز ان يكون باقية
تبعا للاسباب ويجوز ان يكون المراد بسلامة الاسباب الاسباب السالمة ولا شك انها جواهر باقية
على ان عدم بقاء الاعراض ممنوع كما عرفت وقوله وقد يجاب الخ عن استدلال الخصم بان القدرة
لو لم تكن قبل الفعل لزم تكليف العاجز وقوله صالحة للضدين اي فلا يلزم التكليف العاجز
كما زعمه الخصم قال بعض الافاضل ان صح عن ابي حنيفة ان القدرة صالحة للضدين وان الاستطاعة
مع الفعل فالوجه في الجمع بين الكلامين هو ما ذكره الامام الرازي كما عرفت **قوله** ولا يكلف
العبد بما ليس في وسعه تحرير المقام ان ما لا يطاق على ثلاث مراتب ما يمتنع في نفسه وما يمكن في نفسه
ولا يمكن من العبد عادة وما يمكن منه لكن تعلق بعدم علمه وارادته والاول لا يجوز ولا
يقع تكليفه اتفاقا والثانية لا تقع اتفاقا ويجوز عندنا خلافا للمعتزلة والثالثة يجوز تقعه بالا

فهذا توجيه ما قيل تكليف ما لا يطاق واقع عند الاشعري ومن لا يقول به لا يعده من المراتب نظرا
الى مكانها من العبد في نفسه وقد يوجه ايضا بان القدرة الحادثة غير مؤثرة وغير سابقة على
الفعل عنده فيكون مما لا يطاق بهذا الاعتبار وفيه بعد لانه يستلزم كون كل تكليف كذلك وهو
لا يقول به هذا كلامه فقوله ما يمتنع في نفسه جمع الضدين وقلب الحقايق واعدام القديم وقوله وما
يمكن في نفسه ولا يمكن في العبد عادة كخلق الاجسام وحمل الجبل والطيران الى السماء وقوله وما
يمكن منه اي يمكن من العبد عادة كايمان الكافر وطاعة الفاسق وقوله والاولى لا يجوز ولا يقع
تكليفه اتفاقا والحق ان هذه المرتبة جايزة عند البعض كما ذكره في شرح المواقف ثم ان لفظ
تكليف متدرك ههنا والاحسن ان يقال والاولى لا يجوز ولا يقع اتفاقا وقوله والثانية لا تقع
اتفاقا لقوله تعالى لا يكلف نفسا الا وسعها ويدل على عدم وقوعها الاستقراء ايضا على ما قالوا
وقوله تكليف ما لا يطاق واقع بين عند الاشعري حاصله ان الفعل قد يمتنع لعلم الله تعالى بعدم
وقوعه او لتعلق ارادته واختياره بعدمه فان مثل هذا الفعل لا يتعلق به القدرة الحادثة لان
القدرة الحادثة هي الفعل لا قبله وهي لا يتعلق بالضدين بل لكل واحد من الضدين قدرة على حدة
تتعلق به حال وجوده عندنا والتكليف بهذا جايز وواقع اجماعا على ما ذكره في شرح المواقف
وقوله ومن لا يقول به اي ومن لا يقول بان تكليف ما لا يطاق واقع لا يعد المرتبة الثالثة من
مراتب ما لا يطاق وهو لا يقول به فان الاشعري لا يقول بان ايمان المؤمن وكفر الكافر وفسق الفاسق
مما لا يطاق وانما يقول بان ايمان الكافر وطاعة الفاسق مما لا يطاق كما عرفت قوله ثم عدم التكليف
بما ليس في الوسع اي بما لا يمكن في نفسه ولا يمكن من العبد في نفسه بقرينة قوله وانما التزاع في الجواز ولك
ان تاخذه على الاطلاق لانه لا يستلزم الشمول وقد يقال انا ابا لهب كلف بالايمان وهو تصديق النبي
في جميع ما علم مجيئه به ومن جملة انه لا يؤمن فقد كلف بان يصدقه في ان لا يصدقه واذعان ما وجد
من نفسه خلافه مستحيل قطعا فيقع التكليف بالمرتبة الاولى فضلا عن الجواز وفيه بحث لانه يجوز ان لا
يخلق الله تعالى العلم بالعلم فلا يجد من نفسه خلافه ثم هو خلاف العادة فيكون من المرتبة الوسطى والذي
يحسم مادة الشبهة هو ان المحال اذعانه لخصوص انه لا يؤمن وانما يكلف به اذا وصل اليه ذلك
الخصوص وهو ممنوع واما قبل الوصول فالواجب هو الاذعان الاجمالي اذ الايمان هو التصديق

اجمالا فيما علم اجمالا وتفصيلا فيما علم تفصيلا ولا استحالة في الاذعان الاجمالي وقد يجاب ايضا
بانه يجوز ان يكون الايمان في حقه هو التصديق بما عداه ولا يخفى بعده اذ فيه اختلاف الايمان بحسب
الاشخاص هذا كلامه فقوله بقرينة قوله وانما التزاع في الجواز فان التزاع بيننا وبين المعتزلة
انما كان في جواز التكليف بما يمكن في نفسه ولا يمكن من العبد خلاف التكليف بما يمتنع في نفسه اذ لا نزاع
بيننا وبينهم في عدم جوازه وقوله وكذا ان اخذهما على الاطلاق اي بحسب تناول المرتبتين الاولتين
على الاطلاق وقوله لانه يستلزم الشمول يعني ان اخذهما على الاطلاق لا يستلزم شمولها لجميع افراد
هما فلا يلزم ان يكون قوله وانما التزاع في الجواز شاملا لها معا بل يكفي ههنا اختصاصه
باحديهما وهي المرتبة الوسطى اذ المفروض انها اخذتا على الاطلاق لا على العموم والشمول
وقوله ومن جملة انه لا يؤمن اي ومن جملة ما علم بمجيئه به ان ابا لهب لا يؤمن فقد كلف
ابو لهب بان يصدق النبي عليه السلام في هذا الخبر وهو ان ابا لهب لا يصدق النبي عليه السلام في هذا الخبر و
ثم ان ابا لهب اذا كان مصدقا تصديقا مستمرا كان موعا لما بتصديقه علما ضروريا وجدانيا
فلا يمكنه حينئذ التصديق بعدم التصديق لانه يجد في باطنه خلافه وهو التصديق بل يكون علمه
بتصديقه موجبا لتكذيبه في الاخبار بانه لا يصدق ولا شك ان هذا الايمان المشتمل على ما ذكر
محال لاستلزامه الجمع بين التصديق والتكذيب في حالة واحدة هذا ما خطر من شرح المواقف
وقوله لانه يجوز ان لا يخلق الله العلم هذا خلاف الضرورة الوجدانية فلذا قال نعم هو خلاف
العادة فينبغي ان يكون من المرتبة الوسطى وقوله والذي يحسم مادة الاشكال الخ وتلخيصه
ان الايمان هو التصديق الاجمالي ان كل ما جاء به فهو حق وليس في هذا التصديق الاجمالي من ابي
لهب استحالة واما التصديق التفصيلي فهو مشروط بعلمه لوجوه هذا الخبر ويستلزم الجمع بين
النقيضين فهو المحال دون الاول كذا في شرح المواقف وانت خبير بان المقصود ههنا هو الالزام
على المعتزلة ولا شك ان قوله عدم ابو لهب لا يؤمن كان يحتمل ان يعلم مجيئه به فيلزم جوازه
التكليف على ابي لهب بالجمع بين النقيضين فيتامل وقوله في حق ابي لهب وقوله بما عداه اي
بما عدا انه لا يؤمن قوله وتقريره انه لو كان جايزا الى اخره لوضح هذا التقرير لزم ان لا يجوز
تكليف امثال ابي لهب بالايمان لما اخبر الله تعالى عنهم بانهم لا يؤمنون مع انه جايز بل واقع هذا كلامه

فتدبر

وانت خبير بان هذا النقض كان مندرجا فيما بعده من قوله الشارح او اخباره بعدم وقوعه
فلا يحسن ايراده قبل ذكر ما هو مندرج فيه وقد ذكر الشارح فيما بعد ما هو حاصل له اضاحت قال وحقها
انا لانسلم قال الشارح والاولى ان لا يقيد بالتخليق يمكن ان يقال ان قوله تخليقه بمعنى مخلوقيته
ولا نزاع في مخلوقية الفعل المولد وانما النزاع في انها مستندة الى الله تعالى او الى العبد فاصحابنا يقولون
لا صنع للعبد في هذه المخلوقية لا خلقا ولا كسبا والمعتزلة ينكرون ذلك قوله فلما استحالة اكتساب
ما ليس قابلا بمحل القدرة مع انا نعلم بالضرورة الوجدانية ان حالنا بالنسبة الى المتولدات كحالنا
بالنسبة الى المتولدات في غيرنا فلا اكتساب في جميع المتولدات هذا كلامه فقوله مع انا نعلم بالضرورة
الى آخره اشارة الى جواب ما قيل هذا منقوض بالالم الحاصل بضرب الانسان يده على حجر عظيم فحصل
في يده الالم فان هذا الالم حاصل في محل القدرة وهو اليد فينبغي ان يكون للعبد صنع في اكتساب هذا
الالم بخلاف ما اذا ضرب يده على انسان اخر فحصل الالم في ذلك الانسان الاخر فان هذا الالم اكتسابي في
في محل القدرة فينبغي ان لا يكون للعبد صنع في اكتسابه فاجاب بانه لا فرق بين الالمين بالضرورة ولا
اكتساب في الثانية قطعا فلا اكتساب في الالم ايضا وقد ذهب ضرار وحفص من المعتزلة الى ان ما كان
من المتولدات في محل قدرة الفاعل كالعلم النظري المتولد من النظر فهو فعله وهو حاصل باكتسابه
وما كان في محل مباين لمحل قدرة الفاعل فاوقع منه على وفق اختياره فهو ايضا من فعله كالقطع
والذبح وما لا يقع على وفقه فليس من فعله كالالم الحاصلة في المضروبات قوله ولهذا لا يتمكن العبد
الخ يريد عليه ان عدم تمكن العبد قبل وجود مباشرة السبب ممنوع وبعده لا بناء كونه مكتسبا بواسطة
السبب كما ان صرف الارادة والقدرة الى فعل المباشرة يوجبه ويفوت التمكن من تركه هذا كلامه ويمكن
ان يقال ان كلام الشارح ههنا مبني على الافعال المباشرة المجتلبة زمانا والمتولدات الممتدة زمانا و
حاصله انك اذا ضربت انسانا حتى يحصل فيه الم ممتد زمانا فانك لا تقدر على دفع امتداد هذا الالم
في ذلك الزمان بخلاف ما اذا ضربته ضربا ممتدا زمانا فانك اذا اردت ترك مباشرة هذا الضرب
الممتد زمانا فانك قادر على تركه امتداده وكذا الكلام في المشي الممتد زمانا فانك متى اردت تركه امتداده
تركت اذا عرفت هذا يظهر لك انه لا اكتساب للعبد في المتولدات الممتدة زمانا اذ هي ليست قابلة بمحل القدرة
كما عرفت وكذا لا يتمكن العبد من تركها امتدادها كما عرفت ايضا بخلاف افعاله الاختيارية الممتدة زمانا

فانها قابلة بمحل القدرة مع ان العبد يتمكن من تركها متى شاء وقس على هذا المتولدات الغير الممتدة
اذ لا قابل بالفصل قوله اي الوقت المقدر لموته ولو لم يقتل يقتل جاز ان يموت في ذلك الوقت
وان لا يموت من غير قطع بامتداد العمر ولا بالموت بدل القتل هذا كلامه فقوله اي الوقت المقدر لموته
يعني ان المقتول عند اهل الحق ميت في الوقت الذي قدره الله تعالى له وعلم انه يموت فيه وقوله ولا بالموت
بدل القتل اي ولو لم يمت بهذا القتل المخصوص جاز ان يموت بدون قتل ما اصلا او ان يموت بقتل
اخر غير ذلك القتل المخصوص قوله قد قطع عليه الاجل اي لم يوصله اليه فانه لو لم يقتل لعاش الى امد
هو اجله الذي علم الله تعالى موته فيه لولا القتل فهم يقطعون بامتداد العمر لولاه وحاصل النزاع
ان المراد بالاجل المضاف زمان تبطل فيه الحيوة قطعا من غير تقدم ولا تاخر فهل يتحقق ذلك في
المقتول ام المعلوم في حقه انه ان قتل مات وان لم يقتل فيعيش الى وقت هو اجل له كذا في شرح المقاصد
هذا كلامه فقوله اي لم يوصله اليه يعني ان القاتل لم يوصل المقتول الى الاجل ولا يخفى عليك ان هذا
التفسير مبني على ان يكون عبارة الشارح هكذا ان القاتل قد قطع عليه الاجل لكن الواقع في
النسخ التي وجدناها هكذا ان الله تعالى قد قطع عليه الاجل والمناسب للمعتزلة هي النسخة الاولى ذكر
في شرح المقاصد زعم كثير منهم ان القاتل قد قطع عليه الاجل وانه لو لم يقتل لعاش الى امد هو اجله الذي
علم الله تعالى موته فيه لولا القتل وزعم ابو الهذيل انه لو لم يقتل لمات البتة في ذلك الوقت وقوله فهم يقطعون
اي يحكمون حكما قطعيا فالقطع المذكور ههنا غير القطع المذكور سابقا وقوله فهل يتحقق ذلك الخ
اي هل يتحقق في حق المقتول الزمان الذي تبطل فيه الحيوة قطعا من غير تقدم ولا تاخر فيه ان هذا
التحقق على وجهين احدهما انه لو لم يقتل لمات البتة في ذلك الزمان وهو مذهب ابو الهذيل واكثر انه لو لم
يقتل لجاز ان يموت في ذلك الزمان وان لا يموت وهو مذهب اصحابنا كما عرفت وقوله كذا في شرح المقاصد
قال في شرح المقاصد فان قيل اذا كان الاجل زمان بطلان الحيوة في علم الله تعالى كان المقتول ميتا باجله
قطعا وان قيد بطلان الحيوة بان لا يترتب على فعل من العباد لم يكن المقتول ميتا باجله قطعا من غير تصور
خلاف فكان الخلاف لفظيا على ما يراه الاستاذ وكثير من المحققين قلنا المراد باجله المضاف زمان
بطلان حيوة بحيث لا يحيى عنه ولا تقدم ولا تاخر ومرجع الخلاف الى انه هل يتحقق في حق المقتول
مثل ذلك الزمان المعلوم في حقه انه ان قتل مات وان لم يقتل في ذلك الوقت هو اجل له انتهى كلامه ومقصوده

الاشارة الى ان النزاع ههنا حقيقي لا لفظي والمراد بالاجل المضاف هو المضاف الى الموت **قوله** اذا
جاء اجلهم لا يستاخرون ساعة ولا يستقدمون ان قلت لا يتصور الاستقدام عنه مجيئه فلا فايدة في نفيه
قلت قوله تعالى لا يستقدمون عطف على الجملة الشرطية لا الجزائية فلا يتقيد بالشرط هذا كلامه فقوله عنه
مجيئه اي مجيئ اجلهم وقوله في نفيه اي نفي الاستقدام اذ لا يحسن ان يقال مثلا اذا جاء اجلهم لا يستقدمون
على اجلهم وقوله فلا يتقيد بالشرط اي لا يتقيد قوله تعالى لا يستقدمون بالشرط المذكور وهو قوله تعالى
اذا جاء اجلهم وقال بعض الافاضل انا نلتزم عطفه على الجزاء فنجعل مجموع المعطوف والمعطوف عليه
كناية عن معنى انهم لا يستطيعون تغيير الاجل اصلا وانت خبير بان هذا المعنى حاصل بذكر الجزاء وحده
بدون ذكره تعالى ولا يستقدمون فالحق انه معطوف على مجموع الجملة الشرطية على ما هو المشهور **قوله** و
احتجت المعتزلة قالوا المسئلة بديهية والمذكور فيه معرض الاحتجاج واستشهاد فلكونه في صورة
الاحتجاج استعيرت لفظة الحجة له هذا كلامه فقوله قالوا المسئلة البديهية يعني ان مسئلة كون تولد
موت المقتول من فعل القاتل وبتاية لو لا القتل ضرورية كما ادعوا الضرورة في تولد ساير المتولدات
واعلم ان من ادعى الضرورة من المعتزلة هو ابو الحسين ومن تابعه واما الجمهور منهم فهم كانوا يقولون
بان المسئلة استدلالية على ما ذكره في شرح المواقف فما ذكره الشارح من قوله احتجت المعتزلة الخ مبني
على ما ذهب اليه الجمهور من المعتزلة فعلى هذا لا حاجة الى ان يجعل لفظ الاحتجاج مجازا عن معنى التنبيه
قوله و الجواب عن الاول ان يرد عليه ان لا يوافق تحرير محل النزاع ويؤدي الى القول بتعدد الاجل
بل الجواب انا نمنع تلك الاحاديث اخبار احاد فلا تعارض الآيات القطعية والمراد الزيادة بحسب الخير والبركة
كما يقال ذكر النبي عمره اكثر هذا كلامه فقوله لا يوافق تحرير محل النزاع وهو ان يقال ان الاجل زمان
يبطل فيه الحيوة قطعا من غير تقدم ولا تاخر فلو كان عمره اربعين على تقدير ترك الطاعة وسبعين
على تقدير فعل الطاعة لزم تقدم الاجل على التقدير الاول وتاخره عن الاجل على التقدير الثاني ويلزم
ايضا ان يكون له اجلان وهو خلاف مذهبنا هذا وانت خبير بان الاجل الذي قدر الله تعالى موته فيه
هو زمان انتهاء السبعين لا تقدم ولا تاخر هناك واما زمان انتهاء الاربعين فليس في لوح باجل
قدر الله تعالى موته فيه بل لا عبرة بمثل هذا الاجل الفرضي اذ لو اعتبرت مثل هذا الاجل لزم ان يكون له الى
السبعين آجال لا تعد ولا تحصى فانه لما ولد في زمان من الازمنة كان بحيث يمكن ان يقتله رجل في كل ساعة

الى اخر السبعين فلو قتله ذلك الرجل في ساعة من تلك الساعات كان اجلهم فيه لكن الله تعالى يعلم انه لا يقتله
وانه لا يموت الى تمام السبعين فتعين ان اجله عند تمام السبعين من غير تقدم ولا تاخر وظهر انه
لا تعدد في اجله بخلاف الاجل الموخر للمقتول عند المعتزلة فان اجل قدرة الله تعالى للمقتول
عندهم فكان هذا الاجل وقتا معتبرا لكن القاتل قد غيره بتقديم القتل عليه في زعمهم وقوله
اخبار آحاد قلنا تلك الاحاديث مشهورة المعنى بل هي مجمع عليها حتى شاع بين الامة ان الصدقة
ترد البلاء وتزيد العمر وان صلاح الرجل يزيد عمره وفساده وظلمه ينقص عمره وقوله الآيات
القطعية مثل قوله تعالى ما تسبق من امة اجلها وما يستاخرون وقوله تعالى فاذا جاء اجلهم لا يستاخرون
ساعة ولا يستقدمون **قوله** لما كان زعم الكعبي فانه خالف المعتزلة السابقة فقال المقتول لم يبطل
حيوته باجل القتل هذا كلامه زعم الكعبي ان المقتول ليس بميت وكانه يخص الموت بما لا يكون على وجه
القتل على ما يشعر به قوله تعالى فان مات او قتل الاية لكن لا خفاء في ان المعنى مات حتف انفه وان مجرد
بطلان الحيوة موت هذا ما خوذ من شرح المقاصد **قال الشارح** ان للحيوان اجلا طبعيا قيل هو في
الانسان ان يبلغ سنة الى مائة وعشرين سنة وقوله واجالا اختراعية اي حاصلة بحسب اسباب لا
تعد ولا تحصى من الامراض والآفات كذا في شرح المقاصد يقال اختر مهم الدهر اي اقتطعهم
واستاصلهم كذا في الصحاح اي قلعهم عن اصلهم **قوله** فيما كله اي يتناوله وهو مشهور في
العرف وقد يغير الرزق باساقه الله تعالى الى الحيوان فانتفع به بالتغذي به او غيره فعلى هذا يكون
العواري رزقا وفيه بعد لا يخفى ويجوز ان ياكل شخص رزق غيره وبوافقه قوله تعالى وتمار زقناهم ينفقون
وقد يقال اطلاق الرزق على المنفق لكونه بصدده هذا كلامه فقوله اي يتناوله يعني ان قوله فيما
كله مجاز من قبيل ذكر الخاص واراده العام حتى يتناول المشروب كما يتناول الماكول وقوله ينسب الرزق
ذكر في شرح المواقف ان مذهب الاشاعرة هو ان الرزق ما ينتفع به حتى سواء كان بالتغذي او غيره
مباحا كان او حراما قال الامدي والتعويل على هذا التغيير وقوله وفيه بعد لا يخفى اي ليس في العرف اطلاق
الرزق على العواري وانت خبير بانه يصح ان يقال ان فلانا ورزقه الله العواري وذلك لان الانتفاع
يكفي حصوله معنى الرزق كما في الاطعمة المباحة بدون التمليك فان من اكل الطعام المباح بدون التمليك
فان من اكل الطعام المباح بدون كان مرزوقا فكذا العواري المباحة للانتفاع بدون التمليك كانت ازدا

وقوله يجوز ان ياكل شخص رزق غيره هذا غير مناسب في هذا الموضع وانما موضعه اللايق ما يجيء من قوله
ولا يتصور ان لا ياكل انسان رزقه الخ قال السيد في شرح المواقف وربما قال بعضهم الرزق هو كل ما ينتفع به
الحيوان من الاغذية والاشربة لا غير فان قيل كيف يتصف الانفاق من الرزق بهذا المعنى وقد قال الله
تعالى ومما رزقناهم ينفقون اجيب بان اطلاق الرزق على المنفق مجاز عند اصحاب هذا التفسير لانه ر
بصدقه انتهى كلامه اي لان هذا المنفق بصدد ان يكون رزقا قبل الانفاق قوله مملوك ياكل
الماكل المراد به المملوك المجعول ملكا بمعنى الاذن في التصرف الشرعي والا فالطعام معنى الاضافة الى
الله تعالى وهو معتبر في معنى الرزق عندهم ايضا كما يجيء انشاء الله تحشية يندفع بملاحظة الخ تحشية حمزا
لمسلم وخنزيره اذا اكلها في بعض الكتب ان الحرام ليس بملك عند المعتزلة فان صح ذلك فالدفع ظاهر
هذا كلامه فقوله يندفع بملاحظة الخ تحشية خمر المسلم فان خمره وان كان ملكه على الاطلاق لكنه ليس ملكه
من حيث هو مجعول له وكذا الكلام في الخنزير وقوله فالدفع ظاهر اي للمعتزلة انه يقولوا ان خمر المسلم
وخنزيره ليس بملك له فاندفع النقض الوارد بها على تفسيرهم الرزق بانه مملوك ياكله الماكل قوله
ان لا يكون ما ياكله الدواب رزقا هو ان الظاهر قوله تعالى وما من دابة في الارض الا على الله رزقها يقتضي
ان يكون كل دابة مرزوقة هذا كلامه وانما قال ان ظاهر قوله تعالى اشارة الى ان المعتزلة ان يقولوا ان تسمية
ما ياكله الدواب رزقا مبني على تشبيهه بما هو مملوك الانسان فياكله فيكون لفظ الرزق مجازا عما ياكله
الدواب فعلى هذا لا يلزم ان يكون كل دابة مرزوقة حقيقة وانت خبير بان هذا الثناء وبل خلاف الظاهر
المتبادر فلا يصح ارتكابه من غير ضرورة قال في شرح المقاصد وتفسيره بالملك ليس بمطرد ولا منعكس لدخول
ملك الله تعالى وخروج رزق الدواب بل العبيد والاماء ايضا قوله ان من اكل الحرام طول عمره
الخ اجيب بانه تعالى قد ساق اليه كثيرا من المباحات الا انه اعرض عنه بسوء اختياره على انه منقوض بمن
مات ولم ياكل حلالا ولا حراما هذا كلامه وهو بعينه مذكور في شرح المقاصد واما النقض فهو ان يقال
ان من مات ولم ياكل حراما ولا حلالا لم يرزقه الله وهو باطل لقوله تعالى وما من دابة في الارض الا على
الله رزقها فجوابكم جوابنا وقولنا فجوابكم جوابنا كان مذكورا في شرح المقاصد ولعله اشارة الى ان
اصحابنا اجابوا بانا من مات ولم ياكل حلالا ولا حراما كان منتفعا في رعايته بالغذاء الحاصل في الرحم
فيكون مرزوقا فكان للمعتزلة ان يجيبوا بان من اكل الحرام طول عمره كذلك في رعايته فيقبل ممن رزقه

