حاشیه علی الخیالی
لسید محمد الکفوی
رحمه الله

T. C.
MİLLÎ EĞİTİM BAKANLIĞI
RAĞIP PAŞA KİTAPLIĞI
MÜDÜRLÜĞÜ
Sayı: 596

RAĞIP P.
Ka. N.
731

حسبی اللہ وحدہ
من الکتب التی وقفها الفقیر
الی الآء ربّه ذی المواهب
محمد المدعوّ بین الصدور بابن عنب
١١٧٥ وکفی عبده

٧٤٦

عدد
٧٤٦

ط
٧١

الاحد هو الشيئ الذى لا يشاركه فى صفاته شيئ به والواحد هو الشيئ الذى لا يشاركه فى ذاته
شيئ المتوحد هو الشيئ الذى لا يكون وحدته من ذاته لا من ذات غيره الواحد هو الشيئ الذى
لا تعدد فيه سواء كان من فقده او غيره

مسئله

الفرق بين السر والخفى السر هو المعقول فى الذهن مع امكان التعبير والخفى هو المعقول
مع عدم امكان التعبير عنه

اللهم اى ما وجب الوجود والميم المشددة عوض عن حرف النداء عند البصريين وحذف الهاء
للتخفيف واصله يا الله امنا اى اقصدنا
بالخير فافهم

واعلم ان الفرض يكون الزاما ما كان ثابتا بدليل قطعى كالصلوة والزكوة وغيرها
سخاع

واعلم ان الفرضى بحركة الراء الياء فيه نسبتى اى يكون المعنى منسوب الى الفرض فافهم
سخاع

مسئله

والفرق بين الانتقال والتغيير ان كان الحد الاوسط او الجزء المكرر
الكائن فى احد الدليلين غير لازم للكائن فى الاخر فهو الانتقال
والا فهو التغيير

محاسبه الحسينية للاستاد
الكرمانى

بوحديث شريف اليه عامل اولاد كمسنه دارين بلا اذن ابين اولوراك شاء الله تعالى

افضل الجهاد مخالفة الهوى

فائدة

حد حقيقى	رسم حقيقى	حد اسمى	رسم اسمى
هو ان يحكم على الماهية بالوجود	هو ان يحكم على الماهية بالوجود الخارجى ثم يعرف بالعرضيات	هو ان يعين مفهوم الماهية ثم يعرف بالذاتيات	

تمامسوده الفقير محمد الكفوى

التفهيم هو ايصال المفرد المفهم الى الغير بواسطة اللفظ

والفهم تصور المعنى من لفظ المخاطب

حسى هو سرف يمكن الحصر عنها عند كالبسملة فى ١٢٥ سنة

قد يقال عصام الدين

وقد يقال كسكتى

وربما يقال باشتى

ويقال سكوتى

قد قيل قدورى

وقيل قدورى كمال

قيل غير مذكور فى التعاريف

تعداد العلاقات اجمالا

علاقة المجاز تنحصر فى خمسة وعشرين وجها اطلاق السبب على المسبب وعكسه
اطلاق اسم الكل على الجزء وعكسه اطلاق اسم اللازم على الملزوم وعكسه اطلاق
احد المتشابهين على الآخر اطلاق المطلق على المقيد وعكسه اطلاق العام
على الخاص تسمية الشيئ باسم مجاوره وتسمية الشيئ باسم ما كان عليه
اطلاق اسم المحل على الحال وعكسه اطلاق آلة الشيئ عليه اطلاق اسم الشيئ
اطلاق النكرة فى موضع العموم اطلاق اسم الضدين على الآخر اطلاق المعرف للام
وارادة الواحد المنكر الحذف والزيادة

على ما يدل عليه صحح

الادراك على اربعة اقسام

احساس هو ادراك الشيئ بما كان فى الجهة الظاهرة او الباطنة

وتخيل هو ادراك صورة الشيئ بعد غيبته عن الحس

وتوهم هو ادراك معنى جزئى غير محسوس

وتعقل هو ادراك معنى كلى

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي شرح صدورنا لتحقيق العقايد الاسلامية ونور قلوبنا بلوامع
طوامع الانظار في المقاصد الكلامية والصلوة والسلام على سيدنا محمد خاتم
النبيين والمرسلين وعلى آله واصحابه نجوم الاهتداء وادلة الحق والبقين
اما بعد فيقول افقر الورى واضعف العبيد السيد الكفوي ابن الحاج الحميدي
هذه تعليقات رشيقة بديعة وتحريرات وثيقة بريعة علقتها على الحاشية المشهورة
الخيالية على شرح العلامة التفتازاني للعقايد النسفية املتها وبي الاشتغال
بالمذاكرة مع بعض المتردين الي للتعلم والمفاكرة سائلا من الله الكريم ان
ينتفع بها الطالبون الراغبون وان يكون في خالص ادعيتهم الناظرون الخالصون وان
واجيا منه تعالى ان يقبلها بحسن القبول ذريعة الى رضائه ودخول جنانه المأمول
وهو المعطي للسئول والموفق لخير السبل قال الخفي الفريد عليه رحمة المجيد

في تعقيب التسمية بالتحميد اقتداء اقول ح بمكان الاول ان الاقتداء نفس
التعقيب فلا يصح الظرفية وكذا العمل بالشايع والاشتغال بالحديث والجواب ان

التقرير الاعتباري كاف في صحة الظرفية وهو متحقق ح كما لا يخفى وايضا
يمكن ان يقال المراد قصد الاقتداء والعمل والاشتغال ولا شك ان التعقيب
عام بحسب التحقق من قصد الاقتداء والعمل والاشتغال فالتركيب من قبيل قولهم
القسم الاول في المنطق ويمكن ان يقال ابقاء الاقتداء عبارة عن التسمية و
التحميد على وجه التعقيب فالتعقيب جزء من الاقتداء فالظرفية من قبيل كون الكل
في الجزء كما في قولهم السرير في قطع الخشب وربما يقال الاقتداء عام لصورة
على كل اقتداء بالسلوب من اساليب الكتاب فالتركيب من قبيل قولنا الانسان
حيوان وكذا غيره فتامل والحق ان هذا بعيد قوله قال الشيء بعد ما يتمم بالتسمية
الحمد لله مستدرك والاولى ان يقال قال الشيء بعد ما يتمم بالتسمية الحمد لله اقتداء
بالكتاب آه ويقال فيه اقتداء آه افعل البعدية اعم من التعقيب ولا شك ان الاقتداء
في التعقيب لا في مطلق البعدية فلا استدراك ولو سلم فغاية ما في الباب انه
في الكلام وضع العام موضع الخاص ولم يعهد في مثله الاستدراك ويقال
اختاره دون العبارة ليدل على وجه ان النكات المذكورة انما هي في ايراد الحمد له
بخصوصه وليس الامر كذلك وقد قيل اختاره ليدل على استفادة ان تعقيب التسمية
بالتحميد اقتداء بالسلوب الكتاب وليس كذلك والا لزم التسمية
في صحف الملك المجيد والا فقد قال في رده سورة الفاتحة كما ذكره البيضاوي
متولة على السنة العباد فالتعقيب المذكور اسلوب الكتاب بلا لزوم التسمية
في صحف الملك المجيد بالسلوب الكتاب لم يقل بالكتاب لان التعاور في الاقتداء
بالكتاب هو الاشتمال بعضوه والمراد هنا هو الاقتداء به في اسلوبه فافهم
واشتمال الظرف على واحدة من النكات الثلث مستغنى واما ما قد قيل من انه للاشتغال
في الاخيرة فان الاشتمال اعم هو في ضمن الاشتغال لانه التعقيب فربما جاز في رده

ذكر فيما تقدم على هذا الامر ويدفع به الباقي الكفوي وعلى تقدير الاضعفية التقدير الاول
ذكر فيما يقال يرد عموم الاقتداء لا يفيد خصوصية التعقيب لانه يجوز ان يكون عاما وان يكون
اشارة الى الاقتداء والتعقيب لا يجوز ان يكون عاما وان يكون خاصا فافهم
آخر يصح الظرفية كما في عادة الاول والكلية كما في عادة الاخير
منه

قوله قال الاقتداء آه فيه ان الاقتداء بالسلوب الكتاب لا يخصص التعقيب
الاول لا يخفى فتخصيصه بالاول
الكل كما لا يخفى
ويجوز ان يكون اللام
بالباقي ويدفع عليه الاجماع
الكفوي آه هذا
منه

انه على تقدير حمل البداءة حديث التسمية على الحقيقي وحمله حديث التحميد على الاضافة
لا شك ان الاشتمال في التعقيب وعلى تقدير الحمل على محمل آخر يوجد الاكثر الابتداء
في حين التعقيب فلا اعتبار قيل عليها امور مغشية الاول التسمية والتالي الجمع بينها
وبين التحميد والثالث تعقيبها فالاقتداء اشارة الى علة الاول والعمل اشارة الى علة
الثالث والامتثال اشارة الى علة الثاني وهذا احسن من جعل الدعوى واحدا
مستدلا بالادلة الثلثة فانه يرد عليه ان لا ترتيب في التوجيه الثالث انتهى فاضل

وما يتدهم وجه التدهم ان المفهوم الظاهري من البداءة هو الحقيقي فحكم كل من
الحديثين بناءه حكم الآخر اقول الابتداء الحقيقي ما جمعها اعني بناءه الابتداء الحقيقي
بالآخر اذا لم يمكن تضمنه احدهما الآخر او كان المراد من الحديثين الشريفين هو
الحمد والتسمية العرفي والعفو فلا يمكن الابتداء الحقيقي بالتسمية والتحميد
او كان المراد اعم من العرفي والعفو فلا يمكن الابتداء الحقيقي بالتسمية والتحميد
معا كما لا يخفى وكل منهما محل نظر اما بحمل الابتداء على العرفي ان كلا الحديثين
كما هو الظاهر من العبارة وفيه ان حمل الابتداء في احدهما على العرفي كاف في دفع
التعارض والفضل زيادة على قدر الحاجة ولعله لهذا قال بعض المحشين المراد
حمل الابتداء الواقع في حديث الحمد على العرفي وان كان ذلك خلاف ظاهر العبارة
واما ما يقال من ان المراد ما هو الظاهر من العبارة وهذا المعنى قد يتحقق في ضمن الابتداء
الحقيقي وقد يتحقق في ضمن الاضافي ولا حاجة الى ما قاله ذلك البعض فمن قبيل ما
لا يسمن ولا يغني كما لا يخفى وقد يقال يرد على ما هو الظاهر من العبارة انه يفيد
جواز تاخير التسمية عن التحميد وهو خلاف المقصود وربما يقال وذلك مدفوع بان
ترتيب كتاب الله تعالى يقتضي الامر بهذا والمراد بالابتداء العرفي بان يؤتى
وذلك شيء قبل الشروع في المقصود الذي يشرع فيه او بحمل احدهما على الحقيقي

اه اى

قوله والثالث عقيبه اه جعله ثالثا لانه نسبة بينها والنسبة متاخرة عن حصولها منه

قوله واما الاشتمال اشارة الى علة الثاني قال الفاضل المذكور وعلى هذا الوجه
قوله واما الاشتمال الخ على قوله وعمل بما الخ لكان اولى ويمكن توجيهه
بما لا يخفى فاضل اقول ولعل وجه ذلك التوجيه انه يمكن ان هو اشارة الى آخر قوله
واشتمال اه كقوله تعالى ذلك الكتاب منه

قوله قائل اشارة الى ان الوارد هو المذكور سابقا بان ظاهر الاخبار الخ منه

قوله وكل منهما اي من الامرين المذكورين محل نظر وذلك لانهم صرحوا بانه
البسملة متضمنة الحمد مع انه هو الوصف بالجميل وذلك متحقق في البسملة
ضمنا اجابوا بذلك عنه اكتفى بالبسملة وبالاتيان بما يدل على وصفه
بالجميل عند ترجيح الحمد امتثال بحديث الحمد منه

قوله ولعله لهذا قال اه رد على ما يكون حينئذ قال وذلك تخصيص
بلا مائة بعيد عن العبارة ووجه الرد ظ منه

قوله بحديث كتاب الله تعالى تخصيص بالجزء على وصف تقديم التسمية و
وجعله قرينة على ذلك منه

آه اى عمل الابتداء في حديث التسمية على الابتداء الحقيقي وحمله في حديث الحمد على
الابتداء الاضافي كما هو المستفاد من ترتيب كتاب الله تعالى شانه بل وقع عليه
الاجماع ولم يعرج بها الشيخ رحمه الله تعالى لانهام المراد ولكفاية العدم في المقام
قد يقال الابتداء الحقيقي اما يكون باول جزء من الاجزاء كالباء في البسملة فلا يكون
حمل الابتداء في شيء من الحديثين على الحقيقي اقول الباء للالصاق والبداءة الحقيقية
الذي لم يسبق عليه شيء ملتصق بالبسملة لصوق الداء بالرجل في قولك به داء
ولا يناسبه حصول الابتداء الحقيقي باول اجزاء البسملة ولا لصوقه به اولا وبالذات
ويقال المراد بالابتداء الحقيقي ما يكون بالنسبة الى جميع ما عداه وبالاضافي ما يكون
بالنسبة الى بعض ما عداه على قياس القصر الحقيقي والاضافي والابتداء الحقيقي بهذا
المعنى لا يناسب ان يكون بعض اجزاء العبد وعبد به فقد ما على البعض فلا يرد ما اورده
الفاضل اورد ايضا ان تحمل الابتداء الحقيقي على الاضافي فيما تقدم على الاستعانة
ضرورة ان الاستعانة بعض اجزاء البسملة وهو خلاف الواقع اقول ان اراد ان
الاستعانة بعض اجزاء البسملة فهو ممنوع وان اراد ان الاستعانة بعض اجزاء
الكتاب فهو مسلم لكن لا يجدي نفعا في دفع ما اورده

قوله ثانيا بتقدير جعل اسم الله تعالى آه فيه انه مع الاقتضاء هو الاستعانة
فتدبر منه

قوله ثالثا بتقدير جعل اسم الله تعالى آه فيه انه يستلزم ان يكون
الاستعانة بعض اجزاء البسملة وهو خلاف الواقع في مثل
قوله لا يجب في الصوم النية آه والحاصل ان التصاق فعل باحد اجزاء
يجب ان يكون بحيث يضاف ذلك الفعل الى كل جزء من اجزاء ذلك الشخص
مثلا اذا كان المضاف عضوا من اعضاء رجل مريض يصح ان يقال مرض فلان
الا ترى ان البداءة والبسملة منه

قوله وكل اي عدم تركون شيء منهما جزء من المقتداء منه

قوله ثالثا بتقدير تسليم آه فيه انه مع تسليم يمكن ان لا يجعل مقصودا بالذات
كما لا يخفى ولا جزء ايضا فيعود المحذور منه

قوله ثانيا بتقدير جعل اسم الله تعالى آه وفيه ان الاستعانة هو ما تتوقف
عليه الافعال الاختيارية ومن الواضح ان ذلك لا يتحقق بدون الآلة وذلك هو
ذلك لو وجب دخول باء الاستعانة على الآلة وذلك لم منه

قوله ثالثا بتقدير جعل اسم الله تعالى آه فيه انه مع الاقتضاء هو ما تتوقف
عليه الافعال الاختيارية ومن الواضح ان ذلك لا يتحقق بدون الآلة وذلك هو
ذلك لو وجب دخول باء الاستعانة على الآلة وذلك لم منه

قوله ورابعا بتقدير جعل اسم الله تعالى آه فيه انه مع الاقتضاء هو ما تتوقف
عليه الافعال الاختيارية ومن الواضح ان ذلك لا يتحقق بدون الآلة وذلك هو
ذلك لو وجب دخول باء الاستعانة على الآلة وذلك لم منه

قوله ثانيا بتقدير جعل اسم الله تعالى آه فيه انه مع الاقتضاء هو ما تتوقف
عليه الافعال الاختيارية ومن الواضح ان ذلك لا يتحقق بدون الآلة وذلك هو
ذلك لو وجب دخول باء الاستعانة على الآلة وذلك لم منه

قوله ثالثا بتقدير جعل اسم الله تعالى آه فيه انه مع الاقتضاء هو ما تتوقف
عليه الافعال الاختيارية ومن الواضح ان ذلك لا يتحقق بدون الآلة وذلك هو
ذلك لو وجب دخول باء الاستعانة على الآلة وذلك لم منه

قوله ورابعا بتقدير جعل اسم الله تعالى آه فيه انه مع الاقتضاء هو ما تتوقف
عليه الافعال الاختيارية ومن الواضح ان ذلك لا يتحقق بدون الآلة وذلك هو
ذلك لو وجب دخول باء الاستعانة على الآلة وذلك لم منه

اسم الله تعالى غير مقصودة بذاتها وذلك ينافي التأدب وبانه يستلزم ان لا يكون
شيء من الحمد والبسملة جزءا من المبتدأ اذ لا يجوز الاستعانة في الشيء بجزئه فانه
لا يكون جزء الشيء آلة له اللهم الا ان يلتزم ذلك ويجاب بانه يكون اسم الله تعالى
ليس الا باعتبار التوسل ببركته فقد رجع الى معنى التبرك فسقط الاعتراض
وقد اجاب عنه الاول الفاضل البركوي رحمه الله تعالى في شرحه لهذا الحديث بان
الآلية ههنا باعتبار توقف صدر الفعل او كماله لا باعتبار البقية حتى ينافي التأدب
وهذا يصح ان يكون جوابا عن الاعتراض الثاني ايضا اذ يجوز الاستعانة
بالجزء باعتبار توقف الفعل عليه ثم ان جعل الباء في احد الحديثين للاستعانة
كان فيه المقصود والفضل زيادة كما مر فيما سبق فتوفق في الحديثين ليس على
ما ينبغي فليتأمل ﴿ص﴾ ولا شك ان الاستعانة بشيء لا ينافي آه
قيل فيه نظر لان الكلام في ان الابتداء مستعينا بامر قد ينافي الابتداء
مستعينا بامر آخر وان لم يكن بين الاستعانتين تنافي ههنا كذلك لان
الابتداء مستعينا بالتسمية يوجد في آن التلفظ بالبسملة دون الابتداء
مستعينا بالحمدلة وبالعكس انتهى وقد قيل في الجواب اولا ان معنى الابتداء
مستعينا بالتسمية والحمدلة هو الابتداء حال كون المبتدئ بحيث كان قد وقع
منه الاستعانة بهما وان كان قبل الابتداء ولا شك ان الابتداء مستعينا
بامر والابتداء مستعينا بامر آخر بهذا المعنى يكونان في آنٍ واحدٍ وسيجيء
ما فيه وثانيا لانم ان ابتداء شيء باستعانة التسمية يوجد في آن
التلفظ بها فقط والا لزم ان لا يكون الامر المشروع فيه متصلا بذكر البسملة
مستعانا بها لعدم وجود التلفظ بالتسمية وقت الشروع وفيه ان التلفظ
المذكور ليس مبنيا على ان الابتداء مستعينا بالتسمية يوجد في آنٍ التلفظ

بها فقط

قوله لا يكون جزء الشيء آلة له ينافي على ان الاستعانة تقتضي الآلية وقد مر ما فيه منه

قوله يكون ثمة ان واحدا وانت خبير بانه لا يكون يتوقف على ان يكون احد الامرين المذكورين فارغا عن الابتداء مبنيا على كون كل منهما جزء من المبتدأ منه

قوله ليس مبنيا ان التلفظ المذكور لا يتوقف على ذلك بل ذلك امر اصل منه

بها فقط حتى يدفع بمنع ما هو مبني على ان الابتداء مستعينا بها يوجد في آن التلفظ
بها بوجه ان يوجد الابتداء مستعينا بالحمدلة وبالعكس ثم اقول هذا ان اجاب
على تقدير صحتهم مبنيا على ان لا يكون البسملة جزءا من المبتدأ ومبنى السؤال على
ان تكون جزءا منه فبينهما منافاة ولا شك ان البسملة اذا كانت جزءا من
المبتدأ يوجد الابتداء بالاستعانة التسمية في آن التلفظ بها ويفوت
الابتداء بالاستعانة التحميد ولا يمكن الجمع بينهما فالجواب ليس الا بالالتزام
لعدم جزئيتها ﴿ص﴾ او الملابسة وقد يقال لا يصح جعل الباء في الحديثين
للملابسة لان باء الملابسة تفيد تلبس الفاعل او المفعول بالمجرور بالباء حال
التلبس بالفعل المذكور كما في قولك جرح زيد بعشيرته واشترت الرمح وادواتها
فيلزم المحذور وجوب تلبس الفاعل بذكر اسم الله تعالى تلبسا جعل اول جزء
من الامر المشروع فيه فيلزم ان يكون حاله الابتداء مجموع البسملة والجزء
الاول من الامر المشروع فيه لان البسملة وحدها فيفوت المحذور المراد من جعل الباء
وهو وجوب تصدير الامر ذي البال باسم الله وجعل وكره اولى عمل على انه
لا يمكن قول التلبس في بعض الافعال كالتلاوة والاكل والشرب في الافعال
التي تمتنع عن ذكر الله تعالى فيها بل يؤدي الى التكليف بما لا يطاق اقول يمكن
الجواب عنه اما على الاعتراض بانه لا دلالة في الحديث الشريف على وجوب
الانفراد وانما نشأ من قولنا فعلنا على تقدير كون البسملة جزءا من المبتدأ
يوجد الانفراد فلا يلزم المحذور فانه قلت فعلى هذا لا يمكن التلبس بالحمدلة
فيعود اصل المحذور وهو التعارض بين الحديثين قلت قد مر ان البسملة
تتضمن الحمد فلا عبار ومن العلامة بانه المراد هو التلبس بالبسملة بناء على انه
امر مستمر من اول الذكر الى آخر الابتداء بالمقصود بل الى تمامه كما اشار اليه

قوله بانه آه على ذلك لا يخفى قوله وبفوت الابتداء آه وفيه ان الاستعانة
بالبسملة انما هو في آن التلفظ منه

قوله وفي السؤال على ان تكون جزءا منه وذلك لانه قوله لان
الابتداء مستعينا بالتسمية يوجد في آن التلفظ بها مقابله
وقد وجد الابتداء قبله بتلفظ البسملة فلا يمكن الابتداء
فالاستعانة التحميد عند كون البسملة جزءا من الكتاب وآخره
التحميد عنه

قوله بالتزام عدم جزئيتها وجعل حمل الباء على الاستعانة مبنيا على عدم
جزئيتها كما قد يقال

قوله وجوب الانفراد اقول الباء على الاستعانة فلا يقتضي الا وجود
مجموع البسملة والجزء الاول منه

قوله مبنيا آه اما الاول فظاهر واما الثاني فلان قوله لعدم وجوده
التلفظ بالتسمية وقت الشروع فانه يقتضي الا يوجد التسمية
جزء من المشروع فيه لئلا يخفى

الشيء التلويح فتامل ﴿ ولا يخفى ان الملابسة آه يخفى ان الملابسة بالشيء
عند الابتداء تتم وقوع الابتداء بذلك الشيء على وجه الجزئية بان يكون ذلك
الشيء جزء من المبتدإ وتتم ايضا وقوع الابتداء به على وجه بذلك الشيء
قبل الابتداء بلا فصل وايضا تتم وقوع الابتداء به على وجه المقارنة و
المصاحبة بان يكون ذلك الشيء مقارنا للمبتدإ لا جزء منه ولا مذكورا
قبل الابتداء ولعله لظهوره ولعدم تعلق الغرض به اهم لم يتعرض له و
كانت الملابسة التي هي معنى الباء مشهورا فيما بينهم في معنى المقارنة و
المصاحبة وهو بهذا المعنى لا تتم ما ذكر قبل الابتداء وقد جعلها بعضهم بالملابسة
على معنيين احدهما المقارنة والمصاحبة والآخر الاتصال والمراد هنا هو
المعنى الثاني وقد قيل الرد عليه كون الملابسة التي هي معنى الباء بمعنى
الاتصال محل بحث ويقال في جوابه مر ما قاله السيوطي في شرحه لالفية ابن
مالك اقول قد تبعت ذلك الشرح وهو اجود منه وذلك التصريح فتدبر و
قد قيل ينبغي ان يوجه العموم بان يقال معنى الابتداء ملابسا بالتسمية
والتحميد هو الابتداء حال كون المبتدإ بحيث كان قد وقع منه الملابسة
بهما وان كان قبل الابتداء لكنه لا يلابسه قوله بلا فصل وكذا لا يلابسه اعتبار
الجزئية اقول بل لا يلابسه قوله فليتدبر ان الابتداء آن التلبس بهما
كما لا يخفى ثم اقول فيما ذكره هذا القائل نظر فان الظاهر على تقدير كون
الباء للملابسة ان يكون الجار مع المجرور حالا كونه ذلك الامر ملابسا بهما
فلا يصح ما ذكره من التوجيه بل يستدعي ما ذكرناه ان يصح قولنا جائني
زيد راكبا اذا كان زيد قد ركب امس وجاء اليوم ولا يقول به احد
فتدبر ثم ان توجيه الملابسة بما ذكره محل لا يجري فيما لا يكون جعل

احدهما

قوله لا يجري الخ وكذا لا يجري فيما جعل كل واحد منهما جزء كسورة
الفاتحة عند ان فقهة مع ان البيضاوي منهم جعل كونه
باء البسملة للملابسة
منه

احدهما جزء من المبتدإ كالتلاوة والاكل والشرب وكخروفك فلا يتم ذلك
الا بجعله ربما يقال حديث التحميد عام خص منه البعض والكلام بالنسبة الى ما بقي
يجمع بين التسمية والتحميد وانت خبير بانه مما لا يجترئ عليه فانه تخصيص للسنة
بلا مخصص وتخصيص الكلام عما ذكره يخرجه عن الانتظام بل لا يتم شيء في المقام فالاولى
بعد جعل الباء للملابسة حملها على ملابسة الترك او على الاعم من الملابسة ﴿
الحقيقية والحكمية فانه حينئذ لا حاجة الى جعل احدهما جزء ولا الى اخراج الباء عما
عليه الاكثر المشهور في معناها وحملها على معنى الاتصال الذي اثباته لباء الملابسة ثم
اثباته في جميع المواد دون خرط القتاد فتامل بالانصاف وتبرك الاسفاف ﴿
على وجه الجزئية وقد يقال تلبس الفاعل بالجزئية تلبسه بفعله وذلك غير التلبس
المستفاد من باء الملابسة بل ذلك هو التلبس المستفاد من اسناد الفعل الى
فاعله فلا يصح تعميم باء الملابسة له اقول قد عرفت ان التلبس المستفاد من
الباء في الحديث الشريف هو تلبس الامر المبتدإ فهو تلبس المفعول بجزئه لا
تلبس الفاعل بجزء المفعول فلا ينافي تعميم الباء له على ان كون تلبس الفاعل بالجزء
غير التلبس المستفاد من الباء عند وصولها على الجزء ممنوع كما في باء الكلابة
على الجزء مستفاد من تجويز البيضاوي في تفسيره كون باء البسملة للملابسة مع ان
البسملة جزء من القرآن عنده وبالجملة يكفينا النقل بالقبول عن العالم النحوي
وبذكره يكمل العطف على قوله بالشيء وعلى قوله على وجه الجزئية كذا نقل
عنه فالمعنى على الاول وقوع الابتداء بذكر الشيء قبل الابتداء وعلى الثاني وقوع
الابتداء بالشيء بذكره قبل الابتداء وعلى كلا التقديرين يلزم التناقض
ظاهرا فالاولى ان يقول وذكره تبرك الباء عطف على قوله وقوع الابتداء ثم
ان لا حاجة الى هذا التعميم بل يكفي التعميم لوقوع الابتداء بالشيء على وجه الجزئية

ومعنى كونها بمعنى المقارنة والمصاحبة

الا ان لا يقال بانتفاء الحاجة الى ما لا يكون جعل الشيء
منه

للمرّ منّا غير مرّة من تضمّن كلّ من البسملة والحمدلة الأخرى فانه اذا جعلت
البسملة المتضمّنة للتحميد جزء كان آن الابتداء آن التلبّس بها فيتم المرام فتأمّل
فيجوز ان يجعل احدهما جزء بقيام منه انه لا يحصل الاشتمال بالجدثيين اذ لم
يجعل احدهما جزءاً وجعل كلاهما جزءاً وليس كذلك كما لا يخفى وقد يقال بان العمل
بالجدثيين ليس الا العمل بما يتحمله فمن جعلهما جزئين جعل الابتداء بكل
واحد والباء صلة الابتداء ومن يجعل الباء للملابسة يجعل احدهما جزءاً
فيقول آن الابتداء آن التلبّس بهما المراد اما تلبّس المبتدى بهما او تلبّس
المبتداء وعلى كلا التقديرين آن الابتداء لا يتحقّق آن التلبّس بهما اما على الاول
فلان تلبّس المبتدى بالبسملة يحصل بابتداء البسملة وينقضي عند انتهائها
فعند الانتهاء بالحمدلة لا تلبّس له بالبسملة فحينئذ يتحقّق آن الابتداء آن
التلبّس بهما واما على الثاني فلان ذكر البسملة قد انقضى قبل الابتداء
بهمزة الحمدلة فعند الابتداء كانت البسملة منقضية فلا يتصوّر تلبّس
المبتداء بها فلا يتحقّق آن الابتداء آن التلبّس بهما فان قلت ذكر البسملة
وان كان منقضياً حقيقةً الّا انه ان شرع قد جعله باقياً حكماً الى الابتداء
بالمقصود بل الى انتهائه ليلابس جميع اجزائه المقصود به تيسيراً على ... العباد
لمكان النيّة فيجامع ابتداء المقصود بل انتهائه فعند الابتداء يوجد التلبّس
بالذكر الحكمي وان لم يوجد التلبّس بالذكر الحقيقي وبهذا القدر كافٍ في باء
الملابسة فتبيّن آن تلقط همزة الحمدلة اجتمعت الامور الثلثة الابتداء و
التلبّس بالبسملة بقاءً والتلبّس بالحمدلة ابتداءً قلت نعم لكنه لا
يلغو التزام جعل احدهما جزء آن التلبّس بهما عند الابتداء يحصل بالجزئية
احدهما ايضاً بان يذكر كل واحد منهما قبل الابتداء بالمقصود بلا فصل بالاجنبيّ

وليس

وليس بشيء منهما اجنبيّ للآخر بل هما كالجزئين من المقصود حيث لا يتم المقصود
عندنا بالاوّل منهما فعند الابتداء اجتمعت الامور الثلثة المذكورة فتدبّر ٥ الظاهر
الباء صلة التوحيد او متعلّقة له لكنها غير زائدة بل هي اما للظرفية كما يشعر بها
في تقدير المضاف او للالصاق والعبارة المذكورة تصوير لحاصل المعنى ووجه الظهور
اما ما يقال من عدم الاحتياج الى التكلّف الذي يحتاج اليه حين كونه للملابسة او شيوع
الاستعمال توحيد بامرٍ يحتمل التعدّد به على ان يجعل الباء صلة للتوحيد كما اشار اليه
بقوله يقال توحيد برأيه آه ٥ يقال توحيد برأيه آه اعلم انه جاء توحيد على
بقي واحد كالخاتم الناقوس وتوحيد بالتربيعيّة وتوحيد فلان برأيه استعملها كما
في الاساس وتوحيده الدعجمة اي عصمة بنفسه كما في الصحاح وغيره فحينئذ
يحتمل ان يراد التركيب هاهنا من قبيل الثاني كما هو الظاهر فالتوحيد بالوصف عدم
شركته موصوف آخر في ذلك الوصف كما ان التوحيد بالفعل عدم شاركة
فاعل آخر في ذلك الفعل فتوحيده تعالى بجلال ذاته اختصاص جلال الذات به كما اشار
اليه بقوله فنفي التوحيد بجلال الذات عدم شركة الغير في جلال الذات فان
قلت كل احد متوحد بصفته بهذا المعنى اذ لا يقوم صفته بغيره فلا معنى للتركيب
المذكور قلت قد يقال المراد هو التوحيد بنوع صفته او التوحيد بالصفات المتباينة
في الكمال واضافة الصفة اليه تعالى بعد التربط بالتوحيد لكونه زمانه الواقع له تعالى كما
يقال علامة الرجل لحيته ثم اشار الى ان كونه جملة من قبيل الاول اولى فجعل الباء في
قوله بجلال ذاته للملابسة ويحتمل تفصيله وسكت عنه جعله من قبيل
الثالث لاحتياجه الى زيادة تكلّف فانه قد يقال يمكن جعله من قبيل الثاني بجعل
التقدير بكذا المتوحد لكل شيء بجلال ذاته فحينئذ المعنى خلوّ الاشياء ٥
سفلي بسبب خلال ذاته وكمال صفاته فلم يشاركه في ملكه خالق

قوله التوحيد للاشياء كخلوه آه يشير الى ان جعل التركيب من قبيل الثالث يحتاج
الى تقدير المفعول المتوحد والمحوج تأمل اقول ان نظر انه لما كان ذاته تعالى
قوله بجلال ذاته في التركيب توحيده الله بعقده وتفرّده ثم تعدّيه بالباء
ان يقال اصل التركيب توحيد الله بعقده وتفرّده بجلال ذاته ليس له شريك
بنفسه كما قيل في قال الله تعالى ضرب الله مثلاً عبداً مملوكاً الآية فتدبّر
ان نظر انه لما كان التوحيد المذكور عليه من ازدوم الخلو بالباء فحينئذ
يكون معنى الكلام متعلّقاً بالمحذوف المذكور فلا حاجة الى تقدير
واما ما يوهمه كلام المصنف من تعلّق الجار بالمحذوف المذكور
فتوهّم الا ترى الى قوله الآتي ان يجعل الباء للملابسة فانه صريح في ان
المقدّر المتعلّق به الجار هو الكون الخاص فتدبّر ٥

ثم الجلال في اللغة العظمة وفي الاصطلاح شاع في التنزيه عن سمات النقص
ويمكن حمله هنا على كلا المعنيين وقد يقال الاظهر حمله على الاصطلاحي ليكون
اشارة الى الصفات السلبية كما ان قوله وكمال صفاته اشارة الى الصفات الثبوتية
او الذات الجليلة آه يعني انه يجوز ان يكون اضافة الجلال الى الذات بمعنى
اللام فيكون المعنى على عدم شركة الغير في جلال الذات ويجوز ان يكون من قبيل
اضافة ما فيه الصفة الى الموصوف كما في قولهم في تعريف العلم حصول صورة
الشيء في الذهن فيكون المعنى على عدم شركة الغير في الذات الجليلة نقل عنه
انه على هذا فيه رد على قدماء المعتزلة حيث قالوا ان ذات الواجب وذوات
الممكنات متشاركة في الماهية متمايزة بالاحوال او الاوصاف انتهى قد
يقال هذا انما يصح لو اريد بالذات الماهية الكلية اما لو اريد بها ما يقابل
الصفة اي الماهية الشخصية القائمة بذاتها فلا ويقال لا نسلم ان صفاته تعالى
بالتوحيد ماهية شخصية اذ لكل احد متفرد ببذاته الشخصية فتعين ان
يكون المراد الماهية الكلية فيتم الرد فتأمل ويجعل ان يكون للملابسة
وقيل ان يكون الباء للملابسة سواء جعلت صلة للتوحيد او لم تجعل فلا بين
جعل كونها للملابسة قيدا لكونها صلة ويقال معنى الصلة ايصال الفعل الى
مدخول الباء ومعنى الملابسة تلبس ما علقه به فالجار والمجرور على الاول ظرف
لغو وعلى الثاني ظرف مستقر حال من ضمير المتوحد والمعنى المتصف بالوحدة حال
كونه متلبسا بجلال الذات فظهر وجه التقابل بين التوجيهين اقول يحتمل ان
يكون قوله ويجعل الخ آه معطوفا على قوله يقال توحد برأيه بحسب المعنى لا على
قوله فالظاهر ان الباء صلة التوحد فحاصل الكلام ان الظاهر ان الباء صلة التوحد
فحينئذ يحتمل ان يكون للظرفية على ان يكون التركيب مجازا فانه قد لم توحد برأيه و

يحتمل

قوله الاولى جعله آه وجعل الفعل انسب وذات خبر بالاولوية
قوله يقال ان اريد به ظاهر العظمة لا يتم لعطف كمال الصفات
عليه بثم فتأمل

قوله اضافة ما فيه الصفة الخ لقصد المبالغة وهي في قولهم علم
الصورة كون حصول صورة سببا لعالمية الصورة فافهم

قوله فتأمل اشارة الى انه يجوز ان يراد من التوحد بالذات
الماهية نفي الكمال ويقيد اضافة الذات الى الضمير بعد الربط
بالتوحد كما سبق فلا يتعين ان يراد الماهية الكلية فافهم

ويحتمل ان يكون للملابسة آه فعلى هذا لا كلام في حسن التقابل فافهم فتح
صيغة التفعل اما للصيرورة آه حين كون الباء للملابسة اعلم انه لما كان اختيار
المتوحد على الوحدة لا بد له من نكتة لكون الوحدة اصلا وأقل حرفا وأكثر استعمالا آثار
المنكتة بانيا على التوجيه الاول افادة الاستقلال في جلال الذات وكمال الصفات
وعلى التوجيه الثاني افادة الاتصاف بالوحدة الذاتية او بالوحدة الكمالية و
لما كانت دلالة اصل الصيغة بالتوجيه الثاني على الافادة الثانية غير ظاهرة تعرض
لبيان وجهها بجعل الصيغة للصيرورة بعد نوع تصنع او تكلف المحوج الى الكمال و
اما الدلالة بالتوجيه الاول على الافادة الاولى فظاهرة من قوله يقال توحد
برأيه فاكتفى فيه بجرد نقل القول المذكور ولم يبين ان خلو القول عما فوقه
من آي نفي من معاني صيغة التفعل ليئلا يطول الكلام بذكر فضول الكلام قبل
من قوله فتح الخ كون الباء صلة او للملابسة وفيه تأمل فتأمل اما
للصيرورة آه وقد يقال هذا المعنى من مخترعات المحشي ولم يشاهد بصحة نقل ولا
استعمال وتجر الطبي لم يثبت من العرب نعم يستعمل عند الحكماء والاطباء
تجر الماء والمادة ويريدون به حصول اصل الفعل للفاعل على تمهل وتدرج كما
في تجرعها وتعلم ومنه تكون وتولد وربما يقال هذا مردود غاية ما في الباب
ان لم يوجد في الصحاح تجر الطبي وقد قال الاباني كونه مستعملا شائعا بين اللغة
اذ لا مجال لادعاء احاطة الجوهري بجميع اللغات منه انتهى الشريف الجرجاني ذكر
هذه الصيغة في حاشيته على الكشاف في اثناء تقرير التسمية على انه
يكفيه استعمال اهل العرف بل الاطباء اذ الظاهر انهم حملوه على اضافة افعل نفعل
ثم يحتمل ان المعنى الاول من فروع التكلف ولهذا لم يعده ارباب اللغة
معنى مستقلا واما قابله به انتهى لانه فيه حضور حيثية ما وليست في اصل التكلف

قوله ومنه تكون الخ اي من تجر الماء ومن تجر الماء والمادة
قوله ويريدون به اصل الفعل الخ اي من تجر الماء والمادة
قوله من قبيل حقيقة الخ اي من قبيل اطلاق اسم المحل على الحال
قوله كما لا يخفى الخ اي من ان الفعل المذكور قد نبه عليه بقوله
ثم ان الفاعل الخ هو معنى اصل الفعل انتهى منه

قوله وفيه تأمل الخ اي من ان الفعل المذكور قد نبه عليه بقوله
ثم ان الفاعل الخ هو معنى اصل الفعل انتهى منه

انتهى يعني از القول بانه توصد مثلا للصيرورة بدون صنع مذ فروع القول بانه صيغة
تفعل للتكلف فانه يعني لجواز الصيغة للتكلفي مصدر الفعل مع مشتقه وتعبيرهاء
كانه بصنع او بدون فالصيرورة بدون صنع مندرجة تحت هذا المعنى فتكون مذ فروعه
وجزئياته فتامل فيه ومعنى قوله لانه فيه خصوصيته آه ان المعنى الاول مقيد بعدم الصنع
بخلاف اصل التكلف فانه ليس فيه هذا القيد بل هو مطلق لانه مقيد بالصنع
ويقال بعناه ان الاول مقيد بعدم الصنع والثاني بالصنع بناء على انه لابد في
اصل التكلف من صنع قطعا اقول هذا محل نظر اذ لا باعده العبادة ه
المنقولة كما لا يخفى ح ان صار حجا بلا عمل آه وقد قيل بعناه بلا ملاحظة صنع
مذ الغير وان لا فتجيء الطبخ بصنع مذ الله تو ويقال بعناه بدون صنع مذ الغيره
بحسب النظر اقول يمكن ان يقال المراد مذ الغير في قوله مذ الغير هو غير الله فلا يرد
كونه بصنع مذ الله تو فتامل ح يحمل على الكمال فيخرج مذ بابه ذكر العدوم
واراده اللازم بناء على ان الافعال الحاصلة بالكلفة ومشقة لا تخلو الا على
وجه الكمال عادة نقل عنه انه على هذا اذا على تقدير جعل الصيغة للتكلف المحمول على
الكمال يحتمل ان يجعل الباء للسببية وذلك لان الجلال عبارة عن الصفات السلبية
وبها كمال الوضوح واما على تقدير جعل الصيغة للصيرورة فلا يحتمل جعلها للسببية لانه
يلزم ه ان يتغير لجلال الذات مدخول في الاتصاف بالوضوح فيلزم ان لا تتغير ذاته
الاتصاف بالوضوح الذاتية هذا الحصر اذا كانت الصيغة للصيرورة وبدون
صنع ح او الكاملة عطف على الذاتية وهذا حصر اذا كانت الصيغة
للتكلف المحمول على الكمال وقوله مع ملابسة آه ناظر الى كل وجد من الحصرين ح
والا فلا يكون الغير لله وقد يقال هذا مما لا يجوز اتا لفظا فلبعد المرجع مع امكان
قربه واما معنى فلان مشتق ومعناه كما تدل عليه الحجة يعتبر مفهومه بالنسبة

الى المضاف اليه فيتغير المعنى المؤيد بمجيء الدال الدلالة على الوحدة والمقصود
غير ذلك فيختل الكلام ولا يتضح المرام وربما يقال هذا موضوع بانه لا يمنع الجواز
عند وضوح المقصود كما ههنا فتامل ثم الظاهر ان وجه الاولوية ما اشار اليه بقوله ليفيد
ان آية نبياءهم آه وربما يقال وجهها هو ان المقام مقام المدح فما هو اهل فيه كان اولى
لا محالة فافهم ح ليفيد ان آية نبياءهم اعظم مذ آيات سائر الانبياء فيه ان هذه
الافادة ممنوعة كيف وليس في العبارة ما يدل عليه ولو كان الخصم لله تو وربما يقال
بقرينة الاضافة للتعظيم فتدل على الاعظمية اقول الاضافة اعم تدل على اعظمية آيته ه
نبياءهم في حد ذاتها لا على اعظميتها مذ آيات سائر الانبياء عليهم السلام كما لا
يخفى على مذاق حلاوة مزايا العربية والمطلوب هو الثاني فدون الاول لا يقال
بعتبر العظمة المستفادة مذ الاضافة ههنا بالنسبة الى آيات سائر الانبياء
بعونة المقام لانا نقول لو صح هذا الاعتبار لصح ان يعتبر التطوع بالنسبة
الى آيات الانبياء عليهم السلام ليفيد المعنى المذكور فلم يبق وجه لتخصيص
تلك المادة باحتمال رجوع الضمير الى الله تو فانه مشترك بين الاحتمالين
فتامل والقول بانه اضافة الساطع للاستغراق فيتغير المعنى انه عم مؤيد بجميع
شواطع مجج الله تو فيفيد الاعظمية اذ الجميع اعظم مذ البعض انا نتم لو كان
في العبارة ما يدل على ان غيره عم ليس بمؤيد بذلك الجميع وعلى ان تؤيدت ه
سائر الانبياء عليهم السلام بعض مذ سواطع مجج الله تو وكذا القول
بان اضافة المجج للاستغراق واضافة الساطع بمعنى مذ فيتغير المعنى انه عم مؤيد
بساطع مذ بين جميع مجج الله تو فيفيد ان آية نبياءهم ساطع الجميع وساطع
الجميع اعظم مما سواه انا نتم لو كان في العبارة ما يدل على ان غيره لم يؤيد ه
بساطع الجميع الا ان يدعى ان نعم بعونة المقام انه لم يؤيد به غير نبياءهم

قوله لو صح آه فيه اشارة الى ان صحة ذلك بابه لا اضافة ه

قوله لو صح ان يعتبر آه اي بالطريق الاولى بناء على ان السطوع معه بخلاف ه

قوله ليفيد ان آية نبياءهم آه ح والمقصود هو التخصيص والا فكل
من يكون وجها للاولية يكون كذلك

قوله لانه اشارة الى ان المراد بالعدم في الاعتراض عدم الوجود ه

قوله لان ربما يقال آه حاصله ان ذكر الفاعل
للتنزيل منزلة العدم فتامل

قوله لانه يعني ان قبل كون صيغة
التفعل للتكلف فانه يعني لجواز
كما جعله بحسب الخارج فتامل
الفاعل كما يدل عليه فتامل

قط نعم ☜ من آيات سائر الانبياء فيه از كونه عم مؤيد بساطع جميع حجج الله تع
از ساطع كل واحد منهم ولا يستلزم اعظمية آية عليه السلام من آيات سائر
الانبياء عليهم السلام جواز ان يكون آية نبي آخر من الانبياء اعظم من آية عليه السلام
باز تكون ساطعة بالنسبة الى آية عم وان كان آية عم ساطعة بالنسبة الى كل
واحد واحد من آيات ذلك النبي الآخر عليه السلام فانه قد يتغير حكم الكل مغايراً
لحكم الجزء وقد قيل في الجواب عنه ان الكلام فيه على ان يكون المراد بافراد الحج التي
جمعت هي بالقياس اليها حج كل واحد واحد من الانبياء عليهم السلام باز يكون جميع
حجج نبينا عم فرداً من جميع حجج ذلك النبي عم فرداً آخر وهكذا ثم ايده ما ذكره
بما حاصله انه لو كان المراد على ما ذكرتم لزم تبعيد الكلام مسطوع جميع عليه السلام
كما هو المقصود ☜ على ما نقل عنه مبنياً على انه يكون ذكر ان يكون بعض حجج كم حجة
فقد نبه ابعد التعبير ظهر ان ما يقال رداً على هذا العاقل لا حاجة الى هذا ☜
التكلف بل الظاهر ما هو الظاهر واما عدم اضافة مسطوع جميع حجج نبينا عم فلا غير
لان المقصود التنويه واظهار شرف مرتبة عم على سائر الانبياء وهو حاصل لا
بمجرد ساطع على جميع حجج وان كان بعض ذلك الحج حجة نفسه بخلاف سائر الانبياء
وبهذا على ما قدمنا يندفع ان آية آه فرادى لفظ الآية لم يذق بمذاق كلامكم
يعلم صواب ما ذكرناه فتأمل حق التأمل وانظر في قولنا لانه حجة ساطعة آه فانه
لا يفيد ما ادعاه من حصول اظهار شرف مرتبة عم بعد القول المذكور وتدبر في انه
كيف يدل افراد لفظ الآية على ما ذكره ☜ ويجوز ان يكون المحذوم هذا وان
كان اقرب لفظاً الا انه خلاف الاضافة المذكورة انفاً ولعله لذلك رجح الاول وحكم
عليه بالاولوية واخر هذا وصوره بالجواز لكن يمكن ان يقال يجوز ان يقيد
المسطوع بالقياس الى حجج سائر الانبياء كما اشرنا اليه فيكون المعنى المؤيد

بحجج الساطعة من حجج سائر الانبياء فيفيد ان آية نبينا عم اعظم من آيات سائر
الانبياء ☜ فساطع الحج من قبيل اضلاع مثلث اذ من باب اضافة الصفة
الى موصوفها واما اتى بالقبيل لان المضاف في المثال المضروب مأخذ الصفة لا
الصفة نفسها بخلاف ساطع الحج ثم النظر من سوق كلامه ان التوجيه على الاحتمال
الاخير فقط لكن بمعنى ان الاضافة ح تكون من هذا القبيل فقط واما في الاحتمال
الاول فيجوز ان تكون من هذا القبيل وان تكون من قبيل آخر البتة بمعنى انه لا يجوز ان
يكون في الاحتمال الاول من هذا القبيل بل تكون فيه من قبيل آخر كما ظن واما القول
باز بيانية الاضافة ادخل في المدح في هذا الاعتبار من تخصيصها فمما لا يلتفت
اما اولا فان الحج المؤيد بساطع بأجمعها واما الآحاد فعلى الاعتبار الاول فاما
تخصيصها لاحتمال ان يكون بعض الحج غير ساطع وان عم مؤيد بساطع فغيه
ان كون الاضافة من قبيل المذكور في الاعتبار الاول ايضاً لا يأتي افادة التخصيص
والاحتمال المذكور كما لا يخفى نقل عنه ☜ ما لفظه فيدل على ساطعية
جميع حججه والعالم يحمل على ظاهره مخلوق عنه ☜ فائدة الجليلة مع ان التخصيص في
الصور والتعميم في الآخر باضافة الحج الى غير النبي عم مما يستبشعه الذوق
السليم انتهى وقد يقال ان مجج الله تع ومجج النبي عم ان كانت كلها ساطعة
ينبغي ان يجوز الاضافة من قبيل اضلاع ثلاثة وان لم يكن كلها ساطعة بل
كان بعضها ساطعاً وبعضها غير ساطع كانت الاضافة للتخصيص مثل الاضافة
في قولنا فاضل بني آدم اقول فيه تفصيل تأمل تنل ☜ هذا الغاء اما توجيه
آه يريد ان يشير الى جواب دخل مقدر وهو ان يقال هذا الغاء عاطفة على
ما وقع بعدها اذ لا معنى لها ☜ بحسب القواعد العربية وحاصل الجواب ان يكون
ان يجوز التعقيب لها ☜ اما المعنوية التي تجيئ لها الاوهام لاعتيادها بها

في امثال هذا المقام فانهم قد يجوزون المعدوم مجرى المحقق فيعاملونه معاملة كما ان
الفقهاء ينزلون الشبهة منزلة اليقين وايضا يجوز ان يكون المقتضى لها امّا المعدوم
في نظم الكلام فان المعدوم كالملفوظ عندهم في اجراء الاحكام اللفظية فانك لا
يجوز تقدير لعلّ بها والّا لزم اجتماعها مع الواو العاطفة وذلك ممّا لا يجوز فلت
العلاقة ممنوعة لجواز ان يكون الواو عوضا عنها بعد حذفها فلا يلزم الاجتماع ولو سلم
ذلك فلا نسلم ان الاجتماع المذكور ممّا لا يجوز انه واقع في كلامهم كما في عبارة المفتاح
حيث قال في اوائل فن البيان واما بعد فان خلاصة الاصليين آه وقد يقال
بجواز الجمع مقصورا على مقام الغد لكة كما في عبارة المفتاح وفيه انه يكذبه قوله
وربك فكبّر وثيابك فطهّر فقد يقال تقديرا ما شروطه بكونه ما بعد الفاء امرا
او نهيا وما قبلها منصوبا به كما في الايات المذكورة مع ان الرضي وما خي فيه
ليس من هذا القبيل وفيه انه يمكن ان يقال تقدير الكلام هنا وبعدها علم ان مبنى
آه وبعد اللتيا والتي يمكن تقدير امّا هنا فان امكن مع هذا حمل الكلام على
فصل الخطاب بان جعل الواو زائدة عوضا عن المحذوف او غير عوض عنه فليحمل
عليه والّا فنحمل على العطف ونجعل من قبيل ما استعمل فيه اما مكررا فيقال مهما
الكلام لنا ابتداء وما بعده اما الابتداء فحمد الله والحمد لله والصلوة على النبي
صلى الله عليه وسلم واما ما بعده فان مبنى آه كما حمل الكرماني شارح البخاري
مكتوب رسول الله عليه السلام الذي بعثه الى هرقل وكتب فيه بسم الله الرحمن الرحيم
من محمد عبد الله ورسوله الى هرقل عظيم الروم والسلام على من اتبع الهدى اما
بعد الى آخر الحديث حيث قال فان قلت اما للتفصيل فلا بد فيه من التكرار قلت
فيه ملت المذكور قبله فتدبره اما الابتداء فحمد الله واما بعده
فذلك فكذا وكذا انتهى ثم اذ قد يقال الوجه الوجيه لهذه العائية انها لاجراء

الظرف مجرى الشرط كما في قوله بسيبويه زيد حبي لعمرة فاكرمه والرفع في قوله
تع واذكم بالله وابه فسيقولون قيل هو للتنبيه الا ان ما بعدها ليس بعطف البتة
قيل هو قائم مقام امّا الشرطية فقال وقد حمدا وصلينا فاعلم ان مبنى آه
واساس العقايد الكلامية الى اساسها بلا واسطة هو الكتاب والسنة كما
هو المتبادر فلا يرد عليه ان علم الكلام داخل في قواعد عقايد الاسلام فما وجه
تخصيصي بالذكر ولا حاجة الى ارتكاب التكلف في دفعه بان يقال اضافة
الاساس اليها تخصيصها بما عدا الكلام حتى لا يلزم كونه اساسا لنفسه او بان يقال
اضافة بمعنى من اذ الاساس من شانها حتى لا يحتاج الى التخصيص بما قلت الاجماع
والقياس داخلان في قواعد عقايد الاسلام على ما سيجيء في كلام الشيخ وليس
اساسيتها للعقايد بالواسطة مما يعترض الا عترض بها قلت الكلام مبني على التقبل
فلا تخصيص بالنسبة اليهما وايضا يمكن تعميم الكتاب والسنة بحيث يشملهما
بان يراد بالكتاب ما هو وما يرجع اليه وبالسنة ما هو وما يرجع اليها بقي هنا
شيء وهو انه على حمل القواعد على معنى معايير لمعرفة العقايد ولم يتعرض الى ما يعلم
احوالها وشرح العقايد منه انما يبتني وجود الاضافة بناء على ان الشيء
لا بد فيه رعاية مهما امكن لان العقايد يجب ان تستفاد من الشرع
فتتوقف عليه فيكون الكتاب والسنة اساسا لها وهما يتوقفان على
الكلام الذي هو اي المسائل الكلامية فيكون الكلام اساسا لاساس العقايد
فان قلت لا وجه لتوقف الكتاب والسنة على المسائل الكلامية لعدم
توقفهما على التصديق بكونهما كتابا ربانيا وسنة نبوية كما ربما يقال
او نقول المراد بتوقف كونهما كتابا ربانيا وسنة نبوية فان قولها يتوقف على كون
الله تعالى متكلما منزلا للكتاب وعلى كون محمد عليه السلام نبيا كما لا يخفى وهما من مسائل

عند تعريف الكلام حيث قال فظهر ان العلم بالله بعد العلم بالشريعة الا عقاد بانه
الكتاب من اهم المباحث العقلية ومنها مبحث العقايد الدينية منه

فلا يرد عليه ان جعل الاضافة على عهد البيانية مع تصريح شرح المقاصد
منه

والظاهر ان التصديق بكون العقايد الكلامية عقايد اسلامية يتوقف
على الكتاب والسنة والتصديق بكونهما كتابا وسنة يتوقف على
اصل المسائل الكلامية وبهذا الاعتبار يكون الكلام اساس اساس العقايد
منه

لا توقف فيه على اصل المسائل
منه

ان الاجماع انما مع الواو العاطفة بل يلزم اجتماعها مع الواو الزائدة
فالجملة منصوبة مما قبلها فتدبر
منه

قد تقدم تنصيص بعض الفضلاء انه يجوز
الواو واذا ثبت سابقة مع تقدم بعضها على بعض
العلماء السكاكي في مجمعه بينهما في عبارة المفتاح
منه

قد تقدم تنصيص بعض العلماء على ان العبارة التي هي في المفتاح
تنصيص بخلاف ما نحن فيه فانه من قبيل الاقتضاب ولا يجوز فيه الجمع
بينهما
منه

فلا يرد عليه ان جعل الاضافة على عهد البيانية مع تصريح شرح المقاصد
منه

لا توقف فيه على اصل المسائل
منه

فلا يرد عليه ان تصدير الكلام بالاما يتوقف
على تكلف وتعسف
منه

ناشئ من ان الامر الاتي الذات اعتقاد والامر الصادر عن الشارع اعتقاد
منه

الكلامية قال فيما نقل عنه ان جعلت ان العقايد من الكلام وكون الكلام اساس
اساسها تقتضي كون الشيء اساس نفسه اذ لا تتوقف الكتاب الا على المسائل
الاعتقادية فلعلت الحصر المذكور ثم وان سلم فالعقايد يجب اعتقادها بتوقف
على الكتاب المتوقف على العقايد يجب فالدور اقول السؤال معارضة على
كون الكلام اساس اساس العقايد بالمعنى المذكور تقريره انه لو كان كذلك لزم ان
يكون العقايد اساس نفسها واللازم ظاهر البطلان واما الملازمة فلان كون الكلام
اساس الكتاب ليس الا لتوقف الكتاب على العقايد التي هي جزء من الكلام
فيرجع المعنى الى ان العقايد اساس اساس العقايد وتقرير الجواب ان الحصر المذكور
في قوله اذ لا تتوقف الكتاب الا على المسائل الاعتقادية ممنوع ولو سلم
ذلك فلا نسلم ان توقف الكتاب على تلك المسائل يدل على الاقتضاء المذكور فان
المراد بتوقف العقايد على الكتاب انما هو توقف اعتقادها عليه وبتوقف
الكتاب على تلك العقايد توقفه على ذواتها واللازم منه كون ذوات العقايد
اساسا لاساس اعتقاد العقايد ولا استحالة في ذلك لاختلاف جهتي الاساسية
ثم اقول معنى السؤال المذكور هو حمل العقايد على المسائل الاعتقادية
فلك ان تحمل على التصديقات بتلك المسائل كما هو المتبادر وتمنع قوله ان
العقايد من الكلام بناء على جعل الكلام عبارة عن المسائل كما اشار اليه
المحشي في حواشيه وعلم ان منع الحصر المذكور منع بحسب الغرض من اثباته
ان قوله الحصر مما لا يثبت لمنع هذا ذاته وربما يقال ان منع نفع لسنده في سنده فيها
احديهما ان يقال لا نسلم الحصر لجواز ان يكون الغير من المسائل مدخل في توقف
الكتاب وهذا هو الظاهر من عبارته الا ان الاوضح على حاله لبقائه في توقف على
حقيقة العقايد المتوقفة على الكتاب والاخرى ان يقال لا نسلم الحصر لجواز ان يكون

توقف

توقف الكتاب منحصرا في غير العقايد من المسائل كمباحث النظر والدليل فلا يخ
يندفع الدور لكن هذا ليس بظاهر عبارته كما لا يخفى واما ما قيل في بيان سند المنع
من انه يجوز ان يثبت الكتاب بالمعجزة فبطل لان الغرض ان غرض المانع ابطال كون الكلام
اساس اساس العقايد وهذا مما فاته انتهى فتدبر ففي هذه القرينة آه
اشارة الى جواب سؤال هو ان يقال ان كون الكلام مبنى علم الشرايع والاحكام ايضا
ليس الا باعتبار كونه مبنى الكتاب والسنة فالفقرة الثانية تكرار للاولى وحاصل
الجواب انه وان كان الامر كذلك الا ان في هذه القرينة الثانية ترقيا في المدح ومبالغة
فيه بالنسبة الى القرينة الاولى لشمول الاولى وعمومها لظاهرها الكتاب والسنة فانه
يصدق على كل منهما انه مبنى علم الشرايع والاحكام بخلاف القرينة الثانية
اذ ليس فيها هذا العموم فانه لا يصدق على شيء منهما انه اساس قواعد العقايد
بالمعنى المذكور بل هي مختصة بالمسائل الكلامية وبالجملة في الفقرة الاولى
مدح لعلم الكلام بوصف هو حاصل في غيره ايضا بخلاف الثانية فانه فيها
مدح له بوصف مختص به وهذا ترق في المدح وتخصيص بعد التعميم فهذا القدر يخرجه عن
التكرار فقد يقال الاوجه ان يقال معاد الاولى ان الكلام مبنى العمل ومعاد
الثانية انه مبنى الاعتقاد وان كان من جهة كونه مبنى الامرين واحدة فاين
الثانية من الاولى وبما قررنا المقام اندفع ما قد قيل ان قوله هو علم التوحيد
بتغيير الى عطف الحصر يدل على ان الاول مختصة بعلم التوحيد والصفات غير متناول
للكتاب والسنة وان كان على سبيل الادعاء فلا يناسب ملاحظة الترقي
في القرينة الثانية بالوجه المذكور فلا حاجة الى ما يقال في دفعه من انه انما يرد
لو تقوم الاخبار على العطف حتى يفيد الحصر بالنسبة الى كل من القرينتين و
اما لو كان العطف متقدما على الاخبار فلا يفيد القصر بالنسبة الى مجموع القرينتين

ولا شك انه قصر حقيقي وليس غير الكلام متصفا بجميع ما في القرينتين
بخلاف الثانية قال فيما نقل عنه ان الكلام اساس العقايد لان اساس الاساس
اساس والكتاب اساس الكلام لان العقايد من الكلام فالكتاب اساسه
فالكتاب اساس اساس العقايد فالقرينة الثانية تشمل الكتاب مثل الاط
ثم اجاب عنه بانه المتبادر من اساس الشيء هو الاساس بالذات وان سلم
فاساس الشيء ما يتوقف هو عليه لا بعض مسائله وان سلم فاساس
الكتاب هو وضع العقايد والكتاب انما هو اساس العقايد من حيث الاعداد
فلا يفيد اساسا لاساس من حيث هو اساس اقول الاعتراض معارضة تقديرية
على قوله بخلاف الثانية وتقريرها لو كان كما زعمتم دليل على ان القرينة الثانية
لا تشمل الكتاب لكان دليل على انه تشمله وهو ان الكتاب اساس الكلام
والكلام اساس العقايد فيفيد الكتاب اساس اساس العقايد وهو الحط
والجواب عنه بوجوه ثلثة الاول منع قوله ان الكلام اساس العقايد و
توجيهه ان ان اردتم به ان الكلام اساس العقايد بالذات فهو ممنوع والدليل
عليه بانه اساس الاساس اساس لا يفيده وهو ظاهر وان اردتم به ان الكلام اساس
العقايد بالواسطة كما هو مفاد الاستدلال المذكور فهو غير مفيد لان مفاد القرينة
الثانية ان الكلام اساس اساس العقايد بالذات اذ هو المتبادر من
اساس الشيء ففي هذا المعنى لا تشمل ما كان اساس اساس العقايد بالواسطة
كالكتاب والثاني منع قوله والكتاب اساس الكلام وتقريره انه ان اردتم
به ان الكتاب اساس الكلام بمعنى ان المسائل الكلامية كلها تتوقف على
الكتاب كما يدل عليه قولكم لان العقايد من الكلام فهو غير مفيد لان اساس
الشيء ليس الا ما يتوقف عليه الشيء بجميع اجزائه فاساس الكلام ما يتوقف

هو عليه

قوله فاورد عليه منع هذا المنع مندفع بانه يقال المسائل الكلامية كلها تتوقف
على الكتاب بحسب الاعتداد كما اعترف به الشيخ في اصله
الى الشبهة وفيما نقل عنه ونعلم ايضا بما ورد الى التسليم

قوله لان اساس الشيء آه وبانه ان اساس الشيء ما يتوقف عليه بالذات
مصادرة على المطلوب اذ لا شك ان اساس الشيء ما يتوقف عليه بالذات
بما ورد الى التسليم

يتوقف هو عليه لا بعض مسائله والا لزم ان يغير العلوم العربية كلها اساس الكلام
لتوقف بعض مسائله عليها بل لزم ان يغير الكلام اساس نفسه لتوقف بعض مسائله
على بعض آخر وبما يجاب به عن الثالث منع قوله فالكتاب اساس اساس
العقايد وتوجيهه ان يقال قولكم الكتاب اساس الكلام اساس الكتاب فلا
يجوز ان يغير الكتاب اساس وضع الكلام والا لزم الدور يعني انه اساس العقايد
من حيث الاعداد فح لا يغير حاصل الكلام ان الكتاب اساس اعداد الكلام والكلام
اساس العقايد فح ان اردتم بقولكم فالكتاب اساس اساس العقايد ان الكتاب
اساس اساس وضع العقايد من حيث هو كذلك فهو ممنوع والدليل الذي ذكر قبله لا يفيده وان اردتم
به ان الكتاب اساس اعداد اساس اساس فهو مسلم لكنه غير مفيد اذ لا يفيد ان الكتاب
اساس اساس العقايد من حيث هو كذلك اساس الاساس العقايد
بل يفيد اساس اعداد اساس العقايد والاول غير الثاني فلا شمول
ويمكن ان يقال اشارة الى توجيه آخر للفقرة الثانية وهو التوجيه الذي ذهب
على حمل العاقدة على المعنى اللغوي ونقل عنه توجيه ثالث حيث قال ويمكن
ان يبقى العاقدة على المصطلح ويراد بتلك القواعد المسائل الاصولية اذ لا
بد منها في استنباط الاحكام مطلقا من الكتاب والسنة وعلم الكلام
اساس لتلك المسائل فهو يتوقف على الاصول من حيث الاعداد وان توقف
الاصول عليه من حيث ذاته وهذه التوجيهات الثلثة مبنية على جعل الكلام
بمعنى مسائل قد يقال اراد الشيخ بعلم الشرايع والاحكام المسائل الكلامية
وباساس قواعد عقايد الاسلام الموضوع واصابوا فانها اساس قواعد
عقايد الاسلام اعني المسائل الكلامية فحمل على مجموع المعنى والاساس بالضم
التوحيد والصفات جريا على كون العلم عبارة عن المسائل والمبادي والموضوع

قوله خلافا لما هو المشهور من كفاية الاصولية فالابد فيها من استنباط الاحكام مطلقا من كتاب الله

لانه انسب بمقام الترغيب الى العلم وايضا اراد بعلم الشرايع والاحكام
معرفة الشرايع والاحكام الجزئية التي تحدث آنا فآنا لواحد وجد من المكلفين
وبعقايد الاسلام العقايد القائمة باجاد اهل الاسلام وبمضافة القواعد اليها
ببانية لانها مبانى الاعمال اذ لا تصح بدونها ولا شك ان المبنى والاساس
للمعرفة والعقايد المذكورتين هو علم الكلام اذ العقايد انما تصح بالعرض
عليها والايذان بها والاحكام الجزئية انما تثبت وتتحقق بالانها فروع
ثبوت الحاكم والرسول وقد يقال ايضا اراد بعقايد الاسلام مسائل الكلام
وبمضافة القواعد ببانيته فان تلك المسائل قواعد عقايد الاسلام واساسها
واراد باساس قواعد عقايد الاسلام الملكة التي حاصلة من تكرر التصديقات
بتلك المسائل من حيث انه ينتهي بها الى معرفة تلك المسائل وبقال
وبهذا تقدم ما في قوله سابقا وهو ان يقال المراد بالقواعد القضايا الكلية التي
يتوقف عليها العقايد من مباحث الامور العامة ونحوها والاعراض
والكلام اساس لتلك القواعد لانها تبتني فيه بالدلائل القطعية وقد
يتوجه ان من قضاياه بعض المشي وهو ان يقال ان المراد بالشرايع والاحكام
وعقايد الاسلام شيء واحد وهو المسايل الشرعية اعم من الاعتقادية
والعملية فان هذه الالفاظ قد يطلق على هذا المعنى العام على ما هو المستفاد
من شرح المقاصد وبالقواعد هو تلك المسائل ايضا وان مضافة المبنى والاساس
بمعنى من والعلم بمعنى الام والقواعد ببانية فمحصل المقام انه ابتدى من بين
العلوم المتعلقة بالشرايع والاحكام بالمعنى المذكور العام وان الاساس من
بين القواعد ونسايل التي هو نفس العقايد اي عقايد الاسلام بالمعنى المذكور
العام هو علم التوحيد والصفات المرسوم بالكلام فنفى التوهم الاول مدفوع

للعلم

للعلم ومن الثاني لمعلومه وهيهنا وجهان آخران مذكوران في بعض الحواشي على
الشرح الاول ان الكلام عبارة عن المسائل المبرهنة او عن التصديقات المتعلقة
بها وقواعد عقائد الاسلامية عبارة عن نفس الاحكام مجردة عن البراهين فيصح
اعتبار الاساسية والمبنى ان يقال الكلام هو التصديقات والقواعد متعلقاتها
ويصح ان يعتبر كل واحد منهما متعلقة اساسا للآخر اما المبنى فمن حيث انه المتعلق
كالمعروض الذي هو كالاساس للعارض واما الاول فمن جهة ان القضية انما تتوقف
بالفعل عند تعلق التصديق بها انتهى فتلك عشرة كاملة فتامل فيها واختر ما هو
الاوجه ص اساس العقايد اراد تنزيها التفصيلية بقوله انما المراد بالقواعد والادلة
التفصيلية للمسائل الاعتقادية الكلامية فان تلك المسائل تتوقف عليها وتعلم
بها فهي اساس العقايد مثلا العالم حادث عقيدة من العقايد الاسلامية وهي
تتوقف على دليله وهو قولنا العالم متغير وكل متغير حادث فهذا اساس و
موقوف عليه لها وعلى هذا سائر الامثلة ص وهو تتوقف على علم الكلام اي
الادلة التفصيلية تتوقف على علم الكلام لان تعلمها هي تلك العقايد وصحتها
وفسادها انما يعرف بعلم الكلام بناء على ان مباحث النظر والدليل جزء منه
على ما هو المختار عند المتأخرين فيكون الكلام اساسا لهذا العقايد وبقال
فيه انه انما يفيد مدح كلام المتأخرين حيث جعلوا مباحث النظر جزء المتبين
في مباحث النظر اي هو عوارض المبادي لانفسها واعلى العلوم ما يبحث فيه
نفسها دون ما يعرض لها والا لزم كون المنطق اعلى من العلم الآلي وكم يشكل به
وبه صرح الشريف في الحواشي العضدية فلو قال بدل قوله بناء على ان مباحث
النظر جزء من الكلام بناء على ان اثبات تلك الادلة واقامة الدلائل عليها
انما هو في الكلام لم يرد عليه شيء من الاشكالات المتقدمة لا يقال لا بأس بتخصيص

ص الكون منه

هذه الفقرة بما يفيد مدح كلام المتأخرين وان كان المختصر معولا في كلام المتقدمين
لا سيما بعد ما ذكر في الفقرة الاولى ما يفيد مدح الكلامين وثانيا لا نسلم
انه يلزم من كونه مختصرا اساسا للعقايد يعني الموقوف عليه والمحتاج اليه لتلك
العقايد وثالثا لم لا يجوز ان يكون المباحث التي في مباحث النظر عوارض المباحث لا نفسها
لا ينافي كونه الكلام ومباحث النظر اساسا وموقوفا عليه للعقايد
بل للعلوم كلها بل اساسية بالمعنى المذكور مما اتفق عليه جميع العقلاء
ولا يلزم من ذلك ان يكون مباحث النظر اعلى العلوم فان العلوم الدنية و
المتوسطة في العلوم انما تهون باعتبار عموم موضوعه وخصوصه وباعتبار
شرف مسائله كالكلام والالهي فان مسائله احوال الآله والمجردات
المبرات عن المادة هكذا تقرر في محله واما ما ذكره من ان اعلى العلوم ما بينه
فيه نفي المبادي فما لم يقل به احد واما ما ذكره شريف في حاشية
الحواشي العضدية فهو ان المنطوق لا يبتني فيه المبادي بل يبتني عوارضها لا
ان اعلى العلوم ما يبتني فيه المبادي ولو سلم فلا يلزم من عدم كونه اعلى
ما يفي المذكور عدم كونه اساسا كما لا يخفى قوله فلذا هو اخفى كما في فعلى
هذا قوله الموسوم بالكلام على ظاهره وابقى فيه اشارة الى تعريف
الفن كما قيل قوله ويمكن ان يراد المعنى الثاني قد يقال الاولى او هو الاول
اذ هو بظاهره يخص بكلام اهل السنة فيكون مدحا لكلامهم وترغيبا
فيه بناء على ان المعتزلة نفوا الصفات فكلامهم علم التوحيد الصرف
والتنبيه على ارادة المعنى الاضافي قال الموسوم بالكلام ليلا ينصرف
العبارة الى المعنى العلمي فان تخصيص الوسم بالكلام يفيد انه لم يقصد
بعلم التوحيد والصفات الوسم بخلافه اذا اريد به المعنى الثاني فانه

يعم

يعم كلام المعتزلة ايضا فيفوت تلك الدقيقة ويوهم ان الوسم بالاول
اشهر فلم يحتج فيه الى التصريح بالوسم قوله فنسبة الوسم الخ ناظر الى التوجيه
الاخير اعني ارادة المعنى اللقبي كما هو الظاهر من السوق والملايم للذوق و
قيل ناظر الى كلا التوجيهين فتامل واشارة الى وجوب دخل مقدار ما من
عنه التوجيه الاخير كما صرح به فيما نقل عنه فكانه قيل لو كان المراد المعنى اللقبي
لم يبق وجه لتخصيص الوسم بالكلام اذ نسبة الى كليهما على سواء فما جاب بان نسبة
الوسم الى الكلام لكون الكلام اشهر الاسماء فهو من قبيل الابهام ثم الايضاح لا
يقال لما كانت التسمية بالكلام اشهر فما سبب ان نسب الوسم الى الثاني دون
الاول ليكون من باب اظهار ما خفي واخفاء ما ظهر لانا نقول هذه نكتة ونكتة
نكتة اخرى فلكل وجهة هو موليها وقد يقال في توجيه التخصيص لما كانت
تسمية هذه الصفات بعلم التوحيد والصفات لتحقق معناه اللغوي في
اغلب اجزائه والشروع فيها وتسميتها بالكلام لمناسبة اعتبرت بينه وبينها على ما
سيجيء تفصيلها جعل علم التوحيد والصفات عبارة عنها وجعل الكلام
سمة لها تعرف بها وعلامة تدل عليها رعاية لهذه النكتة ويمكن ان يقال لما
اراد حذف الاسمين كليهما ليحصل زيادة الايضاح وهدم فلو نسب الوسم
الى الكل لقال الكلام ولو نسبه الى الاول فقط او تركه رأسا لتوهم عطف
الكلام على الصفات فنبه على ان المجموع اسم وهو مفرد بالوسم فالتاء لتنبيه
انه اسم آخر لستقل قوله اشارة الى فائدة ما قيل على ما قيل انه اشارة الى
بيان الحاجة الى الكلام وعلى ما قيل ايضا ان فائدته منحصرة في هذا المذكور كما
اشار اليه فيما نقل عنه اقول لعل وجه الرد للاول الى تدوين الكلام انما
هو لفصل الشر والغنى المسائل الكلامية كونه خلافيا فيجب الاتقن الكلام

والاوهام وايضا هذا المقام مقام المدح للعلم والبيان الحاجة مقام آخر فلا يناسب
جعل ما ذكر فيه لبيان الحاجة ووجه الرد للتفتازاني ان فائدته كثيرة جدا كالخلاص من السبي
وسبي الاولاد ونهب الاموال والجزية في الدنيا وكالتنزل الى السعادة الابدية
والنجاة عن انواع العذاب سنة العقبى قيل يمكن ان يقال مراد القائلين بحصر فائدته
في النجاة عن الشكوك والاوهام ان افادته سرعة حصول اليقين والمواد لانه
لهذه الفائدة قد يقال الوهم ظلمة في اليقينيات دون الظنيات فلا يرد ان من
العقايد السمعيات التي لا طريق اليها الا السمع والسمع قد لا يفيد اليقين
فكيف يكون في الكلام نجاة عن ظلمات الاوهام فافهم ص فلرجحان الشك على
الوهم الراجح ظلمة الشك على ظلمة الوهم نوافقه على حمل الشك والوهم
على ما يتعلق بخلاف العقايد الحقة ولا شك ان الشك فيه اشد ظلمة واقول
من الوهم فيه فان الكون عبارة عن الطرف المرجوح يزول بادنى شيء بخلاف الشك
الذي هو عبارة عن تساوي الطرفين واما اذا حملا على ما يتعلق بنفس
العقايد الحقة فالامر بالعكس فتدبر نور اذا ابقى الشك والوهم في معناهما
الاصلي واما اذا اريد بالشكوك الادلة المعارضة المساوية لادلة اهل
السنة والجماعة في الاثبات بحسب الظاهر وبالاوهام الادلة الظنية بمخالفة
لادلتهم فالامر ظاهر وكلام اهل السنة والجماعة لكونه متعارفا عند الشرع
نجاة عن ظلماتها اضاف النجاة الى الشك اه اعلم ان شبه الشكوك
والاوهام بالحجاب في المنع عن الاطلاع على ما في الاطراف والجوانب استعارة
بالكناية واثبت لها الحجاب والكلمات تخييلية فالاضافة كاضافة
الاظفار الى المنية في قوله واذا المنية انشبت اظفارها فتدبر الاضافة
بيانية او تشبيهية او من قبيل لجين الماء واما من اضافة المسبب الى السبب لانه شبه الحالة

اللازمة

تقرير على

تقرير على

تقرير اضافة الطريق فان النجم يسلك به الطريق الذي يجتمع فيه قدوة بالمقتدى في الدين

تقرير على

تقرير على

تقرير على

اللازمة للشك والوهم وهما الكدورات العارضة للنفس فرجهة
فقوله التي بالظلمة في المنع عن الوصول الى المطلوب وقال بعضهم
الفضل للاول وقال الآخر بل هو للاول لانه الغاني وانت خبير بان الفضل
للمتقدم ص نعم الملة والدين قد يقال اضافة النجم الى الملة والدين
اتم قيل اضافة النجم الى معرفة فغيه تشبيه الملة والدين بالسمك في العلو
والشرف وقوله للنجم بالاستوا رفيه او من اضافة الى ما يستفيض منه فغيه قوله
بان يضيء الملة والدين بتمسك به في سلوكه ص هما متحدان في الذات بل الاول
ان يقال هما متحدان بالذات فانه يقال هما وجود لا واحد ان كما يقال زيد وعمرو
وبكر متحد بالماهية لا متحدون لكنه نظر الى المناسبة اللفظية ودفع جانب
اللفظ وفي كلمة فتامل ص ومختلفان بالاعتبار ومختلفان بالاستقلال
ايضا فان الملة لا تضاف الى النبي عليه السلام كقولنا متبعو ملة ابراهيم ولا
يضاف الى الله ولا الى احاد الامة بخلاف الدين فانه يضاف الى الله
لصدوره عنه تعالى والى النبي لظهوره فيه والى الامة لتدينهم به وانقيادهم
له ص فان الشريعة وهو ما شرع الله تعالى لعباده اي سواء لم و
عرف بانه وضع الهي سايق لذوي العقول باختيارهم الخير في الحال والمآل وغيره
بالبدن ص فيه ان ما يطاع به امرين فيه يشاركه الملة والدين بمعنى الشريعة
فما فرق بين الدين بمعنى الطاعة وبينك ان تجعله مأخوذا من الدين بمعنى الجزاء
فان الشريعة المطهرة يجزى لاجلها المشرعة فتامل ص والاطلاق
يعني الاطلاق فانه يجيء بهذا المعنى وهذا جواب عن سؤال مقدر وهو ان
يقال كيف يقال الشريعة مع انها تسمى ملة ويقال ان الملة مع
المضاعف والاطلاق الناقص كذا نقل عنه رحمه الله عليه فان قلت

فلم لم يقل في اول الامر من حيث انها تملاء وتكتب ملة هه لا يرد السؤال
اصلا ملت لا يجوز الاملاك بمعنى الكتابة نوع خطاء بخلاف الاملاء هكذا
قيل وفيه ما فيه فتامل ﴿ وقيل القائل هو الشيخ صلح الدين ذو سبحة
الشريف في شرح المواقف اشار بصيغة التمريض الى ضعفه ولعل وجه
الضعف هو ان هذا القول يقتضي ان الملة قد جاءت في اللغة بمعنى الجمع
وليس كذلك وقد يقال انها قد جاءت بهذا المعنى ايضا فانه يقال ملكت
الثوب اذا خطته الخياط الاول وجمعت قطعته فليتامل وقد يقال يجوز
ايضا ان يكون اطلاق الملة على الشريعة باعتبار انها طريقة سيكونها فانه
يقال طريق مملل اي ملحوب ومسلوك ﴿ سميت بها السلامة اهلها ه
حرج في ان المراد هو المعنى اللقبي وما ذكر من المعاني الثلثة وجوه للتسمية
واما ما قيل المراد على الاول هو اللقبي وعلى الاخير هو الاضافي فليس
بشيء فان قلت فلم لم يتعرض للارادة المعنى الاضافي مع انها ايضا
محتملة والمعاني المذكورة جارية فيها ايضا قلت اما بعدها او لاكتفاء بما
سبق في مثله ثم السلام في الوجه الاول بمعنى السلامة وفي الثاني بمعنى
القول المخصوص وفي الثالث ظ فالواو في الموضعين بمعنى او لان
السلام لا يراد منه الا الواحد لعدم جواز ارادة المعاني المتعددة بلفظ
واحد وعدم المجاز بان يراد ما يطلق عليه السلام لا يصار اليه بلا صارف عن
الحقيقة ﴿ ولان خزنة الجنة قد يقال ولان اشرف كثرة يقال اهل ه
الجنة سلام قولا من رب رحيم ﴿ ومعنى هذا الكلام انشاء والاجود بحسب قال
وهو ان يقال ان التشريف يحصل بالاضافة الى اي هم كان من اسمائه تعالى
وجه تخصيص هذا الكلام بالاضافة اليه هو تسمية الجنة فاجاب بان معنى هذا الكلام

بحسب

بحسب اصل اللغة هو الوزن منه السلامة وبه السلامة فوجه تخصيص هذا
الكلام هنا وهو المناسبة حيث كان لاهل الجنة سلامة هذا واما وجه اختيار
هذا الكلام من اسماء الجنة في هذا المقام فهو ان عادة السبحة مع وروده الاستعمال العام
مجموعها بدل عند الطرفين هذا على تقدير ملاحظة العطف قبل الربط كما هنا
الشريف في امثاله في شرح المفتاح واما على تقدير ملاحظة الربط قبل العطف
فالاطناب بدل مطرفي الاقتضاء وبدل البعض من الكل والاخلال عطف عليه
كما اختاره الفاضل عصام في هذا المقام فتامل ﴿ واما تعدد المتبوع فلم عنه
هذا الجواب بسؤال وهو ان الاعراب لتابع واحد فلم تعدده بها واجاب
ان متبوع ايضا متعدد معنى فكانه ذكر كل المتبوع على حدة وعقب بما يعقه
قيل هذا الجواب لا يتمشى في مثل قولك الشاة ذبيحة جلدها وحملها وعظمها
والخزف يحسن جلده ولحمه وعظمه واعتبار التعدد في امثاله تكلف اقول على
تقدير ان يكون امثال التوليعي المذكورين من قبيل ما يمكن فيه بحيث ان يقال ه
اذا امكن اعتبار التعدد في المتبوع بلا تكلف بارد كما هنا يجعل المجموع تابعا
واحدا والا كما في التوليعي المذكورين يجعل كل واحد تابعا على حدة ثم انه قد
يقال الاولى ان يقال اجرى الاعراب على كل فعل منهما مع ان المجموع مستحق الاعراب
واحد لان كلا منهما قابل الاعراب فتفي اعراب احدهما دون الاخر ترجيح بلا
مرجح وفيه ان كون آخر الثاني آخرا للمجموع يصح ان يكون مرجحا قبل والاولى
ان يقال لما كان كل منهما كلمة مستقلة دالة على معنى في نفسها اجرى على كل واحدة
منهما اعراب على حدة وهذا اقرب الى توجيه الثاني لكنه ليس بجاسم الشبهة
كما لا يخفى ﴿ ويجوز رفعها نصبا عنه ويجوز نصبهما على المفعولية ه
بتقدير الفعل وهو اعني ولم يتعرض له لعدم شيوع حذف الفعل بخلاف حذف

قوله قال الخ ـ بدل من قبيل ما ذكر فالاولى ان يقول ان هذا من قبيل ما ذكر في التاني اذ المراد من شبه التاني بالطرفين التاني اصبحا وذات
ان يقال المراد من شبه التاني بالطرفين التاني اصبحا وذات
حيث انه دخل ولما يلزم ذكر المشبه به ولم يعطف على الاطناب الاخلال ه

قوله فتامل كما لا يخفى ـ اشارة الى ان هذا على تقدير البدلية واما على تقدير البيانية
فتامل كما لا يخفى

قوله فتامل كما لا يخفى ـ اشارة الى ان هذا على تقدير البدلية واما على تقدير البيانية
فتامل كما لا يخفى

قوله ليس بجاسم الشبهة ـ اي اذ ان يقال يتعقل ثم كل منهما مستقلة لكنه كان
مجموعها تابعا واحدا مستحقا للاعراب وهو ظاهر ه

المبتداء انتهى ص ورد الذي في بعض كتبه لعله ان لا ما ذكره في المطول عند
شرح الديباجة وفيه ان ما ذكره ها ليس بجريح في رد هذا المعطوف بل جريح بكلامه
انه من قبيل عطف الانشاء على الاخبار صحيح وان لم يصح ولو سلم فرده مبني
على مذهب يخطيء فانه كما يستكاكي ذهب الى عدم صحة الانشاء على الاخبار
حتى اجاز لاجعلا التراكيب التي يرد ظاهرا انها من قبيل عطف الانشاء على
الاخبار من قبيل عطف الانشاء على الانشاء كما مر بحثه في مباحث
الفصل والوصل من المطول كيف وقد مر قدس سره في حواشي تهذيبه كتبه
بجواز عطف الانشاء على الاخبار فحاصل اعتراضه ها ان هذا التركيب
انظ لا يوافق مذهب المصنف فلا بد فيه من تأويل لا يرد ما ذكره بحثي كما لا
يخفى ص بان الجملة الثانية الانشائية لان افعال المدح موضوعة
لانشاء المدح ص وكذا على حسبي باعتبار يجيء بيانه ان العطف على حسبي
اما ان يقدر بتأويله بجملة او يكفي بدون تأويل ففي الاول يلزم عطف الانشاء
على الاخبار وعلى الثاني عطف الجملة على المفرد وهو غير جائز قطعا واعترض
عليه الشريف في حواشي المطول بانه كيف عطف الجملة التي لها محل من الاعراب
على المفرد وبالعكس وجعل منه العطف في قوله تعالى انه بشره بكلمة
منه اسمه المسيح عيسى بن مريم وجيها في الدنيا والآخرة ومن المقربين ويكلم
الناس ويكلم احوال من كلمة كما مر بحثه في الكشاف وقد عطف بعضها
على بعض واجيب عنه بان اتفاق النحويين على التقدير يدل على ما ذكرناه بحثي
وما ذكره المعترض مع عدم موافقته لنا لا يتم الاتفاق دعوى بلا دليل والآية
الكريمة لا تدل على ما ذكر بان الجملة تضمنت افعالا ماضوية حتى
الحمل على الظاهر اصل والتأويل خلاف الاصل فالاولى ان يصار عليه قلت

ف قوله لا بد من تأويله بجملة انما تم قبل عطف الانشاء على
الانشاء واما قبل عطف الانشاء على الاخبار

عطف الجملة

عطف الجملة على المفرد ايضا خلاف الاصل فتعارضا فالترجيح معنا لاتفاق
اهل التفسير على التأويل ص ويرد عليه قد يقال يرد عليه ايضا انه يجوز على
نعم الوكيل على حسبي بتقدير يقول في حقه نعم الوكيل اذ المعطوف على الخبر في حكم
الخبر فكما يجب في جعل الانشاء خبرا هذا التأويل يجب في عطفه على الخبر ايضا لانا
نرى ما ذكره الشريف بعينه فانه عطف نعم الوكيل على حسبي ولا شك ان المعطوف
على الخبر خبر ومذهبه قدس سره ان الانشاء اذا وقع خبرا لا بد وان يئول بمفرد
لانا نقول الظاهر في عبارة الشريف انه اعتبر عطفه بلا تأويل بمفرد والا لكان
من قبيل عطف المفرد على المفرد لانه عطف الجملة على المفرد وكلامه جريح في هذا
ولذا اعترض عليه قدس سره بمثل فتدبر ص انشاء التوكل وقد يقال هذا
خلاف الظاهر وخلاف مرتضى صاحبه ولو سلم فهو انشاء لطلب الكفاية لانشاء
التوكل وربما يقال الظاهر هو الانشائية لعدم الطائل من الاخبار مع
اقتضائها المقام وعدم ارتضاء صاحبه هم ولا يخفى ان الشيء لا ينافي ما
ليست في مخترعاته وكونها انشاء لطلب الكفاية وان كان فيه ملاحظة مضى
المسند لكنه بعيد من حيث انه حمل على مضي صيغة الطلب بخلاف انشاء
التوكل فانه انشاء الاعتماد على وكالته وكفايته من غير طلب وبالجملة
المدح على وكالته عقيبه كما لا يخفى انتهى قلت لا مانعة من حمل قوله
وهو حسبي على الانشاء لانا ننقل الكلام الى العطف فذلك على قوله والله
الهادي فان جعل ذلك ايضا لانشاء المدح ننقل الكلام الى العطف على قوله
فحاولت وجعله انشاء لنشره بعيد جدا فلنا قوله والله الهادي
ليست معطوفا قبل هو جملة دعائية والواو اعتراضية فكانه قال اللهم
اهدنه الى سبيل الرشاد واعطني العصمة وتسدادا وربما يقال او يعتبر

فيها عطف القصة قبل الواو للحال والجملة حال فوكلة فتأمل ✓ وايضا يجوز
ان يقدر عطف القصة اعترض عليه بانه يشترط فيه ان يكون المعطوف والمعطوف
عليه جملا متعددة وهو منعدم ههنا واجيب بانه يكفي في عدم القصة وجاز كره صاحب
الكشاف حيث قال يعطف جمل متوقعة للغرض على جمل متوقعة لغرض آخر و
ربما يقال تعدد الجمل وان كان معتبرا في مفهوم القصة لكن عطف القصة امر
اصطلاحي لا يجب فيه تعدد طرفيه في جميع الصور او اكثرها يمكن ان يقال ايضا كلام صاحب
الكشاف مبني على ما هو الاغلب في موارده فلا يجب فذلك في جميع موارده ويدل على
ذلك ما ذكره لتائيد اصل كلامه حيث قال كما تقول زيد يعاقب ويعاتب ويشتم
عمرا ويمدحه الاطلاق اذ ليس في هذا المثال تعدد الجمل واما ما ذكره الشريف في
حاشيته على الكشاف والمطول من ان هناك جملا متعددة في الطرفين لكنه اقتصر على
ما هو العمدة حيث بنى منه الباقي فتحقق لا يترتب منه غير فرورة ثابتة على ان يكون
ان تكلف عبثا في وهو حسبي نعم الوكيل ايضا كما لا يخفى فيندفع ح اصل الاعتراض
✓ وهو نعم الوكيل شيرا الى ان المبتدا يقدر متقدما ولا يخفى عليك انه لو قدر
متاخرا ايضا لتم المصلحة ولعله خصه بالذكر لكونه مناسبا للمعطوف عليه في تقديم
المسند اليه ✓ فتفيد اخبارية كالاولى فيندفع العطف في باب عطف الجملة الانشائية
على الاخبارية فيندفع الاشكال ويقال بعد تقدير المبتدا لو لم يؤل نعم الوكيل بقوله
في حقه فذلك يكون الجملة انشائية كما هو قبل التقدير اذ الجملة الاسمية التي خبرها
انشائي انشائية كيف لا والا لافترق بين نعم الرجل زيد وزيد نعم الرجل في ان اصل
كل منهما نسبة غير محتملة للصدق والكذب ولو اقل بذلك لا يكون المعطوف جملة
نعم الوكيل بل جملة متعلق خبرها نعم الوكيل واعترض الشيخ ايضا بانه يكون عطف
نعم الوكيل على انه بعد التاويل يفوت انشاء المدح العام الذي وضع اخوال المدح

بل يصير

قوله اذ الجملة الخ قيل الاولى فذكر وراى التقدير السالم عن الدوام

الفاضل كتعلم وس لكونه وفعل احمد وقرة كمال منه

اسند الاول للكتعلم والثاني س لكونه وفعل احمد منه

اذ لا يكون ح اذ يقال تعدد الجمل منتفي منه

على

لبيد

قوله وعلى هذا قول بذلك لا يخفى آه يشعر بانه لو لم يتاول بذلك كان المعطوف جملة نعم الوكيل وليس كذلك فانه يكون عطف الجملة على نفسها فتامل منه

حاشية قبل احمد وهو والمدح معنى في زمن المدح فالاسناد حقيقي اذ المدح والذم معنى منه

بل يصير للاخبار بالمدح الخاص وهو انه مقبول في حقه نعم الوكيل انتهى وفيه ان
اعتراض الشيخ لو ثبت لكان في صحة العطف في هذا التركيب مطلقا لانه صح عطف
نعم الوكيل خاصة كما لا يخفى وحاصل اعتراضه ان العطف فيه منحصر في الاحتمالين
المذكورين وكل منهما ليس بصحيح وحاصل هذا المرة منع الانحصار كما ان حاصل
الردين الاولين منع لعدم الصحة فلا غبار وايضا لا بأس بثبوت انشاء المدح
العام بالاخبار بالمدح الخاص البالغ منه حيث اشير الى اشتراك الغير في وجه
✓ وايضا يجوز آه يعني انه يجوز عطف نعم الوكيل على حسبي باعتبار تضمنه معنى يكفيني
وان كانا مختلفين انشاء واخبارا كما انهما قد يختلفان محلا من الاعراب ويجوز عطف الانشاء
على الاخبار فيما له محل من الاعراب وعدم جوازه انما هو فيما لا محل له من الاعراب كما
تقرر في محله ✓ ويدل عليه قطعا قيل فيه بحث لانه على تقدير كون الواو من
الحكاية يجوز ان يقدر في المعطوف فعل بقرينة ذكره في المعطوف عليه اذ قالوا
صبا النجم نعم الوكيل فمع وجود قرينين الاحتمالين الظاهرين كيف يدل
قطعا على جواز عطف الانشاء على الاخبار والقول بان التقدير خلاف الظاهر
لا يفيد ههنا لان كون الدلالة قطعية بهذا التقدير محل تامل اللهم الا ان يقال ان حجية
القرائن والمقصود هنا تبكيت الشيخ انتهى يعني ان الشيء ما لم يجوز تقدير شيء في
المعطوف عند رد العطف في التركيب المعروف لم يصح له ان يقدر الفعل ادعاء
في الآية الكريمة حتى تكون الآية حجة القرائن عليه ودلالتها على ما ذكر قطعية عنده
فيحصل التبكيت فتامل ولا تغفل ✓ لان نفي الواو من الحكاية لانه احكى اذا قالا
وصبا يسئوال وهو ان قال هذا الاستدلال انما يتم ان لو كانت الواو في الآية الكريمة من الحكاية
لكنه لم لا يجوز ان تكون من الحكي وحاصل الجواب انها من الحكاية لانه احكى اذ لو كانت
من الحكي لزم عطف الانشاء على جملة نعم الوكيل على الاخبار وهو عجلة حسبنا الله

حاشية الزاز انظر بكلام الفاضل المذكور ان الآية حجة على تحقيقه لا الزامية وقد ذكر لا تفضيل اشارة الى ان الالزامي انما يحصل اذا كان مقصود الشيخ ابطال التركيب المذكور قطعا وقد عرفت انه لم يكن كذلك