الدرس والاول

الله تعالى والاولى ما ذكره في شرح المواقف وهو ان يقال فيلزمهم ان من اكل الحرام طول عمره فالله تعالى
لم يرزقه وهو خلاف الاجماع الحاصل من الامة قبل ظهور المعتزلة قوله اذ لا معنى لتعليق
ذلك بمشية الله تعالى وايضا فيه فوات مقابلة الاضلال للهداية هذا كلامه فقوله اذ لا معنى لتعليق
ذلك الخ اي لا معنى لان يقال مثلا الله تعالى يجد من يشاء الله ضالا او يسمي من يشاء ضالا لاخصوصا
على اصل المعتزلة فانهم كانوا يقولون ان العبد مستقل في افعاله لا يتعلق بها مشية الله تعالى وكانوا
يقولون بالحسن والقبح العقليين وكذا لا معنى لان يقال الله تعالى بين طريق الحق لمن يشاء وذلك
لان بيان طريق الحق عام لجميع العباد فلا معنى لتقييده بمشية الله تعالى وقوله فيه فوات مقابلة الاضلال
الخ قال بان الاضلال وجدان العبد ضالا لا كان يقول بانا الهداية وجدان العبد مهتديا فحينئذ لا يفوت
مقابلة الاضلال للهداية فيكون معنى على زعم هذا القايل الله تعالى يجد من يشاء ضالا او يجد من يشاء
مهتديا قوله ومثل هداه فلم يهتد مجاز وكذا قوله تعالى واما ثمود فهديناهم فاستحبوا العمى على
الهدى ويحتمل ان يراد والله اعلم واما ثمود فخلقنا فيهم الهدى فتركوا وارتدوا اذ لا دلالة في
اول الاية واخرها على نفي الحصول هذا كلامه فقوله ومثل هداه فلم يهتد الخ ذكره في شرح المقاصد و
قد يستعمل الهداية بمعنى الدعوة الى الحق كقوله تعالى انك لتهدي الى صراط مستقيم وقوله تعالى واما
ثمود فهديناهم اي دعوناهم الى الطريق الحق فاستحبوا العمى على الهدى اي على الاهتداء وقوله والله
اعلم جملة معترضة ههنا قوله على نفي الحصول اي نفي حصول الهدى والحق ان قوله تعالى والى ثمود
اخاهم صالحا الى قوله الا بعد الخ يدل على نفي حصول الهدى في ثمود دلالة قطعية فافهم قوله
وهو باطل لقوله تعالى وايضا الناس يختلفون في الهداية وبيان الطريق يعم الكل وايضا فيه فوات قوله بعد
المطاوعة فان اهتدى مطاوع هذا مع ان الاهتداء غير لازم للبيان وايضا يقال في مقام المدح
فلان مهتد ولا مدح الا بالحصول وما يقال ان الاستعداد التام فضيلة يليق ان يمدح عليها فقد
فوجه بان التمكن مع عدم الحصول نقيصة يذم عليها كذا قيل وفيه بحث لان التمكن في نفسه فضيلة و
المذمة من عدم الحصول ونظيره ان العلم بلا عمل مذموم مع انه في نفسه اشرف الفضايل بالتقديم
واستدل في استيجاب التعظيم بعموم التمكن عام للكل فلا يناسب قولهم فلان مهتد لكن هذا وجه اخر ههنا
كلامه فقوله الناس يختلفون في الهداية الخ يعني ان ما ذكره المعتزلة باطل لاجماع الامة على اختلاف الناس

في الهداية فبعضهم مهدي وبعضهم ليس بمهدي والدعوة عامة لجميع الامة لا اختلاف فيها فلا يصح
تاويل الهداية بالدعوة على ما ذكره في شرح المواقف وقوله فيه فوات قاعدة المطاوعة فان قاعدة
المطاوعة هي لزوم مطاوعة الفعل المتعدي لبحث لا ينفك عنه نحو لزوم الانكسار للكسر والاهتداء
للهداية فلو كانت الهداية بمعنى خلق الاهتداء كان الاهتداء لازما للهداية ولو كانت بمعنى بيان طريق
الصواب لم يكن الاهتداء لازما للهداية اذ لا يقال للكافر العالم بطريق الصواب هو مهتد بل يقال
هو ضال وقوله ولا مدح الا بالحصول اي الا لحصول الاهتداء وذكره في شرح المواقف ان كونه مهديا من
صفات المدح يمدح به في المتعارف دون كونه مدعوا اذ لا يمدح الرجل بكونه مدعوا الى الايمان والطاعة
فلا يصح حمل الهداية على الدعوة الى الايمان والطاعة وقوله وما يقوم يقال ان الاستعداد التام
فضيلة هذا اشارة الى منع قوله ولا مدح الا بالحصول اي لانسلم ان لا يمدح الا بالحصول اذ عند
بيان طريق الصواب يحصل الاستعداد التام للاهتداء وهذا الاستعداد فضيلة يمدح عليها و
وقوله نقيضة اي عيب في الصحاح النقيضة العيب وقوله لان التمكن في نفسه فضيلة وانت
خبير بان هذا التمكن بمنزلة الآلة لحصول الاهتداء فلا يحسن في مقام المدح ان يقال فلان
مهدي بدون حصول الاهتداء الذي هو ثمرة ذلك التمكن والاستعداد نعم يحسن ان يقال فلان
متمكن او يقال مستعد لكن الكلام ههنا في ان يقال فلان مهدي وقوله فلان يناسب قولهم فلان
مهدي بكون التمكن عاما لا يمنع ان يقولوا فلان مهدي ولعل مراده فلا يناسب قولهم فلان مهدي
وفلان اخر غير مهدي اذ التمكن عام للكل لكن هذا وجه اخر وهو وجه اختلاف الناس في الهداية كما
عرفت انفا قوله ولقوله عم اللهم اهد قومي ولقوله تع اهدنا الصراط المستقيم اذا الطلب يستدعي
عدم المطلوب ويرد على هذا انه ينافي التغيير بالخلق ايضا على ما لا يخفى واعلم ان الغرض في امثال
هذا المقام من ذكر النصوص المتعارضة وحمل بعضها على التجوز هو الارشاد الى طريق رفع تشبث ا
لخصم بالبعض والتنبيه على امكان المعارضة بالمثل فتنبه وكن على بصيرة من هذا كلامه فقوله اذا
الطلب يستدعي عدم الحصول يعني ان قوله عم اهد قومي لا يراد به طلب البيان اذ الطلب يستدعي
عدم حصول المطلوب والبيان حاصل قبل الطلب فلا يصح طلبه وكذا الكلام في قوله تع اهدنا
الصراط المستقيم لا يراد به طلب بيان الطريق اذ هو حاصل قبل الطلب وقوله ينافي التغيير بالخلق ايضا

وذلك

وذلك لان الاهتداء كان مخلوقا وحاصلا فينافي ذا طلبنا الاهتداء كان طلبا لتحصيل الحاصل
وانه باطل قطعا ولقائل ان يقول ان المراد ههنا هو طلب الدوام على الاهتداء والثبات عليه
على ما ذكر في كتب المعاني واما طلب الدوام والثبات على بيان الطريق فهو طلب دوام التكليف
لكن طلب التكليف غير معقول فضلا عن طلب دوامه فان اكثر الناس بتهاونون ويتكاسلون
في الافعال المكلف بها فكيف يطلبون التكليف بها والدوام على ذلك التكليف وقوله ان الغرض
في امثال هذا المقام الخ والحاصل ان امثال ذلك عندنا راجعة الى خلق الايمان والاهتداء و
الكفر والضلال بناء على حمل الفاظها على معانيها الحقيقة وبناء ايضا على ما مر من انه تعالى هو
الخالق وحده خلافا للمعتزلة بناء على اصلهم الفاسد انه تعالى لو خلق فيهم الهدى والضلال
لما صح منه المدح والثواب الذم والعقاب فحملوا الهداية والاضلال ونحوهما على خلاف الظاهر
المتبادر وقد عرفت بطلان ذلك كله قوله والمشهور ان الهداية الخ يمكن ان يقال مراد المشايخ
بيان للحقيقة الشرعية المرادة في اغلب استعمالات المشايخ والمشهور بين العوام هو معناه اللغوي
او العرفي فلا منافات هذا كلامه فقوله والمشهور ان الهداية الخ جملة معطوفة على الجملة السابقة
وهي قوله ثم المذكور في كلام المشايخ الخ ومقصود الشارح ههنا هو ايراد روايتين متخالفتين في ان
الهداية وقوله المرادة في اغلب استعمالات المشايخ الاولى ان يقال المرادة الظاهرة في استعمالات
الشارع اذ الكلام في الهداية المذكورة في القرآن والحديث كما عرفت دون الهداية المذكورة في كلام
المشايخ ثم ان الالفاظ المذكورة في القرآن والحديث قد تكون حقيقة شرعية كالصلوة والايمان
والهداية بمعنى خلق الاهتداء وقد تكون حقيقة لغوية او عرفية وهو ظاهر وقد يكون مجازا شرعيا او
لغويا او عرفيا على ما علم في علم التفسير وعلم الاصول وعلم المعاني قوله والا لما خلق الكافر الفقير
الخ اذ لا اصلح له عدم خلقه ثم اماتته او سلب عقله قبل التكليف والتعريض فان قلت بل لا اصلح له الوجود
والتكليف والتعريض للنعيم المقيم قلت فلم لم يفعل ذلك فيمن مات طفلا هذا وان اعتبر جانب علم الله تع
على ما مر في صدر الكتاب فالامر ظاهر هذا كلامه فقوله ثم اماتته اي ثم لا اصلح له اماتته قبل التكليف او
سلب عقله قبل التكليف وقوله فان قلت الخ ذكره في شرح المقاصد فان قلت بل لا اصلح له التكليف والتعريض
للنعيم الدائم لكونه اعلى المنزلتين قلنا فلم لم يفعل ذلك لمن مات طفلا وكيف لم يكن التكليف والتعريض

الاعلى المتزلتين اصلح له ولهذه النكتة الزم الاشعري الجبائي ورجع عن مذهبه فان قيل علم الله تعالى
في الطفل انه ان عاش ضل واضل غيره فاماته لمصلحة الغير قلنا فكيف لم يمت فرعون وهامان ومن ذكر
وغيرهم من الضالين المضلين اطفالا فكيف لم يكن منه الاصلح عمن لاجناية له لاجل مصلحة الغير فيها
وظلما انتهى كلامه وقدمنا في صدر الكتاب ان هذا الالزام لايراد على معتزلة بغداد فانهم قالوا بوجوب
الاصلح في الحكمة والتدبير فلعل مرادهم ان اقصى مايتمكن به العبد من تحصيل ماكلف به واجب عليه تعالى
وقدر اعنى ذلك حيث اعطاه القدرة والعقل وايده بارسال النبي ليهديه الى الطريق الحق فلم يبق تحت
قدرته الا القدر على الهداية وهو ينافي التكليف **قوله** ولما كان له منة على العباد فانهم قالوا
تركه الاصلح المقدور الغير المضر نحو سفه فلزوم البخل ونحوه جعل تعلق قدرة الله تعالى بالترك مستحيلا
ابدا ولامنة في مثل ذلك الفعل ولامنع للطبيعة على ما لا يخفى لايقال الاب المشفق يستوجب المنة على
ولده في شفقته شرعا وعقلا مع انه لا اختيار له في شفقته لانا نقول لامنة في شفقته لجبلته بل في افعاله
الاختيارية المنفكة عنها ان وجدت هذا كلامه فقوله ونحوه يعني السفه والقبح العقلي والنقض ونحو
ذلك وقوله جعل فعل ماض في محل الرفع على انه خبر المبتداء وهو قوله فلزوم البخل وقوله ولامنة في مثل
ذلك المنة هي ان يعد باحسانه على من احسن اليه على ما ذكره في تفسير القاضي ولاشك ان الفعل اذا كان
واجبا عليه تعالى والترك كان مستحيلا فلا يصح له المنة في ذلك الفعل لكونه مؤديا للواجب عليه لكن يرد دينا لازما
عليه وقوله الاب المشفق يستوجب المنة الخ هذا اشارة الى نقض اجمالي حاصله ان الاب يمن على ولده بسبب
شفقته وهذا مقبول شرعا وعقلا مع ان الاب لا اختيار له في شفقته وقوله عنها اي عن الشفقة وقوله
ان وجدت اي وجدت تلك الافعال الاختيارية من الاب واما نفس الشفقة فليست منة لله تعالى للاب **قوله**
وجوابه ان منع مايكون الخ حاصله ان الاصلح امر لايستوجب احد بل هو محض حق الله تعالى وقد ثبت
انه كريم حكيم عليم فتركه لايخل بالحكمة البتة فلا يجب رعايته قيل عليه المعتزلة يجوزون ترك الاصلح اذا اقتضت
الحكمة تركه قال الزمخشري في تفسير قوله تعالى وان تغفر لهم فانك انت العزيز الحكيم اي ان تغفر لهم فليس
ذلك بخارج عن حكمتك وجوابه انه لادلالة في كلامه على ان عدم المغفرة اصلح ويجوز ان يكون وجوبه
لاستيجاب الكفر العقاب على ما هو المذهب عندهم ولو سلم فمعنى كلامه ان الاصلح على ذلك التقدير المحال
هو المغفرة ولو سلم فالتجويز على التقدير المحال لاينافي الاستحالة ولو سلم فالكلام مع الجمهور وههنا بحث

وهو انه لاشك ان ترك مافيه للحكمة بخل اوسفه اوجهل فتجب عليه رعايتها والمذهب انه لاواجب عليه تعالى اصلا
اللهم الا ان يقال المراد نفي الوجوب في الخصوصيات هذا كلامه فقوله فتركه اي ترك الاصلح وقوله رعايته
اي رعاية الاصلح وقوله قال الزمخشري يعني صاحب الكشاف وانه من المعتزلة وقوله اي ان تغفر لهم
هذا معقول قال وقوله لادلالة في كلامه الخ والتعليل ان يقول ليس مراد ذلك القايل ان في كلام الزمخشري
دلالة على ان عدم المغفرة اصلح كما زعمتم بل مراد ذلك القايل هو ان الزمخشري جوز وترك الواجب
اذا اقتضت الحكمة تركه الواجب حيث جوز ترك عقاب الكفار اذا اقتضت الحكمة تركه فيعلم
من ذلك ان الزمخشري يجوز ترك الاصلح اذا اقتضت الحكمة تركه الاصلح اذ لافرق بينهما في ان كل واحد
منهما ترك الواجب بسبب اقتضاء الحكمة تركه الواجب فافهم وقوله ولو سلم فمعنى كلامه الخ اي ولو سلم ان عدم
المغفرة اصلح الخ وقوله على ذلك التقدير المحال يعني تقدير مغفرة الكفار فان مغفرة الكفار محال
عند المعتزلة وعلى تقدير وقوع هذا المحال تكون المغفرة اصلح فان المحال قد يستلزم المحال على ما هو
المشهور وقوله ولو سلم فالتجويز الخ اي ولو سلم ان المغفرة ليست اصلح على ذلك التقدير المحال فتجويزه
مغفرة الكفار على تقدير وقوع مغفرة الكفار لاينافي استحالة ذلك التجويز لان المعلق بالمحال جاز
ان يكون محالا وقوله ولو سلم فالكلام الخ اي ولو سلم ان تجويز مغفرة الكفار ينافي استحالة ذلك التجويز
حتى ان ذلك التجويز لايكون محالا فالكلام منع جمهور المعتزلة دون الزمخشري وحده فلا عبرة بتجويز
الزمخشري وحده وقوله وههنا بحث هذا اعتراض على ما اجاب الشارح من قوله وجوابه ان منع ما
يكون حق المانع الخ وقوله والمذهب اي ومذهب اصحابنا وقوله نفي الوجوب في الخصوصيات وهي الاصلح
للعبد والعقاب على الكافر مثلا فانها عند اصحابنا لايجبان عليه تعالى لجواز ان يكون مقتضى الحكمة تركهما
ثم ان عدم وجوب خصوصية كل واحد منهما عليه تعالى لاينافي وجوب رعاية مطلق الحكمة عليه تعالى قال بعض
الافاضل ان جواب الشارح ليس مبنيا على اصحابنا حتى يرد عليهم البحث المذكور بل جواب الشارح فيتبغي
ان يكون الزاما على المعتزلة القايلين بوجوب رعاية الاصلح في كل شيء والحق ان يقال ان ترك مافيه
الحكمة لايكون بخلا ولا سفها ولا جهلا فان رعاية الحكمة حق محض له تعالى قد فعلها كرما وعدلا فان ترك
فقد ترك حقه تعالى بحث لايلزم عليه شيء من القبايح والنقصان تعالى عن ذلك علوا كبيرا **قوله** ثم ليست
شرعي الخ قيل معناه اقتضاء الحكمة هو القدرة على تركه وهذا غير الوجوبين الذين ابطلهما وجوابه ان

انهم جعلوا الاخلال بالحكمة نقصا يستحيل على الله تعالى فلزوم المحال يجعل الترك مستحيلا وان صح بالنظر الى ذاته وهذا هو مذهب الفلاسفة اذ يجعلون ايجاد العلم لازما لاشتماله على المصالح ويسندونه الى العناية الازلية ولهذا اضطر متاخرو المعتزلة الى ان معنى الوجوب عليه تعالى انه يفعله البتة ولا يتركه وان جاز الترك كما في العاديات فانا نعلم قطعا ان جبل احد لم ينقلب الان ذهبا وان جاز انقلابه واجب بان الوجوب حينئذ مجرد التسمية والعجب انهم لا يجعلون ما اخبر الشارع من افعاله واجبا عليه تعالى مع قيام الدليل انه يفعله البتة هذا كلامه فقوله ابطلها اي ابطلها الشارع حيث قال اذ ليس معنا استحقاق تارك الذم والعقاب الى اخره وقوله ر جعلوا الاخلال بالحكمة نقصا ان قيل انهم جعلوا ذلك الاخلال نقصا في الفعل لا نقصا في الذات او في صفة من صفاته قلنا النقص في الفعل لا يستحيل عليه تعالى فلا يلزم استحالة ترك الاصلح ولا يلزم وجوب شيء عليه تعالى وقوله ولهذا اي ولكون هذا هو مذهب الفلاسفة اضطر المتاخرون من المعتزلة الى اختيار ما هو مذهب اهل السنة وهو الوجوب بمعنى انه تعالى يفعله البتة وبهذا الحقيقة ليس قولا بالوجوب عليه تعالى بل هو انكار الوجوب كما لا يخفى **قول** الاستحقاق تركه الذم والعقاب فان علم هذا الاستحقاق بالشرع فالوجوب شرعي والا فعقلي قال بعض المعتزلة بالوجوب عليه تعالى بمعنى استحقاق تاركه الذم عند العقل فيكون وجوبا عقليا هذا كلامه فقوله والا فعقلي والوجوب العقلي باطل عند اهل السنة الا انه ذكر ههنا ليتناول مذهب المعتزلة اذ في هذا التعميم مبالغة في ابطال معنى الوجوب عليه تعالى مطلقا وقوله بمعنى استحقاق تاركه الذم فيه ان هذا الاستحقاق اما ان يوجب نقصا في ذاته تعالى او في صفة من صفاته يلزم المحال الا في الفلسفة كما عرفت والا فلا وجوب اصلا **قول** وسقوط اذ لا معنى للذم لانه تعالى المالك على الاطلاق ولا للعقاب بالاتفاق اذ لا يتصور في حقه تعالى هذا كلامه فقوله لانه تعالى المالك على الاطلاق ان قالت المعتزلة ان كونه تعالى كذلك على الاطلاق لا يمنع استحقاق الذم على ترك الواجب قلنا استحقاق الذم اما ان يوجب نقصا في ذاته تعالى او في صفة من صفاته فهذا يؤدي الى مذهب الفلاسفة واما ان لا يوجب نقصا اصلا فقوله بالاستحقاق مجرد تسمية لا معنى له اصلا وقوله اذ لا يتصور في حقه تعالى اي لا يتصور العقاب في شانه تعالى **قول** لانا نمنع ممكنة اخبر بها الصادق انما قيد بالامكان لان النقل الوارد في الممتنعات العقلية يجب تاويله لتعدم

العقل على النقل فان قوله تعالى الرحمن على العرش استوى لا دلالة له على الجلوس المحال على الله تعالى وجب تاويله بالاستيلاء ونحو هذا كلامه فقوله امور ممكنة اشارة الى ان الدليل الذي اورده الخصم على امتناعه ليس بدليل في التحقيق بل مو مغالطة وقعت في صورة الدليل وعرفت فيما سبق ان المواد بالممكن معناه ما لا يدل الدليل العقلي على امتناعه وقوله لتقدم العقل على النقل لان النقل موقوف على اثبات الصانع واثبات النبوة وهما موقوفان على العقل وقوله على الجلوس اي على التمكن سواء كان التمكن بالجلوس او بغيره وقوله بالاستيلاء فمعنى قوله تعالى على العرش استوى اي على العرش استوى اي قصد اليه وبلغ غايته في الاحكام والاتقان وقوله ونحو مثل ان يكون ذلك كناية عن كمال السلطنة كما يقال جلس فلان على السرير اشارة الى انه صار سلطانا فعلى هذا يكون قوله تعالى على العرش استوى من قبيل المجاز المنوع على الكناية **قول** النار يعرضون عليها غدوا وعشيا عرضهم على النار احد قسمي ما من قولهم عرض الاسارى على السيف اي قتلوا به وقوله تعالى ويوم القيمة دليل على ان العرض قبل ذلك اليوم هذا كلامه واعلم ان في الاية الكريمة مباحث احدها سلوك طريق الكناية فان العرض كناية عن الاحراق وقد بين في علم البيان ان الكناية ابلغ من التصريح اذ هي اثبات الشيء بينة واثبته بسلوك طريق التعلب اذا الاصل ان يقال النار يعرض عليهم لكن في سلوك طريق التعلب مبالغة ليست في اصله على ما قالوا قاله في شرح المقاصد لنا ايات كقوله تعالى ال فرعون النار يعرضون عليها غدوا وعشيا اه قبل القيمة وذكر في التفسير بدليل قوله تعالى ويوم تقوم الساعة ادخلوا ال فرعون اشد العذاب **قوله** اغرقوا فادخلوا نارا وجه الاستدلال ان الفاء للتعقيب فمن ترافع هذا كلامه وايضا قوله تعالى ادخلوا نارا بصيغة الماضي يدل دلالة ظاهرة على ان دخولهم النار كان قبل الطامة مع النبي عم فيكون في القبر ويدل على ما ذكرناه انه اذا دخلوا نارا بالواو وبدون الفاء كان يفهم ما ذكرناه ايضا **قال الشارح** وقال عليه السلام يثبت الله الذين امنوا بالقول الثابت نزلت في عذاب القبر اي نزلت هذه الاية في شان عذاب القبر يعني ان الله تعالى ينعم المومنين ويعذب الكافرين في القبر وقوله اذ قيل طرة لقوله تعالى يثبت من حيث المعنى اي يثبت كل واحد منهم اذ قيل له من ربك الخ وقوله فنقول تفصيل له فيكون القول الثابت هو قولهم ربي الله وديني الاسلام ونبي محمد عليه السلام **قوله** جماد لا صيغة له الخ وجوز بعضهم تعذيب غير الحي والاشكال سقطة واما تعذيب المكول فلخلق نوع الحياة في بطن الاكل فواضح الامكان كدودة