رد العطف في التركيب المعروف

قوله ويجوز عطف الانشاء على الاخبار فيما له محل من الاعراب منه

فيما لا محل له من الاعراب وهو غير جائز بالاتفاق فلا يجال للعطف فيه الا بتاويل بعيد
لا يلتفت اليه وفيه ان هذا انما يتم لو كانت الواو في الآية الكريمة للعطف وهو ممنوع
لجواز ان تكون اعتراضية او حالية او استيناقية اللام الا ان يقال غير العطف خلاف الظاهر
فتامل او يقال الحجة الزامية والشيء لم يجوز غير العطف والا لجوز في الترتيب المعروف
ايضا ولم يعترض فتامل ✓ وليس هذا مختصا بما بعد القول بل يأتي بمثل
وهو ان يقال الاستدلال المذكور انما يتم لو كانت الآية الكريمة دالة على جواز
العطف فيما له محل من الاعراب مطلقا لكنه ممنوع لجواز ان يكون دليل مختصا بما بعد
القول كما في الآية الكريمة وحاصل الجواب ان دليل ليس مختصا بما بعد القول لجواز
قولنا زيد ابوه عالم وما اجهله وايضا مصحح العطف هو انه اذا كان الجملة
الاولى محل من الاعراب يصح ان يقصد تشريك الثانية لها في ذلك الاعراب وهذا
متحقق في جميع المواد وليس مختصا بما بعد القول فاذا ثبت بالآية الكريمة
جوازه في بعض المواد ثبت جوازه مطلقا فتامل ✓ يحتمل آه ض
بالنظر احتمال الوجهين الآخيرين من الوجوه الاربعة المذكورة انما مع ان
الاولين ايضا محتملان لكونهما مقدرين عند مستدل بخلاف الاولين
✓ بتقدير المبتداء آه فيه ان هذا الايراد ليس الا ايرادا على بعض الفضلاء
الذي زاد الشيء في رده العطف في التركيب المذكور وذلك انما يتم في طرف
الشارح والشيء لا يقول بتقدير المبتداء والا لما تم فيه رده رأسا وكذا
الكلام في قوله او عطف على الخبر المقدم اللام الا ان يقال هذا الايراد الزامي
لا تحقيقي كما يدل عليه تخصيص الاحتمال بهذين الوجهين الذين ذكرهما
المستدل وسلمهما وانما قيل ان البعد المذهب عنه في تقدير قلنا هو انه
لا يوجد مناسبة تقتضي بها بين المعطوف عليه وهو الاخبار بان الله تعالى كانهم

وبين

ط
ح قوله الا ان يقال ان يتشريك الثانية
للاولى كعدم صلاحية الاستئناف لذلك فتدبر منه
ركشام

ح على ذلك البعض من الفضلاء وهو السيد الشريف منه

وبين المعطوف وهو الاخبار بانهم حالوا نعم الوكيل وهذا البعد موجود في تقدير
المبتداء ايضا لان المضي هو مقول في حقه نعم الوكيل وهو مؤدى قولهم و
قلنا نعم الوكيل اللام الا ان يقال هذا الايراد الزامي على المستدل حيث صحح قوله
المصارعة على الشيء فقيه انه لا حاجة في دفع هذا الكلام الى الحمل على الالزام حاجة
البعد المذهب ليس بموجود في تقدير المبتداء اذا المضي هو وهو نعم الوكيل بالتقدير
مقول في حقه لما مر وكذا ولو سلم فليس هو مؤدى قولهم وقلنا نعم الوكيل كما لا
يخفى ولو سلم فذلك ايضا فيما بين التقديرين فرق لشهرة الاول في جعل الانشاء
خبرا بخلاف الثاني اذ لم يعهد في عطف الانشاء على الاخبار بتقدير قلنا هذا وقيل
هذا الاحتمال ليس بصحيح لانه ان قدر المبتداء مؤخرا كان العطف من قبيل عطف
الانشاء على الاخبار وان قدر مقدما كان تاويلا بعيدا اذ المشهور ان يقدر
المخصوص بالمدح مؤخرا ولم يذكر في المعطوف عليه اسم الله تعالى مبتداء مقدما
حتى يكون قرينة على تقديره مقدما في المعطوف ايضا كما كان في كلام الشيخ اقول
تقدير المبتداء وكونه مؤخرا يخرج الجملة عن الانشائية ويدخلها في الاخبارية كما
مر فيجامع على انه كون التقدير مقدما خلاف المشهور لا يوجب بعدا لا يلتفت
اليه ومطلق البعد ليس بمذهب عنه وايضا مجرد الذكر في المعطوف عليه مبتداء
يكفي في القرينة ثم لا يخفى ان مناسبة بين المعطوف والمعطوف عليه في التقديم
والتاخير وذلك لا يوجب البعد المذهب عنه كما لا يخفى ✓ او عطف على
الخبر المقدم اي بلا تقدير المبتداء يعني انه يحتمل ايضا ان يكون الواو في الآية
الكريمة في الحكاية ويكون قوله نعم الوكيل معطوفا على قوله حسبنا على ان يكون
حسبنا خبرا مقدما ولفظة الله مبتداء مؤخرا فتصير اذ لا يحتاج للعطف فيه
حينئذ وقد يقال مبنى هذا الايراد كون حسبنا في الآية الكريمة خبرا مقدما كما قرر به

وضع الاستدلال كونه مبتداء كما هو الخط المناسب للمقام فلا يرد عليه ذلك
على ان المبتداء والخبر اذا كانا معرفتين يجب تقديم المبتداء مطلقا في البليغ وعند
صوف التلبس مطلقا وفيه ان الايراد المذكور في مقابلة الاستدلال القطعي فيكفيه
او في الاحتمال فلا يفيد البناء المذكور وايضا اضافة حسبنا غير مفيدة للتعريف
لكونها قبيل اضافة اسم الفاعل الى مفعوله فان الحسب بمعنى المحسوب على ما في الكشاف
ثم انه لا يلتبس بهذا ان الوصف متعين للخبر والذات للمبتداء ووجوب التقديم
مطلقا وفي البليغ وربما يقال لو سلم ذلك فيجوز عطف نعم الوكيل على الخبر
المؤخر ايضا وهو لفظ الله وعطف الجملة الواقعة في حيز القول على المقول
جائز على انه يجوز ان يكون الخبر في تأويل مسمى بالله المؤول بسمي بالله بناء على ان
الاصل في تعليق الظرف هو الفعل فيكون جملة انتهى وانت خبير بان هذا في تقدير
صحة يجوز بناء آخر واحتمالا ثانيا في كون الواو في الآية الكريمة للحال فتأمل ثم
انه قيل هذا الاحتمال ساقط اذ لا يجوز عطف نعم الوكيل على الخبر عند المستدل
المذكور فان الانشاء اذا كان خبرا يقتضي التقدير عنده فكذا اذا كان معطوفا على
الخبر فح يلزم التكلف المهروب عنه فان التكلف الذي لا يلتفت اليه فيما حكوه
المستدل ليس كون المقدر لفظا بل هو مجرد التقدير بلا خصوصه وهيئة انتهى
وانت خبير بان كون مجرد التقدير تكلفا لا يلتفت اليه عند المستدل يستلزم
ان لا يجوز عنده كون الانشاء خبرا اصلا وليس كذلك كما لا يخفى وايضا عدم
عده اقتضاء خبرية الانشاء للتقدير مخدوش داعية قل نظر واعلم ان هذا
الاحتمال الثاني مما لا يرد المستدل فانه يلزم التركيب ح من باب عطف الانشاء
على الاخبار فيحال محل هذا الاعراب اللهم الا ان يقال وكونه هو مجرد البحث
على قوله اذ لا مجال للعطف حينئذ كما اشار اليه بما نقل عنه هو حيث قال

تقدير المبتداء

ان جعل اذا كان ظرفا محضا فالعامل فيه الكون المقدر الذي هو الخبر وان جعل
ان لا ظرفا محضا بل فيه معنى الشرط فالعامل فيه فعل الشرط او الجواب
او الفعل المقدر انتهى

ثم ان هذا ليس ما هو الصفة المشبهة في الاصطلاح بل هو اسم الفاعل او المفعول
او الصفة المشبهة الاضافية اعني تعلق صفة الشخص

العطف على الخبر المقدم هو ما يدل
على صحة الاخبار بهذا المقدم وهو ما يدل
على ذلك تركيب افضلاء وقد سبق ما ينفع
بهذا المقام في حواشينا

تقدير المبتداء يبطل اصل الاستدلال واما العطف على الخبر المقدم فانه يبطل الطريق
المذكور اي طريق كون الواو في الحكاية لانه الحكمي فح يفوت حاصل الايراد وان هذا
الدليل ضلالا في نفسه سواء كان دليل الخلو صفرا للمستدل في اصل الاستدلال او لا كما
هذا وقد قيل هذا المنقول مبني على ان لا يعتبر تضمن حسبنا في محسوبنا والا فلا
فرق بين الاحتمالين في ابطال اصل الاستدلال وكون كل منهما من عطف الجملة على الجملة
اخباريتين انتهى وانت خبير بان اعتبار التضمن في حسبنا لا يستلزم كون نعم
الوكيل جملة اخبارية ولا يمكن ان يقال انه مبني على وجوب التأويل المشهور في جعل
الانشاء خبرا في عطف الانشاء على الخبر الغير المبني على ان المعطوف على الخبر في
حكم الخبر فانه على تقدير ذلك التأويل يفوت مفردا لا جملة والا ان يقال انه مبني على تقدير
الفعل الرابع في صفة نعم الوكيل فانه ح يدفع التأويل الذي لا يلتفت اليه على انه
على تقدير عدم اعتبار التضمن يبطل اصل الاستدلال كما يبطل الطريق المذكور اذ
يفوت التركيب ح من باب عطف الانشاء على المفرد كما اعترف به هذا القائل فيما فيه
المنقول المذكور ثم ان حسن المثال آه وقد يقال حسنه امر وهمي لا يمكنه
اثباته بالبرهان فلا يصح منعه على ان تقدير المبتداء لا ينفيه عنه تأويل في الخبر فتأويل
الانشاء في المثال بقولك جاهل جدا اولى لكونه تأويلا بتقدير وربما يقال وهو الوجيه
في محل النزاع عجز وقصور والعلاوة لا يلتفت اليها لانه ان ادعى حسن المثال اعتبر
انفا في منعه تقدير المبتدا في المعطوف بنية المعطوف عليه ولم يؤوله بان يقول وهو
صبي ومدوح وكالته فالمنع مبني عليه نعم منع الحسن بدونه التقدير لا يلايم
ما اعتبره في كلام الشارح في عطف القصة على القصة افعل يمكن ان يجاب الكلام
ثمة في الحسن وما سبق في عطف القصة اعني هو الاصل الصحة والبقاء فمن ادعى الحسن
لم يعتبر عطف القصة فيجوز ان يجيز المنع مبنيا عليه على ان اعتبار ذلك ينفع المانع

غ ان ذكر المثال على ما ذكر من هذا المقدر في باب المفعول المذكور

في اصل بمحضه وبغير المستدل كما لا يخفى ثم اقول يمكن الجواب ايضا عن العلاوة بان
اولوية التاويل من التعويز لا يفيد المانع بل ينفعه وبغير المستدل كما لا يخفى فلا يصلح للمعارضة
بما علله بهذا وقد قيل على الحسن ممنوع لا يفيد ايضا عن اصل الجواز كما في بعض
اقوال منع الحسن مبني على وجوب الحسن على ان عدم الحسن بمنزلة عدم الجواز في باب البلاغة
واعلم ان للتوجيه المذكور وجوها منها العطف على جملة هو صبي بالارادة
منها انشائية المقول او بتاويله بالخبر بناء على جواز عطف الجملة الخبرية على المفرد
وعطف الانشاء على الخبر فيما له محل من الاعراب او على جملة هو صبي بتقدير المبتدء
مقول في حقه نعم الوكيل وهذا لفاضل العصام او بتاويل نعم الوكيل بممدوح وكالته
او العطف على الجملة الاولى مرادا بها انشائية طلب الكفاية وهذا لبعض المحشين
ومنها العطف باعتبار المعطوف الاصل بناء على ان يجوز الانشاء لافعال المدح
عارضة او بتاويل نعم الوكيل بالجملة الخبرية الا ترى ان وكيل يستحق المدح او
بالبناء على مذهب البيانيين المانعين له على ما ذكره الدماميني ومنها كونه
الواو الكتابية او اعتراضية او حالية وهذه الستة لبعض الاساتيذ فهذه
اربعة عشر وجها فتدبر ﴿ نسبة امر الى آخر ايجابا او سلبا اعلم ان
في القضية عند قدماء المنطقيين نسبة وهي وقوع او لاوقوع بعض
اتحاد المحمول مع الموضوع وعدم اتحاده معه واما عند متاخريهم فهي اما نسبتا
الاولى النسبة الثبوتية المسماة بالنسبة بين بين وهو ورد الايجاب والسلب
عبارة عن اتحاد المحمول مع الموضوع في الموجبة وسابتة والثانية الوقوع
واللاوقوع الى وقوع النسبة الثبوتية او لاوقوعها بمعنى مطابقتها لما في نفس
الامر وعدم مطابقتها له فالوقوع واللاوقوع عند القدماء هما عند

المتاخرين

المتاخرين صفتان للنسبة الثبوتية ثم الايجاب والسلب يطلقان على الوقوع
واللاوقوع وعلى الايقاع واللانتزاع بمعنى ادراك ان النسبة واقعة او ليست
بواقعة كما ذكره الشارح المحقق اذا تقرر هذا فنقول المراد بالنسبة هاهنا
اما الوقوع واللاوقوع او النسبة الثبوتية الشاملة للقضية الخبرية والقضية
التقييدية او هو بمعنى متعلق احد الامرين بالآخر مطلقا سواء كان خبرا او انشاء او
تقييدا بناء على الاخيرين فقوله ايجابا او سلبا مرادا بهما الوقوع واللاوقوع
لا احتراز عن الخبرية وعلى الاول للتوضيح والتفصيل وعلى كل تقدير يكون هذا المعنى
للحكم عبارة عن الوقوع او اللاوقوع ولا يصح ان يراد بالايجاب والسلب هاهنا
الايقاع واللانتزاع والا لرجع هذا المعنى الاول الى الثاني كما لا يخفى اللهم الا ان
يقال وبهذا التقرير سقط ما قيل ان قوله ايجابا او سلبا يشعر بان المراد بالنسبة
هو النسبة التامة الخبرية وان الحكم قد يطلق على نفس الوقوع واللاوقوع ايضا
ولم يتعرض له المحشي لغفلة وظهور ما قيل المعنى الاول يعم التصورات والتصديقات
ان اريد بالنسبة مطلق النسبة اعم من ان يكون خبرية او انشائية بناء على ان الايجاب
والسلب كما يشملان الاخبار يشملان الطلب ايضا والمعروف النسبة بالخبرية
يكون هذا المعنى خاصا بالتصديقات كالمعنى الثاني تدبر ﴿ محظ وغلط فاضح
ادراك وقوع النسبة آه ان عمل التركيب على مذهب المتاخرين فالامر ظاهر ان اريد بالنسبة
النسبة الثبوتية ويوقف عليها ان النسبة واقعة فان المصدر المضاف كوقوع النسبة
مثلا اذا كان متعلقا للعلم والادراك يحتمل ثلثة معان الاول ان يكون متعلق
الادراك هو المضاف وحده فيكون الاضافة للتبيين المضاف ومتعلق الادراك
والثاني ان يكون المتعلق هو المضاف مع الاضافة اعني النسبة التقييدية المتعلقة
للمصدر فقط والثالث ان يكون المتعلق هو المضاف مع الاضافة والمضاف اليه

اعني النسبة التامة الخبرية المتعلقة للتصديق فانه الادراك على الاول ادراك المفرد
وعلى الثاني ادراك المركب الاضافي وعلى الثالث ادراك المركب التام الخبري كذا
ذكره حاوه في حاشيته على اي شيئة الصغرى فيراد بها في المتن الثالث بقرينة ان المقام
مقام الحكم واما اذا حمل التركيب على مذهب المتقدمين فالمراد بالنسبة هو النسبة
التامة الخبرية اعني الوقوع واللاوقوع فالمناقشة الوقوع اليها بيانية والمراد ادراك
الوقوع الذي هو النسبة على وجه الاذعان او اللاوقوع كذلك وبهذا التوجيه يندفع
ما قد قيل انه لا يجوز ان يراد بالنسبة هنا النسبة التامة الخبرية فان الحكم ليس
ادراك وقوعها بل هو ادراك نفسها على وجه الاذعان ☜ يلزم انحصار مسائل
الكلام اه ان لكنها غير منحصرة فيه وفيه انه ان اريد انه يلزم انحصار مسائل
التي محمولاتها الوجوب او اخواته حالا فالملزوم ممنوع فان كون العلم متعلقا بتلك
الاحكام لا يقتضي ان يكون محمولات مسائله كذلك وان اريد انه يلزم انحصار
في مسائل التي محمولاتها كذلك اعم حالا او مآلا فالملزوم مسلم وعدم انحصار
ممنوع فان مسائل اكثر مسائل الكلام كلها راجعة الى وجوب الاعتقاد او اجتناب به
مثلا قولنا في الكلام الله موجود يرجع الى قولنا يجب الاعتقاد بوجوده وانيته
الخ ☜ لانه وان اوهم اه حاصل الاستدلال ان المنفي الاخير يتوقف على
التكلف الذي لا يليق البتة بارباب هذا المقام وكل ما هذا شانه فهو غير
مراد هنا ☜ على التجديد في الاول او التاكيد في الثاني المراد بالاول هو
لفظ الاحكام وبالثاني هو لفظ الشرعية والمعنى جعل الاحكام على التجديد
ويراد بها الخطابات مطلقا ليندفع كلا الحذورين اعني لزوم الانحصار في
الاستدراك او جعل الاحكام على الحقيقة هو يحمل الشرعية على التاكيد لما يلزم الوجوب و اخواته
في ضمن الاحكام ليندفع الحذور الثاني فقط وهذا وان ضعف التجديد والتاكيد

كليهما

كليهما جوابا عن لزوم الاستدراك فقط كما قد قيل ومن تخصيص الجواب عن لزوم الانحصار
والتاكيد بالجواب عن الحذور الثاني بجعل الاول والثاني في عبارة المتن على السؤال الاول
والثاني وتقدير الجواب مضافا اليهما كما ذكرنا بناء على التعديل على نسخة الواو هو
الوصلة بدل او الفصلة فانه يرد عليها انه بالجعل على التجديد يندفع الحذوران كلاهما
فالتخصيص باحدهما تقصير ☜ او بجعل التعريف للحكم الشرعي بازيد الحكم مطلقا
عبارة عن الخطاب مطلقا ليندفع الحذوران كلاهما فتامل ☜ فوجه ظاهر فانه على هذا
يلزم ان يجعل العلم على المسائل وعلى التصديقات بها وعلى الملكة الحاصلة منه تكرار وذلك
التصديق فانه كلامه هنا في تعريف العلم بالمعنى الاول الذي هو عبارة عن الوقوع
واللاوقوع ويوجد المناسبة والتعلق بينهما كما لا يخفى ☜ فح يجعل العلم في عبارة
عن المسائل او الملكة حتى يكونا متغايرين للحكم بالمعنى الثاني الذي هو عبارة عنه
الادراك والتصديق واما اذا اجعلا عبارتين عن التصديق بالمسائل فلا يكونا
مغايرين للحكم بذلك المعنى فلا يصح قوله العلم المتعلق بالاول والعلم المتعلق بالثانية
اللهم الا ان يقال ان جملة التصديقات التي العلم عبارة عنها متعلقة بما هو مؤلفة
منه اعني التصديقات المخصوصة او يقال ان التصديق على مذهب الامام متعلق
بالحكم الذي هو جزء منه ولا يخفى انه تكلف وتعسف كما اشار اليه فيما نقل عنه
☜ ثم ان هذا الكلام فيه ما يخفى ربما يجاب ان يتوهم ☜ مما ذكره الشيخ في التلويح
من انه لا يجوز ان يكون المراد بالحكم ☜ المعنى الثاني لانه علم والفقه والكلام
ليسا علمين بالعلوم الشرعية فلو حمل الحكم ☜ على المعنى الثاني لم يصح
قوله والعلم المتعلق بالاول يعني آه ولا قوله وسمي اما يفيد معرفة الاحكام
العلمية آه وجه الاول ظاهر ☜ لانه وجوده تتوقف وكذا التصديق
بها لا يتوقف على الشرع ☜ فالاولى ان يقال من السياق والسباق ان مراده انه

هو اذا كان خطاب الله تعالى او الاولى ان يقال متعلق افعال المكلفين آه او لا

انه على تقدير ارادة مطلق التعلق في كلا الموضعين لا يحتاج الى تأويل وتكلف اصلا
ويلزم الاعتقاد في الموضع الثاني على ظاهره سواء كان الاحكام بالمعنى الاول او بالمعنى
الثاني وقيل فيه نظر فانه يجب تأويل الاعتقاد بالمعتقدات على تقدير كون الاحكام
بالمعنى الثاني وان كان المراد مطلق التعلق والا لزم تعلق الشيء بنفسه كما لا يخفى
اقول يمكن ان يجاب عنه بان الكلام مبني على ما اسلفناه من ان مسائل الكلام كلها
راجعة الى وجوب الاعتقاد او استحبابه مثلا مرجع قولنا الله واحد اعتقاده
واحد انيته تعالى واجب فالاعتقاد موضوع المسئلة في الحقيقة والعمل والاحكام
بكلا المعنيين تتعلق به بتعلق القضية او ادراكها بموضوعها وربما يقال يراد
تعلق الفرض بالكلي وكذا ان تحمل الاعتقاد على مذهب الامام في التصديق حيث
يلزمه من قبيل تعلق المعلوم بالعلم او الجزء بالكل ولا يخفى ان كلا منها ابعد تكلفا
من جعله بمعنى المعتقدات فتدبرها فاهم الامر ودونه ليس على ما ينبغي على انه جعلها
فيما سبق تكلفا غير ظاهر حتى لم يجوز جعل العلمين عبارة عن التصديق فتدبرها
فاهم الامر لا يخلو عن تحكم وتدافع ويقال ايضا انه يصح ان يكون تعلق الحكم
بالمعنى الثاني بالاعتقاد من قبيل تعلق ذي الغاية بالغاية فان الاعتقاد لعلم
الغير الآتية حصول النفس خلاصة الى التأويل بالمعتقدات ولا يخفى عليك
ان هذا ايضا ليس الا تكلفا في التأويل بالمعتقدات وراى يعتبر آه كون
شعر باقتضاء شق الاول من الترديد وليس كذلك لما لا يخفى فالاولى وكزه
اما قبل الترديد او بعد شق الثاني لا تعلق آه وذلك لان العمل موضوع و
الكيفية محمول والحكم بكلا المعنيين المذكورين تعلق بالمحمول اولا وبالموضوع ثانيا
وتعلق عامة الاحكام الثانية ليس كذلك فيه نظر على ما اسلفناه لك الا ان
ان يقال المراد ان تعلق الاحكام الاولى بالعمل اعم هو من حيث كيفية العمل حالا ومآلا

وتعلق

حيث ان المسائل كلها راجعة الى وجوب الاعتقاد او استحبابه

وتعلق عامة الاحكام الثانية ليس كذلك فيه نظر على ما اسلفناه لك الا ان
ان يقال المراد ان تعلق الاحكام الاولى بالعمل اعم هو من حيث كيفية العمل حالا ومآلا
فتأمل تعلق الاستناد
بالطرف الاول للحكم كما ان قوله او التصديق بالقضية ناظر الى المعنى الثاني له فتدبر
فان تعلق الاحكام بكيفية العمل او بالاعتقاد لا يصح ان يكون من قبيل تعلق الاحكام
بطرفيه بل باحد طرفيه وربما يقال ارادة هذا التعلق ايضا بطريق ان يكون تعلق
من الطرفين ولا حاجة الى ان يقال المراد تعلقه باحد طرفيه واكتفى بالدلالة الالتزامية
فتأمل فالمراد بالاعتقاد المعتقدات قد قيل ان المعتقد هو نفس النسبة
او مجموع الطرفين مع النسبة فلا يصح تعلق الحكم به على الاولين فهذا
التأويل لا ينطبق المقصد على الامام الا ان يراد بالتعلق بالمعتقد ما يعم
من التعلق بنفسه او بجزئه او بمتعلقه وربما يقال يراد بالمعتقد مجرد الطرفين
على الاولين ومجموع الطرفين والنسبة على ثانيهما فتأمل لان قولهم
الوقت سبب آه وقيل ما حاصله ان هذا التركيب لا يستلزم التذكير فان موضوع المسئلة لا يجب
ان يكون موضوع العلم بل قد يكون نوعا منه او عرضا ذاتيا له فموضوع المسئلة اعم من موضوع العلم
وفيه ان عدم تذكير الوقت من انواع العمل وعوارضه الذاتية ايضا ظاهر المكابرة فبقي اصل
الاستدلال ان موضوع هذه المسئلة هو الوقت وهو ليس بعمل ولا نوع منه ولا عرض
ذاتي له فدل ذلك على ان موضوع الفقه اعم من العمل كما ان قولهم النية في الوضوء
مندوبة آه قيل موضوع العلم هو العمل مطلقا اعم من ان يكون عمل الجوارح وعمل القلب والنية
عمل القلب ولا حاجة الى التأويل المذكور وفيه ان موضوع الفقه يجب ان يكون عمل الجوارح
لانه تابعه وعمل القلب انما يدرج اندراج بعض مسائل الكلام كقولهم معرفة الله تعالى واجبة
في الفقه كما لا يخفى فلا اصباح الى التأويل ثابت في القوة قول الوضوء آه فيه
ان هذا التأويل ليس بشافٍ فان البحث في الحقيقة لا يكون عن حال الوضوء بل عن حال
النية والبحث في العلوم يجب ان يكون عن احوال الموضوع غاية ما في الباب ان الوضوء ظرف

لمندوبية النية اللهم الا ان يقال كون النية مندوبة في الوضوء حال من احوال الوضوء
وان كان مجرد المندوبية حال النية كما قالوا في زيد ابوه قائم ان قائم الاب صفة
زيد وان كان اهل القيام وصف الاب فتامل ﴿ على ما قيل هذا شيء بخلاف ما هو
مناف لقوله ولم يقل به احد اللام الا ان يحمل الاول على اللفظ والثاني على الحقيقة والخلف
لم يقل به احد بحسب الحقيقة وان قال به البعض بحسب اللفظ او بطرف قوله على ما قيل
على النفي لا على المنفي او يكون متعلقا بالشاذ ﴿ من قبيل العطف على معمولي عاملين
مختلفين قد يقال بل هو من قبيل العطف على معمولي عاملين مختلفين على مذهب
من يجوزه مطلقا فان المعمول هو مجموع الجار والمجرور فقط وفيه انه
لم يكن من قبيل العطف على معمولي عاملين متحدين لا مختلفين اذ المعمول الاول
هو منصوب بالمعمول الثاني وحينئذ قد قيل يجوز ان يكون لفظ العلم مرفوعا خبرا
لمبتداء محذوف بقرينة المعطوف عليه والتقدير والعلم المتعلق بالثانية علم
التوحيد والصفات او منصوبا بتقدير الفعل اي يسمى العلم المتعلق بالثانية
علم التوحيد والصفات فيكون من قبيل عطف الجملة على الجملة ويحتمل ان
يكون قوله بالثانية مبتدأ ولفظ العلم خبره على ان يكون الباء زائدة كما في قولهم
بحسبك درهم فتدبر ﴿ وبه الى قوله احد كون التعريج بنظر آه حيث جعل
فيه كون الاجماع حجة من الاحكام الاعتقادية الاصلية التي عبر عنها
بالثانية كما هو المستفاد من التمثيل فدل ذلك على ان ليس العلم المتعلق
بالثانية على الاطلاق علم التوحيد والصفات والا لزم ان يكون حجية
الاجماع من مسائله لكن اللازم منتف لان حجية الاجماع من مسائل اصول
الفقه فيلزم ان يكون من مسائل الكلام وحاصل الجواب انا لا نسلم ان
كون حجية الاجماع من مسائل اصول الفقه يستلزم ان لا يكون من مسائل الكلام

فجاز

قوله فتامل الخ لان كون النية مندوبة في الوضوء من احوال الوضوء الشرعية
وان كان حالا من احوال المكلفين بالاقتضاء او التخيير مع انه ذكر الامام
الذي يتفرع بالقبول الناويل المذكور
في مسائل الفقه فلا يفيد التاويل المذكور

لجواز ان يكون هذه المسئلة من المسائل المشتركة بين هذين العلمين وقد يقال
في الجواب عن هذا الاعتراض ان حجية الاجماع ليست من مسائل اصول الفقه فانه موضوعه
هو الادلة الشرعية من حيث اثباتها للاحكام وموضوع العلم لا يتبين فيه يكون
بحث حجية الاجماع من مسائل الاصول بل الحق انها من مبادئ الكلامية وقيل هذا
مردود فانه الذي لا يتبين في العلم هو وجوده الموضوع وحجية الاجماع من العوارض
الذاتية التي يبحث عنها في اصول الفقه وفيه ان كون حجية الاجماع من الاعراض الذاتية
هو اول المتنازع فيه بل هو من حيثية الموضوع التي لا تتبين في العلم كوجود الموضوع
فتدبر ﴿ والمغايرة بحسب جهة البحث آه شاملة لما اذا كان السؤال مقدرا بقوله انه
لا يجوز ان يكون هذه المسئلة مشتركة بين الاصولي فانه المغايرة موجبة بين مسائل
العلوم وحاصل الجواب ان المغايرة بالحيثية كافية وهو ثابت هاهنا فان البحث عن
حجية الاجماع في علم الكلام انما هو من حيث ان يتفرع عليه اثبات العقايد الدينية
بناء على ان موضوع الكلام هو المعلوم من حيث انه يتعلق به اثبات العقايد الدينية
واما البحث عنها في علم الاصول فمن حيث انه يستنبط منها الاحكام الشرعية
﴿ ليشير الى انه مباحث اخر آه يريد الرد على الشيخ صلاح الدين حيث قال قوله
تعالى ازل اشهر مباحثه يشير الى ان موضوع الكلام اعم من ذوات الله تعالى وصفاته
والاكثر بحث التوحيد والصفات جملة مباحثه لا اشهر منها لان النبوات
والامامة راجعة الى صفة الارسال ونصب الامام وحاصل الرد ان ذلك
القول انما يشير الى ان له مباحث اخر ايضا فانه المراد بالصفات في قوله
الذاتية الوجودية بحكم ان المطلق ينصرف الى الكمال ولذا لم يعد احاشه
الاصوليون آه بل نقول ولذا لم يجعل التوحيد من مباحثها ولم تقتصر على علم الصفات
فيقال الحاجة الى هذا فان المتبادر من الصفة ما هو بعد الوجود فاثبات

قوله بل يجوز ان يكون الخ فيه تعريض على الشيخ الخبازي حيث جعلها من مسائله قبل
هذه المسئلة بل جعلها من مباحثه فانه بعض قوله هذه مسئلة مشتركة
بين العلمين بحسب جهتين الخ
قوله ولم يقصد آه يعني فيه رد على من قال ان المباحث جزء من العلم
انها جزء من الاصول بناء على ان المباحث جزء من العبارة جيدا
حيث بان خلاف العبارة

قوله ولم يقصد آه يعني فيه رد على من قال ان المباحث جزء من العلم
مع جعلها من مباحثه بناء على ان المباحث جزء من العبارة جيدا
حيث بان خلاف العبارة

الوجه توخارج عن مباحث التوحيد والصفات على ان المراد بمباحث التوحيد
والصفات مباحث معنونة بمبحث التوحيد ومبحث الصفات فخرج عنها
ماعداها من الاحوال والافعال والنبوة والامامة فتامل ح على ان الامامة
اه علاوة على قوله فلان الصفة المطلقة اه لما كان لقائل ان يقول ان الاصل
ان يجرى المطلق على اطلاقه فخ يكون المراد بالصفات ماهو اعم من الذاتية الوجودية
وغيرها فلا يصح الاشارة المذكورة على تقدير ان يكون موضوع الكلام وما الله تعالى
ما ذكر فهو عدم عدهم تلك المباحث من مباحث الصفات في مقام آخر لا يدل
على ان المراد بالصفات هو الذاتية الوجودية بادر الى التسليم فقال على ان الامامة
اه يعنى انه لو سلم ان المراد بالصفات هو ما هو الاعم لصحة الاشارة المذكورة
ح ايضا ولو على تقدير خصوص الموضوع فان مباحث الامامة من المسائل
الفقهية التي يبحث فيها عن كيفية العمل عندنا فهي خارجة عن مباحث التوحيد
والصفات مع ان مباحث الكلام ومقاصده كما مر ح بش في آخر هذا
الكتاب فثبت ان للكلام مباحث اخر وهو المطلوب هذا غاية ما يمكن ان
يقال في توجيه هذا المقام لكن فيه ان لا وجه لجعل المسئلة الفقهية المتعلقة
بكيفية العمل من مباحث الكلام ومقاصده المتعلقة بالاعتقاد لا سيما على
تقدير كون الموضوع ذات الله تع فحينئذ كلام الشارح في آخر هذا الكتاب ليس
بنص في جعل الامامة من مقاصد الكلام وعبارته في شرح المقاصد صريحة
في جعلها من اللحقات والاستطرادات ح مع ان الاشارة لا توضح ما يقال ان
الجواب سئوال يرد على وعلى شرح العلم وغاية الحميدة تقبل السئوال
لو كان له شرح وغاية حميدة لما اهملوا بترك تدوينه لكنهم اهملوا بترك
تدوينه اذ لم يكن تدوينه في عداد علوم ولا في عهد الصحابة والتابعين

فعدل

تذكرة تامل في اشارة المراد بتخصيص الصفات بما بعد الوجود وكذا
التخصيص بما عدا الذاتية الوجودية بالجنس المذكور ويس اذ لم تخصيص
الصفات بالذاتية الوجودية وليس اذ لم تكلف فتدبر
منه

تذكرة الوجه كما ان قبل لما كان الاولى ان يقال على اطلاقه
وما قاله الارتقى في هذه المسئلة على الشقة جعله ما باعتبار نوع
الغرض فهو مع عدم الكلام وانت خبير بما فيه فتامل
منه

فدل ذلك على ان ليس له شرف ولا عاقبة حميدة وحاصل الجواب منع الملازمة الا ترى
انه لو كان له شرف وعاقبة حميدة لما اهملوه بترك تدوينه لجواز ان يكون اهمالهم عن
التدوين لاستغنائهم عنه بعمل ما كان من الاسباب ولقائل ان يقول
الملازمة ثابتة لانه لو كان له شرف لما اهملوه بل دونوه ليحفظ نفعه لمن
يأتي بعدهم واعانة لهم كما جهد القرآن لذلك وانه كان مستغنيا و
يمكن ان يجاب عن اصل السئوال بمنع بطلان التالي فان الامام الاعظم رحمة
الله تع قد صنف الفقه الاكبر في الكلام مع ان من التابعين كما نقل عن
الفتاوى السراجية وكذا الامام مالك مدون الفقه مع انه من التابعين كما
ستعرف به الحشي ويمكن حمل كلام الشارح على ما هو حيث قيل استغنائهم
منتهي الى ان حدث الفتن بين المسلمين والبغي على ائمة الدين حينئذ
لو كان هناك طائفة العظيمة مستغنية عن تدوين العلمين الى
ان حدثت الفتن فاحتاج بعضهم الى التدوين فدونوا ح ما عطف عليه
بقوله اه الى ان علة الاستغناء عن تدوين العلمين لجميع المعطوف عليه و
المعطوف لا كل واحد منهما على سبيل الاستقلال وذلك يتأتى كون الاول بالنظر
الى تدوين الكلام والثاني بالنظر الى تدوين الفقه والمراد بالمعطوف عليه
قوله والفقه الروافع والاختلافات فانه معطوف على قوله لصفاء عقايدهم
كما يدل عليه اعادة اللام الجارة لا على قرب العهد كما توهم ح للاهتمام الى
الاهتمام بغير الاختصاص كما لعناية بالدليل الذي هو الاصل وكون روح الحكم
ابتداء مدللا فانه يندفع بالشبهة ح من اول الامر وغير ذلك مثل كون
الغرض متعلقا بالسبب لا بالحكم كذا نقل عنه ههنا ح الا سبب استغنائهم
عن الامور لا ما توهم يريد ان الاختصاص اضافي لا حقيقي ح ان قلت اه نقض

عنه
دفع التقدير انه نقض في المقام ورد بان الكلام انشئي فلا يرد ما قيل
وقد يقال انه اشارة الى وجوب الاستقلال بازدواج الضمير وهو
تدوينها بدعة حادثة بعد الاولين فلا يرد ولا ورام منه

على التعريف المستفاد من قوله وسموا ما يفيد آه وحاصله انه لا يصدق على شئ
من المعرف وحاصل الجواب تحرير المعرف وبيان مصداق التعريف عليه اعلم ان
بعض العلوم المدونة تطلق على معانٍ احدها المسائل المخصوصة والثاني
التصديق بتلك المسائل والثالث الملكة الحاصلة من تكرر ذلك التصديقات و
الرابع مجموع المسائل والمبادي والموضوعات فمعنى السؤال على جعل التعريف
المذكور تعريفا للفقه بمعنى الثاني وفي الجواب على جعله تعريفا لبعضه الاول
هذا قد يقال هذا تكلف بارد والجواب انما هو حمل الافادة على معنى الاشتمال وجعل
المعرف بعضه مجموع التصديقات بالمسائل والمبادي والموضوعات فمعنى التعريف
ما يشتمل على معرفة الاحكام العملية التي هي مسائل اشتمال الكل على بعض
اجزائه او جعله بمعنى مجموع تصديقات المسائل فمعنى التعريف ما يشتمل على معرفة
الجميع تشتمل على معرفة كل واحد واحد من الاجزاء وانت خبير بانه تكلف
وتعسف لا يرتكب امثاله في التعريفات سيما عند وجود الاقرب منه في التكلفات
قوله مسائل الادلة يشير الى ان مسائل الفقه كلها نظرية ماخوذة
من الادلة الشرعية ولذا اكتفى في تعريف قوله عن ادلتها التفصيلية
فانه طالبها ومتعلق آه اي راجع الى بيان معرف التعريف على المعرف بعد التجريد
المذكور وذلك لانه من طالع تلك المسائل المدلة ووقف عن ادلتها التفصيلية
حصل له معرفة الاحكام اي معرفة تلك المسائل فيكون تلك المسائل مفيدة
لمعرفة انفسها فيصدق عليها التعريف المذكور وقد يقال هذا قيد لزيادة
المعلوم لعلمه وذلك مما لم ينفرد به محصل وقد اجاب عنه المحشي فيما نقل عنه

حيث قال وهذا القيد كاف في اطلاق الافادة كما يقال ضرب الرسول يفيد العلم
الاستدلالي وقد يقال عليه ايضا هذا القياس يشعر بان المراد بالمسائل هو الالفاظ

الدالة

على ان المعرف هو مجموع المسائل والمبادي والموضوعات

قوله او صلاحه اي قدرته على ما ذكر في تعريفات العلوم المدونة تبعا لهم

على مسائل مخصوصة

الدالة عليها فيلزم اطلاق اسم العلم على تلك الالفاظ وذلك مما يرجع شئ
من الاستعمالات فاجاب عنه ايضا بانه ذلك المنقول حيث قال ومن البين في
ذلك قد لم يعني قولنا المقدمة في كذا ان تلك المعاني في تحصيل الادراكات
بمعنى انها تحصل تلك المعاني على ما حققه الشريف الجرجاني في حاشية المطول
يعني ان المراد من ضرار العلم هو معنى الالفاظ فان كنت في شك من ذلك فتوقل
معنى قوله آه بتي مرجح فيما ذكرنا وقد يجاب عنه ايضا بان معنى ما يفيد معلوم
يفيد الفاظ المدونة معرفة الثانية نسب الافادة الى المعاني مجازا اقول لو
جاز امثال هذا في التعريفات فلكون المعنى معلوم يفيد ادلة المدونة به معرفة
اولى وانسب بالمقام فتدبر قوله وذلك ان يقول آه يعني لو سلم ان الفقه هو
معرفة الاحكام كما قال به بعض لكنه معرفة الاحكام الكلية والمراد بمعرفة
الاحكام المذكورة في التعريف هو معرفة الاحكام الجزئية لا الكلية فيصدق
التعريف على المعرف اذ يصح ان يقال العلم بالاحكام الكلية يفيد معرفة الاحكام
الجزئية فان علم وجوب الصلوة مثلا يفيد معرفة وجوب صلوة زيد قطعا
اورد عليه بانه يأبى عنه قوله عن ادلتها التفصيلية فان ماخوذة من الادلة
التفصيلية انما هو المعرفة الكلية لا الجزئية واجيب بان المعرفة الجزئية ايضا
مستفادة منها بالواسطة وبالتمييز عن ادلتها راجع الى المعرف باعتبار انه
كناية عن المعرفة وقوله عن ادلتها حال عن غير يفيد فما يفيد سمع العلم
بالاحكام الكلية المفيدة لمعرفة الاحكام الجزئية حال كون تلك الاحكام
الكلية ماخوذة عن ادلتها التفصيلية فقها وقد يقال ايضا ان الرد عليه
بانه لم يسلم استفادة هذا التوجيه من الفقه فلا يتصور مبنى على الامور
اذ قد يجزم بمسائلها شخصية كقولنا الله تعالى متكلم وربما يقال انما قال

الجواب الاول

قوله احمد

هامش

الجواب الثاني

كانت شخصية لكنها في قوة الكلية فان قولنا الله تعالى متكلم في قوة قولنا
كل ما نقل البيان في المصاحف تواتراً كلام تعالى وعلى هذا القياس فتامل واما
ما قيل انه لا يجوز ان يحمل المعرفة في تعريف الاصوليين على المعرفة الجزئية فهو اوهن
من بيت العنكبوت اذ لا مانع لان يقال ان العلم بالاحكام الكلية يفيد معرفة احوال
الادلة الجزئية ومعرفة العقائد الجزئية ثم انه يمكن ان يقال لا بأس بتقديم
هذا التوجيه في الاصوليين وكونه خاصا بعلم الفقه على انه يمكن ان يجعل المعرفة
في بيان الاصوليين معطوفا على الموصول لا على معرفة الاحكام كما يجيء
والتغاير الاعتباري كاف في الافادة هذا جواب ثالث عن النقض المذكور وحاصله
لو سلم ان معرفة المأخوذة في التعريف ايضا معرفة الاحكام الكلية يصح التعريف
المذكور ح ايضا فان تلك المعرفة مفيدة باعتبار ومعادة باعتبار آخر فان التغاير الاعتباري
بين المفيدة والمعادة كاف في اطلاق لفظ الافادة كما في قولهم علم زيد يفيد صفة
كمال مرادا بصفة الكمال نفس ذلك العلم فتامل فمعرفة الاحكام باعتبار ذاتها
مفيدة وباعتبار حصولها في النفس معادة او هي باعتبار تعلقها بالعالم مفيدة و
باعتبار تعلقها بالمعلوم معادة او هي باعتبار نفسها من حيث ان وصفة الاوصاف
مفيدة وباعتبار نفسها من حيث هي هي معادة على عكس قولنا ثبوت العلم لزيد
يفيد ثبوت وصف كمال قبل الادراء ان يقال ان من حيث هي هي مفيدة ومن حيث كونها
صفة لكمال معادة فتأمل يأتي عنه وجه الاباء ان الاوصاف المذكورة لا تضاف
الى الملكة لا حقيقة ولا عرفا واما تضاف الى المسائل حقيقة والى التصديق
بها عرفا كما اشار اليه فيما نقل عنه وهو بحث فان عدم اضافة الاوصاف
المذكورة الى الملكة لا يناسب كون المعرفة من احد الملكتين ولا تسميتهم اياها
بالفقه وليس في كلام الشيخ ما يدل على ان التسمية قد وقعت باباء ما هو المدون

بل يكفي

قوله فتأمل لعله اشارة الى ان هذا المقال مصنوع وعلى تقدير التسليم يحتمل ان يراد
بصفة الكمال عين العلم كالاعمال الصالحة والاخلاق الحميدة الا ان يقيد فتدبر منه

بل يكفي في انتظام كلام ان يقال لما كانت الحاجة الى التدوين وقوعا وسعة
ما هو حاصل لهم وقت التدوين من الملكة بالفقه آه بل لو جعل ما ذكره اولا اشارة
الى تعريف الفقه بحسب المسائل وما ذكره ثانيا اشارة الى تعريفه بحسب التصديق
بالمسائل وجعل هذا الثالث تعريفا لها بحسب الملكة ليكون تنبيها على انه اسما العلوم
تطلق على هذه المعاني الثلثة لكان احسن واوفق لزم فساد المقلد
العالم بالمسائل الخ كان الفقه عبارة عنها وذلك لان العلم بمسائل العلم
ينسب الى ذلك العلم فيقال مثلا للعالم بالمسائل الكلامية متكلم وللعالم
بالمسائل الحكمية حكيم الى غير ذلك فان كان الفقه عبارة عن المسائل المدونة
لزم ان يكون العالم بتلك المسائل فقيها وان كان ملكة فلا يخفى عليك ان هذا
لا يتوقف على ان يكون المعرفة المعادة المذكورة في التعريف فقها فعلى وجه لما
ربما يقال فان انه لا ظهور لهذا الوجه اذ المعرفة المستعادة من المسائل
المدونة يجوز ان يكون فقها اذا لم يحصل بطريق الاستنباط نعم يتوجه عليه ان
العالم بالمسائل مطلقا يجوز ان لا ينسب الى ذلك العلم بل انما ينسب اليه
اذا كان علما على وجه الاستنباط وقيل والمقلد انما يحصل له المعرفة المعادة
بالدليل فلا يلزم فساده وايضا من طالع المسائل المدونة ووقف على ادلتها
التفصيلية لا يكون مقلدا بل مجتهدا في تحصيل المعرفة بتلك المسائل فلا يفسد
فساده وفيه انه من قبيل الاشتباه بين المصيب المقلد والمجتهد فان المقلد
قد يكون في مقابلة المجتهد وقد يكون في مقابلة المستدل وما نحن فيه هو المقلد
بالمعنى الاول وما ذكره هو المقلد بالمعنى الثاني وكذا المجتهد يطلق ويراد به
المستنبط ويطلق ويراد به الباذل جهده وطاقته مطلقا والمقابل
للمقلد الذي نحن فيه هو المجتهد بالمعنى الاول وما ذكره هو المجتهد بالمعنى الثاني

فلا مغايرة والحاصل ان المطابقة والوقوف على الادلة واما دلالة المعرفة بالدليل
الآية فلا يلزم ان يكون على وجه الاستنباط فافهم فان قلت هذا السؤال كما يرد على
اول الاجوبة يرد على الثاني والثالث ايضا فان المقلد قد يكون عالما بالاحكام
الكلية المفيدة لمعرفة الاحكام الجزئية او لمعرفة نفس تلك الاحكام الكلية غير
ادلتها فيلزم ان يكون فقيها بل ورود هذا عليها اظهر من ورود ما عليه فلا وجه
للتخصيص قلت يندفع عنها بجعل المعرفة بمعنى اليقين والادلة بمعنى الامارات
وتحصيل اليقين عن الامارات مختص بالمجتهدين لا يوجد في غيرهم كما اشار فيما نقل
عنه فان قلت تحصيل اليقين من الامارة لا يوجد في المجتهد ايضا فان الامارة
لا تفيد الا الظن فكيف يكون العلم الحاصل منها يقينيا قلت اجاب عنه شارح
المختصر وفصله السيد الشريف في حاشيته عليه بان المجتهد اذا حصل له من نظره
في امارة ظن عليكم جزم بوجوب عمله بمقتضاه بناء على انعقاد الاجماع
على انه يجب على المجتهد العمل بمقتضى ظنه فقد حصل له اليقين عن الامارة واما
المقلد فظنه لا يفضي الى اليقين اذ لا ينعقد اجماع على وجوب اتباع
ظنه بل انعقد على خلافه وبهذا اندفع فليتأمل منه حاشية الشريف على
شرح المختصر عند تعريف الفقه قوله متعلق بالمعرفة الظاهر ان المراد هو
التعلق القدري وهو الارتباط على ان يكون ظرفا مستقرا حالا عن المعرفة اي
حال كون تلك المعرفة حاصلة عن ادلتها الاحكام العملية واحترز به عن كونه
متعلقا بالاحكام فانه يدخل في علم جبرئيل والرسول عليهما السلام فيخرج الى
قيد زائد كالاستدلال وكونه حالا عن ضمير يفيد على ان يكون ضمير ادلتها راجعا
الى المدلول باعتبار كونه كناية عن المعرفة لانه بعيد لفظا ومعنى قوله
وكونها عن الادلة اي تحقيقا للاحكام ودفعا لشبهة تتوهم هنا من انه لابد

من زيادة

من زيادة قيد الاستدلال ليحترز به عما يحصل بالضرورة كعلم جبرئيل والرسول
عليهما السلام كما اراده الجمهور في المشهور قوله مشعرا بالاستدلال فيه ان اشعاره بطريق
الالتزام وهو لا يجوز في التعريفات كذا نقل عنه ويمكن ان يقال ان الدلالة على
الحيثية حرجية لتبادرها كما ذكره الشريف في حاشية المختصر فيكون الاشعار بطريق
المطابقة لا بطريق الالتزام والقول بالتبادر لا يوجب المطابقة مدفوع بتوقف
التبادر على ان يكون الحيثية معتبرة في المعنى الموضوع له والتبادر على ان يكون
واضحا كما ذكره الشريف في حاشية شرح الشمسية والتبادر على ان يكون واضح التأمل
قوله بملاحظة الحيثية فيه تعريض على الشارح في حاشية المختصر حيث علل الاشعار
المذكور بقوله لان الحاصل بطريق الضرورة يخرج عن الادلة ووجه التعريض انه
لا مغايرة بين المعية زمانا والتأخر ذاتا كما ذكره الشريف في حاشيته
المختصر والحاصل ان قيد الحيثية ملحوظ في تعريف الامور التي تختلف باختلاف
الاعتبارات وان حذفت عنه اللفظ كثيرا كما هو ظاهر كما صرح به الشارح التلويح
فاذا لوحظ ههنا نقض التعريف بالاستدلال فان الحاصل من الدليل قد يكون
بدون دليل لا يفيد الا الاستدلالي قوله فيخرج علم جبرئيل والرسول عليهما السلام بقيد
ان علمهما بالاحكام وان يفيد معرفة الاحكام فيدخل في قوله ما يفيد معرفة
الاحكام لكنه يخرج بقوله عن ادلتها بملاحظة الحيثية فان افادته معرفة
الاحكام انما هو بالحدس وسرعة الانتقال لا بنحو الاكتساب وكلمة
الاستدلال وهذا على التوجيهين الاخيرين من التوجيهات الثلثة المذكورة
عن قوله وسموا ما يفيد معرفة الاحكام واما على التوجيه الاول فهما
فعلمهما خارج عن قوله ما يفيد معرفة الاحكام فان كلمة ما في كتابته عن
السائل لا عن التصديق بالاحكام فافهم وبهذا القيد اعني قيد الاستدلال

يخرج علم الله تعالى ايضا لما سيجئ من انه ذاته تعالى فى حصول العلم وتعلقه
بالمعلوم بلا حاجة الى شئ يفيض الى العلم وتعلقه ولعله لم يذكره اعتمادا
لظهوره فلا حاجة الى ما يقال لاخراج منه ان المراد بالعلم هو العلم الحادث ثم
لا يخفى عليك ان هذا القيد ليس بكاف فى اخراج العلوم المذكورة بل لا بد
ايضا من حيثية ان كون تلك الامور مما يفيد معرفة الاحكام عن ادلتها معرفة الاستدلال
من انه ما يفيد معرفة الاحكام عن ادلتها معرفة استدلالية ح تعريف الاحكام
للاستغراق يعنى ان المراد بالاحكام جميعها فالمعنى ما يفيد معرفة جميع الاحكام
عن ادلتها بطريق الاستدلال فلا اشكال بعلم الرسول عم وكونه كان له علم
اجتهادى فانه على عم لا يفيد معرفة جميع الاحكام بالاستدلال بل يفيد معرفة
بعضها بالاستدلال وبعضها بالحدس وفيه ان حمل الاحكام على الاستغراق قرينة
من الاحكام ما هو من ضروريات الدين لا يحتاج الى تجشم الاكتساب فاذا حمل
الاحكام على الاستغراق لا يدخل فيه فرد من افراد المعرف وايضا معرفة جميع
الاحكام الجزئية محال عادة لا تتزائد يوما فيوما وايضا يخرج عن التعريف
علم الفقه مثل حامك رحمه الله تعالى لشبوت لا ادرى فى حقه حيث سئل عن اربعين
مسئلة وقال فى ستة وثلثين لا ادرى ويمكن الجواب عن الاول بان يقال
المراد بالاحكام هو الاحكام الاجتهادية لا الاحكام مطلقا والفقه هو
العلم بالاحكام الاجتهادية خاصة وعن الثانى بان يقال المراد معرفة جميع
الاحكام معرفة اجمالية والمحال انما هو معرفتها على وجه التفصيل وعن
الثالث بان يقال لانم الخروج فان فقه مالك مثلا يفيد معرفة جميع الاحكام
ولا ينافيه شبوت لا ادرى فانه يجوز ان يكون لعدم الاستحضار لعدم التمكن
من الاجتهاد فى الحال لاستدعائه ذهنا لا لعدم الافادة وبقال فى جواب عن

الاخيرين

عن الاخيرين المراد جميع الاحكام الحاصلة له لا ان يعلم جميع الاحكام الحاصلة
له حاصلا عن الاستدلال ويرد عليه انه مع بعده عن مقام التعريف اذا اريد
جميع الاحكام الحاصلة له فى جميع عمره لا يثبت فقاهة احد فى حياته و
اذا اريد ذلك فى بعض ادوار ما لزم كفاية بعض المسائل فى الفقاهة فى
بعض من الاوقات مرارا بعض وقيل المراد بالعلم بالجميع هو التهيؤ
التام وهو ان يقوم عنده ما يكفيه فى استعلائه فتامل ح فقيه مثل حامد
من الكلام وهو سئوال وجواب الالفاظ ذكرها فى الحاشية السابقة آنفا
ح وفى عليه قوله معرفة العباد الخ فى تمشى السئوال والاجوبة على
ما حرره وارتفاع الاشكال على عطفه على الموصول وقيل لا يتمشى فيه الجواب
الخ لان كثيرا من مسائل الكلامية قضايا شخصية كقولنا الله تعالى قادر
ومحمد نبى الى غير ذلك فلا يتصور فيها ان يقال العلم بالاحكام الكلية يفيد
معرفة الاحكام الجزئية واجيب عنه بان امثال هذا كثير من فروع الكلام و
المسائل الكلامية انما هى قولنا ابتداء العالم حادث ومرسل للرسول بالحق
ومصدق له بالمعجزة الى غير ذلك ويؤيده فى قول المص ان الحدث للعالم هو
الله تعالى الواحد القديم آه وقولهم موضوع المسئلة يجب رجوعه الى موضوع
العلم ويقال فى رده انه مع كونه تكلفا لا يجرى فى المسائل السمعية كقولنا
الله تعالى سميع وبصير ومتكلم فانه لم يرد السمع الا فى ذاته عز شانه و
القول بعدم كون هذه المسائل حكمية ولذا حكم الدوانى فى بعض تعليقاته بان
مسائل الكلام ليست بقواعد لعدم كونها كلية ح عند المواقف آه لا شك
ان قول الشارح لانه يورث قدرة على الكلام الى قوله كالمنطق للفلاسفة وجه
وجه حاصله انه مورث للقوة على الكلام وقد جعل صاحب المواقف كونه

وقوله كالمنطق آه فيه نظر منه

بازاء المنطق وجهاً مغايراً لذلك الوجه فذهب الشيخ الى ان الشيء اذا درج احد جهاتي
الآخر وجعلهما وجهاً واحداً نظراً الى كونه بازاء المنطق ليس الا باعتبار افادته قوة
على الكلام كما ان المنطق يفيد قوة على النطق فيقول لك كون موضوع القدرة على الكلام
فلاناً لجعله وجهاً آخر وذهب العصام والمحشي الى انهما وجهان مغايران في اعتبار
الشيء ايضاً فان حاصل الثاني هو ان نسبة هذا العلم الى سائر العلوم الاسلامية كنسبة
المنطق الى العلوم الفلسفية فيجيء بالكلام المرادف للمنطق تنبيهاً على هذا المعنى الا انه
ذكر الاول ولم يتعرض للثاني لبعده عن درجة الاعتبار اذ لم يعهد تسمية شيء
بلفظ بيان سبب اسم ما يناسب الشيء وانت خبير بان اللفظ من عبارة الشيء هو ما ذكره
المحشي وايضاً تشبيه النسبة بالنسبة انما يكون باعتبار انهما توجبان القدرة على الكلام
والنطق بكل احدهما الى الآخر كما ذكره المحشي وانما يكون باعتبار الانتفاع بهما
في العلوم ننقل الكلام الى الانتفاع بهما في العلوم فهو اما بتقوية الكلام
والنطق فيرجع الى الاول وهذا وبغير ذلك فيلزم البيان حتى تتكلم عليه
اي اولاً حتى يتجه هذا الوجه لتسميته بالكلام اولاً وقيل الاطلاق عليه اولاً يقتضي
ان يكون مطلقاً على غيره ثانياً وهو محل بحث اذ كون اسم الكلام مطلقاً على غير علم
الكلام ثانياً محل بحث اذ لم يعرف اطلاقه على غيره اقول ان اريد انه يقتضيه
لاستدعاء الاولية الثانوية بناءً على انها بمعنى السابقية على الغير فنقول
الاولية هيهنا ليست بمدلول اللفظ بل هو بمعنى عدم المسبوقية بالغير فانها قد تجيء
بهذا المعنى ايضاً والمقام قرينة على ذلك وان اريد انه يقتضيه بطريق المفهوم
فهو ممنوع على تقدير ارادة المعنى المذكور من الاولية واجيب عنه ايضاً بجعل
الاول صفة لمدلول الاطلاق اي زماناً اولاً فانه لا يقتضي الا زماناً ثانياً و
انت خبير بانه ليس بجاسم لمادة الشبهة اذ ينفع به شيء الاقتضاء بطريق

المفهوم

بطريق المفهوم واجيب ايضاً بانه قولنا ضرب زيد عمراً اولاً مثلاً لا يقتضي
ان يضرب بكراً ثانياً بل يقتضي ان يقع هناك فعل ثانياً اعم من ان يكون عين
الفعل الاول على مفعول آخر او غيره على المفعول الاول مثل ان يقال واكرمه ثانياً
وما نحن فيه من هذا القبيل اي اطلق عليه اولاً ثم عنى به ثانياً يعني ان الاولية
ان كانت مرتبطة بالقيد الاخير وهو عمر وفي المثال المذكور ويجري على فيما نحن
فيه من قبيل الثاني وهو ان الاول بقرينة قوله ثم عنى به وانت خبير بان التعريف
على كون الكلام اولاً مما يجب ان يستند عن ان يكون من قبيل الاول والاضافة قيد
الاول في الاولى كما لا يخفى قيل سلمنا اقتضاء الاطلاق عليه اولاً الاطلاق
على غيره ثانياً لكن لا نسلم لزوم الاطلاق بالفعل لجواز ان يوجد هناك مانع
كالتخصيص فحاصل المعنى انه اطلق عليه اولاً ثم في صدور الاطلاق على غيره
ثانياً قصر به غيره اما التخصيص مانع عن الاطلاق على غيره ثانياً بالفعل وحاصل
هذا الجواب انا ان اردنا ان الاطلاق عليه اولاً يقتضي الاطلاق على غيره ثانياً
بالفعل فهو ممنوع وان اردنا انه يقتضي صحة الاطلاق على الغير ثانياً لئلا يتسلسل قيد
الاولية فهو مسلم لكنه غير مفيد اذ لا يلزم منه الاطلاق على الغير بالفعل
لجواز منع المانع فلا يرد عليه البحث المذكور فعلى هذا التعريف لا يرد عليه ان
الاولية ان حملت على السابقية على الغير فالاطلاق على الغير بالفعل لازم
وان حملت على معنى مجازي عام وهو عدم سبق الغير عليه فلا حاجة الى
اعتبار المانع فتأمل ثم اقول تعريف الاطلاق عليه اولاً على كونه اول ما
يجب محل بحث واما تعريفه بانه كونه اول ما وضع اللام الا ان يحمل القضية
على الاتفاقية واما التوجيه بانه لكونه اول ما يجب وضعه اولاً فاطلق عليه
اولاً كما قيل ففيه انه خلاف الواقع لتقدم تدوين الفقه عليه كما يجاء

اذ لو لم يقيد به نقل عنه هذا تعليل لمفهوم القيد الذي هو عرف التقرير ال اقتصره
الاطلاق بالاطلاق اقلا اذ لو لم يقيد به آه اما قيد الاول في الاول هذا
اذ اجعل الوجه كون الكلام مما يجب آه ليئلا يضيع ذكر وجه التخصيص
او ذكر وجه التخصيص في الثاني منهما اذ اجعل الوجه كون الكلام اولا مما يجب آه
لئلا يضيع قيد الاول في الاول اذ لا شركة آه تعليل لمفهوم القيد الثاني
فقط وتعليل الاول متروك لظهوره مع انه لم يتعرض آه لا يخفى ان
الوجه على تقدير عدم تعقيبه اولا يتعين كون الكلام اولا مما يجب آه فح لقائل ان
يقول لما كان تسمية الغير باسم الكلام لغير هذا الوجه كلها مما يجب ان يعلم
ويتعلم بالكلام ظاهرا متبادرا معلوما من هذا الوجه بخلاف سائر الوجوه
المذكورة تعرض لوجه التخصيص دون سائر الوجوه الباقية واما ما قيل
انه يجوز ان يتعين عدم التعرض في سائر الوجوه للاعتماد على ما ذكر في هذا
الوجه من وجه التخصيص لظهوره جريانه في الوجوه الباقية ايضا فمقبول
ان الملايم للتعرض في اول الوجوه او في آخرها ويمكن ان يقال خص ذكره
بهذا الوجه لظهور تسمية الغير بغير هذا الوجه بها فتامل ان ما يفيده آه
قد يقال الاولى ان يتعين هذا الوجه للمسمى بالكلام لهذا الوجوه المذكورة او المسمى
بالكلام لهذا الوجوه هو كلام القدماء واما تسمية كلام المتأخرين كلاما فمن
تسمية الكل باسم جزئه بناء على ان كلام القدماء جزء من كلامهم وان غير
بانه خلاف ظاهر العبارة وايضا لا يمكن هذا التغيير فيما سيجئ من قوله و
هذا هو كلام المتأخرين فلا ينتظم كلام حسن الانتظام على ان
تخصيص الوجوه المذكورة بتسمية كلام القدماء مع انها جارية في تسمية
كلام متأخرين ايضا تخصيص بلا مخصص والتسمية بالكلام آه قد يقال

التسمية

بحر ابادي منه

ع والقول بانهم قد يذكرون شيئا في آخر الكلام ويقيدونه اولا وعليه وهذا هو
الشائع فيما بينهم لا يدفع اللابقة كما لا يخفى منه

التسمية بالكلام وقعت من المتأخرين ايضا فلا وجه لما ذكره المحشي الا ان يقال المراد ان
التسمية لهذه الوجوه وقعت منهم تامل قيل بل المراد ان التسمية لو لا وقعت منهم
اقول يمكن ان يقال ان التسمية لما وقعت من المتقدمين جرى المتأخرين على تلك التسمية
فليس لهم تسمية جديدة فلا غبار فافهم فان الفاسق مخلد في النار
عندهم فيه ان هذا الدليل لا يستلزم المدعى فان كون الفاسق مخلدا في النار عندهم
لا ينافي اثباتهم المنزلة بين المنزلتين وان لم يجز ان يكون اهل تلك المنزلة غير الفاسق عندهم بل
ان يخلد الفاسق من النار عندهم بعد مكثه في تلك المنزلة كما انه كونه مخلدا في الجنة عندنا
لا ينافي دخوله النار اولا او مكثه في الاعراف كما لا يخفى على اهل المضاف فالاولى ان يقال في
قوله فان الفاسق آه فانهم يسمونه الواسطة بين الكفر والايمان المنزلة بين المنزلتين
كما قاله الشارح في شرح المقاصد واما ما يقال من ان المقصود ليس الا الدلالة على
انه لا يمكن ان يكون مرادهم اثبات الواسطة بين الجنة والنار بل المقصود دفع ان
يكون مرادهم ذلك فليس بشئ فان دفع ذلك التوهم انما يتم اذا كان هذا القول مستلزما
لنفي تلك الارادة وليس فليس لقائل ان يقال المراد نفي اثباتهم الواسطة بين الجنة والنار
على ان يكون تلك الواسطة دار الخلود لانفي اثباتهم تلك الواسطة مطلقا فان الدليل
يستلزم الاول لا الثاني على ان يكون اثبات تلك الواسطة مطلقا واسطة بين الاثباتين
فلا بد من نفيه ايضا حتى يتم التقرير المذكور اللهم الا ان يقال قوله وقال بعض السلف
آه اشارة الى نفي ذلك فحاصل الكلام انه لا يمكن حمل هذا القول على اثباتهم الواسطة
بين الجنة والنار على وجه يكون تلك الواسطة دار الخلود ولا على وجه لا يكون تلك الواسطة
دار الخلود اما الاول فلعدم لهم بخلود الفاسق في النار واما الثاني فلعدم تخصيصه
عند المعتزلة فان بعض السلف من اهل السنة والجماعة ايضا ذهب الى انه الاعراف
واسطة بين الجنة والنار ثم انه يلزم على التقرير المذكور ان يكون قوله وثبت المنزلة

قوله على انه يجوز آه مدار التسليم ما قاله الفاضل العصام من ان نفي الشئ
اثبات المنزلة بين المنزلتين من المنكر الجحيدة منه

بين المنزلتين تكرار الكلام لان مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر اذ معناه عين ذلك
الاثبات قد يقال انه لدفع توهم ان يتوهم المراد بالكافر في قوله مرتكب الكبيرة
ليس بمؤمن ولا كافر هو الكافر المجاهر كما في قوله الحسن على ما يجيء وفيه انه
لا ينفع به دفع التوهم لجواز ان يتوهم ايضا ان المراد بالمنزلتين هو الايمان والكفر
على سبيل المجاهرة قلت الكافر ينصرف الى ما حاصله ان مراد الحسن بالكافر هو
الكافر المجاهر لا الكافر مطلقا فلا يثبت الواسطة بين الايمان والكفر مطلقا
بل بين الايمان والكفر بالمجاهرة وفيه ان هذا اذا يتم جوابا ان لو كان مراد الحسن
ان مرتكب الكبيرة كافر غير مجاهر وهو غير ظاهر كيف وقد ذهب في هذه المسئلة بخلاف
لمذهب الخوارج ع وسيجيء من انس ان مذهبه مخالف لمذهبهم بل الظاهر ان
مراده ان مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر بل واسطة بينهما غاية ما في
الباب انه يسمي الواسطة منافقا كما ان المعتزلة يسمونها فاسقا ويكون
الجواب عن سؤال السائل بان الحسن عند قوله قد اعتزل عنا كان على مذهب اهل
السنة والجماعة ثم رجع عنه فذهب الى المذهب الواسطة قلت لا يخفى ان
هذا حاصل السؤال ان تقرر ذلك الصغير على تقدير ان لا يثاب لا يعاقب اما
في خارج الجنة والنار او في احدهما فان كان الاول يلزم الواسطة بينهما وهو
اللازم ممتنع عندهم وان كان الثاني يلزم ان لا يكون ثواب او عقاب في الجنة
او النار بالنسبة الى ذلك الصغير وذلك ينافي كون هناك دار ثواب وعقاب
مع انهما دار الثواب وعقاب بالاتفاق وحاصل الجواب اختيار الشق
الثاني ومنع لمحذوره الا لزم المذكورات واما ينافي لو كان هناك
دار ثواب وعقاب ان كل مؤمن خلا عما يثاب به ويعاقب لكنه مم بل معناه
انهما محل للثواب والعقاب بمعنى انهما لا يكونان الا فيهما وذلك لا يقتضي ان

يثاب

ان يثاب ويعاقب كل مؤمن وخلوهما ولو سلم ان معناه ما ذكرته فلا نسلم انه بالنسبة
الى الكل لجواز ان يكون بالنسبة الى مؤمن هو اهل الثواب او العقاب وهم المكلفون
عندهم وفيه انه لا مقتضى لمنع ان بالنسبة الى الكل بعد تسليم ان معناه ذلك فتامل
قلت انها محل الثواب والعقاب وقد يقال ظاهر النصوص تدل على ان في قوله الجنة
لا يستلزم الثواب وقد يقال وكذا رئيس اهل السنة ابو المعين النسفي في
بحر الكلام ان اطفال المشركين عند بعض المعتزلة مخلدون في النار كبالغهم فلا
اجماع وان صح فخبر باز خزنة النار ان الداخلين فيها وصفوهم ليس جزاء الكفر و
المعصية بالاجماع وقد نقض المعتزلة تعقيبه لما قبله وتمامه لما بعده لكن لو
عطف على هذا نقض بعضهم باز تلك الاطفال في النار كبالغهم لكان اتم باز اطفال
المشركين اه هذا يشعر باز المفروض ان الاقوة الثلثة اولا او المشركين
قلت مراده بقوله ان يقول الاشعري بدل الصغير قلت وفيه ما فيه اه قد
سبق ان بعض المعتزلة يقول ان اهل النار كبالغهم فعلى هذا يكون الاولى على
ظاهره وكذا التفريع والنسبة قلت ذهب معتزلة بصرة اه الغرض منه نقل الكلام
تفصيل المقام وتعيين من يرد عليه البحث والالزام ومن لا يرد عليه فذلك البحث
الاتي من المعتزلة القائلين بوجوب الاصلح وقيل انه اشارة الى وجوب ما اورده
بعض المحشين من ان الجماعي لو قال ان الايجاد والابقاء ليس بواجب على الله بل هو
عليه تفضلا اعطاء العقل والقدرة وارسال الرسل فانه ليس انتفع في الدين
بما يأتي قيل وملخص الجواب ان الجماعي من معتزلة البصرة وعندهم يجب عليه
تعالى ان يعطي العبد ما هو الانتفع في الدين فبالفرد وهو يلزم ترك الواجب فيجيء ما
عاصيا انتهى وانت خبير بانه اذا لم يجب الابقاء ولم يعد من الاصلح في الدين
لم يجب الاماتة صغيرا ايضا ولم يعد من الاصلح فلا يلزم ترك الواجب فيجيء

على ان اطفال الا يدخل الصغير النار ممن

اذ لا اطفال الا يدخل الصغير النار ممن

على ان وقوع النار جزاء الكفر والمعصية واجمع عليه الامة قلت

على ان وقوع النار جزاء الكفر والمعصية

وهو تعالى ان تبعه فلا اراده ممن

فضله اعطاء العقل الله تعالى ينتفع به الطفل ووجوبه امر آخر سوى وجوب الاصلح

مات عاصيا اذ يقول الجبائي ح اعطاه الله تع الاصلح في دينه وهو التعويض
للثواب واما الامانة صغيرا فليس بواجب عليه تع فالصواب في الجواب عنه
الايراد المذكور ان الجبائي بعد الابقاء على الامانة صغيرا انما الاصلح الواجب عليه
تع هو انه اعتبر في الانفع جانب علم الله تع كما ذكره الشيخ فليس له ان يقول بالقول
المذكور وحينئذ المقصود من هذا الكلام دفع ما قيل ان الاشعري قد اطال
الكلام على نقض ابيات الجبائي اذ يكفيه ان يقول ان المناسب بحق الكافر
المعذب ان لا يخلق او يموت صغيرا او يسلب عنه العقل والحاجة الى ذكر حال
الصغير وغيره وحاصل الدفع ان مقصود الاشعري ابطال مذهب المعتزلة
بحجة وكلامهم ولا يخفى انه انما يتم في حالة الصغير والعاصي واما في غير
هذه المطيع فهو لانتفاء العنان وطلب البيان انتهى فتامل ☜ فاوجب
ما علم الله نفعه الزم الدين كالامانة في الصغير يعني علم الله تع فيه
انه لو كبر لكان كافرا ولذا قال وكان الاصلح لذلك ان يموت صغيرا فانه
لازم منه ترك الواجب فيمن مات كافرا فبهت وفيه انه لا معنى لكون الامانة
في حال الصغير انفع للصغير في دينه اذ هو ليس بمكلف ح وليس بمتدين
حتى يقال ان هذا انفع له في دينه وذلك ليس بما انفع له في دينه ولعله لهذا
قال بعض المحشين لو قال الجبائي في جواب الثالث ان الابقاء ليس واجبا
على الله تع ولم يرد عليه الالزام كما سبق الكلام الا ان يقال المراد بالدين في
هذا البحث هو ما يقابل الدنيا كما يشعر به جوابه في الصغير قد يقال لم
يكن البهت واجبا على الجبائي اذ لم يقل الاصلح واجب على الله تع واذا لم
يوجب ترك حفظ اصلح آخر فوقه بالنسبة الى الشخص آخر فلعله كان
امانته الاخ الكافر صغيرا موجبة لكفر ابويه واخيه لكمال الجزع على

موته

على موته ولعله كان في نسله صلاح وكان الاصلح لهم احيائهم مراعاة الاصلح
للكثيرين فات الاصلح له وان جاز ان يقال هو وجوب الاصلح بحسب الاوفق
في الحكمة فان الحكمة تقتضي على ان الرعاية للخير الكثير المعدة الى ترك القليل حسنا
وخلافه قبيح والكلام في وجوب الاصلح بحسب الانفع في الدين لكل احد وقد
فات فلا نزاع حق الكافر على انه اذا تيقن فيمن كان ابواه مؤمنين وكان في
نسله صلاح فما يقول الجبائي فيمن كان ابواه ايضا كافرين ولم يكن في
نسله صلاح وايضا لا يخفى انه يمكن الجمع بين الاصلحين بان اماته الله تع
من كان موت هذا الكافر صغيرا موجبا لكفره قبل اماته ثم اماته صغيرا مراعاة
الاصلح لهم على الوجه الذي ذكره هذا العاقل يوجب ترك اصلح آخر فوقه وهو
الاصلح للكل مع امكان رعايته بالوجه الذي ذكره ☜ لم يعتبر ذلك بل اعتبر ما هو
ظاهر الحال فاوجب ما كان في الظاهر انفع وزعم ان من علم الله تع منه الكفر كمن علم
منه الايمان على تقدير التكليف يجيء تقريره للشرح ان ابقاءه الى مرتبة
التكليف وبناء احكام الدين بوسيلة فما فاته انفع له في دينه بحسب الظاهر فتدبر
☜ وهم الاشاعرة ان اصحاب ابي الحسن الاشعري التابعون له في اصول الدين
وهذا هو الموافق لما سيأتي من قولهم هم الماتريدية اصحاب ابي منصور الماتريدي
ما الاشاعرة انتهى جمع الاشعري على تقدير كونه منسوبا الى جده ابي موسى الاشعري
فلما اريد جمعه حذف ياء النسبة وابدل عنها التاء وقيل الاشاعرة مثل
العلاقة والاكاسرة والاشاعثة كما قيل ونفى ابي الحسن الاشعري يدخل
في اهل السنة والجماعة بطريق الدلالة كنفي ابي منصور الماتريدي فانه اذا
دخل التابع فدخول المتبوع اولى كما نقل عنه من انه اذا قال وهم الاشاعرة ولم يقل
الاشعرية للاتباعهم ان اهل السنة والجماعة هم المنسوبة وذلك منسوبة اليه

ان الشعب الى الاشعري يؤخذ ابو موسى باء النسبة للتخفيف كما قيل في
ابي الحسن الاشعري رحمه

الذى هو ابو الحسن تامل محل نظر اللهم الا ان يقال جعلى الاشاعرة جمع الاشعرى
من الشعور ولعل الامر بالتامل اشارة الى هذا فتامل وابو الحسن الاشعرى
على بن اسمعيل بن سالم بن اسمعيل بن عبد الله بن بلال بن ابى بردة بن موسى
الاشعرى الصحابى رضى الله عنه ﴿ اى منصور وهو تلميذ ابى نصر العياضى ﴾
تلميذ ابى بكر الجرجانى صاحب ابى سليمان الجرجانى تلميذ محمد بن الحسن الشيبانى
تلميذ الامام الاعظم ابى حنيفة كذا فى شرح المقاصد ﴿ لفظ از المقول
مجموع مافى الكتاب اى اللفظ من كلام المصنف وآخاد المتبادر منه كلام الشارح المتمم
بالنقل بحيث الحكم بوجوده يحتاج وتحقق العلم به ولعل وجه الظهور هو ان
قوله قال وقع فى صدر المجموع وللمجموع صلاحية للمقولية ولا قرينة للتخصيص
بالبعض والمنع عنه الآخر بل مجئ كل مسئلة بالواو قرينة على ان المقول
هو المجموع اذ لفظ ان الواو عاطفة والمعطوف على المقول مقول فالظاهر ان
المقول هو المجموع لا يقال قوله فخلاف للسعد فطائفة يمنع عنه فانه اذا لم يسمع
مقصودا بالنقل وكذا قوله فيجاد والا لم ليس من اسباب المعرفة بعينه
الشئ عند اهل الحق لانا نقول المنع ممنوع اذ لا بعد فى ان يقول اهل الحق
بالمذهب القويم اما الاول فظاهر واما الثانى فلانه لا بعد فى ان يعتبر دائما
المتكلم باهل الحق وصفا للاظهر موضع المعتزلة او الواقع فى تلك الحيثية
وتحذيره عن اتباع من يدعى الخلاف من اهل البدعة وقد يجاب فى الجواب ان
المراد بمجموع مافى الكتاب هو مجموع المسايل التى تصلح لان تكون مقول القول
والقول لانه المذكور اذ ليس فى هذا القبيل فلا محذور فتامل ﴿ ما اراده
باهل الحق اهل السنة فانهم هم الفائزون بمجموع مافى الكتاب ثم الاشبه ان
المراد باهل السنة هم الماتريدية كما هو المشهور فيما وراء النهر او هم

القائلون

القائلون بمجموع مافى الكتاب هو ذو الاشعرية ﴿ واز خصى ارادة المناسبة التوبيخية
واز كاز خلاف الظاهر ﴿ فالمراد اهل الحق فى هذه المسئلة لتبادر الفهم
عند المقارنة ﴿ ويحتمل آه ان على تقدير تخصيص المقول كما يدل عليه قوله
وتخصيصهم آه فانه على تقدير التعميم لا وجه لذكر وجه تخصيصهم بالذكر كما لا يخفى
﴿ رعاية لاعتبار آه رجاء يقال جعل الباء مفتوحة نفى الرعاية لعدم طريق
آخر لاداء هذا التركيب فلا وجه للتعليل وفيه ان الرعاية امر قلبى والفتح
امر لسانى فليس احدهما نافيا للآخر ثم ان عدم طريق آخر للرعاية لا
يستلزم النفيية كما لا يخفى فالتعليل موضع على انه يمكن ان يجعل قوله
رعاية مفعولا لاطلاعا ان يقتح فتح رعاية او يراعى رعاية او هو من قبيل
قعدت جلوسا ﴿ بملاحظة الحيثية متعلق بالاعتبار يعنى يفتح
الباء لاعتبار المطابقة من جانب الواقع مع ملاحظة حيثية كونه مطابقا
للواقع بالفتح حتى يكون تعريف الحق الذى مطابقة الواقع من جانب الواقع
الواقع وانما احتيج الى ملاحظة هذه الحيثية اذ لولاها لصدق التعريف على
الصدق وان فتحت الباء بناء على ان المطابقة بالفتح تستلزم المطابقة
بالكسر بحكم باب المفاعلة ولذا قيل اذا وجد بين شيئين مطابقة
كان لكل منهما مطابقا ومطابقا بالنسبة الى الآخر هذا واما ما قيل من ان
هذا المعنى زعم بل هو متعلق اما بفتح او برعاية والمعنى بملاحظة الحيثية
ان التعريف للحق بفتح الباء رعاية آه فان ثبت فجيد بالغ هو الزعم ﴿ لكن لا
يلايمه قوله واما الصدق آه وذلك لان الظاهر منه ان الحق والصدق يتحدان
بالحقيقة وعبارتان عن الحكم المذكور واما الفرق بينهما فى الاستعمال المجازى
فقط حيث شاع الصدق فى الاقوال خاصة بخلاف الحق فانه يستعمل

في الكل على السواء وذلك بناء فتح الباء في التعريف المذكور رعاية لاعتبار
المطابق من جانب الواقع وانما قال لا يلايمه للاحتمال ان يكون المراد ان حقيقة
الحق هو الحكم المذكور واما الصدق فقد شاع في القول المطابق للواقع اذ
كان حقيقته هو القول المطابق دون الحكم في شايع الاقوال والمذاهب
وقوله وقد يفرق الخ اي لا يلايمه ايضا قوله وقد يفرق الخ وذلك لان الظاهر
انه لا فرق بينهما بهذا الاعتبار فيما سبق وفتح الباء في تعريف الحق بناء
وذلك كما لا يخفى وعدم الملايمة لاحتمال ان يكون المراد ان الفرق بينهما فيما
سبق باعتبار الحكم في الحق والقول في الصدق سواء اعتبرت المطابقة
في الحق من جانب الحكم او من جانب الواقع وفي الصدق باعتبار المطابقة من جانب
الحكم في احدهما ومن جانب الواقع في الآخر بعد اعتبار الحكم في كليهما هكذا
ينبغي ان يفهم هذا المقام ولا يلتفت الى ما قيل او يقال
يشير الى ان
الصدق الخ وذلك لان اثبات الشيوع للقول خاصة يدل على نفي الشيوع
عن غيره ونفي الشيوع عن غيره يشعر بالاطلاق على الغير بالشيوع و
الا لضاع وصف الشيوع نعم قد يقال ان الاشارة مستفادة من الشيوع
والخصوص فانه اذا كان الشيوع مختصا بالقول كان اصل الاطلاق ثابتا
في غيره بناء على قاعدة ان النفي والاثبات اذا ورد على القيد لا طريق
للفهوم كما زعم وفيه ان مقتضى تلك القاعدة انما هو شيوع اختصاص
الاطلاق بالقول لا اختصاص الشيوع به على ان اختصاص شيوع القول
لا يدل على اصل الاطلاق في غيره بطريق المنطوق والمقصود ذلك
اذ المنظور اولا في هذا الاعتبار هو الواقع فيكون المطابقة صفة
قائمة بالواقع كما هو مقتضى باب المعاملة والمعنى الاصلي للحق ايضا صفة

قائمة

وانما يدل على عدم الشيوع في غيره وذلك ليس بمقصود هنا

قائمة به كما اشار اليه بقوله الموصوف بكونه صحيحا فيكون المعنى الاصلي للحق ه
كما ذكر المطابقة في هذا الاعتبار فلم يجز تسمية المطابقة بالحق تسمية الشيء باسم
مجاوره وكذا الكلام في الصدق فانه لما كان المنظور اولا في الاعتبار الثاني هو
الحكم كانت المطابقة صفة للحكم والمعنى الاصلي للصدق هو الاتباع على ما
مر فهو صفة له ايضا فثبت المجاورة قيل انما كان المنظور اليه اولا في هذا الاعتبار
هو الواقع مع ان المطابق بالكسر مطابق للمطابق بالفتح فانما منظور اليه معا
كالابوة والبنوة لان الواقع وقع محكوما عليه في هذا الاعتبار والاعتماد
وقع متعلقا للمحمول والمحمول عليه مقدم في القصد فهو الحكم الذي يتبع
بالمعنى الاصلي للصدق وهو الاتباع الخ وقد يقال كون الاتباع معنى اصليا
للصدق هم وكذا اتصاف الحكم به وربما يقال الاتباع المذكور معنى لغوي
للصدق فهو معنى اصلي له قال في الصحاح وقد صدق في الحديث وهذا لا
يتمشى مع المعنى المذكور حيث فتعيين الاتباع ولا شبهة في اتصاف الحكم
بالاتباع بالمعنى المبني للمفعول وهو نوع اتصاف به وفيه نظر اما اولا فلان
عدم تمشي ما في الصحاح مع المعنى المذكور مم اذ يصح ان يقال قد
حكم حكما مطابقا للواقع في الحديث واما ثانيا فلان الاتباع بالمعنى المبني
للمفعول انما هو معنى الصدق بالمعنى المبني للمفعول لا بالمعنى المبني للفاعل والكلام
في الثاني لان الاول كما لا يخفى وقال بعضهم لا شك ان المطابقة بمعنى
اصطلاحي للصدق اذ الفرق المذكور بين الحق والصدق ليس الا عند
الخواص من اهل الاصطلاح فالاتباع بمعنى لغوي واهل اللغة لا فرق
الترادف وبصيغة القول والحكم بالاتباع فيقولون هذا القول يخبر
بشيء ويشعر عن هذا وكذا الحكم وانت خبير بما فيه ايضا ثم اقول يمكن

نذكر ان المنظور اولا في هذا الاعتبار هو الواقع فيكون المطابقة صفة قائمة بالواقع كما هو مقتضى باب المعاملة والمعنى الاصلي للحق ايضا صفة قائمة بالواقع كما هو مقتضى باب المعاملة والمعنى الاصلي للحق ايضا صفة

التفقى عنه منع الاتصاف بما يبنى منه اى شيئية القائلة بانه يجوز ان يكون ابتاء الخبر
عن الحكم وصفا للحكم او كون الحكم بحيث يخبر عنه المخبر وصفا له لكن لا يخفى
تكلف وبالجملة كلام الشيخ فيما سياتى ظاهر فى عدم صحة الابتاء للصدق
ويرجع فى عدم اتصاف الحكم به ﴿ وهذا اولى مما قيل من ان القائل هو السيد الشريف
فى حواشى المطالع ووجه الاولوية اشتمال ما ذكرنا على وجه التسمية فى الصدق
ايضا بخلاف ما قيل فانه قيل مراد القائل ان الصدق لغة هو مطلق المطابقة المعتبرة
بين الاعتقاد والواقع وما اختص الحكم بالعرف بالمطابقة المنظور فيها
اولا للاعتقاد المذكور وخص الصدق فيه ايضا بالمطابقة المنظور فيها الاعتقاد
اولا للتمييز وهذا القدر كاف فى تخصيص العموم وليس هذا نقل لفظ عن
معناه الى معنى مغاير له مغايرة تامة حتى يحتاج الى وجه التسمية وكون الصدق
فى اللغة موضوعا لمطلق المطابقة مما لا سبيل الى انكاره انتهى فتامل ﴿
فان مفهوم قولنا مطابقة الواقع اياه ومعناه كون الحكم بحيث يطابق الواقع
كما افاده الشيخ فى شرح التلخيص وهذا المفهوم وصف للحكم قائمة به و
الغرض هو الجواب عن سؤال مقدر اورد وامثاله فى امثال هذا المقام تقرير السؤال
ان صفة الحكم صفة قائمة بالحكم ومطابقة الواقع اياه صفة بالواقع فلا يصح
حمل احدهما على الآخر فلا يصح التعريف المذكور وحاصل الجواب ان مطابقة
الواقع اياه مرادا بها كون الحكم بحيث يطابق الواقع صفة للحكم فلا غبار
وفيه انه ان اريد ان مفهوم المطابقى ومعناه الحقيقى ذلك فظاهر انه ليس
كذلك وان اريد ان مفهومه الالتزامى ومعناه المجازى ذلك فمسلم ﴿
لكن الدلالة الالتزامية وارادة المعانى المجازية ملجوجة فى التعريفات
اللهم الا ان يقال الملازمة بينية والقرينة واضحة وعند ذلك لا ملجوجية هذا

واو

واما ما نقل عنه ان فيه ردا على من قال فيه مسامحة لان المطابقة صفة الواقع و
الحقيقة صفة الحكم فلا يخفى ما فيه انتهى فغير وارد هذا الايراد بوجه قوله وبعض الافاضل
فانه عين ما قاله فوهم القائل ﴿ الا انه ركب آه اشارة الى منشأ غلط
السائل والتسبب لايراد السؤال المقدر المذكور بعنى ان هذا القول مركب
لا يمكن ان يشتق منه صفة محمولة على الموصوف كاسم الفاعل او المفعول كما يمكن
فى الاوصاف المفردة كالقيام بالنسبة الى زيد مثلا فانه يشتق منه قائم ٥
محمول على زيد وهذا هو منشأ السؤال والباعث لانكار كون مطابقة
الواقع للحكم وصفا للحكم للاعتبار بالاوصاف المفردة التى تشتق منها الصفات
وبهذا التقرير يسقط ما قيل ان الكلام فى المعنى القائم بالشئ لا فى الصفة النحوية
فلا مدخل للاشتقاق وعدمه ﴿ على التسامح وهو مكرر اللفظ واراده غيرها
وضع له لاقة من العلاقات المجازية واعلم ان الشيخ رحمه الله قال فى
شرح التلخيص عند الاعتراض على تعريف الدلالة بفهم المعنى من اللفظ بانه
الدلالة صفة اللفظ والفهم اما صفة للسامع او صفة للمعنى وايا ما
كان لا يصح تفسير ما به وجوابه انا لا نم ان ليس بصفة اللفظ فانه معنى فهم
السامع المعنى من اللفظ او انتهام المعنى من اللفظ هو كون اللفظ بحيث
يفهم منه المعنى وهذا مرجع فى ان حمل قولهم فهم المعنى من اللفظ ~~حمل~~ صفة
فى تعريف الدلالة معنى كون اللفظ بحيث يفهم منه المعنى بمعنى انهم ذكروا هذا
اللفظ المركب واراد وا به هذا القول لا معناه المرجع فيتبين ما افاده
الشيخ على ما ذكره وذلك الفاضل الآتى ان لم يرجع الى ان الدلالة ٥
المذكورة منهم بطريق الحقيقة او المجاز او الصحاح بل جعل الامر مرسلا
بين الطرق الثلثة والفاضل المذكور شرط الارادة مع الصحة

محمد الشريف

الشيخ

قوله هو مكرر اللفظ آه كما ذكر بعض الفضلاء فى حواشيه على حاشية
السالف على ما ذكره ابو الفتح فى حواشى تلخيص فانه ذكر ان ارادة
السالف قوله بناء على ظهور المعنى بناء عنه

فقائل نعم قال الشيخ في شرح الشمسية عند تعريفي العلم والدلالة ان العالم
يتصور بحصول الصورة في عقله وان اللفظ يتصف بفهام المعنى فيه والظاهر
انه حمل اللفظ على معناه الصريح وادعى اتصاف العالم واللفظ به لكن الجلالة
محولة على المتصورية فما يشعر به سوق عبارته المحشي منه انه ما فعله بعض الافاضل
غير جار فيما افاده الشيخ ليس في محله بل الفاضل المذكور وهو السيد الشريف انما
ذكر ما ذكره في توجيه ما افاده الشيخ كما لا يخفى على من نظر في كلامه في حواشي
المطول ☜ ما معنى هذا كون الحكم بحيث يطابقه الواقع وقد قيل في تعريف الخبر
المنظور اولا هو الحكم ودون الواقع وقد سبق ان الامر بالعكس اقول لعل قائله
سبق منه كون المنظور اولا هو الواقع اما هو في اعتبار المطابقة وذلك
متحقق هنا حيث كان الواقع محكوما عليه عند اعتبار المطابقة واما كونه
الحكم منظورا اولا في اعتبار مابيته الحق كما هنا فلا يأتي في ذلك كما لا يخفى
☜ لانا نقول الفاعل هو ٥ يعني ان الفاعل انما هو الاول ومعنى التعريف هو الثاني
فلا يصدق عليه ☜ اذ الماهية ليست بجعل الجاعل يشير الى ان معنى هذا الجواب
حمل التعريف على مذهب من قال الماهية غير مجعولة كما نص عليه الشيخ في
شرح المقاصد حيث قال وبالجملة فمعنى هذا التفسير على ان نفس
الماهية ليست بجعل الجاعل يعني ان هذا الجواب انما يستقيم على القول بان
نفس الماهية غير مجعولة واما على القول بانها مجعولة فلا وانت خبير
بان هذا لا يأتي جعل بعضهم النزاع لفظيا بحمل المراد بالماهية في القولين
الاول على نفس الماهية وفي الثاني على الماهية باعتبار الوجود كما
توهم فانه غاية رفع النزاع بين الفريقين لا استقامة الجواب المذكور على
كلا القولين على ان في جعل المذكور كلاما تاما كلام في محله ☜ قلت بعد التسليم

بشير

فان قلت ما معنى كون الحكم بحيث يطابقه الواقع وقد قيل في تعريف الخبر
المنظور اولا هو الحكم دون الواقع

هذا هو الذي

يشير الى منع كون الشيء بمعنى الموجود في التعريف المذكور اذ لا نسلم اولا ان بمعنى
الموجود يجوز ان يفسر بمعنى يعلم الموجود والمعدوم والاشاعرة لا يجوزون
اطلاقه على ما يعمهما مجازا كما سيجيء عن قريب على ان يجوز ان يفسر هذا التعريف
لغير الاشاعرة وبعد التسليم لذلك نقول فرق بين ما به الموجود آه ومعنى الفرق
اما كون الباء في الاول للسببية دون الثاني كناية عن عدم السببية جريا على الغالب العبارة
كما قيل واما كون المفهوم في الاول كون الماهية موجودة دون الثاني كون المابية
ماهية ☜ وقد يجعل احدهما اي الثاني والجاعل هو المحشي صلاح التوجيه عائد
جعل كون احد الضميرين المرفوعين لما الموصولة بعد ما قال بانها للشيء فافهم
☜ فلا يندفع الاشكال اي الاشكال المذكورة وهو صدق التعريف على
العلة الفاعلية ☜ لكن يقتضي ظاهر التعريف اي عند جعل احد الضميرين للموصول
واما قال ظاهر التعريف اذ يمكن تصحيح باطنه بجعل الموصول كناية عن الذات
كما نقل عنه او بجعل هو هو على الاتحاد في المفهوم كما قيل او بغيره فتدبر
سنشير اليه ☜ بالعرض وكذا بالذات فان الناطق ما به الانسان
ناطق والعلة انما تتعرض له المحشي لانه مشترك الورود في التوجيهين
اذ يصدق على الناطق ما به الانسان هو الانسان فان قلت لا انتقاض
بالذات على التوجيه الاول اذ قد يقال معنى قولنا ما به الشيء هو هو امر
باعتباره مع الشيء يغاير الشيء هو الشيء ولا يثبت باثباته للشيء الا
نفسه وهذا المعنى يصدق على الذاتي كما لا يصدق على العرضي وقد يقال
ايضا تقديم الظرف يعني به للتخصيص اي به وحده لا مع غيره فيخرج
الذاتي اذ لا اختصاص له بالسببية وايضا ربما يقال السببية
المستفادة من الباء محمولة على الكاملة التامة فينتفي مع الانتفاء بالذاتي

اي الذاتي ما يغاير هو فلا يغاير الماهية وجزءها فتدبر

قلت الكلام خلاف الظاهر والكلام في الظاهر وربما يقال رداً على القول الثاني انه
يلزم حينئذ ان لا يصدق التعريف على الماهية المركبة اذ لا جزء لها بسيطة ايضاً
فلا اختصاص وفيه انه يمكن ان يقال بسيطة الاجزاء داخلة في بسيطة لها بخلاف
المركبة بل بسيطها عبارة عن بسيطة اجزائها كلاً او بعضاً ✎ اذ الفاصلة
ماية الانسان فاصلك وربما يقال هذا على تقدير جعل الظرف متعلقاً بمحذوف
جملة الشيء هو هو وليس الامر كذلك بل الظرف متعلق بمحذوف هو صلة
الموصول والشيء فاعل الظرف وجملة هو هو مرفوع المحل على الوصفية
للشيء المحلى بلام الجنس والمعنى ماية يحصل الشيء الذي هو هو بسببها ماية الحصول
وهذا المعنى لا يصدق على التعريف لعدم سببية للحصول وانت خبير بانه
خلاف الظاهر والكلام في الظاهر ✎ وجعل هو هو بمعنى الاتحاد في المفهوم
حينئذ بما ذكره الجاعل المذكور حيث قال ومعنى كونها هو هو اتحادها
في المفهوم جواباً عن سؤال مقدر على جعله احد الغيرين لما الموصولة
خلاف التبادر والاصطلاح وايضاً لا معنى لكون امر مبني بسيط شيء
متحداً معه قيل وجه كونه الاتحاد في المفهوم خلاف التبادر والاصطلاح
اذ التبادر من حمل احد الامرين على الآخر اتحادهما في الوجود الخارجي
بالحمل الاتحاد بحسب المفهوم وانتم اصطلحتم على الاول لا على الثاني واعترض
عليه بانه قد لا يسلم علم الاتحاد في المفهوم عند هم فانهم جعلوه بمنزلة
اسم واحد وعرفوه باللام فقالوا الهو هو وانت خبير بانه حينئذ الجعل
والتعريف باللام لا يدلان على علمية الاتحاد في المفهوم لاحتمال ان يكون
ذلك لعلمية الاتصاف الاتحاد في المفهوم ✎ اقول بامكانه جعل قوله ما
يمكن تصوره لانت بدون تقييداً جامعاً ومانعاً للعوض وحمله على ظاهره

فقيد

فقيد التصور بالكنه لئلا ينتقض طرده بالذاتي وقد يقال يعرف عن ظاهره ويحمل
على معنى انه يمكن ان يتصور تصوراً موجوداً للمعروض غير ان يتصور الوجود
لعوارضه وجاز كان هذا القيد محالاً في نفسه فلا يرد النقض بالذاتي فانه لا
يمكن ان يتصور تصوراً موجوداً لشيء غير ان يتصور وجوده واتيانه فان
التصور والمتصور محالان ✎ ولا بالملازم البين بالمعنى الاخص ايضاً
ودليل ظاهر قد يقال هذا القول ليس تعريفاً للعرض ولا يستفاد منه ذلك
بل هو بيان لمثل الفاصلة مما ليس بماهية فلا يرد حصول الذاتي فيه فلا
حاجة الى التقييد بالكنه والضمير في قوله فانه من العوارض راجع الى مطلق
الفاصلة لا الى ما يمكن تصوره الا بكونه فتامل ✎ اي يتصور
الملزوم بطريق الاخطار والمتصور فيما نحن فيه اعم من ان يتصور بطريق
الاخطار او بدونه الاخطار ولا يخفى ان حاصل الجواب منع لصدق التعريف
المستفاد من اللوازم البينة وسنده فلا يرد عليه ما قد يقال من ان
غاية ان يكفي في الملزوم استلزام الاخطار تصور الشيء ولا يلزم ان لا يكون لازم
الشيء بحيث لا يتصور بدونه اصلاً ✎ وايضاً قد يقال تصور اللازم غير تصور
تصور الملزوم آه وقد يقال انفكاك تصور اللازم عن تصور الملزوم يلزم
قاعدة الملزوم البين واحد المتضائفين لازم للآخر مع وجوب المغايرة في
التصور والملكات لوازم الاعدام مع وجوب التغاير تصوراً وربما يقال
في الجواب عن الاول ان التأخر الزماني لا ينافي الملزوم البين لان كفاية الملزوم
في الجزم بالملزوم لا يوجب المغايرة وعن الثاني والثالث ان الكلام
في اللازم المحمول وعن الثالث خاصة ان التوهم لا يوجب المغايرة الزمانية اقول
لعل تخصيص الكلام باللازم المحمول مبني على تخصيص كلمة ما في قوله ما يمكن تصوره

قد يقال ان اشارة الماتن بقوله حصول المعلول المذكور بيانا لمثل الفاصلة مما
ليس بماهية وتسليم حصول الذاتي فيه لا يمنع ارتفاع الضحك المذكور
الى مثل الفاصلة والا لزم ان يكفي تصور الذاتي من العوارض

الانسان بدونه بالحمل الشايع قوله فانه من العوارض ثم تخصيصها في التعريف المستفاد
ايضا ثم انه يمكن ان يجاب عنه بالقطع والثالث بمنع وجوب المغايرة في التصور
بناء على امتناع توجه النفس في زمان واحد الى شيئين لامتناع فعلين غير الاثبت
لزوم المغايرة بين تصور الذاتي ايضا لانا نقول الذاتي جزء فتوجه النفس اليه انما
يكون من التوجه الى الكل فليس هناك توجه النفس الى شيئين قوله وقيل
ايضا آه اعتراض على تعريف العرض المستفاد من قوله ما يمكن تصوره الا مع
غيره وحاصله انه يستلزم النقض على تقدير ويدخل فيه الذاتي على تقدير آخر
قوله يلزم ان يجوز تصور الكنه بالعرض او نقول فاذا وجد غير حاصل من شيء مع شيء
فانه العرض وان جاز تصوره الكنه بدونه لكن لا يجوز تصوره الكنه به فافهم ثم ان وجه
اللزوم ربط الاحكام بالقيد انما يجوز تصوره بدونه فانه يجوز ان يجوز كون
تصوره بدونه ويجوز كون تصوره به قوله فاذا حاصل في الذاتي ايضا او يصدق عليه
ما يمكن تصور الكنه بدونه بالاحكام العام بناء على انه لا فرق في طرف الوجود
الا يجب ان يتصور الكنه بدونه قوله او اللازم احكام تصور الكنه مع العرض
لا به ينفي ان مقابل قولنا بدون الشيء انما هو قولنا مع الشيء لا قولنا بالشيء فان
معنى قولنا جاء في القوم بدون زيد هو نفي حقيقة زيد في المجيء لا نفي بسببيته لمجيء القوم
فمقابله انما هو مجيء القوم مع زيد فمقابل قولنا تصور الكنه بدون العرض انما هو
تصور الكنه مع العرض وهو ليس بباطل والباطل انما هو جواز تصور الكنه
بدون العرض وهو غير لازم فالملازم ليس بباطل والباطل ليس بلازم قوله ولو سلم
يعتبر آه الظاهر انه لو سلم الملازمة انتقل عن هذا السائل وفيه انه بعد تسليم
تلك الملازمة لم يبق الا اعتبار المذكور فحصل التام الا ان يقال المراد لو سلم
ان مقابل قولنا بدونه هو ما هو فتامل قوله على ان تصور الكنه آه علاوة ومنع

بطلان

لبطلان اللازم ان سلمنا ان الاحكام يعتبر بالنسبة الى القيد بناء على ان الاصل ان
يرتبط الحكم بالقيد الاخير وسلمنا الملازمة المذكورة لكن لانم بطلان ذلك
اللازم كيف لا تصور الكنه بالعرض غير ممتنع عند المحققين وان لم يطرد ولم
يكن كليا قوله او ورد الفاء ايذانا بانه ناش عما سبق قبل المنشائية مستفاد
من الفاء الاولى قال الفاضل لا تقتضي الا تاكيدا ورد بان الاولى لا دخل لها في الدلالة
على المنشائية وانما هو لوجود المتاخر اذ ترتب يدل عليه ايرادها في مواضع لا منشائية
فيها وفيه ان ايرادها بهذا العنوان في مواضع لا منشائية فيها مع كيف ان السؤال
لا يحالة ينشاء من الكلام السابق على ان ايرادها في تلك المواضع لا يدل على
كونها مذكورة لوجود المتاخر اذ ترتب في مواضع وجد فيها المنشائية اقول الظاهر
ان الفاء الاولى في امثال هذا المقام من المتكلم والثانية في المخاطب فالاولى تدل
على منشائية السابق للكلام المتكلم والثانية تدل على منشائية لكلام المخاطب
هذا قوله تعريف الحقيقة آه قد تبعه في هذا الفاضل العصام ولعل وجهه
دخلية التعريف في المنشائية اذ المستفاد منه ان حقيقة الشيء تنشأ
على ان ما كان سببا لكون الشيء ذلك لا يمكن الا نفي ذلك الشيء في يكون
المنفي نفوس الاشياء ثابتة وبهذا اندفع ما ربما يقال لا دخل للتعريف في
المنشائية اذ لا اتحاد بين الشيء وبين حقيقة ذلك الشيء على اخذه على
منشائية التعريف لا يجب ان يكون بما اخذه بحيث يجوز ان يؤخذ السائل
على غير ما اخذه المجيب وربما يقال المنشا هو اعتبار التحقق في الحقيقة و
كون الثبوت بمعنى الوجود فانه يكون المنفي هو الحقايق الثابتة للاشياء
ثابتة اقول فعلى هذا يكون مسئولا على تخريج صاحبه قد يقال على تخريج الشي
قوله وكون الشيء بمعنى الوجود وقد يقال كون الشيء بمعنى الوجود لم يلزم مما تقدم

قوله على ان ايراد على اعتبار التسليم اشكال ان يكون بعض الامور المذكورة منشا
من المتاخر في الكلام السابق

منه

وهو ما بعده الى قوله آه منه

عفى

وهو قوله ان قلت آه منه

بل الازم منه هو التصادق والتساوي ولا دخل للتساوي في لغوية الحكم
وربما يقال ظاهر كلام الشيخ في قوله الشيء عندنا الموجود هو التراوف ويقال
في تائيده ويدل عليه قوله في شرح المقاصد هو اسم الموجود اقول بل ظاهر كلامه
نفي التراوف حيث فرع عليه بل الثبوت والتحقق والوجود ولم يفرع
به ههنا بل قال والشيء عندنا الموجود وما نقل عن شرح المقاصد لا يدل
على التراوف لجواز ان يكون التسمية باعتبار مساواته لا باعتبار تراوفه ويؤيد
ذلك قاله في بحث المعدوم من شرح المقاصد ولهم تردد في اتحاد ومغايرة
الوجود والشيئية بل ربما يدعى نفيه بناء على انه قولنا الشيء موجود
يفيد فائدة يعتد بها بخلاف قولنا الشيء شيء انتهى فتدبر يقال في
عدم التراوف جواز امكنات محتاجة في وجوداتها الى غيرها وغير محتاجة في
شيئيتها فان كل شيء شيء في حد ذاته وان لم يتقدر غيره اصلا ولذا يوصف
الماهيات بالوجوب والامكان نظرا الى وجوداتها ولا يوصف بهما بالنظر
الى شيئيتها اذ لا لغوية في قولك عوارض الاشياء ثابتة اه اسناده
الى انه لو غير شيء من الامور الثلثة المذكورة لم يتوهم اللغوية وحاصله انه
لو غير تعريف الحقيقة مثلا وعرفت بما يخص العوارض مثلا لكان معنى
عوارض الاشياء ثابتة ولا لغوية فيه وكذا لو غير مفهى الشيء وقيل الشيء
المعدوم مثلا كان المعنى حقايق المعدومات ثابتة ولا لغوية ايضا وكذا
لو غير مفهى الثبوت وقيل الثبوت هو التصور مثلا كان المعنى حقايق
الموجودات متصورة فلا يتوهم اللغوية ايضا وبهذا التقرير يسقط
ما توهم وقيل انه حاكم تغيير لمورد السؤال والكلام انما هو في فساده
على انه يجوز تغيير المورد اذ قلما يحتاج الى بيان معناه مع بقاء مفهوم الكلام

قوله كما ال

انه هذا

كتبه علي

ان هذا الكلام بالمفهوم المذكور مفيد ويكون معناه فالحاظ قلما يحتاج الى البيان بالنسبة
الى الحاظ الاذهان فقوله ربما يحتاج الى البيان ترويج للجواب المذكور وتاكيد له و
تزييف للسؤال وتضعيف له اه ليس مثل المثال الذي اتى به بشيرا الى ان مراده
بقوله الثابت ثابت هو المثال الذي ذكره السائل بقوله بمنزلة قولنا الامور
الثابتة ثابتة الا انه اتى به لعدم الفرق بينهما مع وضوح في المقصود اه قد
اعتبره متحد الموضوع والمحمول وان جاز ان يعتبر فيه ايضا تغاير الموضوع و
المحمول باخذ هو موضوعه بحسب الاعتقاد وقد يقال لا يجوز فيه ذلك فتدبر اه
يرد لنا شيء مفروض الاتصاف بالثبوت حتى يعبر عنه بلفظ الثابت فيحكم
عليه بالثبوت في نفس الامر بخلاف قولنا حقايق الاشياء ثابتة فانا لما
نظرنا الى العالم شاهدنا امورا متقررة بحسب الظاهر فاعتقدنا انها اشياء
فنحن نتوجه الى تلك الامور ونستحضرها بلفظ الاشياء بناء على ذلك
الاعتقاد الذي في الحقيقة عبارة عن الفرض العقلي ونحكم عليها بالوجود في
نفس الامر وليس شيء اذ لا فرق بين ان نعتقد تلك الامور المتقررة بحسب الظاهر
انها اشياء وان نستحضرها بلفظ الاشياء وبين ان نعتقدها انها ثوابت
وان نستحضرها بلفظ الثابت بينما اذ لا تغاير بين الشيئية والثبوت مفهوما
ناظر الى قوله ربما يحتاج اه فيه ان الفرق بين النوعين السابقين
على الوجه الذي ذكره مع اشتراك المثالين المذكورين في عدم الحاجة قبل
التاويل وفي الحاجة بعد التاويل فان المثال الاول اذا اول بان الثابت
فيما مضى ثابت الآن كان مفيدا ايضا فرقا بلا فارق على انه لا فائدة
ههنا في سلب المنافاة بين قولنا حقايق الاشياء ثابتة وبين
قوله شعري شعري بناء على ان الاحتياج الى البيان في الاول فرضي وفي

الثاني اه

قوله اذ هذا اعتبره قد ذلك الامور الثابتة ثابتة ان لم يعلم منه
فتدبر انتهى منه

كلي وما نقل عنه ﷺ من ان الفائدة هي افادة ظهور الافادة في هذا القول
وعدم ظهور ربما في شوى شوى ففيه ان عدم ظهور الافادة في شوى شوى
مما لا مدخل لهذا المقام وظهور الافادة في هذا القول مستفاد من قوله ربما
يحتاج الى البيان فلا فائدة في سلب المشتية فتامل فالاولى ان يحمل كلامه
السلبي ناظرا الى قوله وهذا الكلام مفيد الى مفيد للتاويل بخلاف
المثالين المذكورين فتامل ﷺ وهو ظاهر اذ كون الاحتياج الى البيان
كليا في قوله شوى شوى ظاهر ويحتمل ان يكون مرجع الضمير مفاد قولنا صفايح
الاشياء ثابتة ففيه لطافة ﷺ وذلك ان تقول ان في توجيه قوله والاظهر
انا ابو النجم وشعري شعري والفرق بين هذا وبين ما قبله ان حاصل ما قبله
ان نفي المشتية ناظر الى قوله ربما يحتاج الى البيان باعتبار العلة المستفادة
من كلمة رب وحاصل هذا انه ناظر الى ذلك القول ايضا لكنه باعتبار البيان
بناء على الفرق بين البيان والتاويل وعلى احتياج هذا القول الى البيان دون
التاويل واحتياج شعري شعري الى التاويل ﷺ يحتاج الى البيان لا بطريق
التاويل آه قيل ان اراد ان المفاد المذكور معنى متبع لقولنا صفايح الاشياء
ثابتة فهذا ليس كذلك وان اراد انه معنى مجازي له لكنه اشهر منه فما وجه
ان انتهاء من اللفظ من غير احتياج الى القرينة فهذا لا يوجب الاستغناء عن
التاويل ويقال ذكر المفاد متبع له على ما قالوا ان التحقيق في مذهب الشيخ
ان عقد الوضع هو اتصاف موضوع بمحموله بحسب الاعتقاد او نفس الاتصاف
ان شيخ رحمه الله اراد بالتاويل صرف اللفظ عن المعنى الظاهر المتبادر منه و
بالبيان ما لا يتبادر كذلك سواء كان ذلك المعنى حقيقيا او مجازيا وادعى ان المعنى
المذكور كما هو متبادر من لفظ صفايح الاشياء ثابتة اشهر منه فذلك

المعنى

المعنى بخلاف المعنيين الآتيين في تاويل شوى شوى فانه ليس بظاهر متبادر
منه لعدم شهرته في ذلك المعنى فسقط القول الاول فلا حاجة الى القول الثاني لكن يرد
عليه ان الفرق بين المعاني بالشهرة وعدم الشهرة قليل نظر فان المعنى المذكور
في شوى شوى ايضا مشهور فيما بينهم فتدبر ﷺ فانه يحتاج الى التاويل آه فيه
انه يجوز ان يكون المراد ما اعتقد ان شوى شوى في نفس الامر بل المعنى
انس بالتمزح فتامل قد يقال مراد شي بقوله ولا مثل انا ابو النجم وشعري شعري
نفي التاويل المشهور في شوى شوى عن قولنا صفايح الاشياء ثابتة اي ليس
معناه كمعناه واما نفاه لانه لم يفد المراد صفايح الاشياء موجودة
في الحال كما كانت موجودة فيما مضى وهو لا يقابل مذهب السوفسطائية واما
يقابل مذهب من ينفي بقاء الاعراض بزمانين ومذهب من ينفي وجود الجواهر
كذلك او يفيد المراد صفايح الاشياء ثابتة هي المشهورة بالثبوت وهو لا خلاف
من السوفسطائية في شهرة ثبوتها واما خلافهم في اصل الثبوت اقول ما ذكره
المحشي هو الملايم للتوقف والوقوف فتدبر ﷺ وهو ان شوى الآن كشوى
فيما مضى والتاويل آه مر وجهي الاول حمل الكلام على التشبيه والثاني
تقييد الظرفية بالظرفية المذكورة واما فيما سياتي من وجه واحد فافهم
ﷺ وهذا المعنى لا يحصل آه اشارة الى جواب سؤال مقدر تقديره ان هذا
المعنى يحصل بجعل الاضافة على العهد فلا يلزم الاحتياج الى التاويل بل يتم
الافادة بالبيان كما في قولنا صفايح الاشياء ثابتة فاجاب بان هذا

المعنى لا يحصل بجعل الاضافة للعهد لان معنى العهد ارادة بعض اشعار المتكلم
معينا شخصا او نوعا وفيه ان كون معنى العهد ما ذكر لا يدل على عدم حصول
المعنى المذكور بجعل الاضافة للعهد لجواز ان يكون المعهود في الاضافة ❋

الثانية هو شعوره المعروف بالبداهة لا يقال لا يحصل بهذا القدر دفع التشبيه
ولا بد منه في دفع اللغوية لانا نقول اعتبار التشبيه ليس لدفع اللغوية
بل هو لتصحيح الحمل على ان حمل الكلام على التشبيه ظاهر متبادر للشهرة فيما بينهم
في امثال هذا المقام فلو ليس بتأويل ولا يدفع ما ذكرناه عائقة قبل لا يصح
حمل الاضافة هنا على العهد لان المعتبر في العهد الذكر حقيقة او حكما و
لم يوجد هنا ذلك ولا يجاب ايضا ان في العهد هو ارادة بعض الافراد
المعقبة واما ملاحظة تقييد كونه الآن وفيما مضى او موصوفا بالبداهة
فمما لا يدل عليه الاضافة اما الاول فلان الكلام انما هو في عدم حصول
المعنى المذكور بحمل الاضافة للعهد لان عدم صحة الحمل على العهد لان عدم
الذكر الحكمي مع الجواز ان يكون قبل ما يتعلق به علم المخاطب واما الثاني
فلان التقييد المستفاد من الاضافة يعتبر بالنسبة الى تلك القيود فيكون
المعنى شعوري المعهود الذي هو شعوري الآن كشعوري المعهود الذي هو شعوري
فيما مضى وقس عليه القيد الثاني على ان المقصود دفع اللغوية وهو لا
يتوقف على تلك الملاحظة بل يحصل بمجرد ان يراد في جانب الموضوع
البعض المعين وفي جانب المحمول البعض المعين الآخر لا يقال فح لا يصح
الحمل لانا نقول يصح بالحمل على التشبيه والمراد من
البيت آه في بعض منه قوله ربما يحتاج الى البيان فلما يحتاج الى البيان صدقه
بالبرهان فان اكثر منه يصدقه بالقبول والاذعان والحاصل ان
هذه القضية بالمعنى المذكور ضرورية عند الاكثر فلا يحتاج الى البيان بالبرهان
ونظرية عند القليل فيحتاج الى البيان بالبرهان فلا اضياع وعدمه بالنسبة
الى الاذهان باعتبار القضية وربما يقال انهما بالنسبة الى فروع القضية

فان ثبوت

وهو ان المعهود ما ذكر لا يدرك

فان ثبوت حقيقة بعض الاشياء كالواجب مثلا لا يظهر الا بالبرهان والاكثر
بخلافه ويرد عليه ان القضية الكلية محتاجة في اتصاف واحد من افراد
موضوعه بالمحمول الى البرهان لا تتوقف بديهيته بحال فضلا عن ان يكون في الاكثر
واما ما ربما يقال انه لا كلية هنا لا بتنائها على ان يقصد بصيغة الجمع
الاستغراق واما اذا قصد الجنس على ما سيأتي فالحال لا يحتاج الذي هو في قوة
الجزئية فلا منع من البداهة ونقيضها فعلية الجزئية الغير المحتاجة في
اتصاف واحد من افراد موضوعه بالمحمول الى البرهان لا تتوقف الا بديهية فلا
وجه للنظرية اصلا فعلية تأكيد كونه مفيدا اذ لا شاهد على كون الكلام
مفيدا اقدر من حاجته الى البيان بالبرهان فجعل الموضوع والمحمول مكررا يجب
العبارة مع ارادة فرد المفهوم في جانب الموضوع بحسب الاعتقاد و
ارادة المفهوم في جانب المحمول وقصد الاثبات بحسب نفس الامر اذ كان
محتاجا الى البيان بالبرهان لا يتوقف قبل الخاص المحمول والموضوع اذ لا يكون
فرد محتاجا الى البيان اصلا ويرد عليه ان شعوري شعور كذا ربما
يحتاج وقد لا يحتاج الى البيان صدقه بالبرهان فحكم بيقاء وجه بقوله ولا اضياع انا
ابو النجم وشعري شعري اذ لا يمكن ان يقال في انه ناظر الى قوله ربما يحتاج
الى البيان البتة وفيه انه يجوز ان يكون ناظرا اليه لكن لا باعتبار انه يحتاج
الى البيان البتة بل باعتبار انه لا يحتاج اليه اصلا فان شعوري لا يحتاج
الى بيان صدقه اصلا لما ربما يقال وقيل بملاحظة ابي النجم الذي هو موصوف
بالبلاغة والفصاحة يكفي في صدقه وقد يقال يجوز ان يكون ناظرا الى قوله
المراد ان ما نفتقده معاينا الاشياء عادة بالموضع في شعري بحسب
نفس الامر لا بحسب الاعتقاد فحينئذ لا يجوز ان يكون المراد بالبيان في قوله ربما

قوله بملاحظة ابي النجم آه قال بعض فضلاء العاصر ان هذا مدفوع فان
مجرد عدم ملاحظة كونه شعر ابي النجم الموصوف بالبلاغة لا
يوجب عدم الاحتياج الى البيان بالنسبة الى البعض
الاذهان على ان ملاحظة كونه شعر ابي النجم الموصوف بالبلاغة
من الاضياع الى البيان فتدبر انتهى بعبارته فتأمل منه

يحتاج الى البيان هو البيان الذكرى اذ ربما يحتاج فى بعض المواضع الى بيان هذا
الكلام وذكره بخلاف الثابت فانه ثابت وشعور شعور فانهما فلا يحتاج الى بيانه
وذكره فى شئ من المواضع حتى العاقل ﴿ فلو حمل آه ربما يقال ان
اخذ التحقق معتبرا فى مفهوم الحقيقة لا يفيد هذا الحمل والا كذبت القضية بناء
على اختلاط المعدومات وقد قيل يمكن ان يراد بالكثير جنس المعنى المجازى لكنه
خلاف الظاهر ﴿ فاللام فى العلم للاستغراق الانواع اذ يجاز فيه تشبيها
لاستيعاء الانواع باستيعاء الافراد ويؤيد هذا قوله بعونة المقام فسقط قوله
بانه اقول بديع غير مسموع من اهل العربية ولا مستند له وربما يقال المراد
باستغراق الانواع هو الاستغراق النوعى فلا يكون قولا بديعا وفيه انه المذكور
فى كلامهم ان الاستغراق النوعى هو ان يراد من كل فرد ما يتناوله اللفظ بحسب مفاهيم
العرف لا ان يراد من كل نوع يفهم منه عرفا فهم يمكن ان يجعل اللام فى العلم للاستغراق
العرفى اى كل فرد من افراد العلم بالحقايق بحسب مفاهيم العرف متحققا
بل يمكن ان يجعل على الاستغراق الحقيقى لكن لما قيل ان الاستغراق الانواع
داخل فى استغراق الافراد بناء على ان الافراد اعم من الافراد النوعى والشخصى
فانه غلط بل باعتبار الافراد الشخصية لان كل فرد من شخصى من افراد العلم
المتعلق بالحقايق متحققا لا ان بعضها متحققا وبعضها غير متحقق نعم
العلم ببعض الحقايق ليس بمتحقق وبهذا المعنى يكون بعيدا الا ان يريد
الاستغراقى لا يوافق كلام المحشى واش كما لا يخفى ﴿ ثم الاستدلال آه
ما ذكره قبل كان اشارة الى علة مصححة لحمل الكلام على ما حمله الشارح ونذكر
علة تحقيقية وحاصلها ان الاستدلال الآتى مبنى على ثبوت الصانع
وصفاته كما يحتاج الى العلم بثبوت الحقايق فى نفسها يحتاج ايضا

الى العلم

قوله وثبوته يدوم التأييد ان الاضافة الى معرفة العام يفيد
الجواز وان جاز ان يفيد باعتبار تخصيصه اللام بالاستغراق
منه

الى العلم بثبوت الاحوال من الحدوث والامكان ونحوهما فلو لم يحمل الكلام
على ذلك بل حمل على العلم بالثبوت لم الاستدلال المذكور على ان الاستدلال لا يكون له
الا بالمقدمات المعلومة والغرض هو التنبيه على ثبوت العلم بتلك المقدمات
ليتوسل به الى ذلك الاستدلال كما عرض به الشئ فيما سبق وفيه ان الثبوت
المقدر اعم من ثبوت الحقايق فى نفسها ومن ثبوت الاحوال لها فتيم
الاستدلال بتقديره ولا يجدى ما ذكره وحمل كلامه على معنى انه كما يحتاج الى
العلم بثبوت الحقايق فى نفسها وبثبوت الاحوال لها يحتاج الى العلم
بالاحوال اى الى العلم المقدورى لها بعيد غاية البعد وقد يقال الغرض هو
هو الرد على السوفسطائية وهو يحصل بمجرد التنبيه على وجود جنس الحقايق
وعلى تحقق جنس العلم بها واما امر الاستدلال فتم بما سيجئ من بيان اسباب
العلم فانه يحصل به از كل ما شهدت به تلك الاسباب فهو معلوم لنا قطعا
نزاما مع كونه مخالفا لما مر من شئ فيما سبق يرد عليه انه لا يلزم من وجود بعض
اسباب العلم ثبوت العلم لجواز ان يفقد تلك الاسباب او بعضها او الكل بالنسبة
او يفقد القابلية مسلوبة عن السببات ﴿ فقد غلط غلطين الاول
ظن كفاية العلم بالثبوت فى الاستدلال المذكور والثانى ظن وجوب التقدير
كذا نقل عنه وعلم ان العلم وما يساوقه اذا كان متعلقا للوجود يكون بمعنى التصور
لا غير واما اذا كان متعلقا للمصدر المضاف كثبوت الحقايق فيحتمل التصور
التصديق كما اسلفناه لك فيما سبق فمن قدر الثبوت يريد انه لو لم يقدر
الثبوت يخص العلم بالتصور ويكون المعنى تصور الحقايق متحقق فلا يتم
به غرض الاستدلال فانه يتوقف على تصديق ثبوت الحقايق فى انفسها وعلى
التصديق بثبوتها لغيرها اعنى ثبوت الاحوال لها واما اذا قدر الثبوت

واريد بالعلم التصديق بمعونة المقام فيتم به غرض الاستدلال فانه يكفي
التصديق بثبوت جميع الحقايق سواء كان بديهيا او نظريا
لغيرها متحقق فيندرج فيه العلم بثبوت الاحوال لغيرها من الحقايق اذ كل
حال من الاحوال حقيقة من الحقايق وتحقق العلم بثبوت الحقايق يستلزم
تحقق تصورها فيستوفي الانواع الثلثة فهذا توجيه حسن ليس فيه غلط
في شيء كما لا يخفى ☜ بتقدير المضاف آه فيه رد على من قال ارجاع الضمير
الى الحقايق بتقدير الثبوت سهو لبقاء الاستغراق ووجه الرد ان العلم
بثبوت جميع الحقايق لا يستدعي تصورها تفصيلا والتصور الاجمالي
متحقق فلا يفيد بقاء الاستغراق فتامل وقد يقال مراد القائل المذكور في
الشرح توجيه عبارة المتن بحمل العلم على التصديق بقرينة المقام و
لا حاجة حينئذ الى تقدير المضاف حتى يحتاج الى تأنيث الضمير الموجب
لتكلف وفيه ان حمل العلم على التصديق يحتاج الى تقدير المضاف
البتة كما مر وايضا على تقدير المضاف لا يحتاج الى تأنيث الضمير الى وجه
سيجيء كما هو المستفاد من كلامه فانه يرجع الى الحقايق على ذلك التقدير
☜ وقيل الضمير لثبوت الحقايق الذي هو مضمون الجملة ان يقال
نقل عنه انه مصدر ثابتة فانه مصدر بها لكونها مسندة الى ضمير الحقايق
ثبوت الحقايق ففي ضمنها مصدر مضاف والضمير له كما في قولهم تواعدنا
سهل وقرب للتقدير ويحتمل ان يكون الضمير لتلك الحقايق الثابتة
والتأنيث باعتبار القضية ☜ والتأنيث باعتبار المضاف اليه قيل
كناية الاضافة بحسب المعنى فالتأنيث محل خدشة وايضا اكتساب المضاف
تأنيث المضاف اليه مشروط بحسن ترك المضاف واستقامة المعنى عليه

وذلك

وذلك مفقود هيهنا ☜ يرد عليه انه قد يقال مراد القائل المذكور ان
المتبادر من العلم بالحقايق هو العلم بها تفصيلا فلا بد من صرف عن الظاهر
اما بان يقدر الثبوت واما ان يراد العلم بها اعم من العلم تفصيلا واجمالا بان
يراد بنفي الحقايق الاراءة الدال بثبوت الحقايق انسب بما سبق من
الدعوى فلهذا اختاره وذلك القائل فلا يرد عليه ما ذكره لكن يرد عليه
منع التبادر قبل منع قدر الثبوت نظرا الى المتبادر فانه اذا قيل زيد قائم و
العلم به واقع يتبادر منه ان العلم بمضمون الخبر واقع فصوصا اذا كان
الكلام ردا على من انكر العلم بالثبوت وفيه ان تأنيث الضمير يحمل كون المراد
بالحقايق ظاهرا متبادرا ☜ لان غير مراد اذ المقصود هو الرد على الاراءة
او ريبة المنكرين للعلم مطلقا فنكفيهم اثبات العلم الاجمالي ولا حاجة
الى اثبات التفصيلي وايضا يتوقف الاستدلال الآتي على العلم التفصيلي بالحمل
وذلك بالاجمال ايضا كما لا يخفى وايضا المراد اثبات العلم الذي يمكن حصوله
بقدر الطاقة البشرية وذلك لا يتصور الا في الاجمالي دون التفصيلي ☜
بنفي العلم الاجمالي لاستلزام الحكم تصور الطرفين ☜ وقد سبق ان المراد
آه الظاهر ان يقال نحن نقيد العلم آه او نقيد العلم في كلام
المصنف بكونه بالكنه ونقول ان المراد به هو العلم الكنهي على تقدير انه لا يكون
المراد العلم بالثبوت لانه المتبادر من المطلق والظاهر المتبادر عند الاطلاق
ولان الغرض هو رد الاراءة وهو لا يحصل الا باثبات العلم بالكنه
فانهم لا ينكرون التصور بالوجه كما سبق فيكون حاصل استدلال القائل
انه لو لم يكن المراد العلم بثبوت الحقايق كان المراد تصورها بالكنه لكن
التالي باطل للقطع بانه ليس لنا العلم الكنهي بجميع الحقايق في

قوله ان قيل نحن نقيد العلم آه او نقيد العلم في كلام المصنف بكونه بالكنه ونقول ان المراد به هو العلم الكنهي على تقدير انه لا يكون المراد العلم بالثبوت لانه المتبادر من المطلق والظاهر المتبادر عند الاطلاق ولان الغرض هو رد الاراءة وهو لا يحصل الا باثبات العلم بالكنه فانهم لا ينكرون التصور بالوجه كما سبق فيكون حاصل استدلال القائل انه لو لم يكن المراد العلم بثبوت الحقايق كان المراد تصورها بالكنه لكن التالي باطل للقطع بانه ليس لنا العلم الكنهي بجميع الحقايق في

والله الهادي والموفق للمعاد ص وقد يقال بثبوت الكل آه حاصله ارادة
نقض على ضمّ قال المراد العلم بثبوتها يعني از اريد بقولك العلم بثبوت الحقايق
التصديق بثبوت جميع الحقايق فهو ليس بصحيح لان ثبوت الكل غير معلوم
واز اريد التصديق بثبوت بعض الحقايق فلا وجه للعدول عن الظاهر وتقدير
الثبوت اذ كما يعلم ثبوت بعض الحقايق يعلم بعض الحقايق ايضا وفيه
ان المراد بثبوت الكل وهو معلوم اجمالا وقد قيل لا يجوز العدول عن ظاهر
ويقال يجوز ان يجوز العدول للتصريح بالمقصود وازالة توهم ارادة العلم
التفصيلي والتصوري ثم انه قد قيل بعد تقدير الثبوت فهذا القول قد ورد
رد على القائلين بانه لا علم بثبوت حقيقة شيء ولا بعدم ثبوتها كما
مر به الشي ولا يخفى ان الرد عليهم انما يحصل باثبات العلم بالثبوت و
لا وجه ظاهر فذلك العلم بنفي الحقايق ورد بان الرد عليهم يحصل بارادة
الاستغراق في العلم كما مر فلا يجب تقدير الثبوت فتامل ص ان ثبوت
الجنس لا يلزم آه ربما يقال يلزم بناء على البداهة لانا نجزم بالضرورة بثبوت
بعض الاشياء بالعيان اقول هذا كلام خال عن التحصيل بل هو من قبيل الاشتباه
بين ما يحصل من الكلام وبين ما يوجد في الخارج ص ان المراد هو التنبيه على
وجود جنس آه فيه ان هذا المراد لا يدفع ذلك الايراد فان الجنس المقدر مضاف
الى ما يشاهد فهو لا يتجاوز عن مشاهدات بل يجوز ان يقدر في ضمنها وان
يقدر في ضمن غيرها فلا يحصل التنبيه المذكور فلا فائدة في تقدير المضاف فيما
سبق بل يجب تخصيص الحقايق ههنا بما يشاهد فيحصل التنبيه المذكور
وبعد التخصيص لا حاجة الى الحمل على الجنس الكلام الا ان يقال ان المراد بالجنس
المضاف ههنا هو الجنس المنطقي لما هو بمعنى المفهوم الكلي فيجوز ان يقدر

عليه الايراد المذكور فاما ان نختار الشق الاول من الترديد ويلزم المحذور فانه على
تقدير عدم العلم التفصيلي يلزم عدم العلم الكنهي والمفروض انه متحقق
ص لا دليل على التقييد لا يقال كون العلم بالكنه فرضا كاملا وكونه ظاهرا
متبادرا وعدم حصول الغرض بدونه تكفيه دليلا لانا نقول الغرض يحصل في
ضمن التعميم ايضا وكمال الكنه وتبادره لا تفيد القطع ولذا عدل عنه كثيرا آه
فلا يكون دليلا على التقييد كما لا يخفى ص ان تعميم الشي رحمه الله عليه آه ان
تعميم الشي العلم بالتصور والتصديق حيث قال من قصد ذاتا او التصديق
بها وباحوالها ينافي تقييد العلم بالكنه فان العلم الكنهي تصور فقط هذا
حاصل ما ذكره فيما نقل ص وفيه ان هذه المنافات مما لا يضر القائل
فانه رجل والشي رجل وذلك ان نقول المغني ان صحة تعميم الشي ووجوبه
على ما مر فيما سبق بناء وجوده ودليل على هذا التقييد فاقدم ثم الظن ان يقال
مع ان التقييد بناء تعميم الشي الا ان يقال المغني على العتب ص ولو سلم الولو
سلم ان تعميم الشارح لا ينافيه بناء على ابتنائه على كون الغرض اتم ص
الاستدلال الآتي وجواز ان لا يكون الغرض وذلك بوجود الترديد على اللاادرية بالكنه
لا يلزم منه ذلك التقييد او وجود الدليل عليه ضبطلان المقيد ان العلم الكنهي
بناء على القطع بانه ليس لان العلم الكنهي بجميع الحقايق لا يوجب تقدير الثبوت
الذي هو المدعى بل يجوز ان يترك التقييد رأسا وحاصله منع الملازمة في
قوله لو لم يكن المراد العلم بثبوت الحقايق كان المراد تصورها بالكنه
لجواز ان يكون المراد على ذلك التقدير مطلق التصور ايهم من ان يكون بالكنه او
بوجه ما لبطلان اللازم واللازم ليس بباطل هكذا ينبغي ان يفهم هذا
المقام وان لا يلتفت الى ما صدر عن بعض الاقلام ثانيا من التحير والاوهام

والله

وجود جنس ما يشاء هذا المعنى من حيث ما يشاء هذا وهو من حيث هو
لكنها فرعين لم فتأمل ﷺ فالكلام السابق على حذف المضاف وقيل لا حاجة
الى تقدير المضاف فانه يحصل هذا المعنى بجعل كلمة ما على الجنس لا على الاشتراك
ويقال لا يجوز حملها على الجنس اذ يلزم ان يجوز الجنس من حيث هو وليس كذلك
فانه مفهوم كلي لا يصلح ان يتعلق به المشيئة واجيب بان المراد بالجنس
هو الجنس باعتبار وجوده في ضمن بعض الافراد لا على التعيين وهو الجنس
بالعهد الذهني والمعنى به هو الفرد الغير المعين كما يجيء في موضوعه الحقيقة
من حيث هي بقرينة اضافة الوجود اليه فانه وجود ساقط عنه لم يرد عليه
انه اذا كان المراد بالجنس المضاف هو الجنس المنطبق على ما لم يحصل
ذلك المعنى بجعل كلمة ما على الجنس كما لا يخفى هذا ثم ان قد يقال لا يجوز تقدير
الجنس هاهنا كما في قوله الا لله في خياستي بايشاء هذا لا يجدي فتأمل ﷺ
او نقول اذا ثبت شيء ما يفيد ان قوله صحايح الاشياء ثابتة يدل على ثبوته
شيء من الاشياء على تقدير ارادة الجنس فان الجنس انما يتحقق في
ضمن الافراد فاذا ثبت شيء من الاشياء فالاصح بالثبوت هو من
المشاهدات لانها اظهر وضوحا واسبق حصولا من غيرها فكانه قال
هذا المشاهدات ثابتة وايضا لا قائل بثبوت شيء غير من المشاهدات خاصة
فاذا ثبت شيء من الاشياء ثبت من المشاهدات بالاتفاق الفريقين و
هذا القدر كاف في التنبيه ﷺ لانهم يعاندونه آه وقد يقال سمعه ابدا
لانهم علموا انه عليه السلام بايشاء لكل قضية معاندة ومقابلا فرجعوا من
عنادهم عاما وكل حكم لاحق ﷺ بعدم تحقق نسبة امر ما الى احد
سواء كانت ايجابية او سلبية قبل هذا يدل على ان انكارهم مختص

بالنسبة

بالنسبة وليس كذلك فانهم ينكرون نفس الحقايق نسبة كانت اولا
فالاولى ان يقال وبدعوى الجزم بعدم كل امر في نفس الامر اقول لا يمكن
ان يقال خص ما بالذكر هاهنا انكارهم لتحقق النسبة اكتفاء بما جرى بينهم
من انكارهم لنفس الحقايق كما يدل عليه سوق كلامه ﷺ وتقولون ما
من قضية آه اشارة الى ما نشأ من هذيانهم على ما مر شرح الحق فانهم طاردوا
ان ادلة وجود الاشياء لا يخلو عن ان يرد عليها اشكالات وشبه زعموا
انه لا دليل عليه وحكموا بانه ما من قضية الا وهي قضية معارضة تعادلها
وغالبتها في القوة والضعف فجزموا بانه لا موجود اصلا ولم يتفطنوا
ان وجود معارض لكل قضية لا يوجب الجزم بانتفاء شيء منهما وان الجزم
بانتفاء الاحكام كلها ويلزمه عام وكر من الشبه مناقض لما جزموا به من انتفاء
الاحكام كلها ﷺ لا يخفى بجميع الموجودات بل بجميع صحايح المعدومات
الثابتة ايضا كنسبة امر الى آخر وظاهر عبارة الشيء يوهم الاقتصار عليها
حيث قال ينكر صحايح الاشياء فانه قد حمل الشيء على الموجود فيجاء السوق
والنظم انه هاهنا ايضا محمول على ذلك ولا يخفى ان هذا لا ينفع عاقدي قال انه
ان انكارهم الاشياء يستلزم انكار ثبوت الاحوال لان ثبوت الحال
لما يفرع ثبوتها فان ذلك الاستلزام يؤيد الاعتراض لا يدفعه على ان
المعدومات الثابتة لا تتخلف عن ثبوت الاحوال لها بل نعم النسب السلبية
ايضا فيرد الاعتراض بالنسبة اليها فانهم ينكرون القضايا السلبية
ايضا نعم يمكن دفعه بحمل الكلام على التمثيل على الغالبة وعلى الاكتفاء
بما فصل في محله لكنه خلاف النظم ودخل في قوله جرى على وفق السياق
هاهنا ان في كلام الشيء او في الموضعين فتأمل ﷺ قوله فمن ينكر شيئا

ارتقرير ها اشارة الى الجواب بسؤال مقدر على قوله والاظهر ان يحمل الاشياع الخ
على المعنى الاعم فكانه قيل لا يجوز الحمل عليه اذ المضمر في قوله منه ينكر شيوعا
راجع اليها والثبوت بمعنى الوجود كما مر منه شيء ولا وجود لغير الموجودات
فاجاب بان الثبوت الخ ليس بمعنى الوجود بل بمعنى التقرر الذي يعم الموجودات
وغيرها بمعنى اذ احمل الاشياع على المعنى الاعم يحمل الثبوت ايضا على المعنى الاعم
ثم انه يفهم تارة من كلامهم ان مذهب المعتزلة انه يحصل للحاجا ثبوت
في نفسي الامر بعد تعلق الاعتقادات وبه يشعر كلام الشيخ وتارة ان
مذهبهم انه لا يحصل لها وراء الثبوت ولو بعد تعلق الاعتقادات ومعنى قولهم
بثبوت الاشياء ثابتة للاعتقادات ان كانت ثابتة في الاعتقادات و
هذا الاخير اخذه الفاضل العصام الخ وعلى الاول يلزمهم ثبوت النقيضين
في نفسي الامر بناء على تحقق الاعتقادين فتدبر قيل للخصم ان يقول على
مذهبهم جاز استحالة اجتماع النقيضين ثابتة للاعتقادات عندهم فلعله
اعتقد جايزا كان جايزا والا فلا صحا بالنسبة اليه وبطلان آخر فيه
ان الحق والبطلان هو المطابق للواقع وعدم المطابقة له كما مر فيما سبق
ولا واقع عند المعتزلة فلا معنى للحق والباطل على مذهبهم اللهم الا ان يقال انهم
انما قالوا بالواقع بتبعية الاعتقادات في نفسي الامر اونى الاعتقادات
كما اشرنا اليه فمعنى الحق والبطلان هو المطابقة لذلك الواقع وعدم المطابقة
له صحا ثابتة الادراكات قال في شرح المواقف فانها لا تنفي قوله صحا
هذا الزعم بعض القول الباطل قد يقال القول العاري عن الاعتقاد لا يوصف
بالبطلان ولا بالزعم بل الوجه انه اشارة الى انهم قد اعتقدوا كونهم شاكين
وان انكروا الاعتقاد وان ضعيفا بان هذا الوجه ناش عن الغفلة عن قولهم

الشي

الشي وشاكية ان شاك وهم جرا وان ما ادوجه على الخشي من حمل المنع
فتدبر صحا يرد عليه انهم ان اراد ان يتحقق نفي الاشياء التي
ادعيتم اولا يتحقق وايا ما كان يلزم تحقق شيء من الحاجا اما على الاول
فلان النفي حقيقة من الحاجا لكونه نوعا من الحكم فتحقق تحقق شيء
من الاشياء واما على الثاني فلانه اذا لم يتحقق النفي لزم ان يتحقق
الثبوت والا لزم ارتفاع النقيضين فاورد عليه الخشي ان عدم ارتفاع
النقيضين وبطلانه من جملة المحالات عندهم فلا يتم الملازمة فلهم ان يقولوا
ان عدم ارتفاع النقيضين ليس من المقدمات المسلمة عندهم حتى يتم
الاستدلال بالنسبة اليهم ويلزم الالزام عليهم والمقصود وذلك كما اشار
اليه الشي تبوله والزاما اقول يمكن الجواب عنه بان الايراد عليهم ان قالوا
بجعلية المعدومات ثبت الالزام والا فان تحقق نفي معلوميتها عندهم
فقد تحقق النفي وهو شيء وان لم يتحقق وذلك ايضا كاف نهذا مذهب الاشاعرة
لا مذهب المعتزلة وقد يقال ليس المراد انباز قياس جدلي مركب من مقدمات
مسلمة عند الخصم حتى يرد عليه ما ذكره الخشي بل المراد انه برهان يبطل
مذهب الخصم وهذا هو معنى كونه الزاميا والا فلا يتصور البحث معه
لعدم اعترافهم بعلمهم كما سيصرح به الشي وانت خبير بان حمل الالزام على
ما ذكره هذا القائل بعيد غاية البعد بل المراد منه انجام الخصم واسكاته
وذلك لا يحصل الا باعترافه بالخصم وتسليمه ثم اقول في الالزام المذكور
نظر لانه ان اريد بالنفي الانتزاع كما هو مقتضى قوله لكونه نوعا من الحكم
لم يتم الملازمة في قوله ان لم يتحقق نفي الاشياء اذ لا يلزم من عدم تحقق
وانتزاعهم ثبوت الاشياء في انفسها ولا اثباتهم واعيانهم اياها اذ

وهو قد سلم ان لم يتحقق النفي تحقق الثبوت

قوله بل المراد الخ اي انجام الخصم وقوله ان لم يتحقق الخ اي ان لم يتحقق الالزام
الملازمة ممنوعة اذ لا نسلم انه اذا لم يتحقق الالزام لم يتحقق انجام الخصم
كما يعرف بالتامل فتامل

لا يناقض بين النفي والثبوت ولا بين النفي والاثبات بهذا المعنى كما لا يخفى
وان اريد به الانتفاء لم يصح قوله والنفي حقيقة من الحقايق لكونه نوعا
من الحكم اه اذ الانتفاء ليس نوعا من الحكم ولا حقيقة من الحقايق الموجودة
فتدبر قيل حاصل الالزام انه ان لم يتحقق عندكم نفي الاشياء كانت الاشياء
مثبتة عندكم فلا يرد ما اورده الخ وانت خبير بان الشرطية المذكورة
ليست بقضية من غير ان يثبت بعدم ارتفاع النقيضين وبعدم الثبت
يرد ما اورده الخ على انه يرد الايراد ايضا على نفس الشرطية ح فزعم
بنفي الحقايق اه لم ان يقولوا جزما بنفي الحقايق لا يستلزم تحقق ذلك
النفي بل يجوز ان يكون من جملة المخيلات فاما ان يلتجاء الى الشق الاول
ويقال اذا كان النفي من المخيلات لزم ثبوت الاشياء او يقال اذا كان
ما ادعيتم من المخيلات ثبت مقصودنا وهو ابطال ما ادعيتم وعلى كل
لا اقتصار على الشق الاخير فتامل ح وقد يتوهم اه حاصله اعتراض
على الشق والخ بان انكارهم العنادية مقصور على حقايق الموجودات
الخارجية والنفي ليس من الموجودات الخارجية فلا يلزم من ثبوت بعض
ما نفوه وقوله ويوجه الالزام جواب عنه من طرف الشق والخ فليتامل
اقول يمكن ان يجاب عنه بان انكارهم ليس مقصورا على حقايق الموجودات
كما اشار اليه الخ في فيما سبق في قوله وقد يتوهم اياما على ذلك فلا حاجة
الى التوجيه المذكور ح فيرد عليه انه لا وجود للعدم اه وايضا يمكن ان
يناقش في ان النفي حكم اذ ليس المراد به الجزم بعدم الاشياء والا
لا يصح الملازمة بل المراد عدم الاشياء وهو ليس بحكم وقد اشرنا الى
ذلك فيما سبق فتامل وفي ان الحكم تصديق لجواز ان يكون جزءا منه كما هو

مذهب الامام وفي ان التصديق علم لجواز ان يكون عبارة عن مجموع التصورات و
الحكم على ان يكون الحكم فعلا كما هو مذهب الامام فتدبر ح عدم تمامها على
الاادرية ظ لانهم لا يقولون شيئا حتى يقال عليهم انهم لم يتحقق النفي لزم اه
واما على انهم انما ينكرون العلم ولا نعرض في ذلك القول للعلم ح اما على
العنادية فغير تام كما مر فان حاصل قولهم بنفي تقرر الاشياء هو انه لا نسبة تتحقق
في نفس الامر حتى تقرر فح يمكن ان يقال انهم يتحقق نسبة النفي في نفسها فقد
ثبت نسبة الثبوت اذ الواقع لا يخلو عن احدى النسبتين نعم يرد عليه مثل
ما اورد في الزام العنادية من ان عدم الارتفاع من جملة المخيلات عندهم كذا قال
عنه يعني ان العنادية كما لعنادهم ينكرون تحقق الحقايق ويقولون انها ليست
بمتحققة في نفس الامر مع قطع النظر عن الاعتقاد ت فينبغي ان يتم الدليل
المذكور بالنسبة اليهم ايضا نعم يرد عليه بالنسبة اليهم مثل ما اورده عليه بالنسبة
الى العنادية كما يقال عدم خلو الواقع عن احد النسبتين ليس متحققا في نفس
الامر عندهم بل هو تابع للاعتقاد ولكن مثل هذا الورود غير ملحوظ هنا والا
لم يتم الدليل المذكور بالنسبة الى العنادية ايضا فان قلت مجرد جريان الشق
الاول من الترديد غير كاف في التعاقب لجواز ان يختار والشق الثاني ولا يتم لانهم
يقولون بتحقق النفي بحسب الاعتقاد كما مر به التصريح في حواشي
هذا الشرح قلت الترديد في تحقق النفي بحسب نفس الامر لانه تحققه مطلقا
فعلى تقدير الشق الثاني يتم الالزام واما لم يتعرض له الخ لظهوره واما
ما يقال من انا ان اردنا ان الواقع لا يخلو عن تحقق احد النسبتين كما هو الظاهر
فلا نسلم لجواز ان لا يكون من الامور الموجودة في الخارج وان اردنا ان
الواقع لا يخلو عن ذات احدهما فلا يتم التقريب اذ لا يلزم منه الشرطية المذكورة

ح قوله فتامل لعل وجهه ان الزام لا يستلزم الالتجاء الى احد الشقين
نعم يلزم ان لا يثبت ولا يلزم ان لا يثبت ولا يلزم ان لا يثبت

ح قوله ان لم يتحقق نسبة النفي فقد ثبت نسبة الثبوت

جواز ان تكون من الامور الاعتبارية كالزوم فجوابه ان المراد بالتحقق هيهنا هو التقرر
والثبوت في نفس الامر لا الوجود الخارجي كما مر فيما سبق فلا محذور
كما لا يخفى بل يمكن ان يختار الشق الثاني ايضا ويتم التقريب فانه بعد تسليم
عدم صلاحية الاشياء بالاتصاف باحد النسبتين يلزم الشرطية اذ معناه انها اذا
لم يتصف الاشياء بنسبة النفي يتصف بنسبة الثبوت ☜ وقال في
شرح المقاصد آه لعل الغرض من نقله الاشارة الى وجه آخر لابطال مذهب
الطائفتين وربما يقال الغرض هو الاشارة الى الالزام على الطائفتين في
انكار تحقق العلم بحقايق الاشياء بعد الاشارة الى الالزام عليهما في انكار
ثبوت الاشياء فافهم وقال عبد الحكيم بن الغرض هو التأييد اقول نفيه
ما مر مع الاشارة الى ان بين كلامي الشارحين منافات حيث قال هيهنا لا
يتم الالزام على العنودية ويفهم من كلامه في شرح المقاصد انه يتم عليهم
ايضا وفيما ذكره هيهنا انه لا يتم الالزام عليهم بالدليل المذكور في هذا
الشرح والمفهوم من شرح المقاصد انه يتم الالزام عليهم بدليل آخر فلا
تأييد ولا اضافات ☜ بحقيقة اثبات او نفي الاول للاول والثاني
للثاني يعني ان العنودية قد اعترفوا بتحقق حقيقة الاثبات حيث حكموا
بان الحقايق حاجة للاعتقاد وبان مذهب كل قديم حق بالنسبة اليه
آه وان العاجزية قد اعترفوا بتحقق حقيقة النفي حيث حكموا بان الحقايق
ليست بمتحققة مع انها قد ادعيا ان لا حقيقة من الحقايق وهل هذا
الا تناقض او الكل للكل يعني ان العنودية والعاجزية قد اعترفا بتحقق
حقيقة الاثبات اما العنودية ففي حكمهم المذكور واما العاجزية ففي قولهم
بانها اوهام وضلالات وهما قد اعترفا ايضا بحقيقة النفي في قولهما بنفي

الحقايق

ربما يظهر ان ما ذكره في شرح المقاصد مغاير لما ذكره هيهنا كما سبق الاشارة اليه

بناء على ان الاصل عدم الحقيقة

الحقايق ونفي ثبوتها وانت خبير بانه لا يكون هذا الزاما للعنودية بالمعنى الذي
يقولون بتحقق النفي والاثبات بحسب اعتقاداتهم لانه نفي الامر مع قطع النظر
عن الاعتقاد ويمكن ان يقال انه ليس الزاما بل ابطالا لمذهبهم في نفي الامر
فتامل ☜ سيما اذا تمسكوا فيما ادعوا من التمسك والاستدلال لا يليق
الا بمعتقدات موجبة او سالبة وذلك لا يتصور بدون الاعتراف بتلك المعتقدات
ولقائل ان يقول لهما ان يجيبا بانه يقبل الامر وما هو الالزام علينا هو عدم
علمنا لا التمسك فيما ادعيناه على قياس ما سيجيء من ان اختلاط الغلط
منهم بناء على زعم الناس ☜ هذا دليل للادرية قد يقال هذا هو لكن لا وجه
الاكتفاء بذكره ليلزم ابطاله انهم اصل السوفسطائية فاذا ابطل مذهبهم
فغيرهم بطريق الاولى او نقول الاكتفاء هاهنا بهذا دليل الفريقين الاخيرين
ايضا في نفيهما الثبوت بضميمة ان ما لا دليل عليه ليس بثابت انتهى
فتامل وذلك ان جملة دليلا لهما بضميمة انه لو كان للاشياء ثبوت في
نفس الامر لما وقعت هذه الفاحات المذكورة اقول لعل وجه الاكتفاء
هو انه كما يبطل مذهب الفريقين بالدليل الالزامي الذي اراد ان يبين هيهنا
يبطل مذهب الادرية بوقوعها تمسكوا به ليتم الرد عليهم ايضا على الكل
جميعا والله اعلم وجه اثبت المطلب بالدليل التحقيقي ثم اشار الى رد لطائفتين
بالدليل الالزامي ثم اشار الى رد الادرية بدفع شبههم ☜ غرضهم
من هذا آه دفع ما يتوهم من ان في كلام الادرية ايضا تناقضا فانهم تكلموا
بما ذكر يدل على ان غرضهم اثبات امر او نفيه الى الجزم بثبوت امر او انتفائه
مع انهم يدعون الشك في جميع الحقايق بلا وجه الشك ايضا وجه الدفع
ان غرضهم من هذا التمسك حصول الشك والتهمة لاثبات امر او نفيه فيه

للتكثير وكثيراً للتاكيد قيل والتحقيق ان قد الداخلة على المضارع تفيد لقلة
بحسب الزمان ولا شك انه القلة بحسب الزمان لا تنافي الكثرة بحسب المادة فتامل
قال ان قلت لعل شاكاً آه لا يخفى ان حاصل جوابه الشق الثاني هو المنع لان الغلط
الحسي في البعض لا يوجب عدم الجزم بشيء من الاشياء بسند اذ يجوز انتفاء سبب
الغلط في البعض الآخر وهذا منع لذلك السند ولا يخفى انه غير موجه لانا نقول
يجوز ان يكون منعاً لدعوى ضمنية من الشق الثاني وهي انا نجزم بانتفاء اسباب الغلط
بر قترانها في البعض فيكون موجهاً لانا نقول لا حاجة للشق الى تلك الدعوى بل يكفيه
جواز الانتفاء فتقدير هما ثم منعهما مما لا ينفي قطعاً قال بداهة العقل
جازمة بان انتفاء اسباب الغلط وحاصله اثبات الجزم بالدعاء بداهته و
قد يقال دعوى بداهة الجزم بانتفاء مطلق اسباب الغلط سهو بل هو كذلك
وربما يقال قد يحكم بانتفائه ثم لم يبلغ درجة الاستدلال فلو كان
استدلالياً لما كان كذلك وانت خبير بانه حاصل ما لزم لم يبلغ درجة
الاستدلال انما هو الجزم بالمحسوس لا الجزم بانتفاء اسباب الغلط
والكلام في الثاني لا في الاول ولا يلزم من بداهة احدهما بداهة الاخرى
اشارة الى ان احد الامور المذكورة في قول المصنف اعم يستعمل
فيما هو بالمعنى المذكور وفي قوله اعم يعبر عنه بالنظر الى
لفظ التعبير واما في قوله يعبر عنه بالنظر الى اتيان لفظ الاعم فانه اشار قوله
ان المراد بالمذكور هو المذكور بالاعم لا ما يفعل لئلا يتوهم اشتراط
التعبير بالفعل وليشمل العلم بالمكن فانه يذكر فعلاً وان كان وجوده دائم يذكر فعلاً
وتوجيه بما في حاشية زاده قوله لعدم العلم المفهوم تعليل لصحة ذكره
في تعريف العلم واذا كان عدمه معلوماً كذكره في التعريف لانه اذا كان معلوماً

ان كون غرضهم ذلك يقتضي ان يدعوا العلم بحصول الشك والتهمة من هذا التمسك
والا تخلفوا التمسك فحينئذ يلزم التناقض وقد قيل يمكن ان يحمل ما قالوه على الالزام
عليهم اذ الضروريات بزعمكم منها حسيات على زعمكم والحس قد يغلط على زعمكم آه
فحينئذ لا تناقض وفيه ايضاً بحث فانه يقتضي العلم بحصوله الالزام عليهم والا
فلا يتاتى الاتيان به لغرض الالزام وايضاً يقتضي العلم بزعمهم ان هذه الاشياء
كما لا يخفى فالتناقض لازم قال حاصل الشك ان فيهم والتهمة ان في الضرورة
والنظر هكذا قال في شرح المقاصد وانت خبير بانه لا يفي لغرضية هذا
الحاصل من التمسك اللهم الا ان يقال المراد ان الغرض منه ان يفيد ذلك
الحاصل كما في شرح المواقف وفيه انه يرد عليهم ان اذاعته ان كانت
معلومة كان منافضاً لمذهبهم وان لم تكن معلومة بل مشكوكاً كان التمسك
عبثاً ولغواً بل لا يفي لغرضية الاذاعة المشكوكة كما لا يخفى قال لاثبات
امر كذا بهم الباطل او نفيه ان ركن هذا الخ فالاول رد الاحتمال
كون الغرض اثبات مذهبهم والثاني رد لاحتمال كونه نفي مذهب الخصم وازاحته
قال اختلاف الغلط منهم آه هذا ايضاً دفع بما يتوهم من ان هم شكون في وجود
الحس وفي اذاعته في غلط فكيف يتصور منهم الحكم بالغلط وحمل هذا الا
تناقض وجه ظاهر فتامل قد يقال تخصيص هذا البحث باطلاق الغلط
من ضيق الخطب فانه يجري في اطلاق الحس والبديهي الضروري والنظري
ايضاً اقول يمكن ان يقال انه خرج الاكتفاء بالاحالة على الحكاية لامر
ضيق الخطب فافهم قال قد يستعار آه في بعض شروح المصباح
قد يجيء للتكثير مفى عليه سيبويه وصرح به صاحب الكشاف في قوله قد نرى
تقلب وجهك حيث قال معناه تكثير الرؤية فعلى هذا يجوز ان يكون قد هنا

نزله فتامل ... ان الاطلاق ... فلا يتوهم ... نزعم الناس ... عصام الدين

للتكثير

لمثل الظن والجهل كما مر وبأن العلم المعرف بها في اللغة انه ايضا شامل
لمثلها كما هو المستفاد من كلام شارح بخلاف ما اذا لم يكن شاملا بل
كان مختصا باليقين فانه لا يصح ح ذكره في التعريف لانه يكون انتقاض التعريف
بعدم شموله لبعض افراد المعرف وهذا هو التقرير الموافق لما نقل عنه بها
وقيل انما كان العدم معتبرا للذكر في التعريف اذ ينتفع به تعريف الشئ
بنفسه وفيه انه لا دخل للعدم مثل الظن والجهل في رفع المحذور المذكور
لان المعرف ايضا يعم كما هو المستفاد من كلام الشمني فتامل وذلك التحمل
الحاصل في العدم للتعريف العلم او للعلم فتامل حل اللفظ على ما يعم
المتبادر وقد يقال لكن اطلاق المذكر فيما ذكر على المؤنث تسمية الشئ باسم
الدال ثم ان الغرض رفع ما يتوهم بها من ان ما ذكر الشئ بها ناف
لما ذكر في شرح المقاصد فانه جعل المذكور بها من المفهوم حيث قال اصفة
ينكشف بها ما حقه ان يذكر ويلتفت اليه ووجه الدفع ان ذلك بالنظر الى العموم
وهذا بالنظر الى شيوعه وتبادره فلا بأس باختياره احد التوجيهين في
كتاب واختيار الآخر في آخر فتامل قيل لعل وجه جعله من المكتسب هو انه
لو كان من المفهوم لتوهم اختصاصه بالقلب فلم يشمل ادراك الحواس ح
فان البهايم ليست من اولي العلم فيما فيه بحث فان المنفي عن البهايم بحسب
العرف واللغة هو العلم الغير الاحساسي واما العلم الاحساسي فتنفيه
عنها بحسب امر مر ولو سلم فعدم كون الاحساس البهايمي علما لا يدل
على عدم كون الاحساس الغير البهايمي علما والمراد شمول التوقف على
الاحساس الغير البهايمي لا شموله على الاحساس مطلقا كيف ازه
كلمة من قوله لمن قامت به تنافيه فانها تختص بالعقلاء واما ما نقل

عنه بها من ان الفرق في الادراك الحسي بين البهايم وغيرها وجعل الاحساس
من العقلاء علما دون الاحساس من البهايم كما يشعر به كلمة من في قوله
لمن قامت به حكم واصطلاح فغيه انه لا يتم الحكم بالتحكم بها اذ من نادة
في الاصطلاحات واللغات على ان مصاحبة العقل للحواس في غير البهايم
يمنع التحكم ويؤكد ذلك ما قالوا لهم المدرك في بعض العقول انما هو العقل وانما
الحواس آلات للادراك بخلاف المدرك في البهايم فانه نفس الحواس فانها
بقي هنا شئ وهو ان المراد بالعرف في قولهم بخلاف العرف واللغة هو العرف
العام كما مر بقي ان في اللغة ايضا ما لا يفيد شيئا في المقام لجواز ان يكون
التعريف المذكور مبنيا على اصطلاح المتكلمين او الفقهاء فتدبر ح
كما هو الظاهر اشارة الى انه يحتمل ان يكون المراد نقيض الصفة او نقيض المتعلق
كما قيل لكن الظاهر هو ما ذكره فتامل ح والاحتمال المتعلقة مبتدأ و
خبره وضمير سؤال شئ من التعبير المذكور وهو ان يقال اذا كان المراد بالنقيض
نقيض التعبير لزم لغوية قوله ولا يحتمل النقيض اذ الشئ لا يحتمل نقيض نفسه قطعا
وحاصل الدفع منع ذلك اللزوم وانما يلزم لو كان استعماله الاحتمال الا التعبير بصفة
وليس كذلك بل هو مجاز من قبيل وصف الشئ بصفة متعلقه وقد يجاب ايضا
بان مفاد احتمال التعبير لنقيضه هو جواز زوال ذلك التعبير وحصول نقيضه
وهذا لكنه بعيد عن الاحتمال ح ثم التعبير في المقصود الصورة بناء
على ان التعبير بمعنى حاله التعبير لا بمعنى المصدر الذي هو عبارة عن الانكشاف فتأمل
هذا بقي فائدة التعريف ان العلم صفة قائمة بالنفس توجب لها امرا
تتميز الشئ عما عداه بحيث لا يحتمل ذلك الشئ نقيض ذلك الامر فيرد عليه
عليه امور منها انه يلزم ان لا يكون العلم نفس التصور والنفي والاثبات

بل ما يوجبها وذلك مخالف لما تقرر عندهم ومنها انه يلزم ان لا يكون التصور والتصديق قسمي العلم لان التصور على ما قالوا هو الصورة الحاصلة والتصديق هو النفي والاثبات ومنها ان القول بالصورة فرع القول بالوجود الذهني والمعترفون بالعلم بهذا التعريف ينكرونه ومنها ان ارادة الصورة عن التمييز خلاف الظاهر ومنها ان النفي والاثبات ليسا بنقيضين لارتفاعهما عند الشك مثلا ويمكن الجواب عن الاول بانه المعترفين بالعلم بهذا التعريف يقولون ان العلم ليس نفس الصورة والنفي والاثبات كما اشار اليه المحشي فيما نقل عنه وقيل يمكن ان يقال الصفة عبارة عن الصورة والنفي والاثبات فالصورة مثلا باعتبار ذاتها توجيها باعتبار انها تمييز وكشف والتغاير الاعتباري كاف في الايجاب فانهم قالوا الضرب يوجب التأديب مع ان التأديب نفس الضرب باعتبار الذات وغيره باعتبار كونه لاجل الادب اثره فتأمل وعن الثاني بانه اشار اليه بقوله والعلم بهذا المعنى ينقسم الخ وحاصله انه اريد انه يلزم ان لا يكون منقسما اليهما اصلا فهو ممنوع فان العلم باعتبار ايجابه النفي او الاثبات تصديق وباعتبار عدم ايجابه شيئا منهما تصور وعن الثالث بان المراد بالصورة هو الشبح والمثال الشيء بالمتخيل في المرآت وهذا غير الوجود الذهني فانه امر يشارك الوجود الخارجي في تمام الماهية ويخالفه في امر ليس كذلك وعن الرابع بانه مبني على السهلة والاغماض عن فهم السامع للقطع بان المحتمل للنقيض هو التمييز بمعنى الصورة والنفي والاثبات ومن المعنى المصدري وعن الخامس بانه المراد بالنفي والاثبات هو المعنى النفسي وهو اثبات احد الطرفين للآخر وعدم اثباته احدهما للآخر ولا شك انهما متقابلان فتدبر فانه المعاني اه دليل على ما

يفهم

حيث قال ادراك العلم ليس نفس الصورة بل صفة توجيها وهو ما هو المشهور من ان العلم هو الصورة الحاصلة عند العقل والفلاسفة القائلين بالظلية

يفهم من قوله بناء على عدم التقييد بالمعاني فانه يفهم منه انه لو قيد بالمعاني وقيل صفة توجب تمييزا بين المعاني لاشتمل النقيض لم يكن التعريف شاملا لادراك الحواس وذلك لانه المعنى ما ليست من الاعيان المحسوسة بالحواس الظاهرة اه فيخرج الاحساسات عن التعريف بقيد المعاني فلا يرد على الذين قيدوا التعريف بالمعاني مخالفة العرف واللغة لكن يرد عليهم النقض بخروج بعض افراد العلم عن التعريف فانهم صرحوا اه فهو تدرك علما اي يطلق على ادراكها العلم فيشمل ادراك الجزئيات العينية من افراد العلم مع ان مقتضى الغير يفهم انه لا يطلق عليه العلم انه ليس من افراده حيث خذوا في تعريفهم المعاني فانه مقتضاه انه لا يعلم تلك الجزئيات اصلا اذ لا تمييز هناك بين المعاني بل بين الاعيان المحسوسة بالحواس الظاهرة سواء كان الادراك قبل الرؤية او عند الرؤية فيلزمهم احد الامرين اما فساد التعريف وفساد ذلك التصريح فهو وغاية ما يتكلف ان يقال اه ربما يقال يجوز ان يقال مثل زيد اذا ادرك بالحس فعلين والا فمعنى سواء كان على وجه كلي او على وجه جزئي فلا اشكال اصلا لانه الادراك قبل الرؤية ولا في الادراك بعد الغيبة فانه كلا منهما علم واخل في التعريف المقيد بالمعاني اما الاول فظاهر واما الثاني فلان ذلك الادراك ليس الا تخيل المشخصات والجزئي امر معقول عندهم لا محسوس لعدم قولهم بالحواس الباطنة فيكون الادراك بعد الغيبة ادراك معنى الادراك عين غايته ما في الباب ان ذلك معنى جزئي لا كلي وبهذا التوجيه يوافق ما ذكره السيد الشريف في شرح المواقف حيث قال والمعاني خصت بالامور العقلية كلية كانت او جزئية اذ المراد بها ما يقابل العينية الخارجية قوله والامر في ادراكه بعد الغيبة عن الحواس مشكل فانه لا يمكن ان يقال ان ادراكه في تلك الحالة ايضا على وجه كلي بل هو ادراك على وجه جزئي ضرورة ان المشخصات ملحوظة معه فتأمل وقد يقال مغلطة لنشأته

فاقد ما بالذات فكان ما بالعرض فانه المدرك اولا وبالذات قبل المشاهدة
فهو هي كلي وبعد الغيبة امر خيالي وكل منهما من قبيل المعاني لا من قبيل الاعيان
لكن مطابقتها للامر الخارجي وكونها وسيلة الى معرفته بوجه ما اشتبه الحال
فيهما يعني ان المدرك اولا وبالذات في الصورتين المذكورتين ليس امرا
خارجيا بل هو مفهوم كلي او امر خيالي وكل منهما من قبيل المعاني فلا اشكال
فيه ان الاشكال انما هو في ادراك هذا الامر الخارجي وانه لم يكن اولا و
بالذات بل كان ثانيا وبالعرض الخ ادراك وذلك الوجه ويقال ما ذكره هذا
الفاضل مبني على عدم الفرق بين ما به الادراك وبين المدرك فانه الامر
الخيالي وجه لادراك العين الغائب عن الحواس وليس هو مدركا وفيه
انه كون الشيء وجها لادراك شيء لا ينافي كونه في نفسه ايضا مدركا
بل المختار ان العلم بالشيء بوجه غير كونه ليس علما بذلك الشيء حقيقة
بل هو علم بذلك الوجه ☜ اي التمييز هذا بتقدير المضاف وربما يقال لا
حاجة الى هذا الارتكاب لجواز الحمل على الاستخدام فانه التصور وانه
اريد به ☜ الصفة الموجبة للتمييز الذي هو الصورة الا انه قد يطلق
ويراد به في المشهور نفس ذلك التمييز فيجوز ان يراد بالضمير الراجع الى التصورات
التمييزات على طريق الاستخدام فلا حاجة الى تقدير المضاف وانت خبير
بان الحمل على الاستخدام ليس اذن تكلفا من ارتكاب التقدير وذلك ان
تحمل التصور في قوله والتصورات على معناه المشهور وتقدير
المضاف وهناك ان الموجب التصورات حتى لا تحتاج الى التأويل
☜ فافهم ☜ فلا يصح البناء المذكور اذ لا دخل لانتفاء نقيضه
التصور الذي هو غير التمييز في شمول التعريف المذكور للتصورات على

تقدير

على تقدير حمل النقيض على نقيض التمييز ☜ ومن هنا اجل انه لا يصح البناء
المذكور على ما هو عند حمل النقيض على نقيض التمييز ☜ فما لا ثبت له الاجمة
فطعية سالمة عن الشبهة وقيل يمكن ان يقال وان لم يثبت الغوغية بينهما لكنهما
متلازمان لا يتصور الانفكاك بينهما فعدم نقيض التصور يستلزم عدم
نقيض التمييز وبه يتم المقصود ويقال وعدم اللازم ايضا مما لا ثبت له
وعدم البداهة غير مسموعة في محل النزاع ☜ فانه قال آه قائله صلاح
الدين المخشي ☜ فمتعلقة لا يحتمل نقيض التصور وربما يقال قد يقال
لانم هذا على ذلك التقدير فان المحال جاز ان يستلزم محالا آخر فتامل ☜ لان
المتصور بالوجه ان فلا بد في شمول التعريف لجميع التصورات من البناء على عدم
النقيض نعم لا حاجة الى ذلك البناء في شمول التعريف لبعض التصورات
اعني التصور بالكنه لكن المقصود هو الاول كما ينبئ عنه صيغة الجمع في قوله
وللتصورات هذا اقول يمكن ان يقال كلام الفاضل مبني على ان تصور شيء
بوجه غير كونه ليس علما بذلك الشيء حقيقة بل هو علم بذلك الوجه كما
هو المختار وعلى ان التصورات كلها مطابقة لما هي تصورات له وعدم
المطابقة في حكم العدم كما حققه السيد الشريف في كتبه فنفي صدق
تصور الانسان بالضاحك بالفعل مثلا المتصور في الحقيقة هو الضاحك
بالفعل ولا شك في انه لا يحتمل نقيضه المفروض الذي هو الضاحك
بالفعل نعم يمكن ان يتصور الانسان بالضاحك بالفعل ايضا ☜
خطأ او صوابا لكن المتصور في الحقيقة ☜ هو الضاحك بالفعل
فهنا تصور آخر ومتصور آخر فليس ذلك احتمالا للمتصور الاول
لغير صورة الحاصلة ويحتمل ان يقال هذا هو مدار التسليم المشوب

قوله ما لا ثبت له الخ قيل قال الحكماء الاثبات والنفي يقتضي موضوعا
صورة للنسبة والاثبات يقتضي ثبوتها والنفي يقتضي انتفاءها فنفي
الصورة يقتضي انتفاء الصورة فنقيض كل
منهما

العلاوة فتدبر ص لانه يبطل كثيراً من قواعد المنطوح فيه از اللازم من قولهم انما
هو عدم النقيض للتمييز ومن القواعد وجوده للتصور فلا يلزم الابطال ومن عدم
التلازم بين عدم النقيض للتمييز وبين عدم النقيض للمتصور مما لا يخفى له
كما سبق على انه ليس فيه ابطالاً للقواعد بل ابطالاً لتغييرهم على المتنافي
بالنقيض ص اذ لا تمانع بين التصورات بدون اعتبار النسبة بشيء
بانه اذا اعتبر النسبة يكون بين التصورات تمانع وليس كذلك والا
لم يثبت مدّعاه اعني قوله لا يجوز للتصور نقيض فالمراد انه تمانع بين
التصورات بدون اعتبار النسبة واذا اعتبر النسبة يرجع الى التصديق
فيكون هناك تمانع بين التصديقات فافهم ص واز قيل
بالتنافي بين التمانع والتنافي از نفي التنافي قد يكون بين التصورات تنافي و
الفرق بين التمانع والتنافي از نفي التنافي قد يكون بحيث يقتضي
تحقق احدهما في نفس الامر انتفاء الاخر فيه وبالعكس كما في زيد
كاتب وزيد ليس بكاتب مع شرائط التناقض ولا يشترط ذلك
في التنافي بل هو عبارة عن التباعد مطلقاً سواء كان بالحقيقة كما ذكر او
لا كما في الكاتب واللاكاتب فانه تحقق احدهما في نفس الامر لا
يقتضي انتفاء الآخر فيها نقيض كل شيء رفعه قد قيل فيه مناقشة
فانه لا يصدق على نقيض السلب الاعم الا از يجعل قوله رفعه موضوعاً
ونقيض كل شيء محمولاً واجيب عنه بانه ليس تعريفاً للنقيض بل هو حكم
بان نقيض كل شيء يكون رفعاً له ويؤيده قوله الشريف في حاشية
المختصر الاصولي قيل رفع كل شيء نقيضه وفيه انه يرد عليه ص منع
الكلية از قد لا يكون نقيض شيء رفعاً له كما في نقيض السلب فانه كل

ويقال

ويقال ايضاً في الجواب يجوز ان يكون اطلاق النقيض على الايجاب الذي هو
نقيض السلب باعتبار انه لازم مساوٍ لنقيض السلب اعني سلب السلب
ويؤيد بما هو صواب في بحث القضايا الموجبة من ان النقيض عند الاعم قد
يكون رفعاً لذلك الشيء او لازماً مساوياً له وبما قالوا من ان نقيض الموجبة
الكلية السالبة الجزئية مع ان نقيضه رفع الايجاب الكلي مناقشة فانه فيه شيئاً يوجد
بالتأمل ص سواء كان رفعه نفسه او رفعه شيء قد قيل هذا ينتقض بان
يكون رفع الضاحك شيء مثلاً نقيض الضاحك وهو ليس كذلك بل هو
نقيض اثبات الضاحك لذلك الشيء ويقال في الجواب المراد انه اذا اعتبر
الشيء في نفسه كان نقيضه رفعه في نفسه واذا اعتبر في حيز صدقه
على شيء كان نقيضه رفعه في ذلك الشيء لان مدار النقيض يتحقق بالنظر
الى اعتباره في نفسه حتى يقتضي جائز ص وايضاً يلزم منه ما مر من
على قوله يبطل كثيراً من قواعد المنطق اي يلزم من قولهم بانه لا تمانع بين التصورات
ان يكون جميع التصورات علماً وليس كذلك بل بعضها علم وبعضها ليس بعلم
وذلك لان بعض التصورات غير مطابق ولا شيء من غير المطابق بعالم بما
الصور فيما اشار اليه بقوله كما اذا رأينا حجراً مثلاً واما الكبرى فلما اشار
اليه ايضاً بقوله مع ان المطابقة شرط في العلم فانه اذا كانت المطابقة
شرطاً في العلم لا يكون غير المطابق عالماً وجه مثله ما صلة منع
للتصور راجع الى دليلها ص وتقدير الدليل ان تلك الصورة علم تصوري
للانسان واطلاق التصور على الصورة مبني على ما هو المشهور من
ان العلم هو الصورة الحاصلة ويمكن تطبيقه على التعريف المذكور بما ذكر في
حاشية قد قيل ان التصور ترك التصور وان يقال مطابقة له لان

الصورة ليست تصوراً بل موجبة على التوجيه المذكور ليس بشئ ح مطابقاً
يقال هو هنا بحث مشهور وهو ان مدار المطابقة انما هو نفس الصورة او ما
كان تلك الصورة صورة له فعلى الاول يلزم جريان المطابقة واللا مطابقة
في الصورة التصورية من غير ملاحظة الحكم والالتفات اليه وعلى الثاني
يلزم ان لا يتصف التصديق ايضاً بعدم المطابقة اذ كل صورة تصديقية لا
تكون الا مطابقة لما هو صورة له فان الصورة التصديقية في قولنا العالم مستغن
عن المؤثر مطابقة لما هو صورة له اعني ثبوت الاستغناء عن المؤثر للعالم ويمكن
الجواب بان الصورة التصورية والتصديقية كانت مطابقة لمعلوماتها لكن
معلوم كل صورة تصورية واقع في نفس الامر مرة واحدة انه لا تنافي بين المعلومات
التصورية بخلاف معلوم الصورة التصديقية فانه قد يكون واقعاً في نفس الامر
كما في قولنا العالم حادث وقد لا يكون كما في قولنا العالم قديم فمرة تحقق
المنافاة بالذات بين المعلومات التصديقية قد يكون مطابقة للواقع وقد لا
يكون والحاصل ان الصورة التصديقية تتصف بالمطابقة وعدم المطابقة لما
في نفس الامر والصورة التصورية لا تتصف بهما بقيها له تامل فانه دقيق
انتهى ح ويرد عليه ان فرق حاصل الفرق ان المتصور في العلم بالوجه
هو الوجه لا غير وفي العلم بالشئ من ذلك الوجه هو ذلك الشئ واما الوجه فهو
آلة لملاحظة ذلك الشئ وتصور فيما لا يتم الجواب المذكور فان المتصور في
المثال المذكور هو الجوهر والصورة الذهنية الانسانية غير مطابقة له وفيه
ان هذا انما يرد بناء على ما هو المشهور من ان العلم بالشئ بوجه ما تصور لذلك
الوجه وعلم به في الحقيقة فلا يرد ذلك كما لا يخفى ولعل المجيب في كلامه
على ما هو التحقيق لا على ما هو المشهور فتدبر ح ان فانه كاف لاهل الغرض

منه

٥٦

من هذا التقرير رفع ما يتوهم من ظاهر كلام الشمس من انه قد تجعل السبب علة حيث
انه بلام التعليل في قوله لذاته ووجه الدفع ان اللام ليست للتعليل حتى يكون معنى
حصول علمه تعالى بسبب انه لا سبب آخر من الاسباب بل هي صلة للثبوت
المقدر والتقدير ان علمه تعالى ثابت لذاته لا لسبب من الاسباب وحاله ما ذكره
الكشي في التفسير ح حاصله اختيار الشق الاخير وهو ان يكون المراد
السبب المفضي في الجملة ويدل عليه قول الشمس جعلوه سبباً ثالثاً يفضي الى
العلم فيقال ان حاصله اختيار شق رابع وهو ارادة السبب الظاهري
المقصود الاهم وانت خبير بانه مع بعده عن عبارة الشمس كل البعد يرد عليه
ان مطلق السبب الظاهري كما ينحصر في الواحد كما ذكره السائل كيف
يكون بعد التقييد بقيد زائد وحمل على منع الانحصار في الواحد كان اختياراً
لشق رابع كما لا يخفى ح وبيان وجه الحصر ان التجزي المقسم والتقسيم
اما الاول فبان يقال المراد بالاسباب ما هو ما ثبت وجوده عنده
فخرج الحواس الباطنة التي يثبتها الفلاسفة فانها مما لا يثبت الا على الاصول الاشاعرة
واما الثاني فبانه يقال المراد بالعقل الذي هو القسم الاخير ما يندرج فيه من
الوجدان والحدس والتجربة والنظر وذلك لان العقل مرجع للكل ولم يتعلق
لهم غرض ها هنا بتفاصيل الحدسيات والتجربيات والبديهيات والنظريات
فاوجبوا في العقل وجعلوه قسماً ثالثاً فاخرت الاسباب المفضية في
الغفلة المذكورة هذا وقد يقال حاصل الجواب اختيار الشق الاخير والتزام
لعدم الانحصار في الغفلة وانكار لدعوى الحصر فالغرض الكلامي غير متعلق
بتعديد جميع الانواع وتفصيل احكامها لان غرضه الاصلي هو ضبط العقائد
الدينية وذلك لا يتوقف على تلك التفاصيل فتامل ح ان فيما لا يعتد به

والاقسام ح

نقد فتامل لان ذاته تعالى لا يلائم كلام الشمس فانه ح يفيد ان
بعض الاسباب كعدم ثبوت الحواس الباطنة وجعل السبب في بعض الاسباب
وانتفاء العقل كما لا يخفى

فتره به ليندفع ما يكاد ان يتوهم منه ان الاعراض الدقيقات لا يليق بذيل
المتكلمين بل هم احق بالتدقيق من الفلاسفة وحاصل الدفع ان الاعراض
ليس غرضهم التدقيق بل غرض التدقيق فيما لا يفتقر اليه والاعراض عنه
منه فحسن اسلام المرء كما جاء في الخبر وفي حسن اسلام المرء تركه ما لا يعنيه
قط لظهوره الى الظهور رشده ووجوده قط وعمومه الى لذوي العقول وغيرهم
هم فيه اذ لا دخل لعمومه لغيره ذوي العقول في عدّه سببا للعلم لا سيما للعلم
الانساني اللهم الا ان يقال لما كان عاما لم يبق محال لجعل السبب في تلك
الادراكات العقل فلذا دخل في عدّه سببا مستقلا للعلم الانساني كما
قد قيل بخلاف ما اذا لم يكن عاما لغير ذوي العقول فانه يمكن حينئذ ان يدرج
في العقل ولكن يخدشه ما قالوا ان المدرك للجزئيات في ذوي
العقول هو العقل وفي غيرهم هو الحس نفسه قط الانساني
مستدرك بل مخل فان المقصود بيان اسباب العلم اعم من ان يكون انسانيا
او ملكيا او جنيا كما مر اللهم الا ان يحمل هذا على التمثيل ويقال التخصيص
الانساني بالذكر للاهتمام بشانه هذا المقام قط فقوله سبحانه كانت
اشارة الى عمومه كما ان قوله الذي لا شك فيها اشارة الى ظهوره قط
والكل بطن في الاسلام اما الاول فلابتنائه على تجرد النفس وكون العلم
بحصول الصور وارتسامها فيه مدركة وعلى عدم جواز ان يرتسم المادي
في المجرد والكل غير مسلم على الاصول الاسلامية فان قلت عدم التسليم
لا يستلزم البطلان قلت وعد البطلان ايضا مجرد مناقشة في الرد عليهم
والا فالمطلوب عدم مخالفته ولا شك ان ذلك لا يتوقف على ابطال المعتمدات
بل يكفي فيه مجرد المنع وبهذا اندفع ما اورد عليه ايضا من انه ليس في الشرع

فلذا تعرض لهذا الجواب ازدي منه

ما يدل

ما يدل على بطلان تجرد النفس والاعلى بطلان عدم ادراك المجرد المادي الا ما
في بعض الاحاديث ان الميت يسمع كلام اصحابه وهو خبر الاحاد وان
احكم الجواب عنه بما يقال من انه اخبار الشرع قد كثرت في ان الروح يخرج من
اعماق البدن فلو لم يكن حالا في البدن لم يتم وفيه والمجرد لا يحل في ما
وانهم اجمعوا على ان الله تعالى يعلم الماديات بخصوصها فيطل ان النفس لا تدرك
الجزئي المادي لعدم كونها مادية واما ما قد يقال من انه لو كان لوجب لائمة هدى
لا يتم بحسب الشرع لما اورده الاصوليون في كتبهم وقد اورده غير واحد
منهم فليس بشيء فان ايرادهم في كتبهم لا يستلزم تمامية في نفسها لجواز ان
يكون وقع بغير منه زلة او يكون من بعض خطيئاتهم واما الثاني فلانه
من ضروريات الدين ان الله تعالى وحده خالق السموات والارض تعالى الله عما
يشركون قط فيه اشارة الى انهما لا تنقطعان فقد قيل الكناية ممنوعة فان
التلازمي لجعل عند التقاطع ايضا وفيه ان المتبادر من التلازمي هو ما لا يكون
على وجه التقاطع سيما مع تلازمي قوله ثم تغتر فان قيل ايضا اختيار التلازمي
وفي التقاطع يشعر بذلك كما قد يقال وقد يقال اختار الشيء نزه لعبادة
لينتظم على كلا المذهبين فتامل واعلم انهم اختلفوا في ان العصبيين هل تكون
تلازميا ثم تنعطفان فيحدث هناك هيئة واليمين محدب كل منهما متصل بمحدب
الآخر كما في حالة ما يلي الرئوس او تتقاطعان بدون الانعطاف فيحدث هناك
صورة الصليب كما ذكره غير واحد والشيخ اشار الى الاول هنا كما اختاره في تمام
المقاصد واما ما قيل انه اختار الثاني هناك فلم يشعر عدم تمام التعطف
كما لا يخفى على من نظر فيه فافهم واعتبر ثم ان الشيخ رحمه الله لم يشر الى طريق
الادراك بالبصر كما اشار في سائر الحواس ولعله اما لكثرة الاقوال والمذاهب

قوله واما ما قال الثاني هو ان يقال العصبان من قال لوجوب اتباع الشرع
نعم ان اريد الاصح بمعنى ان ما يبقى للانسان متابعة للفلاسفة

فيه بخلاف سائر الحواس واما ما ذكره في شرح المقاصد حيث قال بعد ذكر
تلك الاقوال والحق ان الابصار بخلق الله تعالى عند فتح العين كما اومى
اليه بقوله ما يخلق الله تعالى ادراكا في النفس عند استعمال العبد تلك القوة
فتكليف تدرك بالحس الا بجواز ادراكها بالحس عند المتكلمين فان
الاعراض النسبية ليست من الموجودات الخارجية عندهم والوجود شرط
في الادراك بالحس وقيل فيه بحثا لانهم قد عدوا بعض الاعراض النسبية
كالقرب والبعد وغيرهما من المبصرات ويجاب في رده انه لا يدفع الاعتراض
كما لا يخفى بالاتفاق ان من المتكلمين والحكماء من انكروا
النسب الا انهم اثبتوا الاين الذي هو انواعا لحركة كالمحاذاة وغيره
وحاصل الجواب ان الحركة من الموجودات الخارجية بالاتفاق سواء عدت
من الاعراض النسبية اولا والوجود كاف في جواز الاحساس بالبصر
نعم يلزم انها نسبة لا وجود لها في الخارج ولا تدرك بالحس كالمسبوقية
بغيره آخر وهو ذلك لا يناسي ادراك الحركة نفسها بالحس واما يتناسي
ادراك تلك النسبة الانية بالحس وكان هذا هو المتبادر فتدبر
قال ره وما يقال ان في الجواب عن السؤال المذكور وهو التزام
ان الحركة من الاعراض النسبية التي لا وجود لها في الخارج وتأويل
كونها محسوسة الخ واللمس لا يدرك الا من كلام القائل وجوابه
عن سؤال سائل يقول هذا التأويل جار في اللمس ايضا فانا اذا
ادركنا الجسم في مكانين ادركنا العقل منه الحركة فيلزم ان يكون
الحركة ملموسة وذلك بط قطعا وحاصل الجواب ان اللمس لا يدرك
الجسم في مكانين فضلا عن ادراكه في مكانين فالتأويل المذكور غير جار في

اللمس

في اللمس وربما يقال بل هو جار في اللمس ايضا فانا الاعمى قد يدرك جسما
واحدا في مكانين بان لمسه في مكان ثم في آخر بان ينتقل ذلك الجسم اليه وهذا
ظاهر وفيه ان مدرك في تلك الصورة انما هو العقل بواسطة وقوع اللمس في
المكانين لا بواسطة ادراك اللمس الجسم فيهما والحق انه لا يحس بغير
البصر الجسم في مكان وكذا عدوا الوضع من المبصرات نعم قد يدرك العقل
كونه في مكان اذ في مكانين بواسطة امر يدل عليه كوصول الرائحة والصوت
منه في ذلك المكان ووقوع اللمس فيه من غير مشاهدة البصر وذلك الجسم
في ذلك المكان وذلك لا يقتضي الاحساس بتلك الحواس فافهم اشارة
الى ان التقديم آه قد قيل انه يفهم من التقديم المذكور هنا ان ما وضع قوله ٤
لكل حالة يدرك بها لا بقيد بها لما ذكره الشارح من ان كلا من بينهما تلازم وجب
بان التلازم كاف في الاشارة اقول بقي الكلام في انه ما وجه التعرض
للازم دون الملزوم مع ان المشاهد من التقديم اولا هو الملزوم دون
اللازم ولعله نكتة دقيقة وهي ان بعض ما ذكره كالاستدلال على ما
يستفاد من التقديم فافهم وذلك هو اذا القول بان وجه ذلك هو وقوع
النزاع في جواز اللازم وامتناعه دون جواز الملزوم وامتناعه فليس
بشيء اذ النزاع في اللازم عين النزاع في الملزوم كما لا يخفى وذلك ان يقول
هذا القول من الشارح ثم الى الان لا شرح له ضرب من المشاهدة لان التقديم
للحدوث الاضافي ويؤيد هذا قوله ولا يدرك بها ما يدرك بالمشاهدة
الا خبرا دون ان يقول ولا يدرك بها ما وضعت له الحاسة الا خبرا او
لا يدرك بغيرها ما يدرك بها ثم انه قد يقال التقديم يفيد ايضا انه لا
يدرك بدونه الحاسة ما يدرك بها وكانه لم يتعرض له الشارح لان ليس محل

النزاع والمبحوث عنه فيما بينهم لكن النظار غير واقع وازعمه نكير جواز
الاول نكير جواز هذا ايضاً ولحق الجواز اقول لما قدمه انه
لا يدرك بدون محاكمة ما يدرك بها محل تامل فتامل ح ام ركب
تام فلا نقض يعني ان المراد بالكلام ههنا ما هو المصطلح عليه المتبادر
من امثال هذا المقام لا ما هو معناه اللغوي اعني ما تكلم به الانسان
فلا نقض بالمركبات الناقصة اذ هي ليست كلاماً بالمعنى المراد ههنا
فديجال رده على الخفي لا يتوقف في النقض بالمركبات الناقصة على ان
يراد بالكلام المركبات التام اذ هي خارجة بقوله لنسبة بين بين وعلى تقديرها
وعدم مطابقتها للخارج وهو الوقوع واللاوقوع الآن صحاح جزاك
للقضية المدعية وان لم فانها عبارة عن مطابقة النسبة الثبوتية
للخارج وعدم مطابقتها له كما ذكروا عند بيان اجزاء القضية فح تميز الخبر
عن كل مركب يشتمل على النسبة لكن لا يصح في قولك الشمس فيكون
صادقاً وقوله فيكون كاذباً بل كل من قسمي الخبر يحتمل الكذب و
انت خبير بانه اشعار في كلام الصحة بالتوقف فالرمز بما ذكر ليس على
ما ينبغي ثم انه لا يتوقف تصحيح التوفيق على ما ذكره هذا الفاضل من التوجيه
السخيف المباين لما مر منه في تعريف الصدق المعتمد لقوله الشمس
فيكون صادقاً فيكون كاذباً كما اعترف به نفسه بل يمكن ان يراد بالنسبة
الايقاع والانتزاع وان يراد بها الوقوع واللاوقوع كما لا يخفى وقد
يقال في توجيه توزيع المعنيين وتفصيلهما بعض التفصيل المراد
من الكلام هو مصطلح الاداباء ولا شك ان الكلام الخبري يدل على
نسبة تامة بين شيئين فمعنيي الخ تقصد تتعلق بوقوع النسبة

المغيرة

فيه لكافة ح

المعتبرة بينهما اولا وقوعها والتصديق ظل لمتعلقه وحكاية عنه فيشاهد
به حاله وبهذا الاعتبار يدل الكلام على وقوع تلك النسبة اولا وقوعها في
نفس الامر وذلك اعني حال النسبة من الوقوع واللاوقوع في نفس الامر هو
المراد بالخارج والواقع وكفاهما فان اريد بالنسبة في كلامه ذلك التصديق
الذي يدل عليه الكلام اولاً وبالذات على ما هو المختار او مختار بعض الافاضل
فمعنى مطابقته وعدم مطابقته للواقع في غاية الظهور وان اريد بها ما
يدل عليه ثانياً وبالعرض من الوقوع واللاوقوع على ما يصرح به بعض كفراً
فالحال في عدم المطابقة ايضاً ظاهر لان التصديق اذا لم يكن مطابقاً كان
ما يشاهد به ويدل عليه آلة لملاحظة حال النسبة غير حال الواقع وغيره
مطابقاً له ايضاً واما اذا كان مطابقاً فالملاحظة بهما نفس الواقع والمطابقة
لا يتصور الا بين الشيئين وغاية ما يمكن ان يقال ان تلك الحال من حيث
ان مشاهدة بالتصديق ومدلولة للفظ الخبر غير ما من حيث هو هو
واقعة في نفس الامر فيفرض المطابقة بينهما بهذا الاعتبار فتدبر انتهى
اما النسبة الى الوقوع او اللاوقوع وهو الاوفق للمضي المرفي
التوفيق كما هو الظاهر ووجه الاوفقية ان الاخبار في الحقيقة انما هو عن النسبة
كما مر صوابه كما قيل وربما يقال ووجه الاوفقية هو ان التلبس ح بالفعل
حقيقياً وفيه ان الاوفقية للفظ الباء لا الاوفقية للمضي قد يقال
المراد بالمضي هو مضي الخبر ووجه الاوفقية انهم جعلوا النسبة مخبراً عنها
عند تفصيل مضي الحكم حيث قالوا انه ادراك ان النسبة واقعة او ليست
بواقعة وفيه ان المراد بالنسبة في قولهم هذا هو النسبة الثبوتية
المساوقة بالنسبة بين بين كما لا يخفى والكلام ههنا في النسبة