في الجوف وفي خلال البدن فانها تتالم وتلذ بلا شعور منا هذا كلامه فقوله ولا شك ان سفسطة
كيف يكون سفسطة وقد روي رواية مشهورة ان بعض الاشجار قد تكلم وصدق محمدا عليه وان بعض
الاحجار قد صار باسا حتى انقطع ما وراءه عنه فهو فاعل ان يكون وقوع جهنم حيث ما سمع قوله تعالى
وقودها الناس والحجارة والله تعالى قادر على ان يخلق في الاشجار والاحجار ادراكا يكون سببا
لتلذذها او تالمها وقال بعض الفضلاء انهم اتفقوا على ان كل اعادة في القبر نوع حيوة لكن توقفوا
في انه هل يعاد الروح اولا والمنقول عن ابي حنيفة رحمه الله هو التوقف وقال بعضهم جواب المليت
المنكر ونكيرين يدل على اعادة الروح اذ الجواب فعل اختياري قلا يتصور بدون الروح **قوله** لا دليل لهم
يعتد به قالوا ان اعيد الوقت الاول ايضا فهو مبدا لا معاد والا فلا اعادة بعينه لان الوقت
من جملة العوارض واجيب اولا بانا نعارض العين بالمشخصات المعتبرة في الوجود ونسلم ان الوقت
ههنا والا يلزم تبدل الاشخاص بحسب الاوقات لا يحتمل ان يراد ان وقوع الحدوث مشخص خارجي لانا
نقول هذا هو ان كلامنا على السند حد فوجب ان المعتبر في الوجود لا يتصور بدونه وما لا يعتبر عدمه
في البقاء لا يعتبر في الاعادة ايضا وثانيا بان المبداء هو الوجود في الوقت المبداء والوقت ههنا موجود
فرضا وقالوا ايضا لو اعيد المعدوم بعينه لتخلل العدم بين الشيء ونفسه هذا خلف واجيب بانا نمنع الا
استحالة فانه في التحقيق تخلل العدم بين زمان الوجود ولا استحالة فيه وقد يجاب بتجويز التميز
في الوقتين بالعوارض الغير المشخصة مع بقاء المشخصات بعينها فيكون التخلل بين المتغايرين
من وجه وايضا لو تم ذلك لامتنع بقاء شخص زمانا والا تخلل الزمان بين الشيء ونفسه فيجاب
اذ الاختلاف في غير المشخصات لا يدفع التخلل بين المشخصات ونفسها وبين ذات الشخص ونفسه وان دفع
بين الشيء والمأخوذ مع جميع العوارض ونفسه لم لا يجوز ان معنى التخلل بقطع الاتصال والوقوع في
الحلال فلا تخلل في الشخص الباقي هذا كلامه **قوله** فهو مبداء لا معاد لانه لو اعيد الوقت الاول يكون
ذلك المعاد معادا في وقته الاول وكل ما وقع في وقته الاول فهو مبداء فيكون مبداء من حيث انه معاد
هذا خلف هذا ما خوذ من شرح المواقف وقوله والا فلا اعادة بعينه اي وان لم يعد الوقت الاول
فلا يحصل اعادة الشيء بعينه لانه انما يكون معادا بعينه اذا اعيد بجميع عوارضه والوقت منها
مع انه لم يعد الوقت على ما هو المفروض وقوله والا يلزم اي وان كان الوقت من المشخصات يلزم

تبدل الاشخاص

تبدل الاشخاص بحسب الاوقات ويجاب انه وقع هذا البحث لابن سينا مع احد تلامذته وكان ذلك
التلميذ مصرا على ان الوقت بين العوارض المشخصة فقال ابن سينا ان كان الامر على ما تزعم فلا
يلزم للطالب لاتي بمر ما كان بياعتك وانت ايضا غير من كان بياعتني فبهت التلميذ وعاد الى
الحق واعترف بان الوقت ليس من المشخصات هذا ما خفف من شرح المواقف وقوله مع ان كلام
على السند بل الظاهر ان كلام على نفس المنع الذي هو قوله لانا نمنع ان الوقت من المشخصات ثم ان
الكلام على نفس المنع كان مقبولا في هذا المقام اذ يصح ان يقال ان اعيد وقت الحدوث
فهو مبداء لا معاد والا فلا اعادة بعينه وقوله لا يتصور هو بدونه في محل الرفع على انه خبر
ان وضمير هو راجع الى الوجود والضمير المجرور في قوله بدونه راجع الى الالف واللام في المعتبر
فان الالف واللام هناك بمعنى الذي وقوله لا يعتبر في الاعادة ايضا انه لا يعتبر عدمه في الاعادة
ايضا اي لا يعتبر عدمه في الاعادة كما لا يعتبر عدمه في البقاء وقوله وثانيا بان المبداء اي المختار
الشق الاول وهو ان يعاد الوقت الاول ايضا لكن لا نسلم قوله فهو مبداء لا معاد فانا
المبداء هو الوجود في الوقت المبداء الاول لا في المعاد والمفروض ان الوقت ههنا معاد
فلا يلزم الخلف اصلا وقوله فانه في التحقيق تخلل العدم بل هو في التحقيق تخلل زمان العدم
بين زماني الوجود ولنا القول بتخلل العدم بين زماني الوجود فهو قوله مجازي بناء على تخلل
زمان العدم بين زماني الوجود وقوله اذ الاختلاف في غير المشخصات رد على قوله وقد يجاب
بتجويز التميز الخ وقوله ثم لا يخفى الخ رد على قوله وايضا لو تم ذلك الخ **قوله** لان هذا ذا
الخ وذهب البعض الى اعادة الاجزاء بعد اعدامها لقوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه واجيب
بان هلاك الشيء خروجه عن صفاته المطلوبة منه والمطلوب بالجواهر الفردة انضمام بعضها
الى بعض ليحصل الجسم والمطلوب بالمركبات خواصها واثارها فان التفريق اهلاك للكل هذا
كلامه فقوله اهلاك للكل اي لكل واحد من الجواهر الفردة المطلوب بها انضمام بعضها الى بعض
ومن المركبات من تلك الجواهر لكن بقي الكلام في الجواهر الفردة التي لم يتركب منها جسم ولم يقع
عليها تفريق اصلا اللهم الا ان يقال البث في العالم جواهر فرد لم يتركب منه جسم او يقال ان من
شانه الجواهر الفردة التركيب والتحليل فكانه من شانها الهلاك **قوله** والاجزاء المأكولة

فضله في الاكل اي فقوله تحفظ او تحفظ الماكوله يعني ان الله تحفظ الاجزاء الاصلية للماكول من ان
تصير اجزاء اصلية لبدن اخر وقوله فضلا عن ان يصير نطفة ولو سلم انه يصير نطفة فلعل الله تعالى قد
يجعل الاجزاء الاصلية للمتولد منها غير النطفة بان كانت حاصلة في رحم الام من دم الطمث ونحوه
وقوله والفاء في الوقوع لا للجواز جواب عن قوله يحتمل ان يتولد اي الاعتبار للاحتمال العقلي
ممنوع لان الخصم في مقام الاستدلال لا في مقام المنع فلا يفيده الاحتمال العقلي وذكر في شرح المواقف
الاجزاء الاصلية هي الاجزاء الباقية من اول العمر الى اخره وقال بعض الافاضل ان الاجزاء الاصلية
هي الاجزاء الحاصلة في اول الفطرة اي في اول تعلق الروح **قوله** وان الجهنمي ضرب مثلا احد قبل ذلك
بالانتفاع لا بضم زايد والا لزم تعذيبه بلا شركة في المعصية وفيه بحث لان العذاب بالروح المتعلق به
هذا كلامه فقوله ذكر بالانتفاع قيل للجوهر الفرد لا يقبل الانتفاع والتخلخل قلنا انه يقبل التكثير
والتخلخل نعم انه لا يقبل التصغير والتكاثف لصغره والله تعالى قادر على كل ممكن فهو قادر على ان يجعل
الجوهر الفرد كالطبل وقوله والا لزم تعذيبه هذا ممنوع فان الله تعالى قادر على ان يخلق انواعا الآلام في
الاجزاء الاصلية لا في الاجزاء الزايدة المنضمة اليها كل الاجزاء الاصلية وقوله لان العذاب للروح
المتعلق به لا يخفى عليك ان جمهور القائلين بحشر الاجسام كانوا منكرون بالجوهر الفرد فالروح
عندهم ينبغي ان يكون مرتبطا من الجواهر الفردة فيلزمهم ان يقولوا بانتفاع اجزاء البدن لان الروح
متعلق بجميع الاجزاء التي تعلقت بها الطبيق **قوله** قلنا انما يلزم الشارح اي فقوله معايدة البدنين
يعني ان الشارح مبني على تقدير البدنين لا انه نفس المعايدة وقوله بدل اجزاء وقوله مع منصوب
لقوله معايدة الجلدين وكذا قوله بناء منصوب به ايضا وقوله غير مسموع ولعل دعوى اتحاد الاجزاء
الاصلية مسموعة اذ لا شك ان كل واحد من الاجزاء والتعذيب يكون متعلق بالجلد كما يكون متعلقا
بالبدن فلو لم يكن في الجلد اكل اجزاء اصلية لزم تعذيب الجلد اكل بلا معصية وانما تنفي تعلق الالم بالجلة
غير معقول اذا لتوقع اللازم يكون في الجلد فهو محل للالم قطعا **قوله** وان كنت الاجاج هي التي توزن
وقيل بل بجعل الحسنات اجساما نورانية والسيات اجساما ظلمانية فقوله بجعل الحسنات اي يخلق
الله تعالى في مقابلة الحسنات اجساما نورانية وليس المراد ان الحسنات ينقلب اجساما نورانية اذ لا يجوز
انقلاب العرض جوهرا وفي شرح المقاصد ذهب كثير من المفسرين الى ان المراد ان الكفتان ولسان وشاهدين

اي محمود

اي محمود عملا بالحقيقة لامكانهما اي لامكان الحضور وذكر في شرح المواقف ورد في الحديث سئل
النبي ﷺ كيف توزن الاعمال ان كتب الاعمال وصحفها هي التي توزن وقالت المعتزلة المراد بالوزن
هو العدل **قال الشارح** الكتفاء بالكتاب قيل الاولى ان يقال الكتفاء بالسؤال لان الحساب
اقرب من الكتاب الى السؤال ولعل وجه ما ذكره الشارح هو ان الحساب يذكر في القرآن مع الكتاب
قال الله تعالى واما من اوتي كتابه بيمينه فسوف يحاسب حسابا يسيرا وقوله والجواب ما مر من انه على
تقدير افعال الله معللة بالاغراض لعل في ذلك حكمة لا يطلع عليها **قوله** لقوله انا اعطيناك الكوثر يشير
الى الكوثر هو الحوض والاصح انه نهر فانه في الجنة والحوض في الموقف هذا كلامه فقوله والاصح انه
نهر المشهور فيما بين المسلمين هو ان الكوثر هو الحوض وذكر في شرح المواقف ان قوله انا اعطيناك
الكوثر يدل على الحوض ويدل عليه ايضا قوله ﷺ لاصحابه وقد قالوا له اين نطلبك يوم المحشر فقال
على الصراط او على الميزان او على الحوض وروي انه ﷺ قال انه اي الكوثر نهر في الجنة وعدني ربي
فيه خير كثير اجلى من العسل وابيض من اللبن وابرد من الثلج وقيل هو حوض في الجنة كذا في تفسير
القاضي ويمكن ان يقال ان الكوثر اسم حوض مسيرة شهر واخر نهر جار في الجنة فعلى هذا يمكن
التطبيق بين الروايتين **قوله** وريحه اطيب من المسك ويجوز له طعم الزنجبيل فيلتذ به وريحه وطعمه
عند الشرب اي ان وقع هذا كلامه يعني ان الشرب اكل او الثالث لا يلزم ان يكون لدفع العطش
بل يكون ذلك لتحصيل التلذذ بطعمه وريحه من شرب منه فلا يظمأ ابدا ويجوز ان لا يشرب الا
من قدر له عدم دخول النار او لا يعذب بالظمأ من شربه وان دخل النار هذا كلامه فقوله فلا يظمأ
اي فلا يعطش وقوله ويجوز ان لا يشرب اشارة الى جواب سؤال مقدر وهو ان يقال هل هو لا يظمأ
وان دخل النار وقوله قدر له اشارة الى ان شربه انما يكون في الموقف قبل دخول الجنة وهذا
لا ينافي ان يكون نفس الحوض في الجنة فانه تعالى قادر على ان يأتي بماء الحوض الى حيث يشاء **قوله**
اذ في من الشعر واحد من السيف الخ فقوله فوجهه مبتدأ ثان وهو مع خبره خبر للمبتدأ الاول وهو
قوله وما ورد الخ وهذا اصح قول فوجهه اشارة الى جواب سؤال مقدر وهو ان يقال ان الحديث
مخالف للرواية المشهورة وهي ان الميزان قبل الصراط لكن الاعتماد على المشهورة وقوله يجوز ان يتناقش
من كل طرف هذا ان جاز عقلا لكن التركيب يأباه عنه اذ لا يحسن ان يقال مثلا ان لم يجد وافي

الموقف

المتاخر تاخرا زمانيا فاطلبوا في الموقف المتقدم فقدما زمانيا بل المناسب ان يقال فانكم تجدوا في الموقف المتقدم فاطلبوا في الموقف المتاخر الا ان يتكرر الوقف في كل واحد من الصراط والميزان ويكون الوقف الاخير في الميزان متقدما على الوقوف الاخير في الصراط والواقفان الاولان بالعكس فلم يمكن تطبيق الحديثين او يتكرر الوقوف في الميزان متوسطا بين الوقوفين **قوله** واسكانها في الجنة الخ فقوله مخالف لاجماع وذكر في شرح المقاصد وحملها على بستانين من بساتين الدنيا حيث تجري الملاعب والمراعة لاجتماع المسلمين ثم لا قائل بخلف الجنة دون النار فثبوتها بثبوتها وقوله يحتمل ان يكون ذلك البستان الخ وقيل يحتمل ان يكون البيوت مستعارا من حيوان المرتبة والتنزل عنها وذكر في شرح المقاصد لم يرد نص صريح في تعيين مكان الجنة والنار والاكثرون على ان الجنة فوق اسموات السبع وتحت العرش لما بقوله تعالى عند سدرة المنتهى عندها جنة المأوى وقوله عم سقف الجنة عرش الرحمن وان الباري تحت الارضين السبع والحق تفويض ذلك الى علة الخبير **قوله** بجعلها للابن اي بجعلها لاجلهم الخ فقوله لازم لوجود الجنة وهذا ظاهر اذا كان الدار نكرة غير مشار اليها مثل ان يقال لحسن بجعل لزيد دارا واما اذا كانت الدار مشارا اليها مثل ان يقال تلك الدار بجعلها لزيد فالظاهر المتبادر هو التمكن تلك الدار من زيد اما بالهبة او بالعارية ونحو ذلك وامكان نقل الدار فينبغي ان يكون موجودة وقت حصول هذا القول حتى جعلت مشارا اليها وقوله لعدول عن الظاهر لا يخفى عليك ان الحمل على التمكن بالفعل مبني على ان يحمل المضارع على الحال او على الاستمرار كما ذكر الشارح وعلى ان يجعل التمكن بالفعل بمعنى الاعداد بالفعل وهذا معنى صحيح بل واقع على ما ذكر في قوله تعالى المدت للمتقين وهذا الاحتمال كاف لنا ههنا فان يصدد المنع والخصم في مقام التعليل والمعارضة **قوله** اكلها دائم الاكل بضمتين الخ ولعل المراد بالشيء هو الموجود في الدنيا فانه دار الفناء دون الموجود في الاخرة فانها دار البقاء وهذا الاحتمال يكفي ههنا فاتما من وراء المنع والقائل بانه مشترك الالزام كان يصدد النقصا الاجمالي فيجب عليه اثبات كون المراد بالشيء هو الموجود المطلق والتباس على قوله تعالى خالق كل شيء وهو بكل شيء عليم غير

مقبول عند المانع كما لا يخفى **قوله** وانما المراد الدوام الخ حاصل كلام الشارح اذا فني من اكل الجنة شيء لحظة جيء ببدله شيء اخر بعد اللحظة وهذا لا ينافي الدوام العرفي وحاصل كلام المحشي انه اقرب وقت فنا شيء من اكل الجنة جيء ببدله والا لم يتبين ذلك اخروج لا ينقطع النوع اصلا وهذا التوجيه اولى من الاولين كما لا يخفى فتامل **قوله** بل يكفي الخروج عن الانتفاع به اي المقصود منه فلا يرد ان ما لا يفنى يدل على وجود الصانع تعالى وهو من اعظم المنافع هذا كلامه فقوله بل يكفي الخروج عن الانتفاع به يعني ان خروج كل شيء من اكل الجنة عن الانتفاع به لا ينافي دوام اكل الجنة بحسب اصله ومادته وهذا الاحتمال كاف للشارح فانه في مقام المنع ههنا وقوله اي المقصود باطل لانه تفسير للانتفاع المجرور وقوله منه اي ذلك الشيء الاكل فان كان المقصود من الشيء هو الاكل فهلاك خروجه عن الانتفاع بالاكل وان كان المقصود منه اللبس فهلاك خروجه عن الانتفاع باللبس وقس على هذا نظايره وقد يقال سلمنا ان المراد من قوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه عموم الهلاك فان ابن عباس رضي الله عنه قال في تفسير كل شيء هالك الا وجهه فعلى هذا يكون معنى الهلاك هو ما قال الشارح ودهب البعض الى انهما تفنيان قالوا الجنة والنار تفنيان بعد دخول اهلها فيهما حتى لا يبقى موجود سوى الله تعالى وذلك لان قوة الجسمانية لا تفيد آثارا غير متناهية لا في المدة اي لا تقوى على فعل في زمان غير متناه ولا في العدة اي لا تقوى على فعل عدده غير متناه وأجيب بمنع ذلك كله على ان الفاعل الحقيقي عندنا هو الله تعالى وهو قادر على ان يفعل غير المتناهي سواء كان في المدة او في العدة **قوله** الشرك بالله ان اريد به مطلق الكفر فاسحر مندرج فيه لانه كفر بالاتفاق والاظهر ان انواع الكفر يبقى خارجة هذا كلامه الظاهر ان المراد بالشرك ههنا هو مطلق الكفر لكن السحر اعم منه الكفر من وجه فلذا افرد السحر بالذكر وذلك لان المراد بالسحر هو ما يستعان في تحصيله بالتقرب الى الشيطان مما لا يستقل به الانسان وذلك لا يستتب الا بما لا يتم الا بما يناسبه في الشرارة وخبث النفس فان التقرب شرط في الانضمام والتعاون وهذا يستبعد اتصاف عن المتورع والولي كذا في تقرير القاضي ولا شك ان ما يتقرب به الى الشيطان لا يلزم ان يكون كفرا بل الكبائر التي هي غير الكفر مما تتقرب به الى

الى الشيطان ايضا فلا بد من ذلك كر السحر حتى يندرج في الكبيرة المطلقة تلك الكباير التي هي
غير الكفر **قال الشارح** والعار عن الوقف اي عن الجبن في العراء لكن يجب ان يقيد بالمثل
والضعف لقوله تع فان يكن منكم مائة صابرة يغلبوا مائتين وفي التاتارخانية واذا لم يكن بالمسلمين
قوة وجاءهم من العدو ما لا طاقة لهم به قالوا ينبغي ان يفروا حتى يلحقوا بالمسلمين والا يجاد في الحرم
اي الذنب فيه ولو صغيرة فالكبيرة فيه كبيرتان وقوله ما كان مفسدة مثل مفسدة شيء مما ذكر
كالمسكرات من غير ماء العنب وقوله او اكثر كقطع الطريق مع اخذ المال فانه فوق السرقة
وقوله كل معصية اصر عليها لقوله عم لا صغيرة مع الاصرار ولا كبيرة مع الاستغفار **قوله** انهما
اسمان اضافيان هذا يخالف ظاهر قوله تع ان تجتنبوا كبايرما تنهون عنه يكفر عنكم سياتكم
والتوجيه ما سيجيء ان شاء الله من ان المراد بالكباير حزئيات الكفر هذا كلامه فقوله يخالف
ظاهر قوله تع لان ظاهره يدل ان الكبيرة والصغيرة ليسا اسمان اضافيان بل يجب ان يكون منهما
امران ممتازان معلوما بذاتهما حتى يتصورا لاجتناب عن احدهما وان لم يجتنب عن الاخر منهما
واعترض عليه ايضا بان الفقهاء اتفقوا بينهما بان الكبيرة تسقط الله الا في حق الشهادة اون
الصغيرة وهذا يدل على انهما يعرفان بذاتهما وفي الكافي والاصح ان ما كان شنيعا بين المسلمين
وفيه منكح سه الدرك والدين فهو كبيرة والا فهو صغيرة **قوله** بطريق الاستحالة الخ نعني لا
يراد ان الاستحالة تكذيب والكلام في المصدق الذي عليه امارة التكذيب وفي الصحاح استحال
الشيء بمعنى صار حلالا وفي التاتارخانية ومن المحال حراما علم حرمته في دايرة البيع من كنكاح ذوي
المحارم او شرب الخمر او اكل الميتة او الدم او الخنزير من صورة فهو كافر وقيل هذه الاشياء
فسق بدون الاستحلال **قوله** مخالف لما اجمع عليه السلف الخ فقوله النفاق كفر فلا يلزم ثبوت
منزلة بين المنزلين مضمر عند الحسن ايضا فلا يلزم مخالفته للاجماع اصلا قال الحسن من
اعتقد ان في هذه الحجرة حية لم يدخل يده فيه فاذا زعم ذلك ثم ادخل يده فيه علم انه قاله لا عن
اعتقاد فكذا الحال في مرتكب الكبير كذا في شرح المواقف وقوله المتقدم عليه اي على الحسن
وقوله والا لما خالف الحسن اي لو كان اجماع قبل الحسن لما خالفه الحسن اصلا اذ لا يجوز
لاحد ان يخالف الاجماع اصلا على ما علم في علم الاصول فالحق ان الحسن مع الاجماع

ع انه لا منزلة

ع انه لا منزلة بين المنزلتين لكنه ادعى ان مرتكب الكبيرة كافر غير مظهر كفره **قوله** والحديث
وارد على سبيل التغليظ الخ فقوله تع اظهار القيد الظاهر انه ليس من قبيل ترك القيد بل ينبغي
ان يكون من قبيل جعل وجود الشيء كعدمه كما في قوله تع وما رميت اذ رميت فههنا قد جعل
ايمان الزاني كلا ايمان تغليظا ومبالغة لعدم جريه على موجب الايمان اذ لا ينبغي للمؤمن ان
يفعل امثال ذلك **قوله** على رغم انفه ازرزر رغم الانف وصوله على الرغام بالفتح وهو
التراب وفيه من له صاحبه يقال فعلته على رغم انفه اي على خلاف مراده لاجل ذلك والجار
في الحديث متعلق بمحذوف اي قلت هذا على رغم انفه هذا كلامه والظاهر ان الجار متعلق
بقوله عم دخل اي من قال لا اله الا الله دخل الجنة وان زنى وان سرق على رغم انف ابي ذر
قوله ومن لم يحكم بما انزل الله الخ فقوله ان كلمة من عامة اي قامة في كل من لم يحكم بما انزل
الله فيدخل فيه الفاسق المصدق وكذا في شرح المواقف وفيه ايضا او نقول المراد بما انزل
الله هو التوريت بقرينة ما قبله وهو ان انزلنا التوريت فيها هدى ونور يحكم بها النبيون
وامثالهم غير متعبدين اي غير متكلمين بالحكم بها فتختص اليهود فيلزم ان يكونوا كافرين
اذا لم يحكموا بالتورية ونحن نقول بموجبها **قوله** فمن كفر بعد ذلك فاولئك هم الفاسقون
الخ فقوله حصر الفاسق يعني ان ضمير الفصل يقتضي حصر الخبر في المبتدا فيصدق ان كل
فاسق كافر وقوله ان هذا الحصر ادعائي والاولى ان يقال ان ضمير الفصل ههنا لمجرد التاكيد
لا للحصر لان قبل الايمان فاسق كالكافر بعد الايمان فلا يحصر الفاسق مطلقا فمن بعد
كفر بعد الايمان ولو سلم الحصر وهذا الحصر ادعائي للمبالغة بناء على ان مطلق الفاسق ينصرف
الى فرده الكامل وهو الكافر بعد الايمان **قوله** من ترك الصلوة متعمدا فقد كفر الخ فقوله
على الترك مستحلا يعني ان ترك الصلوة مستحلا تركه فقد كفر وكذا من ترك الصلوة استخفافا
في الدين فهو كافر ان ترك الصلوة بجانة او تكاسلا فهو لا يكفر كافر الكن يكون فاسقا سقط عدا
له فلا تقبل شهادته ثم يكون فيه كفران النعم وذكر في شرح المواقف ان الحديث المذكور خبر
واحد فلا يعارض الاجماع المنعقد قبل حدوث المخالفين **قوله** ان العذاب على من كذب ولو تاب
الخ فقوله ان تعريف المسند اليه اي تعريف بالذام يفيد الحصر نحو الكريم هو التقي يا امام/