فانها انما يستعمل صفة في التلبس الحقيقي ح

اعني الاول هو الباشتع والثاني هو العصام ح

حيث قال لان الاخبار هو الكشف والاذاعة عن قصد المتكلم اخبارا و
كشفا عن الشئ الذي هو المسند اليه على الوجه الذي هو في نفسه ملتبس به
من ثبوت المسند له وانتفائه عنه وكذبه كشف واخبار عن الشئ على ما
هو به وحمل الشئ على النسبة اي الاخبار عنها على الوجه الذي هو ملتبس به
من الثبوت او الانتفاء بعيد بحسب اللفظ لان المتعارف في الاستعمال اخبرت
عن زيد مثلا لا اخبرت عن نسبة القيام اليه انتهى فاضل والمحشي اشار الى
رده بان كل الحمل وان كان بعيدا بحسب اللفظ لكنه قريب بحسب المعنى وافق
بل الى رجحان الاول اليقيا فانه الراعاية على جانب اللفظ فافهم وذلك واما
ما قد يقال من ان ما ذكره في وجه البعد يدل على ان النسبة مخبر عنها عند تفصيل
معنى الحكم اراد ان النسبة واقعة او ليست بواقعة فقد عرفت ما فيه
فتدبر قوله وفيه ان عدم التجويز كثيرا ما حيث لم يعلل لا يقتضي
كذبهم واعترض عليه بانه لو كان امتناع الكثرة لوجب ان يفيد تلك الكثرة
موجبة للعلم واعما وليس كذلك اقول الشئ في شرح الشمسية من
ان حصول العلم من المتواترات يختلف باختلاف الوقايع والمخبرين و
المستمعين والجواب ان ذلك الاختلاف يجوز ان يكون بواسطة التفاوت
في الالف والعادة والممارسة والاحاطة بالبال وتصورات الاطراف
كما سيجئ في بحث واجيب ايضا بان المراد كثرة تامة بحيث لا يجوز العقل تواطئهم
على الكذب فتامل قوله فلا نقض بخبر قوم الخ يعني كما انه ليس من افراد
المعرف ليس بداخل في التعريف ايضا بل خارج بالقيد المستفاد من
الاشارة المذكورة اقول فعلى هذا يفيد الخبر المذكور مع القرينة
الخارجية واسطة بين الاسباب الثلثة للعلم فتامل قد يقال لكن

الفائدة التي هي الوقوع واللاوقوع هذا ويمكن ان يقال المراد بالمعنى ما هو
المقصود بالخبر المسمى بفائدة الخبر وهو النسبة ووجه الاوفقية ظ
قبل الحمل به هو المقصود من الكلام وهو يشمل الصدق والكذب التقديري
منه او صاف الحكم الذي هو النسبة قوله عن الاثبات والنفي اي الايقاع
والانتزاع واما حملها على الوقوع واللاوقوع بارادة الثبوت وعدم
الانتفاء او تجويز ذلك فخلاف اذ المراد بالنسبة هو الوقوع واللاوقوع
كما مر وقد صرح به بعضهم فعلى تقدير الحمل المذكور يكون معنى الاخبار عن
على الوقوع الذي الوقوع الاول ملتبس بذلك الوقوع الثاني ولا يخفى
فساده فافهم واما ما يقال في الاستدلال على الحمل المذكور ان الوقوع
او اللاوقوع هو الذي يتصف به النسبة فغلط اذ النسبة التي
يتصف بها هو النسبة الثبوتية لا النسبة التامة الخبرية التي هي
عبارة عن الوقوع واللاوقوع والمراد وذلك كما مر للفظ ان لفظ
التعريف او لفظ الخبر والاول هو الظاهر المؤيد بقوله ويقال اخبرت
عن زيد فما عبارة عن ثبوت المحمول الخ وما يقال فح لا يجدي التلبس
حقيقيا فان المتلبس بحقيقة بالثبوت اي هو المحمول واما الموضوع
فلا يتلبس حقيقة الا بان يكون بحيث يثبت له المحمول وفيه ان الكلام
في التلبس بثبوت المحمول والتلبس بحقيقة به هو الموضوع غاية ما في
الباب ان من قبيل التلبس بالوقوع عليه الا بالقيام به وذلك ايضا
تلبس حقيقي ولذا عد نسبة الفعل الى مفعوله من باب النسبة
الى ما هو له وجعلوها حقيقة عقلية فتدبر والشئ في شرح المفتاح
والسيد الشريف اختار الثاني وزيف الاول في شرحه للمفتاح

حيث قال

يرد النقض بخبر قوم لا يتصور تواطئهم على الكذب اذا اخبر كل منهم
رجلا آخر فلا بد لاخراجه من تقييد الحد بالوصول منهم الى حد اقول يمكن
ان يقال ان ذلك الخبر متواتر مفيد للعلم في حد ذاته لكن الوصول الى
وجه من شرائط الافادة كاستماع السامع ☜ بقرينة خارجية
كالخبر بقدوم زيد عند سماع القوم الى داره وكالخبر بموت والده
عند شق الجيوب والتفجع ☜ لا يشترط فيه عدد معين بحيث
انه لا يحصل التواتر بما قبله منه كما صرح به شيخنا في شرحه للشمسية
☜ مثل خمسة كما ذهب اليه القاضي الباقلاني وقال لا يحصل
التواتر بما دونه بخمسة لان التزكية واجبة في الخ ايضا ☜
او اثني عشر اخذا من قوله تعالى وبعثنا منهم اثني عشر نقيبا فانه
بعثهم لتبليغ احكام موسى عم وشهرتها وتواترها
فيه انه يجوز ان يكون ذلك من خصائص بني اسرائيل بان يكون عدد كم
من الكذب فيما دون اثني عشر ☜ او عشرين اخذا من قوله تعالى
ان يكن منكم عشرون صابرون يغلبوا مائتين يقال هذا بعيد جدا
☜ او اربعين لقوله تعالى يا ايها النبي حسبك الله ومن اتبعك من
المؤمنين فانه قد روي ان المؤمنين المتبعين كانوا اربعين والنبي
عم مأمور بنشر الاحكام وتشهير الاسلام ☜ او سبعين
لقوله تعالى واختار موسى قومه سبعين رجلا لميقاتنا وفي الكل
مثل ما سبق في الاثنى عشر ولعله لهذا قال الشيخ في شرح
الشمسية لا دليل على هذه الاشتراطات ☜ من غير شبهة اذ
لا يحتمل التفيض اصلا مع تحقق الصدق كون المخبرين

قوما

فوما لا يتصور تواطئهم على الكذب وهذا احسن مما ذكره صاحب المواقف وغيره ومما ذكره شيخنا
اعني لانه لا يترتب عليه ما يترتب على ما ذكره من تعدد الدور وازكاز وغيره ظاهرا انتهى
قيل الاطلاع على ان الحامل على عقب الخبر مما لا يحتمل النقيض لا حالا ولا مآلا امر
وراء خرط القتاد ويقال منشاء هذا اخذ عدم الاحتمال بمعنى عدم الامكان
العقلي وليس كذلك بل المراد عدم تجويز العقل وقوع النقيض كما في المعلوم
العادية كما ذكره التلويح فتدبر ☜ وهكذا حال كل معلول ظاهر بعلته الا ما قيد
العلة بالخفية لانه لو كانت العلة ظاهرة يستفاد العلم بها بدون العلم
بالمعلول كالنار المحسوسة للدخان والاولى تركه لان العلم بالمعلول يوجب العلم
بالعلة سواء كانت ظاهرة او خفية واستفادته منه وجه آخر لا ينافيه
انتهى فتأمل ☜ معلول اعم فانه كما يكون معلولا للخبر المتواتر وسببا عنه
يكون معلولا لغيره ايضا فانه سائر اسباب العلم فوقوعه لا يدل على وجوده
العلة الخارجية اعني الخبر المتواتر فلا يتم مصداقا له ☜ عند عالم بعلم
انتفاء سائر العلل الاربع هنا قد علم وذلك فانه العلم بوجوده مكة مثلا
لا يحتمل ان يكون لعلة غير المتواتر كذا نقل عنه ☜ تأمل لعلة يشاء الى وجود
آخر مثل ان مصداق وقوع العلم بسببية هذا الخبر ويقال انه يشاء الى
انتفاء سائر العلل غير المانع فانه يجوز ان يقوم هناك علة موجبة
للعلم وحينئذ لم نعلم بذلك وعدم العلم لا يدل على عدم التحقق وفيه انه من
قبيل ان يقال يجوز ان يكون بجنب تلك الجبال شاهقة لانزاها ☜ فتوهم
ان الخبر اذا هنا بمعنى الاخبار واضافته الى المصادر من قبيل اضافة المصدر
الى مفعوله جمعا بين كلاميه واعلم توهم ان الامر هكذا كذلك مع ان
الجمع بين الكلامين يحصل بذلك ايضا ويرتفع التحمل هنا فانه مخالف

للقصة على زعم المتوهم وقد قيل الحق ان الخبر يعني الاخبار جزما لانه بمعناه
المركب التام لا يتعدى الى المفعول الا بنفسه ولا بالحرف وهي قد تعدى اليه
في المواضع التي اقول التعدية ممنوعة لجواز ان يكون الجار والمجرور في مقام
النعت او الحال او الابتداء او خبر النصارى المتعلق بقتل عيسى ام او
متعلقا بمحذوف يقول الحق هو او ان يكون الخبر هنا بمعنى المركب التام والا لاختل
النظام فان الكلام انما هو في التواتر وهو صفة الخبر لا صفة الاخبار
فاحتيج الى تحمل بتقدير او تقدير لفظ الخبر في نظم الكلام عند قوله اليهود
على ان يضيف اضافة الى اليهود من اضافة المصدر الى فاعله وانما احتيج الى
هذا التحمل لانه لو لم يقدر وكان اليهود معطوفا على النصارى كان المعنى وخبر
النصارى اليهود بتأييد من موسى عم وليس الامر كذلك كما لا يخفى وفيه
انه يجوز ان يخبر بعض اليهود بعضا آخر بالتأييد فيصح ان يضيف المعنى وخبره
اليهود اليهود فلا غبار في عطف اليهود على النصارى وان كانت
الاضافة الى المفعول وانما ما قيل من ان خبر اليهود اليهود ليس بمقصود
هنا فمحتاج الى البيان فتدبر في اعتماد النقل الى اعتماد صاحب هذه
له باز بكو نوامع اليهود عند مباشرة القتل فح يصح اضافة الخبر اليهم
ايضا واضافة المصدر الى الفاعل فلا مفاتة بين ما هنا وبين ما في
التلويح والحاصل انه يصح السؤال بخبر النصارى وبخبر اليهود فاشار
هنا الى الاول وفي التلويح الى الثاني ولا يذهب عليك ان النقض بخبر
احدهما فقط والجواب بمنع تواتره ليس على ما ينبغي كما لا يخفى
ويقال الاشتراك في الاعتماد ولا يفيد في المقام بل لا بد من الاشتراك
في الاخبار وذلك مما لم يجزم ان يكون الاخبار مختصا باليهود وذلك ان نقول

المراد

قوله على زعم المتوهم انما قلت على زعمه لما سيجيء من
ان بعض النصارى على اليهود فتامل منه

وذلك ان تقول الكلام مبني على التغليب فافهم منه

المراد هو الاشتراك في الاعتماد وفي الاخبار الا انه اكتفى بالاول لدلالة العام
على ما هو المراد وحرر ما يشترك فيه في الاخبار في الكشف الكبير وقل كاف في
توجيه الكلام قوله فلا حاجة الى التحمل بجعل الخبر على معنى الاخبار وجعل الاضافة
الى المفعول وتقدير المضاف في قوله واليهود مع ان قول المحمل لا يلايم المقام
كما مر فتامل قوله بل لم يبلغ اصل المخبرين حد التواتر فانهم في الطبقة
الاولى كانوا تسعة متفرقين على عدم فعلوا ما فعلوا والغالب
انه لا يقع العلم من هذه الوقعة باخبار التسعة على انهم قد اختلفوا في قتله
فقال بعضهم انه انه لا يصح قتله وقال بعضهم انه كان نبيا عيسى فاين
صاحبنا وان كان صاحبنا فاين عيسى وقال بعضهم انه رفع الى السماء
وقال بعضهم الوجه وجه عيسى والبدن بدن صاحبنا وقال بعضهم قد
قتل وصلب كذا في الكشف فان عند تغيره قوله تعالى وما قتلوه وما
صلبوه ولكن شبه لهم فعدم شرط التواتر في ضربهم بين الاسرة
فيه وبهذا سقط ما يقال منه ان اخبارهم لم تكن عن شبهة لهم باعتقاد
حتى يبالى وقوع العلم بل عن امر محسوس لا شبهة لهم فيه على ان عدم
الشبهة ليس بكاف في العلم بل لا بد من المطابقة لما في نفس الامر ايضا
وهو مفقودة هنا قطعا قوله وعرف اليهود قد انقطع فبلغ عدد
اليهود المخبرين عن تأييد دين موسى عم حد التواتر في كل طبقة ثم
وفيه ان عدم البلوغ في كل طبقة لا يفيد السائل فان السؤال بان
الطبقة الاولى كاف له في سؤاله فافهم وربما يقال قد جاء في بعض
التفاسير ان بخت نصر قتل كثيرا او بقي كثيرا الا انه يقال قتل على
وفيه ان هذه التوجيه غير مفيد كما قبل فان خبر الجهلاء كاف في السؤال

بشيء

حشى الفاضل مثلا زاده حيث قال والذي يجب ان يقال ان العلم لا يحدث بنفع
الفاضل من العلم ما هو المعروف والمعهود وليس كذلك لان لازم
الخبر في خبر التعدد بل الازم كونه عالما بمفهوم ما اخبره تدبر منه

اذ لا شيء ملا ع تواتر الخبر كون المخبرين منه العلم بل علمهم بمضمون
الخبر كما في قيه ﴿ بحث نقرة القاموس اهله بوخت وسماه ابن د
مركبا مع صنم وكان قد وجد عنده ذلك الصنم ولم يعرف له اب
فنسب اليه ﴿ وبالجملة تخلق العلم دليل العدم او تخلق وقوع
العلم بلا شبهة عن خبر النصارى واليهود دليل على عدم تواتر خبرهم
لما سبق او مصداقه وقوع العلم بلا شبهة وفيه او ما سبقا او مصداقه
هو العلم بالعلم لا العلم نفسه ولا يلزم من كون العلم بالعلم مصداقه
دليلا على العلم بالتواتر ان يكون عدم العلم دليلا على عدم التواتر
فتامل ثم ان قد قيل قوله وبالجملة لا يصلح ان يكون فذلكة لما قبله وبحال
انه فذلكة وخلاصة لقوله الى فتواتره ثم لا لما قبله قيل بل هو فذلكة
لما قبله وهو قوله بل لم يبلغ آه فان المراد بعدم البلوغ عدم وقوع
العلم من غير شبهة منهم ﴿ لكنه كاف في الجواب وفاسد لان السؤال
المذكور معارضة واستدلال على ان الخبر المتواتر لا يفيد العلم والجواب
منع لمقدمة دليله اعني قوله وحتم الظن الى الظن لا يوجب اليقين
وكذب كل واحد يوجب كذب المجموع فيكفيه الجواز والاحتمال ﴿ و
التحقيق ان اجتماع الاسباب يقتضي قوة المسبب بنحو ان افادة
اجتماع الظنون القطع امر ثابت بحسب التحقيق ونفي الامر واحد مركز في
الجواب على طريق الجواز لكفاية مجرد الامكان يقال فيه بحث لانه ان
اراد به اجتماع الاسباب لمفادة الشيء فهو ممنوع لامتناع التواتر
وان اراد به اجتماع الاسباب الناقصة فلا نسلم انه يوجب قوة في
المسبب بل يوجب نفسه ويجاب بان كل واحد من الاخبار المتعدد

موجب

وحاصله انا لا نسلم توقف على ان لا يبلغ مع الاجتماع ما لا يبلغ
مع الانفراد ومنع ظهر واضح في بعض الموارد فلا يجوز ان يجعل ما هو
كذلك مناطا لقال

وحاصله ان اجتماع الاشياء الشتى واثبات ايجاب الاجتماع القوة
فتامل

موجب الاعتقاد والاعتقاد المستفاد من خبر واحد مغاير للاعتقاد المستفاد
من خبر آخر لتغاير سببهما وجدانا ويحصل بجميع تلك الاخبار قوة لمطلق
الاعتقاد وبحيث لا يبقى احتمال النقيض فلا يلزم شيء مما ذكر وفيه ان تلك
الاخبار ان كانت اسبابا تامة لمطلق الاعتقاد امتنع التواتر وان كانت
اسبابا ناقصة له فما كاب اجتماعها قوة تم بها ما يوجب نفسه فالاشكال
باق بحاله ويمكن دفع البحث المذكور بان يقال الاخبار اسباب ناقصة للبقين
بحيث يكون المجموع سببا تاما له فاجتماعها يوجب المسبب نفسه اعني اليقين
فان قلت هذا التوجيه لا يلايم كلام المحشي فان قوله يقتضي قوة المسبب
يابى عنه قلت يمكن تطبيقه عليه بان يقال المراد بقوة المسبب هو سبب
القوس على نهج قولهم حصول صورة الشيء ﴿ واما وهم الكذب آه جواب
سؤال مقدر كانه قيل كيف يكون الخبر المتواتر سببا للعلم مع ايهام
كل خبر منه للكذب بناء على آحاديته كليهما فلكل خبر طرفا يوكد اله
طرفي الخبر فلا يحصل قوة المسبب فاجاب بانه لا دخل للخبر في ايهام
الكذب بل هو احتمال عقلي وموجب الخبر هو الصدق هكذا يقال وقيل
هذا الجواب غير مفيد اذ لك ان تقول سلمنا ان الخبر لا دخل له في وهم
الكذب لكنه لا يناسب حصول فخ لا يوجد الخبر الخبر المتواتر سببا للعلم
فالاولى ان يقال واما وهم الكذب فليس بلازم لماهية الخبر فجاز ان يكون
اجتماع الاخبار مانعا لمعارضة الوهم فلا يتوهم الكذب اصلا وفيه
ان حاصل الجواب ان الكذب مجرد احتمال عقلي ناشئ منه جواز تخلف المدلول
الوضعية عن دلالتها لا منه دلالة الخبر عليه واما وهم ايا ه وفي لا يناسب
كون المتواتر سببا للعلم وحصول القوة في الاعتقاد وبان بكثرة

لعدم تحقق في خبر الصبي مثلا

لانعدام العلاقة العقلية بينهما

المجزين مانعا لذلك الاحتمال فلا يرد ما ذكره ثم از ما ذكره في الاولى مبني
مقابلة الجواز بالجواز اذ السؤال منع يكفيه الجواز فهو ليس بمفيد
فضلا عن الاولوية قال ان قيل هذا شامل للاشئ مع انه لم يبعث
نبي منه الاشئ وان قال بعض انه اوحي بنبوة مريم بنت عمران وآسية
امرأة فرعون فالمناسب تقييده بما يذكر واجيب بانه معروف الى اخره فانه
الفرد الكامل وفيه از السؤال والجواب من باب التوهم فانه قيد البعث
للتبليغ يخرج الاشئ وعموم الجنس قال لا بأس به في التعاريف كما اشرنا
اليه في حواشينا على شرح العقايد الجلالي قال لتبليغ الاحكام ان
الشرعية ويصح اخذ الاحكام بها بكل واحد من معاني اللغة المذكورة
فيما سبق والقول بان اخذه بعض الخطابات توهم فانه يخرج به الاتفاق
مع كونها رأس الاحكام توهم اذ لا خروج فانه الفعل يعم الاعتقاد قال
ولو بالنسبة الى قوم اخرين فهذا جواب عما اورد على ظاهر التعريف
از بعض الانبياء كيوشع عم مثلا ام متابعة شرع من قبله فهو لم
يبعث للتبليغ لانه حصل ممن قبله وحاصل الجواب از تبليغ الثاني
ليس بالنسبة الى امته تبليغ اليهم الاول بل بالنسبة الى امته لم يبلغ
اليهم فلا اشكال وقد قيل فيه نظر لان المبعوث اليهم ان كانوا امته
لم يبلغهم الاحكام فلا يتوجه النقض اصلا وان كانوا امة قد بلغهم
الاحكام فلا فائدة في البعث اليهم للتبليغ وان كانوا كليهما
فينبغي ان يقال في التعريف من بعثه الله تعالى الى الخلق لتبليغ الاحكام
الى من لم يبلغ اليهم الاحكام اقول يمكن الجواب عنه باختيار
كل من الشقين الاخيرين اما الاول فبان يقال كفى فائدة تجديد

التبليغ

فائدة في حصول الكذب عند كثرة المجزين منه

التبليغ والبلوغ وتوكيده لحكمة اقتضته كتصحيح التحريمات وايقاظ
القلوب النائمات الى غير ذلك من المصالح كما في تكرير الانزال في بعض
الصحائف والآيات واما الثاني فبتوجيه التعريف بما ذكره الخ بان حاصله
كما عرفت از الشيء الثاني المبعوث للتبليغ بالنسبة الى امته لم يبلغ اليهم النبي
الاول فيخرج مبعوثا الى الكل للتبليغ الى البعض والتقرير الآخر في
التعريف للتبليغ الى من لم يبلغ الاحكام نعم ظاهره از يخرج التبليغ بالنسبة
الى كلامه بعث اليهم ويمكن الجواب عنه بان المراد بتفهيم التبليغ في الحقيقي
والحكمي وحمله على ما يعم التقرير وتخصيص التعريف بما هو الاعم الاغلب
بتقدير المعطوف او التبليغ الاحكام او تقريرها فتامل قال وهو بهذا
المعنى يساوي النبي فيه نظر فانه عرف النبي في شرح المقاصد بانه انسان
بعثه الله تعالى لتبليغ الاحكام ما اوحي اليه وما اوحي اليه قد يكون غير
الاحكام كالزبور الذي اوحاه الله تعالى الى داود عم فانه ليس احكام
شرعية ولذا اورد عليه اشتراط الكتاب في الرسول از داود عم
له كتاب وليس برسول فغير الكتاب مما يشتمل الاحكام لئلا يشتمل
الزبور فظاهر از الرسول بالمعنى المذكور لا يساوي النبي صلى الله
عليه وسلم از ما اوحي اليه لا يخلو الا الاحكام فلا نسلم المساواة
ايضا بجواز ان يكون مرادا كما مر في شرح المقاصد وتؤيده
قوله تعالى بعد ذلك وجه التأييد از العطف يدل على المغايرة غالبا از يكون
الرسول مباينا للنبي او اخص منه او اعم منه مطلقا او من وجه لا
سبيل الى الاول لتحقق النبي في بعض افراد كما قال الله تعالى في حق موسى
واسمعيل عليهما السلام وكان رسولا نبيا ولا الى الثالث والرابع

كما ذكره الفاضل المحشي

لا ان نفي الاعم يستلزم نفي الاخص وكذا نفي احد المتساويين يستلزم نفي
الآخر فلم يتجه الرد على البيضاوي بعده فتدبر قيل الثاني وهو المطلوب وانما قال
تؤيد ووجه يدل لانه يجوز ان يكون بينهما عموم وخصوص من وجه وان
كان مما لم يعمل به احد وايضا يجوز ان يكون الرسول اعم او مساويا
وذكر النبي بعده للاهتمام بشأنه او للتصريح به او لنحو ذلك وبهذا التقرير
سقط ما قيل لا تأييد في الآية الكريمة لعموم النبي قال وقد دل
الحديث الآتي اشارة الى تأييد آخر لكون النبي اعم من الرسول ووجه التأييد
ظاهر وانما غير الاسلوب لقوته في التأييد ولتميزه به فرعا شرط
بعضهم شدة الاحتياج روي انه سئل عن عدد الانبياء فقال
مائة واربعة وعشرون الفا فقيل كم الرسل منهم قال ثلثمائة و
ثلثة عشر جما غفيرا كذا في تفسير البيضاوي قال ما انزل الله آ
قد يقال يرد عليه ايضا ان داود عليه السلام له كتاب وليس برسول
الا ان يراد بالكتاب ما يشتمل على الاحكام وقد سبق قال اللهم الا
يكتفى آه اشارة الى الضعف ولعل وجهه ان الخط المتبادر من اشتراط
الكتاب في الرسول هو اشتراط على وجه النزول عليه فحمل على مجرد
الكون معه خلاف الظاهر ويقال وجه الضعف هو انه مجرد احتمال غير
مستند الى النقل وهو غير كاف في المقام وفيه ان نفس الاشتراط ايضا
مجرد احتمال غير مستند الى النقل والا لبينوه وعلم ان مساوات
منزله الكتاب مع الكون معه بعد ورد الرسول المذكور في
الرواية احد كفوره مجرد احتمال ايضا فتامل قال ويمكن ان يقال ان
في جواب الاعتراض المذكور بالتزام اشتراط النزول عليه وفيه ايضا

اشارة

الرسل

اشارة الى الضعف ولعل وجهه ما يشير اليه بقوله وتخصيص بعض الصحف
آه من توجيه الاعتراض والاحتياج الى الجواب ويقال هو ايضا كونه مستندا
الى الاحتمال لا الى النقل تأمل قد يقال ويمكن ان يجاب عنه بان اصل الاعتراض
باحتمال شركة رسل في كتاب واحد الا يرى ان يقال رد بانه عدم كان
شريكا لهود في رسالته ولهما كتاب واحد وفيه انا نختار هذا
لو نزل التوراة عليهما جميعا ولا يفيد مجرد شركتهما في الرسالة و
التبليغ ولا نجد انا لهما كتابا واحدا كما لا يخفى قال وتخصيص بعض
الصحف آه جواب سؤال كانه قيل لو كان النزول متكررا او نزول كتاب واحد
على اكثر من واحد لم يبق وجه لتخصيص صحف تلك الرواية وعلى تقدير التسليم
فوجه التخصيص يحتمل ان يكون نزوله عليه اولا قال ورد في الملء الاكتاه
وهو خطير يك فانه اكتاه للحشي الخيالي والقول بانه هو الاكتاه ابو
التحق الاستراذ غلط يدل عليه الوصف بالطول والدرع بسلمة الله
كما في بعض النسخ قال ان اسمعيل من الرسل آه قد يقال يمكن دفعه
بان يقال يحتمل ان يكون شريعة ابراهيم شريعة له بطريق وحي مجدد اليه
وفيه ان تجدد الوحي لما يستلزم تجدد الشريعة والكلام في الثاني لا في
الاول فتامل قال ولعل الشيخ اختار التاويل آه لما استقر كلام
على جواز القول بان الرسول اخص من النبي وكان ظاهر التعريف الذي
ذكره الشيخ يعني التاويل على خلاف ما اراده اولا وكان نظر في كلامه انه
اختار التاويل اراد ان يشير الى وجه اختياره فقال ولعل الشيخ آه
وكلمة لعل المفيدة للظن ناظرة الى اختياره التاويل وان كون
وجه الاختيار هو الاخصار جميعا او الى وجه الاختيار فقط كما هو

ورّبما يقال الاختيار قطعي فلا وجه لما يراه بعض الاعلام الا ان يصرف الى
علته او يقال يمكن ان يكون تعريفا تبعا للمحقق وفيه نظر فانه قد يقال
عليه ان يجعل ما ذكره شرحا لتعريف الرسول بالمعنى الاخص ما ان يقال
الرسول انسان بعثه الله تعالى الى الخلق لمجرد تبليغ الاحكام كما هو المتبادر
ومن بعث لتقرير شرع من قبله لم يبعث لمجرد تبليغ الاحكام بل لتبليغها
الى من لم يبلغ وتقريرها لمن بلغته فلا قطع باختياره التساوي
وقيل مع اختياره المساواة انه وكز الرسول واراد به النبي بطريق
المجاز بقرينة مقام التعميم وجعل الرسول لفظا مشتركا بين المعنيين
وقصد الاعم منهما وفيه ان ما ذكره على تقدير صحته انما هو اختيار المحض
الكلام انما هو في اختيار الشق فتدبر ثم لينظر انه ربما يقال قد يقال
لو كز النبي بدل النبي لثبت الانحصار ايضا والجواب انه لا يراد الا على المحض
انتهى الا على الشق والكلام في اختيار الشق وحمل الرسول في كلام
المحقق على النبي لاجل اختيار المحض الرسول فتامل ثم فيه تعبير الحصر بالنسبة
الى نوع الامة وقد يقال يأبى عنه تعميم الخلق في قوله واسباب العلم للخلق في الملل
والجن والانس احتمال يمكن وجهه بان الاعتبار المذكور لا ينافي دخل التعميم
وانما ينافي تعميم الانس من نوع الامة وغير هما وذلك ليس
بمقصود به فيجوز ان يراد به نوع الامة فتامل وربما يقال يرد على
الاعتبار المذكور انه يلزم ان لا يجوز اخبار الانبياء عما لا يقصد فيه
بالنسبة الى نوع الامة واللازم باطل فتدبر ثم يدخل فيه السحر اعتمادا
ربما يقال قد يقال المعتبر في التعريف ادعاء الرسالة فلا يدخل السحر
المبتنى ويرفعه اعتبار المحض ومن يعتبر ان هذا الشق ادعاء الرسالة في

حرر

قد اورد عليه بعد الدفع بما ذكر
وكزه انما تتوجه بعد الدفع بما ذكر

في تعريف المعجزة مبني على اعتباره التساوي بين الرسول والنبي ويؤيد
ذلك هذه ادعاء النبوة عند تعريف المعجزة فيما سيجيء في مباحث
النبوات فيندفع القول المذكور على ان عدم الدخول للاعتبار المذكور
غير حاسم لمادة الشبهة اذ للناقض ان ينقض بسحرة مدعي الرسالة
لا بخلق الخارق في يد الكاذب ان ادعى النبوة اذ الكلام فيه فلا
يرد عليه خلق الخارق في يد المتنبي مثلا كمعجزة موسى والترفع ذلك ان
الخارق في يد المتنبي لا يوجب الالتباس فان حاله مكذب لمقاله بلا
ارتياب بخلاف ذلك في يد المتنبي فانه يوجب الالتباس قد يقال يستحيل
من الله تعالى ان يخلق السحر في يد المتنبي والا لكان مصدقا للكاذب وهو
محال من الله تعالى فاعمل ثم ان المراد ان لا يخلق الخارق الموافق لدعوى
الكاذب بمعجزة المحق فلا يرد خلق الخارق في يد الكاذب مخالفا لما ادعاه
كما فعل في حق مسيلمة الكذاب انه دعى لاعور فصارت عينه الصحيحة
عوراء ثم انه اضاره المحقق الخارق على السحر مع ان المقام مقام السحر
قطعا لعروق الشبهة واشارة الى ان اللايق بحال الناقض ان ينقض
بخارق المبتنى لا بسحره لان السحر خص من الخارق والمناسب بحال
الناقض النقض بالاعم ليشكل الجواب عنه ويقوى النقض ولا
نقض بالفرضيات جواب جدلي يكفي ان يتوهم وهو ان يقال وان كان
حكم العادة ان يخلق الخارق في يد الكاذب لكنه يجوز ان يخلق بخرق
العادة وذلك يكفي في النقض وحاصل الجواب ان مجرد الجواز لا يكفي
في نقض التعريفات بل لا بد ان يثبت مادة النقض في المحققات فافهم
وايضا انما يرد النقض فرع وجوده جوابه ان عدم النقض حاصله

انه لو آمن انه تعالى قد يخلق الخارق عند الكاذب لكنه لا نسلم انه يدخل في
التعريف سحر المتنبي بل يخرج بقيد اظهار الصدق فانه اظهار الشيء في تحققه
ولا تحقق لصدق المتنبي فلا اظهار وربما يقال يرد عليه قولهم اظهرت المريض
ليس بمريض ويجاب بان معناه اظهرت ما يشبه المرض او دفعت ما
يشبه الاظهار وقد قيل المذكور في التعريف هو قصد الاظهار وكونه
في الوجود مما ينافي فيه ما قصد الشيء لا يقتضي حصوله وفيه ان
المراد بالقصد ههنا هو ارادة الله ولذا يقال الاول هذا الاداد قبل القصد
اذ في صحة اطلاق القصد على ارادته تعالى تامل ولا يجوز تخلف مراده تعالى
عن ارادته فيجوز متراخ الامور آه وقد يقال نعم قرينة بالامرية لان
الاسباب لا يكفي فيه شرط بل من شرط قابلية العامل وربما يقال في رده
شرطية القابلية لا تخرج عن كونه مما يترتب على الاسباب والا لزم
ان لا يكفي الافعال الصناعية كالخياطة مثلا من الامور المترتبة على
الاسباب والاجماع على خلافه والحق ان اثر الشيء قد يكون من الخوارق كترتب
مرض شخص على عقد يعقدها ساحر حيث روعي ضبط وتيقظ على انها فان هذا
الاثر قائم بعقد ظاهر ومنه كشفاء المرض بالدعاء بقي ان شيئا من هذا
لا يدفع هذا الجواب على تقدير صحته غير قاسم لمادة الاشكال اذ لقائل
ان يقول ان ما ذكرت الذي يظهر على يد المتنبي بدون مباشرة الاسباب
كما مر اليه الاشارة بخلاف ما في جوابي الاولين واما ما قد يقال انه لا
يتم دفع به التباس المعجزة بالسحر بخلاف الاولين ففيه انه ان اريد
الالتباس بحسب الظن فهو ليس بمحذور على انه مشترك بينه وبين
الجواب النافع وان اريد الالتباس بحسب الحقيقة فهو ممنوع بل الترتب

على

باب نفي

الترتب على الاسباب فارق بينهما قال التفتازاني في شرح المقاصد التي
اظهار امر خارق للعادة من نفي شريرة خبيثة بما شرعه اعمال تحصد حتمه
يجري فيها التعليم والتعلم والتلمذة وبهذين الاعتبارين يفارق المعجزة
والكرامة وبانه لا يلزم بحسب اقتراح المقترحين وبانه تختص ببعض الازمنة
او الامكنة او الشرائط وبانه قد يتصدى لمعارضته ويبذل الجهد في
الاتيان بمثله وبانه صاحبه ربما يتعلق بالفسق ويتصف بالرجس في
الباطن والخزي في الدنيا والاخرة الى غير ذلك من وجوه المفارقة انتهى
قلت آه هذا نقض للتعريف بعدم الجامعية كما ان الاول نقض
له بعدم المانعية قلت آه يعني ان اعمال ما ذكر ليست من الافراد الحقيقية
للمعرف بل من الافراد المجازية له فلا يضر عدم صدق التعريف عليها فقد يقال
المراد بقصد اظهار الصدق به دلالته على الصدق فالقصد ههنا قبيل
قصد المدلول بالدال الا انه ادرج الاظهار للتنبيه على ان المقصود
قصد اظهار لا قصد تحصيل فكرامات الولي تدل على صدق نبيه وتكشف
بانه صدق فقد اراد الله بها صدقه ويقال في رده هذا لو كان ظهور الخارق
على يد الولي دالا على صدق النبي كما شرطوا في المعجزة ان يكون ظاهرا
على يد مدعي النبوة وفيه ان ملازمة عدم العلم لعدم الدلالة ممنوعة
العالم مم فكيف انهم لو شرطوه لذكروه في تعريفاتهم قلت آه على التنبيه
والتغليب قبل الاولى ناظر الى النافي والثاني ناظر الى الاول قلت آه يجوز
ان يتوصل وان لا يتوصل اعترض عليه بانه يستحيل عدم التوصل مع الحفظ
الصحيح واجيب بان الوصول الى العلم عقيب الاستدلال انما هو بخلق الله تعالى
ذلك العلم فيمكن ان لا يخلق وان لم يتحقق ذلك بالفعل وبانه يؤخذ الاحتراز بالنظر

قوله ان الملازمة ممنوعة الخ قد يقال النظر في دلالة الولي ان ترتب على تصديق النبوة وظهر شرطوا في المعجزة الظهور على يد مدعي النبوة

الدليل للا بالنظر الى النظر الصحيح فانه تعريف الاصوليين
والدليل عندهم حيث لم يجعلوا الاشية جزء منه لا يستلزم التوصل بالنظر
الى فيه وان وقع فيه النظر الصحيح وبانه يأخذ بالنظر الى الجواز وقوع
النظر وعدمه لا بالنظر الى التوصل وعدمه مع تحقق النظر وفي
كلام الشريف في حاشية المختصر الحاجي ما يشعر بهذا الاخير فتأمل وتأمل
غير الاول من الاجوبة المذكورة كما هو الظاهر لان اصحاب هذا التعريف
اهل السنة القائلون بان فيضان النتيجة بعد النظر الصحيح
انما هو بطريق جري العادة وليس بضروري وانت خبير بان تخصيص
التعريف بهذا السنة بنافيه تعميم الاخذ الذي وقد عمم هذا القائل حيث
قال معناه ان عدم التوصل بالنظر الصحيح الى العلم ليس بضروري بسبب
كان التوصل به اليه ضروريا اما بطريق الاعداد كما هو مذهب الحكماء
او بطريق التوليد كما هو رأي المعتزلة او لا يكون ضروريا بطريق جري
العادة كما هو مسلك اهل السنة والجماعة فيصح التعريف على هذا
الثقة قبل لو اخذ الاحكام احكاما خاصا كان يكون كل شيء دليلا
على ما عداه من الامور النظرية سواء كان مناسبا او غير مناسب بانه
التوصل على مذهب الاشاعرة بارادة الله تعالى فقط بدون الاعداد والايجاب
وهذا ممنوع عقيب كل نظر صحيح او فاسد اللهم الا ان يقال المراد منه
الاحكام ان يكون لكل احد ان يكون بحسب العادة مستمرة انتهى قلت
ان يأخذه وقد يقال الاصح ان يؤخذ الاحكام بالمعنى الاعم وهو التمكن و
الاقتدار من قولهم فلان لا يمكنه النهوض اذا لا يقدر عليه فيصح التعريف
ان الدليل ما يمكن ان يحصل عنده التوصل به ان يمكن هو منه ويقدر عليه

قبل ما في نفسه ان يقول صحيح النظر متعلق بالتوصل كما هو النظاهر
سيأتي كلام الامير ان شاء الله تعالى فتنبه

الى عالم

وانما عمل لذاتها اه يعني انه اتى بضمير التذكير راجعا الى القول المؤلف ولم
يأت بضمير التأنيث راجعا الى القضايا مع انه الظاهر اشارة الى ان
للصورة التأليفية مدخلا في الاستلزام وان المستلزم هو الامر الموجود في
وقد يناقش بانا المستلزم للقول الآخر بحسب الواقع ليس الا القضايا اذ
الصورة هي الامر العقلي الحاصل من الترتيب وليس امرا متحققا كالقضايا
قد يقال نعم ليس شيء لان كلية الكبرى وايجاب الصغرى من داخل الهيئة
وهي امور متحققة داخلة في اللزوم حتى لو انتفت لم نستلزم القضايا
قولا آخر قال التعريف يعم المعقول والملفوظ اي يعم الدليل المعقول
والدليل الملفوظ وفيه نظر فانا اذا اريد التعريف المذكور يعمهما
على سبيل الشمول بمعنى انهما داخلان فيه معا واذا اريد انه يعمهما على
سبيل البدل بمعنى انه يصح ان يحمل تعريفا لكل واحد منهما على التقديرين
يأتي فيه قوله مع ان تلفظ الدليل لا يستلزم المدلول فانه يقتضي خروج الملفوظ
عنه ويقال في جواب المفصل انهم يقولون هذا التعريف يعم المعقول والملفوظ
ويجعلونه تعريفا لهما مع ان قيد الاستلزام ينافي ذلك فان تلفظ الدليل
لا يستلزم المدلول فلا يصح ان يعم الملفوظ وقد قيل في جواب ايضا ان مراده
ان هذا التعريف يجب ان يعمهما بناء على ان الملفوظ ايضا مما اراده المكلف
مع ان قيد الاستلزام يخرج الملفوظ مع ان تلفظ الدليل لا يستلزم
المدلول الظاهر ان يقال مع ان الملفوظ لا يستلزم القول الآخر بالاستلزام
بناء اه فيه بحث اما اولا فلان ما ذكره على تقدير صحته انما هو الاستلزام
بالواسطة والمراد بالاستلزام في التعريف هو الاستلزام بدون الواسطة
كما هو منطوق قوله لذاته اللهم الا ان يقال المراد منه الاستلزام لذاته هو

يأتي بطريق النقل عن ما يعم المعقول والملفوظ
يأتي مراده بالمعقول تارة المعقول وتارة اخرى الملفوظ منه

هو الاستلزام بلا واسطة مقدمة اجنبية كما في قياس المساواة والمعقول
ليس بابعض بالنسبة الى الملفوظ وثانيا فيما قد يقال منه ان ما ذكره انما
هو الاستلزام في العلم والمراد بالاستلزام في التعريف هو الاستلزام في
الواقع لان العلم والا يخرج ما عدا الشكل الاول اذ لا استلزام في
العلم في غير الشكل الاول الا ان يقال المراد هو الاستلزام في
العلم بالنسبة الى العالم بوجه الدلالة فالاقرب ما يقال المراد باستلزام
القول الملفوظ قولا آخر استلزام مدلوله لذلك على ان يفرض وضع اللفظ
بالاستلزام من قبيل وضع يقال معناه على ما في المشهور فتامل قوله
هذا في القول الاول اي التقسيم من الملفوظ والمعقول انما يصح في القول الاول
الذي هو عبارة عن الدليل لان القول الاخير الذي هو عبارة عن مدلول
ولعله اشارة الى جواب سؤال يتوهم ههنا وهو ان يقال ما ذكرتم
انما يتم في استلزام الدليل الملفوظ المدلول المعقول لانه استلزام المدلول
الملفوظ مع ان الظاهر انه اذا اريد بالقول الاول الملفوظ يراد بالقول
الثاني ايضا الملفوظ وحاصل الجواب انه لا يصح ان يراد بالقول
الاخير الا المعقول وان اريد بالاول الملفوظ بناء على انه لا يلزم
تلفظ المدلول اصلا فقد يقال يجوز ان يراد به ايضا القول الملفوظ
على تقدير كونه المراد باستلزام القول الملفوظ قولا آخر استلزام
مدلوله وان اشتهر ان القول الاخير لا يحمل الا على المعقول وفيه ان
تلك الارادة لا تكون الا باعتبار مدلول اي مدلول القول الاول فيلزم
مدلول القول الآخر فيؤول الى ارادة المعقولين فتامل قوله هو الحصر مبتدأ
خبر الحصر المستفاد من قوله هو العالم على الحقيقة فاورد عليه ما اورده

انه ضعيف

انه ضعيف بالنسبة الى القول المؤلف فالمراد ان القول المؤلف ليس بدليل على
التعريف الاول فلا مانع من كون المقدمات الغير المرتبة دليلا على ذلك التعريف
فح لا يرد عليه ما ذكره ولو سلم ان الحصر حقيقي فيجوز ان يكون مبنيا على ما هو
المشهور منهم من ان العالم اصطلاحي مشهوري وهو ان يكون الدليل مفردا
فقط وتحقيقي وهو ان يكون اعم من المفرد ومن المقدمات الغير المرتبة كما
صرح به ابو الفتح في حاشيته الآتية فان قيل ما وجه عدم صدق التعريف الاول
على المؤلف قلنا عدم جريان الترتيب الذي هو النظر فيه ثانيا كما في شرح
المواقف وقيل وجه عدم تصور عدم التوصل فيه وفيه نظر لانه انما يتم
على تقدير ان يكون المراد بالاكتساب هو الاكتساب الخاص ولو سلم فعدم تصور
عدم التوصل انما هو على مذهب من جعل النتيجة لازمة للحركة عقلا والاشارة
نيز رد فتامل قوله النظر في حوالة قد يقال النظر ليس في احوال العالم بل في
حاله وحال الوسط وحال الوسط لا يلزم ان يكون حاله بل قد يكون حال
كما في الشكل الاول عند ايجاب الكبرى وقد لا يكون كما في سلب احدى
المقدمتين لا يخفى انه خلاف الظاهر لا يخفى عليك ان التعميم ايضا
خلاف الظاهر والظاهر انما هو التخصيص بالنظر في نفسه فتامل قوله بقرينة
ان التعريف للدليل ووجه كونه قرينة على ذلك ان الدليل معروف بالموصل
الى التصديق وان الموصل الى التصديق ليس الا التصديقات ولا يخفى انه
لشهرة الدليل بكونه من قبيل التصديقات يصح ان يجعل العام قرينة على ارادة
التصديق بها ولا يلزم منه ان يصح جعل كل معرف قرينة على تخصيص كل
تعريف بالاعم وعلى تعميم كل تعريف بالاخص فلا يرد عليه ما قيل ان مثل
هذه القرينة مما لا يليق ان يذكر في التعريفات والا فلم لم تعمم كل تعريف

ان ضعيف بالنسبة الى طريقة جرى العبارة كما مر فتدبر منه

ان اشارة الى ان التخصيص بالنظر في حوالة شيخنا التعميم في الحالة
النظر كما لا يخفى انه خلاف النظر منه قدس سره فتامل

بالاخص وتخصيص كل تعريف بالاعم حتى يحصل المساواة فلا حاجة الى ما
يقال في وجه منع ان ليس تخصيصا للاعم بالاخص بل هو تعيين للمشترك وهو
جائز فتامل وقد قيل يصح ان يجعل القرينة هنا كون العلم مشهورا
عندهم في التصديق وفيه تامل فتدبر والملزوم اي التصور بالدلالة
السياق كالاربعة بالنسبة الى الزوجية فانه فرق بين اللازم الشيء
اه حاصل الفرق ان الاول اعم من الثاني فانه يصدق على الناشئ وعلى غيره بخلاف
الثاني فانه يخص بالناشئ فيخرج القضية الموهمة اه اي المتبادر
علما العلم قضية اخرى كما هو مقتضى السوق والذوق وربما يقال ان
ابقى على ظاهره فالاظهر بناء مرجوحا على كون اللزوم بين العلمي على زعمه
وفيه انه ليس زعم يحتمي عاقل انه لا لزوم بين العلمي اصلا بل بينهما تغاير
الشكل الاول من الاشكال وذلك لا يناسب اعترافه بالملزوم بين على القضيتين
ثم انه يقال لم يظهر لي فائدة توصيف القضية الاولى بالموهمة فان كل قضية
فرضنا يستلزم العلم بها العلم بامر اخر غير ان يكون علما فانها
ايضا خارجة بهذا القيد اقول يمكن ان يقال بعد تسليم خروجها بهذا
القيد فائدة التوصيف بها الاشارة الى ان المهم هو خروج القضية
الموهمة المستلزمة فانها لو فرض عدم خروجها بهذا القيد تخرج بقيد
الآخر لكن يرد عليه ما فوق قضية وهمة يستلزم ما فوق قضية اخرى
لعكوسها فانه يصدق عليها ان يلزم من التصديق بها التصديق بتلك
القضايا الاخر فهي ايضا خارجة بهذا القيد لا يقال آخر على تخريج يحتمي
الآن يقال الكلام مبني على التمثيل او نخرج بقضية وهمة ونحوها فتامل
ثم انه قد يقال الاحسن ان يقال المراد بالموصول هو الكاسب كما مر ان الدليل

هو الكاسب

هو الكاسب وسند خروج حالبس بالكاسب كالقضية الموهمة المذكورة وكما
الملزوم التصوري الذي ليس بحد الى قوله بديهية او كسبية الظاهر
متعلق بالاستلزام ويقال انه متعلق بالقضية الاخرى وفائدة التوصيف
الاشارة الى عدم كون العلم بها حاصلا من العلم بالقضية الاولى لانها حاصلة
من البداهة او في النظر فتامل قوله لعدم اللزوم نظرا لانفكاك العلمي
عن الاخر في تلك الاشكال قبل العلم بدلائل انتاجها ولا لزوم مع تحقق
الانفكاك قد يقال في الجواب عن هذا النقض ان المراد لزوم العلم منه بعد العلم
بوجه الدلالة ويقرب منه هذا ما قيل ان المراد لزومه منه فقط او مع انضمام
امر آخر فتامل وقد يجاب ايضا بان المراد لزوم نفس المدلول للنفس الدليل
بحسب الخارج ولفظ العلم مقحم وقد قيل ايضا المراد بالزوم هو الثبوت
والحصول وربما يقال المراد هو اللزوم اللغوي وهو عدم الانفكاك بعد المغايرة
فالعلم بالنتيجة بعد الحصول من تلك الاشكال لا ينفك عن العلم بها وقبل
هو اللزوم مع اعتبار جميع شرائط الانتاج وقد يقال التعريف المذكور
لفظي لا يفيد خروج بعض الافراد وقيل ما عدا الشكل الاول ليس
بدليل حقيقة وخلاف الدليل عليه باعتبار اشتماله على الدليل اي الشكل
الاول وربما يجاب ايضا بان الدليل هو الاشكال مع دلائل انتاجها
لا وحدها فانه اجوبة ثمانية في الكل تعسف وتكلف تتنزه عنه طبيعة
التعريف ومع ذلك يرد على الاربعة الاول صدق التعريف على كل قضية
بالنسبة الى عكسها وعلى الخامس انه لا لزوم فيما عدا الشكل الاول ولو مع
اعتبار جميع الشرائط كما لا يخفى وعلى السادس انه اعتراف بالاستاخر في
وعلى السابع والثامن انه خالق لما اجمعوا عليه وهما مجوزان باسع وكزه

نوار فاضل بيانه الاولى ان يقال بعد تسليم خروجها بهذا القيد فائدة التوصيف بها
الاشارة الى ان المهم عدم انضمام العلم بالمقدمة الاخرى العلم بالنتيجة منه
فانه يلزم منه العلم بها من غير انضمام

اذ يجيء العلم بعض التصديق مطلق غير ثابت فضلا عن شهرته
منه

بعض الافاضل وهو ان كل واحد من التعريفات الثلثة مبني على اصطلاح فلا
يخرج ما عدا الشكل على اصطلاح الثالث كما لا يخرج خروج الاشكال بالكلية
عن الاول والمفرد والمقدمات المتفرقة عن الثاني وهذا اقرب من الكل تعسفا
وانه ورد عليه ايضا انه لم يعرف اصطلاح على اطلاق الدليل على الشكل الاول
فقط ح لان معناه ضغاء اللزوم اه فيه مصادرة على المطلوب لان المدعى
هو نفي اللزوم وقد جعل من اجزاء الدليل وربما يقال المدعى نفي ضغاء اللزوم
والدليل انتفاء اصل اللزوم فلا مصادرة وفيه ان اصل المدعى نفي اصل اللزوم
فقد جاءت المصادرة بالنسبة اليه والكاره قال مكابرة حريجة ثم اقول يمكن
ان يقال ما ذكر تنبيه على نفي اللزوم فانه وان خفي على بعض الافهام كما اشرنا
اليه في اول الكلام وهم يجوزون المصادرة في التنبيهات فلا محذور
في ارتكابه في محال التوضيحات ح وايضا يرد عليه اه ان يرد على التعريف
المذكور انه غير مانع فانه يصدق على المقدمات التي يحصل منها النتيجة
بطريق الحدس مع انها ليست من اجزاء الدليل وقد يقال صدق التعريف
على تلك المقدمات مم فان تلك المقدمات لا تستلزم المطلب ولا يلزم
من معرفتها معرفته ما لم ينضم اليها حدس فعقل وقياس خفي وفيه
ان انضمام الحدس الى تلك المقدمات كانضمام النظر والترتيب الى
مقدمات الدليل فلا خلل فيه صدق التعريف عليها واعلم ان الكلام في
المقدمات الحدسية المأخوذة مع الهيئة الحدسية لان مجموع تلك
المقدمات فانهم ح بالاستلزام واللزوم الاول للثاني والثاني للاول ح
ما يجوز بطريق النظر او ما يجوز طلبا بالنظر فان يجوز النظر في اجزاء
الملزوم وليس المراد ان اللزوم ما يجوز ويثبت بالنظر وان تعدد الحد الاوسط
فان يكن بالشكل والقياس الاستثنائي يشكل على ان اللزوم المبني فيها يبقى
لا يحتاج الى النظر والاستدلال ح لكن يمكن تطبيقه اه الا ان في قيد
كلام الشيخ كناية عن مساواة ما في حد المتساويين اكثر مما تفيد تلك
من الاعم والاخص فلما كان مقتضى الحصر المستفاد من تقديم الجار انتفاء
المساوات بالنسبة الى التعريف الاول وجاء توهم انتفاء امكان ما في
بكلمة الاستدراك فقال لكن يمكن اه والحق يمكن تطبيقه على التعريف الاول
وجعله مساويا له باعتبار المراد مما يلزم من العلم به بالنظر في نفسه او
في احواله العلم بشيء آخر كما اشار اليه بقوله فان العلم بالعالم من
حيث صدوثه يستلزم العلم بالصانع بينا ان هذا التعريف الثالث كالاول
يصدق على المفرد كالعالم هذا لكن قد سبق منه ان المراد من العلم هو
التصديق وهو لا يتعلق بالمفرد فان كان مراده في العالم من حيث صدوثه
القضية لا يتم دليلا على التعريف على ما حمله عليه كما قبل وايضا يرد عليه
ان العلم بالعالم من حيث صدوثه غير كاف في حصول العلم بالصانع بل
لا بد ايضا من العلم بان كل حادث له صانع كما قد قيل ح ان هذا
شامل للمقدمات ان اريد انه بعد التطبيق المذكور شامل للمقدمات
المأخوذة مع الهيئة فلا نم وذلك اذ لا يمكن النظر فيها بعد الاخذ مع
الهيئة لانتفي نفسها ولانتفي احوالها وان اريد انه شامل للمقدمات الغير
المأخوذة مع الهيئة فهذا مسلم وقوله بخلاف الاول على ما هذا الشكل
فانه مبني على السبق منه ان الحد في قوله هو العالم حقيقي ومحمول على ان
المراد بالنظر فيه النظر في احواله فقط وذلك لم كما قد ح تخصيصه
بمثل الاول بان يقتصر في التطبيق على النظر في احواله حتى لا يكون شاملا

في قوله فيما يأتي او فتأمل منه

في هذا التقرير ايراد عليه ان هذا تطبيق للاول على الثالث لا تطبيق
الثالث على الاول والكلام في الثاني دون الاول منه

المقدمات الحدسية المأخوذة مع الهيئة الحدسية منه

ذلك بما

للمقدمات خروج عن مذاق جنس الكلام فضلاً عن مذاق التعريف فانه تعقيد
بعد تعشق بحيث لا يفهم من الكلام والصواب تعميم الاول الى تعميم الاول
بحمل النظر المذكور فيه على النظر في نفس ما هو الحق حتى يمكن تطبيق الثالث
عليه بما ذكر انفاً وحاصل ما يقال من ان التعميم الى تعميم الاول لا يفيد الموافقة
التي هي المدعى لان الثالث يعم القول المؤلف من قضايا دون الاول
ساقط فان الثالث ايضاً بعد التطبيق المذكور لا يعم القول المؤلف
كما عرفت وعمومه قبل التطبيق غير مفيد كما لا يخفى قوله يريد ان الخارق
آه الجواب عما قيل كيف القطع والدجال يحيي ويميت وهو كاذب وحاصل
الجواب ان الخارق الدال على الصدق هو الذي اراده الله تعالى به تصديقاً منه
ظهر ذلك الخارق في يده وظهورها صدقه كما اشار اليه الشق بقوله تصديقاً
له واما الخارق الذي لم يرد الله تعالى به ظهورها صدقه من ظهر ذلك في يده فليس
بدال على صدقه فالاول هو الذي ظهر على يد النبي عم والثاني ما ظهر على يد
الكاذب كمدعي الالوهية فان قلت اذا علم انه تعالى اراد التصديق
في الاول دون الثاني قلت اما الاول فلانه قد علم كذب النبي
عم وكان الخارق بقارنا لطلب تصديقه علم انه تعالى اراده التصديق
واما الثاني فلان مدعي الالوهية كالدجال علم كذبه بالادلة القطعية
وعلم انه تعالى لم يرد بالخارق الذي ظهر في يده تصديقه فان التصديق
واظهار الصدق فرع الصدق وذلك منفوء قطعاً وبهذا التقرير ظهر
ان مراده بالتصديق في كلام الشق هو تصديق الله تعالى من ظهر الخارق
على يده واظهار صدقه لا تصديق الناس اياه كما توهم اذ لا دليل على انه
تعالى لم يرد بخارق الكاذب تصديق الناس اياه بل الظاهر انه اراده به

ذلك

قوله وكذا الخارق آه لانه من خوارق الضعيفة اذ مجرد عدم العلم
بالكذب لا يستلزم العلم بالصدق كما لا يخفى كما ان بعض
ظهور الخارق في يد مدعي النبوة لا يستلزم كما توهم منه

قوله كما لا يخفى منه

قوله ولم يعلم انه آه فان ذلك يدل عليه دلالة عادية او عقلية
منه

ذلك ابتلاء للناس واستدراجاً للكاذب فليس تصديقاً له بخلق فعل يدل
على الصدق اذ لو جاز كذبه آه المراد الجواز الوقوعي فانه هو المنافي
للمدعى وقوله عقلاً الى لا يسمح الخ فان المدعى هو لزوم صدقه بدليل
سمعي ليلا يلزم الدور لبطل دلالة المعجزة وذلك لان صدقه فيما اتى
به من الاحكام داخل تحت دلالة المعجزة كصدقه في دعوى الرسالة كما اشير
اليه في شرح المقاصد والمواقف وغيرهما ولعل وجهه هو ان الرسول
بمعنى الرسالة وصدقه فيما اتى به من الاحكام فيظهر المعجزة للدلالة على صدقه
في دعوى الرسالة وفيما اتى به من الاحكام فلا شك ان الصدق في الاحكام
يدخل تحت دلالة المعجزة ويسبق من الشق ان صدقه فيما يتعلق بام
الشرايع فيما تعهد اليه دخل تحت التصديق بالمعجزة بالاتفاق وجاه
قرر ان المقال سقط ما يقال فيه بحث اما اولا فلان المعجزة انما تدل على
صدقهم في الاحكام الباقية عادة كملازمة المذكورة ممنوعة واما ثانياً فلان
دلالة المعجزة على صدقهم دلالة عادية والجواز العقلي لا ينافي الدلالة
العادية بجواز الكذب عقلاً يستلزم بطلان دلالة المعجزة عادة كما في
سائر العلوم العادية ووجه السقوط ان مبنى الاول على ان صدقهم في
الاحكام التبعية ليس بداخل تحت دلالة المعجزة ومبنى الثاني على حمل
الجواز على الامكان الذاتي وقد عرفت ما عرفت نعم لو قيل في الاستدلال على
صدقهم كما دل المعجزة على صدقهم في دعوى الرسالة وقد ثبت بالادلة ان
الانبياء معصومون عن الذنوب لزم صدقهم في الاحكام التبعية
وغيرها وقيل في الاستدلال على صدقهم في الاحكام التبعية لو جاز
كذبهم فيها لبطل فائدة البعثة والرسالة كما قال الشق فيما يجيء للكان

عند قول الامم في اواخر الكتاب وفيه ما فيه منه

قوله على ما يتعلق بكل حكم منه

قوله واما ثانياً فلان دلالة المعجزة بعد تبليغ كل حكم منه

لا وجه ايضا فانه قال هذا الامور التبليغية اى هذا الوجه الذى ذكره ينافى
من قوله فللقطع بانه آه هو وجه لايجاب خبر الرسول العلم فى الامور
التبليغية خاصة فانه انما يتم فى قبال سائرها هذا هو الملايم
لقوله فالوجه لايجاب العلم بها واما فى سائرها اى سائر الامور
التبليغية والظاهر انه حمل قول المص خبر الرسول يوجب العلم الاستدلالى على
عمومه كما هو الظاهر حتاج الى بيانه صدق الرسول فى غير الامور
التبليغية ايضا تطبيقا للدليل على المدعى واما الشق الثانى فالظاهر انه
خصه بالامور التبليغية خاصة فانه يجاب فتدبر فانه ثبت
بالادلة القاطعة عصمته عن الذنوب ان اريد العصمة عن الكبائر عمدا
فلا يتم الترتيب لجواز ان يصدر الكذب من الصغائر ولو سلم
فيجوز السهو فلا يفيد الخبر العلم وان اريد العصمة عن الذنوب
مطلقا فشبهتها بالادلة القاطعة محل نظر كما سيجئ فى الفرق من
التفصيل فلا يكون كاذبا فيكون صادقا فيفيد الخبر العلم قد
يقال نعم الاستدلال ضعيف لقصته فى اليدين ولقوله عم انتم
اعلم بامور دنياكم اقول تجويز كذب النبى عم ولو فى سائر
الاحكام التبليغية جهارة عظيمة وقباحة جسيمة وسيجئ
منا الشق ان الانبياء عليهم السلام معصومون عن الكذب
مطلقا وما وقع فى القصة والحديث الشريف لابد ان على كذبه
عليه السلام اما الثانى فظاهر بادنى تامل واما الاول فلان مفاد
قوله عم فى تلك القصة كل ذلك لم يكن لم اكذب شيئا من ذلك
كما نقل عن الشيخ اكمل الدين فى شرح المشارق قبل اذا

تصور

تصور خبره آه قائله صلاح الدين الرومى حيث قال هذا اذا لم يتصور
خبره بالرسالة واما اذا تصور فلا حاجة الى ترتيب هذا النظر اقول
النظر ان هذا القول منه اعتراض على الشق وحاصله ان ما ذكره الشق انما يجئ
على ملاحظة الخبر فيه حيث فانه لانه حيث ان خبر الرسول خبره بالرسالة
ولوحظ الخبر فيه حيث ان خبر الرسول لم يحتج الى ترتيب النظر الذى ذكره
الشق بل يحتج العلم بالمقدمتين مع العلم بالنتيجة وقد كان
القضايا الفطرية القياس لكن الملايم للمقام والظاهر عبارة المص
ومنه كلام الشق فيما سيأتى ملاحظته بقوله ان خبر الرسول فالشرح
الذى ذكره الشق انما لا يطابق المشروح وبنافى ما سيأتى منه
والاخفى انه غلط فى هذا الكلام بانه تصور الخبر موقوف على الاستدلال
واكتفى به فى الدليل فمما يجل به جهد والتوجيه بان المراد ان التصديق
برسالة المخبر موقوف على الاستدلال خارج عن المقام اذ الكلام فى وضع
الموضوع وهو ليس فى قبيل التصديق على ان الاستدلال ليس مما يتوقف
على الاستدلال مطلقا بل هو ما حصل بالاستدلال على وجه موقوف وذلك
غير متحقق على التقدير المذكور ولا يخفى كلام القائل فى توقف على الاستدلال
المخصوص الذى ذكره شق كما اشار اليه بقوله فلا حاجة الى ترتيب
هذا النظر لانه توقف عليه مطلق فلا مقابلة اصلا لانه تصور
المخبر آه بيان لغلط الكل وحاصله ان فيه احتمالين الاول ان
يراد ما هو النظر فى اللفظ وهو ان تصور المخبر بالرسالة يجعل الحكم
اعنى صدق الخبر بديهيا وهذا ظاهر البطلان فان تصور المخبر خارج
عن مفاد القضية غير مرتبط به فلا وجه لجعله الحكم بديهيا والثانى

ان يراد ان تصور الخبر بعنوانه يشمل على تصور معجزه بالرساله كقولنا ما بلغه
الرسول وكقولنا خبر الرسول يجعل الحكم المذكور بديهيا وهذا ممنوع وان كان
حقا في نفسه لكنه خارج عن المقام فان الكلام هيهنا في صدق الخبر الملحوظ
من حيث ذاته لا في صدق الخبر الملحوظ بذلك العنوان فبناء الاستدلال عليه
غلط وكذا الجواب المبني على تسليم ذلك هذا وانت خبير مما اسلفناه
لك كون الكلام هيهنا في صدق الخبر الملحوظ من حيث ذاته محل نظر بل الظاهر
ان الكلام في صدق الخبر الملحوظ من حيث انه خبر الرسول فلا غلط لا في
السؤال ولا في الجواب من حيث البناء على التسليم المذكور ايضا لا نقض
في كلام القائل على ان تصور الخبر بالرساله يجعل الحكم بديهيا بل الظاهر ان
مراده ان لا يحتاج الى ترتيب النظر الذي ذكره بخصوصه هذا واما ما يحتاج
من حمل قوله من حيث ذاته على معنى من حيث ان خبر الرسول والفرق بينه و
بين ما بلغه الرسول بانه الاول يعلم ما اخبر به من قبل نفسه ويحتاج
صدقه الى الاستدلال والثاني يحقق مجيئه به من عند الله ولا يحتاج الا الاستدلال
ويخرج كلام يمشي على هذا النسق فبعيد كل البعد وفوق بعده ان الفارق
المذكور لا يكفي على اي حال هذا يجعل صدقه بديهيا هذا ما في هذا المقال فيما
سبق بقوله اذ لو جاز كذبه الخ فذلك لبطل دلالة المعجزة الا ان
ذلك تنبيه للاستدلال او يقال المراد انه يجعل صدقه غير محتاج الى
ترتيب هذا النظر الذي ذكره الشيخ لانه يجعله بديهيا غير محتاج الى
استدلال اصلا فتامل ومن حيث عنوان المتغير بديهي او باختلاف
عنوان الموضوع يختلف البداهة والنظرية وقيل هذا ام اذ لا بد من ملاحظة
الكبرى ايضا وهو قولنا وكل متغير حادث ولا شك ان ملاحظة الكبرى

بعد الصغرى

بعد الصغرى هو الالتفات والاستدلال الا ان يقال ملاحظتها هيهنا بطريق
الحدس لا بطريق النظر وانت خبير بانه غلط فان قولنا المتغير حادث
على الكبرى التي ذكرها ويقال يرد عليه ان بداهته ممنوعة بل يحتاج الى الاستدلال
بانه حادث قد امتنع التغير عليه ويجاب بانه مناقشة في المثال وهي مدفوعة
في المثال ليست من دأب المحققين وفيه نظر لان النظر المذكور انما اتى به
هيهنا ليستدل به على ان اختلاف العنوان تأثير في البداهة والكسبية
فليس كالامثلة التي تذكر لتوضيح القواعد الكلية وبينهما بون بعيد فتدبر
ثم تامل كما انه اذا منع البداهة على عنوان المتغير ايضا اطلع منعها عند عنوان
ما بلغه الرسول فانه ايضا يحتاج الى الاستدلال بمعجزة الرسول عن الكذب او
بدلالة المعجزة او بغيرهما على ما اسلفناه لك ثم هذا المنع يعم
الثبات فان المشاهدة ربما عدم الاحتمال للنقيض والموافق لمعنى التيقن
الاصطلاحي عدم الاحتمال الذي تعني الامر وعند العالم حالا وقالا وه
الثاني عدم الاحتمال للنقيض حالا ولا شك في انه راجح فتدبر فذلك
فبلغه اذ كره بعد ذكر التيقن بالمعنى المذكور وقال ان الغرض من التغير
رفع اللغوية اجيب عنه بان ذكر العام لا يوجب لغوية الخاص اذ لا دلالة
للعام على الخاص بشيء من الدلالات اقول فيه ان مقتضى عدم دلالة العام على
الخاص انه لا دلالة له عليه بخصوصه لكن الكلام في وضوح الخاص تحت
العام وهو غني عن ذكره بعد ذكر العام تكرارا كيف وقد شاع التوجيه عند
ذكرهما كذلك بان هذا تخصيص بعد التعميم كذا وكذا وبالجملة عدم دلالة
عليه بخصوصه لا يدفع اللغوية ويقال ايضا في رد الجواب المذكور ويسقط
المراد ان هذا المنع يعم الثبات عدم الكل لجزئياته بل المراد انه يعم عدم

الكل

ما الفرق الشافي بينهما سيجيء منه ان الاعجاز كذب الرسول بدلالة
المعجزة وفي الرسالة

لاجزائه ولا شك في دلالة الكل على اجزائه انتهى فتامل وقد يقال
في الجواب احتمال النقيض لغة مرادف للشك الشامل للظن
فعدمه زوال الظن والمفروض خلافه بان عدم الاحتمال النقيض بالمعنى الذي
ذكره يساوي الجزم فيعم الجهل فيختل نظام كلام الشيخ اللهم الا ان يقال
عدم الاحتمال في نفس الامر وعند العالم في الحال لا في المآل فلا يجب
ثم النظر ان هذا توجيه والتصوير باللهم اشكل الى ان خلاف الظاهر المتبادر
لكن فيه ان هذا المعنى يخص بالجزم بما يستحيل نقيضه بناء على ان مفهوم عدم
الاحتمال في نفس الامر لا يجوز النقيض لمكان فتوخ يخرج عنه الجزم
بامر خارجي ممكن ولو كان مطابقا ولا يخفى ان ليس في شيء من معاني
النقيض ولعل قوله فيه ما فيه اشارة اليه هذا ثم اقول الوارد بعدم
احتمال النقيض عدم الاحتمال عند العالم في الحال فقط او عدم الاحتمال
في نفس الامر فقط فتامل لا ينفع الاشكال فتامل قبل قوله وفيه ما فيه اشارة الى
بعد الارادة المذكورة بناء على ان المتبادر منه عدم احتمال النقيض ما عدم الاحتمال
في نفس الامر فقط او عدم الاحتمال عند العالم سواء كان مطلقا او في الحال
وانت خبير بانه لو كان الامر كما ذكره لم يبق لما اورده بحث وجه فالاولى
ان يشير الى ان التغيير المشار اليه تغيير صحيح ودليل به يقال وكون الثبات
تقريرا لما علم حقا مبالغة في افادة خبر الرسول اليقيني اخراجا للعلم
الحاصل به عن معرض التقليد بالجزم المطابق بان يجعل اليقين على التجريد عن
بعض معانيه الاصطلاحي بقرينة كون الثبات بعده ودائة التجريد ثم كون ما
هو المجرد عارضا في حد ذاته وجه الاولوية هو سلامته عن شائبة اللغوية
فقط فاندفع بما ذكرنا من ان هذا بعد بناء على ان ليس معناه الاصطلاحي ولا اللغوي

غايته

نور فاضل خ زاده الى ان كذا اثبات جزء للنقيض بالمعنى
اقول كذا في نسخ الخط ظاهر

حاشيه
اذ لو عرفت ان دليل كلام الشيخ على المعنى الاول والثالث لا ينفع
الاشكال بالمغايرة فلا يكون متشكرين من لم يرجع وجه الارادة
الى ان المتبادر عالا يرد عليه الاشكال

حاشيه
فانه معناه الاصطلاحي هو الجزم المطابق الثابت مجرده
عن قرينة الاخير

غاية انه لازم لمعناه اللغوي فلا اولوية وقيل ان اراد بالجزم المطابق ما
هو في الحال والمآل كان ذكر الثبات لغوا وان اريد به الجزم المطابق في الحال
نزه عليه ما اورده بقوله فيه ما فيه بان الجواب هو الجواب اقول المراد هو الجزم
المطابق في الحال الحكم فيه ان يقيد في الحال ايضا دلالة كما هو الظاهر المتبادر منه
فلا يتوجه عليه شيء واما ما يقال في رده هذا القول من انه لا معنى لهذا التردد
لانه ما هو مطابق في الحال والمآل فغير انه ناشئ من عدم فهم المقام وربط
الظرف بالمطابق لا بالجزم وليس كذلك بل الامر بالعكس فمعنى هذا
الكلام الزام قول المصنف العلم الثابت به آه ولما كان مبنى الحكم بالاغناء هو
مداره هو تقرير الشيخ اياه وتوجيهه نسب الاغناء الى كلامه فافهم فان
هذا هو معنى العلم عندهم اذ اراد ان هذا هو معناه عندهم بحيث لا يتحمل غيره
الا نادرا فهو معنى العلم عندهم فانهم قد يستعملونه بمعنى مطلق الادراك ايضا واذ
اراد انه هو معناه الاصلي الحقيقي عندهم واذا كانوا قد يستعملونه في غيره ايضا
تجوزا فهو مسلم لكنه لا يلزم منه الاغناء المذكور لجواز ان يقيد لدفع توهم
التجوز فانه لما كان قول يوجب العلم الاستدلالي مظنة ان يتوهم ان العلم
هنا بالمعنى الاعم والمراد انه يوجب الظن بناء على انهم يقولون الادلة انما تفيد
لا تفيد الا الظن ازال ذلك التوهم وقال الذي يوجبه خبر الرسول بمعنى
الاعتقاد الجازم المطابق الثابت تعيينا للمراد وتنصيصا على المعاد
اللهم الا ان يقال مراد الشيخ ان قوله يوجب العلم الاستدلالي كاف
في وصل المقصود لان العلم عندهم حقيقة في اليقين فيحمل عليه فيتم
المقصود واما دفع توهم التجوز وامثاله مما هو زائد على اصل المراد
لا يليق ان يقيني به في هذا المختصر فهذا مستغنى عنه فتامل فما وجه التنصيص

فهذا الحديث مشهور لا متواتر قيل كلام الشرح ههنا وفي كلام شرح المقاصد
الصغار ما هو في ان هذا الحديث متواتر وهو ثقة فلا عتماد بما ذكر المحشي الا بعد
تصحيح النقل ممن هو اوثق منه انتهى وقد قيل في تصحيح النقل قال ابن صلاح الدين
سئل عن ابراز مثال للمتواتر غير الاحاديث اعياه طلبه وحديث انما الاعمال
بالنيات ليس فيه ذلك وان نقله عدد التواتر وزيادة لانه ذكر طرفا عليه
من وسط اسناده ولم يوجد ذلك او انه نعم حديث من كذب علي متعمدا فليتبوأ
مقعده من النار نراه مثالا لذلك فانه نقله عن الصحابة العدد الكم كذا وخلاصة
الطيبي انتهى وابن الصلاح من قدم رتبة التفسير والحديث وتقدم على اقرانه
فيها مع المشاركة لهم في فنون عديدة وله كتاب جليل نافع في الحديث فهو اوثق
من اشار في الحديث ويقال ايضا فما تؤيده عدم كونه متواترا ما ذكر
في الكفاية ان هذا الحديث مشهور تلقته الامة بالقبول حتى صار كالمتواتر وقد
ذكر في شروح الهداية ان هذا الحديث في نفسه من خبر الآحاد الا انه وجب
العمل لانه تلقته الامة بالقبول والعمل بموجبه انتهى اذا الوجه في عداه فيه
ان مقتضى هذا التوسيل انما هو ان يقطع النظر عن الخبر المقرون دون الخبر المدلول والمدعى
ان يقطع النظر عن القرائن دون الدلائل فلا ارتباط بين الدليل وبين المدعى
وتوجيه بعض الافاضل تارة بتأويل المدعى وتارة بالتقييد في الدليل
اما الاول فبان يقال معنى قوله انما قطع النظر عنها اه انما قطع النظر عن الخبر
المقرون لان الخبر المدلول ولا يخفى عليك بعده جدا واما الثاني فبان يقدر
بعد قوله والخبر المقرون ليس كذلك فيما نظر وة احتمال الاعتبار الدلائل
ليكون الخبر المدلول معتبرا ولا حاجة لنا الى اعتبار القرائن وحاصل التوجيه
على هذا التقدير ان اعتبار الدلائل مخالف لما عليه اعتبار القرائن ولذا اعتبر الاول دون

في الاحاديث

محمد شرف

الثاني

بالكسر اقول وجاء كونه لمعنى مقام العلم بخبر الرسول وبيانه وجوابه ويمكن
ان يقال ايضا انه لا سوق لرد ضمنه انكار افادة الادلة النقلية اليقين
فلما وقع انكارهم في افاداتها وفي غيرها من العقليات اكتفى بذكره
افاداتها والاقرب ان يقال مراد المصنف ان توجيهه لكلام المصنف على وجه
لا يرد عليه الاعتراضان المذكوران بخلاف توجيه الشق ويمكن ان يقال
ليس في كلام الشق ما يفيد انه لم يحمل كلام على هذا الاقرب بل يقال قوله
فهو علم يفيد الاعتقاد اه يفيد انه لم يقصد فيما اقرب والا لقال فهو
العلم يفيد الاعتقاد الجازم المطابق الثابت كما لا يخفى ثم انه لا يقال يجوز
ان يترك لانه تمام كما في كلام المصنف او لاكتفائه بقدر الحاجة بناء على ان
ذكر هذا القول هنا تطويل لما يورد من الاسئلة والاجوبة وهذا القدر
كاف في التوطئة لانا نقول ثم انه قد يقال يحتمل ان يقدر مراد المصنف بقوله
والعلم الثابت بهذه اه العلم الثابت بالاستدلال على ان يرجع الضمير الى
الاستدلال المستفاد من الاستدلال والمقصود به الرد على من انكر افادة
النظر العلم بعد جعل العلم الحاصل من خبر الرسول عدم استدلالا ناكيلا
بعتبر الشك فيه لكونه جزء من اسباب العلم وحاصل الرد ان التشكيك
في العلم الحاصل بالدليل كالتشكيك في العلم الضروري لانه الادلة
النقلية مستندة اه قيل هذا مخالف لما تقرر عندهم من ان الادلة النقلية
ظنيات للاحتياج الى العلم بالوضع والارادة وعدم المعارض العقلي
ودون شرط الفتاوى وفيه ان هذا هو مذهب البعض وقد رده الشي
في شرح المقاصد حيث قال والحق انها قد تفيد اليقين بقرائن من خارجة
او منه اثرة تدل على المقصود من الكلام فيما علم المعنى المراد منه والا

فهذا

قوله اذ الوجه آه لبيان الاحتياج الى هذا الاعتبارين وعدم الاحتياج فقال
سبباً مستقلاً آه يعني ان الخبر الصادق بنفسه ليس سبباً للادراك
الخبر تقدم ان العقل سبب للعلم بعضمونه الا انه عد سبباً مستقلاً لاستفادة
معظم المعلومات الدينية منه وكونه منشأ العلوم الدينية كما اشار
اليه انفا فيما سبق فلا جرم احتيج الى اعتبار الدلائل ليصح عد الخبر
احد الاول سبباً مستقلاً واما الخبر المقرون فلا يستفاد منه شيء من تلك
المعلومات ولا يكون منشأ للعلوم الدينية فلا حاجة لنا الى اعتبار القرائن
بل لو اعتبرت لزم عد الخبر المقرون ايضاً سبباً مستقلاً هو كونها مستندة
باجادة العلم بمضمونها تفصيلاً ولو بلحظ واحد الى آخر والخبر المقرون
ليس كذلك بل المفيد للعلم هناك مجموع الخبر والقرينة التي هي خارجة
عن الخبر كل الخروج ومما يبين ضبط القرائن لا اجمالاً ولا تفصيلاً
لم يعد المجموع منه اسباب العلم انتهى اقول ظهر لك من هذا وجه آخر
لقطعهم النظر عن القرائن وعدم الدلائل وهو عدم انضباط
وقد يوجه العدم هو الفاضل صلاح الدين الاردبيلي
بان القرائن تنفك عن الخبر بخلاف الدلائل فان المراد ان الخبر قد
يوجد بدون القرائن بخلاف خبر الرسول فانه لا يوجد بدون الدلائل
بل يلزمه الدليل فحاصل هذا التوجيه ان الخبر المقرون غير دائم
وليس كذلك الا ينفك الخبر المقرون عن القرائن اذ لو انفك لا يبقى
مقروناً والكلام في المقرون او ان نقول ان خبر الرسول ايضاً قد ينفك عن
الدلائل فانه يجوز ان يسمع خبر الرسول ولا يلاحظ دليله الدال
على صدقه حضوراً اذا لم يسمع بعنوان خبر الرسول وقيل في توجيه قوله

وليس

قوله تقلب ظ

قوله ان يعد مجموع الخ عطف على قوله ان الخبر الصادق الخ

قوله سبباً مستقلاً قيد وهو ان يقال نفك قرينة متعلقة بالعلم

وليس كذلك اي ليس هذا التوجيه توجيهاً صحيحاً في نفي الامر فانه ليس الخبر
المتواتر وقرينة لا يلزمه بل قد ينفك عنه وفيه ان هذا التوجيه ينافي ما سبق
منه انفا حيث قال الخبر المتواتر يفيد العلم الضروري وايضاً لو كان افادته
بالقرائن لزم ان لا يعد من اسباب العلم جاز افتراقه اولم يجز ما ذكره
الشيخ بهاء وقال في رد التوجيه المذكور ايضاً منشأ حصول العلم
عقيب الخبر المتواتر هو الاجتماع فرب اجتماع يخلق الله العلم عقيبه وربما
اجتماع لا يخلقه فلا يكون افادته بالدليل او القرينة فلا يصح القوله فانه ليس
الخبر المتواتر وقرينة ينفك عنه ثم انه قد يقال بقي هاهنا اشكال قوي وهو ان
الخبر المتواتر ايضاً لا يفيد اليقين مع قطع النظر عن قرائن صورة الخبرين
وعدم امكان تواطئهم على الكذب ولهذا يتفاوت عدد المخبرين في التواتر
بحسب المقامات فرب عدد يفيد العلم في مقام دون آخر وقال في حل
الاشكال ان منشأ العلم في المتواتر ليس ملاحظة احوال المخبرين و
القرائن الدالة على صدقهم بل اجتماعهم من غير دخل للقرائن والاحوال
فرب اجتماع يخلق الله العلم عقيبه في مقام ولا يخلقه في مقام آخر وفيه
انه لا شك ان مجرد الاجتماع لا يفيد العلم بل لا بد من ملاحظة ان
المجتمعين لا يتصور تواطئهم على الكذب على هذا اجرى عادة الله على ان
الاجتماع ايضاً من القرائن الخارجة عن مجرد الخبر والكلام في ان مجرد
الخبر المتواتر لا يفيد اليقين مع قطع النظر عن كل ما هو خارج عنه
لكنه بديهة في المتواترات رد على صلاح الدين حيث قال قوله في حكم
المتواتر في كونه خبر قوم لا يتصور تواطئهم على الكذب ولا يخفى ان
دليل حجية الاجماع وتوجيه الامر ظاهر وقد يقال لو جعل خبر الاجماع

ف حكم خبر الرسول اما لان اهل الاجماع لا يقولون ما ليس في الكتاب والسنة
وان لم يعلم خصوصية ما فذ حكمهم واما لان افادة خبرهم مبنية على الاحاديث
الشريفة الدالة على حجيته لكان له وجه وجيه ولعل مراد المجيب الثاني هذا
فلا يرد عليه ما ذكره شي انتهى قد يقال لو كان عبارة المجيب الثاني بعينها
ما ذكره الشي لامكن ذلك لكنه غير معلوم فيجوز ان لا يساعد عبارته هذه
الارادة ولذا اورد عليه الشي ما اورده وفيه ان عبارة المجيب انما تساعدة
لتنزل الارادة تحمل عليها والا فالنقل المذكور ليس على ما ينبغي ط وبالنظر
ف الاجماع قد يقال فلا يصح جعل خبر اهل الاجماع تحت المتواتر المحكوم عليه
بانه يوجب العلم الفردي وفيه ان جعلنا ح حكم المتواتر ف كونه خبرتهم
بحكم العقل بعد تمام لا يستلزم جعله تحت المتواتر ف كونه موجبا للعلم
الفردي والكلام ف الاول لا ف الثاني وبقال ف رد القول المذكور ايضا
ان ذلك انما يطابق المسامحة اذ يوجب العلم الفردي رد ما ف حكمه انتهى
قائل ط ان كان مبنى على المسامحة بان يراد بخبر الرسول خبره وما ف
حكمه وبالخبر المتواتر هو وما ف حكمه فلا يرد ما ذكر حاصل الجواب تحريره
الاقسام وتعميمها العادة النقض قد يقال حاصل الجواب انا نخصص
الخبر الصادق الذي عد من اسباب العلم واما تخصيص الخبر الصادق
الذي جعل مقسما للمتواتر وخبر الرسول مع عموم الخبر المعدود من
اسباب العلم وانت خبير بان كلا من التخصيص خلاف الظاهر جدا والظاهر
ما ذكره الشي الخيالي ط هذا مناف لانه يفهم منه ان العقل آلة غير المدرك
اما الغيرية فظاهرة واما الآلية فمستفادة من قوله بها تستعد
ط مثلث وصف الشئ بفتح الواو صفة ما ف الشئ اي ان العقل هو وصف

للنفس ووصف الشئ لا يستتم الا له فلا يفهم منه ان العقل آلة وفيه
ان المدار لفهم الآلية هو الباء في قوله بها تستعد لا القوة وما ذكره
لا يتم على ان ما ذكره على تقدير صحته انما يدفع اتمام الآلية لا الغيرية
والظاهر ان النفي فيما سبق وارد على الغيرية ايضا بل هو وارد عليها فقط
بناء على القيد الاخير فالمقامات باقيته غير مندفعة بما ذكره وبالجملة
السؤال بالمقامات ذو جهتين جهة الآلية وجهة الغيرية ولا يندفع
ما ذكره الا المقامات ذو الجهة الاولى ثم ان قد يقال قوة الشئ لا يجب ان
تغايره بالذات فليكن العقل قوة للنفس مغايرة لها بالاعتبار متحدة
معها بالذات فتامل ط واما حمل الغير ان واما الجواب بان السؤال
المذكور يحمل الغير فيما سبق على المعنى المصطلح وهو جواز الانفكاك
لا على نفي العينية فبعيد اذ المتبادر اما هو نفي العينية على ان نفي الغيرية
بالمعنى المصطلح عن الصفات المحدثة كالعقل غير جائز كما سيجئ
ط هذا هو النفس بعينها فانها جوهر يدرك به الغائبات والمحسوسات فعترض
عليه بان المدرك غير المدرك والمذكور هو الثاني لا الاول والنفس هو الاول
لا الثاني وبقال في الجواب قوله يدرك على صيغة المعلوم على ان يكون الباء للآلة
كما في كفى بالله وكيلا او على ان يكون الباء للتعدية والادراك بمعنى الاتيان
فيجئ المعنى جوهر ينكشف له الغائبات فتامل ثم انه قد يقال في وجه
التزييف المشار اليه بقوله قيل ان كون العقل جوهرا خفي اي الواضح
انه قوة للعلم جوهرا كان او عرضا ط عدم تقييده آه لعل الغرض من
هذا الكلام توجيه ما ذكره الشي بقوله هو ط بذلك كما فيه من خلاف
المستفاد آه ودفع شبهة تورد عليه والتزييف عليه بانه لا وجه للتخصيص

الخلاف والرد بالسمنية وبعض الفلاسفة فتدبر وقيل بعدم التقييد اما بتقدير
اشارة الى الخلاف لا الى العدم اللام الا ان يقال يفيد اشارة الى العدم
في المقام الخطابي لئلا يلزم الترجيح بلا مرجح كما توهمه رد فيقال تقييدي قصد
العدم بما يفيده من التقسيم ويقال المذكور ساقط فان لام الاستغراق
يفيد العموم وفيه ان الكلام في عدم التقييد لان لام الاستغراق اذ لا كثرة
اختلاف اه يعني انه لو كان مراد الدليل السمنية ايضا لزم ان يوجد كثرة الاختلاف
في جميع النظريات وليس كذلك اذ لا كثرة اختلاف في بعضها كالعلوم المتسقة
وربما يقال يكفيهم كثرة الاختلاف في البعض لحصول التهمة لذا القدر على
ان تسلم لا يجب ان يكون صحيحا في نفس القول وايضا ما ذكره جار في كونه دليل
بعض الفلاسفة ايضا اذ لا كثرة اختلاف في جميع الآلهيات ايضا
فالاولى ان يقال اذ لم ينقل عنهم هذا الاستدلال والاصل ما قد يقال جعله الشيخ
دليلا للتقريبي نقرا فانه لا كثرة الاختلاف في بعض الآلهيات لو رفع
الاخبار عن جميع الآلهيات لرفع كثرة الاختلاف في بعض النظريات ايضا
الاخبار عن جميع النظريات لان نسبة عدم آه ما فاذ قولهم النظر لا يفيد
العلم في الآلهيات بحسب النظر مسئلة من مسائل النظر لا من مسائل الآلهيات
فلم لا يكون تناقض في كلامهم ثابت كونه من الآلهيات ليتحقق التناقض
وهذا على تقدير كون الدليل المذكور دليلا لبعض الفلاسفة كما هو المختار واما
على تقدير كونه دليلا للسمنية المنكرين لافادة النظر العلم في جميع
النظريات فالامر ظ لكن يرد ان يقال آه وقيل في الجواب عنه فح لا
يكون ما ذكره معارضة لنا فانا ندعي العلم اليقيني في الآلهيات و
دليلنا برهاني يفيد ما ذا ادعوا النظن وكان دليلا ظنيا لا يكون معارضتهم

معارضة

معارضة لان الظني لا يعارض اليقيني يرد عليه ان افادة الالزام و
كذا افادة الظن والجزم لا ينافي الفرض في نفسه بل نقول افادة
العلم ايضا لا ينافي الفرض في نفسه فان قولنا زيد حمار وكل حمار جسم
يفيد العلم مع فرض في نفسه في جهة المادة ثم الظاهر ان اختيار الشق
الاول منه الترديد ومنع الملازمة فلا يكون فاسدا لكنه مبني على حمل الشيء و
الفرض في نفسه قوله اما ان يفيد شيئا فلا يكون فاسدا على المطلوب والظاهر
ان المراد بالشيء عدم افادة النظر العلم وبالفرض عدم افادة الدليل
المط كما هو المناسب لسوق الكلام والمعلوم لما مر به في شرح
المقاصد فالمعنى اما ان يفيد مطلوبكم فلا يكون فاسدا او لا يفيد فلا
يكون معارضة فعلى هذا الرد عليه ما ذكرتم ان لهم ان يقولوا اجوبا عنه
التناقض ان عرضنا الالزام عليكم فالملزوم وان لم يفد المط عندنا لكنه
يفيده عندكم بناء على ما زعمتم فيحصل الالزام ولا يلزم التناقض فانهم
هذا انما ينفي العلم بالافادة وذلك لان الفرد والنظري قسم
للعلم لا للمعلوم فحاصل الاستدلال ان العلم بالافادة اما ان يكون ضروريا او
اما ان يكون نظريا وكل واحد منهما منتف فالعلم بالافادة منتف
والمنكر ينكر هنا فاذا ثبت نفي العلم بالافادة ثبت نفي نفس الافادة
ايضا اذ لا قائل بالفصل وبهذا توجيه آخر قيل يحتمل ان يكون وجه
التوجيه هو ان يقال العلم والمعلوم متحدان بالذات فنفي العلم نفي الافادة
فعدم الاشياع بناء على ابتناء افادتها على الاوجه
الدقيقة التي لا يتحملها المقام مع كونها غير موافق لاصول الاسلام
وربما يقال لعله ان يقال حاصل الاستدلال لو كانت الافادة ثابتة

على تقدير ان الدليل لبعض الفلاسفة

فح نقوض الاذكار الافادة في جميع النظريات

للنظر لتعلق بها احد العلمين لكن اللازم بطل فالملزوم كذلك اما بطلان
اللازم فلمنافاته الى عدم وقوع الخلاف او الى الدور فهذا التوجيه ينفي
نفسه لكن الملازمة ممنوعة لجواز ان يجوز ثبوت الاخافة مما يمتنع العلم
به انتهى فعدم الاشباع كناية عن عدم قطعية المقدمات مع ان المقام
مقام البرهان لكونه من مسائل الكلام قيل وذلك التوجيه الآخر هو ان
يقال المقصود اثبات كون العقل مفيدا العلم النظري واذ كان السؤال المبني العلم
بالاخافة ثبت كونه معارضة اقول اثبات اخافة النظر اشارة الى
رد ما ذكره السيد الشريف في تعليقاته على هذا الشرح حيث قال اللازم
منه كونه نظريا اثبات النظري بالنظر لا اثبات النظر بالنظر وهذا غير
محذور اذ ما من نظري الا يثبت بالنظر بما ذكر فذلك النظر موقوف
على كونه النظري الجلية مفيدا العلم كما توقف كونه مفيدا للعلم على ذلك
النظر المثبت لكن وجه الزام ان ما ذكره في التوجيه المذكور
يصير عين ما ذكره من التوجيه المصنف اقول لان القضية الكلية نحو كل
ان السمنية القائلون بالسلب الكلي نافون اخافة النظر اورد عليه
الشبهة فدفع قولنا بالايجاب الكلي فيه فيلزم تقدير ان تلتزم الشق
الثاني منه ترديدهم لزم علينا اثبات الشخصية المذكورة بحكم الايجاب
الكلي بنفس تلك الشخصية على ما قرره فلا يرد ان ابطال السلب الكلي
يكفي الايجاب الجزئي فما الفائدة في اعتبار القضية الكلية هكذا ذكر يقال
مشتملة على احكام جزئيات موضوع تلك الكلية فتبطل
لاحاجة الى هذا التكليف المنوط على ارتكاب التجوز في قوله وانه موجود

كما سيجيء

Bibliothèque Nationale

كما سيجيء بطلانه ان يقال العلم بهذه الكلية على تقدير اثباتها بالنظر المخصوص
موقوف على العلم باخافة هذا النظر المخصوص والحال ان العلم باخافته
موقوف على العلم بتلك القضية الكلية لانه فرد من افراد العلم المدعى
استخافته من العلم بالاصل فان يقال هذا نظر صحيح وكل نظر صحيح مفيد
فهذا مفيد ويقال التوقف مم فان المدلول لا يتوقف على الدليل المخصوص
والاستخافة انما تدل على الاستلزام لا على التوقف وانت خبير بان هذا المنع
يرد على ما ذكره المحشي ايضا بان يقال لا يلزم من اثبات الشيء بشق توقفه
لجواز ان يثبت بوجه آخر فتامل واعلم ان ما ذكره المحشي هو الصحيح بما
شرح المواقف وما ذكره الفاضل هو الملايم لما في شرح المقاصد وحاصل
انه ان جعل اللازم هو الدور كما هو ظاهر ما ذكره الفاضل وان جعل هو
التناقض كما في المواقف فالمناسب ما ذكر المحشي كما اشار اليه الشارح
في شرح المقاصد حيث قال وفيه اي في اثبات النظر بالنظر محذور
توقفه على الدليل وعلى استخافه المدلول وهو منع الاخافة وتناقض من
جهة كونه معلوما لكونه وسيلة وليس بمعلوم لكونه مطلوبا اقول اثبات
الكلية بالنظر المخصوص كما يقال النتيجة في كل نظر صحيح لانه نظر هو موجود
وكل ما هو كذلك فهو حق فالنتيجة في كل نظر صحيح حقة وهذا معنى قولنا
كل نظر صحيح مفيد للعلم كذا في شرح المواقف اقول وقد يقال اي
في الجواب عن هذا السؤال المذكور ومنع لزوم اثبات اخافة النظر و
الفاضل هو السيد الشريف في تعليقاته على هذا الشرح اقول وقد يقال اي
الشق حاصل تزييف ان العلم بالنتيجة انما يستخاف من العلم بالمقدمات
وبكونها مستلزمة لها بناء على ان العلم بتحقق اللازم انما يستخاف

من العلم بالملزوم وتحقق الملزوم وقد قيل فيه نظر لان الملازمة لا تحط
وانت خبير بانه لكابرة غاية ما في الباب انه لا يلزم الالتفات والعلم
بالعلم ☜ الى توقف الشئ على نفسه بيفي ان اثبات الشئ بنفسه
لا يستلزم توقفه عليه لجواز ان يثبت بشئ آخر ايضا فتامل
ويجوز ان يقال الكلية نظرية فنع لما توضح من ان نظرية الكلية تستلزم
نظرية الشخصية بكونها مندرجة تحتها ☜ اذا لم تؤخذ بعنوان الكلية
هذا فيما اذا كانت نظرية الكلية بعد خلية العنوان واما اذا كانت
بسبب اداة السور فقط فيجوز ذلك وان اخذت بعنوان الكلية
وربما يقال والنظر ☜ هو الاولى فحصل الجواب انا نثبت الكلية بشخصية
ضرورية غير مأخوذة بعنوان الكلية كما يشعر به قول الشق لا يعبر عنه
بالنظر لكن لا يلايم قوله وليس ذلك بخصوصية هذا النظر فتامل ☜
فالازم اثبات حكم هذا بالنظر ☜ اشارة الى جواب بسؤال يورد ☜ وهو ان
الكلية لا محالة مشتملة على احكام الجزئيات كلما فاذا ثبتت الكلية
بحكم جزئي معين فقد اثبت حكم ذلك الجزئي بنفسه فحصل الجواب
ان اشتمال تلك الكلية على حكم هذا النظر انما هو من حيث ان نظر الامر جزئي
مخصوص خاص فالازم انما هو اثبات حكم هذا النظر من حيث انه نظر
بحكمه من حيث انه مخصوص خاص والمحكوم بالجزئي المذكور بين متغايرين
فلا يلزم اثبات الشئ بنفسه ☜ الاولى ان يقول بيفي ان النظر ان
الشق انما اتى به على ان يكون مساويا لقوله باول التوجه ليفيد توضيحا
لكنه لم يصب فان هذا هو باول التوجه لا يحتاج الى مطلع السبب فهو
اخص مما هو من غير احتياج الى الفكر فالاولى ان يقول من غير احتياج الى

السبب

السبب ضمني يكفي مساويا لقوله باول التوجه والى قال الاطلع لما يشير اليه
اعني التوجيه بجعله تفسيرا له وانت لم يلايم تعزيز الشق وبقال انما قال الاولى
لامكان التوجيه بجعل الفكر على المعنى اللغوي ليكون المعنى من غير احتياج الى
ملاحظة امر آخر من فكر او غيره فتامل وقوله لا يحتاج الى مطلع السبب اي
المباشر فلا يرد عليه ان البديهي يحتاج الى العقل وربما يقال ارجاعه العقل
وفيه انه لا ينفي الاحتياج الى الفكر ☜ وجعله تفسيرا للاول التوجيه
لا يلايم تعزيز الشق جواب سؤال مقدر وهو ان يقال يجوز ان يكون المراد
من اول التوجه لا هو عدم الاحتياج الى الفكر والنظر وبهذا قوله من غير احتياج
الى الفكر تفسيرا له وبيانا للمعنى المراد منه وحاصل الجواب ان هذا التوجيه
وان كان صحيحا في نفسه لكنه لا يلايم تعزيز الشق فان النظر من غير
ان يكون المراد بالضروري ما لا يحتاج لمباشرة الاسباب مدخل وحصوله
وهذا التوجيه ينافيه واما قال لا يلايم لامكان توجيه تعزيز الشق على
وجه يكون المراد بالضروري ما يقابل الاكتسابي فلا ينافيه هذا الجعل لكن
لا يكون ☜ المقابلة بين الضروري والاكتسابي ويقال انما قال لا يلايم
تعزيز الشق لانه بلا يحمل ما قرره البعض من ان ما حصل بعد تعاقل الحس
فهو حاصل بدون مباشرة الاسباب ليفي ان مجاشرة الاسباب ليس
مستقلا في حصوله كما لا يخفى انتهى فتامل ثم انه قد يقال ما عدا الفكر
من الحدس والتجربة وغيرهما خارج عن المقسم فان كل ذلك مما ثبت
بغير العقل من الحس او الخبر فما ذكره من ان الاولى ان يقول من غير احتياج
الى السبب ليلايم تعريف الاكتسابي ليس الا مر قصور نظره وانت
خبير بان ما ذكره هذا العامل يخالف ما مر من الشق في توجيه ☜ الاكتسابي

ان النظر ما عدا العقل ما عداه في الاكتساب بالمعنى المذكور ☜

فلا يصح ادراجه في الاقسام فلا يصح العقل المذكور ☜

في المنقسمة منه از مرجع الكل منه الحدس والتجربة وغيرهما الى العقل
منه عبارة المص وتقريرالش اى مجموعهما وير د عليه آه وبما يقال
لايرد عليه شئ فانه التقسيم بهما انما هو لما حصل من سبب العقل من
التصديقات وبمباشرته فيها سبب النظر في المقدمات كما اشار اليه
الش فما حصل منه بلانظر حصل بلامباشرة وتوقف على الالتفات
او تصور الطرفين او التجربة او الحدس لايقدح في الحصول بلامباشرة
بالقياس الى التصديق الحاصل من العقل اذ المباشرة فيه بهيئة التركيب
الواقع في المقدمات وانت خبير بانه بعد عد الحدسيات والتجربيات
من العقليات لاوجه اصلاً للتخصيص المباشرة في التصديقات بالنظر
في المقدمات وعدم عد الحدسيات والتجربة وامثالهما منه المباشرة
في التصديقات مع عد الاصغاء وتغليب الحدة وامثالهما منه بالمباشرة
في الحسيات وما اشار الش منه تخصيص المباشرة بالنظر في المقدمات انما
هو في الاكتسابيات خاصة لافي التصديقات عامة فانها تتوقف على
غير النظر والترتيب في المقدمات ايضا في الحصول بلامباشرة ولو
بالقياس الى التصديقات هذا وقد قيل الوارد الغني مما لاشك
فيه لكن الوارد الاول مما لايمكن ان يجاب عنه بانه يقال نعم الاكتسابي
ما يحصل بمباشرة الاكتساب بالاختيار بعد الالتفات وتصور الطرفين
فيخرج منه الفردي ما يحصل بلامباشرة الاكتساب بالاختيار بعد الالتفات
وتصور الطرفين كما يشير اليه قوله فانه بعد تصور معنى الكل آه
وانه يلزم آه اى ويرد على هذا النظر ايضا انه يلزم ان يخرج حال بعض العلم
الثابت بالعقل كالتجربيات والحدسيات مهملاً مقرونا بالبيان فانه

غير داخل

قبل لاتقول ان استلزام ذلك القائل كون قوله ومن غير اضطراب بلا فكر تقييدا آه
تقييد آلقوله بما دله ايضا بلا فكر تقييد آخر ويترتب عليه ورود الاجمال
التجربيات والحدسيات ايضا وانه يسلم ذلك فلا يخفى ما
ذكره وجوابه كما لا يخفى

غير داخل في الضروري على هذا التقرير وهو ظاهر وغير داخل في الاكتسابي
الحاصل لعدم حصوله بالاستدلال هذا هو الظاهر سوق كلامه وفيه ان المفروض
ان الاكتسابي بهيئة يعني الحاصل بمباشرة الاكتساب بالاختيار وامثاله
الحدس والتجربة داخلة في مباشرة الاكتساب بالاختيار فلا اشتباه
في حصول التجربيات والحدسيات وامثالهما فالاكتسابي فلا يلزم
الاجمال نعم يرد على التعريف المستفاد للاكتسابي انه غير جامع
لافراده ويمكن ان يجاب عنه بانه يقال مفهوم قولنا حاصل بالاستدلال حاصل
به او بنحوه في مباشرة الاكتساب قد يقال لابد منه هذا التأويل الا
لورتة التصور النفري وجعل المص منكرا لجواز الكسبي التصور بعيد
الاعتبار فالاولى ان يشير الى ان المناقشة في المثال لاتوجب الخطاء في
المقال بل هو في اسهل الامور وكذا الايراد بالاجمال فانه لايوجب الخطاء
بل حاله الى ترك الاولى والاولى ان يقال ان يذكر اشارة الى ما اورد وما في
التقرير منه از البديهية آه ربما يقال لاصحة فيه فضلاً عن الاولوية
لكون الحكمي في القسمين مع اتحاد وجه المغايرة في اللفظ غير كافية
اهل المغايرة بالاجمال والتفصيل كافية في رفع اللغوية كما هو المشاهد في
الحكم بالجد على الهزل وصح على ان المفهم ثابت بالبديهة فهو صحيح بالفرودي
وما ثبت بالاستدلال فهو صحيح بالاكتسابي عن العلم الحاصل اى
الحاصل بالفعل ولو في وقت من الاوقات وبالنسبة الى شخص من الاشخاص
لما هو الاعم منه ومما من شانه الحصول والا لم يندفع النقض بالعلم
بحقيقة الواجب على مذهب المتكلمين القائلين بان العلم بحقيقة الواجب
ممكن غير حاصل بمباشرة الاكتساب بمعنى انه لم يجز عادة تعلقه عند

المباشرة

ما زلت العلم الحاصل بالفعل تحصيله غير مقدور بناء على از تحصيل
الحاصل ممتنع فيخرج عنه الفردي فلا يصح التقسيم قلت المراد نفي القدرة
عن حاصل تحصيله لا عن تحصيله بعد حصوله وقد قيل المراد نفي القدرة
وأيضا هي انما تتعلق بعد الحصول فلا يرد وذلك قيل لكن يرد ان
الحاصل بتوجه العقل ايضا يكون مقدورا كالمخلوق اما التوجه كالنظر و
الاصغاء وغيرهما من افعال فيخص الفردي بالوجدانيات الا از
يخص نفي القدرة بغير التوجه فانه مشترك بين القسمين والاصغاء
از تحصيل الفردي بعد التوجه غير مقدور از يقال المراد بالمقدور هو
المكسوب والكسب عندهم فعل اختياري والتوجه ليس كذلك والا
لزم التسلسل ف بقرينة انه من اقسام العلم الحادث فان
الحدوث يستلزم الحصول بناء على از الحادث من اقسام الموجود و
الاولى از يقال بقرينة انه من اقسام ما ثبت فانه هو المذكور في
هذا الكتاب وقيل يندرج في الحاصل الاخراج المحققة والمقدرة
الممكنة فلا حاجة الى ذكر القرينة الخارجة وفيه از ذكر القرينة اما
هو لتقييد العلم بالحاصل لا لادراج الاقسام المقدورة في الحاصل واما ما
قيل منه از الحصول معتبر في ماهية العلم فلا حاجة الى التقييد فيقال
في رده از اعتباره اما بنظر الى تعريفه بالصورة الحاصلة واما ع
ما عرف المتكلمون من انه صفة توجب تمييزا او نحو ذلك مما اه
فغير ظاهر على از اطلاق العلم على حادث شائع الحصول سائغ
شايع فيما بينهم فيجوز ان يقيد التقييد لرفع ذلك الايهام فتامل ف
فلا يلزم اه وقيل العلم بحقيقة الوجوب ان كان متسعا كما ذهب اليه

الحاكم

قوله كما ذهب اليه

بجوار ابو سعيد

قوله كما هو الخ

بجواز ان يقيد تلك الصفة حاصلة وغير حاصلة

الحكماء فلا يرد به النقض لان النقض انما يرد بالامور الواقعة وان كان
ممكنا كما ذهب اليه المتكلمون وهو حق فان كان نظريا فقد خرج بقوله
لا يتوقف تحصيله مقدورا لان ما كان نظريا كان حصوله مقدورا وان كان ضروريا
فقد خرج بقوله ما لا يتوقف تحصيله مقدورا وانما كان خلا يرد به النقض
وهنه نظرا اما اولا فلان النظرية لا تستلزم المقدورية فانه يجوز
ان يخلق الله تعالى عقيب المباشرة بطريق جرى العادة فيجوز ان لا
عادته تعالى على خلق العلم بحقيقة عقيب المباشرة وبالجملة فرق قائل
بامكانه قائل بعدم مقدوريته بمعنى انه يجري عادته تعالى بخلقه عند المباشرة
فيلزم دخول نحو التوليد الفردي مع انه ليس من افراده فانه من اقسام
ما ثبت بالعقل فينقض التعريف على ظاهره واما ثانيا فلانه ان
اراد بالفردي في قوله وان كان ضروريا ما في مقابلة الاكتسابي المفهم
المذكور في الشرح كان هناك قسم ثالث وهو ان يخرج ضروريا
بمعنى ما لا يحتاج الى النظر وان اراد به ما في مقابلة الاستدلالي فدخوله
في قوله ما لا يتوقف تحصيله مقدورا مما فيه عناء ما لا يخرج القدرة
فيه دخل اذ استقلال الفردية بالمعنى المذكور لا ستغراه كما لا يخفى
لكن يرد اه بمعنى از بعضهم عرف الفردي بما عرفه الشيخ به وادرج الحساب
فيه وبين وجه ادراج باز الحسابات ليست حاصلة بمجرد الاحساس
المقدور لنا بل بتوقف حصولها مع الاحساس على امور اخر
يضطر العقل الى الجزم بسببيتها تلك الامور وتلك الامور
غير مقدورة اذ لو كان مقدورة لنا لكانت معلومة وليس كذلك
اذ لا نعلم انها ما هي وقت حصولها قبل الاحساس او قطع وبعد

وكيف حصلت فاذا ثبت التوقف والاندراج المذكور ان لم يصلح اوراجها
في تعريف الكسبي القسيم للضروري مع ان الشئ قد اوردها فيه فكيف يصح ذا
منه وجواب ان الشئ آه حاصله ان الشئ رحمه الله حمل التعريف المذكور
اعني قوله حالا يكون تحصيله مقدورا للمخلوق على نفي حالا يكون شئ من تحصيله
من فعل القدرة المخلوقة فخرج عنه الحسيات فانه ليس شئ من تحصيلها من فعل القدرة
المخلوقة فاوردها واما ذلك فقد حمله على معنى حالا يكون قدرة المخلوق مستقلة
في تحصيله فاوردها بناء على ان قدرة المخلوق ليست مستقلة
في تحصيلها بل تتوقف تحصيلها على امور غير مقدورة للمخلوق لكن قد يقال
توقف الحسيات على امور غير مقدورة لا يخلوق مم فانه قول بلا دليل بل ناف
في القول بوجود الحواس الباطنة فهي بالانكار حري من الحواس الباطنة
فالقول بالايجاب اقوى مسلك المتكلمين على ان الحكم بان الحسي امور لا يعلم
متى حصلت وكيف حصلت حدوه النظر في تحكم واما ما يقال لدفع التحكم انه
القول بان في النظر مخالفة لصريح العقل والا لجاز ان يكون البديهيات من
الادلة ايضا موقوفة على امور لا نعلمها فانت خبير بانه ليس شئ
بل نقول القول بان الحسيات ايضا مخالف لصريح العقل والا لجاز ان
يكون الاوليات ايضا كذلك فالجواب هو الجواب وقد يقال التوجيه الذي
ذكره الشئ ليس بشئ لان التفسير عند من اخرج الحسيات محمول على نفي
الاضطراري فيختص بعلم الانسان بنفسه وعوارضه وعند من اوردها
محمول على ان لا يكون العلم الحاصل مقدورا لنا فالحسيات على تقدير توقفها على غير
الاحساس فلكونه غير مقدور التحصيل والترك فتدخل في ما يقال عند من
ان توقف المقدور على شئ آخر مما هو مقدور لنا لا ينافي مقدوريتها لنا كما

في افعال

في افعال العباد سيما على مذهب الاشاعرة فالتوجيه صحيح على ان الشئ
لم يدرج الحسيات باسرها في الكسب كما يدل عليه قوله كالابصار الحاصل
بالقصد والاختيار كما لا يخفى وجعل الحاصل بنظر العقل من الكسبي
وذلك لانه فسر الاكتساب بالحاصل بالكسب وفسر الكسب بمباشرة
الاسباب في قسم الاكتساب الى نظر العقل والى غيره فيستفاد منه وذلك انه
جعل الحاصل بنظر العقل من الاكتساب فكان قسيم الشئ قسما منه فلزم التناقض
اذ المستفاد من القسيمة ان لا شئ من الضروري باكتساب وينعكس بقولنا
لا شئ من الاكتساب بضروري ومقتضى القسمة ان بعض الاكتساب ضروري
وهل هذا الا تناقض وجواب ان القسيم آه يعني ان ما جعله نوعا مقابلا للاكتساب
وكان قسيما له اعني هو الضروري بالمعنى الذي يقال به في مقابلة الاكتساب بقرينة
المقابلة وما جعله قسما من الاكتساب هو الضروري بالمعنى الذي يقال به في مقابلة
الاكتساب لا في مقابلة ما جعله قسيما للاكتساب فلا يلزم التناقض
لعدم الاتحاد في المحمول كيف يتخيل التناقض فقد يقال يتخيل التناقض
لتفسيره الضروري بغير ما هو مبني النفي بمقتضى احدهما سلب الضروري عما
بعض ما اوجب الآخر ضروريته وقد يقال ايضا يتخيل لجعله الضروري عبارة
عن الحاصل من غير كسب ثم جعل الحاصل ببديهة العقل ضروريا مع حصوله
بمباشرة السبب الذي هو صرف العقل والتوجه والاحظار والا يخفى
ان التناقض المتخيل بهذين الوجهين لا يندفع الا باحد كرة الشئ من الضروري
بمعنييه اريد به احدهما في موضع والآخر في آخر لا باحد كرته بمعنى واحد و
صاحب البداية آه وقد مر ان العلم لا يكون الا باسباب عادية
فيه المقدمة هي التنبيه على تحقق الاسباب الغير المباشرة وان الضروري

في افعال

التقسيم للاكتسابي ايضا حاصل بالسبب حتى لا يتوهم ان الاكتساب منحصرة في
المباشرة فلا يفيد جعل المقسم في كلام صاحب البداية مطلق الاكتساب
وصاحب البداية جعل حاصله ان ما جعله قسما من الاكتساب هو الحاصل بمباشرة
النظر وما جعله المقسم الى الفروري والاكتسابي هو الحاصل بنظر العقل والثاني
اعم من الاول فلا تناقض اصلا ثم قسم مطلق الاكتساب لا يخفى ان هذا
محتمل من محتملات كلام صاحب البداية فان كلامه يحتمل ايضا ان يكون تقسيما
للاكتساب المباشرة خاصة ولو مرجوحا او على طريق التوهم وهذا القدر
كاف في تحيل التناقض غاية ما في الباب ان ما ذكره توجيه آخر يندفع به
توهم التناقض غير ما ذكره الشارح والتوجيه لا ينافي التوجيه اذ على نظر
العقل ان توجه وملاحظته سواء كان بالمباشرة اولا فليس المقسم آبى
في تقسيم الثاني الاكتساب المباشرة على صيغة المفعول صفة للاكتساب و
كذا في قوله بسبب مباشرة حتى يكون الحاصل آه الخ حتى يكون كذلك كلاما
فيلزم ان يكون المقسم في التقسيم الثالث هو الحاصل بالسبب المباشرة
فيتناقض كلامه وانت خبير بان تحيل التناقض لا يتوقف على كون الحاصل
بنظر حاصلا بسبب مباشرة دائما بل يكفي فيه حمله عليه ولو بطريق
التوهم ولو سلم الاول ولو سلم ان المقسم في تقسيم الثاني هو الاكتساب
المباشرة بناء على انه مجرد احتمال فلا نسلم لزوم كون نظر العقل الفروري
مزاحما له سببا مباشرة لجواز ان يكون اعم منه فانه يجوز ان يكون المقسم
والاقسام الاربعة بتقدم الاقسام وتحصل منه هو القيود المنضمة
الى المقسم لتحصيل الاقسام فانه كثيرا ما يطلق على الاقسام ويريدون
بها تلك القيود كعدم فروجه في تقسيم الحيوان الى الابيض والاسود

فعلى هذا

فعلى هذا يكون نظر العقل اعم من وجه من السبب المباشر ويكون المقسم في التقسيم
الثالث هو الحاصل بنظر العقل الذي هو الاعم من السبب المباشر فلا تناقض
اصلا وانت خبير بانه ذكره لحمل الكلام على عموم الاقسام تعسف وخلاف
ظاهر والظاهر ان يكون القيود المنضمة الى الاقسام هي مطلق من المقسم والاول منه
جوازه وتحمله وهذا القدر يكفي في تحيل التناقض ابتداء نعم يرد على التقسيم
الثاني ان العلم وهو قوله والحاصل من نظر العقل آه يعني انه لا حاجة الى حمل الفروري
في التقسيمين على المتغايرين لاجل رفع التناقض اذ لا تحيل التناقض
ابتداء ولو حمل الفروري في الموضعين على معنى واحد نعم يحتاج الى ازالة الخلل
لتصحيح التقسيم الثاني فانه لو حمل الفروري في التقسيم الثاني على ما حمل عليه
في التقسيم الاول يرد على التقسيم الثاني منع الحصر بالحدسيات والتجربيات
مع ان انها حاصلة بنظر العقل فيما اخذنا في المقسم والاندفاع في
شيء من التقسيمين على ذلك التقدير لعدم حصولها بالتوجه وعدم احتياجها
الى نوع فكر فتفكر فتكون كواسطة بين التقسيمين فيحتاج حينئذ دفع هذا
الاختلال الى تعميم الفروري لها وجعل قوله من غير فكر تفسيرا لقوله بادئ
النظر فيكون الفروري بمعنى الحاصل بدون الفكر اعم من ان يكون حصوله بمباشرة
سبب من الاسباب غير الفكر او يكون بلا مباشرة اصلا فيندفع حينئذ
الحدسيات والتجربيات ولا يحتاج الحصر قبل هذا الكلام اعتراف منه بان
الحدسيات والتجربيات داخلة بالفروريات المقدورة وداخلة في الفروري
لا شك ان الفروري باعتبار كونه مقدورا لها حاصلا بمباشرة الاسباب
قسم من الاكتسابي فقد كان الفروري قسما للاكتسابي فيلزم ان يكون قسيم
الشيء قسما منه فيحتاج الى الجواب الشافي وبقي في رده هذا بعيد عن المقصد

قوله كحال

قوله كما

بمراحل اذ ليس المقصود ان الفردى بالمعنى الاول شامل للحدسيات والتجربيات
والفرديات المعدودة بل مقصوده ان ما ذكره الشيخ ان ازعم حمل
الفردى على المعنى الثانى دفع التناقض ليس بصحيح لعدم التناقض
فى كلامه بل فيه دفع لبطلان الحصر واين هذا من فراك وانت خبير بان ما
ذكره هذا القائل ان اراد بتمراحل غير مقصود القائل الاول فان مقصوده
انه بعد جعل الفردى شاملا للفرديات المعدودة لاجل دفع الاختلاف
فى الحصر يلزم التناقض فيحتاج الى الجواب الذى صحيح ان يقال ان ازعم حمل
الفردى على المعنى الثانى دفع التناقض ولا يتوقف هذا على ان الفردى بالمعنى
الاول شامل للحدسيات والتجربيات والفرديات المعدودة حتى
يقال ان ليس المقصود ذلك فيحتاج الى رفعه بالنقب عطفا على برهه
وفيه اشارة الى انه لو فرض ان الالهام من اسباب العلم يمكن دفع الاعتراض
المذكور بمثل الحدس آه اى مثل ادراجهم نحو التفتة فى العقل او
مثل احتياجه نحو الى رفع المذكور بمنع الثبوت فيه ان الالهام ليس
اسباب المعرفة بثبوت الشئ كذلك ليس فى اسباب المعرفة بانتفائه
فلا فرق بينه وبين الصحى بمعناها النظرى ووجوه الاعتراض بان
التخصيص مما لا وجه له فلا وجه لهذا القول فى مقابلة الاعتراض المذكور
اللهم الا ان يقال المراد بالثبوت هو التقرر والتحقق اعم من الثبوت
والانتفاء فتامل وقد قيل مجيبا عن اعتراض الشى ان المراد بالشئ
هو الحكم اى الوقوع واللاوقوع ومعنى صحته مطابقته للواقع اثباتا او نفيا
وقد فسرها الشى بهذا المعنى فى شرح المقاصد فظهر صحة الصحى دون
خبير بان ما ذكره فى معنى الصحى هو الذى بنى عليه الشى اعتراضه بان لا وجه

قد اجيد عما

لتخصيصه

لتخصيصه بالذكر فانه الالهام ليس سببا لمعرفة وقوع الشئ وعدم مطابقته
للواقع ايضا فكيف يجاب به عنه على ان الكلام فى التخصيص بالذكر لا فى صحى الصحة
فظهور صحى الصحة مما لا يفيد فى المقام شيئا ويجاب برده عليه ايضا ما ذكره
بعضهم من خلاف الظن والاستدراك والايهام اما خلاف الظن فبانه لا تعقل
موجه للعبارة فيكفى فى رده مجرد الغرابة ولا يتوجه عليه المؤاخذة بخلاف
الظن والباطل صحيحا كما يشعر به سوق عبارته فيتوجه ولا ينفع الجواب
بانه خلاف الظن واما الاستدراك فان يكفى ان يقال ليس من اسباب معرفة
الشئ قبل معرفة تشمل التصور والتصديق بل يخص بالتصور والكلام
سيجئ فى التصديق فما وجه لفظة الصحة اشارة الى هذا واما بخلاف
المقصود اذ المقصود نفى سببية الالهام للمعرفة مطلقا ودون الصحة
بدونهم ثبوت سببية للمعرفة تارة بالنقض والانتقاء كلمة كان غير مرضية
سيجئ فانها تفيد الظن فى الاشارة المذكورة والدليل الذى ذكره اعنى
قوله والا فلا وجه لحصر الاسباب فى الثلثة يقتضى الجزم بها وحوله فتامل
انتهى قوله الا انها يجوز ان تكون للتأديب او الا ان ذلك الدليل لا يقتضى
الجزم لجواز ان يكون معناه لا وجه بحسب النظر بناء على احتمال ان يكون العلم
عاما ويكون المراد من الاسباب المعتد بها ان يكون مفيدة لليقين
فحينئذ يكون الحصر المذكور موجها وبقال كونها غير مرضية لانه قد جزم فيما سبق
بان العلم عندهم لا يطلق على غير اليقينيات فالظن سيجئ بيانه فيه وجه
التامل ان عبارة المص لا تدل عليه حريحا والعلم قد يطلق على الادراك
مطلقا فتامل اشارة الى وجه التسمية بالمقاصد ما يورد
سيجئ من ان هذا القيد ضايع لا فائدة فيه وحاصل الجواب هذا الذى ذكر

من التوصيف بل هو زائد عليه مذكور للاشارة الى وجه التسمية فقد يقال الاجناس
از يقال انه للاشارة الى قيد الحيثية فان العالم اسم لاجناس موجودات
لكن لا مطلقاً بل من حيث انها يعلم بها الصانع او يقال هو لاخراج
الصفات من غير حاجة الى الاستثناء على انها ليست غير الذات ولا اخراج
مجموع الواجب والممكنات من غير حاجة الى التمسك بان الكل ليس غير الجزء
ولا اخراج مجموع الصفات والممكنات لانها غير الذات لانها ليست بصفات
ولا بد من اخراج هذه المذكورات والا لم يصح ان العالم بجميع اجزائه محدث
كما هو المشهور متعلق بالمنفي لا بالنفي والا يلزم الاستدراك ارتباء
على خروج الصفات بحمل الغير على المعنى المصطلح فتدبر اشارة يعني ان
هذا الكلام مندرج اشارة الى امرين احدهما ان المراد بمراد المعنى ومراد
الشيء او مراد كليهما ما سوى الله تعالى من الاجناس لانه الاشخاص
والافراد الاجناس والاشخاص والى هذا اشار بقوله الاضافة من الاجناس
ومن الاشخاص فائدة الاشارة دفع توهم الاستدراك عن قول المعنى بجميع
اجزائه اذ لو كان العالم شاملاً للاشخاص ايضا لكان قولنا العالم متدركا
فيه نظر لجواز ان يغفل الذهن توهم ان المراد ان العالم ببعض اجزائه محدث
كما ذهب اليه الفلاسفة والامر الثاني ان العالم اسم للقدر المشترك
بين الاجناس لانه اسم للكل والى هذا اشار بقوله الاضافة والخلاف
العالم على كل من الاجناس فان الاطلاق بطريق الاشتراك اللفظي
خلاف الاصل وقولهم بلا دليل وبطريق كونه الوضع عاما والموضوع له
خاصا مقصور على الالفاظ المعدودة والعالم ليس منها فهو بطريق
الوضع للقدر المشترك فاذا كان بطريق الوضع لقدر مشترك بين جميع

الاجناس

وقيد ان زيادة الاجناس حال من الضمير المجرور في ظلمة الظلمة
الكتاب وهو جيد اذا اعتبار من ما هو الاعم ومن ما هو الكتاب ومن

الاجناس لزم ان يطلق على كل واحد من تلك الاجناس وعلى كلها الا على
مجموعها من حيث هو المجموع اطلاق الكل على جزئياته فان الكل ايضا من جزئياته
ذلك المفهوم الكلي فائدة هذه الاشارة تصحيح الجمع كما اشار اليه
بقوله والا لما جمعه وفيه بحث لصحة الجمع باعتبار تعدد المجموع فان المجموع
من حيث المجموع متعدد على سبيل التبديل اذ جميع ما سوى الله من الموجودات
يتبدل بزيادة كل موجود كما قد يقال ثم انه قد يقال في هذا الكلام اشارة
الى تعميم العالم بحيث يشمل ذوي العلم وغيره دفعا لتوهم ما
رجحه صاحب الكشف من كونه اسما لذوي العلم من الملك والجن والانس
لانه لا يتم الاستدلال بالعالم بهذا المعنى على وجود الواجب التمهيد
ان الصورة اه يعني ان الظاهر من كلام الشيخ ان الصورة النوعية العنصرية
قديمة بالنوع عند الفلاسفة كما ان الصورة الجسمية العنصرية كذلك
وهذا يخالف ما هو المشهور منهم من ان الصورة النوعية العنصرية عندهم
قديمة بالجنس لا بالنوع يعني ان الصورة النوعية طبيعة جنسية تتحقق
في العناصر انواعها وهي قديمة بحسب تواتر تلك الانواع عليها فيجوز
خلوها عن انواعها بطريق الكون والفساد بان يخلع الهواء مثلا صورته
النوعية ويلبس الصورة النارية وبالعكس لا يجوز خلوها عن طبيعتها
الجنسية فعلى هذا كان على الشيخ ان يقول وصورها الجسمية بالنوع وهي
النوعية بالجنس لكنه ان ما هو المشهور عندهم مخالف لما هو المذهب
عندهم من بقاء صور الاسطقسات الاربعة التي هي العناصر الاربعة في
امزجة المواليد الثلثة التي هي المعادن والنباتات والحيوانات
القديم بالنوع عندهم فانهم رصوا بان صور العناصر باقية على حالها في

امر جبة المداليد ولذا يتصل كل واحد منها بعد الافتراق والقول ببقائها
فيها يستلزم القول ببقاء ما فلا اعتماد على ما هو المشهور فهم التحقيق
في هذا المقام ان الصور النوعية ايضا قديمة بالنوع فكانه الشيخ قائل الى هذا
التحقيق فقال وصورها لكن بالنوع او اراد بالنوع النوع الاضافي
اي مثل الجنسي ايضا فح لا يغير ما ذكره مخالفا كما هو المشهور منه فقد يقال
اراد النوع الاضافي انما تنفع لو كان للصور النوعية جنس تحت جنسي وهو هم
قيده بالاضافة الى قيد القيام المعرف باضافته الى ضمير العين او
الممكن احترازا عن شموله لقيامه بذاته فانه لو ترك الاضافة وقال
وهو في القيام بذاته لدخل فيه قيامه بذاته ايضا فينتقض التعريف الذي
ذكره بخروجه عنه فان قيامه بذاته ليس بمعنى انه تحيز بنفسه اذ لا
تحيز له بل معنى قيامه بذاته ان يستغني عن الغير والا لما قال قيده
بالاضافة اذ المقصود بيان معنى المقيد بانه الاضافة لا بيان مطلق القيام
بذاته اذ لا حاجة اليه في هذا المقام لكن يرد عليه ان الظن بيان الخلاف
بين المتكلمين والفلاسفة ان يتوجه الكلام في امر واحد والمعنى الذي يبتنيه
على رأي الفلاسفة هو معنى القيام المطلق الا ان الامر فيه سهل كما لا
يخفى على من هو اهل فتأمل ان هذا التعريف يصدق على المركب ان اراد
بهذا التعريف تعريف القيام بذاته اعني قوله ان التحيز بنفسه غير تابع
لتحيزه لتحيز شيء آخر كما هو الظاهر من سوق عبارته فيرد عليه انه لا
محذور في قضائه على قيام المركب المذكور وقوله والمشهور انه ليس بعين
ولا يفيد شيئا وان اراد تعريف قيام العين بذاته كما يقال هي تكون
اعني ان تعريف قيام العين بذاته يصدق على قيام المركب في عين وعرض

قائم

قائم بذاته العين كالتسرير المركب من الخشب والآلة المعارفة لها بسبب التأليف
فانه يصدق عليه انه متحيز بنفسه غير تابع في تحيزه لتحيز شيء آخر
مع عدم صدق المعرف اعني قيام العين بذاته عليه اذ المشهور انه ليس
بعين فكيف يصدق على قيامه قيام العين بذاته فيرد عليه ان التعريف
المذكور ليس مبنيا على ما هو المشهور والا لاختل حصر العالم في الاعيان و
الاعراض بالمركب المذكور على ان التعريف بالاعم جائز مقبول على الاصح سيما
اذا لم يقع المطلوب كما سيأتي على ان النقض المذكور مبني على ارجاع الضمير
في قوله وهو في قيامه الى العين وقد جوز نقله ارجاعه الى الممكن في الاخبار
اصلا وان اراد به تعريف العين اعني قوله حالة قيام بذاته كما هو الظاهر من آخر كلامه
فيرد عليه ايضا ما سبق من البناء على غير المشهور والالتزام الاعمية ويرد
عليه ايضا ما يقال من ان تحيز هذا المركب بعينه هو تحيزات اجزائه وبعضها
ليس بتابع فتحيز المجموع ليس تابعا ولا غير تابع فلا يصدق عليه التعريف
المذكور على ان مفهوم التعريف ان العين نوع واحد فالممكن لقيام بذاته
وهذا المركب ليس كذلك بل هو من اجتماع القسمين فلا يصدق عليه التعريف
المذكور بالمعنى الذي ذكرناه فتأمل واما ما قد قيل في الجواب عن النقض المذكور في
ان المجموع المركب قائم بجزئه الذي هو الحارة لا بذاته فلا يصدق عليه هذا
التعريف فمردود بانه لا معنى لقيام المجموع بالجزء الا بعض التبعية في التحيز ولا
بمعنى الاختصاص الناعت ولو سلم فالمراد بالذات ما لا يكون خارجا عن
الشيء وبالجزء ان لم يكن غير المجموع فعدم الصدق بط وان كان غيره يصدق
عليه في تعريف العرض مع انه ليس بعرض وبكين ان يقال مراد القائل
ان معنى التحيز بنفسه ان لا يكون في عروض التحيز له شرطة والتحيز لذلك

ان بناء تعريف المذكور على

ان اعمية التعريف المذكور ممنوعة

اشارة الى ان التأويل المذكور يكلف ظاهر لا يدفع الاعتراض على الظاهر

فتدبر

هو الرد على جلبي زاده

المجموع اعنى عرض بوسطة جزئه الذى هو العمق ولا ينتفى بفرض قيام العرض
به اذ لا يصدق على فرض الحركة انه متحيز بوسطة موضوعه بل بوسطة جزئه فتدبر
الى ليس امرا آخر آه يعنى ان قولهم وجود العرض فى نفسه هو وجوده فى
موضوعه وآخره السيد الشريف فى شرح المواقف بعدم التمايز بينهما
فى الاشارة الحسية الا ان الشئ حمله على معنى انه ليس امرا آخر كما يدل عليه
قوله ولذا يمتنع الانتقال عنه بخلاف وجود الجسم فى الحيز فانه وجوده
فى نفسه امر ووجوده فى الحيز امر آخر يرد عليه ما ذكره السيد الشريف
فى شرح المواقف من انه ليس لشئ منه وجهان احدهما انه يصح
ان يقال وجد فى نفسه فقام بالجسم يعنى ان تخلل الفاء بينهما يدل
على المغايرة بالذات مدفوع الاتحاد وغير صحيح اقول تخلل الفاء انما يدل
على المغايرة ان لو كانت للتعقيب والتوسيع وهو ممنوع جواز ان يكون للتفسير
والبيان لقوله وجد فى نفسه ولو سلم فذلك انما يدل على التغاير
فى المفهوم لا على التغاير فى الذات كما فى قولنا وجد الناطق فوجد
الانسان على ان تخلل الفاء فى القول المذكور ليس الا بين وجوده
فى نفسه وبين قيامه بالجسم لا بين وجوده فى نفسه وبين وجوده
فى الجسم والكلام فى الثانى لا فى الاول وليس القيام بالجسم عين
الوجود فيه كما قيل اذ لو كان كذلك لصح ان يقال وجد فى نفسه فوجد
فى الموضوع وفيه تردد ولذا تركه مع كونه مقصودا ومحلا للنزاع
فتدبر والثانى ان سلم ان ثبوت شئ فى نفسه غير ثبوته لغيره
لانه كثيرا ما تتحقق الاولية دون الثانى فى البياض مثلا يمكن ثبوته
فى نفسه بمعنى انه لا يمكن ثبوت السواد واذا كان الامكان

متغايرين

متغايرين يمكن تجدد الممكنات اذ البتة اقول يمكن ان يقال قوله الشئ
ايضا هو عدم التمايز فى الاشارة الحسية لا الاتحاد والا فان كان
عبارته توهم ذلك يدل عليه ما ذكره فى شرح المقاصد حيث قال وفى
وجود العرض فى المحل اى وجوده فى نفسه هو وجوده فى محله بحيث يكون
الاشارة الى احدهما اشارة الى الآخر بخلاف وجود الجسم فى المكان فانه
اى مغاير لوجوده فى نفسه ترتبه زائل عنه عند الانتقال الى المكان الخ
يعنى البعد المفروض آه يعنى ليس امرا آخر بالطول والعرض والعمق
ما هو المتعارف منه اذ الطول هو طول الامتدادين والعرض اقصر بعديه
والعمق هو المقاطع لهما بل المراد هو البعد المفروض اولا وثانيا وثالثا
فالاول هو الاول والثانى هو الثانى والثالث هو الثالث وكيفية وجود
الابعاد ان يوضع جزء من متناهيين كيفما كان فيحصل بعد وهو ثم يوضع
ملتقاهما جزء آخر فيحصل به مع كل واحد منهما بعد فيحصل ثم ابعاد
ثلثة على هيئة سطح مثلث يتحقق باربعة فيه اذ الظاهر ان التقاطع
الابعاد هو التقاطع الى الجانبين بالفعل وذلك لا يتحقق باربعة كما
لا يخفى ولا ينفع هذا اذ قيل انه اذ التقاطع يحصل بفرض الخطوط
متجاوزة فى الاطراف اذ لا يتحقق التقاطع بالفعل على ان تجاوز
الخطوط فى الاطراف انما يكون فى خارج الجسم لا فيه فلا يفرض الجسم ثالثا
للابعاد الثلثة المتقاطعة قيل التقاطع الى الجانبين بالفعل يتحقق
بالستة بان يوضع جزء فى جانب الغرب مثلا ثم اجزاء آخر وجزء آخر
فى ملتقاهما فى جانب الشمال وآخر فى مقابلته فى جانب الجنوب و
جزء آخر فوقه فى ملتقى الاربعة احدها فوق والآخر فى تحت لكن

لايتم التأليف ح وهو بكونه كالبناء الناقص ويبقى على هيئة المخطوط فلهذا
اشترط الثانية ح يقوم عليه رابع النظار نعته لقوله ثالث وضمير عليه
راجع اليه لكن لايحصل عند قيام الرابع على الثالث تقاطع بين البعدين
الحاصلين من الرابع والثالث وبين البعد الحاصل من الاولين كما لايخفى و
انما يحصل التقاطع بين الابعاد كلها اذا وضع الرابع فوق ما وضع
الثالث جنبه ولذا قال صاحب المواقف وفوق رابع اي فوق احدها
رابع وحينئذ فتوجيه عبارة الشمس ان قوله يقوم عليه رابع صفة لقوله
احدها تقدير المعنى ان الآن يقوم عليه رابع او بدونه التقدير بناء على ان
احدها لعدم تعينه في حكم النكرة فيجوز وقوع الجملة صفة له اقول وبذلك
ان تقدير يجوز ان يقدر قوله يقوم عليه رابع حالا من قوله احدها ح وبذلك
امكن دفعه يعني انه يمكن الجواب عن المنع المذكور بان مقصوده المص حصر
ماثبت وجوده من اجزاء العالم في الجسم والجوهر وفي العرض لاحصر
اجزائه مطلقا وما ذكره من المجردات وغيرها مما لم يثبت وجوده فلا يرد
به القدح في الحصر المذكور الا ان المص اعترف بعدم ورود دليل المنع رأسا
واراد ان يوجه المقام بما يرد عليه شيء وكون في اول الوهلة و
قبل التعمق في المقام فيقال يرد المنع على قوله كالجوهر الفرد فانه
مما استدل الفلاسفة على بطلانه فلا يتوجه ما ذكره توجيها مما يرد عليه
شيء اللهم الا ان يقال ابرزه في صورة المثال الذي لا مناقشة فيه
للمحصلين وانت خبير بان الاولى لمن اراد ان يتمسك بالاحتمال ادعاء
لبطلانه كما هو المذهب ببقاء وهو الجوهر كما لايخفى على المنصف
لايجال احتمال جزء آه منع لقوله المقصود حصر ماثبت وجوده وحاصله

لانم

لانم ان مقصود المص من ذلك كيف ان غرضه الاستدلال على حدوث العالم بجميع
اجزائه الشاملة لما ثبت وجوده ولما وجوده ولغيره فلو كان مقصوده ح
حصر ما ثبت وجوده من اجزاء العالم بقي اجزاؤه المحتملة كالمجردات خارجة
عن تقسيمه فلا يدل ما ذكره من الدليل على حدوث تلك الاجزاء المحتملة
وذلك ينافي غرضه اذ لا يثبت ح حدوث العالم بجميع اجزائه وقيل
ليس في العالم جزء لا يدل الدليل على حدوثه وذلك لان ذلك الجزء
لو وجد فلا يخ من الحركة والسكون وكل واحد منهما حادث وكل ما
لا يخ عن الحوادث فهو حادث كما سيجيء في الشرح وفيه ان عدم خلو الجزء
عن الحركة والسكون من خصائص المتحيز كما يشعر به قول الشمس فيما
سيجيء اما عدم خلو غلاف الجسم والجوهر لا يخلو عن الكون في الحيز اه
ولو سلم فالدليل الذي ذكره الشمس يختص بحدوث المتحيز والدليل على
حدوث الاعيان المركبة وغير المركبة مطلقا ح والبقاء وجود جوهر
مركب آه اعتراض على قول الشمس لم يبق وهو الجوهر احترازا عن ورود
المنع آه حاصله انه للاحتراز عن ورود المنع بها وفي قوله
وهو الجسم مع انه يتوجه عليه ايضا المنع باحتمال جوهر مركب من جواهر
مجردة او من غاص ومجرد فلم لم يلتفت اليه بها ثم وجه المركب
في الجسم والتفت اليه بها بل لا وجه اصلا فانه ما ذكره من البرهان
والعقول والنفوس المجردة مما استدل المتكلمون على بطلانه فانهم
قد يقال يتجه مثل المنع المذكور على حصر العالم في الاعيان والاعراض ايضا فان
العين ما يتحيز بنفسه والعرض ما تحيزه تابع لتحيز الغير فما لا تحيز له
اصلا واسطة بينهما فلا بد من ابطاله حتى يتم الحصر فلم لم يلتفت اليه

خلو جبال

الى الالتفات الى ورود المنع بها

المتكلمون ط

اذ على تقدير التماس بالجزء فرضي لا يلزم الخط المستقيم فانه على فرض التقدير يلزم
ان يجعل وضع التماس سطحا مستويا فيخرج اما ان يجعل وضع التماس خطا مستقيما
فلا يلزم الخط المستقيم وعلى الثاني يلزم الخط الغير المستقيم
لكن يرد عليه ما ذكره بعض الافاضل من ان المراد من الجزء الذي
لا يتجزى غير ثابت بعد وبعد تسليمه الارادة عبارته نعم صح ما
فلزوم الخط المستقيم ح واما كان مطلق الخط اه اي وجوده مطلقا
الخط بالفعل في الكرة في حد ذاتها مع قطع النظر عن التماس المذكور ثابتا في
الكرة الحقيقية لكن اللازم عند التماس بالجزء هو الخط المستقيم و
يقال اما كان مطلق الخط بالفعل منافيا للكرة الحقيقية لان وجود الخط بالفعل
فرع التماس في الوضع وهو كون المقدار بحيث يشار الى طرفه اشارة
حسية والكرة غير متناهية في الوضع فما توهم وقيل ان وجود الخط المستدير
بالفعل لا ينافي الكرة الحقيقية عندهم ليس شيء كما يقال واما قيد الخط بكونه
بالفعل لان الخط المستدير بالقوة يعني انه لو قسم يجعل الخط المستدير لا ينافي
الكرة الحقيقية ح ان العقل جازم يعني ان العقل جازم بان جميع مراتب الاعداد
من الواحد الغير النهاية اكثر مما من المراتب التي بعد ان ينقص العشرة من تلك
المراتب وهو ما بعد العشرة فقد يقال بهذا جزم الوهم لا جزم العقل فانه اذا كان
غير متناهية اكثر فغير متناهية يبطل عدم تناهيها ببرهان التطبيق اللهم الا ان
يناقش في جريان برهان التطبيق في امثال هذا كما ذكر انت ضمنا بان برهان
التطبيق على تقدير جريانه انما يبطل عدم تناهيها لا اكثريته احدهما على الاخر
باعتبار الضم في الطرف المبدا وقد الكلام في ذلك ح وكذا تعلقت علمه
اه فان علمه تعالى يتعلق بالواجب والممكن والممتنع بخلاف قدرته فانها تتعلق

الفاعل مختار

وهم يجتزى بعدم ورود المنع هناك ايضا لقول كون العين والعرض
متجزيا اما هو مذهب المتكلمين النافين للجوهر واما الفلاسفة
المثبتون للجوهر فيقررونها بتقرير عدم التجزي وغيره فليتدبر
المنع المذكور ح فلم الغرض بيان حدوث جميع اجزائه المعلومة جواب
عنه الاعتراض الاول حاصله ان مراد المص بالاجزاء في قوله والعالم بجميع
اجزائه محدث الاجزاء التي علم وجوده فعدم بيان حدوث الاجزاء المحتملة
لا ينافي مرامه المقصود وسيصرح الشارح بان المدعى حدوث ما ثبت وجوده
من المحكمات بهذا اقول الغرض منه بيان حدوث العالم اثبات الواجب تعالى
بان الحدوث علة الافتقار الى الصانع فالعالم يثبت حدوث الاجزاء المحتملة
لم يحصل هذا الغرض قبل الاعتراض الاول ساقط عن الاعتبار فان
مقصود المص اثبات حدوث العالم بجميع اجزائه بتقسيمه الى الاعراض
والاعيان وتقسيم الاعيان الى المركب وغير المركب وبيان حدوث كل منهما لا بتقسيمه الى
الجسم والجوهر الفرد كما يدل عليه ظاهر عبارة المص اقول هذا ساقط عن
الاعتبار فانه بيان حدوث المركب وغير المركب لا يمكن بدون حدوث كل من
الجسم والجوهر الفرد كما سيظهر من بيان الشارح ح واحتمال المركب
اه جواب عن الاعتراض الثاني حاصله ان هذا المنع انما يستند الى ما ثبت
جميع من العقلاء بخلاف منع قولنا فالجسم لانه يستند الى مجرد احتمال
عقلي فتامل ح الى مستقيم بيان للواقع كما يدل عليه سياق كلامه وليس
للاصلاح كما قد يقال ح لان اللازم هنا انما هو مبني على تقييد السطح بالتعدد
او جعل الوصف بالجمع اشارة الى ما ذكرناه لا يذهب على فطن التقييد والا لم
يصح الكلام كما يخفى وابقاء دعوى اللزوم مبنيا على فرض التماس بالجزء

اذ على

بالممكنات ص اذ لو امكن افتراقة تمرة اخرى الز ولو فرضنا لزم قدرته
تع عليه ه فانّ للعجز فيدخل تحت الافتراقات الموجودة والا لزم ان لا يوجد جميع
الافتراقات الممكنة وهذا خلف هذا واما ما قد يقال منان امكان افتراقة فرضاً
لا يوجب الدخول تحت القدرة ولا ينافي وجوده الافتراقات الممكنة فغير
الامر فلعله مبنيّ على الغفلة عن المعنى المراد بالفرض هنا اعني المطابق للواقع
كما قرّر به الشيخ فيما سبق وتبعه هذا القائل هنالك والا فالخلاف لا ينكر قدرته
تع على الممكن ص تلك القضية اى قولهم النقطة نهاية الخط قال بعض الافاضل
في نقل القول منهم تعريف قضية قال الاوجه ان يقال انه تعريف لنقطة الخط خاصة
او يقال ان الخط وكذا السطوح موجودة في مشهور الاجسام عندهم و
بالقطع والفصل يظهر كما ذكره بعض المحشين انتهى وفيه ان مثل هذه
قضية فقابله المحشي بما ذكره ثم انه قد يقال ما ذكره المحشي لا ينفع في دفع
انه لا نقطة في الكرة والصواب في دفعه ان يقال كما لا نقطة في الكرة
لا جزء لا يتجزى فيها فانما استدل بوضع الكرة على السطح على ثبوت الجزء
الذي ادّعى المنع بانه لا يلزم منه الا وجود النقطة لا وجود الجزء فلا توجيه لايراده
انه لا نقطة في الكرة وفيه نظر اما اولا فلان ما ذكره المحشي ايراد على
قول من قال ان النقطة نهاية الخط بان تلك القضية مهملة في نفسها فان اخذت
كذلك فلا يفيد انه لا نقطة في الكرة وان اخذت كلية فهذا ظاهر البطلان
فلا غبار عليه واما ثانيا فلان المعنى ما منع قول المستدل بان المراد الغير المنقسم
الذي وقع التماس به هو جزء لا يتجزى بجواز كونه نقطة ابطال ان يكون
نقطة بقوله لا نقطة في الكرة لان نهاية الخط ليثبت ان ذلك الامر الغير
المنقسم جزء لا يتجزى ويتم الاستدلال ولا يخفى انه موضع فتدبر ص

الكرة ص

المنقسم ص

وكذا

وكذا المركز لو قال وكذا الاوج والحضيض وكذا القطبان لكان اولى واحرى
بالمقام ص لانه في الآخرة فيما فيه استمرار الاولى يعني ان اثبات الهيولى والصورة
لما كان مما يؤدي الى قدم العالم يستلزم استمراره وهو وان نفى الاولى لما بيّن
من ان العدم ينافي القدم فهو يؤدي الى نفي حشر الاجساد لانه سواء كان بجمع
الاجزاء الاصلية او باعادة المعدوم انما يتصور في الدار الآخرة فيما فيه استمرار
الاولى فانها انما تتصور بعد فناء الاولى والاستمرار ينافي الفناء فهذا على تقدير
ان يكون قوله ونفي حشر الاجساد عطفا على قوله قدم العالم واما اذا كان
عطفا على قوله اثبات الهيولى والصورة فلا مرفا فتامل ص ادلة وادلتها
الخ يعني ان قوله المبني عليها صنعة الاصول الهندسة فيكون المعنى ان ادلة اثبات
الجوهر الفرد نجاة عن كثير من اصول الهندسة التي بنيت عليها احكام حركة
المتحركات لكن ادلة وادلتها المتداولة في الكتب المتعارفة غير مبنية على
اصول هندسة ويحتمل ان يكون قوله ان يتكلف بان قوله وكثير من اصول الهندسة عطف
على قوله قدم العالم وقوله المبني عليها صنعة بعد صنعة لقوله اثبات الهيولى
الى مثل اثبات الهيولى والصورة الذين يؤدي الى القدم ويبتني عليه ادلتها حركة
المتحركات فانها ادلتها مبنية على ان يكون قابلة للحركة المستديرة وذلك مبني
على اثبات الهيولى والصورة على ما بيّن في محله وانت خبير بان هذا التوجيه
يحتاج الى ان اثبات الهيولى والصورة يؤدي الى كثير اصول الهندسة
التي تنافي قواعد الاسلام وقد يقال لفظ الهندسة سهو او تحريف وقع
موقع لفظة الفلسفة وربما يقال ان هذا انما يترتب بعد ثبوت ان الاجسام
مبنية على اصل هندسي وذلك غير ثابت اذ عدم العلم ليس بدليل العدم
اما الخوض فيها بكلمة ما اذ هو عبارة عن تحكم كما في توضيح الاشارات وكل

كان قديما كان القصد الى ايجاده قصدا الى ايجاد الموجود اذ لا عدم للقديم والقصد
الى ايجاد الموجود ممتنع بداهة لكونه تحصيلا للحاصل ص اى مستمرا اعتبر اذ
ليس المقصود اثبات القدم لان القدم مفروض بل المقصود ان القديم لا ينعدم
قد يقال فى توجيه كلامه رحمه الله تعالى انه مقدمة ثابتة للزوم الاستناد الى القديم
بطريق الايجاب فى حاصل الاستدلال ان المستند الى القديم بالقصد حادث فلا
يمكن استناد القديم الى القديم بالقصد والمستند الى الموجب القديم قديم
فيلزم الاستناد الى القديم بالايجاب ص يجوز ان يستند اه ان يجوز ان
يستند القديم الى الموجب بشرائط متعاقبة لا الى نهاية فى جانب الماضى
بناء على توقف وجوده على استعدادات غير متناهية كما يقول به الفلاسفة
وتلك الشرائط متناهية فى جانب المستقبل فى يلزم من ذلك المستند قديما
غير مسبوق بالعدم ولا يلزم قدمه واستمراره لجواز ان يطرأ عليه العدم
بان ينتفى شرط وجوده فح لا يثبت ان العدم ينافى القدم ص نعم
يرد ان يقال اه قد يقال يجاب عنه بان العدم الازلى انما ان يستند الى حالا زواله
له فلا يتصور زواله حتى ينعدم القديم او يستند الى امور زائلة غير
متناهية فيلزم وجود امور غير متناهية لان زوال كل عدم متحقق
وجود لكن يرد عليه ان الامور العدمية لو كانت عدمات الحوادث
لزم زوال كل عدمى وجودا مالو كانت اعتبارات وجودات فلا يلزم
من انتفائها وجود انتهى وقد يقال فى الجواب ايضا ان ذلك العدم
الازلى يجب ان يستند الى حالا زواله فان علة عدم الشئ هو عدم
علة وجوده فاذا ثبت انتهاء علل الوجود الى وجود واجب لذاته
فقد وجب انتهاء علل العدم الى عدم ممتنع لذاته هو سبب ذلك الوجود

ممكن محدث والصفات ليست بمحدثة بل هى قديمة فلا تكون ممكنة فهى خارجة
بكلمة ما فلا حاجة الى اخراجها بقوله ومحدث فى الاجسام والاعراض
فتدبر نقل عنه ره واما المخرج بها بقوله لا يقوم بذاته لان عدم القيام
بالذات هو التبعية فى التحيز كما ان معنى القيام بالذات عدم التبعية فى التحيز
ص واما لانها عرض اه يعنى ان الصفات عرض فهى من افراد المعرف فلا يصح
اخراجها عن التعريف بل يجب ان يكون داخلة فيه فلا يجوز ان يكون قوله ومحدث
اه من تمام التعريف بل هو حكم من احكام المعرف غير شامل لجميع افراده
وهذا مبنى على ان يكون كلمة ما على عمومها او على ان يكون الصفات ممكنة
لاحتياجها الى ذات الموجب والقول بان كل ممكن محدث ممنوع وانما يكون
كذلك اذا كان صدوره بالاختيار والصفات صادرة عنه تعالى وتقدس
بطريق الايجاب ايضا مبنى على ان يكون معنى عدم التحيز بنفسه اعم
من ان يكون متحيزا بالتبعية او لا يكون متحيزا اصلا او يكون معناه
الاختصاص للذات ص ولعل ما فى الكتاب اه قد يقال كلام شارح
التجريد فى الاحكام وكلام الشارح رحمه الله فى الوقوع بحسب الاستقراء
فلا منافاة بينهما ص وذلك ان تستدل اى على حدوث مطلق
العرض بان نقول لو كان الشئ من الاعراض قديما لزم بقاؤه واللازم
بط لما سيجئ عند الكلام على قول المصنف ليس بعرض فانه يستلزم
قيام المعنى بالمعنى وهو محال ص لكنه مسلك خاص للاشعرى غير مرضى عند
الشارح كما سيجئ ولذا ترك الشارح ره قد يقال ويمكن الاستدلال على حدوث
الاعراض بامكانها لاحتياجها الى ذات تقدم به انتهى وفيه نظر لا يخفى ص
اذ القصد اه يعنى ان الصانع للشئ بالقصد والاختيار لو لم يكن حادثا

وانت خبير بانه كلام خطابي لا يفيد في مقام برهاني ثم لم يرد سؤال
ان الحدوث لكن يرد عليه انه يلزم ان يكون الكون الاول الذي لم يسبقه كون
آخر كما في آن الحدوث سكوناً وهو يخالف العرف واللغة كما يقال
ايضاً يلزم ان يتوسط السكون جزء من الحركة كما مر مما يقال ويمكن ان يقال
اطلاق السكون على عدم يكون مسبوقاً بكون آخر في حيز آخر اما هو بطريق
المجاز لا بطريق الحقيقة فيختار ذلك المعنى لمجاز لكونه اهم في المقام كما
قيل فلا يخالف العرف واللغة فافهم وايضاً يرد عليه السكون بعد الحركة فانه
يدخل في تعريف الحركة ويخرج عن تعريف السكون حيث يصدق عليه انه كان
مسبوقاً بكون في حيز آخر اللهم الا ان يقال المراد كونه مسبوقاً بكون
آخر في حيز آخر متصلاً بهذا الكون كما اشار اليه الشارح في شرح المقاصد
هذا واما الايراد عليه بانه يلزم ح ان يكون الكون الواحد سكوناً وهو يخالف
قولهم السكون كون كما اشار اليه المحشي فيما نقل عنه سابقاً فيمكن
الجواب عنه بان قولهم مبني على الاعم الاغلب او هو قولهم انه التزم الواسطة
بين الحركة والسكون وهذا مذهب من قال بعدم الواسطة بينهما فتأمل
يرد عليه ان على ظاهره مع قطع النظر عن توجيه الشارح حيث كان ظاهره
يشعر بان الحركة مجموع الكونين وبالجملة مقصود المحشي بيان سبب العدول
عن الظاهر وحاصله انه حمل على ظاهره بهذا الايراد عدل عنه الشارح واوله
فسقط ما توهم وقيل ان مقصود الشارح من قوله وبهذا يعني قولهم الحركة
كون ان آه ان الكلام ليس على ظاهره بل محمول على المسامحة والمراد حاوزه
فلا يرد عليه ما اورده المحشي بقوله ويرد عليه آه فلا يمتاز ان بالذات
وقيل اشتمال الشيئين على جزء لا يستلزم عدم تمايزهما بالذات اما

بالنسبة

بالنسبة الى الاجزاء الذهنية فظاهر والا لزم عدم التمايز بين الانسان
والفرس مثلاً لاشتراكهما في الحيوان واما بالنسبة الى الاجزاء الخارجية
فلانه يستلزم عدم التمايز بين البيتين المشتركين في جدار واحد منهما
قد يقال ان المراد بعدم امتيازهما بالذات عدم امتيازهما بحسب الوجود الخارجي
بان يتوسط السكون آن سكون نشأ عن الحركة وذلك مما لم يقل
احد وانت خبير بان هذا الكلام مع بعده عن عبارة المحشي انما يتم اذا ثبت انه
مما لم يقل به احد وذلك محل تامل فتدبر والحق ان الحركة آه قد قيل يرد
عليه سؤال ان الحدوث انتهى يعني ان الكون في آن الحدوث لا يكون حركة
ولا سكوناً على ما مر فيكون واسطة بينهما فلا يتم ما مر منه حققاً فافهم
وهذا ظاهر عند تجدد الاكوان لظهور كون الكون اولاً وثانياً بخلاف
ما على القول ببقائها اذ لا معنى له ح لعدم التعدد واللهم الا ان يفرض
تعدد ما بتوالي الآنات نعم عنه اولية الكون في الحركة لا يلزم ان يكون
تحقيقاً بل قد يكون تقديراً لجواز ان يعدم المتحرك في آن انقطاع
الحركة فلا يتحقق له كون ثان تأمل انتهى لعل وجه الامر بالتأمل هو
الاشارة الى ان الاصتياج الى هذا التأويل والتعميم على تقدير جعل الاول
بمعنى السابق على الغير واما على تقدير حمله على معنى غير المسبوق بالغير فلا
اصتياج له كما لا يخفى جوازه يستلزم سبق العدم لا يخفى ان
جوازه المثبت بقوله لان كل جسم قابل للحركة بالفرورة هو الجواز الذاتي
اي كل سكون يجوز عدمه نظراً الى ذاته يعني انه ليس في عدمه امتناع
ذاتي فان اريد جواز الزوال يستلزم جواز سبق العدم بالنظر الى
ذاته فهو غير مفيد اذ لا يلزم منه كونه حادثاً نعم نفس الامر والمقصود

ذلك وان اريد انه يستلزم سبق العدم في نفس الامر فهو ممنوع وقوله
لان القدم ينافي العدم مطلقا ان اريد به انه ينافيه مطلقا ولو كان بالجواز
الذاتي فهو ممنوع لجواز ان يكون قديما مستندا الى الموجب القديم ومستمرا
في جانب الابد ايضا وان اريد انه ينافيه بالنظر الى ذاته وانما ينافي جوازه
العقلي لا جوازه الذاتي ☜ والاستدلال عليه اه هو بسؤال مقدر
وهو ان يقال كيف يصح نفي الدليل على انحصار الاعيان في الاجسام و
الجواهر وقد استدلوا عليه بان الجوهر اه وحاصل الجواب ان هذا الاستدلال
لما لم يكن خاليا عن الخلل والفرض انزله منزلة العدم فنفيه مطلقا ۔
او ان المراد نفي الدليل التام السالم عن الخلل وهذا استدلال آخر ذكره
بعض المحشين وبين خلله وهو ان يقال هذا الوصف خص صفاته تع
فلو شاركه فيه غيره شاركه في الحقيقة ايضا فيلزم اما قدم الحادث
او حدوث القديم والجواب انا لانم ان هذا الوصف خص صفاته تعالى
بل خص صفاته هو الوجوب الذاتي على ان عدم كون هذا الوصف خص
صفاته تع لا يخلو عن مصادرة ☜ بان الجوهر اه تغايره ان وجوده
الجوهر ممتنع اذ لو وجد لشاركه الباري تع في التجوهر لكن التالي باطل
لانه لو شاركه الباري تع في التجوهر لزم التركيب في ذاته تع واللازم
باطل لاستلزامه الافتقار واما الملازمة فلانه لو شاركه الباري تع في التجوهر
لكان تميز عنه بقيد آخر واذا امتاز عنه بقيد آخر لزم التركيب في ذاته
تع وتقرير الجواب انا لانم بطلان التالي قوله لو شاركه لزم التركيب قلنا
لجواز ان لا يكون ما به الاشتراك اعني التجوهر امرا ذاتيا بل عرضيا والاشتراك
في الاعراض لا سيما السلبية لا يستلزم التركيب لجواز ان يكون بسيطا ۔

ممتازا

ممتازا عما عداه بالذات مع الاشتراك في العوارض ولو سلم فنقول فلا نسلم لزوم
التركيب ايضا واما يلزم لو كان ما به الامتياز ايضا امرا ذاتيا وقوله ثم
ثم لا يجوز ان يكون امرا عرضيا كالتعين العدمي على ما هو مذهب المتكلمين فقوله
على انه يجوز ان يمتاز اه علاوة بينة على تسليم ان ما به الامتياز امر ذاتي
ارخاء للعنان وتبكيتا للخصم والا فان لم يطابق الواقع نفس الامر
ومثل هذا قد يورد في المناظرة فلا يرد عليه ما ربما يقال يرد على تسليم الاشتراك
في الماهية امكان الاثار الوجودية في المجردات فيشاركه فيها وكلا فلا حاجة الى الالتجاء
الى القول باختصاصها بالتعين الواجبي فتدبر ويرد عليه ان الاثر للعدميات في الوجود
كما اورده العلامة المذكور فافهم ☜ ما الدليل عليه يجب نفيه تعريفه ان وجود
المجرد مما لا دليل عليه وكل ما لا دليل عليه يجب نفيه فوجود المجرد يجب نفيه
وقوله والا لجاز اه والدليل الكبرى تعريفا وانما يجب نفي ما لا دليل عليه لجاز ان يكون
بحضرتنا جبال شاهقة لا نراها بناء على انه لا دليل عليه والدليل
ظاهر البطلان فكذا المقدم فثبت نقيضه وهو المطلوب وحاصل الجواب منع الكبرى
بسند ان الدليل ملزوم اه بناء على ان دليلها المذكور مردود كما اشار اليه بقوله
وعدم حضور الجبال شاهقة اه منع الملازمة وتعريفه لانم الملازمة و
انما يلزم لو كان عدم حضور الجبال شاهقة معلوما قلنا بانه مما لا دليل عليه
بل هو معلوم لنا بالبداهة والكلام في النظريات لا في البديهيات و
الا لانتقض اصل الدليل بالبديهيات وقوله على ان عدم الدليل في نفس
الامر اه كلام على الصنف بعد تسليم الكبرى ولا يخفى انه لو قدمه لكان اخصر
ترتيبا ووافق الاسلوب المناظرة وجاء قال الجواب بسند لمنع وجوب
النفي والعلاوة تسليما للترتيب على حسنه ☜ الحدوث سائر

الاعراض الخاصة وهذا السؤال انما يتم بعد البناء الباقي
فما يدرك بالمشاهدة حدوثه او حدوث اضداده والغرض رفع المصادرة
فانه حدوث بعض الاعراض كالحركة والسكون دليل على حدوث الاجسام
فلو جعل حدوث الاجسام دليلا على حدوث جميع الاعراض يلزم المصادرة وحاصل
الدفع انا لم نسلم ان الكلام الذي استدل عليه لانه الاستدلال وجودها لا يستلزم الآخر و
المنع انا حدوث الاجسام يستدعي حدوث جميع الاعراض فيستدل بحدوث بعض
الاعراض على حدوث الاجسام وبحدوث الاجسام على سائر الاعراض فتم الاعراض
بلا خلل ولا امراض قد يقال في رفع المصادرة الدليل بعض الاعراض والمدلول
كل عرض وفيه ان البعض داخل في الكل فيكون حدوثه دليل نفسه فيلزم المصادرة
بالنسبة اليه ويقال ايضا الدليل حدوث بعض الاعراض من حيث كونها حادثة والمدلول
حدوث جميع الاعراض من حيث كونها حادثة بالجملة وفيه ايضا ما فيه فتامل
فيأخذ حكم الاول ان يقتصر على الشق الاخير ويقال كل جزئي حادث
بناء على انه لو وجوده بداية ولا بداية للجزئيات لعدم تناهيها فلا بداية للمطلق
فيتصور قدمه مع حدوث كل من الجزئيات وقد يجاب عنه الاول بان الجواب
المذكور مبني على ابطال عدم تناهي الجزئيات الموجودة ببرهان التطبيق
لكنه قد يقال في رده ان سياق الكلام لا يحتمله نعم يمكن ابطال القدم بالنوع
به كما سيجئ منه الشيخ لكنه بحث آخر وربما يقال في الجواب عنه ايضا قوله الشق
فلا يتصور قدم المطلق اشارة الى دليل هو انه لو كان كل واحد مسبوقا بالغير
كان المجموع بحيث لا ينتهي عنه فرد كذلك وسابقه ليس بداخل فيه فانقطع
السلسلة ولزم حدوث المطلق الموجود في ضمنه وانت خبير بانه جواب
بابطال عدم تناهي الجزئيات فمع بعده عن سياق الكلام يرد على الملازمة

منع

منع فانه كون المجموع مسبوقا بالغير انما يتحقق بانه لا يكون شيء من اجزاءه
موجودا اصلا ثم يوجد ولا يلزم من كون كل واحد مسبوقا بالغير على
ان يكون المجموع الذي اجزاءه غير متناهية مسبوقا بالغير لا يستلزم انقطاع
السلسلة وحدوث المطلق كما لا يخفى والاستحالة في التقاء آحاد مع
لم تحصل مقدورية بانه يقال يلزم من اتصاف الواحد بالمتقابلين اعني البداية وعدم
البداية وهو سوبطل وحاصل الدفع ان اتصاف المطلق بالمتقابلين انما يجوز
بحسب اختلاف الجزئيات والاعتبارات فانه الجزء مثلا متصف بالفعلية
واللافعلية باعتبار الجزئيات المختلفة من كونها ماضية ولا ماضية كما قبل
وايضا لو صح آه نقض اجمالي حاصله انه لو استلزم بداية كل واحد من
الجزئيات بداية المطلق لاستلزم نهاية كل واحد من الجزئيات نهاية المطلق
وليس كذلك والا لزم ان يوجد نعيم الجنة بانتهاء ضرورة ان كل جزء من
يوجد منها فناء فيلزم ان يكون مطلق نعيم الجنة فنائيا مع انكم لا تقولون
به هكذا يقال اذ لو كان جائز الوجود آه نقرر الاستدلال ان حدوث العالم
لو لم يكن الذات الواجب الوجود الذي وجوده من ذاته لكان جائز الوجود
الذي ليس وجوده من ذاته والتالي باطل اذ لو كان جائز الوجود الذي ليس وجوده
من ذاته لكان من جملة العالم والتالي باطل فانه لو كان من جملة العالم لم يصح
حدوثا للعالم وهو سوبطل اما الملازمة فلامتناع كون الشيء محدثا لنفسه واما
بطلان التالي فلانه خلاف المفروض فثبت ان حدث العالم هو الذات
الواجب الوجود وبهذا التقرير يسقط ما قد يقال ان هذا الدليل على تقدير تمامه
لا يثبت المدعى لانه لا يثبت كون وجوده من ذاته مع ان جزء من المدعى هو
اشارة اليه بقوله الذي وجوده من ذاته على انه يمكن ان يقال الغرض

اشارة الى ان الاصل المقدر الذي لو كان لكان وجوده من ذاته فتامل منه
في ضمن كل جزء له بداية فتامل منه
انه فتامل لعله منه في المقام

اثبات كونه واجب الوجود واما سائر الصفات كالكونه وجوده فزائدة
وعدم احتياجه الى شئ اصلا فله مقام آخر واما كونهما سلبية توضيحا و
كشفا على انهما من لوازم وجوب الوجود ح اذ قلت الصفة آه منع
للملازمة الثانية وحاصله انا لانم انه لو كان جائز الوجود لزم ان يكون من جملة
العالم واما يلزم لو كان ذلك الجائز مباينا للواجب وغايرا له لكنه لم
لا يجوز ان لا يكون مباينا وغايرا له كان يكون صفة للواجب او يكون مجموع
ذات الواجب وصفته فانه كلا منهما جائز الوجود وليس من جملة العالم اما
الاول فلاحتياج الصفة الى الموصوف ولكون المركب من المحتاج محتاجا
والاحتياج ينافي الوجوب واما الثاني فلعدم كونهما سوى ذاته تع و
صفاته ح لما فيه من تسليم المدعى وهو ثبوت الذات الواجب الوجود
وزوائد تحقق الصفة وكذا المجموع بدون الذات قال وفيه ان المدعى هو ان
المحدث للعالم هو الذات الواجب الوجود ولا تسليم له لا ثبوت الواجب
والتسليم ليس الا لذلك بل التسليم له ايضا فانه المنع بسند ما هو تسليم
عند المستدل وهو اللازم للازم شايع قد يقال في الجواب عن السؤال آه
بالصفات ان المراد انه لو كان الذات جائز الوجود لكان وفاقا لانه العالم
اذ كل ذات جائز الوجود يصدق عليه انه ما سوى الله تع مما يعلم به
الصانع بخلاف صفاته تع وفيه ان احد الاحتمالين لم يتكرر في اللام الا ان
يقال المدعى هو اثبات كون الذات المحدث واجبا لكنه بعيد غاية البعد
وكلامنا في الجائز المباين صدر آخر من السؤال المذكور وقاله ان
المراد بجائز الوجود في قولنا لو كان جائز الوجود هو الجائز المباين و
المغاير للواجب ولا شك في صحة الملازمة ع وفيه ان الجائز بهذا المعنى

ليس

وغير الصانع ح

الرابع المدعى ثبوت الواجب منه

قوله حاصل الاستدلال ان الذات المحدث للعالم واجب الوجود لو كان جائز الوجود آه منه

ليس بنقيض المدعى حتى يثبت من ابطاله والحاصل انه يرد المنع ح على الملازمة
الاولى وهو قولنا لو لم يكن المحدث للعالم هو الذات الواجب الوجود لكان
جائز الوجود آه ولم يتكرر الحد الاوسط وهو جواب آخر وزره بعض الافاضل
وهو ان الصفات ليست مما يجوز وجوده عندهم لانهم لم يقولوا بامكان
الصفات لما ان كل ممكن محدث عندهم وان كان فيه اشكال كما سيأتي وان
القول بامكان وجوده مجموع الذات والصفة مما لا وجه له اذ ليس المجموع وجوده
وراء وجوده كل واحد من الذات والصفات حتى يتصف بالامكان او الوجوب
ويقال في رده ان الصفات اذا لم تكن جائز الوجود فلا يخلو اما ان يكون
واجبة لذاتها وهو محال او واجبة لا لذاتها والا لغيرها بناء على ان الصفات
ليست غير الذات كما انها ليست عين الذات ورد بان اللازم اذا لم يكن
محدث العالم وواجب الوجود لذاته لكان جائز الوجود ولم لا يجوز ان يكون
واجب الوجود لا لذاته ولا لغيره على ان القول بكون الصفات واجبة
لا لذاتها ولا لغيرها في الحقيقة ح بامكان الصفات وفيه ان حاصل الجواب
في دفع السؤال بالصفة ان الاستدلال المذكور ممنوع على ما ذهب اليه من عدم
امكان الصفات فلا يرد عليه ما ذكره هذا القائل ح لكن يرد عليه آه
يعني انه ان اريد بالعالم في قوله لكان من جملة العالم ما ثبت وجوده وحدوثه
منفيا الصفوف القائلة بانه لو كان جائز الوجود لكان من جملة العالم
لجواز ان لا يكون منه وان اريد به مطلق العالم منفيا الكبرى القائلة
بانه اذا كان من جملة العالم لم يصلح محدثا للعالم اذ المفروض هو محدثيته
لما ثبت حدوثه لا لجميعه كما اشار اليه الشق بقوله ولما ثبت ان العالم
محدث آه فح يجوز ان يكون من مطلق العالم ومحدثا لما ثبت حدوثه اذ لا يلزم

قوله اذ لو كان جائز الوجود الخ والمراد بالجائز الجائز بالشركة الاولى
ايضا هو الامكان لوروده الخ ولو اجيب بان المراد بالجائز الجائز
بالشركة الاولى في الشركة الثانية
منه

ح علة الشئ لنفسه وقد اجيب عن هذا الايراد بانا الدليل المذكور مبني على
نفي الجوهرية وبانه ما كان جائز الوجود يجب انتهاؤه الى الواجب لامكانه
فيثبت الواجب وبانه لو نزل الجائز عما ثبت وجوده وحدوثه لازم اما وجوبه
فلان علة الوجود لا يكون معدوما بالاتفاق واما حدوثه فلان كل ممكن حادث
وانت خبير بان الكل منظور فيه اما الاول فعما يقال من ان ادلة نفي الجوهرية
غير تامة كما مر فتامل واما الثاني فلان المدعى هنا ان الحدوث للعالم بلا
واسطة هو الواجب لذاته لا ثبوت الواجب لذاته مطلقا وحادث اعم تيم في
الثاني لا في الاول واما الثالث فلانه انما يتم اذا ثبت ان كل ممكن
حادث وهو ممنوع حوطه العتاد هذا ثم لا يخفى عليك ان الايراد
المذكور مبني على كون المراد بالعالم في قوله والحدوث للعالم هو العالم الذي ثبت
حدوثه كما يشير اليه سياق كلام الشق واما اذا اريد به العالم مطلقا
كما يلوح اليه عبارة المص حيث وكز النظر موضع المضمر فيندفع ذلك
الايراد كما لا يخفى فتامل ح وحمل الحدث يحتمل ان يكون على صيغة المفعول
اي حمل الحدث في قول المص والعالم بجميع اجزائه محدث ويحتمل ان يكون
على صيغة الفاعل اي حمل الحدث في قوله والحدوث للعالم هو الله تعالى والاول
اصوب بقي والثاني اوجب لفظا وعلى كلا التقديرين اشارة الى الجواب عن
الايراد المذكور بتقريره على الاول ان المراد بالمحدث هو المحدث بالحدوث
الذاتي الذي هو بمعنى الاحتياج الى الغير فحينئذ يكون حاصل الاستدلال هكذا العالم لم يكن
صانع العالم الحادث بالحدوث الذاتي واجب الوجود لكان جائز الوجود
فيكون من جملة العالم الحادث بالحدوث الذاتي فلم يصلح محدثا للعالم
هذا هو الايراد الاعتراضي المذكور لانكار ان يكون من جملة العالم الحادث

بالحدوث الذاتي

وان لازم الدور والتسلسل وهما باطلان منه

هو ان كان حادث حدوثه كحدوث هذا العالم او لا كالجوهرية فتامل منه

عن كما اختاره البهشتي والجلي وغيرهما منه

عن كما اختاره من المتقدمين احمد وغيره منه

بالحدوث الذاتي ولا يصلح محدثا لدليل العالم بناء على لزوم علية الشئ لنفسه
واما ما يقال من ان هذا التوجيه غير صحيح فانه المتكلمين لم يقولوا بالحدوث
الذاتي على ما سيتصرح به في بحث التكوين فانت خبير بانه بحث لفظي
وامر سهل هذا وتقريره على الثاني ان المراد بالمحدث هو المحدث بالذات اي
المحتاج في العدم الى الوجود بذاته من غير احتياج الى الغير اصلا في صلب
الاستدلال لم يكن المحدث بالذات للعالم واجب الوجود لكان جائز الوجود
فيكون من جملة مطلق العالم فلا يصلح محدثا بالذات لاحتياجه الى الغير وفيه
فيه ان هذا الحمل يجعل الحكم في قوله والحدوث للعالم هو الله تعالى موهما
لجواز ان يكون له محدث لا بالذات واما ما يقال من انه يجعله بديهيا اذ
يصير المعنى حينئذ ان الموجد المستغني عن الغير واجب الوجود فلا يكون من
المسائل المطلوبة بالذات ولا يحتاج الى الاستدلال فغير مافيه ح فما
لا يساعده كلام الشق اما على الاحتمال الاول فلانه حينئذ يكون معنى
من العدم الى الوجود بمعنى انه كان معدوما فوجد وهذا يختص من الحدوث
الذاتي واما على الاحتمال الثاني فلان قوله ضرورة امتناع ترجح احد جانبي
الممكن الخ يرجح ان المراد لا بد من استناد الحادثات الى المحدث مطلقا
لانه الضروري واما انه لا بد من انتهائها الى المحدث مستغن عن الغير فلا
لانه مبني على بطلان التسلسل ولانه لو كان المراد ما ذكر لكفى ان يقال
لو كان جائز الوجود لم يصلح محدثا للعالم ولا حاجة الى قوله لكان من جملة
العالم ولانه حينئذ الاستدلال عائدا الى طريقة الامكان فلا يصح قوله
نعم قريب الخ هكذا يقال فتامل وقد قيل لان معناه ان المدعى هو حدوث
مطلق الممكنات ح فلا يساعده كلام الشق من وجوب البحث الاول

من ان المدعى حدوث ما ثبت وجوده من ممكنات وفيه انه لا وجه لكون
المبنى للحمل المذكور ما ذكره اذ قد يدعى ان ما ثبت وجوده في العالم
محدث ثم يقال والمحدث بالذات لمطلق العالم هو الواجب الوجود وربما
يقال لان سياق كلام الشيخ يدل على انه اتخذ قول المص اشارة الى اثبات
وجود الصانع ونفي حدوث غيره فلو حمل الدليل على اثبات ان المحدث
بالذات الى المستقل هو الله تم ولم يبق احتمال ان لا يكون للعالم محدث
مستقل فلم يثبت اصل وجوده بل الثابت هو لو وجد لكان مستقلا
هذا ولعله مبني على كونه معينا لجواز ان يكون للعالم محدث غيره مستقل
كما اشرنا اليه قبل فافهم وذلك ان تقول وجه عدم المساعدة لذلك
الحمل انه لو حمل على ذلك لم يفتقر الى ابطال التسلسل ضرورة عدم
الاستقلال للممكنات فيكون هذا دليلا على وجود الصانع من غير افتقار
الى ابطال التسلسل وسيصرح بانه ليس كذلك وايضا قوله ان المحدث لا
بد له من محدث واستدلاله عليه بضرورة امتناع الترجيح بلا مرجح فان
فان امتناع الترجيح انما يدل على وجوب تعلق المحدث لا على وجوب المحدث
بالذات فتم قوله والمحدث للعالم على تقدير الحمل المذكور لا يتفرع حس
اعتراض كما لا يخفى فلا يكون مبدأ ومدلولا بتقدير تظير لقوله
الشيخ لدليل الاول فلم يصلح محدثا آه فانه يدل منه تفريع على قوله الشي
لكان من جملة العالم كما ان قوله الشي فلم يصلح محدثا آه تفريع عليه وقوله اذ
لا يكون حس الرجحي كونه مبدأ ومدلولا دليل على قوله لا يكون مبدأ
ومدلولا وقوله الشيء لا يدل على نفسه تمهيد مقدمة وإشارة الى اثبات
قوله اذ لا يكون من العالم مع قطع الاقوال الشي مع ان العالم آه وقوله

فيلزم

جاز ان لا يثبت وجود المحدث المستقل لجواز ان يكون وجود المحدث غير مستقل

فيلزم التناقض تفريع على قوله اذ لا يكون من العالم فحاصل الاستدلال انه
لو كان ما فرض مبدأ للعالم ومحدثا له من جملة العالم لا يكون مبدأ ومدلولا
للعالم سهو آه الملازمة ظاهرة لانه لو كان مبدأ ومدلولا له لم يكن من العالم
والتالي باطل لكونه خلاف المفروض واما الملازمة فلانه لو كان من العالم
على تقدير كونه مبدأ ومدلولا لزم دلالة الشيء على نفسه لان العالم
اسم لما يصلح ان يكون علما ودليلا على وجود مبدأه والمفروض ان المبدأ
من العالم فيلزم على التقدير المذكور دلالة الشيء على نفسه وهو باطل واما
بطلان التالي فلانه لو لم يكن ما فرض مبدأ من جملة العالم لزم التناقض
وهو ان يكون من العالم وان لا يكون منه اما الاول فلقولنا الشي لو كان
جائز الوجود لكان من جملة العالم واما الثاني فلقولنا لو كان مبدأ لم
يكن من العالم فافهم ومحصل الكلام ان قولنا الشي مع ان العالم اسم آه
معينة او علاوة لقدر نظهوره وانفهامه من السياق فتقدير الكلام انه
لو كان من جملة العالم لم يصلح محدثا للعالم ومبدأ له والا لزم كون الشيء
محدثا ومبدأ لنفسه مع انه على ذلك التقدير لزم التناقض ايضا فان العالم
اسم آه لكنا ينبغي ان يفهم هذا المقام والله تعالى هو العلام صح وقريب منه
ما يجاء قريبا منه يجاء الى امر الغائبة والمناسبة فاشار الشيخ الى
الاول بالاول والى الثاني بالثاني وقوله الاول طريقة الحدوث آه
وذلك لان حاصل الاول على ما هو الظاهر من سياق الكلام ان الشي
ان العالم محدوثة هو بجميع اجزائه محدث فلم يصلح مبدأ له والا لزم كون
الشيء علة لنفسه لكونه محدثا محتاجا الى العلة وحاصل الثاني ان العالم
لا محالة لا بد له من مبدأ وذلك المبدأ لو كان جائزا لكان من جملة ممكنات

ينبغي هذا خلف منه

فلا يحتاج مبدأ الى مبدأ والا لزم كون الشئ مبدأ لنفسه لكونه محتاجا الى المبدأ
فالاول مبني على ان الحدوث علة الاحتياج والثاني مبني على ان الامكان علة
الاحتياج كما لا يخفى فظهر ان احدهما طريقة الحدوث والآخر طريقة الامكان
وقد يقال انه لا فرق بينهما الا في الالفاظ والعبارات وان الاول ايضا
طريقة الامكان بناء على ان علة الحاجة هو الامكان في الصحيح وانت
خبير بانه غير مرضي لانه اعتراض مبني على عمل الكلام على خلاف ما يقتضيه صاحبه
وكون طريقة الامكان اقوى المذاهب لا ينافي ذكر طريقة الحدوث تيمنا
لكونها مسلك الخليل صلوات الله على نبينا وعليه وسلك قدماء
اهل السنة مع انه لم يكتف بها بل ذكر الطريق الآخر ايضا وبالجملة قوله
وقريب من هذا اه اشارة الى عدول على طريقة الحدوث فافهم
ووجه الهرب ظاهر اذ لا فرق بينهما الا بالحدوث والامكان وقال الكل الى
الاحتياج الى العلة ثم لا يخفى ان ورود الاعتراض على احدهما وهو الآخر
لا ينافي القريبة بينهما بهذا الوجه فما قيل ينبغي كونه قريبا منه
ورده والبحث على تقدير ان يراد لزم الصلح
محدثا لما سواه من العالم ومنع بطلان التالي على تقدير ان يراد لم يصح حدوثا
لجميع العالم فانه ليس خلاف المفروض اذ المفروض كونه محدثا لحدثان العالم
فيجوز ان يكون من العالم ولا يكون محدثا ويكون ابداء لما هو حادث منه
ساقط ها ابطال التسلسل اه يعني ان معنى ابطال التسلسل اقامة دليل
ينتج بطلانه سواء اقيم على بطلانه او لا فالتمسك في اثبات الواجب
بامداد له بطلان التسلسل افتقار الى اقامة وذلك الدليل المنتج لبطلانه
مخصوص قول الشق ان قد يتوجهم ان هذا دليل على اثبات الواجب من غير افتقار الى

اقامة

حادثا ما

اقامة دليل ينتج بطلان التسلسل وليس كذلك بل هذا الدليل غير محتاج
بطلان التسلسل فلا افتقار في اثبات الواجب الى اقامة افتقار الى اقامة
دليل ينتج بطلان التسلسل فلا يكون دليلا من غير افتقار الى ابطال التسلسل
فلا يرد على الشق ما قيل ان الافتقار غير الاستلزام والملازم ما ذكره انما
هو الثاني لا الاول والرد على المتوهم انما يتم بالاول لا الثاني نعم هو تقرير كلامه
في توجيه كلام الشق والحق ان ابطال الشق هو اقامة دليل على بطلانه كما
مر به غير واحد من الفضلاء لا اقامة دليل ينتج بطلانه وقد يستعمل في الحكم
ببطلانه كما لا يخفى على من تتبع كلامهم فمراد المتوهم ان هذا دليل على وجود
الصانع من غير افتقار الى اقامة دليل على بطلان التسلسل او من غير افتقار
الى الحكم ببطلان التسلسل كسائر اوائل وجود الصانع فلا يتم ما ذكره
الشق في رده بل يتوجه عليه الايراد المذكور على ان الدليل المذكور ليس
دليلا ينتج بطلان التسلسل والا لم يكن منتجا لوجود الصانع اذ لا ينتج
لدليل وجود منتج ما بشيء من قوله بل هو شاذ الى هذا دليل بطلان
التسلسل ولو سلم فذلك انما هو من حيث ان دليل اقيم على وجود الصانع لا يجوز
عليه انه اقامة دليل ينتج بطلان التسلسل من حيث هو كذلك وقد يجاب عنه
الايراد المذكور ان المراد من الافتقار ما هو الاعم من الاستلزام وبانه ما
هو الاعم من المضمن ويرد بانه مراده هو الافتقار حقيقة وهو اقامة
كما يستفاد من شرح كلامه في شرح المقاصد فتدبر وفي قوله ابطال
التسلسل اه يعني انه في اختيار لفظ الابطال في كلا الموضعين اشارة الى
ان معنى الابطال فيهما اقامة دليل ينتج البطلان لا اقامة دليل على البطلان
بناء على ان النزاع في نفي الافتقار الى تلك الاقامة وفي اثبات الافتقار

وهو قوله بل هو شاذ الى هذا دليل بطلان التسلسل

افتقار الى استدلال

قوله وقد يجاب عنه ايضا بان المراد من الافتقار افتقار الدليل

الى دليل هذا الدليل

الايراد وهو هذا الدليل انما يدل على اثبات الواجب من

اليها لانه ينفي الافتقار الى هذه المقدمة ونفي اثباته والالزم من الظاهر ان يقول
المتوهم من غير افتقار الى بطلان التسلسل وان يقول الشيخ هذا الدليل احد
ادلة بطلان التسلسل وذلك لان قول الافتقار الى اقامة دليل على بطلان
التسلسل ويقال ينفي ان يختار الشيخ لفظ الابطال في قوله بل هو اشارة
الى احد ادلة ابطال التسلسل وهو ان يقول بطلانه اشارة الى ان مفهوم
الابطال اقامة دليل ينتج البطلان مطلقا اذ لو كان معناه اقامة
الدليل على بطلان التسلسل لا يصح العبارة المذكورة اذ يصير المعنى
بل هذا الدليل اشارة الى احد ادلة اقيمت على بطلان التسلسل ولا يخفى
فساده لان هذا الدليل لم يقم على بطلانه بل على اثبات الواجب نعم انها
وجد فيما ادلة اقامتها ينتج بطلانه انتهى وفيه انه انما يلزم النقض لو صار
المعنى بل هذا الدليل احد ادلة اقيمت على بطلان التسلسل وحينئذ انما
اقيمت على بطلانه وليس كذلك كما لا يخفى فلا فساد لان العبارة ولا في بعض
على ان الفرق بين ادلة الابطال وادلة البطلان ان الاول يعني ادلة
منتجة للبطلان والثاني يعني ادلة اقيمت على البطلان كما هو مقتضى سوق
الكلام فتامل فتدبر ثبوت الواجب يتم بمجرد خروج العلة قد يقال
فرق بينهما ان بين ثبوت الواجب وبين ثبوت الواجب الصانع لكل ممكن
والكلام في الثاني دون الاول وبمجرد خروج العلة للممكنات بأسرها يتم الاول
دون الثاني لجواز ان يكون الصانع لكل ممكن ممكنا على وجه تسلسل ويكون
الصانع لجميع الممكنات واجبا وانما يثبت كونه مبدأ لكل ممكن الوجه بانه
يجب انتهاء سلسلة الصنع الى الواجب ولا يجب ذلك الا بعد ضم المقدمات المذكورة
مع ان يظهر ان امر الافتقار بالعكس واقول وبهذا يظهر ان الاستدلال على اثبات الواجب الصانع لكل فرد فرد من افراد

العالم

العالم يتوقف على ابطال التسلسل ويفتقر ان يجعل ابطاله مقدمة من
مقدمات دليل اثبات كانه يقال مبدأ الممكنات بأسرها لا بد ان يكون
واجبا اذ لو كان من جملة الممكنات فلم يكن مبدأ لها وذلك لوجهين لزم
ان يكون مبدأ لكل واحد من الممكنات ايضا والا لزم اما الدور او التسلسل
وهما باطلان فلا يرد على الشيخ ما اورده من ان مفهوم عدم افتقار اثبات
الصانع الى ابطال الشر ان يقوم ابطاله مقدمة من مقدمات دليله وليس كذلك
بل اثبات الواجب يكون مقدمة من مقدمات دليل ابطال التسلسل فلا حاجة
الى ما ذكره الشيخ في القول السابع من ان المراد بابطال التسلسل اقامة دليل
ينتج بطلانه لا يقال قول الشيخ بل هو اشارة الى احد ادلة بطلان التسلسل
آه يأبى عنه وذلك المعنى لانا نقول ذلك القول منه كلام مستقل على
سبيل الاعراض عن الاول وتشنيع على المتوهم على وجه الترقي
فلا ارتباط فيه بهذا وبعض الافاضل بنى كلام الشيخ بوجه آخر يندفع
به ما اورده عليه حيث قال ما ذكر اولا استدلال بحدوث الاعيان
والاعراض والثاني القريب منه الاول استدلال بامكانها وكلاهما
مبنيان على امتناع تعاقب الحوادث لا الى نهاية بناء على ان الاستدلال
على الحدوث والامكان انما يتم ببيان امتناع تعاقب الحوادث وايضا
المقدمة الثانية اعني ما لا تخلو عن الحوادث فهو حادث انما يتم
على تقدير امتناع تعاقب الحوادث لا الى بداية فتدبر قال لا بد ان يكون
علة للبعض فان المفروض انه علة للسلسلة فتامل قال والا لزم
كون الواجب علة لا فاعلا بالقصد من الذي ذهب الى بطلان البعض يلزم ان يكون
علة للواجب ويجوز الوجوب حينئذ لان السلسلة اذا لم يكن علة

اصلاً لم يكن من السلسلة وان كان علة للبعض الذي كان الوجوب علة له لزم تواردُ العلتين المستقلتين على معلول واحد شخصي وهو محال
فافهم قوله فظهر ان المراد الافتقار بالجملة ان ظهر ان اقامة هذا الدليل
على بطلان التسلسل تفتقر الى اقامة دليل ينتج ثبوت الواجب بالمعنى
كما ظننته شيء وقوله لان دليل ثبوت الواجب قد جعل مقدمة من مقدمات
دليل بطلان التسلسل قد ليل بطلان التسلسل لم يجعل مقدمة منه وليس هو غيره
وقد قيل ان كان مراده شيء تقوله وليس كذلك فانه لا يتم بهذا الدليل
الدلالة على وجوب الواجب مع ذهاب التسلسل الى ما لا يتناهى او مع
امكانه فلا يرد عليه ما ذكره بحثي وان كان مراده ان بطلان التسلسل من مقدمات
هذا الدليل فالحق ما ذكره بحثي انتهى وانت خبير بانه لا فرق بين
الاوتين في ورود ما ذكره بحثي وعدم وروده بل قوله بثبوت الواجب
يتم بجميع خروج العلة عن السلسلة نصف من احد الاوتين كليتهما
واعلم انه يمكن ان يستدل آية لعلة بشارة الى الاعتذار عن تخصيص شيء
الكلام بالافتقار الى الكتب نفياً واثباتاً وحاصل الاعتذار انه لما امكن
ان يستدل بهذا الدليل على بطلان الدور ايضاً اكتفى بذكر الكتب والمشهود
في الاعتذار عن منع الوجهان احدهما ان الدور يستلزم الكتب و
المراد بالكتب المذكور ايهم مما هو لازم الدور وزيف السيد الشريف
هذا الاستلزام في حاشية المطالع والثاني ان ذكر الكتب يذكر الدور لانها
يذكران معاً فاكتفى بالتذكير عن الذكر لمجموع المتوقفين وربما يقال ان هذا
على صيغة التثنية اخذاً للاقل واكتفاءً به فيمكن لاحتياجه الاكل
واحد من المتوقفين الماخوذين فيه والمحتاج خصوصاً الممكن ممكناً

فتدبر

فتدبر قوله البرهان السابع آه يريد ان يشير الى الفرق بين البرهاني
بان السابق يخص ابطال التسلسل في جانب العلل بخلاف الاصح فانه
يعم ابطاله في جانبي العلل والمعلولات وغيرهما وعلم ان ترتب الامور
الغير المتناهية اذا كان بطريق التصاعد بان يتوقف الثاني على الاول و
الثالث على الثاني وهكذا كان التسلسل في جانب العلل فانه يؤخذ اولاً
المعلول فيطلب له علة واذا كان بطريق التنازل بان يتوقف الثاني معلولاً
للاول والثالث معلولاً للثاني وهكذا كان التسلسل في جانب المعلولات فانه
يؤخذ اولاً العلة ثم يطلب لها معلول فالبرهان السابق انما يمكن
اقامته على بطلان التسلسل في جانب العلل لا في جانب المعلولات ولا في غيرها
فانه حاصله ان السلسلة لابد لها من علة خارجة فينتهي السلسلة عندها
ولا يخفى ان هذا لا يمكن اجراؤه الا في التسلسل في جانب العلل واما برهان
التطبيق فيمكن اقامته على بطلان التسلسل في كل بضبطه الوجود سواء كان
هناك اجتماع الاحاد اولا وسواء كان هناك ترتب طبيعي كالعلل و
المعلولات او وضعي كالابعاد او لم يكن هناك ترتب اصلاً كالنفوس
الناطقة المفارقة هذا عند المتكلمين واما الحكماء فيشترطون الاجتماع
والترتب فلا يجري عندهم فيما ليس فيه الترتب والاجتماع قوله لا يكون
الا مجتمعة اي العلل لا يكون الا مجتمعة في الوجود دليل لان المراد بالعلة
هي المؤثرة والعلة المؤثرة يجب اجتماعها مع المعلول فيجب اجتماع علة
المعلول الآخر معه وكذا يجب اجتماع علة تلك العلة ايضاً معها وهكذا
الى غير النهاية فيلزم ان يجتمع العلل في الوجود معاً فيكون الدليل المذكور
مختصاً بالامور المجتمعة هذا يقال وفيه نظر اذ لا يلزم بمجرد وجوب اجتماع