من قريش والكرم في العرب ونحو ذلك وقوله اعني الكون على المكذب يعني ان تقدير الكلام هكذا ان ا
العذاب كامن على من كذب فعلى هذا يكون العذاب مقصورا على صفته وهو الكون على الكذب وقوله
وقس عليه نظائره لجواز الحزني اليوم والسوء على الكافرين قال السيد في شرح المواقف المفرد
المحلي بالالام لا عموم له عندنا فلا يلزم انحصار الحزن مطلقا في الكافر او نقول المراد به على
تقدير عمومه هو الحزن الكامل فيلزم من انحصار افراد الحزن الكامل في الكافر انحصار
افراد الحزن مطلقا قوله والله لا يشرك به اي ان يكفر به واتما عبر عن الكفر بالشرك لان كفار
العرب كانوا مشركين هذا كلامه واعلم ان الشرك مجاز مشهور في معنى الكفر لان الكفر ملة
واحدة كما ورد في الحديث ولان الكفار كانوا يتبعون الشيطان في دينهم ولا يتبعون الله
ورسوله في ذلك مع انهم كانوا يقولون بان خالق السموات والارض هو الله تعالى وحده فسموا
مشركين لاشتراكهم الشيطان لله تعالى وذكر في شرح المقاصد ان الكافر اسم لمن لا ايمان له
فان اظهر الايمان فهو المنافق وان طرأ كفر بعد الايمان فهو المرتد وان قال بالهين
او اكثر فهو المشرك وان كان مقرا ببعض الاديان والكتب المسوخة فهو الكتابي كاليهودي
والنصراني وان كان يقول بقدم الدهر والاستناط الحوادث اليه فهو الدهري وان كان
لا يثبت الباري تعالى فهو المعطل وان كان مع اعترافه بنبوة النبي عليه السلام واظهره شعائر الاسلام
يبطن العقايد هي كفرا بالاتفاق فهو الزنديق قوله وبعضهم الى انه يمتنع عقلا الخ فقوله
فلا يرد ما قيل يعني ان هذا القائل توهم ان المراد بالبعض في قوله وبعضهم هو البعض من
اهل السنة فاعترض على الشارح بان ما ذكره انما يناسب اصل المعتزلة دون اهل السنة فاجاب
بان المراد بالبعض هو البعض من المسلمين فيتناول المعتزلة قطعا وقوله فيناقض في قولهم
اي قول السنة وقولهم انه يجوز الخ هذا ناظر الى قوله فلا يرد اي لو سلم ان قوله لا يحتمل الاباحة
هو اهل السنة لكن يجوز ان يكون عدم احتمال الاباحة امرا عاديا يكون الاباحة منافيه
للحكم بدون لزوم القبح العقلي فلا يرد انا نقول بالقبح العقلي الخ وقوله ثم ان نهاية الكرم الخ
رد على قول الشارح والكفر نهاية في الجناية الخ وقوله وهي بلادنا اشارة الى المنع اي لانا
لا نسلم ان الكفر اعتق الابد يوجب الجزاء الابدي قال الايات والاحاديث

ع هذا المعنى

ع هذا المعنى كثيرة كقوله تعالى وهو الذي يقبل التوبة عن عباده ويعفو عن السيات الى الله يغفر
الذنوب جميعا ان ربك لذو مغفرة للناس على ظلمهم وكقوله عليه السلام في اثناء حديث السؤال الاستراحة
عليك في الدنيا وانا اعفرها لك اليوم قوله والمعتزلة يخصونها الخ فقوله اذ المغفرة
الخ علة لقوله لا يصح اي على زعمه المغفرة ينبغي ان يكون معنى قوله تعالى ويغفر ما دون ذلك لمن
يشاء هو ان يقال مثلا ويغفر ما دون الشرك اذا كان ما دون الشرك صغيرة او كبيرة مقرونة
بالتوبة لمن يشاء من اصحاب الصغاير او الكباير المقرونة بالتوبة فورد عليهم ان الشرك ا
المقرون بالتوبة يكون مغفورا كسايير المعاصي فلا معنى لان يقال ويغفر ما دون الشرك
ورد ايضا ان مغفرة الكباير المقرونة بالتوبة عامة وواجبة عندهم فلا فايدة في تعليقها
بالمشية وان مغفرة الصغاير عامة بل هي عندهم واجبة ايضا اذا اجتنب الكباير فلا فايدة
في تعليقها بالمشية ثم ان هذه الاعتراضات كانت واردة على المعتزلة القائلين بتخصيص
المغفرة بالصغاير والكباير المقرونة بالتوبة سواء كان الضمير في قوله يخصونها راجع الى
الايات والاحاديث او المغفرة فالمعنى لقوله ان الضمير راجع للايات للمغفرة لا للايات
والاحاديث هو ارجاع الضمير الى المغفرة خلاف الظاهر وقوله مخصوصة بالصغاير وانت
خبير بان كلمة ما كانت ههنا مقابلة بالشرك فينبغي ان يكون عامة بما دون الشرك من
الكباير اذ لا يحسن ان يقال مثلا ان الله تعالى لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون الكباير
من الصغاير لمن يشاء وعدم حسنه ظاهر لمن كان له مغفرة باساليب الكلام وقوله لا يجب
مغفرة صغيرة غير التايب يعني ان هذه المغفرة طائفة عندهم لكنها غير واجبة فيغفرها ان شاء
بخلاف مغفرة كبيرة غير التايب فانها غير جايزة عندهم فلا يغفره اصلا هذا لكن المشهور هو
ان مغفرة صغاير العبد اذا اجتنب الكباير عامة واجبة عندهم وان لم يتب عنها اصلا فافهم
قوله انما يدل على الوقوع الخ فقوله انما استطرد ذكره الخ يعني ايا الشارح ذكر قوله انما تدل
على الوقوع الخ استطرادا في الجواب عن المعتزلة واما اصل الجواب فهو قوله وقد كثرت
النصوص الخ وانما قال انه استطرادي في الجواب لان دعوى الوجوب غير مصرح فيما سبق
بل فهم دعوى الوجوب ضمنا من قوله والمعتزلة يخصونها بالصغاير والكباير المقرونة بالتوبة

اذ يفهم من هذا الكلام انهم لايجوزون العفو عن الكبائر بدون التوبة فوجب العقاب على الكبائر
عندهم بدون التوبة ولما وقع دعوى الوجوب ههنا ضمنا كان ينبغي ان يكون الجواب
عن ذلك استطراديا وقوله بهذا الايات وهي قوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان نار
جهنم خالدا فيها وقوله تعالى ومن قتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها وقوله تعالى ان
الفجار لفي جحيم فهذه على تقدير عمومها لكل العاصي والقاتل فالفاجر الفاسق دليل على الوقوع
دون الوجوب لكن المعتزلة تمسكوا بها في الوقوع قصدا وفي الوجوب ضمنا وقد عرف حاله
قوله وزعم بعضهم الخ هذا مذهب الاشاعرة ومن تبعهم وفيه جواب اخر هذا كلام
قوله هذا مذهب الاشاعرة اي جواز الخلف في الوعيد من الله تعالى هو مذهب الاشاعرة اي
الخلق في الوعيد لايوجب نقصانا في ذاته تعالى ولا في صفته ايضا وقوله وفيه جواب اخر اي في هذا
المذهب جواب اخر غير ما ذكره الشارح من قوله للجواب انها على تقدير عمومها الخ **قوله** وهو تبديل
للقول الخ فقوله على المشيئة فعلى الآية الاولى يقال مثلا فان له نار جهنم ان شاء الله تعالى لكن لم يقرن
بقوله انشاء الله تخويفا للعاصي وزجرا له عن المعاصي وذهب الاكثر الى ان آيات الوعيد والوعد
لايقصد بها الاخبار وانما يقصد بها الانشاء فيصدق بها الوعاء على العصاة في صور الوعيد
والدعاء للمؤمنين في صور الوعد فعلى هذا التوجيه ايضا لايلزم الكذب ولا التبديل وقوله
بخلاف الوعد هذا بكون العين بدون الباء وهو للبشارة واما الوعيد بالباء فهو للانذار
والتجويز قالوا ان الخلف في الوعيد لايعد نقصانا بل يعد كرما يمدح به الباري تعالى بخلاف الخلف
في الوعد فانه يعد نقصانا يجب تنزيه الله تعالى عنه اذ الخلف في الكرم لايليق بالكريم القادر عليه والحق
ان الخلف مطلقا جايز عقلا لكنه غير واقع بالكتاب والسنة واجماع الامة **قوله** ويجوز
العقاب على الصغيرة اي من غير قطع بالوقوع الخ فقوله لعدم قيام الدليل اي على الوقوع و
قوله ولاثبات الجزء الاول من الدعوى يعني ان دعوى اهل السنة مركبة من جزئين ان احدهما
جواز العقاب على الصغيرة والاخر وقوع العقاب عليها لكن ماذكره الشارح من الادلة انما
يفيد الجزء الاول وهو الجواز الاول ولا يفيد الجزء الاخر وهو الوقوع ثم ان الفرق بينهما وبين
المعتزلة هو الوقوع دون الجواز والاظهر بالعكس ماذكره الشارح من الادلة يدل على الوجوب ايضا

واما قوله تعالى ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء فلانه تعالى فصر مغفرة ما دون الشرك من الصغاير
والكباير على ما يشاء مغفرة وبينهم من ذلك ان ما لايشاء مغفرته من الصغاير والكباير
لايكون على ما يشاء مغفورا بل يكون معاقبا عليه وهذا ظاهر لمن له معرفة باساليب الكلام
وقوله تعالى لايغادر صغيرة ولا كبيرة الا احصاها فذالة على وقوع العقاب والمجازاة ظاهر
من كلام الشارح ويدل على الوقوع ايضا قوله تعالى ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره فتامل والله
الموفق **قوله** واجيب بان الكبير المطلق هي الكفر حاصله ان التكفير مقيد بالمشية فلا قطع بالوقوع
اذ المراد بالكباير انواع الكفر واشخاصها ومغفرة ماعدا الكفر غير معينة بالاجماع ولو لم يحمل
الكبيرة على الكفر ليبقى التقييد بلا دليل والتعليق بالاختيار بلا فايدة لانه يجوز مغفرة الصغاير
بدون هذا الكلام فقوله ان التكفير مقيد بالمشية وذلك مثل ان يقال نكفر عنكم سياتكم ان شئنا
وقوله فلا قطع بالوقوع اي بوقوع تكفير الصغاير فلا تدل الايات الكريمة على عدم التعذيب
لاصل الصغاير وقوله بحمل الكبيرة الخ اي في الاية الكريمة يجب ان يحمل الكبيرة على الكفر اذ
لو لم يحمل هي عليه لزم محذوران احدهما ان يبقى التقييد بالمشية بلا دليل وذلك لان الكبيرة
لو حملت على ما يقابل الصغيرة الكباير مطلقا لكان معنى الاية الكريمة ان تجتنبوا الكباير
مطلقا نكفر عنكم صغايركم لكن مغفرة الصغاير كائنة فلا حاجة الى التقييد بالمشية اصلا
والثاني ان يبقى التعليق بالاجتناب بلا فايدة لان الصغاير يكون حاصلة البتة اجتنب
الكباير ولم يجتنب فلا فايدة في التعليق بالاجتناب عن الكباير مطلق هذا ولما نع ان
يمنع لزوم المحذورين المذكورين اما قوله ليبقى التقييد بلا دليل فلان مثل قوله تعالى ومن
يعمل مثقال ذرة شرا يره دليل دال على ان مغفرة الصغاير كانت مقيدة بمشية لان بعض
الصغاير مغفورة فلا بد من التقييد بالمشية حتى يخرج الصغاير الغير المغفورة واما قوله
والتعليق بالاجتناب بلا فايدة فلانه يصح ان يقال مثلا ان العبد اذا اجتنب جاسوي
الصغاير من الكباير مطلقا كانت الصغاير كلها مغفورة واذا لم يجتنب الكباير اصلا
لم يكن الكباير مغفورة ولا الصغاير المقرونة الكباير مغفورة فعلى هذا ينبغي ان يكون
في التعليق بالاجتناب فايدة والاولى ان يقال ان حمل الكبيرة على الكفر يكفي ههنا وان

كان احتمالا عقليا لان الشارح بصدد المنع والاحتمال العقلي يكفي للمانع ولكن ان تقول المراد
بالكبايرما يقابل الصغاير ويجعل بعض الصغاير مخصوصا بمثل قوله تعالى ومن يعمل مثقال
ذرة شرايره قوله والشفاعة اي المقبولة ثابتة الخ فقوله او لعدم الدخول اي او حرمان
الشفاعة لعدم دخول النار فاذا دخل النار جاز ان يتعلق به الشفاعة بعد دخول النار
وقوله لايستلزم الوقوع يعني ان استحقاق حرمان الشفاعة لايستلزم وقوع حرمان الشفاعة
فلا يكون مرتكب المكروه محروما عن الشفاعة قوله وللمومنين والمومنات اي لذنوبهم
وهو يعم الكباير هذا كلامه وقد دلت الاية الكريمة على ان الاستغفار لذنوب المومنين والمومنات
يكون نافعا لهم والا لما امره الله تعالى محمدا عليه السلام بالاستغفار ثم ان الاستغفار شفاعة لانه طلب
المغفرة للذنوب وهذا يتناول جميع المومنين والمومنات فيتناول اصحاب الكباير ايضا
وهو المطلوب قوله يدل على ثبوت الشفاعة وبحيث انها ليست لهم في الدرجة لان عدم تلك
الشفاعة لايقتضي تقبيح الحال وتحقيق الياس لكن لايدل على انها في حق اهل الكباير هذا
كلامه وللحق ان اسلوب قولهم فما تنفعهم شفاعة الشافعين يدل على ثبوت الشفاعة في حق
الكباير والا لما كان ينفي نفعها عن الكافرين معنى على ما ذكره الشارح على التفصيل والله
الموفق قوله ولا تقبل منها شفاعة الخ لايقال جزي عن هذا الامر اي قضى ومنه قولهم
لاتجزي نفس عن نفس شيئا كذا في الصحاح وقوله ينفي اصل الشفاعة لان النفس نكرة وقعت
في سياق النفي يفيد العموم وكذا الشفاعة نكرة وقعت في سياق النفي فيفيد العموم ايضا فهذه
الاية تنفي اصل الشفاعة سواء كانت بمعنى طلب المغفرة عن الغير كما ذهب اليه اهل السنة او بمعنى
طلب زيادة الثواب كما ذهب اليه المعتزلة وقوله فلعلها تسبل بطريق اخر اراد في كلمة من في الاية
الكريمة اجلية اي لايقبل الشفاعة من اجل كل نفس عاصية بل لو قبلت الشفاعة وانما يقبل
من اجل النفوس المطيعة اذ كانت تشفيعه للنفوس العاصية المشفوع لها بل يكون كل شفاعة
مقبولة لاجل النفوس المطيعة الشفيعة للعصات فلم يظهر في ايراد الضمير الى النفس الثانية
فايدة اصلا فان النفس الثانية ايضا نكرة وقعت في سياق النفي فتفيد العموم ايضا قوله
بعد تسليم دلالتها على العموم في الاشخاص اشير الى ان الدلالة على عموم الاشخاص اعترض بان

النفس نكرة

النفس نكرة في سياق النفي عامة والضمير راجع اليها فيعم ايضا ويمكن ان يجاب بان لاضرورة
في رجوع الضمير اليها من حيث عمومها فان النكرة المنفية خاصة بحسب الوضع وعمومها عقلي
ضروري فاذا قلت لارجل في الدار وانما هو على السطح ليس يلزم منه ان يكون جميع على السطح
نعم لو قيل الضمير للتمكن فوقوعه في سياق النفي كوقوعها فيعم ايضا لم يبعد جدا هذا كلامه
فقوله بشير الى منع الدلالة الخ قيل ان الضمير لليهود اذ الاية نزلت فيهم فيكون عدم قبول
الشفاعة مختصا بهم فلا يكون عاما للاشخاص وقوله فان النكرة المنفية خاصة بحسب
الوضع هذا مخالف لكتب اصول الفقه فان النكرة المنفية عامة بحسب الوضع فان صدر
الشريعة في التوضيح ان العام لفظ وضع لكثير غير محصور مستغرق بجميع ما يصلح له ثم عد
النكرة المنفية من العام نحو لا تاكل راسا ولا تاكل طعاما الى غير ذلك وقوله ليس يلزم منه
الخ وانت خبير بانك اذا قلت لارجل في الدار ولا هو على السطح يلزم ان يكون احد على السطح
ولا شك انا نحن بصدده كان من قبيل قولك ولا هو على السطح فاعتراض المذكور متوجه و
والجواب المذكور غير صحيح وقوله نعم لو قيل الخ وهذا مراد ذلك المعترض ايضا والله الموفق قال
قال الشارح والاصوال منها حال اعطاء الكتاب ومنها حال الوقوف في الصراط والميزان
قال الامر بالنار وخذوا لك قوله تخصيصها بالكفار ان قيل تخصص بهم وقد سلم عموم الاشخاص
قلت المسلم هو الدلالة على الارادة هذا كلامه فان قلت كيف يكون الدلالة عامة والارادة
خاصة مع ان الارادة بدون الدلالة غير جايز اصلا قلنا الدلالة العامة كانت بحسب
اصل وضع اللفظ للعموم والارادة الخاصة كانت بحسب دلالة القراين الخارجية والقراين
الخارجية مهنا هي الادلة الدالة على ثبوت الشفاعة فيجب ان يخصص هذه الادلة الدالة
على عموم نفي الشفاعة جمعا بين الادلة بقدر الامكان فاجيب في شرح المواقف عن ادلة
المعتزلة بان يقال دلايلكم في نفي الشفاعة لابد ان يكون عامة في الاشخاص والاوقات
ودلايلنا في اثبات الشفاعة ان يكون خاصة في الاشخاص والاوقات لانا لانثبت الشفاعة
في حق كل شخص ولا في جميع الاوقات والخاص مقدم على العام فاترجيح معنا قوله فلا
تنفع للعفو الخ فقوله لمن مضى اي للامم الذين لم يعفو صغيرة من لم يجتنب عن الكبيرة فانه

ومنها

اذا لم يجتنب عن الكبيرة يستحق العذاب للصغيرة ايضا فكان للعفو معنى هذا لكن المشهور من
مذهب المعتزلة هو ان مرتكب الصغيرة لا يستحق العذاب اصلا وكلام الشارح مبني على هذا
المشهور اذ لم يثبت منهم اصلا القول باستحقاق العقاب بارتكاب الصغيرة سواء اجتنب
عن الكبيرة او لم يجتنب وقوله غير مقيد يعني ان قوله فلا معنى للعفو سلم بالنسبة الى صغيرة المجتنب
لكن لا يفيد اذ يمكن لهم ان يكون للعفو عن صغيرة المجتنب معنى وقد عرفت ان كلام الشارح
مبني على ما هو المشهور فيما بين الجمهور **قوله** لانه باطل الخ فقوله ان براء اي ان يراد جزاء
الايمان في جهنم في اثناء العذاب لكن المشهور بين المؤمنين ان جزاء الايمان هو الثواب الاعظم
ومعلوم ايضا ان دار الثواب هي الجنة فالمنع المذكور غير مقبول بكونه مخالفا للاجماع **قوله**
ان الذين امنوا وعملوا الصالحات مبني هذا الاستدلال على ان العمل الصالح لا يتناول
الزوكم لا يدل على عدم خلود من عمل غير الايمان لكنه يبطل مذهب المعتزلة هذا كلامه
فقوله مبني هذا الاستدلال الخ فانه رتب الوصول الى جنات النعيم على الايمان والعمل
الصالح من غير اشتراط ترك الكبائر فدل على ان مرتكب الكبيرة من المؤمنين لا يخلد في النار
والا لما دخل الجنة ثم انه يدل على عدم خلود من لا عمل له غير الايمان بناء على ان لا قائل بالفصل
بين مرتكب الكبيرة وتارك الاعمال الصالحة فيكون الاية دالة على كون المؤمن من اهل الجنة بمجرد
الايمان وقوله تبطل مذهب الاعتزال وهو ان مرتكب الكبائر مخلد في النار وان من دخل النار
فهو خالد فيها **قوله** وقد جعل جزاء للكفر على الاطلاق من غير تقييد بالشدة ونحوها فلا يرد
جواز التفاوت بالشدة والضعف حتى لا تزيد لجزاء الخ فقوله فلا يرد فلا يرد جواز التفاوت
وهو ان يقال يجوز ان يكون مراتب حقيقة النار متفاوتة في الحرارة مثلا يعذب الكفار انواعا
من العذاب خالدين فيها ومع ذلك كان عذابهم اشد من عذاب المؤمنين وان كانوا ايضا
مخلدا في النار فعلى هذا فكون الخلود في النار جزاء للكفر على الاطلاق مما لا دليل عليه فكان
في حيز المنع وهذا الدليل الزامي الخ قال بعض الافاضل انه ليس بدليل بل قد ذكر للتنبيه على
وجه الحكمة في عدم خلود اهل الكبائر بعد ثبوت اصل الحكم بالنصوص الدالة على عدم الخلود فان
الاعتراض عليه بالمنع او المعارضة لا يفيد بعد ابتنائها **قوله** مغفرة خالصة الخ فقوله لم ينفصل

عن مضار الدنيا يعني ان مضرة الدنيا غير خالصة عن المنفعة في الجملة فلو لم يكن مضرة الاخرة
خالصة عن المنفعة لم يتميز احدهما عن الاخرى وقوله لكنه غير مفيد يعني ان منع قيد الخلوص
ههنا غير مفيد ههنا فان عدم الخلوص لا ينافي الخلود في النار فلا فايدة في ان يقال لا نم
الخلوص **قوله** وقد يستعمل في المكث الطويل الخ والمقصود منه توجيه كلام الشارح ههنا
فقوله بمعنى الدوام اي بمعنى استغراق الازمنة فالمكث الطويل معنى عام يتناول خلود الكفار
ولا معارض له فيبقى على معنى الدوام لانه الظاهر المتبادر من لفظ الخلود ويتناول ايضا
خلود اهل الكبائر لكن كان له معارض فيحمل على المكث الطويل بدون الدوام وقوله بل هي
من ضروريات الدين اي خلود الكفار بمعنى الدوام كان من ضروريات الدين بحيث لا يحتاج
الى النظر والبيان اصلا **قوله** وما ثبت بقوله تعالى ان بمثل بقوله تعالى انوا من لك
وابعك الارزلون لاحتمال ان يكون اللام في لنا للتقوية العمل لا للتعدية هذا كلامه
لا يخفى عليك ان الايمان متعد بنفسه على ما ذكر في الصحاح فاللام في قوله تعالى انوا من لك
ليست للتعدية العمل قال في شرح المقاصد ويعدى بالباء لاعتبار معنى الاقرار والاعتراف
لقوله تعالى آمن الرسول بما انزل اليه وباللام لاعتبار معنى الاذعان والقبول كقوله حكاية
وما انت بمؤمن لنا **قوله** ان يقع في القلب نسبة الصدق اي يحصل فيه منسوبية الصدق
الى الخبر وثبوته له من غير اذعان كما للسوفسطائي بالنسبة الى وجود العالم فان له يقينا
خاليا عن الاذعان هكذا حققه بعض المتاخرين هذا كلامه فقوله اي يحصل فيه اي يحصل
في قلبه ان الخبر ثبت له الصدق وحاصله بعلم ان الخبر صادق في نفسه ومطابق لما في نفس الامر
وقوله كما للسوفسطائي وكما لبعض الكفار على ما دل عليه قوله تعالى يعرفونه كما يعرفون ابناءهم
وقوله تعالى وجحدوا بها واستيقنتها انفسهم الى غير ذلك وقوله من الاذعان اي القبول والتسليم
قوله صرح بذلك ابنهم ابن سينا ان قلت يلزمه ان يندرج يقين السوفسطائي ونحوه في
المقصور وانه باطل بالضرورة اولا للحصر التعميم قلت لا نم حصول اليقين بدون
الاذعان يمنع عدم الاذعان للسوفسطائي بين ههنا بحث وهو ان يقال المعنى المعتبر عنه
بكبر ويدرن قطعي وقد نقض عليه في شرح المقاصد ولذا يكفي في باب الايمان الذي هو التصديق