اذ لا يكون ان يقال ان كان كل واحد علة لما بعده فالمجموع من حيث المجموع معلول لما قبله

كالدورات الفلكية

العلل اختصاص الدليل المذكور كما لا يخفى بل الوجه في اختصاصه ان يقال
ان فرض العلة لمجموع امور كثيرة لا يستقيم الا على تقدير وجود جميعها
بالفعل ﴿ والمعلولات المجتمعة او المتعاقبة المجتمعة منها ما يوجد
لكل منها علة على حدة او يوجد لجميعها علة واحدة في زمان واحد و
المتعاقبة ما يوجد لكل منها علة على حدة على سبيل التعاقب او يوجد
لجميعها علة واحدة بشروط متعاقبة ﴿ وبه يبطل تقديم الظرف للحصر
الزيرهان التطبيق لانا نبرهن ان التالي يبطل عدم تناهي النفوس
الناطقة المفارقة عن الابدان فنقول التالي باطل لانه يلزم الحال
عدم تناهي العلل والنفوس الناطقة ليست من قبيل العلل واما
قيد المفارقة لان المتعلقة بالابدان متناسبة بالاتفاق تتناهى
الابدان بناء على تناهي الابعاد ﴿ لانها مرتبة الظاهر انه اشار
الى ابطال رأي الحكماء في عدم تناهي النفوس الناطقة المفارقة
على الوجه الذي تقرر عندهم من اشتراط الترتب في جريان برهان
التطبيق والا فالوجود كاف في ابطال رأيهم وقد تقال لم يجد الترتب
لا يكفي في بطلان التالي على رأيهم بهذا الشرط آخر وهو الاجتماع في
الوجود في زمان واحد وذلك مفقود ههنا فان تلك النفوس باعتبار
اضافتها الى الازمنة حدوثها وان كانت مرتبة الا انها غير مجتمعة
بذلك الاعتبار كما ان لها باعتبار ذواتها مجتمعة لكنها غير مرتبة والحاصل
انها اذا اخذت باعتبار ذواتها فهي غير مرتبة واذا اخذت باعتبار
اضافتها الى الازمنة فهي غير مجتمعة فعلى كلا التقديرين لا يجري
فيها التطبيق على رأيهم اقول يمكن ان يجاب عنه بان ذوات النفوس لما

كانت

كانت مجتمعة عندهم وكانت متعاقبة ومرتبة بحسب حدوثها امكن
التطبيق فيها على رأيهم ايضا وذلك لان جريان الدليل موقوف على الاجتماع و
الامتياز حتى اذا انطبق الاول منها على الاول من الاخرى انطبق كل
على نظيره فاترتب النفوس بحسب الحدوث وبقيت بعد خراب البدن
فعند اجتماعها يمكن التطبيق غاية ما في الباب ان الترتب ليس في مقتضيات
ذواتها وذلك غير مانع لامكان التطبيق فانهم لم يشترطوا كون الترتب في مقتضيات
طبيعة الامور الغير المتناهية كما يظهر مما تمسكوا في اشتراط الترتب كما
لا يخفى على من تدبر فتدبر ﴿ وما ذكره بعض الافاضل ان في رد جريان التطبيق
في النفوس الناطقة باعتبار الترتب بحسب الازمنة واذا كرسوسيد
الشريف التفريد نوه حاشيته في شرح التجريد ﴿ وهو غير لازم
ان في ابطال عدم التناهي او في اجراء برهان التطبيق ﴿ بل يكفي
انطباق الاجزاء المرتبة يعني ان النفوس الناطقة توجد منها لا محالة سلسلة
مرتبة في الحدوث فنجري البرهان فيها ولا يضر مقارنة جمل اخر لاحاد تلك
السلسلة وكونها احادها متفاوتة اذ يكفي وجود امور غير متناهية في
ازمنة غير متناهية سواء كانت تلك الامور الغير المتناهية المجتمعة في
الازمنة الغير المتناهية متساوية او لا كما يظهر لمن له ادنى تامل ﴿
ولو متعاقبة اذ لو كان ترتب تلك الاجزاء بعضها على بعض بحسب التعاقب باعتبار
تعاقب الازمنة التي حدثت هي فيها لا بحسب ذوات تلك الاجزاء فان الترتب
بحسب التعاقب كاف في الانطباق لا بد لتفيه من دليل ﴿ اذ كل جملة منه
علة لتحقق الترتب التعاقبي بين النفوس باعتبار الحدوث يعني ان كل جملة
توجد في زمان واحد متناهية ومرتبة فيطبق المتناهي وذلك كاف في

برهان التطبيق ولا يجب تطبيق الفرد بالفرد فيلزم الجزء الموجودة
في الازمنة المتعاقبة متساوية مثلاً الجملة الموجودة اليوم بعد الموجودة
امس وهو بعد الموجودة في اليوم السابق على الامس وهكذا
فيتعذر التطبيق بين تلك الجمل فيبطل عدم تناهيها او هو علة لكفاية بعض
الاجزاء المرتبة يعني ان انطباقها كاف في ابطال عدم تناهي النفوس او
لعدم لزوم تطبيق الفرد بالفرد لتناهي الابدان لتناهي الابعاد
التي يشغلها الابدان عندهم فيجري في مثل الحركات الفلكية الارتماسية
المتكررة في الحركة فانها عبارة عن الكون في آنين في مكانين لانه
يلزم الحركات الفلكية عبارة عن اكوان متعددة وموجودات عديدة وجود
كل مسبوق بعدم الآخر فيمكن جريان التطبيق فيها فانه الذهن لا يقدر
يعني ان التطبيق بين الجملتين في الوهميات المختصة اما ان يلاحظ
احاد الجملتين اجمالاً او يلاحظها تفصيلاً لكن لا سبيل الى الاول
اذ بالملاحظة الاجمالية لا يلزم الاحاطة حاصلة الا بوجوه وهذه في ضمن
العلم الاجمالي المتعلق بها فلا يتصور التطبيق فلا بد فان يلاحظ
تفصيلاً والذهن لا يقدر على ملاحظة غير المتناهي تفصيلاً فانه تلك الملاحظة
لا يكون الا بملاحظات غير متناهية والذهن لا يقدر عليها بل ينقطع
الملاحظة في حدما البتة فينقطع التطبيق ايضاً في مثل الحد قال
الشيخ في شرح المقاصد والحق ان التطبيق ليس الا بحسب العقل دون
الخارج فانه كفى في اتمام الدليل حكم العقل بانه لا بد ان يقع بازاء كل
جزء من احدى الجملتين جزء من الاخرى فهو جار في العدد ايضاً وان
اشترط ملاحظة اجزاء الجملتين تفصيلاً لم يتم الدليل في الموجودات

الخارجية

الخارجية ايضاً اذ لا سبيل للعقل الى تلك الملاحظة واجيب بانه لا يتم
بهذا اجراء برهان التطبيق بل لا بد ان يلزم تناهي ما لا يتناهى في الواقع
او تساوي الزائد مع الناقص في الواقع اذ المحال اعم هو وذلك وهو
لا يلزم وذلك في العدد اذ لا ثبوت لها في الواقع فتامل ولو سلم
عدم الانقطاع اي لو تشرنا ولو سلمنا ان الوهم لا ينقطع عن الملاحظة
في حد بل يشتغل الملاحظة الى ما لا حد فلا ضرر لنا ايضاً اذ لا يلزم حالا
ان يدخل احاد السلسلة تحت الوجود الوهمي كذلك يكون متناهياً واعم
فلا يلزم تناهي ما لا يتناهى فلا يجري البرهان في مراتب الاعداد ولا ان
تقول فلا تخلق المدعى فتامل والجواب عن الاشكال
بان يقال علمه تعالى اما ان يشمل ما لا يتناهي العلم به كما ان قدرته تعالى اما تشمل
ما لا يتناهي وجوده ويكون تعلق القدرة به واجباً او يتعلق العلم به
متصلة بامر اتب الغير المتناهية ثم كذا نقل عنه فان قيل فيلزم الجهل
على اقدر تعالى وذلك الجهل عدم العلم بما يصلح تعلق العلم به كما ان العجز
عدم القدرة بما يصلح تعلقها به كذا يقال وربما يقال في الجواب عن الاشكال
ان الاصول لكتب علمه تعالى لا يستلزم وجود الموجودين الخارجي والذهني
ولا نسلم الانطباق بدون احدهما وقد يجاب عنه ايضاً بانه يجوز ان
يتعلق علمه تعالى وجوداً بسيطاً كما ذهب اليه المحققون فلا تعدد في معلومات
الله تعالى حسب علمه فلا يتصور التطبيق فتامل وذلك لا ينفي لانا نعلم
بالبداهة اعلم ان حاصل ما ذكر كان ان هيهنا نقضين احدهما ان
يقال برهان التطبيق جار في مراتب العدد مع تخلف الحكم المدعى
وثانيهما انه جار في معلومات الله تعالى ومقدوراته مع تخلف الحكم اما

نعم ان ما صح على مذهب من ذكر صح على غيره ولو بتغيير ما
ما ذكر فيه كما لا يخفى منه

المحقق جلال الدين الدواني منه

الجريان في المراتب فنظر واما في مقدرات المعلومات فيأبى ان يقال بانطباقها
بان يجعل الاول من المعلومات بازاء الاول من المقدورات وهكذا فان كان
بازاء كل واحد من المعلومات واحد من المقدورات كان الناقص كاذبا لانه
وذلك لان المعلومات اكثر من المقدورات وان لم يكن معدود في المعلومات
ما لا يوجد بازائه شيء في المقدورات فتنقطع وتتناهى ويلزم منه
تناهي المعلومات ايضا واما التخلف فلان مراتب الاعداد والمعلومات
والمقدورات غير متناهية بالاتفاق وحاصل ما ذكره في الجواب ان برهان
التطبيق لا يجري الا فيما يدخل تحت الوجود فان اريد بمراتب الاعداد و
المعلومات والمقدورات جميع الآحاد الممكنة سواء دخل تحت الوجود اولا
فالجريان لم فانه من الوهميات فينقطع التطبيق بانقطاع الوهم وان اريد
ما يوجد دخل تحت الوجود خاصة فالجريان مسلم والتخلف ممنوع فان الموجود
من كل منها متناه وما يقال من انها غير متناهية فهو بحسب ازمنة لا تتناهى الى
حد آه وبهذا التقرير ما خرجتم وقد يقال من ان اول كلامه يدل على ان
النقض بالعدد ايضا انما هو بمراتبه الممكنة وقوله وذلك لان منتهى آه فجوابه
عن النقض بمراتب الموجودة انتهى وربما يقال النقض ايضا انما هو بمراتب
الممكنة كما دل عليه اول الكلام لكن ما عقبا به بعد الاستثناء هو من ما وجوابه
ما مر من انه ينقطع بانقطاع الوهم وقوله وذلك لان آه جمع الانقطاع
مع التناهي وازالة تناقضها فتأمل اشارة الى توضيح توهم الاستدلال
اقول الاولى ان يترك هذا القول فانه شيء حريجا جاء خمته التوصيف بالوجود
من عوارض الصانع في الصنع ووصفه الواجب تعالى في وجوب
الوجود ليستدل عليه وبأتي بعض ان الكلام

ان في الذات

ان في الذات آه

ان الذات وهو المسمى بالواحد العددي والواحد بطريق العدد وهو بهذا
المعنى لازم يتبع لكل جزئي حقيقي اشارة الى المراد الوحدة في وجوب الوجود الاولى
ان يقال وفي الصنع ايضا فان ما سيذكره الشارح من البرهان انما ينطبق على
هذا قال بعض الاجلة التوحيد اما بحسب وجوب الوجود او بحسب الخالقية
او بحسب المعبودية والاول قد يستدل عليه بانه لو تعدد الواجب لذاته كان
مجموعهما ممكنا لاحتياج كل واحد منهما فلا يلزم من علة فاعلية مستقلة
تلك العلة لانه ليس نفس المجموع ولا واحد منهما ولا غيرهما واما الاول فلاستحالة
كون الشيء فاعلا لنفسه واما الثاني والثالث فلامتناع كون الواجب معلولا
لغيره والثاني قد اشير اليه بقوله تعالى ما كان معه من اله لفسدتا والثالث قد
دل عليه الدلائل السمعية ونعقد عليه اجماع الانبياء عليهم السلام
وكلهم دعوا المكلفين اولا الى هذا التوحيد ونهوهم عن الاشراك في
العبادة قال الله تعالى اعبدوا ما تنحتون والله خلقكم وما تعملون انتهى

اشارة الى ان الوحدة في الذات والمراد من نفي المرادية هي لا نفي
الوحدة العددية عنه تعالى فانه كفر وكذا مراد الامام الاعظم رحمة الله
ورضاه حيث قال في الفقه الاكبر الله تعالى واحد من طريق العدد لكن من
طريق انه لا شريك له كما قال الفاضل البركوي رحمة الله في اشرحه الاكبر
واما نفي كون المراد هي الوحدة في الذات كما سبق من ان تلك الوحدة
من اللوازم البينة لكل جزئي حقيقي فانه ص بنوع بثوته له تعالى في الضروريات لا
من النظريات فلا يناسب ذكرها وجعلها من مسائل الفن اشارة فتأمل
اشارة اما الى سقوط التوهم المذكور بتغيير لفظ الجلال بالواجب الوجود
او الى سقوط في الآية الكريمة على تقدير كون الاحد بدلا او الى العدم تأتي

فيهما آلهة ص

الجواب المذكور فيها بناء على اختصاص الاحدية بالوحدة في الذات بخلاف
الوحدية واما ما قيل ان المتوهم المذكور غير ثابت في الآية ليكون فيها خبرا
والخبر لا يكون معلوم النسبة الى المبتدأ عند السامع قبل الحكم فكيف
يتوهم الاشتراك فقط غير وجيه الادراك كما لا يخفى على الذراك وقيل
ان توهم الاشتراك جار في الصفات الآتية ايضا وما ذكره في الجواب لا
يأتي فيها والجواب الشامل هو ان يجعل كلها صفات جارية مشيرة الى
مقاصد او يجعل في قبيل التصريح بما علم منها وان ضعيف بانه في قبيل ما لا
يضر ولا ينفع قلت ارصافا آه واعلم ان هذه مقامين الاول اثبات الوحدة
في صفة وجوب الوجود والثاني اثبات الوحدة في صفة الصنع فان
اقيم الدليل على الاول يكون حاصله لو امكن واجبا زائدا لامكن بينهما
تمانع غير ممنوع على الملازمة بسند انه يجب ان يكون احدهما واجبيا صانعا
قادرا والآخر بخلاف فيلزم امكان التمانع بينهما لكن سوق كلامهم
وكذا قول الشيخ يفي از صانع العالم وحده حيث ذكر اقامة على الثاني ويؤيده
اقامتهم هذا الدليل على هذا الطلب فح يكون حاصل الدليل لو امكن صانعان
قادران على الكمال لامكن بينهما تمانع فح يرد عليه منع الملازمة بسند
احتمال ان يكون احد الوجيبين صانعا قادرا والآخر بخلاف كما ورد على
التقرير الاول لكن قولنا في تقرير المدعى ولا يمكن ان يصدق فيلزم
وجب الوجود على ورث وجهة يأبى عنه فانه يستدعي اقامة الدليل
على ثبوت الوحدة في صفة الوجوب وبالجملة كلامه هنا محل تأمل
فانه لا يخلو عن اضطراب وخدشة قلت الا ان يقال آه اشارة الى توجيه
كلامه بحيث يندفع عنه الخدشة والاضطراب حاصله ان مراده بالوجوب

في قوله

في قوله ويمكن ان يقيد ما فهمه الواجب اي واجب الوجود هو المعجوب على وجه
الصنع والقدرة التامة فيكون حاصل كلامه وجب الوجود الصانع القادر
على الكمال وحده لانه لو امكن واجبا صانعا قادرا على الكمال لامكن بينهما
تمانع آه فح يندفع الخدشة ولا يرد منع الملازمة بالسند المذكور كما لا يخفى
الا انه يرد عليه ح انه بشعر بان تعدد مطلق الوجيب لاحتمال ان
يكون وجيب غير صانع او غير قادر او غير كامل القدرة فلا ينقطع بالكلية
عرق الشبهة عن شجرة الشركة ولو قلنا ان عدم المنع وكذا عدم القوة
التامة تقتضي بنافي وجوب الوجود رجع هذا الى التوجيه الثاني
ولغا التقييدات المذكورة قلت او يقال التعطل آه توجيه ثان
باثبات الملازمة الممنوعة تقريره لو امكن وجيبا لامكن صانعا
قادرا على الكمال والا لزم تعطل الوجيب او ايجابه وكلاهما محالان
صانعا للوجوب ولو امكن صانعا قادرا على الكمال لامكن التمانع
بينهما بنحو انه لو امكن واجبا لامكن التمانع بينهما فثبت المط
وسقط المنع لكن يرد على هذا ايضا المنع على قوله الايجاب يقتضي
حاصله لانم ان الايجاب يقتضي كيف ان الواجب موجب في صفاته
الثبوتية القديمة كما قالوا والعرق آه اشارة الى الجواب عن المنع
المذكور باثبات المقدمة الممنوعة بالتحرير يعني ان المراد هو الصانع
القادر على غير صفاته والا لزم تعطل الوجيب بالنسبة الى غير صفاته
او ايجابه بالنسبة الى ذلك وكلاهما محالان بخلاف ايجابه بالنسبة الى صفاته
فانه فرق بين ايجاب الصفة وايجاب غيرها فيندفع المنع المذكور
وقوله ح شكل اشارة الى منع العرق وربما يجاب الايجاب في الصفات

كمال لان عدم الايجاب فيها مستلزم لجواز الخلو عنها وجواز الخلو
عنها نقصان فكونها مما يستلزمه وما يلزم عدمه نقصانا يجب ثبوته
كمالا واما الايجاب في غير الصفات فهو نقصان لانه يؤدي الى عدم
القدرة على الترك والفرق بين عدم القدرة على ترك الصفات وبين
عدم القدرة على ترك غيرها مشكل جدا فتامل والقدرة بالجبار نقصان الا
منجبر بالايجاب فيه استلزام استحالة الخلو بخلاف نقصان النفي فانه
لا يستلزم ولا ينفي فانه كلام خطابي لا يفيد في المقام البرهاني
قوله الاول النقض الاجمالي بالجبار والتخلف تقريره ان
يقال لو امكن الوجوب يختار لامكن التمانع بين ارادته وايجابه بان
يتعلق ارادته بانعدام ما اوجبه فرضا اعني صفاته تع فيكون امرا ممكنا
في نفسه فح اما ان يحصل كل واحد من مقتضى الذات والارادة
فيلزم اجتماع النقيضين او لا فيلزم اما عجز الوجب او تخلف المعلول
عن علته التامة والكل باطل اقول فيه ان الملازمة المذكورة
انما تتم ان كان الوجب المختار موجبا بشيء ما لكنه محل تامل
ولو سلم فقد علم ان لزوم احد محذوري التمانع لجواز ان يتعلق
ارادته بخلاف ما اوجبه ذاته مستقلا وانيا كون هذا نقصانا بالجبار
محل تامل فان حاصل الدليل كان مبنيا على تعلق ارادتي الواجبين
وهذا مبني على تعلق ارادة الوجب وايجابه ذاته وبينهما بون بعيد
وقد يقال بختار انه لا يحصل مقتضى الارادة قد لكم يلزم عجز قلنا
لانم لزوم العجز الامكاني للاولوية لان زوال العجز انما جاء من قبل
الوقت والعجز الذي من الوقت لا ينافي الاولوية بل الامكاني لانها هو العجز

الذي

الذي يسد الغير طريق القدرة عليه قوله واقول الحل ان النقض التفصيلي
ببيان موضع الغلط وتقريره لانم انه لو حصل مراد احدهما دون الآخر لزم عجز
الآخر وانما يلزم ذلك لو كان مراد الآخر محلا للقدرة بان يكون ممكنا عرضيا غير
ممتنع اذ القدرة انما تتعلق بالممكنات العرضية الا ترى ان لا يتعلق القدرة
على اعدام المعلول مع وجود علته التامة وليس كذلك ذلك انه
ارادة احدهما وجود شيء مثلا يحيل عدم ذلك الشيء وكيله ممتنعا بالغير
فلا يكون محلا لقدرة الآخر فعدم قدرته عليه لا يكون عجزا الا ان عدم القدرة
على ما ليس بمحل القدرة كالممتنع بالغير ليس بعجز وقد يجاب عنه بهذا الحمل بان
عدم القدرة على الممكن الذاتي بناء على هذا الغير طريق القدرة عليه هو العجز
المنافي للالوهية ولا شك ان عدم القدرة على اعدام المعلول الممكن الذات
بواسطة وجود العلة التامة هو العجز المنافي فيه تعجيز الغير اياه ويقال
يلزم على هذا ان يكون الوجب قادرا على اعدام المعلوم مع وجود علته
التامة دفعا للعجز ويستلزم جواز تخلف المعلول عن علته التامة
وهو خلاف ما تقرر عندهم وانت خبير بما فيه فانه الا لازم قادرية الوجب
انما هو القدرة على اعدام المعلول الموجود علته التامة لا القدرة
على اعدامه مع وجود علته التامة وبينهما بون بعيد كما لا يخفى على من
تامل قوله والجواب اه حاصله تحرير الدليل بحيث لا يجري فيه مادة النقض
ويرد عليه الحل المذكور ايضا بان يقال المراد انه لو امكن ان لا يمكن
بينهما تمانع بان يريد احدهما حركة زيد مثلا ويريد الآخر سكونه معا
معية ذاتية وزمانية ولا شك انه لا يجري في صورة النقض المذكورة اذ
تعلق به بنفس آية صفة كانت متعلق ايجابيا سابقا ذاتيا على آية صفة

بل القدرة ثابتة باعدام علة التامة تامل منه

كانت بشئ فرتفعا تهاو بهذا التوتير اندفع ما توهم وقيل ٣٣ بناء
على قصر المعية على المعية الزمانية فلا تكون من الغاير بن ح اذ يكون كل
من التعلقين اثر يكون كل واحد من تعلق الارادتين ح بالممكن الوقوف لعدم
تقدم احدهما على الآخر ذاتاً ولا زماناً فلا يكون مراد احدهما ممتنعاً بالغير ح
لا يكون تخلف عن ارادته عجزاً ح اى لا تدافع بين تعلقيهما اه فيه ان
المراد بالتضاد المنفى اللغوى وهو المنافات مطلقاً ومن المنفى الاصطلاحى
وان الكلام على حذف المضاف لان الكلام فى التعلق لان الارادة حيث قال و
كذلك متعلق الارادة بكل منهما اثر ممكن فى نفسه ويحتمل ان يكون الكلام
من باب الاكتفاء بالملزوم عن اللازم فان عدم التدافع بين الارادتين ح
يستلزم عدم التدافع بين تعلقيهما فالمنفى لا تضاد بين الارادتين فافهم
معناه الاصطلاحى وهو كون الامرين الوجوديين بحيث لا يجتمعان فى
محل واحد من جهة واحدة ولا يتوقف تعقل احدهما على تعقل الآخر ح
فلا حاجة الى نفيه يعنى انه على تقدير تحقق التضاد الاصطلاحى بين تعلقيهما
لا خلل فى صحة الدليل ح ايضاً لتغاير متعلقيهما فرد ان متعلق احدهما
الحركة ومتعلق الآخر السكون فيجوز حصول فى ذينك التعلقين و
لو كان بينهما تضاد اصطلاحى بناء على ان الضدين يجوز ان يحصلا فى محلين
فح يتم الدليل بلا حاجة الى نفى التضاد بينهما فتنبه فيه ان فى عرض تصحيح
الدليل يدل على انه لم يرد به معناه الاصطلاحى ح وايضاً المانع اه
ودليل نا على عدم ارادة المعنى الاصطلاحى بالتضاد حاصله انهم يريدون به
المعنى الاصطلاحى لان هذا الكلام مسوق لدفع المانع عن الاجتماع
فى محل واحد والمانع منه لا ينحصر فى التضاد الاصطلاحى بل كل واحد

من انواع

من انواع التقابل مانع عن الاجتماع فى محل واحد فبمجرد نفى التضاد الاصطلاحى
لا يتم المقصود فتنفيه فهو فى عرض دفع المنع عن الاجتماع يدل على انهم يريدون به
المعنى الاصطلاحى قد يجاب بمنع التضاد بالمعنى لان التعلق امر وجودى
فلو ثبت التضاد بين التعلقين كان متضادين وما ذكره المحشى ناش
عن عدم التدبر وانت خبير بان مجرد الوجودية لا يكفى فى ثبوت التضاد
الاصطلاحى بل لا بد من نفى اقسام التقابل فاطبة حتى يتم دفع المانع
عن الاجتماع وينحسم مادة الشبهة بالكلية وذلك حرج على توجيه المحشى بخلاف
توجيه هذا القائل فظهر ان ما ذكره المحشى رحمه الله ناش عن التدبر ح
اى ليلها يعنى ليس المراد بالامارة ههنا ما هو المصطلح فانه لا يفيد الا الظن
والظن لا يفيد فى المطالب اليقينية خصوصاً فى باب الوحدانية بل المراد
بها ههنا هو الدليل الذى يفيد القطع واليقين وذلك لان العجز يلزم
الامتناع وهو دليل الحدوث والامكان قطعاً وهو دليل الدليل ودليل الامارة
ويقال قوة الشئ وهو امارة الحدوث والامكان دليله على ان المدعى عدم تعدد
الواجب لاعدم تعدده والمانع والا فلا حاجة الى هذه المقدمات لانه اذا لزم
العجز ثبت امتناع وجود صانعين قادرين على الكمال فتغيير قوله
لو امكن الآتى بقوله ان صانعا قادرا على الكمال ليس بشئ انتهى وقد
عرفت ان التغيير المذكور ليس الا لاحتراز عنه ورود المنع على الملازمة و
للموافقة لقوله يعنى ان صانع العالم واحد وسوق كلام المص واما
بالنظر الى بعض كلام الشيخ فينبغى ان يفسر بالواجبين فغاية ما فى
الباب ان ذكر هذا المقدمات ايضاً مما يقتضى التغيير بالواجبين ولم
يتعرض له المحشى لما اكتفى بالتعرض لبعض ما يقتضيه ح وهو نقض

المانع ما

من نفى تعدد المتعلق بقى ما عرفت ظهر ان نفى التضاد الاصطلاحى
لا يكفى فى المقابل لا به ح

آه اشارة الى ان الاحتياج دليل الحدوث والامكان تقريره ان الاحتياج
مطلقا نقص يستحيل عليه تعالى بالاجماع القطعي الى اجماع العقلاء كافة حتى
قال بعض الافاضل خلاف مخالف للفطرة السليمة وبهذا التقرير اندفع ما قد
يقال آه ما يلزمه الحدوث والامكان هو الاحتياج في الوجود والصفات
الذاتية وهو غير لازم لهما واللازم انما هو الاحتياج في الايجاد وهو
لا يستلزمهما وكذا ما يقال ان هذا انما يتم على من يقول بحجية الاجماع
واما ما قيل ان الوجب بالاحتياج في ايجاده الى امكان المعلول ففيه ان الممتنع
ليس محلا للايجاد كما مر والاحتياج في الايجاد وانما يتوجه بعد امكان
الوجود محلا للايجاد ح قلت آه حاصله لانا لم ان عدم حصول المراد
يستلزم العجز والا لزم ان يقول المعتزلة بعجزه تعالى لقولهم بارادته
الفاسق مرادة ولا يقبل وهو ينافي كون العجز مستلزما للاحتياج
المستحيل بالاجماع ح قلت ان حاصله ان المشيتين عند المعتزلة قسمان
المشيتية القطعية والمشيتية التفويضية والعجز انما يلزم من تخلف
المراد عن الاولى دون الثانية والمعتزلة انما يقولون بالثانية ٥
دون الاولى وبنى البرهان على الاولى دون الثانية فلا اشكال ح لجواز
ان يوجد باحدهما ابتداء ان قيل وقوع التمانع الظاهر ان جعل الضمير
راجعا الى امكان التمانع وان كان يقتضي ظاهر العبارة رجوعه
الى عدم تعدد الصانع فالمنفي امكان التمانع لا يستلزم انتفاء ٥
المصنوع لجواز ان يوجد باحدهما قبل وقوع التمانع بينهما فامكان
التمانع لا يستلزم وقوعه فيلزم من حاصل الجواب منعا لاستلزام
امكان التمانع انتفاء المصنوع وفيه ان القائل لم يدع سوى الاستلزام

بل اورد

بل اشتبه

ان الضمير فيما سبق

ان كون احدهما مبنيا على ما ذكر منع

بل ادعى ان امكان التمانع يستلزم ان لا يكون شيء من المفروض صانعا
وان عدم كون شيء منهما صانعا يستلزم انتفاء المصنوع فتامل وربما
يقال ان جعله راجعا الى عدم تعدد الصانع لكنه اراد بالابتداء الاستقلال
كما يدل عليه تأخير عن قوله باحدهما فحال المنع ان بطلان تعدد المؤثر لا يوجب
انتفاء المصنوع لجواز استقلال الواحد منه ايجاده وفيه ان الضمير راجع
لا عدم التعدد حاصل الجواب انه ان اريد ان امكان التمانع يستلزم آه
لا يخلو شيء من المفروض صانعا لا نسلم آه ممنوع فان امكان التمانع لا
يستلزم الا عدم تعدد الصانع لعدم كون شيء منهما صانعا وان اريد انه
يستلزم ان لا يخلو الواحد منهما صانعا فلا مسلم لكن لا نسلم ان
عدم كون الواحد صانعا يستلزم انتفاء المصنوع لجواز ان يوجد
بذلك الواحد الصانع قد يقال ويتجه عليه ايضا انه اذا استلزم امكان
التمانع عدم كون احدهما صانعا فقد ثبت المطلوب فلا معنى للتوسل
بعدم كون احدهما صانعا الى عدم المصنوع ثم التوسل به الى انتفاء
التعدد ح وهذا الجواب مبني آه يعني ان هذا الجواب مبني على ما هو الظاهر
المتبادر فيه قد يمنع ان مدار مسألة عدم تكونها هو عدم التكون بالفعل و
ذلك لان حاصل الجواب على ما يفهم من خلط كلام يحتاج كما عرفت انا لا نسلم
ان امكان التمانع يستلزم انتفاء المصنوع الا عدم تكونه واستلزام
امكان التمانع عدم التكون بالامكان قد لا يصح منعه فالمراد انما هو
منع استلزامه عدم التكون بالفعل ولا يخفى انه انما يصح على ما هو الظاهر
المتبادر ح ففي قوله آه بعد ان يجيب بما يرد على الشق منه ان ما
سبق على العلاوة منع الملازمة فلا معنى لايراده بعينه على العلاوة

وحاصل الجواب ان ما سبق مبني على كون المراد عدم التكون بالفعل خاصة و
العلاوة مبنية على كون المراد عدم التكون مطلقا فكانه قيل ان اريد
عدم التكون بالفعل فالملازمة ممنوعة وان اريد عدم التكون مطلقا
فنقصد ومنع الملازمة على تقدير انتفاء اللازم على آخر وانت خبير
بانه لا يندفع بهذا مؤنة التكرار اذ العلاوة مشتملة على ما ذكر قبلها
فالاولى الاكتفاء بالعلاوة التامة الا ان يقال ان المدخل باستثناء الاخف عن
الاشق ليس فيه وجه ولعل المراد بالاستدراك اشارة الى انه قد يقال
لا حاجة في رفع ونكل الايراد الى ما ذكرته من الجواب بان حاصل العلاوة
ان هذا التقرير بعد ما ذكرته في نفس كون الآية حجة قطعية نعم غاية السقوط
لانه مع اشتماله على ما ذكر انتظم منه النظير يتجه عليه ما ذكرتم بعينه انتهى قلت
فيه نظر فان احد شقي الترديد يستلزم ان يراد بانتفاء الخروج عن هذا
النظم وفي العلاوة عدم التكون بالفعل فكيف يتجه احدهما عين
الآخر على انه لا يندفع بما ذكره الايراد المذكور كما لا يخفى قال في شرح
المواقف آه اشارة الى وجه آخر لكون الملازمة في الآية الكريمة قطعية
ثم تكون السماء والارض الخ بالفعل كما هو الظاهر بقاله وعليكن
ان يراد بالاحكام كما لا يخفى يرد عليه ان الترديد آه بقاله في توضيح
يعني ان الترديد المذكور اما على تقدير التمانع المفروض بان يفرض تقدير
الدليل بكذا لو امكن ان لم تكون السماء والارض لانه يمكن
التمانع بينهما الا يجاب ما يريد كل واحد من الآلهة ايجاده بما على سبيل
الاستقلال فعلى تقدير التمانع تكون بينهما اما مجموع القدرتين آه فح يرد عليه
منع الملازمة بانا لا نسلم انه لو تعدد الآلهة لم تكون السماء والارض لانه يجوز

الآلهة

الآلهة لا يستلزم الوقوع فيجوز ان يتفقوا على ايجادها قبل وقوع التمانع بارادة
واحد منها او بتعاون بعض احدهما الى الآخر واعانة قال عقلا لا نسلم الملازمة
المستقبلية يستلزم وقوع التمانع في الحكم عادة كما سبق انتهى قلت
لا يخفى عليك ان الكلام مبني على ما هو الظاهر من شرح المقاصد فلا يرد ما
توهم وقيل منه ان امكان وقوع التمانع كاف في المقصود والحاجة
الى وقوعه بالفعل فان حاصل كلام شرح المقاصد هو ان يقال لو تعدد
الآلهة لم يكن وجود السماء والارض لانه يمكن التمانع بينهما في الايجاد
فاذا فرضنا وقوع التمانع لزم ان لا يمكن تكونهما عادة وهو محال
وبالجملة لا يلزم من فرض وقوعه محال فيتم البرهان ولا يرد عليه المنع
الوارد على الاول والثالث على انه لا يستقيم على قول لان تكونهما
آه فانه ان حمل على ظاهره فظاهر وان اول بالاحكام يلزم الاحكام بالغير
وهو مع ركاكته بل ممنوع يمكن اختيار الاول آه وقد اجيب بان المراد
انه لم يكن تكونهما العالم الا بمجموع القدرتين او بكل واحد واحدهما
فلزوم العجز في الاول والترجيح بلا مرجح في الثالث ظاهر فيه انه يرد عليه
ما ذكر من الانحصار في الشقوق الثلثة ثم بان يريد احدهما آه ح
وقيل هذا غير معقول في الصانع القادر انت خبير بانه كلام على حدة
الغير المساوي مع انه غير بين ولا مبين وبهذا لسند آخر وهو ان
يريد احدهما الوجود ولا يريد الآخر لا الوجود ولا العدم
والتحقيق آه اشارة الى ما ذكره بعض الناس والعامل وبالجملة ما هو
الحق بالقبول مطلق الاستواء كما زعمه نزاع في السماء والارض
اولا نعم حجة اقناعية لورود المنع على الملازمة على تقدير وعلى

انتفاء اللازم على تقدير آخر كما بيّنه الشيخ ﷺ أقول المراد التملّي كما أشار إليه
وجه الظهور وحاصله أن المراد بالظرفية إما المعنى الحقيقي أعني التمكن أو
معنى مجازي لكن لا سبيل إلى الأول لتنزّهه تعالى عن التمكن في المكان
فتعيّن الثاني والمناسب هاهنا من المعاني المجازية هو التصرف والتأثير
فالمعنى الله أعلم لو كان المؤثر فيهما آلهة إلا الله لفسدتا إذ لم تكونا تامتين
والحق أن الملازمة قطعية ربما يقال لِمَ لا يجوز أن يكون توجيهها حسنا فنقول
لقطعية الملازمة إلا أن الظاهر من الفساد هو الخروج عن هيئة الاتصال
قبل وبالجملة لا يتجاوز عن مرتبة الاقناع الا بتحمل انتهى ﷺ أقول مراده
بطلان أن تأثير المؤثرين المفروضين في تكوين السماء والأرض لا يخلو
إما أن يكون على سبيل التعاون بأن يكون التكوين بتأثير كل منهما على حدة
لامتناع تعاور العلتين المستقلتين على معلول واحد شخصي بتأثيرهما
أما على سبيل الاجتماع بأن يكون التكوين بمجموع التأثيرين أو على سبيل
التوزيع والتقسيم بأن يكون بعض مقدوره أحدهما وكذا
بعض الآخر بقدرته الآخر وعلى كلا التقديرين يلزم فساد السماء والأرض
بأن يتعذر البرهان على هذا لو أمكن الآن أن يقدر أن فيهما المخصص بتأثيرهما
في الاجتماع والتوزيع لا يكون بينهما تمانع بأن يريد أحدهما الوجود والآخر
العدم فلا يكون أحدهما صانعا وإذا لم يكن أحدهما صانعا يلزم انعدام كل من
السماء والأرض على تقدير كون التأثير على سبيل الاجتماع لفرض انعدام جزء
علة الكل المستلزم لانعدام علة التامة أو يلزم انعدام البعض على تقدير
كون التأثير على سبيل التوزيع لانتفاء العلة التامة لذلك البعض فيلزم
أن يفسد العالم إذ لا يوجد هذا المحسوس كلا أو بعضا وقد قيل امتناع التمانع
لا يستلزم

لا يستلزم أن لا يكون أحدهما صانعا وإنما يستلزمه وقوع التمانع
والامتناع لا يستلزم الوقوع فلا يلزم انعدام الكل أو البعض وإن
أريد أنه يلزم الانعدام بالامتناع فانتفاء اللازم مما يحال الاستلزام محقق
كما مرّ في تقرير برهان التمانع والحاصل أن تعدد المؤثر يستلزم امتناع التمانع
وهو مستلزم لعدم كون أحدهما صانعا وهو مستلزم لعدم تكوّن العالم
كلا أو بعضا لوجوب انحصار طريق التأثير عند تعدد المؤثر في الاجتماع
والتوزيع ويقال أيضا يمكن حمل قوله لا يحال الملازمة قطعية آه على التقريب
الذي ذكره الخفاجي وحينئذ لا يتم الجواب الذي ذكره الشيخ بقوله لأنا نقول
آه كما لا يخفى على المتأمل ﷺ يمكن أن يوجه الملازمة آه يقال يمكن حمل ما نقل
من شرح المقاصد على هذا التوجيه بأن يقال المراد بقوله لم يتكون السماء
والأرض لم يمكن تكوّنهما وبقوله التزويد على تعذر التمانع الخ وهذا ظاهر
عند المتأمل انتهى أقول لكن يرد عليه ما سبق من أن الظاهر من الفساد
هو الخروج عن هذا الانتظام ﷺ فضلا عن الوجود لا وجوده في المكان
لكونه حادثا فلا يرد عليه ما قد يقال من أن انتفاء امتناع العالم لا يستلزم
عدمه لجواز كونه واجبا لأن كون العالم واجبا معلوم البطلان فما سبق من
كونه بجميع أجزائه حادثا إذ الى وقت لا يجوز أن يكون واجبا ﷺ لو أريد بالامتناع
آه يعني يمكن أن يراد بالامتناع في ذلك أن عدم التكوين بالامتناع وبتقرير
الدليل هكذا لو وجد صانع لامتنع التمانع بأن يريد كل منهما إيجاد
المصنوع مع وجود علة التامة وهو إرادة كل منهما لامتناع أن يوجد
بهما أو بكل منهما أو بأحدهما لكن حمل المفاعلة في الآية الكريمة على هذا
المعنى مما لا يخفى بعده كذا نقل عنه ووجه البعد أن إرادة عدم التكوّن

من الفرض فلا فرق الظ فتقييده بالامكان ثم بعبارته بوجود العلة
الباعثة اشد فتنه قوله فيلزم الخ يعني آه حاصله ان مقتضى كلامه لو خالف
المقصود من وجوه الاول ان الزمان الماضي معتبر فيها وليس بمعتبر
في المقصود والثاني انه يلزم ان يكون كلا الانتفائين مقررين و
معلومين للسامع فيها بخلاف المقصود فان الانتفاء الاول ليس
بمعلوم ولا مقرر فيه والثالث ان المعتبر فيها انما هو تعليل الثاني بالاول
بخلاف المقصود فان المعتبر فيه انما هو تعليل الاول بالثاني والحاصل ان نظم
الآية الكريمة لا يصلح للاستدلال حتى يستقيم ما سبق من انه قطعي او قياسي
قوله ولو سلم الخ يعني ان مقتضى الاستعمال الذي ان انتفاء الاول ليس
بمعلوم عند السامع وان المعتبر فيه انما هو تعليل الاول بالثاني وان زمانه
مطلقا ليس بمعتبر فيه فيتوقف المقصود قطعا ولو تنزلنا وسلمنا
ان تعيين الزمان الماضي معتبر في هذا الاستعمال ايضا لا يلزم منه
الاخلال بالمقصود فانه لو حمل كلامه لو في الآية الكريمة على هذا
لدلت على ان انتفاء العدة في الزمان الماضي بسبب انتفاء الفرض
فيه يتم المقصود اعني ثبوت وحدة الصانع مطلقا فانه اذا ثبت انتفاء
التعدد في الزمان الماضي يكون ما جاء به التعدد في زمان الحال او الاستقبال
حادثا واي حادث لا يتوقف الى آلهة فلا يتوقف ما جاء به التعدد الى آلهة فيتوقف
الصانع وهو المطلوب قوله وقد جاء المتكلمين آه اشارة الى الجواب
عن عدم الاستقامة تقريره ان عدم الاستقامة انما يتم لو كان التراوف في
كلام البعض بالمعنى المشهور من الاتحاد في المفهوم لكنه محل جواز ان يكون
المراد به هو الترادف فان قدماء المتكلمين يريدون بالتراوف التساوي

قال في

قال في التبصرة آه تأييد لارادة القدماء بالتراوف التساوي ووجه
التأييد ان قوله كل مؤمن مسلم وبالعكس ثم بيانه لكل من الايمان
والاسلام مفهوما على حدة مغايرا للآخر يدل على انه اراد بالتراوف
التساوي لا ما هو المشهور وفيه ان قوله من قبيل الاسم المترادف قرينة بزيادة التقبيل
ظن انه اراد بالتراوف المعنى المشهور فكانه قال هما متشابهان بالمترادفين
الرقاد وبانه فان المتساويين متشابهان بالمترادفين فلا اتحاد ما صدق عليه
فالتأييد ليس على ما ينبغي قد يقال في التأييد نظر لجواز ان يقول صاحب التبصرة
ممن ظن التراوف بين المتساويين وفيه انه ان اريد انه يجوز ان يقول
صاحب التبصرة ممن ظن اتحاد المفهوم بين المتساويين بأنه بين ان المفهومين
المتغايرين وان اريد انه ممن ظن اطلاق التراوف على التساوي فهو
لا ينافي التأييد بل هو عينه ثم بين لكل منهما مفهوما على حدة وقد قيل
يحتمل ان يقول لكل منهما معنيا احدهما مشترك بينهما والآخر متغايران
والتراوف باعتبار المشترك وعدمه باعتبار المتغايرين فالتأييد ليس على ما ينبغي
وفيه ان هذا هو مجرد احتمال غير مفيد للتأييد اذ ليس في عبارة القوم ما يشعر بان
لهما معنى مشتركا قوله يرد على ظاهره يعني ان المفهوم من ظاهر هذا القول ان
الصفات واجبة لذاتها يعني ان ذاتها كافية في وجودها كذات الواجب فيفتقر
عليه ان الصفات محتاجة الى الموصوف فكيف يقول ذاتها كافية في وجودها
حتى تكون واجبة لذاتها بالمعنى المذكور قوله ويجيء ما قدمناه آه اي تأويل هذا القول
من قبل الشيء عند قوله لا هو ولا غيره وهو ان المراد من كونها واجبة لذاتها كونها
واجبة لذاتها الا لذات الواجب بتوهم ان المراد بالوجوب لذاته هو ما لا يحتاج في
وجوده الى الغير لا ما لا يحتاج الى شيء اصلا ولا شك ان الصفات واجبة لذاتها

بهذا المعنى لانها ليست غير الذات هذا تقرير ما نقل عنه ٣٣ وبهذا التقرير يسقط
ما يقال ان العبارة لا تساعد هذا التأويل لان ضمير قوله لذاته راجع الى
الموصول في الواجب وكذا ما قيل ان الواجب ما يغاير ذاته كافة صفاته وجوده
ولا شك ان الصفات انفسها غير كافة في وجوداتها لان لوازم الصفات
غير كافة في وجوداتها لا ينافي كونها واجبة لذاتها بالمعنى المذكور وكذا
رجوع الضمير الى الموصول لا ينافي ما التأويل المذكور كما لا يخفى واما ما يقال
من ان هذا التأويل ليس بتام في نفسه على ان حاله الى انه تم مذهب صفاته
فيتوقف على القول بان الايجاب ليس بنقصان صفاته وبان قولهم كل ممكن
حادث انما هو فيما كان صادرا بالقصد والاختيار وكل ذلك تخصيص في
الاحكام العقلية وهو غير جائز ففيه ان التأويل المذكور لا يتوقف
على القول بالايجاب في الصفات بل يصح على تقدير الاختيار ايضا فانه
لا مغايرة بين الصفات بعضها مع بعض ايضا كما سيجيء واما ما يقال ايضا
من ان هذا التأويل لا يطابق ما ذكروه من الدليل فان قوله لكان جائز العدم
في نفسه مرجح في ان المراد كلما هو قديم فهو واجب لذاته بمعنى ان ذاته
يقتضي وجوده من غير احتياج الى شيء اصلا اذ جواز العدم في نفسه
يقبل الوجوب بهذا المعنى فيمكن ان يجاب عنه ايضا بان يقال حاصل الدليل
انه لو لم يكن كل ما هو قديم واجب لذاته بالمعنى المقول لكان بعضه محتاجا
الى الغير لكان ذلك البعض جائز العدم في نفسه ارفع قطع النظر عن
الغير فيحتاج في وجوده الى مخصص فغير فيكون محدثا اذ لا معنى
بالحدث الا ما يتعلق وجوده بايجاد شيء آخر مباين له ولا يخفى انه
بهذا المعنى يطابق ذلك التأويل وان جواز العدم في نفسه بالمعنى الذي ذكرناه

يقابل

ويؤيد هذا التأويل ما سيجيء فيما

يقابل ٥

يقابل الوجوب بالمعنى المقول بهذا فاعرفه ثم قولهم الشيء
فان القول بتعدد الواجب لذاته مناف للتوحيد فانه مرجح في ان
مرادهم بالواجب لذاته هو ما لا يحتاج الى الشيء اصلا لانه هو المنافي
للتوحيد قلت هذا القول منه مبني على ما فهم من ظاهر كلامهم قبل التأويل
واما بعد ذلك التأويل فهو غير مناف للتوحيد كما لا يخفى بقي ٣٣
شيء وهو ان مدار الكلام على بيان الاختلاف في النسبة بين القديم
والواجب لذاته بان بعضهم ذهب الى عموم القديم وبعضهم الى التساوي
بينهما وهذا التأويل بما فيه بل يرفع الاختلاف ويجعل النزاع لفظيا
اللهم الا ان يقال مبنى الكلام على ما يفهم من الظاهر واما بالنظر الى الباطن
فلا نزاع ولا اختلاف كما اشار اليه بقوله وسيجيء لهذا زيادة تحقيق
على ان المدخل انما يرد على الشق الذي حمل كلامهم على الظاهر وادعى الخلاف
بين الفريقين ٥ هذا جواب آخ يعني ان قولهم بان الحدث ما يتعلق
وجوده بايجاد شيء آخر يدل على ان وجود الصفة القديمة لا يتعلق
بايجاد شيء وذلك لان قول القائل يدل على ان القديم لا يتعلق
وجوده بايجاد شيء فيلزم ان يكون الصفات لكونها قديمة مما لا يتعلق
وجوده بايجاد شيء ولا يخفى ان هذا يلزم من قولهم بان الصفات واجبة
لذاتها بمعنى ان وجودها يقتضي ذواتها فلا وجه لتأخيره الى ٣٣ فتدبر
وشبهة حالة تبينه فانه يستلزم العقل بان ذوات الصفات كافية في
وجودها مع ان بداهة العقل حاكمة بانها محتاجة في وجودها الى الموصوف
وانت خبير بان هذه البينة انما تلزم اذا كان قولهم محمول على الظاهر واما
اذا كان محمولا على التأويل المذكور فيما سبق وكان معنى قولهم اذا لا يتعلق بالمحدث

بخلاف ما يقابله ٥

اه الا ما يكون محتاجا في وجوده الى ايجاد شئ مغاير فلا يلزم ط الجهالة
البتة اذ لا يلزم منه الا يتعلق وجود الصفات بايجاد شئ اصلا
بل يلزم الا يتعلق وجودها بايجاد شئ مغاير وليس فيه جهالة البتة
كما حرره بعض الكملة ره واما ما قيل انه على التوجيه يلزمه انه لا
يطابق استدلالهم على ما استدلوا به عليه وهذا زال قولهم والا لكان جائز
العدم في نفسه بلا مأوه عنه فقد عرفت ما فيه فتذكر ط ولئن قالوا
اه ان قالوا انا نرفع الجهالة انما المراد بالقديم في قولنا كل ما هو قديم
فهو واجب لذاته هو القديم بالذات وهو ما لا يكون محتاجا الى شئ اصلا
والصفة ليست كذلك بل هي محدثة بالذات ووجودها متعلق
بايجاد شئ فلا يلزم الجهالة فيرد عليهم انه لا يثبت به الحكم بكون
الصفات واجبة بالذات لعدم كونها قديمة بالذات ط واما الاعراض
اه كما ذكره ره فظنية اذ يقال لا يجوز ان يكون بقاء الصفات نفس تلك
الصفات والا لجاز ان يكون بقاء الاعراض بقاء على ان بقاءها يستلزم
قيام المعنى بالمعنى اجاب عنه بالفرق بين البقائين فجاز ان يكون احدهما
نفسا لا يستلزم جواز كون الآخر ايضا كذلك وحاصله ان بقاء
الصفات لما لم يكن انفكاكه عنها جاز ان يكون نفسها بخلاف بقاء
الاعراض فان انفكاكه عنها ممكن بل واقع كما في ان الحدوث فان الاعراض
في آن الحدوث موجودة وليست باقية حقيقة ان البقاء اما
يحصل في الزمان الثاني لانه عبارة عن استمرار الوجود الى الزمان الثاني
فلا يجوز ان يكون بقاؤها نفسها ضرورة عدم انفكاك الشئ عن نفسه
لكن يرد عليه ان السؤال باقه لا فرق بين البقائين فلو جاز ان

يكون

قوله كما ملخ

قوله ايضا نفس تلك الاعراض فيلزم عدم بقاء الاعراض ح

بقاؤها ح

ان يكون احدهما نفسا جاز ان يكون الآخر ايضا كذلك فيندفع جاد كرنا
لكن يرد على قولهم بان بقاء الصفات نفس تلك الصفات ان البقاء يكون
حقيقة في الصفة فيقال بقاء العلم مثلا ع والمضاف لا يجوز ان يكون
نفس المضاف اليه فكيف يجوز ان يكون بقاء الصفة نفس تلك الصفة
فانه ملت المضاف قد يكون نفس المضاف اليه كما في قولهم سعيد كرز فلم
لا يجوز ان يكون حقيقة البقاء فيما قبل علت عدم كونه من باب سعيد
كرز ظ بدليل عليه حقيقة البقاء على كل ما هو موجود ت فان اراد ما
اه بينه ان ما اراد ان يكون بقاء نفس الصفة الا في ضمن المفهوم كما هو الظ
يرد عليهم حاد كرنا وان اراد ما به عدم الزيادة بحسب الوجود الخارجي ح
يعني انه ليس في الخارج امر وراء الصفة واما البقاء فهو امر اعتباري
يحصل في العقل من نسبة وجودها الى الزمان الثاني كما قيل في توجيه
قولهم التكوين نفس الكون على ما سيجئ من ان الشئ في بحث التكوين عند
قدماء المص والتكوين غير الكون وهو المعنى لا يقتضي الا كما ضمن المفهوم
فيصح الاضافة ع اذ التغاير بحسب المفهوم يكفي في صحة الاضافة
فيرد عليهم ع ان النقيضة بهذا المعنى تجوز في بقاء الاعراض ايضا فلم لم
يجز وها في الاعراض حتى لا يلزم القول بتجددها الا ترى ان مصادم مشاهدة
الحس والعرف تحكم بخلود كونها منفكة عن البقاء حال الحدوث وخصوص
الانصاف وبعده انما يفيد ازيادة في العقل لا في الوجود الخارجي بالمعنى
المذكور تدبر ورجا يقال في الجواب عنه لم از يدوا يكون البقاء ح
نفس الصفة عدم زيادته عليه بحسب الخارج غير منفك بحال فلا يمكن
هذا المعنى في بقاء الاعراض وانت خبير بان الانفكاك وعدمه مما لا تاثير له

ع كون البقاء امرا موجودا في محله حادثا فيه الآخر فلا فائدة في اعتباره ذلك قال
يعني ان تصور الوجوب الآتي يفيد انه قد ثبت فيما سبق ان الواجب هو المحدث
للعالم ومعلوم ان العالم على النمط البديع والنظام المحكم اذا تصور الوجوب
بهذا العنوان وجعل هذا العنوان قيدا للموضوع كان الحكم بثبوت هذه الصفات
له بديهيا ولا يخفى عليك ان هذا انما يتم اذا ثبت ان الواجب محدث للعالم بلا
واسطة ولم يثبت ذلك فيما سبق كما مر فيما سبق فلا اذ يحتمل الفرض في
هذا المقام بديهيا ان المحدث للعالم متصف بهذه الصفات وان الحكم باتصافه بها
بديهي بعد الملاحظة بالعنوان المذكور كما يشعر به عبارة الشرح وانما تنفي
الواسطة فله مقام آخر قال فلا يرد ما يقال الخ تفريع على اعتبار عنوان
انه محدث لجميع ما سواه في تصور الوجوب وانت خبير بانه انما يتم اذا اعتبر
انه محدث لجميع ما سواه بلا واسطة في الجميع وقد عرفت ما فيه فتذكر قال
لان قول الوسط الخ متعلق بقوله فلا يرد توجيه لعدم الورود وبعد الاعتبار
المورود وفيه ان ما ذكره على تقدير تمامه انما يستلزم مجرد الورود لا عدم
الورود على وجه تفريع على ما سبق في الاعتبار المذكور والمقام بيان
كما لا يخفى وايضا بنا فيه وعدم البداهة في الحكم المذكور وبالجملة متصل كلام
الشرح على ما مضى لا يخلو عن دغدغة ولا يخفى انه الخ يفيد انه ان ما ذكره
الشارح هو على مذاق الشرح ولا يخفى انه غير تام في نفسه انما نتم
قولنا فيكون حادثا اذا لم يتفرع بيان حدوث العالم على بيان حدوث ما ثبت
وجوده في الممكنات واما اذا تفرع عليه كما هو على ما ذكر الشرح فيما سبق فلا
يتم وقال لجواز ان يكون قول الوسط ممكنا قديما صادرا عنه الواجب بالايجاب
لا حادثا لا يمكن صدوره عنه بالايجاب فتذكر قال ثم ان اعتبار النمط الخ اشار

اما عتبر هما

تنبيه

اما اعتبر هما لانه لما امتد خلافا بديهيا للحكم والا اراد ان لم يكن اعتبارهما لذلك فحمل
الحكم ثابت بدونه اعتبارهما لانه يمكن ان يستدل بحدوث العالم على القدرة
والاختيار فانه الحادث لا يجوز ان يؤثر الموجب القديم كما مر آنفا ثم يستدل
بثبوت القدرة والاختيار على ثبوت العلم والحيوة فانه كل قادر مختار
عالم وص مرفوعة ان صدور الفعل بالقصد والاختيار لا يتم الا مع العلم والاختيار
وظاهر كلام الشرح الخ يفيد ان ظاهر كلامه يدل على ان تصور الواجب بالعنوان
المذكور يحمل الحكم بثبوت السمع والبصر اليقينا بديهيا وفيه تامل فانه انما
يتم اذا ظهر دلالة الاحداث على وجه الاتقان عليهما ودلالة عليهما فضلا
عن ظهورها واجيب عنه بان المراد بالسمع والبصر هنا انما هو ادراك الكليات
والجزئيات اذ المقصود هنا انما هو بيان جريان هذه المشتقات عليه تع و
اما ان جريانها بوجوه متغايرة فله مقام آخر ودلالة الاحداث على وجه
الاتقان على ادراكهم كان الافعال المتقنة المتعلقة بالجزئيات والكليات
واجابة الادعية واظهار الافعال على طبق طلب الحاجات تدل على ادراكها
قطعا فعلى هذا قوله ظاهر كلام الشرح الخ اشارة الى الاعتراض على
الشرح بان الظاهر من كلامه ان الاعتبار النمط والنظام هو ظاهر في بداهة الحكم
بالنسبة الى جميع الصفات وليس كذلك اذ الموجب دلالة الاحداث على وجه
الاتقان على السمع والبصر فضلا عن دلالة عليهما بداهة قيل ويحتمل ان
يكون اشارة الى توجيه كلام المسلم بان الاعتبار المذكور لما دخلية في اصل الحكم
يعني ولو سلم ان الاعتبار المذكور لا دخلية في اصل الحكم لانه بداهته
فكلامه موجه ايضا اذ النظر من كلامه ان دخلية وان الاعتبار بالنسبة
الى جميع الصفات فيجوز حدوث العالم وان امكن الاستدلال على غير السمع

والحيوة ه

الموجب هو العلم والحيوة وغيره كما مر

فعلى هذا يجوز قوله لكن في دلالة الخ تعرض لاعتراض

عبد الرضا

والبعد لكنه لا يكون الاستدلال به عليها بل يحتاج الى اعتبار الخط والنظام
ح قوله لكن فيه دلالة اه اشارة الى رد هذا التوجيه بانا اذا اعتبرنا الاعتبار
المذكور صالحا للاستدلال عليها لكنه غير صالح ح وعلى اي التقديرين اه لا يخفى
ان الظاهر من كلام الشيخ انه اراد ان الاستدلال المذكور مبني على ان البقاء امر زائد
على الوجود سواء كان ذلك الزائد موجودا في نفسه او لا ولذا عطف عليه
بحسب ما عطف فلا يرد عليه ما قد يقال ان الشيخ اراد بالمعنى الزائد على الوجود
الامر الموجود الزائد عليه فيكون العطف مستدركا فلا يحتاج الى جعله
عطف تفسير ولا الى ما يقال ان المقصود تصريح ما علم ضمنا من كلام الشيخ و
ذلك لان العطف مبني على الظاهر والاحاطة المذكورة خلاف الظاهر بل الاوجه
لتلك الاحاطة والا لزم استدراك قوله زائد على الوجود فان الامر
الموجود لا يكون الا زائدا على الوجود الذي هو امر اعتباري غير موجود فتدبر هذا
ظاهر فيما اعترض به القائل المذكور حيث قال والا اي وان لم يرد الشيخ
الامر الموجود فلا معنى لجعله مبنى لما ذكر اذ لا تصور للتجرد في الامر الاعتباري
لا بالذات ولا بالتبعية انتهى على انه انما يتم لو كان مراد الشيخ بالمبنى المبنى التام
وليس كذلك كما لا يخفى وما ذكره بقوله اذ لا تصور اه لا يدل على ما ادعاه من
عدم المغايرة بين المذكور على التقرير المزبور بل هو انما يدل على ان الوجود
ايضا مبني وذلك لا ينافي ما ذكره الشيخ بل يقويه كما لا يخفى نعم اما ما قال
من ان المغايرة انما يعقل بين ما يقابل الذات وهو بهذا المعنى لا يطلق الا على الامر
الموجود فغير ظاهر اذ عدم اطلاق المغايرة بالمعنى المذكور الا على الامر الموجود لعله
فقط كما اشار اليه الشيخ في تهذيب الكلام حيث قال المستحيل قيام
العرض بالعرض والمغايرة اعم واما ما قد يقال ان ما ذكره الشيخ فيما بعد من

بل يكفي ان يقال مبني على ان البقاء امر وجودي

تنبيه ح

ايضا

فيه لا يفيد نفي الزيادة في المفهوم بل لا سبيل الى انكارها فيجب الحمل
على الارادة المذكورة ففيه ان الكلام في زيادة البقاء على الوجود وما
له وما ذكره فيما بعد يفيد نفيه انما هو فيما صدق عليه البقاء هل هو
زايد على ما صدق عليه الوجود ام لا وعلى تقدير زيادته عليه هل هو
امر موجود في نفسه ام لا فلا مفهوم في البقاء والوجود فلا زيادة
المفهوم فلا يتبنى عليه الدليل المذكور ح يعني ان تفسير القيام اه جعل
قوله كما في الصفات الخ من صفات الباري اشارة الى نقض التفسير المذكور
بعدم الاطراد ثم اشار الى دفع ذلك النقض فقد يقال هذا من قبيل ما فيه
فائدة مقصودة الشيخ انه لا تفاوت بين قيام الصفة وقيام العرض كما شاهدته
بديهة العقل وقيام الصفة على التبعية في التحيز بل الاختصاص الناعت
فكذا قيام العرض وعلى هذا لا يتم استدلالهم على عدم بقاء الاعراض
فيبطل النقض والدفع المذكورين سيما قالا طائفة وقيل اعتراض
الشيخ منع على الاستدلال المذكور فما ذكره الشيخ في الدفع كلام على منع
وهو غير مفيد اقول يمكن ان يقال غرض الشيخ ان في تفسيرهم القيام
بالتبعية في التحيز النقض والدفع المذكورين لا ان اصل اعتراض الشيخ
على الاستدلال المذكور هو النقض وانه قد يدفع بما ذكر فقال ح
استدلال اه اي استدلال على ما ثبت نقيضه بالضرورة العقلية ح لان
اصحابنا اه نقل عنهم ما لخصه انه لما كان بقاء الاجسام مزدريا مع جواز
عدم بقائها عند العقل كان حكم بقاء الاعراض بقاء مزدريا وهذا هو
التفرقة فليتبين انتهى اقول ان كان هذا استدلالا على وجود الضرورة
يرد عليه منع الملازمة وانه تمثيل وقياس فقهي بلا جامع فان قيل المغني

ان بقاء الاجسام ضروري يحكم به بديهة العقل بشاهدة استمراره
فكذا الاعراض فمشاهدة الاستمرار علة جامعة في هذا التمثيل وايضا
يستدل على الملازمة بانه لا فرق بين الاجسام وبين الاعراض فاذا
كان احدهما ضروري البقاء كان الآخر كذلك فانا قد نشاهد الاجسام
المتجددة على الاستمرار امرا مستمرا باقيا كالماء المصبوب فالاشتباه
فلا يصح ان يكون مشاهدة الاستمرار علة كما اشار اليه الشارح المحقق
وايضا ان اريد به انه لا تفرقة بين الاجسام والاعراض اصلا لا ذاتا ولا صفة
فهو ظاهر البطلان وان اريد انه لا تفرقة بينهما في البقاء وعدمه فلزوم
الجواز ان يكون البقاء من خواص احدهما دون الآخر بل يجوز ان يكون بينهما التفرقة بان
عدم بقاء الاجسام ابدا عند العقل بلا محال لانه يستلزم سقوط التكليف
والقصاص والجزاء بخلاف عدم بقاء الاعراض اذ نشاهد على ان عدم
التفرقة لا يدل على الملازمة لجواز الاتفاق وان كان تنبيها على حكم
ضروري كما في شرح المواقف يرد عليه انه وان كانت المناقشة في التنبيهات
مما لا يجدي كثيرا نفعا في المناظرات الا انه وقع البداهة في محل النزاع مما
لا يسمع عندهم بلا نزاع قط ليس ما بعد خلف فيه بحث لانا الاستبعاد ليس
بحجة بل الحجة لزوم قيام العرض بالعرض وهو غير ثابت في الجسم قط
فيلزم ان يكون زائدا اذ لو فيلزم ان يكون الجوهر ممكنا عندهم حيث اراد واب
الماهية ممكنة ويلزم ايضا ان يكون وجوده اي خاص زائدا على ماهيته
حيث قالوا اذا وجدت كانت لا في موضوع فان هذه العبارة تدل
على كون الوجود زائدا على الماهية وبمجال الضرار راجعا الى الواجب
والمقتضي فلو كان الواجب جوهرا يلزم ان يكون ممكنا هذا خلف ويلزم

ان يزيد

يزيد وجوده خاص على ماهيته لان وجودات الممكنات زائدة على ماهياتها
عندهم فقوله ووجود الواجب عين ذاته عندهم اشارة الى الكبرى
واما الى الصغرى على ما ذكرنا واشارة الى الدليل بطلان التالي على ما ذكره
القائل فتامل ثم اعلم ان قول الشارح واراد به ماهيته اه اشارة
الى وجه آخر للاستفادة مفي الجوهر فكلامهم لا يصح ان يكون الواجب
جوهرا بناء على ما مضى فلا يرد عليه انه تكرار لقوله فجعلوه من اقسام الممكن
كذا قد يقال ويمكن ان يقال انه اشارة الى الاستدلال على جعلهم الجوهر
من اقسام الممكن على وجه يشير الى وجه آخر لنفي الجوهرية عنه تعين عندهم
كما نبه عليه المحشي بقوله وان يكون وجوده زائدا اه قط للتقطع
بتغاير المفهومات حاصل هذا النقل منع التراوف بين الالفاظ
المذكورة لتغاير مفهوماتها فانه لا يتصور التراوف عند تغاير المفهومات
واجاب السيد الشريف في حواشيه على هذا الشرح عن هذا المنع بان
المراد بالتراوف هنا هو التساوي في الصدقات تسامحا وقد
سبق من المحشي ان هذه الارادة دأب بعض المتكلمين ورده بعض
المحشين بانه لا يصح حمل التراوف هنا على التساوي وانت خبير
بان التساوي ايضا بين الالفاظ المذكورة مما فان القديم اعم من الواجب
كما مر في الشرح وان سلم التساوي بينهما فهما امران متغايران مفهوما
يجوز فلا فائدة في حمل التراوف على التساوي وان اكتفي بمجرد
التصادق حتى يكون الاعم ايضا مرادفا للاخص لم يكن وجه
لعدم جعل الموجود مرادفا كما قد يقال قط وايضا لا يتم ان
الاذن اه اشارة الى منعين آخرين احدهما منع كفاية الاذن

بأحد المرادفين في الطلاق الآخر والثاني منع كفاية الاذن بالملزوم في الطلاقة اللازم
بسند انها قد يوهمان التنقض قد يقال انها منع رابع بل خامس ايضا الاول انه
يشترط في تمام الترادف التساوي في الصدق وهو موهوم انها والثاني ان الوجود
مشعر بزيادة الوجود فكونه لازما للواجب ممنوع ﴿ وقال اذ الخ
اشارة الى ان مادة لا يصح الطلاق اللازم لكونه موهما للتنقض مع الاذن بالطلاق
الملزوم قيل فيه بحث فان مجرد الورود في الشرع باقتضاء المقام ونسبة
الكلام بل يشترط فيه عدم الايهام للتنقض فهو المثال المذكور لهما يهمان اللازم
موهما للتنقض كما ان الملزوم موهما ايضا له فلا اذن من الشرع بالطلاقه
الملزوم ايضا الا ترى انه لا يطلق عليه تعالى انه آكل ومستهزئ ونحو
ما ورد في الكتاب والسنة وقيل انه يجوز نشرعا اطلاق خالق
القردة والخازير ايضا اذا لم يقصد الاستهزاء او الاستقباح
واما اذا قصد شيء منهما بذلك كفر راجع الى الاستهزاء او
الاستقباح لا الى الاطلاق واما الاطلاق فهو جائز بل واقع
فيما بين اهل الشرع فتدبر ﴿ وقيل اذ في بيان مادة
لا يصح اطلاقه المرادف لكونها موهما للتنقض مع الاذن بالمرادف
الاخر ﴿ وليس بشيء وقد قيل المثال الصحيح هو الجود والسخاء
فانهما مترادفان مع وجود الاذن بالطلاق الاول دون الثاني
﴿ لكن يعتبر في التخلل اه يريد الفرق بين التنجز والتبعض
للتنافي عن التكرار وحاصل الفرق على ما قد يقال حمل التنجز
على الانقسام بالفعل والتبعض على الانقسام بالقوة والواهي
قيل حاكمه هو التنجز على الانحلال على الاجزاء الاصلية والتبعض على الانحلال الى الاجزاء

عصام الدين

صلاح الدين منه

العامل هو المحشي البرادي وقد انتحل منه المحشي قوله احمد منه

قوله هذا يكون التبعض باعتبار الانحلال الى الاجزاء الاخر لا التفصل المقسم بالفعل منه

مطلقا

قتامل

فتامل وقد يقال الانحلال الى ما فيه التركيب انما يعتبر في مفهوم الانحلال
لانه عبارة عن بطلان الانعقاد وفرض التركيب بخلاف التجزي والتبعض
فانهما بمعنى مطلق الانقسام لغة فتدبر اورد عليه انه قد يقال التراوف تركب
اللغة لا ينافي اعتبار الفرق في الاستعمال بل يؤيد عدم صحة الانحلال
وقيل الانحلال ايضا الاعتبار في الانحلال يستلزم الاعتبار في التجزي و
التبعض ايضا على تفسير الشيء اياهما حيث اعتبر الانحلال فيكونان
بمعنى الانقسام الى ما فيه التركيب لا بمعنى مطلق الانقسام ثم انه قد يقال
عليه ان يفرق بينهما بانه يراد بالتبعض كونه مضافا اليه البعض كبعض
الانسان وبالتجزي كونه ذا اجزاء ويراد بالاول اضافة البعض اليه
وبالثاني اضافة الجزء اليه ﴿ اورد عليه الكاكي اه حمل المجانسة في
قول الشيء ان المجانسة على المعنى الاصلي الذي هو اشتراكه في الجنس القريب
وحمل قوله لانه بمعنى قولنا ما هو اه بيان لهذا المعنى ثم اعترض عليه بان
المجانسة بهذا المعنى لا تستدعي التركيب فلا يتم الاستدلال على نفي
الوصف بالماهية بجعله والمجانسة توجب التمايز وقد يقال
حمل الشيء الماهية في قول القوم على معنى هو العرف وهو المجانسة
بمعنى اشتراكه في الجنس المنطقي قلت لا نسلم ان اشارة ما
معناها الاصلي والى المناسبة بين معنييها العرفي والاصلي لان هذا
المعنى هو احد معنييها ولا شك ان المجانسة بمعنى اشتراكه في الجنس
المنطقي تستدعي التركيب فلا غبار على الشيء وقد يقال كون المجانسة
بمعنى اشتراكه في الجنس المنطقي معنى عرفيا للماهية مم والاقرب
ان يصار الى ارادة الشيء من العام مجازا وقد يقال وجه آخر اورد

فاعل هو الكشي او هو العصام منه

فاعل اه يعني منع على الانحلال لا على اللغة منه

اه اجاب عن الاعتراض منه

فاعل باعتبار انحلاله اليها متبعضا ومتجزيا منه

فاعل منع لا يجوز صيغة التفعل على سبعة واحد منه

من الكل وهو ان يجعل قولهم ولا يوصف بالماهية علة انه لا يسأل عنه بما لانه
اما للسؤال عن الماهية المشتركة والله تعالى منزه عنها نوعية كانت
او جنسية او عن الماهية المختصة وهو ايضا ان قيل بها وحقه تعالى
مسلك المتكلمين لكن كنهه تعالى غير معلوم لاحد حتى يتأتى السؤال عنه بما
وانت خبير بانه مع بعده عن العبارة وعدم مساعدة المقام له انما يتم
لو انحصر السؤال بما عن الماهية وليس كذلك بل يسأل به عن الوصف
ايضا كما مر ره السكاكي وغيره قلت نعم لما معا آخر آه يعني ان الماهية معه
آخر يلزم من الاتصاف بها التركيب ويجوز الاتصاف بها لكن عرضا لا
يتعلق بذلك اذ الكلام هيهنا في ما هو من التنزيهات ويجعل ان يقال المعنى
ان للماهية معه آخر لا يجوز اتصافه تعالى به للعدم ورود الاذن من
الشرع لكن عرضا لا يتعلق بذلك اذ الكلام هيهنا في ما هو فيما لا يجوز
الاتصاف به بسبب التركيب هكذا قيل قلت مثل السؤال عن الحقيقة او
الوصف كون السؤال عن الحقيقة او الوصف معنى للماهية محل نظر
بل هو معنى لما هو لا الماهية اللهم الا ان يجعل على المسامحة والمعنى مثل الحقيقة
من حيث انه يسأل عنها بما هو والوصف من حيث انه يسأل عنه بما هو وكل
ان تجعل خبيرا لها لكنه ما هو فتامل قلت لكن المعتبر في الماهية هو
الجنس اللغوي اي الامر الشامل مطلقا سواء كان جنسا منطقيا او
نوعيا او غيرهما وذلك لانهم بعد ما حرروا بانه معنى قولنا ما هو من
اي جنس هو حرروا بانه قد يجاب عنه بالنوع او بالوصف فدل ذلك على
ان المعتبر هو الجنس اللغوي لا الجنس المنطقي فقط ما قيل كون
المعتبر ذلك فيه منع قلت يعني ان البعد اقداه اعلم ان البعد عبارة

منطقيا

عن الاقداه

عن الاقداه عند الكل لكنه قيل الاقداه هو هم عند المتكلمين والمحققين
عند الفلاسفة قائم بالجسم البتة عند الاشاعرة وقائم بنفسه ايضا
عند الاشراقيين القائلين بان المكان عبارة عن موجود مجرد فمنهم من
احال خلوه عن الشاغل ومنهم من جوز ذلك وهم القائلون
بوجود الخلاء والمتكلمون وان جوزوا الخلاء لكنهم لا يقولون
بوجوده بل يجعلونه عدما محضا محصورا بين حاجزين ولما كان ظاهر
تعريف شيء لا ينطبق بشيء من المذاهب اول الشيء بقوله يعني ان البعد
آه وحاصل ما اوله ان تعريف للبعد الموجود وان كلمة او لتقسيم المحدود
والمعنى ان البعد امتداد له نوعان احدهما قائم بالجسم والآخر قائم بنفسه
وهذا عند القائلين بوجود الخلاء كالاشراقيين واما عند من لم يقل بالخلاء
لا موجودا ولا موهوما كاصحاب السطح الذين يقولون بان المكان
هو السطح الباطن من الجسم الحاوي المماس للسطح الظاهر من الجسم المحوى
وهو الاشاعرة فله النوع الاول فقط وهو القائم بالجسم فقوله
واما عند اصحاب السطح آه اشارة الى ان المعطوف محذوف وذلك ان
تقول كلمة او لتقسيم الحد فما قبلها اشارة الى ما ذهب اليه اصحاب السطح
وهو ما بعدها معا اشارة الى مذهب الاشراقيين كما قالوا عند توجيه الدليل
بما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه او نحو هذا الى مطلوب خبري فتبصر
قوله عند القائلين بوجود الخلاء قيد باعتبار المذهب الثاني وترك القيد
باعتبار المذهب الاول احالة على الحاضر ويمكن ان يحمل على هذا
ايضا كلام المحشي فتامل ويمكن ان يجعل التوجيه المذكور توجيها
للبعد على مذهب الاشراقيين كما هو الظاهر من قوله عند القائلين

وهو عند المنكرين للخلاء

بوجود الخلاء ويحال تعريفه على مذهب المثبتين على المعاينة كتعريفه
على مذهب المتكلمين وأنم بلا بد عبارة اخرى منهما والاولى ان يجعل قوله
عبارة عن الامتداد تعريفا ويحمل الامتداد على الاعم من الموجود و
الموهوم ليشمل المذاهب كلها ويجعل قوله قائم بالجسم او بقدر سماوة
الى تقسيمه على مذهب الكثرانيين ويقال ترك تقسيمه على مذهب غيرهم
احالة على المعاينة ح وهذا التعريف للبعد الموجود لان القيام غير
ظاهر في الامر الموهوم وايضا ظاهر قوله عند القائلين بوجود الخلاء
يابى عن تقسيمه للموهوم بقى ان تخصيص الموجود بالتعريف مع انه خلاف مذهب
المتكلمين غير ملايم للمقام اللهم الا ان يقال تعريف الموهوم
يعلم بالمقايسة على تعريف الموجود بخلاف العكس كما اشار اليه
فيما سيجئ فتامل ح ويعلم منه البعد الموهوم بالمعاينة بان يقال
البعد الموهوم امتداد موهوم مفروض في الجسم او في فضاء صالح
لان يشغله الجسم وينطبق عليه بعده الموهوم ح هذا مبنى على
وجود الخلاء يعني ان العقل يلزم قدم الخلاء على تقدير التحيز في الازل
اذا يصح لو كان الخلاء من الموجودات كما ذهب اليه الفلاسفة واما
اذا كان الموهومات كما هو مذهب المتكلمين فلا يصح وذلك لان العدم
والحدوث منه اوصاف الموجودات فيما لا يتم الاستدلال على مذهبهم
فلا يتوجه الدليل المذكور دليلا تحقيقيا فان قلت يجوز ان يراد
بالقدم هيهنا معنى الازلية وهو لا يستدعى الوجود فيتم الاستدلال
قلت لا يتاتى ح بطلان اللازم فان ازلية المعدوم غير معقولة بل
الاعدام الازلية غير متمايزة هكذا يقال وقبل ازلية الخلاء تستلزم

ان يتحيز

ان يتحيز للمتحيز وضع مخصوص ازلي يشار اليه بالاشارة الحسية وان
كان امرا عدميا وان يتوجب محتاجا الى ذلك الامر الوهمي في الازل
وكل ذلك مخالف للحق ويقال يرد عليه انا لا نسلم استلزام ازلية الخلاء الوضع
المذكور ولا نسلم ايضا ان الاحتياج الى الامر الوهمي ينافي الوجوب الذاتي
لجواز ان يكون ذلك مقتضى ذاته كسائر صفاته وعلى تقدير التسليم فلا
حاجة الى التطويل المذكور بل يكفي ان يقال انه تعالى ليس بمتحيز والا
لزم احتياجه الى الحيز وهو ينافي الوجوب وقس عليه استلزام الوضع
فتامل ح لا نسلم الحصول في الحيز آه ردا على قبل منه انا نريد انه يكون محلا
للحيز خلافا للاشاعرة بالعكس او نريد انه يكون محلا للتحيز فهو امر نسبي لاحادث
اللهم الا ان يقال اريد الاول ونريد بالجملة المقارنة وحاصل الرد اختيار
الشق الثاني من الترديد واثبات ان التحيز من الموجودات العينية لا من
الامور النسبية وفي قوله لان الحصول في الحيز اشارة الى ان المراد بالحيز
هو التحيز اي الحصول في الحيز والجمع لاحتمال تعدد الحيز قد يقال بل لانه لو كان
الازلي متحيزا او الحيز حادثا يجب ان يكون هناك تحيزات غير متناهية
فتامل ح وهذا الترديد اه دفع لما يتوهم من ان الترديد المذكور قبيح
اذ لا يتصور زيادة الشيء على حيزه ولا انقصانه عنه في شيء من المذاهب
كما يشهد به التتبع وحاصل الدفع ان هذا الترديد لاظهار بطلان تحيزه تعالى
على جميع التقادير المحتملة عند العقل ليحصل الاطمئنان الكلي والاحاطة
التام وان لم يذهب الى بعضها او ذهب قبل المراد بالحيز هيهنا ما يصلح لان
يجعل ظرفا لا الحيز المقتضي فيتصور الزيادة والنقصان فلا يتوجه الترديد
قبحا فتامل ح في جميع المذاهب اي المثبتة وهي القول بكونه سطحا

حسبي الله وكفى
من الكتب التي وقفها الفقيه
ابن الفقيه ذي المواهب
محمد المدعو بين الصدور بابن غنب
١٧٥ وكفى عبدا

او بعدا موجودا او معدوما قال ثم ان هذا الدليل الخ يعني ان هذا الدليل على
وجه قرره الشيخ مبني على تناهي الابعاد نعم لو قرر بانه يقال اما ان ينقص
على الخيز فيكون متناهيا او يساويه او يزيد عليه فيكون متحيزا لا محالة
على تناهي الابعاد كما لا يخفى قال والا لجاز ان يساوي الخ قد يقال وجاز
ان ينقص عنه ولا تناهيه لان غير المتناهي جاز ان ينقص عن غير المتناهي
انما الممتنع نقصانه بمقدار متناه قال ما ذا الدار الخ كذا الدار المبنية وسط
الدارين امام او يمين بالنسبة الى احدهما وخلف او يسار بالنسبة الى
الاخرى قال ان صفات الكمال الخ اعلم ان منع الملازمة الاولى مبني
على حمل صفات الكمال على الصفات الوجودية لتبادرها عند الاطلاق
فيكون معنى الشرطية هكذا ان اتصاف الاجزاء بجميع الكمالية الوجودية
يلزم تعدد الواجب وحاصل المنع ان اتصاف الاجزاء بتلك الصفات
لا يستلزم الا تعدد موصوفاتها ولا يلزم من تعدد موصوفاتها تعدد الواجب
وانما يلزم ذلك لو كان اتصاف الاجزاء بتلك الصفات مستلزما لاتصافها
بوجوب الوجود ايضا لكنه لم قال ويرد عليه الخ حاصله ان ملازمة
الممنوعة بجعل صفات الكمال على الاعم من الوجودية وغيرها لحكم ان
العطف يجري على اطلاقه فيكون معنى الشرطية ان اتصاف الاجزاء بجميع الصفات
الكمالية من الوجودية وغيرها يلزم تعدد الواجب لا شك في صدق هذه
الملازمة فانه من جملة تلك الصفات الوجوب فالاتصاف بالجميع يستلزم
الاتصاف بالوجوب فيلزم تعدد الواجب قطعا قال وايضا صفات
الكمال الخ توجيه آخر لاثبات الملازمة الممنوعة على تقدير حمل الصفات
على الوجودية خاصة وحاصله ان المراد من صفات الكمال هو التام منها

البالغ

البالغ الى الدرجة الاعلى وهو لا تتوجد الا في الواجب فالاتصاف بها
يستلزم الاتصاف بالوجوب ايضا فيتم الملازمة قطعا هذا وقد يقال
في وجه الضعف ان عدم اتصاف الاجزاء بصفات الكمال لا يوجب نقص
الكل لجواز اتصاف بصفات الكمال وان لم تتصف الاجزاء حاصله منع
الملازمة الثانية وتقريره لانا لم انه لو لم تتصف الاجزاء بجميع صفات الكمال
يلزم نقص الواجب وحدوثه وانما يلزم ذلك لو لم تتصف المجموع ايضا لكنه لم
لجواز ان تتصف المجموع بجميع صفات الكمال وان لم تتصف شيء من اجزائه بها و
قد قيل فيه نظر لان عدم اتصاف الجزء بصفات الكمال يستلزم نقصان الجزء
ونقصان الجزء يستلزم حدوثه وحدوث الجزء يستلزم حدوث الكل لا
محالة ويقال في الجواب عن النظر لانا لم ان عدم الاتصاف ببعض الصفات
يستلزم النقصان بالنسبة الى الجزء ولو سلم ذلك فلانا لم ان نقصان
الجزء يستلزم حدوثه اقول فيه ان النقصان هنا بمعنى الخلو عن صفات
الكمال فلا استلزام ضروري ثم ان نقصان الجزء بمعنى الخلو عن بعض صفات
الوجوب والقدم مما لا شك في استلزامه الحدوث فسقط المنع
وتحقيق ذلك ان ملخص الدليل هكذا لو تركب الواجب فاجزاؤه اما
ان تتصف بالوجوب والقدم فيلزم تعدد الواجب او لا تتصف بهما
فيلزم النقص او الحدوث هذا قال مثل قوله تتوجع الملائكة والروح
اليه الخ اقول اعلم ان هذه ليست من النصوص بل من المتشابهات بخلاف
يصح التمثيل لانا نقول المراد بالنقص هنا ليس ما يقابل الظهور والفخر
والحكم والمتشابه بل ما يعم اقسام النقص كلها على ما هو المتعارف
كما سيجيء في الشرح في آخر هذا الكتاب والتوصيف بالظهور يدل

ما ذا الخلاف في صفات الكمال ان خص الاضافة

عليه قطعاً كما لا يخفى ☜ ومعنى اليد القدرة وما قاله الامام الاعظم في
الفقه الاكبر من انه لا يحال يده قدرته او نعمته لا وجه فيه ابطال الصفة اما
هو مسلك السلف الذين لم يجوزوا تاويل المتشابهات ☜
ومعنى الصورة الصفة قيل الحديث الشريف رواه المسلم بهكذا
اذا قاتل احدكم اخاه فليجتنب الوجه فان الله خلق آدم على صورته
فعلى هذا الرواية لا يحتاج الى التاويل اذ الضمير للاخ او لوجه الاخ ٥
ارجاع الضمير الى الاخ او الى وجه الاخ كما رجاعه الى آدم عين التاويل بقرينة
المتبادر والملايم للسوق والذوق رجوع الضمير الى لفظة الله فعرفه عنه الغير
تاويل وصرفه عن الظاهر هو اكثر بعداً وركاكة بالنسبة الى تاويل الصورة
بالصفة كما لا يخفى على من تامل وربما يقال لا يتاتى تاويلها بالصفة على
هذه الرواية المراد بالصورة هو الجارحة فمعنى ان الله تعالى آدم على صورته
الاثار حال كونه محسوساً كما خلقه على صفته اقول لا ينبغي ان يشك في صحة
تاويل الصورة بالصفة على هذه الرواية ايضاً اذ يقدر المضاف هكذا
فليجتنب الوجه فان الله خلق آدم على صفته سميعاً بصيراً متكلماً الى
غير ذلك والحمل لما هو اكثر شيوعاً في الصفات لبيان الكلام هو الوجه فهو
احق واولى بالحفظ فلذا خص الوجه بالحفظ ولاضافته الى صفته ٥
هذا المعنى وصنعه وملايمة للسوق والذوق وبعد ما ذكره
وتكلفه ☜ اذ يفهم منه آه هذا مبني على حمل قوله فلا يجاز على علم ٥
المخلوق بوجه من الوجوه على معنى لا يحاط به من وجه من الوجوه وقد يحال
معناه ان ليس لاثبات احاطة وجه اصلاً فح لا يفهم منه ما ذكر اقول
يؤيده ☜ المضاف الاشتراك في الوجوه وكلمة الباء ايضاً في قوله بوجه

من الوجوه

حاصل ما ورد عليه ان احاطة وجه من الوجوه لو ورد عليه
خلاف ما ذكره الخ لبيان احاطة وجه اصلاً فما قال منكر ٥

من الوجوه واستعمال هذه القول في المعنى المذكور ثم ان حاصل هذا التوجيه
هو ما قد يقال من ان هذا القول من صاحب الهداية مبالغة في نفي الجارحة ٥
فكانه قال فلا يجاز على علم المخلوق اصلاً فلا يعتد بما يشعر به من ان احاطة
يحصل بوجه من الوجوه حتى يأتي ظاهر به وقد يقال حاصل نفي الدليل
احاطة فحمل كلام صاحب البداية على ذلك المعنى انحراف عن الاستقامة فان
وضح فانه مراده ما سبق من ان الشيء في التوفيق هو المساواة في جميع وجوه
ما به احاطة بناء على انه لا مجال لادعاء ان بعض الموجود من مساواته
من جميع الوجوه انتهى فاعمل ☜ والتوفيق ما سبق ان الشيء وهو ان
المراد هو المساواة في جميع وجوه ما به احاطة افول فيه ان ما به احاطة
لا محالة امر قائم بالشيئين احاطتين فلا يتصور مساواتهما في جميع وجوه
اذ من تلك الوجوه ما يخص باحدهما كالقيام به والحاصل ان المساواة في
جميع وجوه ما به احاطة يرفع التعدد فما به احاطة فكيف يقوم بكل من
الشيئين المتغايرين ولا يخلص الا بتخصيص الوجوه والصفات ٥
بعض الوجوه والصفات كالصفات النفسية مثلاً وبعد التخصيص
لا حاجة الى العدول عن الظاهر وحمل الوجوه على وجوه ما به احاطة فرفع
التناقض بل يندفع التناقض على تقدير حملها على وجوه احاطتين ايضاً
كما قد يقال والجواب ان ما به احاطة كالعلم فلا تعدد فيه بل التعدد في
افراده محل نظر اذ يلزم ح ان لا يشترط في جميع وجوه ما به احاطة
وذلك خلاف المفروض على ان لو صح اعتبار الكلية فيما به احاطة لصح
اعتبارها في وجوه احاطة ايضاً فح لا يلزم من اشتراك الشيئين في
جميع الوجوه وهي ما به احاطة في جميع الاوصاف رفع التعدد فيظهر

صحيح هو الصحيح صلاح الدين منه

كلام الشيخ عن اصله كما لا يخفى ثم انه قيل ويمكن التوفيق بين الكلامين بان
يقال ان كلمة على تدعين كاملة وهي المشاركة في جميع الوجوه كالخطة فانها
للخطة في جميع الوجوه وناقصة وهي المشاركة في بعض الوجوه كالخطة
الخطة مع الشعير في القيمة فالمراد بانها في احد المعنيين هو المعنى الثاني في
الآخر الآخر ورد عليه انه يجوز ان يتعلق بعض الامور آه كالجزئيات
على رأي الفلاسفة وكذا انه تعالى على رأي الدهرية وحاصل الايراد منع انه
لو خرج عن علمه تعالى شيء يلزم النقص والافتقار يجوز ان يتعلق الا شيا
مما يستحيل تعلق علمه تعالى به لعدم كونه قابلا له كالممتنعات بالنسبة
الى القدرة فكما ان القدرة لا تتعلق بالممتنعات لعدم كونها قابلة
لها ولا يلزم فيه النقص والافتقار بالنسبة الى القدرة كذلك العلم
يجوز ان لا يتعلق ببعض الامور لعدم القابلية كذلك ولا يلزم النقص
والافتقار وربما يقال يمكن الجواب عنه بان الامور لا تختلف عند وجوب
وامكان وامتناع وتعلق العلم بكل منها واقع الا عند العجز فقبل
العالم والله تعالى منزه عن العجز وفيه ان المانع يمنع ان التعلق
بكل فرد فرد من كل من الامور المتقدمة واقع الا عند العجز يجوز ان يشيء
امتناع التعلق في الخصوص في جانب العالم او في جانب المعلوم على
ان المقدمة المذكورة من قبيل الاستقراء الغير التام فلا يفيد اليقين
واعلم ان المراد بالشيء قول بعض ولا يخرج عنه علمه وقدرته شيء اما الموجود
بناء على انه هو المتعارف واما الممكن بقرينة اختصاص القدرة
بالممكنات واما ما يصح ان يعلم ويخبر عنه بقرينة شمول العلم للواجب
والممكن والممتنع والكل منزه عن هذه النقيصة ذهب لكن لا يخفى عليك ان

المسئلة

ولا يخرج عنه

ان المسئلة لا تتوقف على المقدمة المذكورة فان البناء على الاول بالنسبة الى الكل وهو ان العلم و
القدرة لعدم اختصاص شيء منهما بالموجود وعلى الثاني بالنسبة الى العلم
وتقريره غير صحيحة على الثالث بالنسبة الى القدرة لاختصاصها بالممكنات
اللهم الا ان يقال شيء آخر بالمعنى الثالث في المعطوف عليه بقرينة المعطوف
كما قال السيد الشيخ ثم انه قد يقال اذا اريد بالشيء الممكن لا يتجه حاصل الكلام
لانه لا يجوز خروج ممكن عن علمه تعالى والا لم يكن مقدورا اذ يمتنع فعل المختار
بدون العلم وفيه ان ما ذكره من الدليل لا يتم بالنسبة الى صفاته تعالى
ممكنة غير صادرة عنه تعالى بطريق الاختيار على ما قالوا وقال الحلبي يندفع ما ذكره
المخشي بجعل الشيء على الموجود لان جميع الموجودات صادرة عنه تعالى بالاختيار
عندنا والايجاب بالاختيار يستدعي العلم السابق بالضرورة وفيه ابقاء
ان ذات الواجب تعالى وكذا صفاته العليا من الموجودات عندنا وليسا مما صدر
عنه تعالى بالاختيار وقيل اذا اريد بالشيء احد المعنيين الاخيرين لا يرد
ما ذكره المخشي وفيه ايضا شيء فانه يجوز ان يخرج بعض الممكنات او بعض
ما يصح ان يعلم ويخبر عنه مما يستحيل تعلق علمه تعالى به عند المانع الخصوص
بالنسبة اليه فلا بد من اثبات المقدمة الممنوعة بالدليل ان قيل
هي جزئيات آه اعلم انه قد اشتهر ان جمهور الفلاسفة ذهبوا الى انه تعالى
لا يعلم الجزئيات لتغيرها واحتياج العلم بها الى آلة جسمانية فلما
ورد عليهم شناعة عظيمة حيث انتسبوا اليه تعالى الجهل بالجزئيات تعالى الله
عن ذلك علوا كبيرا وجهوا كلامهم بتوجيهات واولوه بتأويلات منها
ما اشار اليه المخشي بقوله ان قيل هي جزئيات آه لكنه ظن ان مرادهم
ان علمه تعالى محيط بطبايع الجزئيات دون خصوصياتها فلا يندفع بما يحذر كما

لا يخفى وهذا ما ذكره الدواني في شرح العقايد العضدية وهو ان مراده هم ان تو
لا يعلم الجزئيات على وجه جزئي بل يعلمها على وجه كلي بان يكون الكلية والجزئية
صفتي اللامعلوم فانه قال حاصل ما فهمنا انه تو يعلم الاشياء كلها بنحو العقل
لا بطريق التخيل فلا يغرب عن علمه مثقال ذرة في الارض ولا في السماء لكن
علمه تو لما كان بطريق التعقل لم يكن ذلك العلم مانعا من فرض الاشتراك ولا
يلزم منه ذلك اذ لا يلزم من كون بعض الاشياء معلوقة له تو بل ما ذكر على وجه
الاحاطة فيما ذكره بحث اورده في تعليقاته على شرح المطالع فليطلب
منها قال بعض الافاضل قد وجه الكلام الفلاسفة في هذا المطلب وقد وقفنا على
تلك الاجوبة لصاحب المحاكمات وهو ان مراده هم ان تو لا يعلم الجزئيات من حيث
ان بعضها واقع في الآن وبعضها في الماضي وبعضها في المستقبل بل يعلمها
علما تاما متعاليا عن الدخول تحت الازمنة ثابتا ابد الدهر فالموجودات
من الازل الى الابد معلومة له تو وليس في علمه كان وكائن وسيكون بل هي جزئية
حاضرة عنده تو في ازل ازال بلا تغير اصلا والثاني لصاحب الفتوحات المكية
وهو ان مراده عدم تعلق العلم بالجزئيات عدم اشتماله سبحانه وتو
في العلم بها الى تفصيل كما في المخلوقات بل يعلمها مفصلة في ضمن الكليات
فاذا تعلق علمه تو بنزول رجل مثلا علمه تو بنزل رجل مثلا علم عدد حاضر من الرجال
من غير احتياج الى تحليل وتفصيل كما في المخلوقات والثالث للدواني ثم قال
وفي كل من التوجيهات الثلثة نظر اما الاول فلان العلم وان لم يدخل تحت
الازمنة لكن لابد من كشف الزمانيات على ما هو الواقع والا لم يكن علما
بل جهلا وايضا حضور الزمانيات عنده دائما اما في الخارج وهو سخطة
اوفي العلم فيلزم التغير المحذور منه لان العلم عندهم مخزون في المعلوم والحضور