البالغ حد الجزم والاذعان هو التصديق المنطقي بهم القطعي بالاتفاق فانهم يقسمون العلم بالمعنى
الاعم تقسيما حاصرا توسلا به الى بيان الحاجة الى المنطق بجميع اجزائه هذا كلامه فقوله ان قلت
الخ قاله في شرح المقاصد فان قيل فاليقين الحاصل بدون الاذعان والقبول بل مع الجحود
والاستكبار كاليقين الفرعوني وبعض الكفار يكون من قبيل التصور دون التصديق وهو ظاهر
البطلان قلنا لانسلم الا كون التصديق على ما فسره به هم هو التصديق اللغوي المعتبر
بكر وبدن غاية انه يجب في الايمان اشتراط كالحصول بالاختيار وترك الجحود والاستكبار
واما انه يلزم على تقسيمه وتفسيره كون اليقين الحالي عن الاذعان والقبول تصورا او خارجا عن التصور والتصديق فذلك يجب اخر لكن الكلام في امكان الاتفاق بدون الاذعان
وفي كون بعض الكفار موقنين بجميع ما جاء به النبي ع من غير مصدقين هذا كلامه يعني
لانم امكان الاتفاق بدون الاذعان ولانم ايضا ان بعض الكفار موقنين غير مصدقين
وقوله امر قطعي للحق انه امر عام يتناول القطعي والظني وقوله وقد نص عليه في شرح المقاصد
ممنوع ايضا نعم قد نص على الايمان امر قطعي لكن الايمان تصديق خاص وقد اعتبر فيه شرائط
منها كونه امرا قطعيا واما كون التصديق المنطقي امرا يقينيا فلم يذكره الشارح ولا الشيخ على
ان الشارح قد صرح ان القول بان المعتبر في افراد الايمان هو اليقين محل النظر وذكره في
شرح المواقف ان النظر الغالب لا يخفر معه احتمال النقيض بالبال حكمة حكم اليقين في
كونه ايمانا حقيقيا فان ايمان اكثر العوام من هذا القبيل وقوله ولذا يكتفي الى الضمير المستتر
في يكتفي راجع الى المعنى المعتبر عنه بكر وبدن وههنا توجيه اخر لكلام الشارح وهو ان يقال ليس
حقيقة التصديق ان يقع في القلب نسبة الصدق الى الطرف اي ان يقع في القلب النسبة الحكمية
التي هي مورد الايجاب والسلب في ذلك الطرف من غير اذعان وقبول اي من غير ادراك ان النسبة
واقعة او ليست بواقعة وهذا الادراك هو المعنى الذي يعبر عنه بكر وبدن فتامل والله
الموفق قوله كان اطلاق اسم الكافر عليه الخ فقوله اشارة خبر لكل واحد من القولين
المذكورين يعني انهما اشارتان ان الكفر في مثل هذه الصورة الخ والمعنى ان مراد ان مع
وجود الكفر في امثال هذه الصور كما يكون في الظاهر يكون فيما بينه وبين الله ايضا

لان الشارح قد يجعل هذا التصديق كالعدم كما يجعل ايمان اليائس في حكم العدم واراد
باطلاق اسم الكافر الحقيقي واراد بقوله يجعله كافرا ان يجعله كافرا فيما بينه وبين الله تعالى
لا بحجة في مجرد اجراء الاحكام الاسلام عليه وهذا ما قال في شرح المقاصد انه لا اعتداد
بالتصديق مع تلك الامارات فلا مخالفة بين الكتابين كما زعمه قوله ركن لا يختار سقوط
الخ فان قيل تصديق اصحاب النبي ع بان القبلة بين المقدس قد سقط بعد نزول قوله تعالى
فول وجهك شطر المسجد الحرام قلنا السقوط ممنوع فان كون بين المقدس قبلة كانت
مختصا بزمان اول الاسلام والتصديق المتعلق بذلك كان ثابتا غير ساقط اصلا
واما التصديق بان القبلة هو المسجد الحرام فذلك تصديق اخر متعلق بحكم اخر لزمان
اخر فتامل قال الشارح والاقرار قد يحتمل فان قيل كيف يحتمله مع ان انتفاء الجزء يستلزم
انتفاء الكل قلنا ما ذكرنا في الماهيات الحقيقية كالف الماهيات الاعتبارية فان القراءة
ركن من اركان الصلوة مع انها تسقط بالاخرس والاتي قوله التصديق باقي في
القلب هذا بناء على ما عليه المتكلمون من ان النوم ضد للادراك فلا يجتمعان هذا كلامه
فقوله هذا مناف لما عليه المتكلمون الخ وانت خبير بانه لا مذهب للتابل على ما هو المشهور
وذلك لان قول الشارح التصديق باق اشارة الى المنع فيكفيه الاحتمال العقلي فكانه
قال لم لا يجوز ان يكون باقيا في حالة النوم كما ذهب اليه الفلاسفة قوله والذهول اي
في حالة النوم الخ فقوله لا حال عدم التصديق ولعل التصديق في حالة الذهول يكون
في قوة الحافظة وهي عندنا مرتبة من مراتب العقل الانساني وقوله قد تزهل فيها اي في حالة
الحضور فان الانسان حال حضور التصديق في قلبه جاز ان يذهل عن حضور هذا التصديق
الخاصة بان لا يلتفت الى نفس هذا التصديق قصدا لكن الظاهر ان عدم الالتفات الى
ما حضر في القلب لا يسمى ذهولا عن حصوله لا لغة ولا عرفا قوله حتى كان الموانع اسماء الى
ولذلك يكفي الاقرار مرة في العمر هو اخذ مفهوم الايمان هذا كلامه اي ولان الشارح
جعل المحقق الذي لم يجز عليه ما يضاده في حكم الباقي كان الاقرار مرة في العمر كافيا في
بقاء الايمان هو ان الاقرار جزء من حقيقة الايمان عند كثير من المحققين فان قيل فالا

ايضا لايحتمل السقوط او الشروح جعله في حكم الباقي كما جعل التصديق كذلك فلنا ربما يطرء على الاقرار ما يضاده كما في حالة الاكراه بخلاف التصديق قوله وانما الاقرار شرط لاجراء الاحكام الخ وهو مذكور في شرح المقاصد ايضا فقوله لهذا العرض الخ اي لاجل الاحكام عليه في الدنيا من الصلوة عليه والصلوة خلفه والدفن في مقابر المسلمين والمطالبة في العشور والزكوة وكذلك قوله فانه يكفي مجرد التكلم اي يكفي لاتمام الايمان مجرد التكلم وان لم يظهر على غيره ثم ان الاقرار للغرض المذكور لابد من ان يكون على وجه الاظهار على الامام وغيره من هذا المذاهب ايضا فلا فرق بين المذهبين في وجوب الاظهار للغرض المذكور وذكر في شرح المقاصد فعلى هذا المذهب ان من صدق بقلبه ولم ينطق له الاقرار بلسانه في عمره مرة لايكون مواخذا عند الله تعالى ولا يمتنع دخول الجنة ولا النجاة من الخلود في النار بخلاف ما اذا جعل اسما للتصديق فقط فان الاقرار لاجراء الاحكام عليه فقط قوله والنصوص معاضدة الخ فقوله واما انه التصديق الخ ذكر في شرح المواقف واذا ثبت ان فعل القلب يجب ان يكون عبارة عن التصديق وذلك لان الشارع انما خاطب العرب بلغتهم ليفهموا ما هو المقصود بالخطاب فلو كان لفظ الايمان في الشرع معبرا عن وضع اللغة بين للام نقله وتغيره بالكلية كما بين فعل الصلوة والزكوة وامثالهما ولكثر اشتهار نظايره بل كان هو بذلك اولى وقوله ولانه خلاف الاصل اي ولان المعنى الاخير غير التصديق هو خلاف الاصل اراد ان سايرها في القلب هو خلاف الاصل وقوله يحتملان يراد بالنصوص الايمان اللغوي جزء الايمان الشرعي ولزوم الاخر الاقرار فيجوز ان يراد بالايمان في قوله تعالى وقلبه مطمئن بالايمان معناه اللغوي وهذا لاينافي ان يكون الاقرار جزء من معناه الشرعي وقوله بحسب خصوص المتعلق والمتعلق هو ما جاء به النبي عليه السلام لما عرفت ان الايمان هو التصديق بما جاء به النبي عليه السلام وقوله وهو وهو في المعنى اللغوي مجاز هذا ممنوع لم لايجوز ان يراد بلفظ الايمان اللغوي معنى الايمان الشرعي باعتبار كونه مما صدق عليه هو مفهوم الايمان اللغوي فلا يكون لفظ الايمان مجازا غاية ما في الباب ان يكون اللام في الايمان للعهد وهذا لايقتضي ان يكون لفظ الايمان مجازا والذي ان يقال ان لفظ الايمان غير منقول عن معناه اللغوي الى [illegible]

التصديق

التصديق في النصوص ايضا لكنه التصديق المتعلق لما جاء به النبي عليه السلام وهو المعنى الشرعي لانه المتبادر عند الاطلاق فلا يصار الى معنى اخر بحث يعرف به امر زايد وهو الاقرار قوله لكن شققت قلبه يرد عليه ان يحتمل ان يكون ذكر القلب لكونه محل جزء الايمان هذا كلامه قال بعض الفضلاء ان الشارح فان النصوص معاضدة لذلك ولم يقل النصوص حجم لذلك اشارة الى ان الدليل هو مجموع النصوص فلا يلزم ان يكون كل واحد دليلا منفردا والشكر ان قوله لكن شققت قلبه مما يؤيد ان يكون محل الايمان هو القلب فلذا قال في المواقف ويؤيد قوله عليه السلام لاسامة وقد قتل من قال لا اله الا الله لكن شققت قلبه هذا كلامه فقوله ويؤيد يشاكل ان يؤيد كون محل الايمان هو القلب وان لم يكن هو حجة مستقلة وقوله شققت مفعوله عليه السلام قوله لايوفون الا التصديق باللسان الخ فقولهم عندهم اي عند اهل اللغة وقوله اما يتم اذا ضم اليه عدم النقل اذ لو وقع النقل في الشرع لم يفهم اهل اللغة من لفظ الايمان التصديق باللسان فانهم لايفهمون الا المعنى اللغوي لكنهم يفهمون التصديق باللسان فقط فوجب ان يجعل الايمان عن التصديق باللسان لا عن التصديق القلبي او عن مجموعهما وقوله فيرد عليه النصوص المعاضدة لاخفى عليك ان مقصود هذا السايل هو المعارضة وذلك لان هذه النصوص لما دلت على ان الايمان هو التصديق بالقلب فقال السايل ان هذه النصوص وان دلت على ان الايمان هو التصديق بالقلب لكن عندنا ما ينفيه وهو لنا يقال ان اهل اللغة لا يعرفون منه الا التصديق باللسان مع ان لفظ الايمان غير منقول عن المعنى اللغوي فوجب ان يجعل الايمان عبارة عن التصديق باللسان كما عرفت قوله حتى لو فرضنا يرد عليه انه ليس المعتبر عند الكرامية الخ فقوله يرد عليه الخ وقد ورد الشارح في شرح المقاصد حيث قال انهم لايعنون ان الايمان هو التلفظ بهذه الحروف كيف ما كان بل التلفظ بالكلام الدال على تصديق القلب اية الفاظ كانت واية حروف كانت من غير ان يجعل التصديق جزءا منه والحاصل انه اسم للمقيد دون المجموع انتهى كلامه وانت خبير بان هذا الكلام على التنزل الذي ذكره صريح في ان مفهوم الجملة الشرطية ان اهل اللغة

لا يفهمون منه الا التصديق باللسان وحاصله ان يقال لا نم ان اهل اللغة لا يعرفون منه
الا التصديق باللسان بل انما يعرفون منه التصديق بالقلب فقط الا يرى انا لو فرضنا ان
الفاظ التصديق لم يوضع بعضها او وضعت بمعنى اخر لم يحكم اهل اللغة بان التلفظ بتلك
الالفاظ مؤمن وذلك لعدم دلالتها على وجه التصديق القلبي الذي هو الايمان ثم
لا يخفى ان هذا العذر المذكور يكفي سندا للمنع فافهم وقوله اذ لا دخل في الاوضاع علة لقوله
فبطل وقوله لا اعتبار لها اي للدلالة وقوله لم يستحق الجنة ولا يستحق ايضا النجاة من الخلود
في النار بخلاف ما اذا جعل الايمان اسما للتصديق فقط كما مر قوله يسمى مؤمنا لغة الخ
فقوله اي يطلق عليه لفظ المؤمن حاصله ان اقر باللسان وحده فانه يطلق عليه لفظ المؤمن
عند اهل اللغة لقيام دليل الايمان الذي هو التصديق القلبي فلفظ المؤمن عند اهل اللغة
ايضا يكون بمعنى المصدق بالقلب ويكون اطلاق هذا اللفظ على هذا المعنى اطلاقا حقيقيا عندهم ايضا واما عدم وجود التصديق القلبي في ذلك الرجل فلا ينافي ان يكون اطلاق لفظ المؤمن
حقيقيا كما اذا قلت زيد عالم مع ان زيدا لم يكن عالما اصلا فان لفظ العالم حقيقة مهما مع
عدم وجود معناه لحقيقي وبوايده ما ذكرناه قول الشارح ويجري عليه احكام الايمان فان
احكام الايمان انما يجري بناء على وجود التصديق القلبي ان كان وجوده بحسب الظاهر لا بناء
على وجود التصديق اللساني وان كان وجوده بحسب الحقيقة وقوله اذ حقيقة وقوله لان حقيقة
في الاقرار ايضا قال في شرح المواقف للنزاع في ان التصديق اللساني يسمى ايمانا لغة لدلالته
على التصديق القلبي ولانه اذا يترتب عليه احكام الايمان ظاهرا وانما النزاع بينه وبين الله تعالى
النزاع يكون في الايمان الحقيقي الذي يترتب عليه الاحكام الاخروية هذا كلامه ويعلم منه
ان تسمية الاقرار ايمانا يكون تسمية بطريق المجاز اللغوي لكون الاقرار دالا على وجود الايمان
الحقيقي الذي هو التصديق القلبي فلذا اجري على المقر بلسانه احكام الايمان الذي هو التصديق
القلبي ولا يفهم من كلام المواقف يكون تسمية الاقرار ايمانا بطريق الحقيقة كما زعمه قوله لا يكفي
في الايمان حمل اللسان الخ فقوله هذا مذهب البركشي والشطان وذهب الشراقاني الى ان الايمان
اسم للاقرار بالحقيقة جاء في البزدوي [illegible]

الموفة حاصلة

المعرفة حاصلة بطريق الضرورية او بطريق الكسب وذهب الشطان الى انه اسم للاقرار لكنه
قد شرط التصديق الذي ليكون الا بالاختيار والكسب واما الكرامية فهم لا يشترطون في الايمان
شيئا من المعرفة والتصديق حتى ان من اضمر الكفر واظهر الايمان يكون مؤمنا في نفس
الامر الا انه يستحق الخلود في النار على ما قالوا قوله وايضا الاجماع منعقد الخ رد اخر على
الكرامية لا على المص وموافقته كما توهم هذا كلامه اذ المصنف وموافقوه كانوا يقولون
بان الاقرار في الاخرس ثابت حكما بناء على ثبوت التصديق الذي هو الركن الاعظم واما
على ذهب عليه الكرامية فليس التصديق شرطا ولا شطرا في الايمان فلم يثبت في الاخرس نفس
الايمان الذي هو الاقرار لا حقيقة ولا حكما وهذا باطل بالاجماع قوله مع قطع بان العطف
يقتضي المغايرة الخ فقوله اما عطف الجزء على الكل الخ اشارة الى ما قيل لم لا يجوز ان يعطف على
الشيء ما يدخل فيه بكتة وهي الاهتمام بشان المعطوف لكونه اشرف كما في قوله تعالى تنزل الملائكة
والروح او لكونه مغايرا متصورة كما في قوله تعالى ان الذين امنوا وعملوا الصالحات فان الاعمال
مغايرة الايمان والايمان بلا عمل كالشجر بلا ثمر وقوله وكفى بالظاهر حجة يعني ان الملابة الكونية
يقتضي بظاهرها ان العمل ليس من نفس الايمان ولا داخلا فيه لان الشيء لا يعطف على نفسه ولا
الجزء على كله فيجب العمل بظاهرها ما لم يقم دليل دال على خلاف قوله لامتناع اشتراط الشيء بنفسه
لان جزء الشرط شرط ايضا هذا كلامه اي لو دخل الاعمال في الايمان يلزم اشتراط الشيء بنفسه
لانه لو جعل الايمان شرطا لصحة الاعمال والمفروض ان الاعمال جزء من الايمان الذي هو شرط
الاعمال وجزء الشرط شرط ليكون الاعمال مشروطا لانفسها وانه محال لامتناع توقف
الشيء على نفسه قال الشارح وهذا اي كونه زايدا بزيادة ما الخ وهو اشارة الى الجواب
عن نظر الشارح يعني ان مراد ابي حنيفة من هو زيادة الايمان بزيادة ما يجب الايمان به في الواقع
وهذا لا يتصور بعد عصر النبوة ام زيادة الايمان بحسب الاطلاع على تفاصيل الفرايض
فلا كلام فيه ويمكن ان يقال لعل مراد الشارح هو التنبيه على ان لا فرق بين الزيادتين في
المذكورتين في المتن في اجراء الاحكام عليها قال الشارح ولا يخفى ان التفصيل
ان يمنع الكثرة الخ وهو مبني على [illegible]

ان متعلقاته ايضا لاينكر بحسب ذاتها وانما ينكر بحسب تنكر الاعتبارات فقط وانت خبير بان
هذا في الحقيقة اعتراف بان الايمان التفصيلي ليس ازيد من الايمان الاجمالي الا بحسب الاعتبار
والاولى ان يقال انا اذا امنا بان ماجاء به النبي عليه السلام فنوقن ثم امنا بان الجنة حق مثلا
فلا شك ان الايمان الاول هو الايمان الاجمالي وان الايمان الثاني هو الايمان التفصيلي ولا
شك ايضا ان الايمان الثاني تصديق مغاير بالذات للايمان الاول الذي هو تصديق اجمالي
متعلق بمفهوم عام ولا شك ايضا ان مجموع هذين التصديقين ازيد من التصديق الاول
وحده وقس على هذا سائر التصديقات التي خرجت من العموم الى الوجوه ومن القوة الى
الفعل **قوله** وحاصله انه يزيد الخ فقوله اعتبارا خر يعني ان الاستمرار على العبادة اعتبارا
ثانيا كما ان الاصرار على الصغيرة صغيرة ثانية ومجموعهما كبيرة وكما ان الاصرار على الكبيرة
كبيرة ثانية وقوله فان الدوام على التصديق غير التصديق يعني ان المتبادر من قولهم
الايمان لايزيد ولاينقص هو ان ذات الايمان وحقيقته لايزيد ولاينقص كما اشار اليه
وان الدوام على الايمان ليس ذات الايمان وحقيقته بل هو صفة قائمة بالمؤمن متعلقة
بالايمان **قوله** وفيه نظر لان حصول المنازع الخ وهو مذكور في شرح المقاصد والمقصود
هو الجواب عن استدلال الحد لهم بقوله تعالى واذا تليت عليهم اياته زادتهم ايمانا ليزدادوا
ايمانا مع ايمانهم ويزداد الذين امنوا ايمانا وكذلك وقال في شرح المقاصد واجيب بان
المراد الزيادة بحسب الدوام والثبات وهذا ما قال امام الحرمين من ان النبي عليه السلام ينضم
على من عداه باستمرار تصديقه وعصم الله اياه من مجاهرة الكفر والتصديق لايبقى فيقع
للنبي عليه السلام متواليا ولغيره على الفرقة فثبت عليه السلام اعدادا من الايمان لايثبت لغيره الا بعضها
فيكون ايمانه اكثر والزيادة بهذا مما لانزاع فيه **قوله** ومن ذهب الى ان الاعمال من الايمان
الخ فقوله ومن ذهب الخ لعل مراد الشارح من ذكر هذا المذهب هو الاشارة الى المعارضة
بالايات الدالة على زيادة الايمان اذ لو لم يكن مراده ذلك فلا وجه لان يذكر هذا المذهب
في اثناء ذكر كلام من قال بان الايمان هو التصديق القلبي حتى يحتاج الى الايات الدالة على
زيادة الايمان على هذه التصديقات المذكورة في الشرح وقوله كما هو مذهب الحنفية الخ لايخفى عليك

ان قوله من الايمان بكلمة من التبعيضية يدل على ان الاعمال جزء من الايمان وهذا
مذهب السلف والمحدثين واما مذهب الحوارج والعلاف وعبد الجبار فهو ان الايمان هو
الاعمال فقط فرضا كان او نفلا على ما ذكر في شرح المقاصد وشرح المواقف وقوله
مذهب الجبائيين يعني الجبائي وابنه ابا هاشم فمذهب هو الاء ان الايمان هو الفرائض
من اعمال الحوارح دون النوافل وقوله كسبها في الصلوة اي بحسب زيادة القراءة او القيام
في الصلوة والاظهر ان يقال كزيادة الصلوة بحسبها في القراءة والقيام واعلم ان ما سوى
جزء هو ما جعله الشارح جزءا من شيء بحيث لو انتفى ذلك الجزء انتفى ذلك الشيء واما
ما يقع جزءا فهو اعم ذلك فاصل القراءة في الصلوة هو ما شرع جزءا وزيادة القراءة على
ما يجوز به الصلوة يكون مما شرع جزءا وقوله طاعة لايخرج عنها طاعة وهذا اقرب
من مذهب الحوارج وقوله او واجب كذلك اي واجب لايخرج عنه واجب وهذا اقرب
من مذهب الجبائيين **قال الشارح** وقال بعض المحققين لانم الخ وهذا اعتراض عما
قوله وهذا لايتصور فيه الزيادة ولا النقصان الخ وههنا اعتراض اخر وهو ان يقال ان
مراد من قال الايمان لايزيد ولاينقص هو انه لايزيد ولاينقص بحسب اجزائه الواقعة فيه
بخلاف الاعمال فانها تزيد وينقص بحسب اجزائها كما عرف آنفا واما زيادة الايمان بحسب
القوة والضعف فلا كلام فيه وقوله ان التصديق عبارة عن ربط القلب على ما علم من
اخبار المخبر ايا تسكين النفس عليه وتوطينها على العمل بمقتضاه وهذا على وجهين احدهما
ان يحصل العلم بالضرورة بدون الاختيار ثم يحصل ربط القلب عليه بالاختيار والثاني
ان يحصل العلم بالاختيار والكسب ثم يحصل ربط القلب عليه ايضا بالاختيار وهذا
اقوى من الاول كما لايخفى **قوله** وبهذا الاعتبار الخ فقوله اي باعتبار التحصيل يعني ان
التكليف بالايمان انما يقع باعتبار تحصيله الاختياري والتكليف بالشيء بحسب تحصيله اعم
من التكليف به بحسب نفسه لايتصور الا في مقبولة الفعل والتكليف به بحسب تحصيله قد يتصور
في مقبولة الكيف كما اذا كلف الرجل بتحصيل السواد في الثوب فان المراد من مقبولة الكيف
وتحصيله انما يكون بسبب مباشرة الافعال الاختيارية والتكليف بتحصيل الايمان من هذا

القبيل ايضا اذ الايمان من مقولة الكيف لانه من قبيل العلم الذي هو من مقولة الكيف وقوله
تكليفا بالنظر الموجب له اي بمعنى ان نفس الايمان ليس مكلفا به حقيقة بل الكلف به حقيقة هو
النظر المستلزم للايمان وقولهم الايمان مكلف به من قبيل الاسناد للمجاز وقوله معرفة الله
واجب اجماعا فان ظاهر هذا الكلام يدل على ان نفس الايمان مكلف به وان الاسناد فيه
للسناد حقيقي وكذا قوله تعالى امنوا بالله ورسوله والحق الى تابيد لكون نفس الايمان مكلفا به
وقوله ويجب التحصيل اي لو يجب التحصيل وقوله ولذا اي ولكونه مقدورا حاصلا بجب
التحصيل ولا يكفي المعرفة من شاهد المعجزة فوقوع في قلبه صدق النبي عليه السلام بغتة يكون مكلفا
بتحصيل ذلك اختيارا في حاصل كلام بعض المتاخرين ان التصديق هو العلم اليقيني الذي
يحصل بمباشرة اسبابه والمعرفة اعم فيكون المعرفة اليقينية الاختيارية تصديقا عنده فان
قلت يلزم ان يكون المعرفة اليقينية الغير الاختيارية تصورا عنده قلت التصديق الايماني
عنده نوع من التصديق الميزاني وهو المقابل للتصور فلا اشكال الخ فقوله يكون مكلفا
بتحصيل ذلك اختيارا اعلم ان التصديق اذا جعل من قبيل العلم كما هو المختار عند المحققين
ينبغي ان يقال يكون مكلفا بالاطمينان وربط القلب بالاختيار قال في شرح المقاصد
وبعضهم قال التصديق عبارة عن ربط القلب على ما علم من اخبار المخبر وهو امر كسبي
يثبت باختيار المصدق ولهذا يؤمر به ويثاب عليه بل يجعل راس العبادات بخلاف المعرفة
فانها ربما تحصل بلا كسب كمن وقع بصره على جسم فحصل له ادراك وجود انتهى كلامه واما
اذا جعل التصديق من قبيل الفعل الاختياري كما ذكره بعض المتاخرين فالمناسب ان
يقال يكون مكلفا بتحصيل التصديق الذي هو فعل اختياري وهو نسبة التصديق الى
المتكلم بالاختيار وبناسبه ما قال بعض المتاخرين ان التصديق مامور به فيكون فعلا
اختياريا زايدا على العلة لكون العلم كيفية نفسانية او انفعالا على ما ذكر في شرح المقاصد
وليس بمختار وقوله وليس بمختار عند الشارح لان المختار عند الشارح هو ان يكون التصديق
من قبيل العلم لا من قبيل الفعل وقد عرفت ان بعض المتاخرين اختاروا انه فعل اختياري فتامل
قوله اي قبول الاحكام الخ عند الاشاعرة الانقياد للاحكام اي للاحكام الشرعية وهذا يتناول