واما

واما الثاني فلانه ينافي ما استدلوا به على هذا المطلب وهو انه لو علم تو
الجزئيات المتغيرة فاذا علم ان زيدا في الدار الآن ثم خرج زيد عنها فاما ان
يزول ذلك ويعلم انه ليس في الدار او يبقى ذلك العلم بحاله والاول يوجب
التغير والثاني يوجب الجهل واما الثالث فلانه مع كونه خرقا ما تطابق
النقلة عنهم عليه فيه نظر من وجوه اما اولا فلان الكلية مثلا لو كانت
صفة العلم الذي هو كيف على المذهب الراجح عندهم قائم بالذهن المخصوص
متشخص به لكان جزئيا حقيقيا هذا خلف واما ثانيا فلان مقتضى كلامه
ان الموجود الخارجي اذا علم بالتعقل ولم يجمع ما فيه كان كليا فالموجود
الخارجي لا يقبل التعدد وذلك التعقل يقبله فلا يكاد يخلو من جميع الوجوه
وفي العلم الغير المطابق جهلا ما واما ثالثا فلان الموجب لتغيرهم هذا هو
الاحتراز عن لزوم التغير في ذاته تو في العلم التصديقي فلو كان طرفاه كليين
ايضا لزم المحذور انتهى لا نقول انه حاصل ان القدرة هي بالمعنى الثاني
وهو هذا المعنى لا تنافي الايجاب وفيه انه لا يكون التعاقب بين قولنا
لا يخرج عن علمه وقدرته شيء وبين قول الشيخ لا كما زعم الفلاسفة آه وايضا
الفلاسفة لا ينكرون القدرة على اكثر مما وجد بهذا المعنى غاية ما في الباب
انهم يثبتون الواسطة كما اشتهر منهم قالوا ان يجعل الكلام من باب ان الكلة
ما لم يفض انه لا يصدر عنه اكثر مما وجد فافهم فمتفق عليها لا يخفى ان سوق
العبارة يقتضي ان يقال فغير منافية للايجاب ويقال كون القدرة بهذا المعنى
متفق عليها محل بحث لان مشيته تو عندهم عبارة عن علمه تو بالاشياء على
النظام الاكمل على ما صرح به في شرح المواقف في بحث ارادة الواجب فحينئذ
قولهم ان شاء فعل آه ان علم فعل وان لم يفعل وعند المتكلمين عبارة

عن القصد فمعنى ان شاء فعل آه ان قصد فعل وان لم يقصد لم يفعل فلا يكون الاتفاق
بين التوقيفيين الا في اللفظ قوله هذا انما يدل على زيادة المفهوم ان زيادة مفهوم
العلم مثلا على مفهوم الواجب كما هو منطوق قوله لا يدل على معنى آه بناء
على ان المراد بالمعنى هو المفهوم والمعنى المصدري كما هو الظاهر لا الكلام لنا فيها
والكلام في زيادة الحقيقة على الحقيقة لا زيادة حقيقة العلم مثلا على حقيقة
الواجد قوله عليه احدهما على ما صدق عليه الآخر وهذا لا يتأتى في كون الكلام في
ان تلك الصفات صفات حقيقية ايضا كما توهم وتفصيل الكلام ٣٣ ص
ان زيادة المفهوم على المفهوم خارج عن المقام منه وجهين الاول ان المدعى
هو زيادة ذات الصفات لا مفهوم منها والثاني ان المدعى هو زيادتها على ذات
الواجب تعالى لا على مفهوم الواجب واما ما قد يقال في توجيه الاول ان المراد
بالمعنى هو المعنى الحدثي ضرورة ان مأخذ الاشتقاق هو المعنى المصدري الا
ان حاصل الدليل هكذا ما ثبت به دليل على ثبوت المعنى المصدري وثبوته
يستلزم ان يكون له تلك الصفات زائدة على ذاته تعالى بناء على ان هذه المعاني
تستلزم صفات زائدة في المخلوقات فكذا في الخالق غاية الامر غيرها
فيه فان قياس الغائب على الشاهد لا يفيد القطع والمطلب برهاني
ولعله لهذا لم يلتفت اليه المحشي واما ما قيل في توجيه الثاني ان المراد
بمفهوم الواجب هو مفهوم لفظة الله وذاته المقدس بقرينة قول المعلم
وله صفات وقول الشيخ ثابت انه عالم آه فمبني على غاية السقوط فان
تلك الارادة في غاية من البعد وكذا جعل القولين المذكورين قرينة
عليها كما لا يخفى قوله وان صدق المشتق آه وعلم ان هذا القول من الشيخ
يتبع ان تلك الصفات موجودة كما ان ما قبله ليتبع انها زائدة فكانه قال انه

عالم

عالم وكل عالم له علم موجود زائد اما الزيادة فلان كونه عالما يدل على معنى
زائد آه واما الوجود فلان صدق المشتق آه ولذا لم يتعرض المحشي في الاول
على الوجود وفي الثاني على الزيادة فلا وجه للمخالفة في الاول بالوجود وفي
الثاني بالزيادة ان اراد اقتضاء ثبوت المأخذ في نفسه كما هو المناسب للمقام
وقد قبل عبارة الشيخ لا تنافي عدم الارادة بل هي تنافي الارادة الثابتة
فالمراد بالمذكور قبيح اقول عدم المنافاة ممنوع فان الضمير في قوله يحتمل ان يرجع
الى الشيء وان يرجع الى المشتق فالارادة الاولى لاحتمال الثاني والثاني للاول فلا
قبح في التردد قوله فمقتضى تمثيل الوجوب والوجود بانهما اشتقاقا صادقا
عليه تعالى مع ان صدقهما لا يقتضي ثبوت مأخذهما في نفسهما بحسب الخارج
بل هما امران اعتباريان كما صرح في محله قوله فلا يتم بذلك غرضهم وهو اثبات
وجود الصفات في انفسها بحسب الخارج وذلك لجواز ان يكون ذلك المأخوذ
منه الامور الاعتبارية كالوجوب والوجود ويجوز اتصاف الشيء بالامور الاعتبارية
في الخارج وقد يجاب بالخط حاصل ان هذه الاوصاف ليست من الامور الاعتبارية
بل من الامور العينية فكما ان اتصاف الاسود بالسواد يدل على وجود السواد
فيه فكذلك الحال في هذه الصفات كما اشار اليه الشيخ بعد وفيه ان كون هذه الصفات
من الامور العينية غير مسلم عند الخصم بل هو اول المسئلة والقياس
على السواد كما ذكره هذا المجيب وكذا القياس على صفات المخلوقين كما قد
يقال قياس الغائب على الشاهد وقد مر ما فيه فتدبر قوله وقد فرعوا عليه
الازلية لعله اشارة الى جواب سؤال يكاد يتبادر وهو ان يقال عدم
تمام غرضهم هل هو لمحل شيء من الامور الموجبة ام لا فاجاب بانه فعلى الاول
لا يتم ح ازلية تلك الصفات فانهم فرعوا على وجودها ازليتها فعلى الثاني

ازلية لزم قيام الحوادث بذاته تعالى وذلك ممتنع مع انه يمتنع عندهم ايضا قيام
الحوادث الموجودة لا الاعتبارية فلو لم يتم هذا لم يتم ذلك وفيه ان عدم
تمامية دليل لا يدل على عدم دليل آخر تام فتامل ﷺ قلت يا ايها
وقد قيل وجه الاباء انه لا وجه لتخصيص العلم بالسلب بالمعنى المذكور وان
العلم والعالمية متساويتان في ان لا يكون صفة حقيقية حقيقي ايجابا
واثبات الآخر مما لا وجه له اقول فيه انه يجوز ان يتخصص العلم بالسلب
لتبادر الوصفية الحقيقية والمتبادر في العالمية هو الاضافة ويقال
في وجه الاباء ان العالمية عندهم نفس تعلق الذات بالمعلومات فلو اثبتوا
العلم بمعنى الاضافة لذاته تعالى كان معنى العالمية الاتصاف بهذه الاضافة
لا نفس الاضافة فعلم انهم ينفون العلم رأسا وانت خبير بان
هذا مع بعده عن العبارة ليس بتام فانه يتوقف على اثبات تمام العلم بمعنى
الاضافة وراء العالمية ولا يلزم من نفيهم العلم بالمعنى المذكور اثباتهم
اياه بمعنى الاضافة بل يجوز ان يثبتوه بمعنى الاتصاف بالعالمية كما قيل و
ايضا لا يلزم على فرض التقدير ان يكون معنى العالمية عندهم عين الاضافة بل
يجوز ان يكون العلم والعالمية عندهم بمعنى واحد ﷺ عالم بالذات وعلمه
عين ذاته وجه الاباء ان كلامه من القوليين يقتضي ان يكون مذهبهم
ان لا يكون له تعالى علما لا صفة حقيقية ولا صفة اعتبارية وفيه ايضا انه
يجوز ان يكون مرادهم ان العلم الموجود في الخارج هو عين الذات
واما ان له تعالى علما غير موجود في الخارج فكلا بل هذه الاقوال غير قابلة
بل المدلول هو صفة التمييز يعني ان صدور الافعال المتقنة لا
يتوقف الا على الانكشاف الذي سماه المعتزلة عالمية ولا يتوقف على صفة

موجودة

اشارة الى ان على ان يقال المراد ان عدم تمام الدليل الذي
استدل به عليه وذلك لا ينافي وجود دليل آخر تام منه

موجودة هي العلم فقد يقال لا وجود لهذا الا ان اتفاق العقل فيما نحن فيه على
كون العلم والقدرة موجودتين يرشد الى انه كذلك في الغائب اذ لا صارف
عنه نعم حدوثه في الشاهد لا يصح في الغائب فيجعل في الغائب قديما و
انت خبير بانه بعد تسليم الاتفاق وعدم الصارف قياس الغائب على
الشاهد على تقدير تمامه دليل مستقل على وجود الصفات ولا كلام فيه
هي بل الكلام في دلالة صدور الافعال المتقنة كما لا يخفى وفهم من ذلك ان قبول
ذلك الصدور يحتاج الى استدراك بعض المقدمات على ان قيام الغائب
على الشاهد مما لا يفيد في المقام البرهاني كما عرفت خصوصا اذا كان مع
الفارق قيل ليس المقصود هي الاستدلال بصدور الافعال المتقنة على
كون العلم والقدرة صفة حقيقية بل المقصود هو نفي ان اطلاق العالم
والقادر مجرد تسمية والمفهوم من صدور الافعال المتقنة على انكشاف
الاشياء عنده تعالى سواء كان العلم صفة حقيقية او اضافية فلا يرد
ما اورده الشيخ وانت خبير بان السوق والذوق لا يساعدان على
هذا المعنى ﷺ لهم ان يقولوا اتحاد المفهومين آه فيه نظر لما ذكره
الشارح في شرح المقاصد حيث قال بعد ذكر لزوم هذه المذكورات
وليس كذلك وفاقا حتى حرم الكعبي بانه من زعم ان علم الله يغاير قدرته
كافر انتهى ﷺ وليس بلازم ربما يقال في مغايرة مفهوم المأخذين
المتساويين المحمول احدهما على الآخر فتوا طاء تأمل وانت خبير بان
مثل ذلك ليس بعزيز كالدين والشريعة اللذين هما مأخذ المتدين
والمشرع وانما التأمل في اتحاد ذاتي المشتق ومأخذه مع
التغاير في المفهوم كالعالم والعلم والقادرة والقادر فتأمل ﷺ

الفاضل حفيد الشارح منه

وليس بمحال قيل فيه نظر اذ المفهوم هو مقالة اهل الحق انها ليست
بمتحيزة ذاتا ايضا وابعد فراتحاد هما اتحاد الكلام والبعد بالجملة خصم كل
صفة في عرفهم غير آخر وقد اعتبر القوم عرف اللغة في مواضع فما رد المعتزلة
حيث زعموا ان تكلم بمعنى ايجاد الكلام انتهى فاضل قلم ان يقولوا حقيقة
العلم آه يعني ان لزوم كون الواجب غير قائم بذاته انما هو من كون العلم صفة
غير قائمة بذاتها كما هو كذلك في نفسها لكنه يجوز ان لا يكون حقيقة
العلم كذلك في نفسها بل يكون قائما بذاته بكونه عين ذاته تعالى كما هو
مذهبهم فلا لزوم لذلك اقول فيه نظر لما في شرح المقاصد من ان العلم
ليس واجبا بذاته ولا قائما بذاته وحاصل ان كون الشيء
قد يكون بصيرورة احدهما الآخر وعينية الاثنين بهذا المعنى غير معقولة
وقد يكون من غير صيرورة وانقلاب وهذا هو العينية المستحيلة
وكلامنا فيها واللازم لها ان يكون كل منهما لازما للآخر فيلزم
كون العلم حيا قائما بالحيوة لازمة للذات وكون الذات غير قائم
بذاته لان عدم القيام بالذات للعلم كذا قد يقال قائما قلت معلوم
هذا يلزم على المعتزلة ايضا لكون مثلا وجوب الوجود لذاته قائما
بنفسه كما صرح به في شرح المقاصد فلم قصد على كون
الواجب غير قائم بذاته قلت قد اورد هما في قوله الى غير ذلك من
المحالات قال بالجواب التام آه قيل لا نسلم ان الجواب التام ذلك
لان شبهة المعتزلة انما هو التغاير بين الذات والصفات فقط
كما هو الظاهر من قولهم في تقرير الشبهة وكون الجواب التام في نفي
المغايرة بين الذات والصفات بدون احتياج الى نفي المغايرة

بين الصفات بعضها مع بعض فالتحقيق ان في قوله اشار الى الجواب جواب
واستعمال الاشارة في القراءة ليس بجيز قال والمعنى قد اعتمد على الاول
قد يقال يمكن ان يقال مراد المعنى ان كلامنا في الصفات بالنسبة الى الذات و
بالنسبة الى الآخر لا هو ولا غيره فلا اقتصار على الاول او يقال المراد
ان كلامنا في الصفات بالنسبة الى الذات لا هو ولا غيره فيلزم منه بطريق
الاقتصار ان يكون كل بالنسبة الى الآخر ايضا كذلك اذ لو كان بالنسبة الى
الآخر غيرا لكان بالنسبة الى الذات كذلك لان المغايرة للشيء مغايرة لما ليس
بعين الشيء ولا غيره فيكون البعض الآخر من الجواب بالكمال وصفوه كما لا يخفى
فلا يخفى ايضا اقتصار عالوجه على ايثار الاشارة اذ العبارة غير وفي في
نفي الاحتمالين المذكورين او ما سيذكره بعيد في بقوله ولان الفرض آه ونعت
غير بان كلامنا في الاحتمالين المذكورين بعيد عن عبارة المعنى بمراحل كما
اعترف به هذا القائل فلذا لم يلتفت اليها المحشي بل تصدى الى توجيه الاشارة
بجعل العبارة على الظاهر الواضح على ان مبنى الاقتصار على الاول هو الاقتصار
عليه في الذكر الصريحي وهو متحقق في الاحتمال الثاني قطعا وايضا كما ان
الوضوح في البعض الآخر من الجواب قطعا هو المنع جدا لكن اشار الى ان
التعدد فرع التغاير يعني ان المعنى اشار بان جواب عن لزوم التعدد بالنسبة الى
الذات والصفات بنفي التغاير بينهما حيث قال لا هو ولا غيره اذ ان التعدد
فرع التغاير بحيث لا يوجد التعدد بدون التغاير واذا علم ان التعدد فرع
التغاير علم الجواب عن لزوم التعدد بالنسبة الى الصفات ايضا وهو
نفي التعدد فيها ايضا اذ ليست الصفات ايضا متغايرة بعضها مع
بعض فكانه قال لانا لزوم تعدد القدماء من اثبات الصفات فانا نتعدد

التغاير والانفكاك بالنسبة الى الذات والصفات ولا بالنسبة الى الصفات
بعضها مع بعض ولم يكن الجواب بتمام اجزائها مصححا لطلق الزنا ودوز
صريح الجواب ح بيع حكم الصفات فالجواب ظني ولذا قال الشارح فلا فضل
لزغ الجواب فان الجواب بتم بنفي المغايرة ولا حاجة فيه الى نفي العينية بل
فيه ايهام تقوية السؤال قد يقال في عدم مدخلية نظر لانه لو لم يذكر
قوله لا هو لتبادر الاعتراف بالعينية وانت خبير بانه دفع ولا تبادر
ليس الا من بيع حكم الصفات ولا مدخل لزغ الجواب عما تمسك به المعتزلة
به قطعا كما ذكره الشيخ فلا وجه للغلط هنا ولك ان تحمل ح على ان
الشيخ حمل كلام الخص على انه لا يلزم قدم الغير ولا تكثر القدماء قطعا
فاورد السؤال عليه بقوله ولقائل ان يقول الخ باعتبار عدم لزوم
التكثر في القدماء ولك ان تحمل كلام الخص على انه لا يلزم قدم الغير والاكتفاء
بما ذكره يتم المقصود ويرتفع المحذور لان يحذور الخ ورجا يقال على هذا
الحمل يلزم اعتبار طي اعور غفلة وذلك ظاهر وانت خبير بان اعتبار
طي الامرين الاخيرين مشترك بين الحملين وفي حمل الشيخ طي
او رابع في كلام المعتزلة على ان طي تلك الامور مما لا تحمل فيه بتمام المقصد
عار كما ذكره فافهم وقيل في توجيه كلام الشيخ يعني ان الشيخ حمل كلام
الخص على منع الملازمة في قول المعتزلة لزم قدم الغير ونقوضه بتعدد القدماء
فورد عليه ما اورده بقوله ولقائل ان يقول الخ ولك ان تحمل كلام الخص
على منع استحالة اللازم لا على منع الملازمة فلا يرد ما اورده انتهى ورده
بان قول الشيخ لا يلزم قدم الغير مما لا يرتاب عاقل ذلك قطعا اذ هو مجرح في كونه
منعا للملازمة ح ولذا قال في المواقف الخ وذلك لان تقييده بقوله و

لا يعلم

قوله بعد تعدد القدماء ولزوم التكثر
قوله على الاعور الثلثة يعني لزوم

ولا يعلم به بدا له بالجزم على لو علم به كان كافرا ح فمن اجلى البديهيات التي
فيتعذر معلوما قطعا فيتعذر كفرا فقول فيه ان يجوز ان يتعذر مراده هم بالانتقال
الظهور والاشراق والتعلق كما نقل عن بعض النصارى ولا شك في عدم
لزوم الذاتية للانتقال بهذا المعنى فضلا عن بداهته ولعل لهذا اباه وراى التسليم اولى
على ان قوله الخ ورجا يقال لانهم بداهته فضلا عن كونه من اجلى البديهيات وه
الآن فالاستدلال لامتناع انتقال الاعراض يكون لغوا والتوصية بانه تنبيه وان امكن
السند الاخص لكنه ينافي الاجلاء ولا يخفى عليك ان هذا غلط اذ الكلام في بداهة
لزوم الذاتية للانتقال الآن بداهة نفي الانتقال ولغوية الاستدلال انما
هي على تقدير بداهة نفي الانتقال لا على تقدير بداهة لزوم الذاتية للانتقال
وفيهما بون بعيد وقيل كونه من اجلى البديهيات هم فمن اجلى البديهيات انما
لزوم الذاتية للانتقال من فحاز الى فحاز لا الانتقال من موصوف الى
موصوف آخر مع ان الكلام فيه لو سلم لم يكن للمانع ان يقول لم لا يجوز ان يقوم
صفة بعينها بموصوف مخصوص بعد قيامها بموصوف آخر ورجا بانهم
جعلوا الاقائم الثلثة جواهر قائمة بذواتها حيث قالوا ان الله
تو جوهر واحد له ثلثة اقانيم فجعلوها جزء الجوهر جوهرا كما هو
المشهور ولا شك ان جزء الجوهر جوهر كما هو المشهور فلزوم
الذاتية للانتقال من هذا الجوهر مما لا شك فيه عاقل وانت خبير
بان قولهم بان الله تو جوهر له ثلثة اقانيم لا يدل على انهم جعلوها جزء
من الجوهر لجواز ان يجعلوها صفات له ولو سلم ونقل فلا يلزم منه كون
لزوم الذاتية للانتقال مطمحا مما لا شك فيه فلا يصح تفريع
قوله فلزوم الذاتية للانتقال الخ عليه نعم يلزم منه الذاتية اساسا

لكن الكلام في لزومها للانتقال وابن هذا منه فاك ثم انه جل ولا يسلم
البداهة فهي لا تستلزم الحصول اذ يجوز ان يتوقف على التوجه والالتفات
فلعلم لم يحصل لزوال الموقوف عليه لم يحصل البديهي وانت خبير بان عدم
حصول الموقوف عليه ينافي الجلاء والكلام في الجلاء لا في نفس
البداهة على ان قوله تو آه ما سبق كاف جوابا بمنع الانحصار لعلة
الكفر في الالتزام بجواز كونها لزوما فعلوما ايضا وسند المنع الانحصار
واثبات الالتزام وحاصله انه لو سلم انحصار العلة في الالتزام فالتزامهم
ثابت بقوله تو فانه يدل على انهم التزموا القول بالتعدد المغايرة
وبيان حاصل هذا الجواب الثاني انهم انما كفروا لاثباتهم الآلهة الثلثة
لا لانهم اثبتوا التعدد الثلثة وانت خبير بانه على هذا يكون جوابا
عن تلك المعتزلة رأسا ورخصا للجواب الاول كما لا يخفى ثم لا يكون
يكون جوابا عما قيل لا كفر الا بالالتزام فيختل نظام الاجوبة الخ
اورد هنا الخفي بلا كاف مما لا يرضى الصوفي والذوق جواز كما لا
يخفى ثم انه قد اعترض هذا القائل على قول الخفي وذوات ثلثة بانه
محل بحث لانه يعني اثباتهم الآلهة الثلثة انهم سووا الثلثة في
الترتبة واستحقاق العبادة على ما هو الشيء محل بحث فتدبر المسند
من شرح التلخيص وذلك لا يدل على كونها ذوات مع انه لا حاجة اليه
اذ القول بتعدد المعبود كاف في تكفيرهم فالصواب ترك تعدد وذوات
وفيه انه اذا فسر في ذلك البحث بانه مرادهم بالثلثة هو الالهية تو
المسيح والله فظاهر انهم كانوا يقولون بالهة وذوات ثلثة فلا
غبار في كلام الخفي وتأييد هذا ما نقل عند عند الجواب الاول من انه فسر

قول

ان يحمل على ما حمله عليه

قول النصارى ثالث ثلثة انهم يقولون بالقديم الاب وهو الذات
والقديم الابن وهو العلم والقديم الروح وهو الحيوة وهذا الجواب مبني
الجواب الاول مبني على هذا التفسير انتهى فانه يشعر بان الجواب الثاني مبني
على تفسير آخر وهو تفسير الثلثة بالله والمسيح ومريم ويشهد عليه
قوله تو وانت قلت للناس اتخذوني وامي الهين من دون
الله كما عرفت القائل المذكور ثم ان قوله مع انه مما لا حاجة اليه اذ
القول آه مبني على ما زعمه من ان حاصل هذا الجواب انهم انما كفروا آه
وقد عرفت ما فيه والا فالكلام ليس في تكفيرهم مطلقا بل في تكفيرهم
لاثباتهم التعدد المغايرة وذلك يحتاج الى دعوى قولهم بالذوات
التعدد كما لا يخفى وايضا ترتب الحكم آه يفيد ان ترتب الحكم بالكفر
على المشتق الذي هو قوله تو قالوا ان الله ثالث ثلثة يدل على
علية ما فيه الاشتقاق وهو القول بانه ثالث ثلثة كما هو
القاعدة المقررة فيدل الآية الكريمة على ان علة تكفيرهم هو
هذا القول فاذا كفرت علة الكفر على الالتزام تعين ان قولهم هذا
قول منهم على وجه الالتزام والا فلا سئوال فانه مبناه على الانحصار
كما عرفت ان قلت الحكم بالكفر في الآية انما ترتب على الموصول
وهو ليس بمشتق بل المشتق هو الصلة وحدها فليس يلزم
ترتب الحكم على المشتق اقول مبني ترتب الحكم على المشتق هو
ان يجعل ما فيه الاشتقاق وصفا للمحكوم عليه فانما به وهو متحقق
فيما اذا جعل المحكوم عليه الموصول مع الصلة المشتقة كما لا يخفى فاحفظ

قال ش وعبارة الشيخ حيث قال لانهم اثبتوا الاقانيم الثلثة التي
هي الوجود والعلم والحيوة يشير الى الاول اي الى الوجوب الاول و
ذلك لان هذه العبارة تدل على انه فسر الثلثة في قول النصارى بالصفات
لا بالذوات وقد سبق ان الوجوب الاول مبني على هذا التفسير فالظاهر
المراد هو ان كفرهم لزوم الكفر المعلوم ش جعلوا الذات الواحدة
نفس ثلث صفات اه هكذا في شرح المقاصد لكنه يخالف ما قال
عليه قوله تع انا الله ثالث ثلثة ش
الا ان الصفات نفس الذات
فيرجع مذهبهم في هذا الى ما ذهب اليه الحكماء والمعتزلة فلا يكون غاية
الجهل ش او لو قطع اه يعني ان قولهم بالقدماء الثلثة لو كان بقطع
النظر عن اتحاد الصفات مع الذات فهناك امور اربعة لا ثلثة
والا بل كان بالنظر الى الاتحاد فهناك امر واحد لا ثلثة فلا وجه للقول
بالقدماء الثلثة حملا على التوجيه المذكور بخلاف جعلهم الذات الواحدة
نفس ثلث صفات مغايرة للذات فانه ليس في زعمهم ح الصفات
ثلثة واما الذات فهو نفس تلك الصفات فتامل قد يقال على تقدير
الميل الى ان الصفة عين الذات لا يرد عليهم عدم ملائمة لقولهم
بالقدماء الثلثة فانهم اثبتوا احاد ذوات الاربعة مع ان الذات واحدة
لان الذات عالم يؤخذ مع الثلثة لا يتحقق الا الوحدة عندهم بل
يرد عليهم ح انه لا يغني لانتقال اقنوم العلم لكونه عين الذات
مع ذات ضعيف بانه ما ذكره لا يصلح توجيها لقولهم بالقدماء الثلثة
وهو الاربعة اذ لا يلزم منه ان لا يؤخذ الذات مع القدماء وكلهم يؤخذ
مع الثلثة كما لا يخفى وقيل لك ان تقول قولهم بالقدماء الثلثة ش

باعتبار

على تقدير ان الوجوب الاول على مذاق الشيخ

باعتبار قطع النظر عن الاتحاد لكن ذات الواجب عندهم نفس الوجود و
لذا عبر في بعض الكتب عن اقنوم الاب بالذات انتهى ناقل فتدبر ثم
انه نقل عنه رحمه الله ايضا انه قال اقول في جوابهم لم يجعلوا الذات نفس كل
من الصفات بل نفس مجموع الصفات ولم يجعلوا كل واحدة منها نفس الاخرى
فحينئذ كان قولهم بالقدماء الثلثة ملايما ولا يلزم على اتحاد الذات مع الصفات
ان يكون وجودا انتهى اقول الظاهر ان مراده رحمه الله توجيه مستقل غير
ما ذكره في وجه الخامسة يرفع عنهم الجهالة وعدم الملايمة لكن لا يخفى
عليك ان الجهالة باقية بحالها وكذا عدم عدم الملائمة على ما قيل ان
المجموع غير كل واحد من الثلثة فهناك ثلثة موجودات اربعة لا ثلثة
حاشية ان طرفيه الاعلى والاسفل فان الاثنين مثلا طرفه الاسفل واحد
وطرفه الاعلى ثلثة فالمجموع اربعة ونصف الاربعة اثنان وكذا الحال
في سائر الاعداد فافهم ش يرد عليه حاصله ان مراتب الاعداد ليس
بعضها جزءا من بعض اذ قد تقرر ان كلا من مراتب لا يتألف الا من
واحد ونحو ايضا على ان البعض كالخمسة مثلا ليس جزءا من البعض كالعشرة
وفيه انه مع كونه كلاما على السند الاخص غير حاسم لمادة
الشبهة اذ يكفي للمانع كون مرتبة الواحد جزءا عما عداها وما ذكره من
الاتفاق على تقدير صحته لا يجدي في دفع ما لا يخفى وقيل المراد من الجزء
في عدم الانفكاك تجوزا او بناء على العرف ولا شك ان الخمسة من
العشرة مثلا في حكم الجزء من الكل في ذلك فقد يجاب عنه الايراد ايضا بان
جزئية بعض المراتب عن بعض مبنية على رأي البعض ش لا يتألف الا
من واحد ونحو ايضا على ان البعض كالخمسة ليست جزءا من البعض كالعشرة

كمال الادب

منه غفر صلاح الادب

تصور كل واحدة من تلك المراتب بكنهه مع الغفلة عن نفس الاعداد فانك
اذا تصورت حقيقة كل واحدة من وحدات العشرة مثلا من غير شعور
بخصوصيات الاعداد المندرجة تحتها فقد تصورت حقيقة العشرة بلا شبهة
وانت خبير بان هذا الدليل على تقدير صحته انما يدل على ان تلك الاعداد
المندرجة ليست من الاجزاء الذهنية ولا يدل على انها ليست من الاجزاء
الخارجية فلا يتم به نفي السند المذكور ومما يستدل عليه ايضا بان التركب
من الكمي يستلزم تقدم تمام ماهية شئ وجوده وهو محال والتركب عن
بعض صوره بعض يستلزم الترجيح بلا مرجح وهو باطل وفيه ايضا انه انما
يتم في نفي التركب الذهني لا في نفي التركب الخارجي اذ يمكن ان يختار
الشق الاول ويمنع المحذور وقد يجاب ايضا اولا وقد يجاب عما
تمسك به المعتزلة كما اجاب عنه المص بقوله لا هو ولا غيره والشق
بقوله فالاول الخ ان يقال آه بجوابين آخرين الاول منع الملازمة المذكورة
في تمسكهم بمنع شمول القديم لما ليس بقائم بنفسه والثاني منع
بطلان اللازم بعد التسليم لذلك وتقرير الاول لانا لم نسلم لزوم تقدم
القدماء منه اثبات الصفات وانما يلزم لو كان القديم شاملا لما ليس
بقائم بنفسه لكنه ممنوع لانا القديم هو الازلي القائم بنفسه والصفات
ليست بقائمة بانفسها لاحتياجها الى الذات فلا تكون قديمة وان كانت
ازلية وتقرير الثاني لو سلم الملازمة وانا القديم هو الازلي مطلقا
سواء كان قائما بنفسه او لا فلانا لم نسلم ان تعدد القدماء مطلقا كفر
بل انما الكفر هو تعدد القدماء بالقدم الازلي بمعنى عدم الاحتياج الى الغير
لاستلزامه تعدد الواجب بالذات المنافي للتوحيد لا تعدد القدماء بالمعنى

الذاتي

التركب

الى نهاية

ان نهاية للقديم الذاتي والزماني المعتبر عنه بالا يزلي وسبوقا بالعدم لعدم
استلزامه تعدد الواجب لذاته لجواز ان يكون قديم الصفات زمانيا
ولا يخفى انه اي كل واحد من الجوابين المذكورين لا يوافق مذهب المتكلمين
اذهم قائلون بقدم الصفات فلا يأتي منهم منع الملازمة ومنع شمول
القديم وليسوا قائلين بالقدم الذاتي فلا يأتي منهم ان يقولوا الكفر في
القدماء بالذات لا المطلقة فانه انتقام كل من القدم والحدوث الى الذاتي
والزماني انما هو مذهب الفلاسفة كما فيما سبق وانت خبير بان الجواب بوافق
المذهب بادنى تغيير كانه يقال ولو سلم فلا نسلم ان الكفر في القدماء بالقدم الزماني
على انه لا مرض لمحرر هذا الاشكال المتكلمين باصطلاح الفلاسفة فافهم قد
سبق ان نهاية الشئ عند قوم الشئ الواحد القديم منه انه ينجالف فاشتهر لا
يخفى ان مخالفته ومباينته مبنية على حمل قولهم كل ممكن محدث على ظاهره
لكنه يمكن ان يقال ان مرادهم ان كل ممكن صادر بالاختيار فهو محدث
والصفات وان كانت ممكنة لكنها ليست صادرة بالاختيار بناء
على القول بالايجاب في صفات الصفات كما حققناه في محله او يقال الصفات
مستثناة عن هذا الحكم بقرينة قولهم بقدم الصفات كما استثنى المخترعات
عن قوله تعالى انه على كل شئ قدير فلا مخالفة عند التحقيق وايضا يمكن
ان يكون مرادهم بالمحدث هو المحدث بمعنى المحتاج الذي يستحيل عند الفلاسفة
بالمحدث الذاتي كما اشار اليه الشيخ فيما سبق ولا بأس باستعمال المطلق
في الغير على انه مشاركة لفظية غير مؤثرة في الخلف

بقوله لانه اي الكفر اهـ منه

ان يكون مرادهم ان كل ممكن صادر بالاختيار فهو محدث اهـ منه

الزماني

ان نهاية

في بعضها فالتفريع غير ظ قال التفريع المذكور غير ظ اذ التفريع في مذهب
الكرامية الذين قدم الصفات على صعوبة المقام المستفاد من قوله و
لصعوبة المقام ذهبت الخ غير ظ اذ الظاهر انه اذا قدمها جميعا الى ذلك
انما هو ليندفع الصعوبة وظاهر ان تلك الصعوبة لا تندفع بنفي قدم
البعض بل لا بد من نفي القدم في الجميع واعلم ان سياق كلام الشارح
صفات الله تعالى ان كانت عين ذاته تعالى يلزم بطلان دلالة الاولى وان كانت
غيرها فان كانت قديمة لزم تعدد القدماء المتغايرة وان كانت حادثة
لزم قيام الحوادث بذاته تعالى واللوازم كلها باطلة فجاء الصعوبة في المقام
ولدفع هذه الصعوبة ذهبت المعتزلة والفلاسفة الى نفي الصفات
وقالوا هو عين ذاته تعالى لئلا يلزم تعدد القدماء او قيام الحوادث
بذاته تعالى وذهبت الكرامية الى نفي قدمها ايضا لئلا يلزم تعدد القدماء او قيام
الحوادث بذاته تعالى وذهبت الاشاعرة الى نفي عينيتها ومغايرتها
لئلا يلزم شيء من المحذورات المذكورة فاورد عليه بحسب ما يفهم من كلامه
الكرامية الى ما ذهبوا اليه للاحتراز عن لزوم تعدد القدماء غير ظ اذ لزوم
ذلك بالقول بقدم البعض بل الظاهر ان ذهابهم لامر آخر لكن يمكن ان يقال
انهم ذهبوا الى نفي القدم عن البعض للاحتراز المذكور واما قولهم بالقدم
في البعض الآخر فلانهم جعلوه عين الذات بشبهة لاحق لهم في ذلك
فيصح التفريع المذكور ولعله لهذا قال غير ظ ولم يقل غير صحيح فتامل
قال ان العرف واللغة شاهدان على ان التغيير المذكور ليس مبنيا
على اصطلاح خاص بل ادعاؤهم انه مقتضى العرف واللغة فتدبر قال والا لزم
منه ان هذا الالزام ايضا لا يلزم فذلك انما لو التزموا صدق هذا

القدر

هذا القول عند كون ثوب زيد والامتعة في الدار والظاهر انهم لا يقولون
بصدقه في تلك الصورة اذا التقدير ليس في الدار موجود غير زيد وثوبه
وثوبها او الامتعة في الدار ثم يصدق ذلك القول كذا قيل وفيه نظر فتامل
قال سواء كان بحسب الوجود اي سواء كان الانفكاك بحسب الوجود
بان يوجد احدهما بدون الآخر او بحسب الحيز بان يتحيز احدهما فيحيز
بدون الآخر قال اشارة الى ان ما حقه النقض لا بد وان يكون من
المحققات والمقدرات المذكورة ليست كذلك اما الاول فعند المتكلمين
واما الثاني فعند من قدمين فعلم هذا لا حاجة الى التعميم المذكور اللهم
الا ان يراد تعميم التعريف للافراد المفروضة الوقوع ويحتمل ان يكون
اشارة الى ما قاله الدواني من انه يمكن ان يمنع عدم جواز وجود احد الجسمين
القديمين مع عدم الآخر بناء على ان ما قيل ان ما ثبت قدمه امتنع
عدمه غير مسلم لجواز ان يقدر وجود القديم متوقفا على عدم اي
مانع فيحدث فينتفي القديم على ان المراد بجواز الانفكاك عدم
اللزوم فتامل ولا شك ان لا لزوم بين الجسمين القديمين
ولا بين الآلهين المفروضين واما امتناع الانفكاك فيهما فانما
هو للقدم والالوهية فتامل قال لما كان عدم الانفكاك آه يعني
ان المدعى هو عدم الانفكاك بين الذات والصفات وبين كل صفتين
بحسب الوجود والحيز على ما اشرنا اليه وما ذكره في الدليل انما يفيد
عدم الانفكاك بحسب الوجود ففي الكلام طي للظاهر وتقدير
ان كلا من الذات والصفات ازلية وغير متحيزة والعدم على الازلي
محال والانفكاك بحسب الحيز غير متحيز غير متصور كما لا يخفى ان الكلام

الشئ معقود على الانفكاك بحسب الوجود والنقض مدفوع بما ذكرنا
اليه في وجه التأمل ﴿ هذا تعبير آخر يعني ان التعبير بالتجاور العدمي
والوجودي ليس على حقيقته بل هو مبني على التجوز والمراد ان عدم
العشرة يستلزم عدم الواحد منها ووجوده يستلزم وجوده فعبر
عن الاستلزام بالاتحاد للمبالغة والتوكيد والا فتخالف الوجودي
والعدمي وعدم الاتحاد بينهما ظاهر فلا يصح التعبير المذكور على
حقيقته هذا واما قد يقال فان التعبير على حقيقته بناء على ما هو المشهور
فان وجود الكل هو عين وجودات الاجزاء وان عدم الكل هو عين
عدمات الاجزاء فلا يخفى ان عدم العشرة عدم الواحد منها اما في ضمن
واحد منها اي واحد كان واما في ضمن جميع الاحاد الغير فان ووجودها
ووجوده لا مطلقا بل في ضمن جميع الاحاد لان وجود الكل ووجودات
الاجزاء كلها لا وجود جزئيا وانت خبير بان الكلام في ان وجود العشرة
عين وجود الواحد منها او هو مستلزم له لان في ان وجوده عينها
ووجودات الاجزاء او هو مستلزم لها كما لا يخفى فما هو المذكور في واحد
وما هو المشهور في واحد آخر ثم المراد بالاستلزام منه جانب الكل
لا الاستلزام منه اي جانب كان لظهور جواز وجود الجزء بدون وجود الكل
فتأمل ﴿ على ان الاستلزام آه ان الاستلزام الذي اعتبره بين عدمي
الكل والجزء بان يكون ملزوما والثاني لازما بط لجواز وجود الجزء
بدون الكل فليس مراده نفي الاستلزام منه اي جانب كان بدليل قلنا
سابقا وهكذا ربما يقال عدم تعرضه لنفي الاستلزام بين الوجودين اصلا لان
الوجود الذي عدم ملزوما مذموم في الواقع وانت خبير بان نفي الاستلزام

الاستلزام ح

هيهنا في قوله هذا تعبير عن الاستلزام والقول بان المقصود منه هذه
العلاوة تقوية نفي الاتحاد بنفي الاستلزام كما ربما يقال لا يدفع
المنافات كما لا يخفى فتأمل ﴿ فانهم قالوا آه هذا ملخص ما ذكره
الشيخ بقوله فان قيام الذات آه وفي شرح المواقف لا يخفى عليك ان
استدلالهم بما ذكروه يدل على ان مذهبهم هو ان الصفة مطلقا ليست
غير موصوف سواء كانت لازمة او مفارقة وقيل انهم ادعوا ذلك
في الصفة اللازمة بل القديمة بخلاف سواد الجسم مثلا فانه غيره قال الآمدي
ذهب الشيخ ابو الحسن البصري الى ان من الصفات ما هو عين الذات
كالوجود ومنها ما هي غيره وهي كل صفة امكن مفارقتها عن الموصوف
كصفات الافعال من كونه تعالى خالقا وحاكما ورازقا ونحو ذلك ومنها ما
لا يقال انها عين ولا غير وهي ما يمتنع انفكاكه عنه بوجه كالعلم والقدرة
والارادة وغيرها مما من صفات الله تعالى انتهى ﴿ اذ يجوز ان ينفك
الصانع في الوجود والعالم في الخبير يعني انه يكون المعنى بعد التعميم المذكور
ان التغيرين ما يمكن الانفكاك بينهما من الجانبين بان وقع كان زمان
الانفكاك فلم يجز ان يعتبر جواز الانفكاك منه جانب الصانع بحسب
الوجود الخبير وانت خبير بان الظاهر بعد التعميم المذكور ارادة
جواز الانفكاك منه الجانبين ان يكون جواز الانفكاك في بعض المواد
بحسب الوجود منه كلا الجانبين وفي بعض المواد بحسب الخبر منه كلا
الجانبين لا ان يكون في كل منه جانب بحسب الوجود ومنه جانب آخر
بحسب الخبر بل هذا المعنى مما لا يلتفت اليه في التعريفات ويدل على هذا
ان الشارح في شرح المقاصد اجاب بالتعميم المذكور عن الانتقاض بالجهل

التقديمي ثم اورد الانتقاض بالعالم مع الصانع واجاب عنه بان المراد
جواز الانفكاك من الجانبين لكن بحسب التعقل دون الخارج ولم يلتفت
الى الجواب عنه بالتعميم المذكور لاستحالة تحيز الصانع قبل لا يجوز ان يقال
ان العالم ينفك عن الصانع في الحيز لاستحالة تحيز الصانع اذ معنى انفكاك
شئ عن آخر في الحيز ان يتحيز حيزه مغايرا لحيز الآخر وفيه ان انفكاك
شئ عن آخر في الحيز اعم من ان يكون الآخر متحيزا مغايرا ومن ان يكون له حيز
اصلا بل هو ظرف في الخارج بل القياس الى الانفكاك في الوجود ثم ان ظاهر
عبارة الشق ان التعميم المذكور انما يدفع الانتقاض بالعالم الصانع واما
الانتقاض بالعرض مع المحل فهو باق بعد التعميم ايضا ويقال يندفع
الانتقاض به ايضا اذ ينفك المحل عن العرض في الوجود بان ينعدم
العرض مع بقاء المحل وينفك العرض عن المحل في الحيز فان حيز العرض
هو المحل وحيز المحل فمكانه فتدبر ان قلت آه حاصله على ما يقال ان
لفظ امكان الانفكاك لا يدل على المعنى المذكور وهل هذا الا تفسير
وتخصيص ما خوذ من خارج لاخراج مواد النقض فعلى هذا يجوز تخصيص
كل تعريف اعم آه وفيه انه يجوز ان يفهم مراد القائل انهم اراد وا بجواز
الانفكاك جواز عدم الاتصال الا انه لما كان جواز عدم الاتصال لا يتحقق
الا بجواز ان لا يوجد احدهما قائما بالآخر او بمحله او منتقلا به عبر عنه به
ولا شك ان لا يجب الاتصال بين الصانع والعالم ولا بين العرض و
المحل والى ما ذكرنا اشار القائل في حاشيته الكبرى على هذا الشرح فتدبر
على انه يرد آه اي مع انه غير حاسم لمادة الاشكال لانه يرد عليه النقض
فانه على تقدير وجوده غير محله مع عدم جواز ان لا يوجد محله منتقلا به كذا

يرد عليه

ظاهر منع انفكاك شئ عن آخر في الوجود هو ان لا يجوز للآخر وجوده

هذا لا يرد عليه ما اورده على الشق من ان عدم الاتصال لا يدل على الانفكاك

عن الشخص

يرد عليه الاعراض اللازمة فانه على تقدير وجودها لا يجوز ان لا يقوم بها
بحالها مع كونها مغايرة لها بالاتفاق ويقال فيه انه حاصة النقض لابد وان
يكون موجودة وعلى تقدير وجودها لهم ان يقولوا ان الشخص وكذا
الاعراض اللازمة لا تقوم مغايرا للشخص والمحل فتدبر بلا مانع اصلا
هذا اشارة الى الجواب عن النظر باختيار الشق الثاني بالنسبة
الى الذات والصفات وبالنسبة الى الصفات بعضها مع بعض ايضا
فافهم ذلك وربما يقال ان التخصيص للتعريف الاعم من خارج وهو
غير مرضي كما مر اقول حاصل حاصل ما ذكره الشق في هذا الجواب هو ان مراده
بالجواز هو الامكان الوقوعي لما كان مفروضا لعدم المانع عبر به عنه
ثم ان القرينة على ان المراد اي مراده هو الامكان الوقوعي
تخصيصهم بعدم المغايرة بين الصفات بناء على انها لا يتصور
عدمها لكونها ازلية كما ستشير اليه الشارح فافهم اي العرض
الجزئي آه فسر به ليلائمه ان جواز تصور العرض الكلي بدون
المحل ظاهر فعدم الاستحقاق ممنوع فلا يكونان غيرين فلا يرد
بهما النقض على جميع التعريف حتى يحتاج الى الجواب ولو نقض
بالكليين المفروضين يجاب بانهما خارجان في التعريف كما اشرنا
اليه فلا يرد انهم تعرضوا لاخراج الجسمين القديمين مع انهما
ايضا ليسا موجودين في الخارج فلا حاجة الى ما ربما يقال من ان
المراد انه لا يتصور وجود العرض والمحل الكليين في الخارج مع
كليتهما بخلاف الجسمين القديمين فتامل ظاهر ان العرض الجزئي
من حيث هو شخصيا المحل الحاص فلا يحتاج في تشخصه فلا يمكن تصوره

عن الشخص

ظاهر في عدم حمل التعريف على الاعم من العرضيات منه

ظاهر في جواز تصور العرض الكلي بدون المحل الكلي ظ منه

ه حيث كونه جزئياً بدون محله هكذا ربما يقال وقد يقال لان وجود العرض
في نفسه هو وجوده في موضوعه فلا يتصور التصديق بوجوده
الخارجي بدون التصديق بوجود محله فيه انتهى فسقط ما اورده
وقيل ان اراد امكن تصور العرض الجزئي بدون تصور المحل
الجزئي بناء على قيامه بمحل آخر وكونه بالفرض وان كان المفروض محالاً
فتامل وبه يظهر آه يقال قول العالم المراد به احتراز عن قول بخلاف
الجزء اشارة الى الجواب عن الخلط باختيار الشق الاول فانه يتم به
دفع النقض بالعالم مع الصانع وليس فيه اعتبار الاضافة ثم قوله
بخلاف الجزء مع الكل آه اشارة الى الجواب عنه باختيار الشق الثاني ووضع
للانتقاض بالجزء مع الكل والذات مع الصفة باعتبار الاضافة
ففي هذا الاخلال في قوله والعالم آه فضلاً عن ظهوره وحاصل ما
ذكره هذا القائل ان المراد بتصور العالم في قوله والعالم قد يتصور
تصوره بدون اضافة المعلولية وفيها ما قد عرفت من ان مجرد الاحكام
الذاتي غير كاف وفيه ايضا ان يلزم على ما ذكره هذا القائل ان يكون
الغيرية قد تختلف باختلاف الاعتبار اذ لو اعتبر اضافة ما بين الكثيرين
كانا لا غيرين ولو لم تعتبر كانا غيرين فتدبر وبدونها غير مفيد
فانه ذلك لا يفيد الا مجرد الاحكام الذاتي وقد عرفت انه غير كاف في
مقصودهم وايضا الاضافة معتبرة كما اذا اعترف به السائل والا
فالحكم التصوري بدون الاضافة مشترك بين الكل والجزء
وبين العالم والصانع والفرق بينهما تحكم بحت فلا يصح
قوله بخلاف الجزء مع الكل وقيل وصف الاضافة فرضي

وفيه بحث

العالم

العالم مع الصانع قبل اقامة البرهان بخلاف في صورة الكل والجزء
فانه وصف الاضافة هكذا لتحقق الفرض فالفرق واضح
وفيه انه قد يعقل وجود الكل ثم يطلب بالبرهان وجود الجزء لتحقق كونه
جزء فوصف الاضافة فيه ايضا فرضي قبل اقامة البرهان ونحو القدر
كاف في المقصود غير كاف في الاقامة فيه انا لم ندع ان الكاف
فيها بل ادعى ان الاقامة تتوقف على التغاير والتوقف لا يستلزم
الكفائية على انه لا تغاير بحسب المفهوم عند اشتمال شيء من الموضوع و
المحمول على الآخر بناء على انه لا تغاير بين الجزء والكل فما ذكره غير
متجه نعم يتجه عليه ان اقامة الحمل لا تتوقف الا على التغاير ولو
لا على التغاير بحسب المفهوم والتغاير هنا يحصل بالملاحظة بوجهين
فتفيد قولنا الانسان بشر اذا لوحظ الاول بالحيوان الناطق
والثاني بالضاحك هكذا قد يقال فتامل قد وقع في اكثر النسخ
قال صفيد الشان وقع بلفظ الواو في نسختين عليهما خط الشان وفي
نسخة قوية معتمدة من التبصرة الفتاوى وهو الصواب وقد وجدت في
بعض النسخ بلفظ ان الناصبة عطفاً على قوله لصار بتقدير لزم
او عطفاً على قوله غير بتقدير مضاف اي وانت ان يكون او بلفظ
ان المكسورة والنافية واللام ان الكل تصحيف انتهى بدل ان
النافية باللام والنون فقوله فصل بالضاد المعجمة اما مصدر
فصل يفصل فالمعنى انه تصحيف وقع بسبب فصل اللام عن النون
او امر من فصل يفصل فالمعنى انه تصحيف فصل انت بينه وبين الالف
بالنون حتى يصير لن النافية ويحتمل ان يكون بالضاد المعجمة فالمعنى انه

على ان وجه التعليم ما قبل لانه كاف ضعف

اشارة الى ان الملاحظة بوجهين عين التغاير بحسب المفهوم والا فلا

اشارة الى ان الملاحظة بوجهين عين التغاير بحسب المفهوم والا فلا

شرح تكلف في محله

تصحيف فاصل وقع زيادة من قلم الناسخ وصل النسخ هكذا
ويكون العشرة بدونه على ان يكون معطوفا على قوله لصار غير نفسه و
يقال قد وقع في عامة نسخ الحاشية بدل ان الثانية ويؤيده ما نقل
عنه حيث قال كما في قوله تع ان كل نفس لما عليها حافظ فتدبر فضل
بالضاد المعجمة معناه ان تصحيف فاضل اي زائد بلا فائدة انتهى والمناسب
على هذه النسخة تصحيف فعل كما في بعض النسخ بتحمل تقديرا اي ولزم
ان يكون العشرة بدونه كما نقل عنه فح يكون معطوفا على قوله لصار وقيل
المراد بالتقدير هو تقدير المضاف وهو كلمة ذي فيكون معطوفا
على خبر صار والمعنى لو كان الواحد غير العشرة لصار الواحد ذا ان يكون
العشرة بدونه قد يقال لا حاجة الى تحمل التقدير اذ يمكن عطف قوله
ان يكون العشرة على ضمير صار وقوله بدونه على خبر صار فالمعنى لصار
كون العشرة بدون الواحد ويقال يمكن عطفه على قوله لصار اه
بحسب المعنى اذ حاله لو كان الواحد غير لزم ان يكون الواحد غير نفسه وان
يكون العشرة بدونه انتهى فتامل وينتقض ايضا بالملازم
اه قد قيل في توجيه الانتقاض بالملازم على تلك النسخة انه يرد على
الدليل المذكور في النقض الاجمالي بالجزء والتحقيق بانه يقال لو كان
اللازم غير الملزوم مع ان غيره عند المعتزلة ويمكن ان يجاب بالنقض
التفصيلي بانه يقال لانا نم انه لو كان الواحد غير العشرة لزم ان يكون
العشرة بدونه فان اللازم غير الملزوم مع انه لا يكون الملزوم بدونه
وربما يقال الانتقاض بالملازم هو انه لو عدل على هذه النسخ
لكان التعريف المستنبط منه للغير غير جامع فتامل لان كون

الشئ اه

الشئ اه حاصله منع للكبرى المطوية لقوله لانه من العشرة اه فان تقديره
ان الواحد جزء من العشرة ولا يكون العشرة بدونه واذا كان كذلك
كان العشرة نفس الواحد فلو كان الواحد غير العشرة لصار غير نفسه و
تقدير المنع انه لا نم انه اذا كان الواحد جزءا من العشرة ولم يكن العشرة بدونه
كان العشرة نفس الواحد لانه يكون الشئ جزءا من شئ وعدم تحقق الشئ
الثاني بدون الشئ الاول لا يقتضي ان يكون الشئ الثاني نفس الشئ
الاول حتى يلزم منه مغايرة الشئ لنفسه هذا قد يقال صحة الدليل لا تتوقف
على وجود النفسية ولا يجب تقدير الكبرى كما مر بل يجوز ان يقدر
هكذا الواحد من العشرة والعشرة من الواحد لا يكون بدونه واذا كان
كذلك لم يكن العشرة غير الواحد فلو كان الواحد الذي ليس العشرة بغيره
غيرها لكان الواحد غير نفسه لان المغايرة للشئ مغايرة لما ليس غيره فح
لا يرد عليه ما ذكره الخ نعم يرد عليه من طرف جعفر منع الكبرى
بان يقال كون الشئ جزءا من الشئ وعدم تحققه بدونه لا يقتضي عدم
المغايرة بينهما فكيف بعد جعل الجزء غيرا منه بالجملة فالوجه ان يجعل
قوله ولا يخفى ما فيه اشارة الى انه لا فرق بين الكل والجزء والمحل
والعرض والعالم والصانع في انه يمتنع الانفكاك من احد الجانبين
فكيف بعد جعل الجزء غيرا منه بالجملة ويمكن ان يكون اشارة الى الوجه المنعي
وتعلقات عارضة بكذا قيل للتعقيب عما تمسك به الفلاسفة
في نفي علم تع بالجزئيات المتغيرة من لزوم التغير في ذاته تع من صفة
الى اخرى وحاصله منع لزوم التغير في ذاته تع من صفة موجودة
الى اخرى مستندا بان التغير انما هو في التعلقات ولا ضير فيه اذ هي

مفهومات اعتبارية يجوز التغير فيها كما في المواقف وشرحه وفيه نظر لما
ذكره الدواني في شرحه للعقايد العضدية حيث قال ما يقوله الظاهرية
من المتكلمين من ان العلم قديم والتعلق حادث لا يسمن ولا يغني من
جوع اذ العلم بالمتعلق بالشيء لا يصير ذلك معلوما فيفضي الى نفي كونه
تعالى عالما بالحوادث في الازل تعالى ذلك علوا كبيرا اقول لا يخفى ان الحوادث
قبل حدوثها معدومة فالعلم بها لا يتميز الا بانها معدومة وبعد
حدوثها موجودة فالعلم بها لا يتميز الا بانها معدومة والله تعالى علمها
قبل الحدوث معدومة وعلمها بعد الحدوث موجودة ولا تتعلق علمه تعالى
قبل حدوثها بوجودها ولا يصير وجودها قبل حدوثها معلوما له تعالى بل
يتعلق بعدمها وبتبدل عدمها معلوما له تعالى وان العلم بوجودها
قبل حدوثها جهل تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا وكذا قيل تعلق العلم
في الازل بالحوادث باعتبار انها حدثت غير ممكن فقول الدواني يفضي
الى نفي كونه تعالى عالما بالحوادث في الازل ان اراد به انه يفضي الى نفي كونه
تعالى عالما بانها موجودة في الازل فلا محذور فيه وان اراد به انه يفضي
الى نفي كونه تعالى عالما بانها معدومة ايضا فلا افضاء كما لا يخفى قال
في شرح المقاصد والمواقف ان كثيرا من المعتزلة واهل السنة
اجابوا عن التمسك المذكور بان علمه تعالى بان الشيء يحدث هو نفس
علمه تعالى بانه حدث للقطع بان من علم ان زيدا يدخل الدار غدا واستمر
على هذا العلم الى ان دخل الدار من غير افتقار الى علم
حادث نعم في شرح المقاصد هذا الجواب لا يتم على القول بان العلم
غير الاضافة اذ لا شبهة في تغير الاضافة بتغير المضاف اليه

يجعلها

يجعلها ممكن الوجود من الفاعل بعنوان القدرة صفة تجعل المقدور ممكن
الوجود في نفسه لان الامكان بمعنى استواء الطرفين بالنسبة الى ذات
الممكن امر ذاتي للممكنات فلا يصح ان يكون ذلك اثرا للقدرة وليس القدرة
صفة تجعل المقدور موجودا بالفعل فان الوجود بالفعل انما هو اثر التكوين لا
اثر القدرة هذا عند القائلين بالتكوين وهم الماتريدية ومنهم المص فعلى
هذا تعلقات القدرة كلها قديمة فتامل ☜ واما النافون للتكوين اه
يعني ان النافين للتكوين وهم الاشعرية قالوا ان القدرة صفة ذات شانها
الايجاد واما صحة الصدور من الفاعل فهو امر لازم للاحكام الذاتي فانه
اذا تحقق الطرفان استويا صلح كل منهما اثرا للفاعل فلا يحتاج صحة
الصدور الى مخصص انما المحتاج اليه صدور احدهما بعينه من الفاعل
فلا حاجة الى اثبات التكوين وراء القدرة والارادة ثم ان هؤلاء
قد افترقوا فرقتين فقال بعضهم ان القدرة تتعلق في الازل بايجاد
المقدورات يعني ان الارادة اذا رجح احد جانبي الممكن تعلقت
القدرة بايجاده فعندهم تعلقات القدرة كلها حادثة
بحسب حدوث المقدورات هذا محصل كلام المحشي واعترض عليه
بانه الاولى ان يقال على مذهب النافين للتكوين ان للقدرة تعلقين احدهما
ازلي وهو جعل المقدورات ممكن الصدور من الفاعل وهذا التعلق
قديم كما مر والثاني حادث بحسب المقدورات بالفعل واما ذكره
المحشي فمبني على الغلط والالتباس بين تعلق القدرة و
الارادة لان اصحابنا قد افترقوا فرقتين فذهب بعضهم الى ان
لارادته تعالى تعلقا ازليا بوجود زيد مثلا فيما لا يزال وهو قصده

الشعوبية

صححه وكمل الدين وكتبه عبد الرحيم منه

الاذى بوجوده زيد فيما لا يزال وذهب الآخرون الى ان الارادة تتعلق
متجددا وهو قصده المتجدد بوجود زيد وقت وجوده ف ذكرها
للتنبيه على التراوف وقد يقال الفصل بينهما بالجيدة غير ملايم للتنبيه على
التراوف وقد يقال بل هو دليل المباينة وربما يقال توجيه المتن مبني على تقسيم
الشيء رحمة كما هو المستفاد من التفريع فلا يتم التوجيه فلا غبار على المتن
نعم لو اورد ما ذكر على الشق الثاني له وجه ف او على صحة الاطلاق حمله بعضهم
على معنى صحة اطلاق القدرة فاعترض بانه كون المأخذ صفة لله تع لا يدل
على صحة اطلاق المشتق عليه تع فان الاطلاق عندنا موقوف على الاذن
الشرعي الا ترى ان الاستواء والوجد والجدة صفة له تع مع عدم صحة اطلاق
المستوي وغيره عليه تع ويقال في الجواب عنه المراد انه لو كان القوة للتنبيه على
انه يصح اطلاقها على الله تع بمعنى انه يصح ان يقال ان القوة صفة له تع و
لا يخفى عليك انه تكلف وتعسف بعيد ولا يبعد ان يقال ان ذكرها بين
الصفات التي تصح اطلاق مشتقاتها عليه تع بلا خفاء ينبه على ان مشتقاتها
ايضا مما يصح اطلاق عليه تع وان كان اصل الصحة مأخوذا من الشرع وهذا
القدر كاف في التنبيه ولا يتوقف على الدلالة ف فللعلم آه يعني ان العلم
عند المؤلف نوعي من التعلق بالنسبة الى المسموعات والمبصرات
نوع قبل حدوثها وهو سبب لانكشاف ونوع بعد حدوثها وهو
سبب لانكشاف آخر اتم من الاول ولا يرد عليهم سبب ارجاعهم
السمع والبصر الى العلم ان يقال العلم بالمسموعات وكذا بالمبصرات
حاصل قبل وجود المسموعات والمبصرات بخلاف السمع والبصر فانهما
انما يحصلان بعد وجودهما فكيف يتجدان ف وفي تمسك به اى

بهذا

بهذا الدليل الدال على مغايرتهما للعلم يلزمه ان يقول بالشم والذوق
واللمس ايضا بناء على ان العلم بالمشمومات والمذوقات والملموسات
يتوقف قبل وجودها فيتوقف ايضا صفات مغايرة للعلم فلا يتجه
الصفات في السمع وفي شرح المواقف واعلم ان وصف هذه الثلثة
لعدم ورود النقل بها ف حدوث التعلق في القدرة آه وكذا حدوث
التعلق في العلم على مذهب من يقول بالتعلقين فيه وقد عرفت
واعترض بانه ان ارتضى آه اى اعترض على هذا الدليل لثبوت الارادة ان
اليه تعود مع استواء نسبة القدرة الى الكل وتقرير هذا الدليل ان
المقدورين نسبتها الى القدرة سواء فلا بد للتخصيص احدهما بالوقوع من
مخصص والا لزم الترجيح بلا مرجح ولا يجوز ان يخصه ذلك التخصيص القدرة
لاستواء نسبتها اليهما ولا العلم لانه تبع الوقوع فهو امر ثالث والارادة
وحاصل الاعتراض انه لا يجوز ان يخصه ذلك التخصيص هو الارادة ايضا فان
نسبتها الى التعلق بكل واحد من المقدورين اما مساوية كنسبة القدرة
الى المقدورين او لا فان كان فانها تحتاج الى مخصص آخر في التعلق بالمراد فنقل
الكلام اليه فاما ان يتسلسل او لا فان لزم الترجيح بلا مرجح كما في
القدرة وان كان الثاني يلزم الانجاب في افعاله تع وهو ينافي الاختيار ف
لا يقال حاصله ان تختار الشق الاول من الترديد ولا نسلم لزوم الاحتياج
الى مخصص آخر بل الارادة لذاتها تخصص التعلق بالمراد من غير افتقار الى
مخصص آخر فانها صفة من شأنها صحة الفعل والترك ف لانا نقول
الكلام في وجود تلك الصفة يعني ان كلام المعترض في نفي وجود صفة من
شأنها صحة الفعل والترك لاستلزامه الترجيح بلا مرجح حيث قال انهم

يحتج الى المخصص آخر عند استواء النسبة لزم الترجيح بلا مرجح والحاصل انه محذور
عند استواء النسبة احد الامرين اما لزوم التس على تقدير الاحتياج الى المخصص
آخر واما لزوم الترجيح بلا مرجح على تقدير عدم الاحتياج اليه والمجيب اختار منع
الاحتياج ولم يتعرض الى دفع لزوم الترجيح على ذلك التقدير لا يقال
الترجيح بلا مرجح جائز كما في مسئلتي الهارب والعطشان واما المحال هو
الترجيح بلا مرجح وهو غير لازم فالملازم غير محال والمحال غير لازم ولذا لم
يتعرض اليه المجيب لانا نقول الاول يستلزم الثاني هنا كما في بحث
الامكان من شرح المواقف على ان استحالة الاول ايضا مسلمة عند المستدل
والا لجاز ان يختص احد المقدورين بالوقوع هو القدرة فان استواء
نسبتها الى المقدورين انما يستلزم الترجيح لا الترجيح واما ان يقال
ان كون القدرة مخصصة يستلزم الترجيح بلا مرجح ودون الارادة فتحكم
ولا مخلص عن الاعتراض المذكور الا بان يقال له والتعلقات اعتبارية
لا يستحيل التس فيها فتامل وبهذا التقرير يظهر انه ما قد قيل من ان قوله
من ان قوله لانا نقول تغيير للاعتراض الاول واعتراض بوجه آخر وحاصله
انا لا نسلم وجوب صفة من شانها صحة الفعل والترك لانها ممكن وكل ممكن
صدوره اما بالايجاب او بالاختيار والاول غير جائز والثاني يستلزم الترجيح
بلا مرجح والارادة وان كانت مرجحة لشئ لكن لا تتعين مرجحة لنفسها بل
على ما ينبغي من وجوده ✿ تحقيقه ان تحقق ان العلم لا يصلح ان يكون مخصصا
لاحد المقدورين بالوقوع كما هو المشار اليه بقوله وكونه تعلق العلم الخ
ان العلم التصوري الخ يعني ان العلم منحصر عند الشيخين القديمين في التصوري
والتصديقي ولا يصلح شئ منهما ان يكون مخصصا اما الاول فلانه عام

للواقع

للواقع وغير الواقع فكيف يكون مخصصا ومرجحا للوقوع واما الثاني فما
يتعلق منه بالوقوع لا يصلح ان يكون مخصصا للوقوع وسوطه واما
ما يتعلق بالوقوع اعني العلم التصديقي بالوقوع فهو فرع الوقوع وتابع له
لانه ظل له وحكاية عنه سواء كان معتقدا كما في الفعل او موقنا كما في الا
والظل والحكاية عن شئ فرع لذلك الشئ حتى لو لم يكن ذلك الشئ بتلك
الحيثية التي تتعلق بها العلم لا يجوز علما بل يجوز جهلا فاذا كان العلم بالوقوع
فرع الوقوع لا يصلح ان يكون مخصصا له كما لا يخفى هذا هو تحقيق ان العلم
الحصولي غير صالح لكونه مخصصا واما العلم الحضوري فيعلم بالمعاينة
ويقال اراد بالعلم التصوري العلم بنفس حقيقة المقدور حصوليا او
حضوريا وبالعلم التصديقي العلم بوقوعه ووجوده في الخارج كذلك
فلا يرد ان ما ذكر انما يتم في العلم الحصولي وعلم الله تعالى حضوري فتامل
وبه يندفع قول المحاكم اه هذا رد على الخيالي الشيرازي حيث قال في قوله
والعلم تابع للوقوع نظرا لانهم جعلوا العلم الانفعالي تابعا للمعلوم و
اما العلم الفعلي فهو متبوع للوقوع لا تابع ووجه الاندفاع ان العلم فعليا
كان او انفعاليا لا يخلو عن القسمين وقد عرفت ان كلا منهما لا يصلح مخصصا
ومرجحا بل نقول العلم الفعلي ليس الا من التصورات وقد ثبت في التحقيق
ان العلم التصوري لا يصلح مرجحا لعدم الواقع وغير الواقع ويقال وجه
الاندفاع انه قد ظهر في التحقيق ان العلم بالوقوع سواء كان معتقدا
عليه او متأخرا عنه تابع للوقوع فلا يصح قولهم الفعلي ليس بتابع لتقدمه
والعلم الفعلي ما يكون سببا للوجود الخارجي والانفعالي ما يستفاد
من الوجود الخارجي كذا في شرح المواقف ✿ نعم يرد ان يقال انه حاصله

نفعالي

غ لكونه منه

الشيرازي ح

استثناء الا ان ينزل التقدير الخ يجري في استواء نسبة الكل الى الوجود

منه

ظهر ح

اذا ذكرتم انما يفيد ان لا يتعلق العلم بغير المقدور والعلم بوقوعه مخصصا
ولا يلزم منه ان لا يتعلق العلم مطلقا مخصصا لجواز ان يتعلق العلم بالمصلحة مخصصا
وقيل في رد العلم بالمصلحة انما يتعلق مرجحا ان لو كان مراعاة الاصلح واجبة
عليه تعالى وليس كذلك كما بين في محله فيجوز ان يترك ما فيه المصلحة ويفعل
ما لا مصلحة فيه وانت خبير بانه مع عدم افادته الالزام ساقط عن
درجة الاعتبار فانه معارض للجواز بالجواز وهو خارج عن قانون المناظرة
وقد يقال في الرد ايضا ان الاصحاب قد مر هذا القول بان العلم بالمصلحة
لا يتعلق داعيا الى الفعل فالعلم الذي يحصل الى الله تعالى بالارادة كما انا نتصور
كثيرا من الافعال ونعلم فيه مصلحة ولا نفعله لكسل او نحوه على انه لا وجود
الا ويمكن تصوره على وجه احسن منه فوقوعه على ما هو عليه تخصيص
بلا مخصص وانت خبير بما فيه ايضا اما اولا فلان جزم الاصحاب لا يتعلق
حجة على الخصم كما لا يخفى واما ثانيا فلان قياس الغائب على الشاهد
لا يفيد في المقام البرهاني على انه مع الفارق فعدم كفاية العلم الحادث
الضعيف موصوفه في صدور الافعال لا ينافي كفاية العلم القديم التام الموصوف
موصوفه واما ثالثا فلما يقال من ان الحكم بتصور كل موجود على
وجه احسن مما هو عليه لا يوجب ان المصلحة في وجوده الاحسن لجواز
ان يتعلق المصلحة بما هو عليه وحينئذ يكفي مخصصا والحق انه لا مخلص للابياء
شاء من طرفي فعل ما فيه المصلحة كما ذكره الشيخ الخالي رحمه الله عليه
لا مخلص الا بما ذكره قيل اقول لكن ذكر ان هذا النظام الواقع في ممكنات مرتبة
الكل اكمل الوجوه الممكنة مطلقا فلو شاء وجود فعل وعدمه فكل وجه
لم يكن هذا النظام اشتمل على عدم انتهى يعني انه لا يمكن بيانات شاء من طرفي

ممكن

ممكن قابل لما قابلته لما ذكروه فتامل ح نعم ان تغير ارادته لا يوجب
وقد يقال فيه تامل اذ مقصود السائل انه لو صح اطلاق المريد عليه
تعالى بمجرد ذلك لصح اطلاق عالم ايضا وربما يقال ظاهر قوله
السائل يلزم لا يساعد هذا المقصود ولو سلم المراد مجرد
سلب الاكراه والسهو بل سلبهما عنه تعالى كما يرشد اليه العبارة
والا فتفرع الارادة على الشعور مما لا اضاءة فيه ح نعم مرد عليه
يعني ان اثبات صفة الارادة انما هو لتكون مخصصة لاحد المقدور
بالوقوع وهو بالمعنى المذكور لا يصلح لذلك ح وهو ظاهر ظهور
ان التخصيص الذي هو فائدة الارادة تاثير والارادة بالمعنى المذكور
سلبي عدمي والعدميات لا حظ لها من التاثير ح قيل عليه
فائدة صاحب جل المقاصد حيث قال ان اريد بالعلم في قوله لا يعلمه
العلم اليقيني فمسلم لكنه لا يفيد الفرق بين الكلام النفسي والعلم
اليقيني وان اريد به العلم مطلقا فالحكم بالاخبار عما لا يعلمه مع
انه لا يصح في علم الله تعالى منزه عن الاخبار عما لا يعلمه والكلام
في الفرق بين كلامه تعالى وبين علمه تعالى ووافقه في ذلك الشيخ صلاح
الدين الارموي حيث قال هذا الدليل على تقدير تمامه انما يفيد مغايرة
الكلام النفسي للعلم التصوري لا مغايرة للعلم التصديقي فرضه
ان كل مخبر قد يتصور ما اخبر به وان لم يعتقده ح هذا انما يدل
على ان الدليل المذكور انما يدل على ان المعنى الذي يجده المخبر
حين الاخبار مغاير للعلم التصديقي اليقيني لا للعلم المطلق الشامل
للتصور والتصديق اليقيني وغير اليقيني فيجوز ان يكون ذلك غير

وهو معلوم لان ارادته شارح غير الكتب بعد شرح النفساني انتهى

يعني ح

التصديقي ح

العين المقصورين مثلا قد يقال مقصوده الشيخ بيان ان الكلام النفسي
وهي العلم التصديقي فانه منكر الكلام النفسي يجعل الامر القائم
بالنفس في صورة الاخبار اعتقاد مضمون الخبر وينكر ان يتغير هناك
امر ورأه حتى يسمى طلبا مثلا ولا يجعله تصوره الخالي عن الاعتقاد
وانت خبير بان هذا الجواب على تقدير تمامه مبني على حمل المقام على الالزام
على الجاعل المذكور لا على التحقيق وقد يقال ايضا في الجواب ان الخبر بوقوع نسبة
ما مع علمه هو بارتفاعها يجد في نفسه معنى ايجابيا ليس في ذلك المعنى
الايجابي علما بوقوع النسبة ولا اعتقادا به ولا ظنا اياه ولا شكا
فيه لكل ذي وجدان شيئا من ذلك غير حاصل له فالقول بانه ما وضع انما يدل
على مغايرة للبقية وفي سائر اقسام الادراكات عقول غير قول
الشيخ ويعلم خلافه وانت خبير بان عدم كون ذلك المعنى الايجابي
شيئا من الاقسام المذكورة للعلم لا يدل على عدم كونه علما مقصودا
والكلام فيه ولذا ربما يقال لا يثبت بمجرده كونه مغايرا للثلثة مغايرته
للتصور ومقصود المسائل انما هو جواز الاتحاد مع العلم التصوري
كما يعلم من تعليله فتدبر ﴿ على انه لا يتم في شانه تو فيما ان الكلام
النفسي في بيان مغايرته كلامه تو لعلمه والدليل المذكور انما يدل على مغايرته
كلام الانسان لعلمه حيث قال اذ قد يخبر الانسان ولا يدل على مغايرته
كلامه تو لعلمه اذ لا يصح ان يقال اذ قد يخبر الله تو عما لا يعلمه بل يعلم
خلافه لتنزهه تو عن ذلك اقول يمكن ان يقال يصح زيادته وحاصله
وان لم يصح عينه وصريحه كان يقال قد يتكلم ويأمر بما يعلم خلافه
قال صاحب المطول في بيان مغايرته للعلم والارادة لانه قد يخبر بهما

فانه تو

فانه تو امر ابا لهب بالايمان مع علمه بانه لا يؤمن ومع عدم ارادته
وقد يقال لسبب الكلام الخ في بيان مغايرته كلامه تو لعلمه والاستدلال
عليها حتى يرد عليه انه لا يتم في شانه تو بل المقصود مجرد تصوير الكلام
النفسي والكشف عنه الى هاهنا فحسن فيها واما البرهان على ثبوته له تو
فيجيء بعد اسطر وانت خبير بانه ليس بشيء فان عبارة الشرح نص في
ان الكلام الخ في المغايرة والاستدلال عليها نعم حاصل المقصود هو تصوير
الكلام النفسي ببيان انه ما يجده المخبر من نفسه عند قصد الاخبار ثم يدل
عليه بالعبارة او الكتابة او الاشارة وبيان ان ذلك المعنى غير العلم وغير
الارادة وذلك لا ينافي كون قوله اذ قد يخبر الخ استدلالا على مغايرة
الكلام للعلم كما هو صريح عبارته وكذا لا ينافي فيه بيان وليل ضمنه له تو
فيما بعد بقوله والدليل على ثبوته ضمنه اجماع الامة الخ ﴿ وقياس
الغائب على الخ لا يفيد شيئا اذ الجواب بمنع ان المقام برهاني وقياس
الغائب على الخ لا يفيد في المقام البرهاني فانه على
تقدير تمامه لا يفيد الا الظن واما القول بان المقام الخطابي وقياس
الغائب على الخ لا يفيد الا الزام تو فانه لخصم قائل به فمردود بما
يقال ان المقصود هاهنا اثبات المط الذي هو من جملة مهمات امور
الدين والتحقيق فيه ورد مجرد الالزام على انه لخصم قائلا به محل نظر وبالجملة
التقرير بسقط ما قد يقال لا يحصل المقصود وقياس الغائب على الخ لا يفيد

وذلك انكره غير الاشاعرة

عشر
مسئلة قال والدليل على ثبوت صفة الكلام اجماع الامة وتواتر النقل
عن الانبياء صلى الله عليه وسلم

اذ ليس اثبات الكلام بالقياس بل بالتواتر ثم انه قيل لا وجه لك اشتباه في
المغايرة بين الكلام النفسي وبين العلم والارادة اذ العلم حالة انكشافية
في النفس والكلام حالة غير انكشافية فيها من شانه ان يكون مدلولا للكلام
اللفظي والارادة حالة ميلانية فالمغايرة بينها ظاهرة انتهى فتامل وربما
قيل في مغايرة الكلام النفسي للعلم والارادة انه تعالى امر ابالهب بالاعيان
مع علمه تعالى بانه لا يؤمن فلو كان عين علمه لامتنع ذلك وانه تعالى اراده بالايمان
ولم يرده والا لوجب وقوعه وايضا قيل لما ثبت اتصافه تعالى بكلام من
الكلام والعلم والارادة بالنصوص القاطعة وكان الاصل تغاير معاني
الالفاظ ثبت ان مفهوم كلامه تعالى مغاير لمفهوم علمه وارادته انتهى وفيه
نظر من وجوه وقال صاحب حل العقد لا التباس بين الكلام النفسي
وبين سائر الصفات سوى العلم والفرق بينه وبين العلم ان الكلام
النفسي يلزمه قصد الخطاب اما مع النفس او مع الغير دون العلم فانه لا
يلزمه فيه قصد الخطاب اقول فيه نظر اذ الظاهر ان لزوم قصد الخطاب انما
هو للكلام اللفظي دون النفسي ﴿ واعلم انهم لما اقاموا البرهان على
المعنى الذي يجده المخبر من نفسه عند الاخبار وامتيازه عما عداه
الذي اليه يشير قد اشار ﴿ بقوله الا ترى الخ اي تعالى تخيير فيه افهام السامع
ولم يصل الى غوره عقول العقلاء او محل تجاوز عنه لدقته افهامهم
ولم يحققه كمال التحقيق اقلامهم ﴿ والذي يخطر بالبال في بيان ذلك
وامتيازه امتيازا كليا بحيث لا يرد عليه شيء من الشبهة والسؤال
هو ان يقال ان ذلك المعنى الذي يجده من نفسه عند الاخبار ويعبر عنه
بالاخبار غير العبارات وغير مدلولاتها اللغوية التي سميناها بالمعاني

الاول

الاول وغير العلم والادراك اما الاولان فلان ذلك المعنى لا يتغير بتغير
العبارات ومدلولاتها وذلك لانا نقول لما زيد قائم وزيد ثبت له القيام
والمتكلم زيد بالقيام الى غير ذلك عبارات تجد من انفسنا بازائها ذلك
المعنى وتلك العبارات مختلفة ومتغيرة ولا تغير في ذلك المعنى بل هو تعبيرات
عن معنى واحد لاغة معان مختلفة وذلك ظاهر والانكار مكابرة فليس ذلك
المعنى عين تلك العبارات المختلفة وذلك ظاهر لا سترة فيه ولا شك ايضا
ان مدلولات تلك الالفاظ والعبارات التي هي معانيها اللغوية ومدلولاتها
الوضعية متغايرة بتغاير الالفاظ فليس ذلك المعنى عين مدلول اللفظ
ايضا واما الثالث فلان الشك في وقوع النسبة بين الموضوع
والمحمول يتصور الاطراف اي الموضوع والمحمول وتتصور النسبة ايضا
البتة كما بين في محله ولا يجد انسان من نفسه ذلك المعنى الذي يجده عند
الاخبار عند عدم قصد الاخبار فظهر ان ذلك المعنى غير العلم التصوري
ايضا لمغارقته عنه والشيء لا يفارق عن نفسه ثم ان الشك في قصد
الاخبار لفرض الاغراض وانما يعلم بوقوع النسبة مثلا يقينا
ولا ظنا فيجد ذلك المعنى من نفسه ضرورة انه يجد من نفسه عند قصد الاخبار
ما لا يجده عند عدم ذلك القصد مع عدم علمه بوقوع تلك النسبة
فهو غير العلم التصديقي ايضا فظهر انه ليس ذلك المعنى شيئا من العلوم
وبهذا التقرير يندفع عنه شبهة كثيرة منها ان مغايرة الاخبار للعلم لا يفيد
مغايرة الكلام مطلقا له ومنها انه ما وكره انما يتم اذا ثبت ان المعنى
المذكور كلام نفسي ولم يثبت بعد ومنها ان الكلام النفسي مدلول الكلام
اللفظي عند اهل ما وكره بنا فيه ومنها انه يا مر صحيحا ما وكره ايضا انه

نظر هو ان غير المتغير غير المتغير مسلم

غير كما مغايرة المعنى الخ طلب بانه يعلم وقوع النسبة او يعلم عدم وقوعها مسلم
ولا شك هو ايضا

لا يتم نعم نقول انه لا يصح كونه تعالى كاذبا ولا مخبرا عما لا يعلم والقياس
غير مفيد وغرضنا انا نريد بعدم علم الشاك بوقوع النسبة عدم التصديق
به فمسلم لكنه لا يفيد المغايرة لمطلق العلم وان اريد به عدم تقرره فهو
ممنوع وغرضنا انا لا نسلم تحقق حقيقة الخبر في تلك الصورة بل
ليس هناك الا مجرد لفظ الخبر فتامل قوله قد يقال الخ قيل والاولى ان يقال
العلوم المتعلقة بالمعنى الاول فمسلم لكنه لا يفيد اذ الكلام في المعنى
الثاني الذي يريد المتكلم اخباره وان اراد العلوم المتعلقة بالمعنى الثاني
فممنوع فان صور اجزاء المعنى الثاني حاصلة وكل ذلك علوم تصورية اقول
هذا ساقط فان الكلام انما هو في مغايرة ذلك المعنى للعلوم المتعلقة
بالمعنى الاول اذ لا اشتباه في مغايرة ذلك المعنى للعلم المتعلق بنفس
حروف التهجي بل الشيء وبين علمه فتدبر وقوله قد يقال الخ قيل
فانه يأمره ويريد به حاصل المعنى لان الالتباس في صيغ الامر انما
يقع بين الكلام النفسي وبين ارادة الامر به لكن المغايرة ثابتة
فان فهم امر عبده بفعل قصدا الى اظهار عصيانه كلاما نفسيا
بدون ارادة ما أمر به فانه يأمره بذلك الفعل ولا يريد به ان يفعل
العبد ذلك الفعل بل يريد ان لا يفعل ليظهر عصيانه العبد وغدر
المولى واعترض عليه ايضا قد يقال هذا اعتراض قدري ويجري مثله في
الاخبار عما لا يعلم ايضا بان يقال ليس هناك الا مجرد لفظ الخبر
من غير حقيقته قوله لا يطلب فيه هذه الصورة ويستدل عليه بان العاقل
لا يطلب ما يفره ورد بان العاقل قد يطلب ما يفره اذا علم انه لا يقع
كطلب الهلاك اذا علم انه لا يقع كما قاله الشارح في شرح الشرح

قيل

قيل وقد يطلب اذا ادى الى ما يفعه فتامل قوله ويريد به ان لا يفعل
قد يقال يرد عليه انه لو لم يكن هناك ارادة ان يفعل بل كان اراده ان
لا يفعل لانظهر العذر في جانب العبد اذ لا وجه للفرق بين العمل على وفق
الارادة انتهى والجواب انه يكفي في اظهار العذر فهم العبد الارادة
وان لا يفعل كما في المواقف قوله فالموجود صيغة الامر لا حقيقة ولا
حقيقة الامر هناك لكن لا شك انه كلام صادر عن عاقل فتعلق في
الطلب بغير ارادة المأمور به فقد وجد الكلام منفكا عن الارادة وبه
يتم المقصود والمراد انه هناك كلاما اذ انه ليس بمستعمل في الطلب فكلام
غير مسموعة وربما يقال ان الله تعالى قد امر الكفرة المكلفين بالايمان مع انه
لا يريده منهم كما هو المذهب عندنا فلو قلنا انه ليس هناك امر حقيقة
لزم لنا ان نقول بان عدم امتثالهم ليس عصيانا حقيقيا يترتب عليه
استحقاق العذاب قوله والحق ان الامر آه جواب عن الاعتراض المذكور
وحاصله كما ان في صورة الاخبار حالة ذهنية للمخبر موجودة في الخارج
سواء وجد هناك التصديق بمضمون الخبر او لم يوجد بل وجد التصديق
بخلافه والخبر تعبير عن تلك الحالة كذلك في صورة الامر حالة ذهنية
للآمر موجودة في الخارج غير الحالة الثانية عبارة تلك الحالة عن
ارادة المخبوب والامر هي وامثالها سواء وجد هناك طلب ارادة
للمأمور به او لم يوجد شيء منهما بل وجد الطلب بلا ارادة
بخلاف المأمور به والامر تعبير عن تلك الحالة وانكار ذلك مكابرة فالكلام
النفسي هو تلك الحالة لانه يدور عليها الكلام اللفظي وجودا وعدما
وتلك الحالة مغايرة للارادة لتخلفها عنها كما في المثال المذكور فتامل

حقّ العاقل ويرجع الى الوجدان والله الموفق وهو المستعان

الى التي بثبت آه يعني ان مراده الشيء ان الاجماع والتواتر دليلان على ثبوت
صفة الكلام له تو مطلقاً سواء كانت مغايرة للعلم والارادة أو لا كما هو
المتبادر من عبارته لانهما دليلان على الثبوت والمغايرة معاً كما توهّم بعض
المحشين فاورد على الشيء ان الاجماع والتواتر انما يدلان على ثبوت صفة
الكلام لانه كونها مغايرة للعلم والارادة فان تغاير الاسماء والمفهوم لا يدل على
تغاير حقيقة الصفة لجواز ان تو صفات غير الثمانية كما ورد في القرآن و
الاحاديث فتامل واما الدليل على مغايرة الكلام للعلم والارادة فانا
مر فيما سبق فان الشيء لكن قد عرفت ان دلالة ما سبق منه على مغايرة
الكلام ليس بتام فلا يثبت به المغايرة وربما يقال المراد بثبوت مغايرته
للعلم والارادة على زعم الشيء فعدم تعاميته ما ذكر في نقد غير مضر
اشتهر والحق انه لا حاجة الى تقييد الكلام هنا بثبوت المغايرة للعلم
والارادة بل المراد ان الاجماع والتواتر دليلان على ثبوت صفة الكلام
له تو مع قطع النظر عن ثبوت المغايرة ثبوت الشرع موقوف على
الايجاب آه عبارة التلويح هكذا ثبوت الشرع موقوف على وجوب
الايمان بوجود الباري آه وهكذا ثبوت الشرع غير موقوف على وجوب
الايمان بل على نفس الايمان كما صرح به الشيء في التلويح حذف
المضاف لفظ الوجوب عند النقل هذا وبعد فيه نظر اذ لا يخفى ان ثبوت
الشرع في نفسه ليس بموقوف على الايجاب والتصديق المذكورين هنا
بل هو موقوف على نفس وجود الباري وعلمه وقدرته وكلامه كما اشار
اليه الشيء فيما سبق نعم التصديق بثبوت الشرع يتوقف على الايجاب

والتصديق

والتصديق بالمذكورات فتامل ثم وبين كلامه تدافع فان ما في التلويح
يدل على ان الايجاب بكلامه تو لا يتوقف على الشرع للزوم الدور وكلامه هنا يدل
على انه يتوقف على الشرع حيث اثبت كلامه تو بالاجماع الذي ثبوته موقوف
على ثبوت الشرع وايضا ما في التلويح صريح في ان الشرع موقوف على
كلامه تو وكلامه هنا يدل على انه ليس بموقوف عليه والا لما امكن الاستدلال
عليه بالاجماع المدلول على الشرع لما يقال في التلويح انما هو على سبيل التنزل
عن التوضيح وليس بمرضي عندنا الشيء يدل عليه قوله هناك ولقائل
ان يمنع توقف الشرع على وجوب الايجاب ونحوه غاية الامر يتوقف على
نفس الايجاب والتصديق وهو غير منافٍ لتوقف وجوب الايجاب ونحوه
على الشرع كما هو مذهب عندهم لانا نقول عدم الرضى هنا كما ليس الا
لتوقف ثبوت الشرع على وجوب الايجاب بثبوت الكلام له تو فمثلا لما
انه مذكور في التوضيح لا يتوقف ثبوت الشرع على ثبوت الكلام له
تو لما ان البحث عنه هنا وعدم الرضى لذلك لا يأبى في ترضاه لذا
وهم لم يفرق بين المقامين قال في حاشيته هنا ما نقل عن التلويح هو
مبني على كلام صاحب التوضيح ساقه الشيء في التلويح ثم عقبه بقوله ولقائل
ان يمنع آه فالاعتراض عليه بالتدافع بين الكلامين بناء على ان التدافع في
الرضى عند الشيء نعم يرد على المحشي ان الاولى ان يتمسك
في اثبات التدافع بما ذكره الشيء هنا لا يذهب التوفيق
من التمحل وجه التوفيق هو ان يقال المراد بالشرع المذكور في التلويح
هو الكتاب خاصة فانه هو الموقوف على الايجاب بكلامه تو فتخصيص
كلامه هنا بان ثبوت الكتاب موقوف على ثبوت الكلام له تو فلو

كتب انه قد مر ما يسبق من ان الشرع لا توقف عليه منه

توقف ثبوت الكلام على ثبوت الكتاب ايضا لزم الدور واما الشرع
الموقوف عليه للاجماع فهو السنة فلا تدافع ووجه التحمل ظ اذ المتبادر
من الشرع ما هو الاعم من الكتاب والسنة وهذا الذي ذكرناه في وجه
ما ذكره الفاضل العصام والكستلي وفهم نهم المرام ومن هيهم حاصل
الكلام المعترض بما جاء بالبال وقال ما قال وربما يقال في وجه التوفيق
ان الموقوف عليه للشرع هو الكلام اللفظي والمثبت بالشرع هو النفسي
وفيه ان اللفظي موقوف على النفسي كما سيجيء من الشارح والمخبر فلو توقف
الشرع على الاول لزم توقفه على الثاني ايضا لان الموقوف على الموقوف
موقوف وقد قيل ايضا في وجهه ان اللازم ممنوع اذ التلويح عدم توقف الاجماع
بكلامه تعالى على ثبوت الشرع واللازم مما ذكر هو توقفه على نفس الشرع
ويقال في رده لا نسلم توقفه على نفس الشرع الا توقفه على ثبوته في
نفسه وربما يقال ايضا يحتمل ان يكون المراد بالشرع في التلويح مجموع
الشرعيات واللازم مما ذكر هو توقف الطائفة على الطائفة من
باعتبار توقف الاجزاء على الاجزاء ولا محذور فيه فتامل وقيامه
يستلزم قيام الكلام دفع لما يتوهم من القول المذكور انما يدل
على قيام المأخذ وهو التكلم لا على قيام الكلام والكلام في الكلام لا
في التكلم ووجه الدفع ان قيام التكلم يستلزم قيام الكلام بحسب يقتضي
الظ واللغة وبيتم المط وقوله والمعتزلة الخ يعني انهم يمنعون
استلزام قيام التكلم قيام الكلام فانهم يؤولون التكلم بايجاد
الكلام وقيام التكلم بهذا المعنى بالمتكلم لا يستلزم قيام الكلام
به لجواز قيامه بغيره لكن العاقل المذكور عدل عن الظ واللغة

كما لا يخفى

كما لا يخفى ولا ضرورة تدعو اليه فقد يقال لهم ان يقولوا ان الكلام صوت
والصوت كيفية تعرض من قرع او قلع عنيف فليس المتكلم الا محدث
الكلام وفيه ان هذا هو الكلام اللفظي ولا كلام فيه وهو في الكلام النفسي
الذي نثبته وراء ذلك صنعة حقيقة هذا قول الحنابلة آه انظ انه
تشنيع على الشيخ بانه يفهم من كلامه ان الكرامية كالحنابلة قائلون بقدم
الكلام وليس كذلك بل هم قائلون بحدوثه فقد يقال لعل الشيخ قد اطلع
على فرقة من الكرامية موافقة للحنابلة في ذلك وربما يقال غرض الشيخ ليس
التشنيع على الشيخ بل الاشارة الى ان في كلامه لغزا وشعرا غير مرتب
مكنون الكلام غرضا ناظرا الى الكرامية والعرفية مع القدم الذي هو
مؤدى قوله ومع ذلك فهو قديم ناظر الى الحنابلة وهذا مع نفيس
فاحفظه هذا مذهب بعض الاشاعرة يعني ان تحقيق وصف الكلام
وقدمه والجواب عنه توهم تعدده وحدوثه بانقسام الى الانقسام
المذكور وحدوث تلك الاقسام بما ذكره الشيخ رحمه الله من ان الكثير و
الحدوث انما هو في التعلقات وذلك لا ينافي وحدة الكلام وقدمه
فان عدم وجوده بدون تلك الاقسام في الازل ممنوع مبني على مذ
بعض الاشاعرة القائل بحدوث التعلق وحدوث تلك الاقسام
والجواب الحق ان غرض ذلك التوهم هو ان يقال ان الانقسام انما
هو باعتبار التعلقات فلا يستدعي تعدد الكلام وان تلك التعلقات
ازلية فكذا فلا يلزم حدوث الكلام وعدم وجوده الكلام بدون
تلك الاقسام انما هو بحسب التعلقات الازلية وهو لا ينافي وحدة
الصفة وقدمها وانما كان هذا الجواب هو الحق لعدم اشتماله على القول

ل الكلام م

الكثير ح

هب

بحدوث التعلق المؤدي الى تعطيل الصفة في الازل وعدم ورود السؤال
المذكور في الشرح وهي شبهة عليه واما حملها الجواب في قول الخبيصي على
الجواب عن دليل التوجيه لا على الجواب عن السؤال المذكور في الشرح وان
ظاهر عبارته يوهم ذلك اعاذ ورد على القول بحدوث التعلق والاقسام
فلا يمكن الجواب عنه بازليتها ☜ واعترض على مذهب الحدوثي
على مذهب من ذهب الى حدوث التعلقات والاقسام ☜ بان وجوده
جنس الكلام اه حاصله ان حدوث تلك الاقسام يستلزم حدوث الكلام
والا يلزم وجود الجنس بدون الانواع وذلك محال ولا يخفى عليك ان هذا السؤال
لا يتمشى على مذهب من جعل التعلقات ازلية كجمهور الاشاعرة وهو الحق عنده
الخبيصي فلا وجه لما نقل عنه بعد من ان هذا الاعتراض غير مختص بمذهب الحدوث
ولا وجه للاختصاص فلا حاجة الى ما قد يقال في توجيه كلامه انه اورد
السؤال كما وقع فيما بينهم على مذهب الحدوث واحال ورده على
مذهب الازلية على المغايرة واما ما قد يقال من انه يتمشى السؤال
المذكور على مذهب الازلية ايضا بان يقال كيف يكون صفة الكلام
في نفسه غير امر ولا نهي ولا خبر ولا يمكن وجود العام الا في ضمن الخاص
فليس شيء فانه سؤال آخر ورفعه سهل اذ الغيرية لا تستلزم
العموم والخصوص على ان عدم وجود العام بدون الخاص لا يستلزم عدم
المغايرة وقيل ايضا يتمشى عليه ايضا فان نفسي التعلقات ازلية كانت
او غير ازلية ليست من جنس الكلام فيلزم ان يوجد جنس الكلام
بدون انواعه اذ لا وجود في الازل لنوع من تلك الانواع بل الموجود
فيه هو الكلام فقط وانت خبير بما فيه ايضا فانه اذا كانت التعلقات

ازلية

ازلية كانت الانواع ايضا ازلية وهو ظ لا ستره فيه فلا يلزم وجود جنس
الكلام بدون انواعه على مذهب الازلية ولا داخل لعدم كون التعلقات
من جنس الكلام في لزوم ذلك كما لا يخفى نعم اذا ما ذكره الخبيصي فيما
نقل عنه من ان هذا السؤال هو الذي ذكره الشيخ مع جوابه فلا وجه لايراده
الكلام الا ان يراد تلخيص ما ذكره الشيخ فعسى ان يمكن ان يقال حمل السائل
ما ذكره الشيخ على محمل آخر كالسؤال على قوله لا دليل على تكثر كل منها في نفسها
ما ينقل السؤال بهذا الكلام لا يوجد بدون هذه الاقسام فهي هو و
تكثره فافهم ☜ واجيب بانه ذلك انما يكون وجود الجنس بدون انواعه
مستحيلا حقيقة كم واما هو في الجنس والنوع الحقيقيين كالحيوان و
الانسان ع واما في الجنس والنوع الاعتباريين فلا استحالة فيه وما نحن
فيه من هذا القبيل فان الكلام صفة شخصية اه ☜ بخلاف الكلام
لعله اشارة الى رد ما ذكره صلاح الدين من ان هذا الرد متوجه على
مختاره ايضا وهو ان الكل في الازل واحد وهو الكلام وقد وقع
ووجه التوجه انه يمكن ان يقال انا نعلم اختلاف هذه المعاني بالفرد
فكيف يكون الكل واحدا في الازل ووجه الرد انا نوجه الاتحاد
هو الكلام وهذه الاقسام وان كان بعضها غير البعض لكنه ليس
غير الكلام فان كل واحد من تلك الاقسام كلام مخصوص بخلاف الواحد
الازلي في مذهب من قال البعض وهو الخبر فانه سائر الاقسام غيره
قطعا وانت خبير بانه للخصم ان يقول كلا واحد منها خبر مخصوص فتامل
☜ بانا نعلم اختلاف هذه المعاني قيل لا يقال انا ارادة الاختلاف الذاتي
لانا نقول هذا لا يوجب كون الكل في الازل خبرا كما لا يخفى انتهى و