الانقياد للاحكام الشرعية العملية وهو انقياد الجوارح ويتناول ايضا الانقياد للاحكام
الشرعية الاعتقادية وهو انقياد القلب لكن الانقياد للاحكام الشرعية مطلق لا
يوجد بدون التصديق الذي هو الايمان كما ان الايمان لا يوجد بدون الانقياد للاحكام
الشرعية فكل من اتصف باحدهما اتصف بالآخر ايضا ولعل المراد باتحادهما هو ان كل
واحد منهما لا يوجد بدون الآخر على ما اشار اليه الشارح بقوله ولا نفع بوحدتهما سوى
هذا واما دعوى التراد فبينهما فخلاف الظاهر قوله وبوادين اي الالحاد الخ فقوله اي بخلاف
قرية لوط الخ يعني ان كلمة غير في قوله تعالى فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين ليست صفة
على معنى فما وجدنا في تلك القرية شيئا غير بيت من المسلمين لانه كاذب بل هي استثناء
والمراد من البيت اهل البيت فيجب ان يقدر المستثنى منه على وجه يصح وهو ان يقال فما وجدنا
فيها بيتا من المومنين الا بيتا من المسلمين فقد استثنى المسلم من المومنين فوجب
ان يتحد الايمان بالاسلام كذا في شرح المواقف وقوله اخرجت العلماء الخ لانزاع في عدم
كون المسلم اخص من المومن وانما النزاع في كونه اعم بناء على قوله ولكن قولوا اسلمنا فتجويز
كونه اخص مخالف للاجماع ولا يصح المنع بناء على تجويز كون المومن اخص من المسلم اذ
لا يجوز ان يقال مثلا اخرجت العلماء فلم اترك الا بعض العقلاء اذا كان العقلاء
اعم لان المعنى حينئذ فلم اترك احدا من العلماء الا بعض العقلاء مع ان بعض العقلاء
ليس من العلماء فعلى هذا التقدير لا يكون الاستثناء متصلا هذا خلف وقوله فيحتمل
ان يكون الكلام اعم مهنا مقدمتان مقبولتان من المسلمين احديهما ان يقال من
طلب غير الايمان دينا لم يقبل منه وهذه ثابتة بالاجماع بل من ضروريات الدين والثانية
ان يقال من طلب غير الاسلام دينا لم يقبل منه وهذه ثابتة بالقران فلو كان الاسلام
اعم فوجد في دين الاسلام الايمان حتى كان مقبولا يلزم بطلان المقدمة الاولى هذا
خلف وقولك لست تحكم بسهولة من سهى في علم الكلام اذ هو ليس غير العلم الشرعي بل هو اشرف
العلوم الشرعية قوله والجملة الخ فقوله وثبت لكل منهما يعني ان عدم صحة سلب احدهما
عن الآخر يكون لكل واحد من التراد في التساوي فان كلي واحد من التراد فين لا يصح احدهما

سلب احدهما عن الاخر وكذا كل واحد من التاويين لا يصح سلب احدهما عن الاخر ثم ان عدم
سلب كل واحد من المومن والمسلم عن الاخر ظاهر كما عرفت واما عدم سلب صحة كل واحد من
الايمان والاسلام عن الاخر فاعتبار مستتبعيهما وهما المومن والمسلم لا باعتبار انفسهما
اذ لا نزاع في تباين مفهوميهما فان الاسلام عبارة عن الخضوع والانقياد والايمان عبارة
عن التصديق ولا يصح ان يقال ان الخضوع والانقياد تصديق **قوله** فيما اخبر اه يعني
ان قوله من اوامره لا يصح ان يكون بيانا لما اخبر الاباحد التاويين الذين ذكرهما والاولى
ان يقال اي فيما اعلم بانه كون اخير بعني اعلم شايع مشهور فيما بين اهل اللغة فلا يصار
الى المجاز والتاويل من غير ضرورة **قوله** والاسلام هو الخضوع اه فقول ذا يستلزم اه فيه
منع ظاهر فان بعض الكفار كانوا يصدقون بانه الحق من انهم لا يصدقون ساير
احكامه والصواب ان يقال الاسلام هو الخضوع والانقياد لا لوهيته اي التسليم
والالتزام لكونه خالق الكل وموجبا للعبادة عليهم وهذا ليس عين التصديق بساير
احكامه لكنه يستلزمه **قوله** وهو في الآية اه فقوله لكن قولوا امنا فعلى هذا يكون الامر
للتهديد والتخويف كما علموا ما شيتم ولو جعل الاسلام بمعنى الانقياد الظاهر يكون قوله
ولكن قولوا اسلمنا للتصديق يعني انهم اذا قالوا اسلمنا كانوا صادقين بناء على ان الاسلام
هو الانقياد الظاهر واعلم ان قوله تكاقولوا اسلمنا يؤيد ما ذكره الشارح وقاله كما لو قوم
ادعوا ضرب زيد فيقول لهم لم تضربوا ولكن قولوا اذبناه يعني ان الايذاء حق والضرب
ليس بحق ولو كان المراد ما ذكر من الخشى فالمناسب ان يقال ولكن قولوا امنا وذلك
لان تغاير اللفظ يدل على تغاير المعنى واما احتمال اتحاد المعنى فهو خلاف الظاهر
والمتعارف **قوله** فان قيل قوله وهم هذا معارضة في المقدمة اه فقوله هذا معارضة في المقدمة
اه حاصل الدليل المذكور هو ان يقال الايمان هو التصديق والاسلام هو الانقياد وكل
واحد من التصديق والانقياد لا يوجد بدون الاخر فهما متحدان بناء على ان معنى الاتحاد
هو ان لا يوجد كل واحد منهما بدون الاخر فالسوال الاول يكون معارضة دالة على نفي المطلوب
المذكور وهو قولنا فهما متحدان والسوال الثاني يكون معارضة دالة على نفي المقدمة المذكورة

وهي قولنا الايمان هو التصديق وقوله فلا يرد السوال على المشايخ اي الذين قالوا
بعدم تغاير الايمان والاسلام بمعنى انه لا ينفك احدهما عن الاخر وقوله لان مراد المشايخ
عدم الانفكاك من الطرفين ويدل عليه سياق كلام الشارح وسياقه فقولهم لا ينفك
احدهما عن الاخر كما توهمه ذلك القايل وقوله ان فيه غفلة عن التوجيه لما عرفت ان هذا
السوال كلام على المقدمة القايلة ان الايمان هو التصديق لا على قولهم ان الاسلام
لا ينفك عن الايمان الذي هو التصديق كما توهمه ذلك القايل حتى اجاب بان الحديث
يدل على عدم الانفكاك عن التصديق فلا يرد السوال على المشايخ اي السوال بان
الحديث يدل على انفكاك الاسلام عن التصديق بناء على ان الاسلام هو الاعمال ولا عمل
يوجد بدون التصديق وهذا حاصل السوال الذي ذكره الشارح بقوله فان قيل قوله
عم اه **قال الشارح** بل مثل قولك انا زاهد متى ان شاء الله اي فان كل واحد من الايمان
والزهد والتقوى ما يكتسب بالاختيار ويتصور البقاء عليه في العاقبة والمآل ويحصل له
تزكية النفس والانجاب **قوله** وذهب بعض المحققين اه حاصل كلامه ان الايمان المنوط
به النجاة امر خفي له معارضة خفية كثيرة من الهوى والشيطان فعبد لم يحصل له الامن
من ان يشوبه شيء من منافيات النجاة من غير علم بذلك قال في شرح المقاصد وهذا قريب
لو لم يخالفه لما يدعيه القوم من الاجماع هذا كلامه فقوله امر خفي للعبد الذي حصل له
هذا الايمان المنوط به النجاة وذلك لا يحتمل ان يحصل له شيء من المعارضات كاتباع
الهوى والشيطان والحظاء القلبي ونحو ذلك فحينئذ يحتمل عنده ان لا يحصل له هذا الايمان ذكره
في التاتارخانية فينبغي للعاقل ان لا يتعمد ذكر هذا الدعاء صباحا ومساء فانه سبب للنجاة
عن هذه الورطة لو حد السبب عدم ذلك والدعاء هذا اللهم اني اعوذ بك من ان اشرك بك شيئا
وانا اعلم واستغفرك بما لا اعلم انك انت علام الغيوب وقوله وعند الجزم بحصوله اه اي لو
فرض حصول الجزم بحصول الايمان المنوط به النجاة فلا يحصل الامن من ان يشوبه شيء
من معارضات النجاة انفي يحتمل ان لا يحصل في الاستقبال شيء من المعارضات نعوذ بالله من ذلك
وقوله هذا قريب اي ما ذهب اليه بعض المحققين قريب الى الطبع ومقبول عند العقل

لكنه مخالف لما يدعيه القوم من الاجماع ولعل المراد من الاجماع اتفاق الاكثرين كما ذكر في
شرح المقاصد والاكثير من السلف ذهبوا الى ان الايمان يدخل الاستثناء فيقال انا مؤمن
ان شاء الله تعالى على ما ذكر في شرح المقاصد ايضا **قوله** بناء على ان العبرة في الايمان الخ فقوله
بمعنى انه المبنى والمروي يعني ان الايمان الحاصل في الحال هو المنجي والكفر الحاصل هو المهلك وقوله
لا بمعنى ان ايمان الحال الخ لا يخفى عليك ان هذا لا ينبغي ان يذكر قبل ذكر قوله الشارح والحق انه
لا خلاف في المعنى الخ بل المناسب في هذا المقام ان يقال ان ايمان الحال وان كان ايمانا صورة
لكنه ليس بايمان حقيقة بحسب حكم الشرع وكذا كفر الحال وانه وان كان كفرا صورة لكنه ليس
بكفر حقيقة بحسب حكم الشرع لان العبرة في الايمان والكفر في الخاتمة والمفروض انها مخالفة
للحال فلا عبرة لما وقع في الحال وقوله ان السعادة المعتدبها يعني ان موصوف السعادة المعتدبها
هو من علم الله تعالى وذكر في شرح المقاصد ان السعيد الذي يعتد بسعادته من علم الله انه يختم له
بالسعادة وكذا الشقاوة وقوله فيكون التصديق ركنا يحتمل السقوط لعل الطصم يقول لانم
انه يحتمل السقوط فان التصديق المشروط اذا مات على الايمان يكون في حكم الثابت في حال
الشرط جعله الشارح في حكم العدم فكان ذلك التصديق لم يطرء عليه ما يفسده فلم يحتمل السقوط
حكما في حال النوم والغفلة فتامل **قال الشارح** والحق انه لا خلاف في المعنى اي لا خلاف بين
ما ذكره بعض الاشاعرة وبين ما ذكره المصنف اذ يمكن التطبيق كما عرفت **قوله** بل بمعنى
ان قضيته الحكمة تقتضيه الخ فقوله اي ترجيح جانب الوقوع الخ ظاهر هذا الكلام يشعر ان ترجيح
جانب الوقوع لا يصل الى حد الوجوب لكن السيد الشريف قد حقق في بعض المواضع ان ترجيح
جانب الوقوع لا يتصور بدون وجوب الوقوع وان مجرد الاولوية الخ لا تنتهي الى حد الوجوب
لا يكفي في وجوب الشيء فالاولى ان يقال ان قضية الحكمة تقتضيه اي توجبه لكن رعاية الحكمة ليست
امرا واجبا عليه بل نهى امر عادي فلا يجب عليه تعالى ما هو مقتضى الحكمة وموجبة ويؤيده ما ذ
كرنا، قوله في شرح المقاصد والحق ان تعليل بعض الافعال بالحكمة والمصالح ظاهر كايجاب
الحدود والكفارات وتحريم المسكرات وما شابه ذلك والتخصيص ببعضيات هذه بذلك كقوله
تعالى وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون وقوله من احتمال الحكمة الخفية في انزال الرسل

وانت خبير بان وجود الحكمة في ارسال الرسل امر ضروري من الامور الضرورية العادية المشا
هدة فيما بين الناس وكذا عدم احتمال الحكمة الخفية في الترك ايضا بديهة ضد ذلك فافهم
وقوله مستغنى عن هذا التوجيه يعني ان التوجيه ذكره الشارح بقوله لان ارسال الرسل واجب
بمعنى ان قضية الحكمة تقتضيه ولعل وجه الاستغناء كلام المصنف هو انه يكفي ان يقال في ان ار
سال الرسل حكمة وتنفعه مترتبة عليه بدون تعليله بالحكمة الموجبة له او المرجحة له فتامل **قوله**
وما ارسلناك الا رحمة للعالمين الخ فقوله بين امر الدنيا والدين الخ وذلك لان حال المكلفين
كحال قوم كانوا في السفر توجه لهم طريقان احدهما طريق مستقيم موصل الى ما هو المقصود
مع انه لا حذف فيه اصلا والاخر طريق غير مستقيم ولا يوصل الى المطلوب مع انه فيه مهلكات كثيرة
لا تعد ولا تحصى ولا شك ان بيان طريق الاول رحمة بهذا القوم سواء ذهبوا اليه او لم يذهبوا
اليه بل ذهب الى طريق الخ وقوله لا يناسب سوق هذا المقام لان سوقه يقتضي ان كون ارسا
ل الرسل رحمة انما هو باعتبار بيان امر الدنيا والدين لا باعتبار انهم امنوا عن الخسف والمسخ
فلذا قال الشارح فكان من فضل الله تعالى ورحمته ارسال الرسل لبيان ذلك **قوله** وهو امر
ليظهر على خلاف العادة الخ فقوله بانا اذكر التحدي بشيء اي شعر يفيد موافقة الدعوى
فان معنى التحدي طلب المعارضة فبما جعل شاهد الدعوى لغيره عن الاتيان بمثل ما ابداه
تقول الحديد فلان اذا نازعت للغلبة وتحدث القرآن اينا اقرأ كذا في شرح المقاصد
وقوله وقدم في صدر الكتاب الخ في بيان حال خبر الرسل الثابت رسالته بالمعجزة **قال الشارح**
فان الامكان الذاتي بمعنى التجويز العقلي لا ينافي حصول العلم القطعي وذلك لان معنى
احتمال النقيض في صورة الممكن بالامكان الذاتي هو انا لو فرضنا وقوع النقيض لم يلزم
منه محال اذ الممكن قابل للنقيض على سبيل البدل ومعنى احتمال النقيض في صورة العلم هو
ان يكون متعلق العلم محتملا لان الحكم به العالم حكما متعلقا بنقيضه ومنشاء هذا الا
حتمال ضعف هذا العلم ثم ان وجه الاحتمال الاول لا يستلزم وجود احتمال الثاني كما في
صورة العلوم القطعية العادية في مثل قولنا النار حارة والزمرد جبل الا حد لم ينقلب الان
ذهبا فان الاحتمال الاول ثابت هنا دون الاحتمال الثاني كما لا يخفى **قوله** على انه قد امر ونهي

اما الام فهو قوله تعالى اسكن انت وزوجك الجنة واما النهي فهو قوله تعالى ولا تقربا هذه الشجرة هذا
ولكن في المواقف والمقاصد ان هذا الامر والنهي كان قبل البعثة لا في الجنة ولا امة هناك نعم
يرد ان يقال لم لا يكفي حوامة له في الجنة هذا كلامه فقوله ذكر في المواقف قال في شرح المواقف
كيف يدعى انه ثم في الجنة ولا امة له هناك كان نبيا مبعوثا لتبليغ الاحكام وهل كان الاجتباء
بالنبوة الا بعد تلك القصة كما يدل عليه قوله ثم اجتباه ربه فان كلمة ثم للتراخي والمهلة
فكانت هذه القصة قبل النبوة وقوله لم لا يكفي حوامة هذا كلام على السند الاخص فلا عبرة به
وذلك لان حاصل الاعتراض هو ان يقال لم لا ندعي نبيا في الجنة اذ لا امة له هناك فقوله لا امة
له وقع سندا للمنع قوله لم يكن في زمنه نبي آخر الخ فقوله وامر آدم كذلك اي امره عم كان لا جل
التبليغ الى حوا وهذا القدر كاف في اصل النبوة وهذا الجواب انما يكون مقبولا اذا لم يجعل
قوله لانه قد امرت ام موسى الخ سندا للمنع بل جعل معارضة اما اذا جعل سندا للمنع بان يقال
لم لا ان الامر بلا واسطة يستلزم النبوة لم لا يجوز امر آدم عم كامر ام موسى عم فلا يفيد به
هذا الجواب اذ لا يسقط به المنع كما لا يخفى قوله وقد يستدل ارباب البصائر الخ مبني الكلام لا
الاول الخ فقوله مبني الكلام لا الاول وهو قول الشارح فلانه ادعى النبوة واظهر المعجزة
الخ وقوله على اليقين اشارة الى قوله اظهر كلام الله الخ وقوله والاجمال انما ترجع الى قوله نقل
عنه من الامور الخارقة للعادة الخ وقوله ومبني الكلام لا الثاني الخ وهو قوله احدهما ما يتواتر
من احواله الخ وقوله بالفتح اي بفتح الميم الخ وقوله وجه متعلق بقوله مكمل وحاصل هذا
الكلام لا الثاني الخ هو انه عم قد جاز اضافة الكمالات العلمية والعملية على وجه لا تتصور في غير
جنس النبوع وقوله ومبني الكلام لا الثالث وهو قوله وثانيهما انه ادعى في ذلك الامر العظيم الخ
وقوله على ذلك الوجه متعلق بقوله مكمل بكسر الميم اكثر يعني انه عم قد كمل الناس على وجه لا
يتصور في غير جنس النبوع اصلا قال الشارح وقد دل كلامه وكلام الله الخ ذكر في شرح
المقاصد والدليل على عموم بعثته وكونه خاتم النبيين هو انه عم ادعى ذلك بحيث لا يحتمل التاويل
الطلا واظهر المعجزة على وفقه وان كفاه المعجز قد شهد بذلك قطعا كقوله تعالى وما ارسلناك الا
كافة للناس قل يا ايها الناس اني رسول الله اليكم جميعا اقل اوحي الي انه استمع نفر من الجن الآية

ولكن رسول الله وخاتم النبيين لنظهره على الدين كله قوله الخ لكنه يتابع محمدا عم الخ
فقوله وري ان عيسى عم هذا معارضة على المعارضة المذكورة في الشرح وذلك لان قوله فان
قيل قد ورد في الحديث الخ معارضة على كونه عم خاتم الانبياء وان شرعه لا يكون منسوخا
ابدا وهذا المروي عن عيسى عم يكون معارضة على المعارضة الاولى ويجوز ان يكون كل
واحد منهما نقضا اجماليا وقوله بين انتهاء شرعية هذا الحكم يعني ان انتهاء وجوب قبول الجزية
برفع الجزية عن الكفار وعدم القبول منهم الاسلام روي انه عم قال ان عيسى ينزل
حكما عدلا فيكسر الصليب ويقتل الخنزير ويضع الجزية وزيد في الحلال اي يتزوج امرأة
بعد نزوله فيكون هذا زيادة له في الحلال اذ لم يتزوج قبل ذلك وقوله لانتهاء عليه وهو
انقطاع الرغبة في المال لقرب القيمة وكثرة الاموال التي لا صاحب لها حتى يقبلها احد
كما ورد في الحديث وقوله كما في سقوط نصيب مؤلفة القلوب ذكر في التاتارخانية واما
مؤلفة القلوب فهم قوم من المشركين كان رسول الله عم شيئا تالفا لهم حين كان بالمسلمين
ضعف وبالكفار قوة بعد رسول الله سقط ذلك لوقوع الاستغناء عن تاليفهم لما كثيرا
اهل الاسلام وقوي حالهم قوله على تقدير اشتماله على جميع الشرايط مثل العقل والضبط
والعدالة والاسلام وعدم الطعن هذا كلامه فقوله مثل العقل اي مثل ان يكون الرا
عاقلا وضابطا لما وراه وموصوفا بالعدالة والاسلام ولا يكون مطعونا في امور
الدنيا والدين قوله اما عدم فبالاجماع الخ فقوله بامر الشرايع واما الكذب فيما عد
الشرايع فالظاهر انه من عداد سايرالذنوب على التفصيل الذي ياتي ذكره وقوله لو جاز
الخ اي لو جاز على الانبياء التقول والافتراء في الشرايع لادى ذلك الى ابطال دلالة
المعجزة وانه محال عقلا يكون بنيا على القول بالتحسين العقلي وانه ليس مذهب اهل السنة
وقوله وهكذا في السهو اذ لو جاز الكذب وان كان بطريق السهو في تبليغ الاحكام الشرعية
لكان ينتصب دلالة المعجزة ايضا وهذا ايضا ممنوع وقوله القاضي ابي بكر الباقلاني و
قوله واما ما كان بلا عمد اي واما ما كان من قبيل السهو والنسيان فلا دلالة المعجزة على
الصدق فيه فلا يلزم من الكذب فيه نقض دلالة المعجزة هذا ايضا مدفوع بما

المسلمين على عدم وقوع كذب النبي عم في الاحكام الشرعية مطلقا قوله وفي عصمتهم
عن سائر الذنوب تفصيل يعني به ما سوى الكذب في التبليغ هذا كلامه يريد ان الكذب
في غير الاحكام التبليغية تكون كسائر الذنوب على التفصيل الذي ذكره الشارح ههنا قوله
او العقل وهو مذهب المعتزلة قالوا صدور الكبيرة يودي الى النفرة المانعة عن الانقياد
وفيه فوت الاصطلاح والغرض من البعثة ورد عليه ان الفساد في الظهور والكلام في
الصدور هذا كلامه قال بعضهم لا فاضل ان جواز الصدور يستلزم جواز الظهور عقلا وتسليم
الفساد فاسد وقال بعضهم ان صدور الكبيرة يورث ظلمة القلب فيودي الى النفرة كما
ورد في الحديث سواء ظهر للناس او لم يظهر قوله جوزوا اظهار الكفر تقية اي خوفا
الخ فقوله اولى الاوقات بالتقية وقت الدعوة وذلك لحصول الضعف بسبب قلة المواقف
او بسبب عدم المواقف بالكلية وقوله باعلام من الله تعالى كقوله لا تخافا انني معكما وقوله تعالى
والله يعصمك من الناس والاولى ان يورد النقض بما روي ان الكفار قتلوا بعض الانبياء
عليهم السلام ولم يظهر احد منهم الكفر تقية قال الشارح محمود وكما روي ان واود عم
طمع في امراة اوريا فارسله الى الحرب ليموت واجيب بان هذا الافتراء الخسيسة فلا عبرة به
قوله مصروف عن ظاهره الخ وحاصله ان قول الشارح والاقتحول على ترك الاولى وقد
جعل مقابلا للقول بمصروف عن ظاهره هو ان الحمل على ترك الاولى كان قسما من اقسام
الصرف عن الظاهر فيلزم ان يكون قسم الشيء قسيما له فاجاب المولى الخبيصي عن هذا الاعتراض
بتوجيهين كما ترى وانت خبير بان مراد الشارح هو ان ما كان ثابتا بطريق التواتر مصروف
عن ظاهره اي بطريق سلب الذنب عن الانبياء سواء نسب هذا الذنب الى غيرهم او نسب
الى احد اصلا هذا ان امكن سلب الذنب عنهم بوجه من الوجوه والا اي وان لم يكن
سلب الذنب عنهم اصلا فهو محمول على ترك الاولى او على كونه قبل البعثة والاول كقوله تعالى
عفا الله عنكم لم اذنت لهم فان هذا محمول على ترك الاولى والا كقوله تعالى ووجدك ضالا فهدى
فان هذا محمول على كونه قبل البعثة وبما عرف مراده ان ما ذكر من السؤال
والجواب ساقط فتامل قوله ولانك ان خير الامة الخ والامة الطريقة والدين وفلان ذو

لا امة له اي لا دين له وقوله لم تكنتم خير امة اي خير اهل الدين كذا في الصحاح فقد دلت
الاية الكريمة على ان امة محمد عم خير الامم دينا فيكون هو عم خير الانبياء دينا وهذا
معنى افضليته عم واما قوله نحب بسهولة انقيادهم الى قولهم وكثرة اعمالهم فذلك احتمال
بعيد لا اصل له فلا عبرة به وان كان سندا للمنع فان فرق الامم بسهولة الانقياد وفور
العقل وقوة الايمان اي التصديق القلبي وكثرة الاعمال مشكل لا يخفى على احد قوله لانه
لا يدل على كونه افضل من ادم الخ فقوله وفيه ما فيه اي لانا ان المراد باولادهم آدم في العرف
نوع الانسان ثم قد يراد في العرف من بني ادم نوع الانسان وكذا لانا قوله وهو المتبادر
ايضا وقوله والاولى ان يستدل بقوله عم قد ذكر ان شارح هذا الحديث في شرح المقاصد
ثم قال فان قال عم لا تخيروني على موسى وما ينبغي لعبد ان يقول انا خير من يونس بن متى
تواضع منه اي هذا القول من محمد عم وقال في شرح المقاصد ايضا اجمع المسلمون على
افضل الانبياء محمد عم ثم اختلفوا في الفضل بعده فقيل آدم وقيل نوح وقيل ابراهيم
وقيل موسى وقيل عيسى صلوات الله عليهم اجمعين قال الشارح والملائكة عباد الله تعالى
قيل هم اجسام لطيفة نورانية يظهرون في صورة مختلفة وتقوى على افعال شاقة قوله بدليل
صحة الاستثناء الخ فقوله هو الاتصال فان الاستثناء اخراج والاخراج لا يتصور بدون
الدخول واما الاستثناء المنقطع فلفظ الاستثناء مجاز فيه فلا يصار اليه الا بضرورة وقوله
لم يتناوله امرهم بالسجود لكنه تعالى قد امر بالسجود حيث قال واذ قلنا للملائكة اسجدوا لادم
وقوله يتضمن امر الادنى وهذا ممنوع الا يرى انه اذا قدم الى رسول ملك من الملوك فامر
سلطان هذه المدينة اكابر هذه المدينة واعيانها بان يستقبلوا ذلك الرسول ويعظموه
غاية التعظيم ولم يامر السلطان اصاغر هذه المدينة واراذلها اصلا فظاهر ان امر الاعلى
لا يتضمن امر الادنى صح الاستثناء وهم منهم تغليبا فيكون الامر بالسجود لجماعة الهم ابليس
وعبر عنهم بالملائكة تغليبا هذا كلامه والحاصل ان اسناد الامر بالسجود الى ابليس اسناد حقيقي
لا مجازي وذلك لان ابليس قد وقع في جماعة امرهم الله تعالى بالسجود امرا حقيقيا ولا يلزم ان
يكون الاستخلاص هذه الجماعة من جنس واحد كما لا يخفى واما اطلاق الملائكة على تلك الجماعة

فهو اطلاق مجازي مبني على التغليب كما بينه الشارح قال الشارح انهما ملكان الخ ذكر في تفسير
القاضي وهما ملكان انزلا لتعليم السحر ابتلاء من الله للناس وليميز ابينه وبين المعجزة
وما روي انهما مثلا بشرين وركب فيهما الشهوة فتعرضا لامرأة يقال لها زهرة
فحملتهما على المعاصي والشرك ثم صعدت الى السماء بما تعلمت منها فمحيت عن اليهود وقوله
يعظان الناس ان ينصحان لهم ويقولان انما نحن ابتلاء من الله تكفر من تعلم منا وعمل به كفر
ومن تعلم وتوقى عمله ثبت على الايمان فلا يكفر وفيه دليل على ان تعلم السحر غير محظور انما المحظور
من العمل هذا ما خوف من تفسير القاضي قوله وهو واحد اي الكل متحد الخ فقوله من حيث انه
كلام الله اي من حيث الاضافة الى الله تعالى فيكون الكل متحدا باعتبار هذا المفهوم هو الاضافة
الى الله تعالى وقوله فمعنى الوحدة ظاهر فعلى هذا يكون الكل متحدا باعتبار الدلالة على امر لول
واحد هو كلام الله تعالى شخصا واحدا لا يقدر فيه اصلا وانما التعدد والتفاوت بين تلك الكتب
في المنظم المقروء لا في الصفة القائمة بذاته تعالى وهذه الصفة القائمة بذاته تعالى تسمى قرآنا وانجيلا
وتوراة وزبورا باعتبارات مختلفة فافهم قوله اي ثابت بالخبر المشهور ويفهم منه ان المعراج
من السماء ايضا مشهور وما ثبت بطريق الاحاد هو خصوصة ما اليه من الجنة او غيرها فيقول
المصنف ثم الى ما شاء الله من العلى مما ثم من السماء الى العلى وهذا المعنى ثابت بالخبر المشهور
كما ان المعراج الى السماء ثابت بالخبر المشهور واما انه الى الجنة او العرش او طرف العالم على
اختلاف الآراء فذلك بخبر الواحد كما ذكره الشارح قوله واجيب بان المراد الرؤيا بالعين الخ
فقوله رؤيا هزيمة الكفار ذكر في السير ان الملائكة قد نزلت في غزوة بدر فرأيتهم المشركون فانهزموا
فانهزموا حتى قتل هناك ابو جهل ونحو من رؤساء الكفار وقوله على قول المكذبين فعلى هذا
يكون اطلاق الرؤيا للمعراج اطلاقا بطريق المشاكلة فان المكذبين لما قالوا المعراج هو الرؤيا
في المقام قال معاوية هو رؤيا صالحة اي هو معراج واقع في اليقظة معاينة وفي هذا الاطلاق
استهزاء وسخرية للمكذبين كما في قوله تعالى ابن شركائي فانه استهزاء او سخرية للمشركين قوله
والمعنى ما فقد جسده الخ فقوله ما فقد جسده اي ما فارق جسده عن روحه يعني ان المشهور
الثابت باجماع المسلمين هو ان المعراج الى السماء والجنة انما يكون في اليقظة بعد مفارقة الروح

عن الجسد فقالت عائشة معناها ان هذا المعراج قد وقع لجسده بدون مفارقة تلك عن روحه
ثم ان هذا التوجيه اولى من القول بتكرار المعراج اذ لا اثبت له فضلا اي يجعل مبنى الجواب
قوله ويكون الستدراجا الخ فقوله دعا لاغوار اي دعاه لوقت ادعاية النبوة فوقع خلاف مراده
كما تري وقد قتله ابو بكر الصديق رضه في زمان خلافته وقوله بل هي سنة والحق ان الارهاص
كان مندرجا في الكرامة فان مرتبة الانبياء قبل النبوة لا يكون ادنى من مرتبة الاولياء وان
الاستدراج كان مندرجا في الاهانة بالنظر الى العاقبة والمآل فان معنى الاستدراج هو ان تقرب
الشيطان الى فساد على التدريج حتى يفعله سواء وافق ذلك الفساد عرض مرتكبه او لم يوافق
وعاقبة ذلك كله الحسرة والندامة وان لم يذكر السحر لانه ليس امرا خارقا للعادة على ما سبق ذكره
قوله وايضا الكتاب ناطق الخ ان قيل الاول ارهاص لنبوة عيسى عم او معجزة لزكريا عم والثاني
معجزة لسليمان عم قلنا نحن لا ندعي الا ظهور الخوارق من بعض الصالحين بلا دعوى نبوة و
قصد اثباتها ولا يفرنا تسمية ارهاصا او معجزة لنبي هو من امته وسياق الكلام يدل انه لم يكن
هناك دعوى النبوة ولا قصد التصديق بل لم يكن لزكريا علم بذلك والا لما سال بقوله انى لك
هذا كذا في شرح المقاصد وفيه بحث لان الخوارق والارهاصية ليست من محل النزاع والا فالنزاع
لفظي ولا يخفى فساده على ان سؤال زكريا يحتمل ان يكون امتحانا لمعرفة مريم هذا كلامه فقول وفيه
بحث الخ وعبارة شرح المقاصد هكذا قلنا سياق القصص يدل على ان ذلك لم يكن لقصد تصديقها
في دعوى النبوة بل لم يكن لزكريا علم بذلك ولذلك سال ونحن لا نجوز ظهور الخوارق من بعض
الصالحين غير مقرون بدعوى النبوة ولا مسوقة لقصد تصديق نبي ولا يضرنا تسمية ارهاصا
او معجزة لنبي عم هو من امته انتهى كلامه وحاصله ان تلك الخوارق ليست معجزة كما وقع في بعض
النسخ انها كرامات هي غير المعجزة وقد ظهرت على يد من لم يدع النبوة من الصالحين فعلى هذا لا يضرنا
تسميتها ارهاصات ثم ان هذه التسمية لا ترفع النزاع الحقيقي الواقع بيننا وبين المكرمين الكرا
الاولياء فانهم كانوا ينكرون لحصول نفس الخارق على يد غير النبي حتى زعموا ان الخارق لو حصل
على يد غير النبي عم يلزم الالتباس بين النبي وغيره على ما ياتي ان شاء الله تعالى وقوله يحتمل
ان يكون امتحانا هذا خلاف الظاهر فلا يصار اليه بدون الضرورة على ان الدليل على عدم كونه

معجزة هو عدم القصد الى التحدي كما عرف **قوله** بينا رجل يسوق بقرة الخ فقوله من الظروف الزمانية
خبران اعلم ان كلمة بين ما هو لازم الاضافة وان الاصل فيها الاضافة الى المفرد لكنها
هو حاء الكافة او هو الف الاشباع يكون مضافا الى الجملة لان الاضافة الى الجملة كعدم
الاضافة اصلا ولا يلزم ان يكون الجملة اسمية كما زعم بل يكون فعلية كما ذكر نجم الائمة
وهو العامل الى الجواب هو العامل في بينا وبينما كما تقول بينا انتظر بنظرين الى زايدة
اتانا اي لما انتظرنا اليه فعد اتانا بين اوقات انتظارنا اليه وكذا الحال في بينا وقوله
والا فالعامل معنى المفاجات اي وان لم يجد ذكر الجواب عن كلمة المفاجات فالعامل
معنى المفاجات في بينا وبينما في الحديث المذكور يقول مثلا لما كان ذلك الرجل قد حمل
على البقرة فاجاء التفاتها اليه اي فاجاء التفاتها اليه بين اوقات حمله عليها وقس عليه
هذا بينما **قوله** فقال الناس عند حكاية النبي عم الخ فقوله عند حكايت النبي عم ظرف لما بعده
وهو قوله قال الناس متعجبا وقوله بقرة تكلم مقول قال الناس ومنه اي من الملك ثم
ان الكرامة ههنا هي التي وقعت لذلك الرجل كما يسوق البقرة لانه قد سمع صوتها حين
التفت اليه تلك البقرة وسماع صوتها كرامة من الله تعالى **قوله** اشارة الى الجواب بقوله
الخ هذا كلامه فقوله كرامة له فعلى هذا يكون المعجزة اعم مطلق من الكرامة لان عدم ادعاء
النبوة شرط في الكرامة بخلاف المعجزة وقوله وقد سبق في صدر الكتاب اي في خبر الرسول من
نوعي الخبر الصادق وحاصله ان اطلاق المعجزة على الكرامة والارهاصات اطلاق مجازي
من قبيل الكناية والمبنية على التشبيه واما المعجزة فهي مشروطة بان يكون ظاهرة على يدي
مدعي النبوة فالخوارق الظاهرة على يد غير النبي لا يكون معجزة واطلاق المعجزة عليها يكون
بطريق التشبيه كما عرفت **قوله** والاحسن ان يقال الخ فقوله على احد هكذا وقع في شرح
المقاصد وقد وقع في شرح المواقف على رجل بدل قوله على احد لكن المال واحد فان كونه
افضل من الرجال يستلزم كونه افضل من النساء لان جنس الرجال كان افضل من جنس
النساء عادة وقوله ومثل هذا السوق الى يعني انه اذا قال رجل افضل من زيد بنهم منه
في العرف ان زيدا افضل من سايرالرجال لان كان ظاهر التركيب لا ينفي وجود المساوي

لزيد وقس على هذا

لزيد وقال عم لابي بكر وعمر يما سيدا اهل الجنة ما خلاف النبيين والمرسلين وهذا الحديث
ايضا يدل على انهما رضه الله عنهما افضل من سايرالامم واما كون ابي بكر افضل من عمر فلا
نزاع فيه **قوله** اراد البعد الزمانية الخ فقوله لم يفد التفضيل على من مات قال بعض الا
فاضل المقصود ههنا هو بيان التفاضل فيما بين الخلفاء الاربعة وانهم افضل الصحابة
بعد موت نبينا وذلك لكثرت الخلاف بين اهل القبلة في تعيين افضلهم وفي خلافهم حتى
ادرجوا مباحث الامة في علم الكلام هو انها من علم الفقه واما كون ابي بكر افضل من سوي
الايمة الثلثة فهو مما نزاع فيه وقوله ينبغي ان تخصص النبي لا حاجة الى تخصيص النبي عم
لظهور حاله وقوله لم يفد التفضيل على سايرالامم قد عرفت انفا ان المقصود بيان حال
الخلفاء واما تفضيله على سايرالامم فيعلم من قوله تعالى كنتم خير امة وذلك لان ابا بكر رض خير
هذه الامة وهذه الامة خير من سايرالامم فابو بكر خير من سايرالامم وهو المط **قوله**
لا بد من تخصيص عيسى عم الخ قال بعض الفضلاء انما خص عيسى عم الى صعوده ونزوله الى
الارض والمستفاد فوق الارض مرة قد ثبت بالاحاديث الصحيحة بحيث لم يتوقف شبهة
ولم يسمع فيه خلاف فلخلاف غير هذا ولك ان تقول مراد المص هو ان من اتصف بالفضل الا
الحادث بعد بعثة نبينا عم هو ابو بكر رض فلا يرد النقض بالانبياء الاربعة المذكورين لان
فضلهم كان ثابتا قبل بعثة نبينا عم **قوله** لم يفد التفضيل على التابعين الخ فقوله وان تم اي
وان لم يكن المراد التفضيل صراحة بل كان المراد التفضيل مطلقا اي سواء كان صراحة
وكناية يلزم ان يكون قوله كل بشر هو موجود وجه الارض وقت وفات النبي مفيدا للتفضيل
على التابعين وذلك لان ابا بكر رض افضل من الصحابة الموجودين وقت وفاته عم وهم
افضل من التابعين فابو بكر افضل من التابعين بالطريق الاولى وللاشارة الى هذا
التوجيه قال الشارح والاحسن ولم يقل والصواب **قوله** على هذا وجدنا السلف اي اكثر
اهل السنة وقد ذهب البعض الى تفضيل علي على عثمان والبعض الآخر الى التوقف فيما بينهما
هذا كلامه ولا يخفى ان المراد بالسلف هم الصحابة والتابعون دون المتاخرين الذين
وقع الاختلاف بينهم واما البعض الذي ذهب الى تفضيل علي على عثمان والبعض الذي

توقف فهولاء المتاخرين روي عن علي رضه انه قال خير الناس بعد النبيين ابو بكر ثم عمر ثم عثمان
ثم الله اعلم وعنه رضه انه قال ان اراد الله للناس خيرا جمعهم على خيرهم كما جمعهم بعد نبيهم
على خيرهم هذا ما خفف من شرح المقاصد وذكر في المواقف انا وجدنا السلف المراد بالسلف
الصحابة والتابعين رضوان الله عليهم اجمعين قالوا بان الافضل ابو بكر ثم عمر ثم عثمان
ثم علي رضه الله عنهم وحسن ظننا بهم يقتضي بانهم لو لم يعرفوا ذلك لما اطبقوا عليه فوجب
علينا اتباعهم في ذلك القول ونفوض ما هو الحق الى الله تع **قوله** فللتوقف جهة الخ فقوله وقد
تواتر في حق علي الخ هذا مذكور في شرح المقاصد وقد ذكر في شرح المواقف والسبيل الى الترجيح
بكثرة الفضايل بل لاحتمال ان يكون الفضلة الواحدة ارجح من فضايل كثيرة اما لزيادة
شرفها في نفسها او لزيادة كميتها فلا جزم للافضلية بهذا المعنى ايضا انتهى كلامه وايضا جاز
ان يتواتر الاخبار في فضايل بعضهم دون بعض فلا قطع بالافضلية باعتبار الفضايل
اصلا **قوله** اجتمعوا يوم توفي بضم التاء على صيغة المجهول الخ فقوله بضم التاء يعني ان
الجملة الفعلية في محل الخبر على انه مضاف اليه للظرف ويجوز ان يكون بفتح التاء وكسر الفاء
على ان يكون مصدرا مضافا اليه للظرف ومضافا الى رسول الله وقوله لهذا الذي يعني
دين محمد ع وقوله الوثبكرة اي اتوا في اول الصباح الى سقيفة بني ساعدة الصحاح السقيفة
الصفة ومنه سقيفة بني ساعدة **قال الشارح** بعد المشاورة والمنازعة ففيه اشارة الى
ان الاجماع بعد المشاورة والمنازعة يكون اتم واكمل من وقوع الاجماع بغتة **قوله** بل
عن حطاء في الاجتهاد الخ فقوله مع اعترافهم الخ والا يلزم تضليل الصحابة وتفسيقهم
وانه باطل قال علي رضه اخواننا بغوا علينا وليسوا كفرة ولا فسقة لما لهم من التاويل
وسيجيء ذكر الاحاديث في شانهم ان شاء الله وقوله بشبهة متعلق بقوله بغوا **قوله** ولعل
المراد للخلافة الكاملة ويحتمل ان يراد الخلافة على الولاء يكون ثلثين سنة هذا كلامه
وهذا في المعنى ليس مغايرا لما ذكره الشارح لان حاصله هو ان الخلافة الكاملة على
التوالي يكون ثلثين سنة وبعدها قد يكون وقد لا يكون فتامل **قوله** لقول ع من مات
ولم يعرف الحديث الخ فقوله لا يجب علينا عقلا يعني ان نصب الامام يجب علينا شرعا ولا يجب

علينا عقلا وانه لا يجب على الله شرعا ولا عقلا وقوله على طريق اهل الجاهلية الخ قال الغزالي
في زمان الجاهلية لم يكن لهم مطاع يعوم بالاحكام على الاتصاف والانصاف ويبتين
لهم السنن والفرايض فمن لم يعرف امام زمانه مع انه في ظل امانه فقد عاش عيش الجاهلية
فيموت ميتة جاهلية وقوله وقد يقال الى هذا خلاف الظاهر فلا يصار اليه بلا ضرورة **قوله**
فبعصي الامة كلهم لان ترك الواجب معصية الخ فقوله والامة لا يجتمع على الضلالة لقوله
ع لا يجتمع امتي على الضلالة وقوله وقد يجاب عنه الخ ورد هذا الجواب بان نصب الامام
واجب على كل الامة من حيث هو كل ولكن ان عجز كل واحد لتسلط الجبابرة لا يستلزم عجز
الكل من حيث هو كل ويمكن ان يجاب ان الجبابرة واعوانهم وان كانوا اقل عددا لكنهم اقوى
واقدر من سايرا حاد الامة الا يرى ان المتصرفين في بلاد اهل الاسلام هم الملوك والمتغلبة
فيلزمهم ترك الواجب ولا اجماع على الصلالة اذ لا قدرة لهم على دفع المتغلبة ونصب الامام
الحق فان قيل لا يوجد احد صالح للامامة فلا يجب نصب الامام على احد قلنا ان من فروض
الكفاية ان يوجد احد صالح للامامة فان لم يوجد يلزم على الامة العصيان وترك الواجب
قال الشارح فالامر مشكل اذ لم يتفق الامر بعد للخلفاء العباسية على ان نحدد اماما
قرشيا صالحا للامامة فيلزم تضليلهم بسبب تركهم الواجب وقد عرفت انفا جوابه ورده وما
يناسبهما وقوله محمد ع القايم قد ذهب العلماء الى انه امام عادل من اولاد فاطمة رضها يخلقه
الله عز وجل متى شاء لنصرة الدين وهو يملك سبع سنين ويملاء الارض قسطا وعدلا كما ملئت ظلما
وجورا **قوله** مع القطع بعصمته الخ قال بعض الافاضل قد ثبت بالاجماع على انه واجب العصمة
فلو كانت العصمة شرطا للامامة لكان الاجماع على امامة اجماعا على عصمة ايضا فكان وجوب
عصمته معلوما ايضا لكن لا قطع بوجوب عصمته فلم يكن شرطا وقد يقال ان قوله مع عدم
القطع بعصمته كناية عن عدم عصمته لكنه عبر عن عدم بذلك للغطر رعاية للادب واما عدم
عصمته فلما روي انه احرق المازني بالنار وكان يقول انا مسلم وقد قطع يد راسق وهو
خلاف الشرع وظاهر ان القضاء بغير علم ذنب فلا يكون هو معصوما لكن امثال ذلك لا ينافي
الامامة ولا العدالة وانما ينافي العصمة فتامل **قوله** فغير المعصوم لا يلزم الخ فقوله وعدم

العدم

على ما حل

وجوه فكانه قال فغير من لايكون مذنبا لايلزم ان يكون مذنبا وانه تناقض ظاهر وقوله ولايخفى
ان من ليس له تلك الملكة الخ هذا تتمة الجواب يعني ان من لايكون له تلك الملكة لايلزم ان يكون عاصيا
مذنبا فاللازم هو ان يقال ان غير صاحب تلك الملكة لايلزم ان يكون عاصيا مذنبا فلا اشكال
قال بعض الافاضل ان تفسير العصمة بالملكة المذكورة لايستقيم على اصول اهل السنة فالصواب
في الجواب ان يقال ان غير المعصوم ربما يكون مرتكبا لمعصية غير مسقطة للعدالة اذ العصمة
عندنا عبارة عن لا يخلق الله تعالى الذنب في العبد فاللازم من نفي العصمة هو نفي المسقط
للعدالة دون نفي الذنب مطلقا وقوله ثم ان الظلم المطلق الخ اشارة الى جواز اخر عن قوله
ان قلت الخ ان الظلم اعم من الظلم لنفسه او الظلم لغيره قوله وقد يجاب ايضا اي تجاب
عن قول المخالف وغير المعصوم ظالم فلا ينال عهدا الامامة **قوله** لاتزيل المحنة الخ فقوله
يسمى بها اي يسمى التكليف بالمحنة اذ بالتكليف يمتحن الله عباده ويبلوهم اي يختبرهم ويخبرهم قال
الله تعالى ليبلوكم ايكم احسن عملا واما كلمة الامتحان والاختبار ففي تفويض الى الله العليم الحكيم
ومعنى قوله العصمة لاتزيل المحنة هو ان عدم خلق الذنب في العبد لايزيل كونه مكلفا كما ان
عدم خلق الطاعة فيه لايزيل كونه مكلفا هذا هو المناسب على اصلنا واما على اصل المعتزلة
فالمناسب ان يقال ان وجوه الملكة لايزيل كونه مكلفا لان قدرة العبد واختياره باق عند
وجود تلك الملكة فلا يزول التكليف بوجوه **قوله** قلنا غير الجايز هو نصب امامين الخ الظاهر
ان مراد الشارح هو هذا المذكور في الحاشية اذ يمكن ان يقال ان غرضه جعل الاية الستة بمنزلة
امام واحد ليختاروا واحدا منهم بحيث لايتجاوز الامامة عن واحد منهم ولايقع المخالفة والمنازعة
فيما بينهم حتى ينصبوا واحدا منهم فلا اشكال في كلام الشارح ايضا **قوله** ولا ينعزل الامام
بالفسق الخ فقوله انه ابتداء وزماني بقاء اي يكون المعنى لاينال عهدي الظالمين لا ابتداء
ولا بقاء فلا ينافي عدم الامامة اصلا وقوله هو الاول اي لايلزم من نفي الوصول بالمعنى المصدر
نفي الوصول بمعنى الحاصل المصدر وهذا هو الباقي وقوله على ان صيغ الافعال للحدوث اي
لو سلم ان مدلول الفعل حقيقة هو الوصول بمعنى الحاصل بالمصدر لكن صيغة المستقبل ينبغي
ان يكون للحدوث فيكون المعنى لايحدث الوصول بمعنى الحاصل بالمصدر للظالمين وهذا لاينافي

بقاوده فيمن لم يكن ظالما وقت بقايه هذا وقد عرفت ان المختار ان يحمل العهد على عهد النبوة
لا على عهد الامامة فلا يتوجه السوال اصلا **قال الشارح** والسلف كانوا ينقادون لهم
اي كان ذلك اجماعا من السلف على صحة امامة اهل الجور والفسق لايقال انهم كانوا
ينقادون لهم عن عجز واضطرار لا عن قدرة واختيار فلا يكون انقياد السلف دليلا
على صحة امامة اهل الجور والفسق لانا نقول صحة امامة الجمع والاعيان وباذنهم دليل
على صحة امامتهم **قوله** ولان العصمة ليست بشرط ابتداء يرد عليه ان اريد بالعصمة
ملكة الاجتناب فلا تغريب اذ المطلوب ان لا شرط عدم الفسق فقوله اذ المطلوب ان لا شرط
عدم الفسق يعني ان عدم اشتراط تلك الملكة لايدل على عدم اشتراط عدم الفسق هو ان المط
هو عدم الفسق ويمكن ان يقال لو فرضنا انتفاء تلك الملكة عن الامام كان يتسلط عليه
القوى الغضبية والشهوية عادة فاذا لم يكن تلك الملكة شرطا يلزم ان لا يكون عدم الفسق
شرطا ايضا والمط واما عدم فسق لابنة الراشدين فذلك لوجود تلك الملكة فيهم رضوان
عليهم اجمعين وقوله قولوا اشترط الخ سند لقوله ممنوع **قوله** قلنا لما فرغ من مقاصد علم
الكلام الخ اعلم ان مباحث الامامة وان كانت من الفقه لكن لما شاع بين الناس في باب
الامامة اعتقادات فاسدة وعالت فرق اهل البدع والاهواء الى نعصبات باردة تكاد
تفضي الى رفض كثير من قواعد الاسلام ونقض عقايد المسلمين والتزم في الطغاء الراشدين
التحفت تلك المباحث بالكلام وادرجت في تعريفه عونا للقاصرين وصونا للاية المهتدين
عن مطاعن المبتدعين هذا كلامه وهو مذكور في شرح المقاصد فقوله وان كانت من
الفقه قال في شرح المقاصد لانزاع في ان مباحث الامامة الايق بعلم الفروض لرجوعها
الى ان القيام بالامامة ونصب الامام الموصوف بالصفات المخصوصة من فروض الكفاية ولاشعار
في ان ذلك من الاحكام العملية دون الاعتقادية وقوله ادرجت في تعريفه اي في تعريف
علم الكلام وهو العلم بالقواعد الشرعية الاعتقادية المكتسبة من ادلتها اليقينية على ما
ذكر في شرح المقاصد ثم ان الاحكام المتعلقة بامامة الطغاء الراشدين قد كانت من مسايل
الفقه في زمانهم لان المقصود هو العمل المتعلق بامامتهم وبعد انقراضهم كانت من مسايل

الكلام لان مقصوده هو الاعتقاد المتعلق باماماتهم اذ لا يتصور العمل منهم بعد انقراضهم
بل الواجب علينا هو الاعتقاد المتعلق باماماتهم وافضليتهم وسائر احكامهم **قوله** ولا نصيفه
هو مكيال مخصوص الخ فقوله مكيال مخصوص اي هو مكيال يكون ادنى في القدر من المد
والمد هو نصف الصاع وقيل هو الربع الصاع وقوله فالضمير لاحدهم يعني ان الضمير المجرور
في نصيفه راجع الى قوله احدهم وقوله فالضمير للحد اي هو راجع الى المد ومعنى الحديث لو انفق
احدكم مثل احد ذهبا لا يبلغ ثوابه انفاق احدهم من اصحابي مدا ولا نصفه منه وذلك لان انفاقكم
كان في وقت الضرورة وضيق الحال في نصرة النبي عليه السلام وحمايته مع صدق نيتهم وخلوص طويتهم
وذلك معدوم بعده عليه السلام **قوله** فنجتبي اجتهم المجتبي اي فاجتهم لمجتبي يعني ان المجبة المتعلقة بهم عين
المجبتي المتعلقة بي وهكذا قوله فبغضي ابغضهم هذا كلامه فقوله اي فاجتهم لمجتبى الخ فيه
اشارة الى ان اللام بمعنى المجبة ومضاف الى المفعول وان الباء للجار متعلقة بما بعدها وهو
قوله اجتهم والضمير المستتر في اجتهم راجع الى من الموصولة والباء وللجار اما للتبعية او للملابسة
اي بسبب اجتهم او ملتبسا بمجتبي وكذا الكلام فبغضي ابغضهم **قوله** فلما انه من احوال النبي
الخ فقوله في خصوصيات الاشياخ كالمنافق المعين مثلا وقوله كما كل الربا الخ وذلك مثل
ان يقال لعن الله اكل الربوا لعن الله شارب الخمر لعل الفروج على الروح وقوله فلا اي
فلا يتم يعني يجوز لغير النبي عليه السلام ان يلعن هولاء الموصوف بتلك الصفات فان ذلك اللعن في
الحقيقة ليس بلعن على احد بل هو نهي عن الاتصاف بتلك الافعال القبيحة بخلاف اللعن
على شخص معين فانه مخصوص بالنبي عليه السلام **قوله** ولا يبلغ ولي درجة الانبياء الاولى ان يذكره
الخ وانما كان مما قاصد الفن لان المقصود منه الاعتقاد دون العمل وانما ذكر ههنا
ولم يذكر في اثناء مباحث النبوة لانه ليس من مهمات هذا الفن وان كان من الفن
ونظير ما سياتي من قوله والمعدوم ليس بشيء والله تعالى يجيب الدعوات ويقضي الحاجات
وان خروج الدجال حق وكذلك وقد اشار الشارح الى وجه ذكر امثال هذا في اثناء
مسائل الفروع حيث قال حاول التنبيه على جنس من المسائل سواء كانت من فروع
الفقه او غيرها من النظريات المتعلقة بالعقايد فحواه انه عصمة من الذنوب الخ وقيل

ان عدم لحوق حزب الذنب بان يغفر الله تعالى رحمة لا يستلزم سقوط التكليف عنه كما في
المذنب المغفور وانت خبير بانه تعالى لو غفر كل ذنب العبد الذي احبه يلزم سقوط التكليف
عنه وان المفروض ان كل ذنب حاصل منه فهو مغفور فلا يضره ذنب اصلا هذا خلف **قوله**
لا يقال هذه ليست من النصوص الخ مثال المحكم كقوله تعالى ان الله بكل شيء عليم ومثال المفسر
نحو قوله تعالى فسجد الملايكة كلهم اجمعون ومثال النص الظاهر نحو قوله تعالى مثنى وثلاث
ورباع فانه ظاهر في حل النساء نص في العدد لان الحل يعلم في غير هذه الاية فيكون الكلام
مسوقا لعدد فهو نص في العدد ومثال الخفي كقوله تعالى السارق والسارقة فاقطعوا ايديهما
فان هذه الاية خفيت للنباش لاقتصاصه باسم اخذ وهو لفظ النباش فلذا لا يقطع يده
ومثال المشكل كقوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا وقع الاشكال في الغسل فانه ظاهر من وجه
باطن من وجه ولكن يمكن ادراكه بالتامل ومثال المجمل كقوله تعالى اية الربوا اذ لم يعلم ان
المراد اي فضل وقد بين النبي عليه السلام ان الربوا في الاشياء الستة فاحتيج الى الطلب والتامل
ومثال المتشابه كالمقطوعات في اوايل السور وكاليد والوجه ونحوهما هذا كله ملخص
من التوضيح **قوله** واذا ثبت كونها معصية بدليل قطعي ولم يكن المستحل متاولا ولا في ضروريات
الدين فتاويل الفلاسفة دلائل حدوث العالم الخ هذا في غير الاجماع القطعي
متفق عليه واما كفر منكره ففيه خلاف هذا كلامه فقوله ولم يكن المستحل متاولا الخ اشارة
الى جواب سؤال مقدر وهو ان يقال ان دلائل حدوث العالم ليست بقطعية بل هي كانت ظنية
ولة بالتاويل الذي ذكره الفلاسفة فلا يلزم ان يكون منكر حدوث العالم كافرا فان كون هذا
الانكار معصية لم يثبت بدليل قطعي لكن الانكار بحدوث العالم كفر قطعا فاجاب بان ههنا
قيدا آخر فهو ان لا يكون التاويل في ضروريات الدين ولا شك ان حدوث العالم من ضروريات
الدين فلا اعتبار لتاويل الفلاسفة لكونه مخالفا لما هو من ضروريات الدين هذا وانت
خبير بان لفظ غير في قوله في غير ضروريات الدين ينبغي ان تكون مستدركة لان حدوث العالم
من ضروريات الدين هو اقوى دليل على حدوث العالم مع انه لا يقبل التاويل اصلا فعلى هذا يكون

العالم ح

انكار حدوث العالم من ضروريات الدين فلا حاجة الى قوله ولم يكن المستحل ماولا الا ان اقول بالاول
لايقبل التاويل كما عرفت في قوله واما كفر منكره ففيه خلاف ذكر في التوضيح ان الاجماع على مراتب اجماع
الصحابة رضه ثم اجماع من بعدهم فيما لم يرد فيه خلاف الصحابة ثم اجماعهم فيما روي فيه فلا فهم فهذا
هو الاجماع المختلف فيه وقال الشارح في التلويح فالمرتبة الاولى بمنزلة الاية والخبر المتواتر يكفر
جاحده والثانية بمنزلة الخبر المشهور يضلل جاحده والثالثة لا يضلل جاحده لما فيه من الاختلاف
هذا كلامها فمن ذلك يعلم ان لا خلاف في الاجماع القطعي وانما الخلاف في غير القطعي قوله موافقة
للحكمة اي فقوله اي بحد ذاتها اي بعنوان حكمة حرمة مثل الزنا يكون في حد ذاتها مع
قطع النظر عن حال الاشخاص والازمان فخلاف حرمة مثل الخمر فانها ليست ذاتية اذ هي يتبدل
بتبديل الازمان والاشخاص حتى كان الخمر فلا للامم السابقة هذا وانت خبير بان القول
بالحرمة الذاتية اللازمة للشيء وبالحكمة الذاتية كذلك يكون شركا لمذهب اهل السنة من ان حسن
الاشياء وقبحها لا يكون ذاتيا لها فالصواب ان يقال ان للحكمة في حرمة الزنا كانت مطردة
في جميع الاديان والازمان فمن الخروج عن هذه الحكمة فقد اراد ان يحكم الله تعالى بما ليس
بحكمة فكانه قال ما فعل الله تعالى في جميع الاشخاص والازمان ليست كما ينبغي يا ليت الله تعالى
ان يفعل فلان ذلك الفعل وهذا القول كفر وضلال لخلاف الحكمة في حرمة مثل الخمر فانها
ليست مطردة في جميع الازمان والاشخاص كما عرفت آنفا فمن اراد الخروج من الحكمة
التي وقعت في زماننا فقد اراد ان يحكم الله تعالى ما كانت حكمة في الحلال في امة السابقة وهذا
وان كان خروجا عن حكمة لكنه دخول في حكمة اخرى فلا يلزم الكفر قوله فان قيل الجازم
بان العاصي يكون في النار الخ يعني ان معتزليا اذا عصى يلزم ان يكون كافرا لانه جازم
بان هذا العصيان موجب للنار ابدا فيكون يائسا من روح الله ولا يئاس من روح الله الا
القوم الكافرون وكذا الكلام في انه اذا كان مطيعا يلزم ان يكون آمنا بناء على ان طاعته
موجبة للجنة في زعمه فيكون كافرا ايضا قوله ومن قواعد اهل السنة ان لا يكفر الخ فقوله
لا يكفر في المسائل الاجتهادية والحق انه يكفر ايضا اذا خالف الاجماع القطعي على ما نقلنا

ارادة

من التلويح

من التلويح كما عرفت وقوله فلا احتياج الى الجمع الخ اشارة الى الجواب عن قوله
الشارح والجمع بين قولهم الى قوله مشكل واعلم انه قد ذكر في المواقف ان جمهور المتكلمين
والفقهاء على انه لا يكفر احد من اهل القبلة وقد ذكر في كتب الفتاوى ان سب الشيخين
كفر وكذا انكار امامتهما كفر ولا شك ان امثال هذه المسائل مقبولة بين جمهور المسلمين
فالجمع بين القولين المذكورين مشكل قوله ومطالعة علم الغيب اي اطلاعه فلا ينافي
ان يكون بالقاء الجن هذا كلامه يعني ان المطالعة ههنا ليس بمعنى المشاهدة حتى ينافي
القاء الجن فان مشاهدة الغيب لا تحتاج الى القاء الجن بل المطالعة ههنا بمعنى الاطلاع
طلاع على الغيب الا القاء الجن قوله ورئي من الجن الخ فقوله ورئي على وزن فعيل
اي هو بفتح الراء وكسر الهمزة وتشديد الياء وهو ههنا بمعنى المصدر كما ذكره ويجوز
ان يكون بمعنى الفاعل بمعنى له رئيا من الجن ومطلقا على الاخبار وقوله وهو اسم بمعنى
ان تابعه اسم لجنس هو نوعان من الجن والتاء فيه للنقل من الوصفية الى الاسمية قوله
فقال انك من المنظرين الخ فقوله وفيه بحث الخ واجيب عنه بان ترتيبه على وعايه بناء على ما ذكره
المحشي هو ان كونه من المنظرين قد وقع بالباء في قوله تعالى فانك من المنظرين فانه ظاهر
في الاجابة كالاجل وقوله والحديث يعني ان قوله عم ان دعوة المطلوب وان كان كافرا
يستجاب قوله اسيد الغفاري بفتح الهمزة وكسر السين المهملة والغفاري بكسر الغين
المعجمة هذا كلامه قيل ان اسيد افعيل من اسد الرجل بالكسر اي صار كالاسد في اخلاقه
وغفار ابو قبيلة من كنانة واما خذينة فهو بضم المهملة وفتح الذال المعجمة وفتح الفاء تصغير
حذفة فهي واحدة الحذف وهي في الاصل غنم سود صغار قوله خسف بالشرق الخ وفي الصحاح
خسف الله الارض خسفا اي غاب فيها اي في الارض وغور كل شيء قعره وغاب الماء يغور
غورا اي سفل في الارض قوله والضمير للمحكوم والفتيا بضم الفاء اسم كالفتوى وبمعناه
روي ان غنم قوم افسدت لبلا زرع قوم فحكم داود عم بالغنم لصاحب الحرث فقال سليمان
ابن احدى عشرة سنة غير فارق بالقرقتين وهو ان يوضع الحرث الى ارباب الشاة يقومون
عليه حتى يعود الى حالته الاولى وتدفع الشاة الى اهل الحرث ينتفعون بها ثم يتراددون فقال

داود عم القضي ما قضيت وحكم بذلك واعترض عليه بانه يحتمل ان يكون التخصيص بكون
ما فهمه سليمان عم احق كما يشعر به قوله غير ارفق هذا كلامه فقوله فحكم داود عم وهذا الحكم
وقع بالاجتهاد لا بالوحي اذ لو كان بالوحي لما جاز اعتراض سليمان ولما جاز رجوع داود وقوله
غير هذا ارفق مقول لقوله فقال سليمان وقوله يكون ما فهمه سليمان احق يعني ان كل واحد
من الحكمين حق لا خطاء فيه لكن ما فهمه سليمان اصح واولى وانما اعترض عليه داود بناء على
انه ترك الاولى هذا ويمكن ان يقال ان قوله داود عم القضاء ما قضيت ثم رجوعه عن حكم
الاول بعد قضائه به يدل دلالة ظاهرة ان الحكم الاول وقع عن خطاء اولا لا يرجع القاضي
عن حكمه اذا اخطاء في حكمه الاول لا سيما اذا كانت نبيا وقد حكم بذلك فكيف يرجع عنه بدون
الخطاء واما قوله لسليمان عم غير هذا ارفق فذلك تنبيه على خطاء الحكم السابق مع رعاية الادب
هناك فلذا لم يقل غير هذا جواب قوله وقد اجمعوا على ان الحق الخ فقوله اعترض عليه الخ
اعلم ان حاصل الوجه الثالث هو ان يقال الحكم الثالث بالقياس هو حكم ثابت بالنص معنى
وان لم يكن ثابتا بالنص صريحا وكل حكم ثابت بالنص فهو واحد لا غير بالاجماع ينتج ان الحكم الثابت
بالقياس واحد لا غير بالاجماع وهو المطلوب وحاصل الاعتراض المذكور وهو ان يقال ان صورة
الدليل المذكور هكذا الحكم الثابت بالقياس حكم اجتهادي ثابت بالاجتهاد وكل حكم غير اجتهادي
فهو واحد لا غير وهذا الدليل لا ينتج اصلا اذ لم يتكرر الحد الاوسط وهذا معنى قوله فلا ترتيب
ويمكن ان يقال لجاز ان يكون بعض الكلام اجتهادية باعتبار ثبوتها بالقياس وغير اجتهادية
ايضا باعتبار ثبوتها بالنص ويكون ما نحن بصدده من هذا القبيل فما يرد عليه الاعتراض المذكور
وانت خبير بان هذا الجواب مبني على ان القياس مظهر لا مثبت لكن المخصم ينكره وقد اعترض عليه
الشارح في التلويح حيث قال وفيه نظر لان القياس عند المخصم مثبت لا مظهر ولان الحكم الا
جتهادي اعم ان يكون ثابتا بالقياس او بغيره من الادلة الظنية كمفهوم الشرط والصفة
ونحو ذلك والطلاق في الحاد الحق او تعدده جار في الجميع فلا اجماع على الحاد الحق الا فيما اذا لم
يقع فيه خلاف انتهى كلامه والمراد من المخصم ههنا هو المعتزلة فانهم قالوا الاحكم يدرك في المسئلة
الاجتهادية قبل الاجتهاد بل الحكم ما ادى اليه راي المجتهدين فيكون كل مجتهد مصيبا في حكمه وقد

واستدلوا عليه بوجوه منها انهم قالوا اجتهاد المجتهدين في الحكم كاجتهاد المصلي في امر القبلة
والحق فيه متعدد اتفاقا فكذا ههنا لعدم الفرق قوله لا تفرقة في العمومات الخ وحاصله ان الالزام
لا يتصور على الخصم فان الحكم الاجتهادي عنده مباين للحكم الغير الاجتهادي والعمومات انما
وردت في الاحكام الغير الاجتهادية فلا يجري في الاجتهادية اصلا قال في التلويح يلزم الجمع
بين المتنافيين بالنسبة الى شخص واحد فيما اذا استفتى رجل عامي لم يلتزم تقليد مذهب معين
مجتهدين حنفيا وشافعيا فافتاه احدهما باباحة النبيذ والآخر بحرمته ولم يترجح احدهما عنده
ولم يستقر عمله على شيء منهما انتهى كلامه فقوله مجتهدين مفعول قوله استفتى وقوله حنفيا وشا
فعيا بدل من مجتهدين وهذا الكلام ايضا لا يصلح للالزام او للخصم ان يقول كل واحد من المذ
هبين حق بالنسبة الى شخصين ويجب على ذلك الرجل العامي ان يلتزم فتقليد احد المذهبين لكنه
مخير بين التقليدين ان شاء اختار مذهب لطرمة فيكون حراما في نفس الامر بالنسبة اليه وان شاء
اختار مذهب كل فيكون حلالا في نفس الامر بالنسبة اليه قال الشارح بل بالضرورة اي بالضرورة
الدينية حتى لا يحتاج في دين الاسلام الى بيان ودليل قوله فلو جوه الاولى الخ قيل لعل الحكمة
في امر التسجيد لآدم عم هو اظهار ما في قلوبهم من الاخلاق الردية او المرضية كالكبر والحسد
في ابليس عليه اللعنة والكاسلة والانقياد في سائر الملائكة وذلك انما يظهر بامر الافضل او
المساوي بالتسجيد للمفضول او المساوي واجيب بان قول الشارح على وجه التعظيم والتكريم
الى آخره يدفع هذا الاعتراض المذكور لان قوله تكاحكابة كرمت علي يدل على ان الامر بالتسجيد
كان بسبب تكريم الله تعالى لآدم على الملائكة اذ لا سبب سوى الامر بالتسجيد حايدل على ان تكريم
الله تعالى لآدم على الملائكة فيكون الامر بالتسجيد تفضيلا لادم على الملائكة وهو المطلوب ونفي ههنا
بحثان وهو ان الوجهان الاولان يدلان على تفضيل آدم قبل الخروج من الجنة ولا يدلان على
تفضيله بعد الخروج من الجنة فلا يفيد ان يفضل رسل البشر فتامل قوله وقد خص من ذلك الخ
فقوله فيفيد تفضيل الرسل فقط اذ يكون المعنى حينئذ ان الله اصطفى الانبياء من آل ابراهيم
والعكس ان على العالمين فلا يفيد الا تفضيل الرسل ولم يدل على تفضيل عامة البشر على عامة الملا
ئكة وقوله فيفيد تفضيل الرسل والعامة على عامة الملائكة اذ يكون المعنى حينئذ ان الله اصطفى

آل ابراهيم وآل عمران على العالمين غير رسل الملائكة فلا يفيد تفضيل رسل البشر على رسل
الملائكة وقوله الى شط النهر اي جانب النهر وطرفه هذا والحق ان الخصوص ينبغي ان يكون واقعا في
كل واحد من الاول والثاني على ما اشار اليه الشارح وذلك لان حاصل كلامه ان الاية الكريمة بظاهرها تدل
على تفضيل الانبياء على العالمين مع ان في آل ابراهيم عوام البشر وفي العالمين رسل الملائكة
فينبغي ان يخص من الاول عوام البشر ومن الثاني رسل الملائكة حتى يخرج من الآية الكريمة تفضيل
عوام البشر على رسل الملائكة والقرينة على ذلك هو الاجماع على ما ذكره الشارح فيثبت الاية الكريمة
على عمومها لما سوى ذلك المخصوص يعني تفضيل عوام البشر على رسل الملائكة ثم ان العام اذا خص
منه البعض كان مفيد الظن فيما عداه لكن الظن يكون كافيا لنا ههنا فانا لا ندعي اليقين في هذه
المسئلة كما لا ندعي اليقين في كثير من المسائل السابقة المذكورة في اواخر هذا الكتاب قوله اشق
وادخل اه فقوله احمز اي اشق اه قيل الحديث محمول على ما اذا كان كل واحد من العملين مجزئا
للاخر ومساويا له في المصلحة وكان احدهما اشق من الاخر فالاشق منهما افضل من الاخر الذي
دون الاول في المشقة ظلا اذا كان صوم احد الرجلين اشق من صوم الاخر فالصوم الاول
افضل وكذا الحال في القيام والقعود والحج والجهاد ونحو ذلك فان الاشق من كل واحد افضل من
الاخر الذي هو دونه مما هو من جنس ومساوله في المصالح وقوله يضمحل فضل العمل اي عمل البشر
وذلك لان عبادات الملائكة اكثر عددا واد وم زمانا واقوي وجوها من عبادات البشر بحيث
يكون عبادات البشر مضمحلا عند عبادات الملك كالقطرة بالنسبة الى البحر وقوله مما لا يقبل في حق
الانبياء يعني ان الترجيح في الاعمال باعتبار الكثرة والدوام لا يفيد بل الترجيح يكون باعتبار
المشقة كما عرف ولا شك ان عبادات الانبياء اشق بالنسبة اليهم من عبادات الملائكة بالنسبة اليهم
واما كون عبادات الملك اقوي وجوها من عبادات البشر فممنوع في الانبياء فان عبادات
الانبياء وان كانت اقوي في الاخلاص وصدق النية وزيادة المشقة لا بد لنا من دليل
فانا من وراء المنع وقوله وبه يظهر اي وبهذا الجواب الذي ذكرناه يظهر ان التوجيه
الرابع كالاولين يفيد تفضيل الانبياء فقط ولا يفيد تفضيل العوام ولا يخفى ان حال
العوام تعرف بالمقايسة على حال الانبياء غاية ما في الباب ان حال العوام ادني من

١١٧٥

حال الانبياء في الاخلاص ونحو وقوله الفضل بيد الله اشارة الى ضعف الدلائل
المذكورة وانها لا تفيد القطع وان حصول الفضل مفوض الى مشية الله تعالى قال الشارح
دون الكاملية فان الملائكة عندنا ليست من قبيل الجواهر المجردة بل هم لاء عندنا
من قبيل الاجسام كما مر واما كونهم كاملا بالفعل بمعنى انه ليس لهم كمال متوقع اصلا
فممنوع عندنا ايضا وكذا كونهم عالمين بالكوائن ماضيها وآتيها غير مسلم عندنا والحمد لله
على ان وفقني لاتمام تاليف هذا الكتاب وانه الكريم الوهاب الملهم للصواب قد وقع
الفراغ من تسويده على يد اضعف عباد الله المتعالي اسمعيل بن الحاج بابي عمر الله لهما و
عن هذا الكتاب وكل توفيق

بعفو الوهاب