قوله اى كلام مع
انتاش هو العصام وقبله اس
كما اعترف به الذاكر مع
قوله تامل اذ الاشارة خبر مخصوص بانها دليل الاحتياط
بخلاف الكلام كما لا يخفى
وهو الشيخ البحر الآبادي مع

انت خبير بما في السؤال والجواب اما الجواب الاول فلانا نراه جائزا
انفا سو كون تلك المعاني انواعا اعتبارية للكلام لا حقيقية ولا يخفى ان
ذلك لا ينافي الاختلاف الذاتي بين الانواع الا ترى ان العالمية والكاتبية
والشاعرية مثلا انواع اعتبارية لزيد مع ان بينها اختلافا ذاتيا ولانه
ان اريد بقوله فهو يستلزم الاتحاد الذاتي انه يستلزم كون ذات الكل
كلاما فلا استلزام لجواز ان يكون ذات الكل خبرا كما ذهب اليه الخصم وان
اريد غير ذلك فلا يفيد بل يضر كما لا يخفى واما الثاني فلانا نختار
السائل منع وليل الاولا اثبات كون الكل في الازل خبرا مما ذكر في
الجواب خارج عن قانون التوجيه والجواب المصواب ما اشرنا اليه من
اختيار الشق الاول ومنع البطلان فتامل ونظيره ان زيدا في الدار
في هذا التظير تطبيق سواء يقال ان العالم في حيث انه عالم غير
الكاتب مع انه يصدق عليه انه زيد لا يوجب الاتحاد والتلازم
الاتحاد بين كلامين بينهما ملازمة وذلك بديهي البطلان لا يقال
ذلك البعض لم يدع الاتحاد بل ادعى الرجوع لانا نقول وعدى الرجوع بدون
الاتحاد لا يفيد في دفع الكثرة والتعدد ولو سلم ان لو سلم ان
الاستلزام يوجب الاتحاد فجعل الامر والنهي وغيرهما راجعا الى الخبر ليس
اولى من عكسه ان جعل الخبر راجعا الى شيء منها كالامر مثلا اذ لا شك
في وجود نوع الاستلزام بين الكل اذ هو خبر الا وهو يستلزم الامر
بالعلم بمفهومه والنهي عن العدم بخلافه قد يقال كل طلب في الكلام النفسي
حصل بتعرف في الكلام الخبري فقولنا اضرب حصل في نفس يتعرفات
علمت في العرف وهكذا وهذا يرجع جعل الطلب راجعا الى الخبر في النفس

ويقال

اجازة الالحاق الشيء ومنع الاستلزام او منع الاتحاد

ويقال هذا ظن لا يفيد الجزم على ان الرجوع في اللفظي ايضا غير متحقق
وانت خبير بان الكلام في الترجيح وهذا القدر كاف فيه ولا يحتاج
الى الجزم والتعيين فتدبر قال بانه فيه عزما على الطلب بناء على تقدير ان
لا يتعلق الامر بالمعدوم مأمورا في وقت عدمه واما اذا كان مأمورا
في وقت عدمه بان يمتثل ويأتي بالفعل عند وجوده فليس فيه عزما على
الطلب بل فيه حقيقة الطلب قال الشيخ في شرح المقاصد اعلم ان هذا
الجواب هو المشهور بين الجمهور وكلامهم مترجم في ان المعدوم
مأمور في الازل بان يمتثل ويأتي بالفعل على تقدير وجوده او المعدوم
ليس بمأمور في الازل لكن لما استمر الامر الازلي الى زمان وجوده
صار بعد الوجود مأمورا قال فلا شك في كونها سفاها قد يقال لا
سفه اذا فرض ان الصادق قد اخبره بولادة ولده وربما يقال
موجب السفه استعمال صيغة الخطاب بلا مخاطب سواء كان ان تحقق
وجوده بعد او لا والكلام عليه مكابرة لا يخفى وانت خبير بان هذا
في الكلام اللفظي والكلام في الكلام النفسي لانا نقطع على ان الكلام
في مطلق الامر وهو لا يستدعي استعمال صيغة الخطاب بل قد يكون باستعمال
صيغة الغيبة ولو سلم فاستعمال صيغة الخطاب انما يكون سفها اذا
كان على وجه الخطاب بل هو ليس بممكن كما قيل واما اذا كان لا على وجه
الخطاب فلا يكون سفها ولو سلم ونكل ايضا لا نعترف المذكور مبني
على ان نفي الطلب سفه يكون منه المعدوم واما انه استعمال صيغة
الخطاب بلا مخاطب فامر آخر عام للامر والنهي وغيرهما وبالجملة
ليس هنا خطاب بلا مخاطب بل طلب فعل ممن لا يوجد ونكل

قيل عليه ان لا يلزم من كون نفي الطلب سفها بالنسبة الى المعدوم كونه سفها بالنسبة الى الله تعالى جواز ان يجعل علما عاما وفعلا شاملا فتامل منه

ليس بصفة اذا اشتمل على حكمة ومصلحة قال الشيخ في شرح المقاصد الصفة
انما يلزم لو خوطب المعدوم وامر في عدمه وانما على تقدير وجوده بان يكون
طلبا للفعل ممن سيكون فلا كما في طلب الجاهل تعلم ولده الذي اخبره صادق
بانه سيولد وكما في خطاب النبي عم باوامره ونواهيه كل مكلف يولد الى
يوم القيمة لا يقال يلزم منه آه حاصله انه يلزم عام كثير مما ذكر حقيقة
الطلب من المعدوم سفه ان يكون اوامر النبي عم مخصوصة بالاصح بالحاضرين
ولا يكون ذلك امرا وطلبا بالنسبة الى سائر الامة من الغائبين والمعدومين
في زمان الموجودين بعده وهو بط قطعا فانهم ايضا مامورون
باوامره عليه والصلاة والسلام بامهل عصره وتبعه المحكم
فيمن عداهم بطريق بعيد جدا لما في شرح المقاصد لا نا نقول فرق
آه حاصله اثبات الفرق بين الامر للمعدوم المكلف وبين الامر
للموجود المعدوم حقيقة بان في الاول لا يوجد المامور به مثلا حتى يوجه
الامر والخطاب الى المعدوم المطلق فيكون سفها بخلاف الثاني فان بعض المامور
موجود فالامر والخطاب يتوجه اليه ويسري الى المعدوم الموجود
بعده فالمعدوم مامور به ضمن الامر والخطاب الى الموجود فلا يكون
سفها ولعل مبنى هذا الجواب على جعل الخطاب عاما للكل بمعنى صلاحيته منه انتزاع
العام به كما في قوله تعالى والله بكل شيء عليم فان اريد عموم
الكلام فيه بمعنى الاولية كما قالوا وقد يقال الخطاب الشامل للموجود
والمعدوم مبناه على تنزيل المعدوم منزلة الموجود تغليبا له عليه وفيه
ان تنزيل المعدوم منزلة الموجود من باب المجاز والكلام في تحقيقه
دون المجاز على انه جار في الخطاب الى المعدوم المكلف ايضا فتامل فان

القرآن

كما ورد امر النبي عم

كما ورد امر الله تعالى

وهو سبق الى الفهم منه

وهو عدم السبق الى الفهم منه

ساقطة في ذاوه منه

القرآن شايع الاستعمال في اللفظ وكلام الله تعالى بالعكس الاول ناظر الى المعنى
والثاني الى اللفظي تنبيه على التراوف ربما يقال القرآن خاص باللفظي
وكلام الله تعالى يعمهما وسائر الكتب المنزلة فلا تراوف اقول هذا على التراوف
والكلام اللفظي والمراد هو النفسي والا لما صح نفي الحدوث
عنها فلا يتصور فيها العموم والخصوص فانه وصف شخصي كما مر قيل
كل واحد منهما عام من القرآن بحسب اللغة الا ان الشرع جعلها
خاصين بالقرآن والتراوف مبني على خلاف الحق بان جعل الشرع
كلام الله خاصا بالقرآن محتاج الى البيان يعني ان قولهم ان القول
المعتزلة بان المتكلم منه او جد الكلام لانه اتصف به بخالف قاعدة
اللغة وتلك القاعدة على ما يفهم من سياق كلام الشيخ هي
اتصاف ما صدق عليه المشتق بمبدا ما خذ الاشتقاق كالمتحرك
المتصف بالحركة التي هي اثر التحرك وفيه ان الكلام في الكلام النفسي
وكونه اثرا للمتكلم محل نظر بل بالعكس كما مر فيما سبق ويمكن
ان يراد بقاعدة اللغة اتصاف ما صدق عليه المشتق بما خذ الاشتقاق
فمقتضى تلك القاعدة ان يتصف المتكلم بالكلام والاتصاف به
يستلزم الاتصاف بالكلام كما مر فيما سبق فلو لم يوجد المتكلم فاوجد
الكلام في ذلك القاعدة باعتبار ذلك الاستلزام وقد ثبت
الكلام النفسي اشارة الى الجواب ما يوهمه من ان مخالفة
قولهم لقاعدة اللغة ليست بمحذور من ان الكلام من الاعراض
الغير القارة فاستحالة قيامه بذاته توجب تاويله المناسب
تاويله بايجاد الكلام وحاصل الجواب ان المستحيل هو قيام الكلام

وهو سبق الى الفهم منه

وهو عدم السبق الى الفهم منه

ساقطة في ذاوه منه

الاولى

القرآن شايع الاستعمال في اللفظ وكلام الله تعالى بالعكس الاول ناظر الى المعنى
والثاني الى اللفظي تنبيه على التراوف ربما يقال القرآن خاص باللفظي
وكلام الله تعالى يعمهما وسائر الكتب المنزلة فلا تراوف اقول هذا على التراوف
والكلام اللفظي والمراد هو النفسي والا لما صح نفي الحدوث
عنها فلا يتصور فيها العموم والخصوص فانه وصف شخصي كما مر قيل
كل واحد منهما عام من القرآن بحسب اللغة الا ان الشرع جعلها
خاصين بالقرآن والتراوف مبني على خلاف الحق بان جعل الشرع
كلام الله خاصا بالقرآن محتاج الى البيان يعني ان قولهم ان القول
المعتزلة بان المتكلم منه او جد الكلام لانه اتصف به بخالف قاعدة
اللغة وتلك القاعدة على ما يفهم من سياق كلام الشيخ هي
اتصاف ما صدق عليه المشتق بمبدا ما خذ الاشتقاق كالمتحرك
المتصف بالحركة التي هي اثر التحرك وفيه ان الكلام في الكلام النفسي
وكونه اثرا للمتكلم محل نظر بل بالعكس كما مر فيما سبق ويمكن
ان يراد بقاعدة اللغة اتصاف ما صدق عليه المشتق بما خذ الاشتقاق
فمقتضى تلك القاعدة ان يتصف المتكلم بالكلام والاتصاف به
يستلزم الاتصاف بالكلام كما مر فيما سبق فلو لم يوجد المتكلم فاوجد
الكلام في ذلك القاعدة باعتبار ذلك الاستلزام وقد ثبت
الكلام النفسي اشارة الى الجواب ما يوهمه من ان مخالفة
قولهم لقاعدة اللغة ليست بمحذور من ان الكلام من الاعراض
الغير القارة فاستحالة قيامه بذاته توجب تاويله المناسب
تاويله بايجاد الكلام وحاصل الجواب ان المستحيل هو قيام الكلام

الاولى

ان الخالف للنص مخالف لا هو لانه ربما يكون لفظ اولى منه

ان الخالف للنص مخالف لا هو لانه ربما يكون لفظ اولى منه

ان حكم بعضان رضي فيما سبق منه

قرا احمد منه

اللفظي وقد ثبت وراء ذلك الكلام النفسي عند المعتزلة فقد تكاثر
المنع وان اريد شهرته عند الاشاعرة فلا يفيد الا الزام الملتزم الا ان يقال
الكلام تحقيق لا الزامي فتامل ﴿ يريد به الصحة بحسب اللغة لعله
رد لما قيل من ان اتصاف البارئ تع بتلك الاعراض بمعنى ايجادها لا
يمتنع عقلا بل هو صحيح وانما يمتنع عليه تع لعدم ورود الشرع به ولا
بمعنى الاتصاف مخالفة بخلاف المتكلم لورود الشرع به وحاصل الرد ان
المراد لزوم الصحة بحسب اللغة ولا شك في بطلان ذلك وفيه ان يريد المنع
ع على الملازمة اعني قوله والا لصح اتصاف البارئ تع بالاعراض المخلوقة له
تع اذ لا يلزم من كون المتكلم بمعنى الكلام صحة الاتصاف بتلك الاعراض
بحسب اللغة وانما يلزم لو قالوا بان المتكلم من يوجد الكلام بحسب اللغة
وليس كذلك بل قولهم بذلك انما هو بحسب العدول عن قاعدة اللغة
لضرورة اقتضت ذلك العدول كما مر آنفا وربما يقال بان عند ارادة المعنى بحسب
اللغة قول الشيخ تع عن ذلك علوا كبيرا اذا المناسبة ع ان يقال بدله ولم يصح
ذلك لغة فالاولى ان يقال مآل كلام الشيخ انه لو كان المتكلم بمعنى الايجاد
لزم ان تتنزه الله تع عن حمل الاعراض عليه تع كما لا تتنزه عن حمل صفات كمة
التالي بط فرورة ان كل عاقل يفرق بين الاعراض والصفات سواء قال
بالتوقيف او لا انتهى فتامل ﴿ يرد عليه ان هذا جواب آخر فيه ان المتبادر
من قدر الشيء يراد به الالفاظ ان الوصف بان الاوصاف المذكورة اعني هو
للقرآن اللفظي هو نفي الشيء او ان الظاهر قوله وتحقيق ان الشيء آه ان ماذكر
تحقيق لجواب المص مع انه ليس كذلك بل هو جواب آخر فان حاصل جواب المص
ان الوصف المذكور للقرآن النفسي لكنه مجاز فهو باب وصف الدليل بصفة

الدال

الدال وحاصل ماذكره في التحقيق انه ليس للقرآن النفسي بل هو للقرآن
اللفظي وبينهما بون بعيد قد يقال معنى قول الشيخ وتحقيق وتحقيق
مطلق الجواب عن الشبهة المذكورة لا وتحقيق جواب المص ولو سلم فتحقيقه
اما ﴿ هو الى قوله فجيء بوصف آه واما قوله فحيث يوصف آه فزائد على الجواب
وقد فرع عليه على انه لا يبعد ان يقال تحقيق جواب المص انه ماذكر وصف للكلام
اللفظي بناء على ان مآل وصف الشيء بشيء مجازا وصف ذلك الشيء بشيء آخر هو حقيقة
هاذا وصف القرآن بمعنى الكلام النفسي بهذه الاوصاف مجازا كان الموصوف
بها عند التحقيق الكلام اللفظي انتهى وقد يقال معنى قول الشيخ يراد به الا
انه يلاحظ فيه اتصاف تلك الالفاظ به حقيقة فيكون وصف القرآن بها مجازا
بناء على العلاقة السابقة انتهى وانت خبير بانه حينئذ يكون خلاف الظاهر من
في الكل ما فيه ﴿ من باب وصف الدليل فعلى هذا يكون المجاز في الاسناد
وعلى الثاني في الطرف على احد الوجهين ﴿ وقد يطلق القرآن فيه ان
قد الداخلة على المضارع للتقليل كما مر فيما في قوله فيما سبق فان القرآن
شايع الاستعمال في اللفظ والجواب انها مستعارة ﴿ للتحقيق وايضا
القلة في نفس الامر لا تنافي الشيوع بالاضافة على ان التقليل المستفاد من كلمة
قد لا يجب ان يكون في نفس الفعل بل قد يكون في متعلقه مرجع به في محله ويمكن ان
يقال انها ﴿ للتكثير فانها قد تستعمل فيه ايضا كما اشرنا فيما سبق
فتامل يحتمل ان يكون اشارة الى ان الجواب الثاني غير جار لمادة الشبهة
لعدم تشبيه في مثل قولنا يحرم المحدث مس القرآن كما لا يخفى ويحتمل ان
يكون اشارة الى تضعيف الجواب الاول وترجيح الجواب الثاني بان الاول
مجاز والثاني حقيقة والحقيقة اصل لا يعدل عنه عند الامكان ويحتمل ان يكون

اقائد هو المصاص وتبعه في هذا الكمال الدين الاسود منه

قد يقال هذا الوجه ان لم يرد به ظاهر كما لا يخفى

قد يقال هذا الوجه ان لم يرد به ظاهر كما لا يخفى

لفاظ

قد يقال هذا الوجه ان لم يرد به ظاهر كما لا يخفى

اشارة الى ما نحن فيه قول الشيخ وصف يوصف بما هو من لوازم المدلولات يراد به
الالفاظ اه منه ان تلك الارادة ليست بقطعية اذ يجوز ان يراد ح ايضا
القرآن التفسي بحمل الوصف على المجاز كما يجوز في الجواب الاول فتامل قوله
قال بعضهم يعني انه قال بعضهم خص به لما كان بلا واسطة الكتاب و
الملك كما ذكره الشيخ وقال بعض خص به لما سمعه من جميع الجهات قيل
وقيل لانه سمع كلامه الازلي بلا صوت ولا حرف كما انه يرى في الجنة بلا كم و
لا كيف وبهذا اختيار حجة الاسلام وقد قيل ان وجه رابع وهو ما ذهب اليه الشيخ
ابو منصور الماتريدي والاستاذ ابو اسحق الاسفرائني وهو انه سمعه بصوت
غير مكتسب للعباد على ما هو شان سماعنا لا يقال هذه الوجوه ليست بمتحققة
بسماع موسى عم كما يدل عليه قصة المعراج لانا نقول وجه التسمية ليس
بموجب للتسمية فتدبر قوله اعتبار العلاقة اه يعني ان كلام الشيخ يدل
على ان علاقة الدلالة على المعنى معتبرة في الوضع للفظ واعتبار العلاقة
في الوضع له يشعر بكون كلام الله منقولا في اللفظ لا مشتركا وهذا ينافي
ما ادعاه الشيخ اولا من انه اسم مشترك بين النفسي واللفظي ويجاب
بكونه منقولا في اللفظي يقتضي ان يكون مجازا في النفسي الذي هو المعنى
المنقول عنه لما تقرر في محله وهذا مع كونه منافيا للمدعى المذكور يرد
عليه ان لقائل ان يمنع صحة نفيه عنه بان يقال المعنى القديم ليس كلام الله تعالى
قد يقال بهذا الالتزام مشترك بين الحقيقة وبين المشترك اذ يصح
نفي احد معنيي اللفظ المشترك عن الآخر اذا تباينا الا ان يقال يصح
نفي المعنى الحقيقي عن المجاز بلفظ الحقيقة من غير حاجة الى نصب قرينة على
ما بخلاف المشترك فانه لا يصح نفيه من غير نصب قرينة على ان المراد
بالمنفي

وحمله على المشترك اللفظي التزام بالجواز كما قيل

معنى وبالمنفي عنه معنى آخر قوله وجوابه ان النقل اه اي لانا ان اعتبار العلاقة
يشعر بكونه منقولا واما يشعر بذلك لو كان اعتبار العلاقة مقتضيا للمعنى
الاول وترك فانه النقل عن المعنى الاول كما بين في محله وذلك ممنوع
لانه اعتبار العلاقة لا يقتضيه فانه يجوز ان يجعل اللفظ موضوعا لمعنى
بينهما علاقة ويعتبر تلك العلاقة في الوضع الثاني من غير ان يترك المعنى الاول
وفيه ان الكلام في الاشعار وهو لا يستدعي الاقتضاء المذكور فتامل
لا يقال هذا جواب عن لزوم المنقولية في اللفظي لانه لزوم التجوز في النفسي
مع ان السؤال تشتمل عليه ايضا لانا نقول لزوم التجوز في النفسي انما كان
متفرعا على لزوم المنقولية في اللفظي فلما سقط هذا سقط ذلك
ايضا وربما يقال لم يلتفت اليه لما ان ذلك شيء حيث اعتبر الوضع و
قبل لحق ان اعتبار العلاقة يقتضي كونه منقولا لا مشتركا على ما هو
الشهور وصرح به الشيخ في التلويح قال الاولى ان يقال استعمل انه منقول لكنه
لما شاع استعمال كلام الله في المعنى الثابت كما شاع استعماله في المعنى
الاول صار كلام الله ملحقا بالحقيقة في المعنى حتى صار مشتركا بين
المعنيين بحيث لا يصح نفيه عنهما لا بالنسبة الى اهل الوضع الاول ولا
بالنسبة الى اهل الوضع الثاني انتهى قوله بان اعتبار العلاقة لا يقتضي
اه حاصله لانا ان اعتبار العلاقة يشعر بكونه منقولا واما يشعر لو كان
اعتبار العلاقة مقتضيا لتأخر الوضع حتى يقتضي تأخر الوضع
قبل لحق ان اعتبار العلاقة يقتضي كونه منقولا لا مشتركا على ما هو
الشهور وصرح به الشيخ في التلويح قال الاولى ان يقال استعمل انه منقول لكنه
لما شاع استعمال كلام الله في المعنى الثابت كما شاع استعماله في المعنى
الاول صار كلام الله ملحقا بالحقيقة في المعنى حتى صار مشتركا بين
المعنيين بحيث لا يصح نفيه عنهما لا بالنسبة الى اهل الوضع الاول ولا
بالنسبة الى اهل الوضع الثاني انتهى قوله بان اعتبار العلاقة لا يقتضي
اه حاصله لانا ان اعتبار العلاقة يشعر بكونه منقولا واما يشعر لو كان
اعتبار العلاقة مقتضيا لتأخر الوضع حتى يقتضي تأخر الوضع
كما بين في محله وذلك ممنوع لجواز ان يعتبر الواضع العلاقة بين المعنيين
ويضع لهما لفظا واحدا بلا تقدم ولا تأخر وفيه ان اثبات عدم ترتب
اه فيه ان الجواب ممنوع فكيف الجواز ولا حاجة الى التزام الاثبات

شئ كما تقرر في محله اللهم الا ان يقال حمل المحشي الاعتراض على المنع والجواب
على الاستدلال وفيه بعد على الكمال قد يقال في الجواب غاية ما في الباب ان الاعتراض ليس المراد
ان الوضع للافظ الدلالة وان كانت العبارة مشعرة بذلك بل المراد ان
الاعتداد باللفظ ووضع اللفظ له وتسميته انما هو لدلالته على الكلام النفسي
وقد يقال لا بأس بالتزام كونه منقولا عرفيا لكنهم لا يتمامشون في تسميته
مثله مشتركا نظرا الى انه يصح استعماله في معنييه بطريق الحقيقة بحسب
العرفين ومن ثم يتبادر منه انه مشترك فتامل ح ويرد عليه وقد يقال
هذا الاشكال غير مخصوص بهذا القول بل هو وارد على كونه لفظ القرآن
موضوعا بازاء اللفظ ايضا ح اذ كما انه اسم لذلك الشخص آه ربما
لا يلزم المغايرة لجواز ان يكون قرئتنا اظهارا لا ايجادا ولافاضا في وجود
المظهر قيل ويجوز ان يكون ما نقرأه عين ما يقوم بذاته تعالى بالذات
وغيره باعتبار تعلقا قرئتنا به واجيب بالتزام المغايرة ومنع القطع
بالعينية وحمل منعهم عن القول بانه ليس بقرآن على انه ليئلا يتوهم نفي قرآنيته
بحسب النوع لانه لا يصح وذلك القول بحسب الحقيقة فتامل وقد يقال فيما لو قال
الشارع انه اسم للمؤلف المخصوص القائم بأول نبي فمرة عليه السلام توفي لكن
لا من حيث تعينه المحل فيكون وجودا نوعيا وكل ما يقرأه قارئ نفس لا مثله
وكذا الحكم في كل شعر او كتاب ينسب الى مؤلفه فتامل ح فيصح نفيه
عنه حقيقة وقد يقال ان اريد بنفيه عنه سلبه عنه فلا نسلم لزوم الكذب
فانه اذا كان النوع كلام الله تعالى حقيقة كان فرد الشخص فرد امنه ولا يصح
سلب النوع عن فرده وان اريد به سلب كونه لفظ القرآن موضوعا بازاء
مخصوصه او اريد سلب كونه يسمى القرآن نفسه فملازمة ممنوعة وبطلان اللازم م

اقول

عبد الحكيم

حقيقة الشئ ما يستقاد منه قوله حقيقة ح

اقول يمكن ان يقال يحتمل ان يراد بنفي اللفظ النوع القائم بذاته تعالى كونه
موضوعا لماهية النوعية من حيث هي هي على ان يكون علم جنس لفرد
لا شك في لزوم صحة السلب وبطلان اللازم فتامل ح ولا
يخلص الا بان يجعل آه نقل عنه بل لا يخلص الا بان يجعل مشتركا بين ذلك
النوع والفرد من الخاصين والا لزم ان يكون النظم المؤلف المعجز المنزل
على النبي عليه السلام كلام الله مجازا وليس كذلك كما عرفت انتهى وكانه اراد بالفردين
الخاصين الفرد القائم بذاته والفرد القائم بأول نبي اخترعه الله تعالى
فيه فبقي لزوم ان يكون اطلاق على ما يقرأه كل واحد منا بخصوصه
مجازا فيصح نفيه عنه حقيقة وذلك باطل بالاجماع كما مر فتامل و
ايضا يلزم ان يوصف كلام الله تعالى بالحدوث حقيقة لحدوث النظم
المؤلف المنزل على النبي عليه السلام وقد يقال اختيار هذا الحمل للكلام المناسب
ليس لانه لا يرد عليه شئ من الاشكالات بل لانه اقرب الى الاحكام
الظاهرية المنسوبة الى قواعد الملة والشريعة فيكون اقرب وان
توجه عليه امثال هذا الاشكاله وانت خبير بانه اعتراف بالنقص بالعجز
عن التخلص ح بشكل الفرق آه وقد يقال المراد عدم ترتب الافراد في
الوجود لاسبب الترتب الوضعي والهيئة التأليفية وربما يقال اذا
تلفظ بكلمة نفر مثلا حروف بلغ كل منهم وحد آخرها وقعة وحدة ليسمع
منهم الحروف لا بترتب ولا هيئة تأليفية وهي حاصل الوجود الدفعي
بناء في الترتب الوضعي الآني النقوش والكلام ليس فيها وانت خبير
بان الوجود الدفعي انما يناقض الترتب الزماني لا الترتب مطلقا
وما ذكر من انتفاء الهيئة التأليفية في المثال المذكور لا يتأتى تحققها

حاشية الملا زاده على شرح العقائد

فيما مضى بصدوره وبالجملة يجوز ان يتغير ما بالكلية ترتب بحيث يتحقق به الفرق
وعدم الشعور بتفاصيله وكيفية القيام بذاته تعالى لا بانى وصوره في نفسي
الامر وقد قيل ايضا وذلك الذاهب يعتبر في بعدم الفرق مطلقا فان
حاصل تحقيقه ان كلام الله تعالى صفة حقيقية بسيطة كسائر الصفات وانما
التعدد والتمايز بحسب التعلقات والاعتبارات فلا اشكال ويمكن ان يريد
الاشعار في عبارته بان كلامه صفة حقيقية بسيطة كيف وكون الالفاظ القديمة
القائمة بذاته تعالى راجعة الى صفة حقيقية بسيطة مما لا يعقل ولا يتصور
صحته وانت خبير بان رجوع تلك الالفاظ ليس بابعد من رجوع الاقسام
اعني الامر والنهي والخبر وغيرها الى صفة حقيقية بسيطة كما يناسبق واما
الاعتراض بعدم اشعار العبارة بمغايرة في العبارة لا تفيد في امثال هذه المقامة
لم يرد به الطعن الاصلي واد المعنى المصدري الذي لا وجود له في الخارج فان
المقام قرينة مانعة عنه وهذا لا بانى ما سبق من انه حيث قال والتكوين
صفة حقيقية هو مبداء الاضافة التي هي اخراج المعدوم من العدم الى
الوجود بناء على ان المراد بالاخراج هو مثل اللفظ الاضافي فان اطلاق لفظ على
معنى في مقام لا بانى اطلاقه على معنى آخر في مقام آخر فلا حاجة الى حمل هذا
التفسير على التفسير بالاثر ثم الغرض من هذا الكلام هو الرد على بعض
المحشين حيث قال في قوله الشيء ويفسر باخراج اه بحث لان المفسر به
ليس صفة اذلية كما يستحقه فلا معنى لايراده هو الا ان يحمل على تفسير الصفة
باثر هو الحادث كما فسر هو المصنف به حيث قال وهو تكوينه للعالم ولكل جزء
من اجزائه ووجه الرد قد ظهر مما فصلنا ٥ يرد عليه انه يجوز
اه يعني لانا نمنع انه لو لم يكن التكوين اذليا لزم قيام الحوادث بذاته تعالى

تلك الالفاظ
قلدى

فخر الاجد انتهى الا فيه بعد ابادى
عفا الله

صلاح الدين

حتى يرد

الرد على

يرد بامتناعه لجواز ان يتغير حادثا وقائما بغيره كما ذهب اليه ابو الحسين
على ما سيجئ قلت فان ارادوا الوجوه او الجواز اعني كون عالما سيجئ
في الوجه الرابع فانه يلزم منه ان يتغير كل جسم خالقا ومكونا لنفسه اذ لا
خفاء في استحالة اتحاد الدليلين اذ الدليل الاول والرابع فانه يتغير مآل
كليهما هو انه على تقدير حدوث التكوين لو قام بذاته تعالى لزم قيام الحوادث
بذاته تعالى ولو قام بغيره لزم ان يتغير كل جسم مكونا لنفسه قلت وجوابه
انه اذ الجواب المذكور مردود في هذا الوجه الاول بان صفة الشيء لا تقوم
بغيره لا عالما سيجئ فيتغير حاله لو قام بذاته لزم قيام الحوادث بذاته تعالى
ولو قام بغيره لزم ان يقوم صفة الشيء بغيره فح لا يتحد الدليلان قلت
والظاهر بطلانه اذ بطلان الشق الثاني اعني قيامه بالغير لم يتعرض
له قط اصلا ودفعا بان يقول نمنع قيامه بالغير واذ تعرض له
في الرابع وابطله بالتنبيه والحاصل انه ابطل قيامه بغيره تعالى بالتنبيه
في الوجه الرابع واكتفى هيهنا ببداهة بطلانه قلت يرد عليه انه حاصله
انه اذا اراد بالجواز الجواز الشرعي فالملازمة ممنوعة فان الجواز الشرعي
موقوف على عدم ايهام ما يليق بكبريائه كما هو رأي الفاضل البالي
متأد على اذن من الشارع كما هو رأي جمهور مشايخنا وكلاهما منتفيان
في مقامنا لان الاعراض المقدورة له تعالى واذا اراد الجواز العقلي فالملازمة
مسلمة لكن بطلان اللازم مما لا بد له من دليل قيل هذا ناش عن
قلة التدبر فانه لا ملازمة قطعا لا شرعا ولا عقلا فان القدرة اما
هي على خلق الاعراض وايجادها لا على نفس ماهياتها فلا معنى
لتعلق القدرة بنفس الماهية قد يقال نختار الشق الاول ونقول المراد

لزوم جواز اطلاق الاعراض في الجملة اعني على مذهب من لا يقول بالتبعيض
مع ان الاطلاق بط عند الكل ويحال يمكن ان يحال المراد الجواز بحسب اللغة
على ما ذكره المحشي فيما سبق ولا شك انه لا يصح اطلاق الاسود
مثلا لغة على القادر على السواد مثلا لغة على القادر على السواد
لجواز ان يغير تكوين التكوين عين التكوين بشهد كلام الشيخ للتلويح
باز هذا انما يجوز في الامور الاعتبارية كالزوم اللازم والامكان
الامكان واما في الامور الموجودة فلا يجوز فانه كما يقاع الايجاد
اذا كان موجودا وسيجئ ان مبنى الادلة المذكورة على ان التكوين
صفة حقيقية فلا يجوز وانه وقد يحال لا يجوز ان يغير تكوين التكوين
ذاته اذ لو كان لزم ان يغير التكوين وجدانه وانه ظاهر البطلان
وربما يحال وانه لا يجوز كفاية تلك الذات في الوجود من غير
احتياج الى الغير والامر ليس كذلك كما لا يخفى وقد اشرنا الى ان
بيانه قوله باقية ببقاء هو نفس تلك الصفة والذي اشار اليه مما
لا يصلح ان المراد بكونه نفسه عدم الزوجة بحسب الوجود الخارجي واما
الذي اشار اليه مما عليه هو ان التكوين مضاف الى التكوين فكيف
يكون عينه والتغاير واجب بين المضاف والمضاف اليه ومما عليه
انه لو كان تكوين التكوين عينه لزم ان يكون التكوين غير التكوين
وسيجئ انه غيره فتامل قوله وعكس ان يحال اه اشارة الى جواب
سؤال مقدر وهو ان يحال هذا الدليل الثالث كما انه يبطل
حدوث التكوين يبطل ايضا بان يحال ان ذلك التكوين الازلي
لكونه من الممكنات اما ان يكون آخر فيلزم التسلسل واما ان يكون

التكوين

التكوين فيستغني الممكن عن الموجد والايجاد وحاصل الجواب ان نفي
التكوين الازلي المتصف به البارئ تعالى فيجوز ان يتعلق بوجوده نفسه
في الازل فلا يلزم ان يكون وجوده الازلي لا بتكوين ولا بتكوين آخر
وتحقيق ذلك ان ذات التكوين من حيث اتصافه تعالى به وقيامه به تعالى
بنفسه من حيث وجوده ولا يلزم فيه السبق من ذات التكوين من
حيث قيامه به تعالى على نفسه من حيث وجوده سبقا زمانيا ولا استحالة
فيه هذا ويحتمل ان يكون تنويرا لجواز ان يكون تكوين التكوين عين
التكوين ويحتمل ان يكون دورا للدليل المذكور في الشرح لكن قوله
اذ لا يأبى عن هذين الاحتمالين وان ذهب اليهما ذهب و
الحال لا يلائمهما التوضيحية بالحفظ والاحكام بالنفع في مواضع شتى
كما لا يخفى فان قلت عكس ان يحال يجوز ان يغير التكوين المتصف
به البارئ تعالى حادثا ومتعلقا بوجوده الحادث وقت حدوثه
قلت لا يجوز ذلك اذ جميع الاوقات بالنسبة المتعلقة بوجوده
تعالى على السواء فتخصيص ذلك بوقت حدوثه يكون ترجيحا بلا
مرجح تامل فان في مواضع شتى منها قولهم صدور القدرة والارادة
منه تعالى ان كان بقدرة وارادة اخر يلزم التسلسل وان كان بدونها يلزم
الايجاب المنافي الاختيار فان كان اراد وما عدا الدليل الثاني من
الادلة الاربعة وهو الثلثة الباقية فان مبناها على كون التكوين
صفة حقيقية موجودة في الخارج فان مبناها على الحدوث فلو كان
امرا اعتباريا لا يغير حادثا فان الحادث من اقسام الموجود بخلاف
الدليل الثاني فان مبناه على لزوم الكذب او المجاز في خبره تعالى

ماله الاتصاف في الازل بما يغير وجوده فيما لا يزال غير معقول

وذلك لا يتوقف على التكوين حادثاً وموجوداً في الخارج بل يجري على
تقدير كونه امراً اعتبارياً متجدداً ايضاً كما لا يخفى فقد يقال مبناه ايضاً
على كونه التكوين صفة حقيقية اذ لو كان من الاضافات لجاز ان يقال
انه يجب العدول الى المجاز لتعذر الحقيقة اذ لو حمل على الحقيقة لزم
اما قدم المكونات او تحقق الاضافة بدون احد المضافين والكل محال
بخلاف ما لو كان من الصفات الحقيقية فانه يجوز ان يتعلق ازلياً
والتعلق حادثاً فلا يلزم تحقق الاضافة بدون احد المضافين ح

تحقق ح

او بنى الامر الى قوله وبنى الادلة آه على تغليب الاكثر على الاقل
فكانه قال وبنى اكثر الادلة فلا يرد عليه ان على هذا ان يبنا
هم في الدليل الثاني ح ويخط بالبال الزيغ ودليل كون التكوين صفة
سوى القدرة والارادة فقوله ان التكوين الى قوله وان لم يوجد
بعد تصوير وتعيين للمعنى المراد من التكوين بحيث يمتاز عما عداه في جملة
مع قطع النظر عن انه نفس الذات او صفة زائدة على الذات حقيقية
او اعتبارية مغايرة للقدرة والارادة او لا ليسهل الاستدلال على
المغايرة فاحتمال كون المعنى المذكور نفس القدرة او الارادة او امراً
اعتبارياً غير محض المقصود كما لا يخفى فلا يرد عليه ما اورده من ان عابه الاعتبار
والارتباط لا يجوز ان يكون هو الفعل الصادر وصلاحية صدوره عنه
وهو ليس بمغاير للسبع واثبات ان الزائد يتوقف على الدليل والدليل منهم
يدل عليهم ومن انه يجوز ان يكون امراً اعتبارياً وان تجرد الاعدى عن السبعية
مالم يقم عليه برهان وشهادة الوجدان في نحو المباشر غير مقبولة
واما القول بانه يجوز ان يكون ذلك نفس الذات فبحث آخر له مقام كثير

قدر السهل متعلق بقدر تصوير وتعيين ح

عليه ح

صفاته

صفاته تو وحاصل كلامه ان المراد بالتكوين الذي ندعي كونه مغايراً للقدرة
والارادة هو المعنى الذي يجده في الفاعل به يمتاز الفاعل عن غيره فمثلاً
نجد في زيد بالنسبة الى السرير معنى به يمتاز عن الحجر والشجر وغيرهما وبذلك
المعنى يرتبط الفاعل بالمفعول بحيث يصح ان يقال ان هذا فاعل و
ذاك مفعول وقوله وهذا المعنى شروع في الاستدلال لما على كون التكوين
مغايراً للقدرة والارادة وحاصله ان ذلك المعنى الذي نعبر عنه بالتكوين
متحقق في الفاعل الموجب ايضاً بالنسبة الى اثاره الصادرة عنه بطريق
الايجاب مع عدم تحقق القدرة والارادة هناك وهو غيرهما ح بل
نقول شرع في الاستدلال آخر على مغايرة التكوين للقدرة والارادة
وحاصله ان ذلك المعنى متحقق في ذات الموجب تو بالنسبة الى صفاته
الصادرة عنه كالقدرة والارادة فيجب كل من القدرة والارادة حكماً
بالنسبة الى ذلك المعنى فيجب صفة مغايرة لما هو ما يسمى عند قوم المعتزلة
بغير المكون واما ما يقال من انه على تقدير تحقق ذلك المعنى في الموجب
بالنسبة الى القدرة والارادة يجب ذلك المعنى مقدوراً على القدرة والارادة
بالذات مكلف لا يجب صفة مغايرة لما هو غير مقدور عليها بسبعة من ان لا
استحالة في سبق ذات الشيء على وجوده سبقاً ذاتياً كما لا يخفى واما ما
قد قيل تقلاً عن الغير من ان في هذا الكلام اعترافاً بان صفاته تو موجودة
بالاختيار وهذا مشكل لاستحالة في القدرة بل في العلم ايضاً فقط
فانه كون تلك الصفات متعلقات التكوين لا يستدعي كونها موجودة
بالاختيار فلا اعتراف بذلك واما ما قد يقال من انه لو صحت
الصفات الى التكوين احتاج التكوين الى التكوين وهلم جرا

فيلزم التسلسل فقد مرّ الجواب عنه في الحاشية المتقدمة حيث قال ويمكن
ان يقال نفس التكوين آه فراجعه الى المواضع التي يتفكك فيها القوابل
وهذا هو الانسب بالمتن يعني ان تعلق التكوين القديم بايجاد المكون
في وقت مخصوص وعلى كلا الاحتمالين يندفع المحذور ولا يلزم قدم
المكونات لكن الانسب بالمتن هو الاحتمال الثاني لما ذكره الشارح
ولعل وجه الانسبية هو ان النظر في المتن الى ان التكوين يتعلق بمجموع
العالم من حيث هو المجموع كما انه يتعلق بكل جزء من اجزاءه ولا شك
ان وجود المجموع ليس بدفعي بل هو تدريجي فيلزم ان يتعلق
ازليا اذ لو كان حادثا في وقت وجوده المجموع لزم ان لا يتحقق التعلق
الا عند وجود الجزء الاخير لا قبله وذلك ظاهر البطلان وايضا
الراجح ان قوله لوقت وجوده بدل عما قبله فالمعنى وهو تكوينه
المتعلق بوقت وجوده والنظر في التعلق بوقت ان يتعلق ذلك
التعلق ازليا هذا فقط ما قد يقال انسبية ما ذكره بالمتن غير ظاهر
بل الانسب به ما ذكر خالشي بناء على جعل اللام في قوله
لوقت وجوده زائدة او بمعنى في ثم جعله متعلقا بمحذوف
الى العالم واجزائه حتى يدل بتقييد الاضافة على توقيت التعلق وحدوثه
لا على توقيت الوجود الذي يتعلق به التكوين مع قدم التعلق ويقال
في وجه الانسبية ان النظر على ان الاحتمال الاول ان يتعلق هو تكوينه
للعالم ولكل جزء من اجزائه عند تعلقه به فقدم تعرضه للتعلق
وتعرضه للوقت يرجح الاحتمال الثاني وحاصله منع الملازمة
ان لزم تلك الملازمة كيف والقول بتعلق وجود المكونات

بالتكوين

ان احتمال ان يكون حادثا في وقت وجود المكون وكونه
ازليا على ان يتعلق التكوين به

عصام وغيره منه

بالتكوين قوله بحدوثها اذ القديم آه وفيه نظر لان هذا الدفاع انما يتقوى
ببطلان التالي فكان المنع المذكور بمنزلة ان يقال لانسلم الملازمة لبطلان
اللازم ولو كان مثل هذا موجبا لتوجه المنع على كل قياس استثنى فيه نقيض
التالي وايضا الملازمة مدللة بقولهم ان التكوين لا يتصور بدون المكون
كالضرب بدون المضروب ومنع المدلل خارج عن القانون اللهم الا
ان يقال منع الملازمة مبني على منع دليلها ايضا بان يقال لانسلم ان التكوين
لا يتصور بدون المكون وانما يلزم كذلك لو كان التكوين نسبة
متأخرة عن المكون لكنه ممنوع ايضا لجواز ان يكون صفة حقيقية
متعلقة بالمكونات تعلقا ازليا او غير ازلي على ما مر والاظهر
ان يقال حاصله ما في الحقوقة ومعناه ان استلزام قدم التكوين
قدم المكونات بط لان تعلق المكونات بالتكوين يستلزم
حدوثها سواء كان التكوين قديما او حادثا وقد يتوهم
ان اعتراض المتوهم صلاح الدين يعني ليس معتمدا على كونه جوابا
عن استدلال القائلين بحدوث التكوين بل يصلح ان يكون اعتراضا
على ما نقل الشيخ من قوله وان تعلق آه ايضا ان الترديد قبيح
لترديد التعلق بين استدعاء القدم وبين عدم استدعائه وذلك قبيح
اذ الشق الاول غير محتمل لان تعلق وجود شيء بشيء يستلزم
احتياج الاول الى الثاني في الوجود فيستلزم الحدوث البتة او
لمعنى الحدوث الا الاحتياج الى الغير في الوجود وليس بشيء
يعني ان ما يتوهم ليس بشيء لان امثال هذا الترديد شايع الاستعمال
فيما بينهم كثير الوقوع في كتبهم والغرض منه توسيع الدائرة وحاصله

عصام منه

الاحتمالات العقلية بحيث لا يبقى للخصم مجال على الكلام فلا يخفى قبحه
وانت خبير بانه غاية ما ذكره ان القول المذكور لو حمل على ما توهم لكان جائزا
وهذا لا يسلب الصلاحية كيف انه لو حمل ذلك القول على ما اختاره لكان
جائزا ايضا بما ذكره الشارح من النظر والجواب ليس اقوى من الجواب نعم حمله على
ما توهم مما لا داعي له فان كلام صاحبه هو صاحب الجملة فان كلامه صريح
في كونه جوابا عن استدلال القائلين بحدوث التكوين حيث قال لا يقال
ان قدم التكوين يقتضي قدم المكون اذ التكوين والمكون كالفرد والاخر
لانا نعقل ما تعلق تكوينه بالتكوين حادث ضرورة اذ الحدث ما يتعلق
حدوثه بغيره والقديم ما لا يتعلق وجوده بغيره انتهى وليس في كلامه
الترويد المذكور حتى يكون اعتراضا عليه ثم الاولى تنوير لعدم القبح
في الترويد المذكور حاصله ان ذلك المرجح هو القاء وجود العالم
بين التعلق بذاته تعالى وصفاته وبين عدم التعلق مع ان عدم التعلق
محال لاستحالة الاهمال له اذ لا يمكن ترجيح احد طرفي الممكن بلا مرجح فعلم كون هذا
قبيحا لكان ذاك ايضا قبيحا وانت خبير بان هذا لا يفيد شيئا
اذ للمعترض ان يقول ذلك الترويد ايضا قبيح على انه يجوز ان
لا يعني لهذه العلاوة اذ لا يحصل بعد التسليم لقبح الترويد في جعل الجواب
المشتمل على ذلك الترويد الزاميا فانه لم يتعارف في جواب الالزامي ذكر
القبائح وايضا لو اريد بالجواب الالزامي ما يذكر فيه الاحتمالات العقلية
ولو باطلة في نفس الامر ليحصل الالزام او الزام الخصم والسكاتة كما توهم و
قيل فهذا عين ما ذكره قبل العلاوة فمن توسيع الدائرة ولو اريد به
ما سيذكر فيه المسلمات عند الخصم ولو كانت باطلة في نفس الامر

وعند

قوله كما لا يخ

ما يذكر في

عند المجيب كما يقال فليس استلزام التعلق القدم مسلما عند الخصم
القائل بحدوث التكوين وهو الاشعري والقول بانه قوله لو كان
التكوين قديما لزم قدم المكونات مع ان المكونات متعلقة بالتكوين
ومحتاجة اليه يدل على تسليمه فذلك ليس بشيء اذ ليس فيه ما يدل على
استلزام التعلق القدم ولا على تسليمه ثم ان مراد الشارح من قوله
هذا يفيد حاصل كلام الشيخ من اجل ان المراد بالحادث والقديم ما ذكر
قبيل ان ذلك التفصيل رد على من زعم قدم بعض الاجزاء بلفظ القديم
فلو لم يكن القديم بمعنى عدم البداية لا وجه لم يصح تعبير القديم في هذا
القول فانه من زعم انما يزعم ان بعض الاجزاء غير مسبوق بالعدم لا
انه غير محتاج الى الغير فذلك التعبير يدل على ان القديم بمعنى غير
المسبوق بالعدم لا بمعنى غير محتاج الى الغير وقد يقال في توجيه
الكلام اذ لو اريد بالحادث ما يتعلق وجوده بالغير وان لم يكن
له بداية لم يصح رد الفلاسفة اذ هم قائلون بحدوث العالم
بجميع اجزائه بهذا المعنى وليس شيء اذ لا ذكر للفظ الحادث في هذا
الكلام حتى يتوجه ذلك الكلام ثم لا يخفى ان غرض الشارح يحصل بوجه
استعمال القديم في القول المذكور ولا يتوقف على ثبوت الترويد فلا
التفصيل في نفس الامر فلا يرد على الشيخ ما قد يقال من انه على تقديره
لا يتم ذلك الرد لانا نجد كون الحادث عندنا ما لوجوده بداية لا
يوجب ان يكون اضافة التكوين الى كل جزء من العالم ردا على من زعم
قدم شيء من اجزائه عالم يثبت ان اضافته اليه توجب الحدوث
بمنع ثبوت البداية للوجود وانما يثبت هذا بثبوت ان الصانع

اكتوره عصام الدين م

مختار ما الصواب ان يقال في التفسير الرد عليه في اثبات اختيار الصانع
بدليل لا يتوقف على حدوث العالم حتى يتم قوله الرد على ان اضافة التكوين
الى كل جزء توجب حدوث كل جزء بمعنى ثبوت البداية للوجود بناء على
ان التكوين هو الاخراج من العدم الى الوجود كما مر وايضا اضافته
اليه بمعنى انه فعل في وقت وجوده لانه الاول كما قرر في الشق توجب
الحدوث بمعنى ثبوت البداية للوجود فيتم الرد وقوله على هذا التقرير
فلا يرد عليه جواز ان يكون وقت وجود البعض ازليا مع ان ما صوبه
من التفسير يأبى عنه قول الشق والا فالمتكلمون انما يقولون بقدمها آه وايضا
ليس في كلام الشق ان اختيار الصانع مثبت بدليل غير موقوف على
الحدوث حتى يصح الاشارة اليه بقوله وفيه ما فيه ويقال في اتمام الرد على
تفسير المحشي اذا كان معنى حادث ما وكونه بمعنى التكوين الذي هو نفس
الاحداث الاخراج من العدم الى الوجود فيكون ردا على من زعم ان بعض
الاجزاء غير مخرجة من العدم بخلاف ما اذا كان معناه محتاجا الى الغير في
الوجود فانه يكون معنى التكوين حينئذ الاحتياج الى الغير في الوجود
فلا يحصل الرد على من زعم لانه ايضا يقول بالحدوث بهذا المعنى وانت خبير
بانه مع ركاكته في نفسه لا يتوقف كون التكوين بمعنى الاخراج من العدم
الى الوجود على ان يكون معنى حادث ما وكيف بل هو بمعنى الاخراج المذكور
سواء كان معنى حادث ما وكونا اولا على ما سبق تقريره في الشق قيل
في تقرير قوله وفيه ما فيه الرد على ان الفعل يتعلق بوجود العالم
بتكوين الله بالاختيار قديم وحادث الزماني جعله بعضهم بمعنى ان
الظاهر ان ابتداء بحث قد خالف الكثير فيه بجمهور وزعم ان التكوين

غير المكون

ليس

غير المكون الا انه فرضه بعضهم في نتيجة الجواب الاول و
الحاصل هو صاحب المقاصد حيث قال في شرح هذا المقام ثم اشار
الى المعنى الاتم بقوله وهو ان تكوينه للعالم في وقت وجوده
غير مكون عندنا اي انفكاكه عن وجود المكون المتحقق في الازل
دون المكون فلو كان التكوين بمعنى الاضافة لامتنع ان لا يكون غير
المكون عندنا لانفكاك المضاف عن المكون انتهى بعبارته فنتيجة
الجواب بجملته تقرير لسند المنع المذكور وحاصل التقرير ان التكوين
ليس باضافة اذ لو كان اضافة لما كان غير مكون لكن التالي باطل اما
الملازمة فلامتناع انفكاك المضاف عن المكون ضرورة ان الاضافة
لا تتحقق بدون احد المضافين واما بطلان التالي فلصحة انفكاكه
عن المكون لتحقق في الازل بدون المكون ويحتمل ان يجعل
جعله من نتيجة الجواب الاول جزء من السند المذكور بان يجعل
كبرى لقوله وهو تكوينه للعالم آه كما يشعر به تغيير الضمير في
قوله وهو غير المكون بقوله اي تكوينه للعالم آه فتقرير الجواب ان
التكوين تكوينه تو للعالم آه وتكوينه للعالم غير المكون فالتكوين
غير المكون واذا كان كذلك لا يكون اضافة واذا لم يكن اضافة لا يلزم
من قدمه قدم المكون قيل بعني جعله من نتيجة الجواب جعله جزء من
الجواب حينئذ الجواب بمعارضة اقول لا حاجة الى جعله معارضة بل
هو منع مع السند الذي اورد في صورة الدليل على ان كون الجواب
معارضة بناء على تقرير الحاصل اتاه مناقشة نعم يمكن حمل قوله الخ
وهو غير المكون على المعارضة بعد المنع كما فعله بعض المحشين وهو

امتناع ع

اولى من جعله منتهى الجواب الاول اما اولاً فلكفاية القول الاول في
الجواب كما قرره الشيخ في الخيال واما ثانياً فلانه يخرج عن تأييد
بخلاف جعله منتهى الجواب الاول والتأسيس خير ﴿ وقال وهو
غيره اه قبيل عطف العلة على المعلول اي حمل الغير على المصطلح لانه قال
اه غير مسلمة عند الخصم لان التكوين عنده عين الاضافة التي لا
تتحقق بدون المكون فلا يصح انفكاك غير المكون عنده وفيه انه انما
يرد هذا لو كان الجواب مع تسليمه الزاميا واما اذا كان تحقيقيا فلا اذ لا
يجب في الجواب التحقيقي ان يخرج جميع مقدماته مسلمة عند الخصم والظاهر
انه حمله الجاعل المذكور على التحقيقي لئلا يلزم قبول المص عندنا وايضا العقول
المذكور على ما حمله الجاعل تنوير للسند كما بيناه ومنع التنوير ومنع
ما ذكر فيه غير موجه على قانون المناظرة فلا يجب ان يخرج جميع مقدماته
مسلمة عند الخصم الا ان يقال حمل الجواب على الاستدلال فتأمل ﴿ وفي المكون
موجودة في الاضافة ايضا يعني ان مراده ليس الا صحة الانفكاك
من حد الجانبين اذ لا يتصور صحة الانفكاك بينهما من الجانبين عند
من اراد صحته في جانب التكوين فهي غير مسلمة وان اراد صحته في
جانب المكون فهي موجودة على تقدير كون التكوين اضافة ايضا
فلا يفيد ما ذكره في نفي الاضافة وفيه انه لا وجه لهذا الاحتمال
في كلام الجاعل كما لا يخفى على من نظر فيه فذكره اه ليس الا من فضول
الكلام ﴿ على ان عدم الغيرية لا يكفيه اه منع للملازمة التي ذكرها
الجاعل بقوله لان اضافة الحاكي غير المكون راجع الى منع دليله
وحاصله انا لا نسلم تلك الملازمة لانا نكون التكوين اضافة اي يستلزم

الزوم

اللزوم وعدم الانفكاك من جانب وهو بل لا بد من اللزوم من كلا الجانبين
والا لزم عدم الغيرية فيما لا نزاع في غيريته كالعرض الجزء مع المحل الجزء
والصفة المحدثة مع الذات فان اللزوم من جانب العرض والصفة المحدثة
متحقق مع انهما غيران للمحل والذات اتفاقا يقال هذا المنع غير مقبول
يكفي في الجواب ان يقال وهو غيره لصحة الانفكاك بينهما من الجانبين عندنا
فلا يخرج اضافة كالعرب عندنا والا لامتنع انفكاكه عن المكون فغير مذكر
نفي الغيرية انتهى فتأمل ﴿ والصفة المحدثة قيل عليه هو داخل في العرض
فذكره بعده مستدرك ويقال المراد هو الصفات المتجددة له تعالى كلامه
قبل كل شيء وبعده الى غير ذلك من الاضافات فلا استدراك فتأمل ﴿
قيل عليه ان التكوين آه قائله صاحب حل المقاصد وحاصل اعتراضه منع
المقدمة المطوية فان حاصل الدليل ان التكوين فعل والفعل مغايره
للمفعول الذي هو المكون وهذا ظاهر لا ستره فيه واما ما يتوهم ويقال
حاصل اعتراضه منع ترتيب الدليل فان معنى ما ذكره ان الدليل لا يثبت
المدعى فان المدعى هو اثبات مغايرة التكوين الازلية واللازم في
الدليل ليس الا مغايرة الفعل الذي هو اثره للمفعول فخبطة خبطة
عشواء ﴿ ولو سلم لم يكن غيره آه اي لو سلم ان التكوين نفس الفعل
لا مبدأه بناء على ما ذهب اليه الاشعري فلا نسلم ان الفعل غير المفعول
لامتناع انفكاكه عنه فرورة عدم تحقق الاضافة بدون المضاف
ولو سلم ان الفعل غير المفعول بناء على ان امكان الانفكاك من جانب كاف
في الغيرية فيلزم ان يخرج الفعل غير الفعل ايضا لان امكان الانفكاك
من جانب اعني جانب الفاعل متحقق اه ايضا فيلزم ان يخرج الصفة غير الذات

انفكاك المخرج الكلي وجب ان يكون منه

وهو مخالف لمذهب المص وفيه ان تعريف المتعين اما يراد ان على تقدير
حمل الغير على المصطلح كما حمله العائل عليه في توجيه نفي كلام المص وليس
الامر كذلك كما يشهد به سياق عبارة الشي وجوابه ان وجوب ما اورده
العائل باعتبار منعه الاول ان الكلام والاستدلال الاتي فلا يجب ان
يكون جميع مقدماته مسلمة عند المستدل بل يجوز ان يذكر فيه ما هو مسلم عند
الخصم وان كان مخالفا للواقع فانه يفيد الالزام والافحام وكون
التكوين نفس الفعل مسلم عند الخصم القائل بان التكوين عين المكون
ويمكن ان يراد ان يمكن ان يقال في جواب المنع الاول على تقدير ان الكلام
تحقيقيا ان المراد بالفعل ما به الفعل ومبدأه لا المعنى الاصطلاحي فان تمامه
وان كانت دالة على المعنى الاصطلاحي لكنهم كثيرا ما يريدون بها المباشر كما مر
فيما سبق في تعريف حاصل الدليل ان التكوين ما به الفعل وما به الفعل
بغاير المفعول فيندفع المنع المذكور وفي قوله كما لا يخفى آه جواب السؤال
ظهورها يغني عن ذكرها وقد عرفت آه نقل عنه فان قوله ليس شيء لان
صحة الانفكاك آه جواب عن التسليم الاول وفي قوله والصفة الحادثة
مع الذات اشارة الى الجواب عن التسليم الثاني يعني ان الفعل يحتاج الى الاضافة
حادث ولا محذور في مغايرة الصفة الحادثة مع الذات انتهى قوله اذ
الاحتياج اليه آه يعني ان احتياج المكون الى الصانع انما هو في التكوين
والايجاد فاذا كان الايجاد عين ذاته كان المكون محتاجا في وجوده
الى ذاته فقط اذ لو احتاج الى موجد غيره ينقل الايجاد صفة لذلك
الغير فلا يكون عين المكون هذا خلف وقد قيل تغيير التكوين بالايجاد
اشارة الى ان المراد هو الاضافة لا مبدأها وفي قوله هذا الكلام ايضا
ان اراد آه

ان اراد فعائل قوله اذ العالم حادث ان لم يمكن حمل القدم على الاصطلام
الذي هو قسيم الحدوث قوله لانه قديم بدون التكوين ان بخلاف العالم فانه
وان لوحظ قديما لكنه مكون بالتكوين الذي هو نفس الفرض المذكور
قوله بحكم الضرورة يعني ان الحكم بان وجود العالم على الوجه الاوفق و
الاصلح دليل على ان صانعه مختار ضروري ويقال ضرورة في محل
المناقشة مضرة صح اذا ادعى الخصم ان مبداءه لما كان كاملا من جميع الوجوه
يجب ان يكون اثره ايضا على الوجه الاكمل غير مسموع انتهى وقد يقال منع ان
تامل اجزاء العالم جملة وفرادى وابعد نظره الى الحكم المودعة فيها
اضطر الى الجزم بان صانعه لا يخفى عليه خافية وانه عنايته على جميع
ذلك محتومة ثم ان قد يقال الحكم المذكور نظري مثبت بالدليل وهو
انه لو كان تعمد موجبا لم يكن وجود العالم على الوجه الاصلح بل على
الوجه المتعقل الذي لا وجه وراءه فلا يتجه ان الوقوع على الوجه الاصلح
اوجبه الكامل المطلق لامتناسبة الكمالية كما قال الحكيم انتهى قلت وهو
وهو صلاح الدين قوله على ابطال قول الحكماء فيه ان قولهم انما يتم
سندا لمنع مقدمة من مقدمات هذا الدليل وهو ان الفرديات ان الدليل
لا يتوقف على ابطال السند لمنع يرد عليه لجواز اثبات المقدمة بهم
بما قام عليه الدليل من غير تعرض لابطال السند ثم انه ان اراد انه يتوقف
على ابطاله مع انه لا يمكن ابطاله فليس بشيء اذ المكتب فسحة تنابطاله
ومن وجوه ابطاله ان العقل المذكور يقتضي تناهي مقدوراته تو لحصرهم
اياها في هذا النظام وان اراد انه يتوقف على ابطاله مع انه لم يتعرض
لابطاله فلا يفيد شيئا في المقام قوله فقد قضى عليه الفرديات

منها كونه النظام الاوفق دليلاً على اختيار صانعه ومنها عدم توقف
الدليل على ابطال السند كما اشرنا اليه انفاً ومنها عدم تعلق حاسة الكماله
للايجاب فانه مجرد حالة بالنسبة من جهة الفاعل لا يستدعي الايجاب بل المستدعي
له هو كونه على وجه لا وجه وراءه كما سبق ح نعم يمكن المناقشة باختيار
الواسطة بان يقال نظام العالم على الوجه المذكور انما يدل على كونه مؤثره
قادراً مختاراً ولا يدل على كونه الواجب تم كذلك لجواز ان يكون ذلك
المؤثر واسطاً مختاراً صادراً عن الواجب تم بطريق الايجاب فلا بد
لنفيه من دليل فتامل وربما يقال الوجوب جامع الكمالات وكونه الاختيار
في المخلوق هو انما نافيه وبالجملة بعد دلالة نظام العالم على ثبوت
الاختيار لا وجه لاعتباره في الوسط دون الواجب اقول لعل كلامهم
في اتمام دلالة النظام على كونه الواجب تم قادراً مختاراً بالمقدمات
العقلية والا فالادلة النقلية ناطقة على انه لا خالق سواه تم
كقوله تم لا اله الا هو خالق كل شيء فاعبدوه وقوله تم وهل
من خالق غيره فدلالة النظام على اختياره تم على دلالة على اختيار
الواجب فانه الواجب هو الموجد للعالم بدلالة وهو موجد العالم مختار
بدلالة النظام فالواجب تم مختار قال امام الحرمين في الارشاد
اتفقت ائمة السلف قبل ظهور البدع والاهواء على ان خالق سواه
تم ولا خالق سواه وان الحوادث كلها حادثة بقدرة الله تم انتهى
وقال الايجي في شرح العقايد العضدية ان تحقيق مذهب الحكماء ايضاً
انه تم فاعل للحوادث كلها كما في الشفاء وفي شرح الاشارات ان
الكل متفقون على صدور الكل عنه جل جلاله وان الوجود معلول له تعالى

الاطلاق

الاطلاق وقال بامتياز في التحصيل فان سلمت الحق فلا يصح ان يقال
علة الوجود الا ما هو بري من كل وجه زعمنا ما بالقوة وهذا هو المبدأ
الاول لا غير وما نقل عن اخلاطون ان العالم كرة والارض مركزها و
الانواع هدف والافلاك قسي والحوادث سهام والله الرامي
فاين الحصر فيجب تبديلها انتهى كلام الايجي ح الا ان الرؤية
مصدر المبني للمفعول واجعل جعلها منه لان الخصم انما يمنع المانع من جانب
المرئي لا من جانب الرائي يقال قولي فيما بعد لنا بالنسبة اليه حالة
مخصوصة هي الحساسة بالرؤية يأبى عنه هذه الاشارة لانه يدل على
انه مصدر مبني للفاعل وفيه ان الاباء مع اذ هو مقام آخر و
كون الرؤية في احدهما بمعنى لا يقتضي كونها في الآخر ايضاً بذلك
المعنى ح هذا هو الامكان الذهني يعني ان الجواز بمعنى عدم حكم
العقل بالامتناع عند التخلية هو الامكان الذهني المغاير بتجويز الرؤية
بهذا المعنى وانما ينكر جوازها بعد ملاحظة الادلة الدالة على
عدم امكانها بل هذا المعنى شامل للممتنع الذي يتغير العلم باستناده
كسبياً اذ يصدق عليه ان العقل اذا خلي ونفسه ولم يلاحظ
الدليل الخارجي لا يحكم باستناده فلا معنى لدعوى الجواز بهذا المعنى
في هذا المقام فهم يمكن ان يوجه كلام المصنف بان يقال معناه ان العقل
يحكم بجواز رؤيته تم بدليل عقلي لو قبل بنفسه فتصادم الدليل
الجواز والتفصيل ان العقل حاكم بجواز الرؤية وحاكم العقل بجوازه
يجب قبوله ما لم يقم دليل على خلافه والا لارتفع الامان عن العقل
لكن الكلام في كلام الشيخ لا في كلام المصنف فانه قال ان المصنف قد سلك

صلاح الدين م

عصام الدين م

في اثبات الرؤية طريقاً قد يجاب عنه جزماً وذلك انا العقل حاكم بجواز الرؤية
الى ما قال ثم قال فاي شيء لم يأت بشيء قد آتى بشيء عجيب وبقال و
يمكن ان يقال ان الامكان الذهني كاف في هذا المقام وان غفل عنه المستفتي
الكرام لان العقل اذا لم يحكم بامتناعه بعد التخلية علمنا بالظواهر الدالة
على الوقوع عالم يقم دليل على امتناعه اذ لا يمكن صرف الظواهر والتوقف
فيها بمجرد احتمال ان يظفر دليل عقلي على الامتناع اذ لو كفى مجرد جوازه
وذلك فيما لو جب الصرف والتوقف في جميع الظواهر الدالة في
الاحكام الشرعية اذ يجوز ان يظفر دليل عقلي على امتناعها فعلم ان عدم
حكم العقل بالامتناع بعد التخلية كاف لنا في العمل بالظواهر ويؤيده
وذلك ان العقل لم يتعرض لاثبات الامكان الذاتي في سائر المتعلقات
كالسمع والبصر والكلام وعذاب القبر وغير ذلك بل اكتفوا على انها
امور ممكنة اضربها الصارف فيه اذ هي الامتناع فعليه البيان و
لعمري ما احسن الشيخ في اختصار مسلك الجواز انتهى اقول لا يخفى عليك
ما فيه من الغرائب منها ان مجرد الامكان الذهني ليس بكاف في العمل
بالظواهر كما يدل عليه التقييد بعد قيام الدليل على الامتناع وبعد التقييد
يتحقق الامكان الذاتي فالكاف هو الامكان الذاتي ولا كلام فيه ومنها
ان التفريع في قوله فعلم الخ بعد تقييد ما سبق اما غفلة او تغليط
ومنها ان قوله ان العقل لم يتعرض الخ يكذبهم به قولهم امور ممكنة
ومنها انه ان اريد بالجواز في قوله مسلك الجواز الامكان الذهني
فهو ليس بمسلك وان اراد الامكان الذاتي فلم يثبت بعد سلوك الشيخ
اليه بل هو اول المسئلة وقد يقال معنى قول الشيخ ان العقل ببديهته لا

ينقض

نقد آخر ص

ان في الصرف والتوقف ٣

قدم العقل باحد جزئيها والاعتراف بالآخر عجيب غريب ٢

ينقض عن انكار في قضية تتوقف عند على الوجه المذكور بل يتضح بطلانه و
هو انه عالم يرد عنه قائم البرهان والاصل عدم فقد ثبات رؤيته لا تقع
عقلاً وفي ادعى ذلك فعليه البيان وكلام الشيخ مما لا طائل تحته اذ المقصود
بهذا الكلام بيان ان الظاهر وان كان محتاج الى البيان هو مذهب الخصم فالقدح في
شيء من مقدمات ادلتنا لا يفيد شيئاً بخلاف الخصم فان مقالتهم مؤسسة على اوهام
متهدم بانهدام ما انتهى حاصله الاستدلال ببداهة الامكان الذاتي على نفي الامتناع
الذاتي وهو مع انه بيان فيه الاستدلال الآتي غير متفهم في كلام الشيخ والكلام
في كلامه فهذا الكلام لا يكون حول كلام الشيخ فكيف يرتفع به الطائل تحته

يرد عليه انه ان اريد آه توضيح ان قوله ان ما ظهوره برؤيته آه
مدعى وقوله ضرورة انا نعرف بالبصر آه دليل فان اريد ان الدليل ان
نعرف برؤية البصر جاء المدعى وان اريد انا نعرف باستعمال البصر
ومدخليته فلا يتم الدليل لانه جاز العمى والقطع مع انهما ليس برؤيتين
وقد يقال المدعى بديهي وما ذكر بعده تنبيه لازالة وقوع خفاء الاستدلال
فلا يراد عليه لا يفيد كثير نفع وربما يقال هذا عجز محض بل تخمار الشق
الثاني وقوله المراد ان يكون شائع شيء ما مرئياً فهو اما نفي الموصوف
او بعض الاوصاف وبهذا يتم الاستدلال والجواب المذكور غير مفيد
لعدم التخلف ولعل هذا هو المراد وبما قد قيل المراد ان الضرورة
قاضية بالرؤية لا تتحقق الا بالموجود فلا اختصاص لها بشيء من الاعيان
والاعراض فما يقال رداً عليه انه كون الحكم بعدم الاختصاص ضرورياً
محل تامل وقد ذهب كثير من العقلاء الى ان المرئي هو الاعراض من هذه
الالوان والاضواء وغير ذلك ساقط اذ هم يدعون الخلاف المذكور

ادلة في الدليل ٢

تسلسل وكمال الدين ٢

ضرورية الحكم بعدم الاقتضاء بل فرعه على الحكم الضروري كما ترى بملاحظة المقدمات
التي ذكرها الشق بقوله ولا بد للحكم المشترك الخ ح انه التحيز المطلق
الخ اي لانم انه لا رابع يشترك بين الاعيان والاعراض كيف وانه التحيز المطلق
اعني كون الشئ شاغلا للحيز سواء كان اولا وبالذات كما في الجواهر او
كان ثانيا وبالعرض كما في الاعراض وامثاله من الموجودات امور مشتركة بينهما
فيجوز ان يكون العلة المشتركة شيئا منها وقيل المتحيز والمقابلة لكونهما في
الجواهر بالاصالة وفي الاعراض بالتبع لا يكون شئ منهما معنى مشتركا بينهما
واما كون وجوب الوجود علة لصحة الرؤية فلا يقر المعتزلي لانه فيه حصول
المطلوب وهو صحة رؤية الواجب لتحقق فيه هو ايضا واما كونه بالغير فامر اعتباري
لا يصلح للعلية وانت خبير بان الكلام في التحيز المطلق فلا يفيد عدم اشتراك
المقيد وكذا الكلام في المقابلة على انا نمنع ان كون الاعراض بالتبع كم و
ايضا الوجود والحدوث والامكان امور اعتبارية فلو كان وجود الاعتبارية
منافيا للعلية لكان التردد بين هذه الثلثة قبيحا بل بطل ح
الاستدلال رأسا ويقال لانم كون الوجوب بالغير امرا اعتباريا ولو
سلم فيجوز ان يكون شرطا لعلية الوجوب وانت خبير بانه حينئذ
ليس شئ ح فان قلت عليه الاعور العامة الخ يقال نمنع وجوب
ح في تقدير تعامه انما يدفع النقض بالاعور الناقصة لا المفهوم فانه يشمل
كلا الماهية والمعلولية لا بان علة للوجود والعرض فقط كالمخلوق و
الكثرة مثلا والوجوب الخاص لعامة الشبهة مما يجئ من الشق فان
المراد بالعلية متعلق الرؤية ولا شك ان شيئا من الاعور العامة
لا يصلح متعلقا لها لكونها امورا اعتبارية غير موجودة في الخارج وقد عرفت

اعتبارية ح

آنفا

آنفا ما فيه وفيه ايضا انه لو صح ما ذكره لكفى في الاستدلال قولنا
العلة هي الوجود دفعا لسائر المقدمات ح يجوز ان يشترط
الخ وقيل ما ذكره ح مدفوع بما سيذكره من ان امتناع وجود الرؤية لفقد
شرط او وجود مانع تمنع الصحة المطلقة وبقال ليس بمدفوع اذ المراد
ح جواز اشتراط شئ من الخواص للعلية لا لوجود الرؤية وما يجئ
في وجود الرؤية ح وفيه نظر لجواز ان يشترط علية الامكان بشئ
من خواص الوجود كما اشير اليه انفا كذا نقل عنه فتذكر ح لان التأثير
الخ ربما يقال لا يقال يجئ ان المراد من العلة ح هو القابل للرؤية فلا
وجه لهذا التعليل ولا يخفى لان عدم كون القبول والتأثير امرا واحدا
لا ينافي قولنا العلة القابلية للرؤية علة لصحتها فلا غبار والقول بان الصحة
عدمية لا تقبل الاثر مدفوع بان المراد من التأثير كون الشئ موردا للاثر
ويرد عليه انه الخ يفيد ان هذا التعليل لا يدل الا على عدم علية العدم ولا يدل
على عدم شرطية لعلية الموجود فيجوز ان يكون العلة المشتركة هو الوجود
بشرط الامكان او الحدوث فلا يثبت سلب المرئية مطلقا فلا يتم
وجوه العلة في الوجود المشترك بين الصانع وغيره فلا يلزم صحة
رؤيته تو نقل عنه ان قال الشرطية لا يقتضي العدم بل يجوز ان يناقض
ما يحتمل ان يشترط علية الوجود بكل ما يخص بالممكن ح ان امتناع رؤيته
يفيد ان الضمير راجع الى الرؤية والامتناع مرادف لعدم الرؤية ح فان امتناع
الخ علة لتوقف امتناع الرؤية على احد الامرين يعني ان امتناعها يتوقف
على ذلك ولا يكفي في امتناعها امتناع وجود الرؤية لفقد شرط او وجود
مانع فان ذلك لا يمنع الصحة التي هي المطلوبة ح واعلم ان عينها كون

لا تمنع الصحة ح

شئ من خواص الممكن شرطا للصحة او كون شئ من خواص الممكن شرطا
للصحة او كون شئ من خواص الواجب مانعا عن الصحة وذلك غير ثابت
بل لا معنى لشرطيتها للصحة كما اشار اليه في شرح المقاصد حيث قال
الشرطية او المانعية انما تتصور لتحقق الرؤية لا لصحتها قيل هو
علة لقوله اي امتناع الرؤية يعني انما فسرنا العبارة المذكورة بامتناع
الرؤية لانا بامتناع وجوه الرؤية مانا امتناع وجود الرؤية اه وانت
خبير بانه لا يخلو العلة مرتبطة بالمعلول ويقال انه تعليل لمقدمة مطوية
وهو ان هذا الامتناع على تقدير ثبوته لا يفيدهم وحاصل الكلام ان امتناع
الرؤية موقوف على ثبوت كون الشئ من خواص الممكن شرطا او من
خواص الواجب مانعا للصحة غير ثابتة وعلى تقدير ثبوته غير مفيد
لهم فان امتناع وجوه الرؤية لفقد شرط او تحقق مانع لا
تمنع الصحة المطلوبة اعني الصحة بحسب الذات وانت خبير بما فيه اولا
لا يدفع الاعتراض عن الطريق المذكور اعني الاستدلال المذكور
فان الظاهر ان المراد بقوله لا بد للحكم المشترك من علة مشتركة انه لا بد
لكل حكم مشترك من علة مشتركة والاعتراض بان الوجه النوعي قد يعلل بالمختلفات
منع لكلية وحاصل لهم تلك الكلية كيف ان الحكم المشترك قد يكون واحدا
نوعيا فيعلل بالمختلفات فدفعه لا يفيد الا اثبات تلك الكلية
والكلام المذكور لا يثبتها فانه يدل على ان علة صحة الرؤية امر مشترك
بحسب الواقع لا على ان كل حكم مشترك لا بد له من علة مشتركة وانت
خبير بانه ما ذكره من الايراد مبني على حمل الكلام المذكور على الجواب بقوله
والوجه النوعي قد يعلل ولكنه تقول ان وقوع جواب عن الاعتراض الاخير

فتدبر

فقط انما منع اشتراك الوجوه بعد الجواب عن الثالث واما الادلة ان
فلم يتعرض الشارح المحقق عنها بل اكتفى بتسليم المعترض وتبعه
المحقق الدواني في الجواب عن الاول الا في حاشية التفتازاني على الجواب عن الثاني
ولو تتبع الدليل فلا غباء ومستلزم لهذا الاعتراض اه
يعني انه ان حمل كلام المستدل على ظاهره مما لا اعتراض المذكور وارد لا يدفعه
الجواب المذكور وان اول بانه يقال المراد انه لا بد ان يكون الحكم المشترك بخصوصه
من علة مشتركة فالجواب المذكور يدفعه لكن يلزم منه الاستدراك اذ يكفي
ان يقال رأس اما اذا رأى زيدا اه اقول ويندفع ايضا الاستدراك بتعرض
للتردد بين الوجوه والحدوث والامكان ولعله لم يتعرض له اه
لاحتمال ان يمنع الجواب المذكور تغيير لتلك المقدمات بالمقدمات
التي ذكرها الشق فان قلت يجوز ان يمنع الجواب المذكور تغيير
لمجموع الدليل بحيث يندفع عنه الاعتراضات لا مجرد للطريق المذكور
يرد ما ذكره صحيح مثلا قلت يأباه قول الشق ثم لا يجوز ان يمنع صحيحة
الجسم او العرض كما لا يخفى واما ما يقال يأبى عنه قوله بان المراد
بالعلة متعلق الرؤية اه فليس بشئ اذ هو جواب آخر بالتجويز
ليندفع التسليم الثالث اذ يكفي اه ربما يقال هذه الكفاية لا
يضر تعرز الوجه على وجه التفصيل اذ تعيين الطريق ليس من دأب
المناظرة وما ذكر من اللوازم مبني على كون الجواب بعد ولا غاية الطريق
المذكور وليس كذلك بل هو تحرير له على وجه يندفع عنه الاعتراضات
المذكورة وكل ما وقع صحيحا ان المراد بالعلة المدار الذي يدور عليه اتفاق
الشئ بصحة الرؤية ولا شك انه وجودي وهو مشترك بكليته

وجوه يا يندفع الاول والثالث وبالجملة والاشتراك يسقط الآخران
الثاني بالاول والرابع بالثاني انتهى وانت خبير بما فيه فتدبر تحرره
رد بانه مفهوم الادية اه قد يقال المراد بتعلق الرؤية بالادية المطلقة
تعلقها بالشيء المتصف بها وحاصله تعلقها بالموجود باعتبار وجوده
المطلق كما يدل عليه ان المدرك هو الموجود لا باعتبار خصوصه
فلعل تلك الخصوصية اه لعله اشارة الى دفع توهم وهو ان يقال كون
المرئي الخصوصية الموجودة كما في المقصود ما ينافي الوجوب ايضا
تلك الخصوصية فيلزم ان يصح رؤيته ايضا وحاصل الدفع انه يجوز ان يكون خصوصيات
الممكنات خارجة عن تعلق الرؤية فلا يلزم ان يصح رؤية الواجب والمراد
بعدم قابلية تلك الخصوصية في الرؤية ان يكون متعلق الرؤية هو تلك الخصوصية
فقط لا كونه هو مع الادية المطلقة كما يشعر به ظاهر العبارة والا يلزم ان
يكون متعلق الرؤية ايضا ادراكا باعتبار ما انه المركب من الداخل والخارج
خارج كما قيل منقوض بصحة المعدومية فان الدليل المذكور بعينه
جار فيها ايضا مع امتناع كون الواجب بوجه معدوما وتميزه انما تعرف
بالمعنى بين جسم وجسم فان غير الطويل عن العريض والطويل عن
الطويل وبين عرض وعرض فان غير الرطب عن اليابس والخشن
عن الاملس فالمعدومية مشتركة بين الجوهر والعرض ولا بد للحركة
المشتركة من علة قابلة مشتركة وهو ليس الا الوجود والعقل بانه
المعدومية مختصة بالاعراض فلا تنقض بها لعدم الجريان مردود بانه
الجريان ظاهر والاختصاص بالاعراض مشترك الورود فانه قد
ذهب كثير من العقلاء الى ان المرئي هو الاعراض وبالجملة الدليل المذكور

جار

عصام الدين م
وبحثه م

عبد الرحيم م

الاطول ما

عصام م

عارض الموضعين فاذن تم في كلا الموضعين والا فلا ثم انه قد يقال يجاب عن
النقض المذكور بمنع التخلف والالتزام صحة معدوميته الواجب بناء على ما تقرر
من ان الشيخ الاشعري منه انه يجوز ان يدرك بكل حاسة ما يدرك بالحاسة
الاخرى بعيد ويستلزم صحة الابصار صحة اللمس الخ انه لم يرد النقل بالكل
لم يثبت الى البحث عن صحته وانت خبير بانه وان لم يفد صحة المذوقية والمشمومية
والمسموعية ايضا وحق ان ما سقط لا يقبلها الطبع السليم ولعله انما
قال الشيخ في شرح المقاصد واما النقض بصحة المعدومية فضعيف والانصاف
ان ضعف هذا الدليل جلي وبالجملة قد طبق المحققون على ان اثبات صحة الرؤية
بالدلالة العقلية لا يخلو عن كدر وعمدة في ذلك هو السمع على ما اشار
الشيخ ابو منصور الماتريدي والله اعلم وحكم يرد عليه انه يصح ان يقال
انه ينافي لانه ان كل معلق بالممكن ممكن لجواز ان يعلق الممتنع بالممكن كما يقال
ان انعدام المعلول انعدام العلة فان هذا القول صحيح مع ان تعليق
الممتنع وهو انعدام العلة بالممكن وهو انعدام المعلول وذلك لان العلة
قد يمتنع عدمه مع امكان المعلول في نفسه كالعلم الازلي الصانعي فح يجوز
ان يكون الرؤية المعلقة بالاستواء الجبل من هذا القبيل وقد يقال في الجواب عنه
ان القول المذكور ليس بصحيح لغة ومع قطع النظر عنه المقصود هو التمسك
بالظواهر وفيه انه كلام على السند الغير المسموع كما مر بما يقال على المانع
ان يقول يصح ان يقال ان انتفى اللازم انتفى الملزوم ولا شك في صحة
هذا مع ان الملزوم قد يمتنع انتفاؤه فان علت المقدمة المذكورة اعني قوله
والمعلق بالممكن ممكن مدلولة بقوله الشيء لان معناه الاخباري فكيف
يصح منعها علت يصح باعتبار معنى دليلها فان دليل الدليل كما قد يقال الدليل

مستلزم م

بهشتي م

الا على ثبوت المحال عند ثبوت الامر الممكن لا على امكان المحال عند امكانه وتعليق
بثبوت المحال على الممكن الذى لا يثبت جائز لانه لا يلزم ثبوت المحال كما
اشار اليه المحشى بقوله والشرطية قد يقال يمكن فرض الملازمة باعتبار
ان التعليق يجعل عدم الممكن علامة لعدم شئ يدل على امكانه فالمعلق بالممكن
ممكن على هذا الوجه ممكن اذ لا يلزم وجود الممتنع بالممكن المعدوم لجواز
عدمه وفيه انه على تقدير تمامه كون التعليق فى الآية المذكورة من هذا القبيل
يحتاج الى الدليل قوله نفى فى الرؤية يعنى ان النظر الموصول بالى لا يفيد
الا بمعنى الابصار فلا ينفى فى الرؤية المقرونة فى الآية الموكول معناه
الحقيقى لا بمعنى العلم الضرورى اذ لو كانت بمعنى العلم الضرورى لكان النظر
ايضا بمعناه وليس كذلك قوله هذا العلم بالبديهة الخاصة وقد يقال ان اريد
بالعلم بالبديهة الخاصة انكشافها والمشاهدات فى الرؤية
بعينها وان اريد به نوع آخر فلا بد من تصويره وربما يقال المراد هو الانكشاف
بالعقل لا بالبصر والرؤية هو الثانى لا الاول قوله والخطاب لا يقتضى اى
لا يتوقف الا على العلم بالمخاطب بوجه ما نحو يا طبيبا ماهرا ونحو اعالج ابن يكفيه
العلم بنا بوجه قوله فلا اشكال اصلا اى لا اشكال فى كونهم كافرين فلا
يحسن ترديد الشك وتردده او الاشكال فى صدور لن نؤمن لك قط عنهم نحو
الله بجهرة منهم نحو منعنا بالجبارين كما اشكل ذلك على صلاح الدين
حيث قال كيف يتصور منهم ذلك القول وهو كفر صريح اولا اشكال فى
عدم كون السؤال لاجل القوم اذ لو كان لاجلهم كانوا معنتا لكونهم
كافرين غير مصدقين ويقال المراد نفى الاشكال الذى اورده الشق
اى لا اشكال فى كون السؤال لاجل القوم لانا نختار انهم كانوا

كافرين

كافرين ولا نسلم توقف علمهم بامتناع الرؤية على ان يعتقدوه بحكم الله تعالى بان
ترا فلم يجز ان يسمعوا هذا الحكم من الله تعالى بلا واسطة موسى عليه السلام فانهم سمعوا
بعض كلام الله تعالى حين التجلى وغشى الغمام عند الدنو من الجبل على ما
فى انوار التنزيل وانت خبير بانه يرد على هذا العبارة المذكورة وقد يقال
انهم وان سمعوا هذا الحكم من الله تعالى لكن كون هذا المسموع كلام الله
لا يحتاج الى خبر موسى عليه السلام وقد يقال يجوز ان يعلموه بعلائم وقرائن
كعدم الترتيب وعدم الاتباع من جانب وحده قوله لا يقولوا
الا يمكن ان يقال ليس لهم ذلك لانا نقول به منه الانكشاف التام و
انه صح حصوله لا بالبصر اذ يجوز رؤية اعمى الصين بقعة اندلس الا
ان ذهبنا الى صحة حصوله بها ايضا وهم يقولون به كما سيجئ ويدل على
هذا قول الشيخ فيما بعد والكلام فى الرؤية بحاسة البصر قوله لان الرؤية
المخالفة قبيل تغاير الانكشافين بالنوع فلم يثبت بل الثابت
تغاير الشروط لاشتماله على عدول كل نقص وقد يقال المدح بجهة لا ينافى
الذم بامر وربما يقال جهة المدح قد خرجت عن كونها بالمقارنة ببعض
التعايش والانكار مكابرة واما الكسب الذى هو لغة فانه لا يلائم
المخلوق هو العلم بالتفاصيل والواجب بالكسب هو شعور ما بجملة
اذ يكفيه القصد والعلم الاجمالى فالدليل اخص من المدعى اذ ينفى الخلق
من العباد دون الكسب قوله فرق بين الخلق والكسب فان مقتضى
احدهما العلم التفصيلى لا يستلزم اقتضاء الآخر ايضا اياه
ولا يخفى عليك ان الحجاب منع وما ذكره الفرق وغيره فى معرض السند
فما قد قيل ان المعترض ان يمنع الفرق بينهما فى الاقتضاء وعدمه فقط

فيه تعريض على العصام عليه

نعم لو منع توقف الايجاب بالقدرة والاختيار على العلم بالتفصيل لكان له وجه
الا ان الشيء الموعى الغرورة فيه وصاحب المواقف بيّنه بانه لا يزيد ولا ينقص
مما اتى به فلكن فتخصيص ما اوجده بالقصد والاختيار لا بد له من العلم بالتفصيل
وقيل العلم بالتفصيل انما يشترط في خلق الكامل واما في خلق الناقص
الذي يتصف به العباد فيكفيه العلم الاجمالي فلا يتم الدليل المذكور في نفي
الخلق عن العبارة وفيه انه لما كان خلق افعالهم واقعة وكان الا يزيد ولا ينقص
ممكنا فلا بد ان تتعلق وقوع ذلك الممكن لاجل القصد اليه بخصوصه والقصد
اليه بخصوصه موقوف على العلم به كذلك لان القصد الجزئي لا ينبعث من العلم
الكلي فلا بد في الايجاد والخلق من العلم بالتفصيل سواء كان ناقصا او كاملا
على ان فيه تخصيص قاعدة عقلية وذلك غير جائز كما هو مقرر ☜ بخلاف
التأثير فانه ليس افادة الوجود بل هو عبارة عن صرف القدرة والارادة و
سيجيء تحقيقه ☜ وبه يندفع ايراد من قال انا نجد بالوجدان حال المباشرة
وفرقنا معجزا العلم بالعلم انه يندفع المنع الذي يورد على بطلان اللازم
الراجع اليه لبطلان السندين واندفاع الاول بالثاني والثاني بالاول
وقد يقال عدم الاقتدار على التفصيل عند السؤال لا ينافي حصول الشعور فان
الانسان اذا زاول عملا من الاعمال قد لا يثبت ذلك في خميره تعلقا بعادة
بسيط الكسب لكنه يلاحظ كل جزء ملاحظة تامة ويفعله بقصد مرتب
عليه وربما يقال في الرد انا نمنع انه لا يقدر على التفصيل ولو توجه اليه بالتفات
كثير وذلك دليل على عدم الشعور قطعا فلا اشكال ☜ ينبغي ان
يجعل المصدر هاهنا بمعنى ان يجعل المصدر في قول الشيء بمعنى المفعول الذي
يتعلق به الاحداث الفعل سواء كان الى حاصل بالمصدر او ما وقع عليه الفعل لا بمعنى

الاحداث

كشف وكمال التدبير ٣

الاحداث الذي هو احد المصدرين ليكون مما يصح ان يتعلق به الخلق
ويصح التعبير به اذ بمعنى المصدر امر اعتباري غير موجود في الخارج فلا
يصح تعلق الخلق به فلا يصح ان يفسر قوله تعالى به واما عمم المفعول من
الحاصل بالمصدر والمفعول به لئلا يسلب عموم الآية فقط فاسد
يقال وقيل من ان هذا المصدر بمعنى الحاصل بالمصدر لا بمعنى المفعول فلا
يتناول مثل السرير فلا حاجة الى الحمل على الاستواق بل يتم المقصود
بدونه ايضا على ان الحاصل بالمصدر لا يتناول المتولدات كحركة المفتاح
فحركة اليد فخ فلا يتم المقصود اعني اثبات ان جميع افعال العباد
مخلوقة لله تعالى فحمل المصدر عليه حينئذ مخل بالمقصود قطعا ☜ فلا يتم
المقصود اذ خ يحتمل ان يقول اسم الله عليه بمراده امثال هذه المعمولات
فلا يثبت ان جميع افعال العباد ومعمولاتهم مخلوقة لله تعالى والحمل
الرد على المعتزلة اذ لا خلاف لهم في ان امثال هذه المعمولات من الجواهر
والاعيان مخلوقة لله تعالى اذ لا مدخل للعبد فيها واما الخلاف فيما
يقع بكسب العبد ويسند اليه من الاعراض مثل الصوم والصلوة
والاكل والشرب والقيام ونحو ذلك ☜ وبالجملة حذف
الضمير العائد اي حاصل الكلام ان حذف الضمير العائد الى الموصول على تقدير
جعل ما موصولة اقل تكلفا من جعل المصدر بمعنى المفعول وحمل
الاضافة على الاتساع على تقدير جعلها مصدرية فترجيح الشيء المصدرية
ليس كما ينبغي قد يقال لم يرجح الشيء المصدرية مع جعل ما تعلقوا
مصدرا بمعنى المعمول بل جعله باقيا على معناه بل لم يرجح اصلا واما
نبه على ان احد امرين ليس الا ونحن اقدر وفيه ما عرفت سابقا

وفيه ايضا انه يمكن ان يقال عرض مجرد التنبيه على ترجيح الموصولة لا الرد
على الشيء ه وقد يوجه اي قد يوجه من جانب المعتزلة هذه الآية الكريمة بان
يقال المراد بالخلق خلق الجواهر والاعيان دون خلق الاعراض والافعال
وقد يوجه ايضا بان المراد الخلق بلا آلة وبلا مباشرة اسباب وكلاهما
خلاف الظاهر اذ لا قرينة تدل على التخصيص كيف وجعل الخلق المتعدي
منزلا منزلة اللازم بحذف المفعول يدل على ان المراد انه من اتصف
بالخلق مطلقا ليس كمن لا يتصف به كذلك ه ويمنعون كون الخلق
اه لما كان هنا مظنة ان يقال المعتزلة كيف لا يثبتون ذلك اي الشركة
في استحقاق العبادة وقد قالوا بخلق العبد افعاله واي ان الخلق مناط
لاستحقاق العبادة دفعه بانهم يمنعون كون الخلق مطلقا مناطا ه
لاستحقاق العبادة بل مناطه عندهم خلق الجواهر او الخلق الذي يكون
بلا آلة ولا اسباب بحمله يمنعون القياس وهو مدلول الآية السابقة اعني قوله
تعالى افمن يخلق كمن لا يخلق في مقام كون الخلق مناطا لاستحقاق العبادة
ه وهو ان تعلق به امر اختياري وجه الزعم ببطلانها على التقدير المذكور
انه اذا كان الكل بخلق الله تعالى كان الافعال الصادرة عن العبد بمنزلة افعال
الجمادات ولا يكون له اختيار فيها فلا يكون المكلف به اختياريا واللازم باطل
اذ قد اتفقوا على ان ما وقع به التكليف اختياري البتة وان اختلفوا
في انه هل يجوز التكليف بما لا يطاق ام لا يجوز والجواب ما ذكره الشيخ
قد يقال قاعدة التكليف هو ان كل عاقل بالغ مكلف لانه اذا كان
الفعل بخلق الله تعالى لا يكون للعبد مدخل فيه فلا وجه لتعليق التكليف
بالعقل والبلوغ وفيه ان القاعدة هو ان العقل البالغ مكلف وما

العاقل ح

زعم

عصام منه

زعم بطلانه تعليق التكليف بها فالمناسب ان يقال القاعدة هو ان
مناط التكليف هو العقل والبلوغ وعلى التقدير المذكور لا وجه لكونهما
مناطا له قد يقال ايضا يمكن ان يراد بقاعدة التكليف اثباته فيكون
بطلان قاعدته كناية عن انتفائه عن اصله ومبالغة في بطلانه و
يؤيده ما في عبارة غيره لبطل التكليف ه يجوز ان يمنع اه حاصله
انا لا نسلم الشرطية المذكورة بقوله لو لم يكن العبد خالقا لبطل المدح
والذم والثواب والعقاب فانه يجوز ان يكون المدح والذم باعتبار
المحلية وان يكون ترتب الثواب والعقاب على الافعال ترتبا عاديا
مثل ترتب الاحراق على مماسة النار وهو تصرف في خالص حقه
فلا يسئل عن لميتها بان يقال لم يترتب الثواب على هذا الفعل ولم يترتب
العقاب على ذلك كما لا يقال لم ترتب الاحراق على مس النار قد يقال
ترك الشق الثاني من الجواب لانه لا ينفعنا ينفع الجبرية ايضا فهو علينا
لا لنا من كل وجه والعمدة هو الجواب باثبات الكسب والاختيار في
الجملة ويقال جواز المدح والذم باعتبار المحلية لا ينتج في المدح
الاستحساني والذم الاعتراضي ه يؤدي الى التكرار قد يقال التعبير
بالفعل ايضا يؤدي الى التكرار بالنسبة الى قوله خالقا لافعال العباد
اذ لا معنى لكونها بفعله الا كونها بخلقه اللهم الا ان يقال المراد انه
يؤدي الى كثرة التكرار ه قيل عليه القائل ما قد يحصل وتبعه
بعض صلاح الدين وهلم ان يحصل الجواب المذكور في شرح انه لا يتم
التقريب في دليل الملازمة اعني قوله لانه ارتفع بالقضاء وجب واني
يتم لو كان الكفر على تقدير كونه بقضاء الله تعالى قضاء لا اقتضاء

عصام منه

شرح تلكوي منه

عصام منه

منه ... مرات ... الارادة ... او يقدر منه ان يكون

تفيد انه لا تعقل منه

وليس كذلك بل هو مقتض لا قضاء فح لا يستلزم الدليل الملازمة فان
معناه ان الرضاء انما يجب بالقضاء دون المقتضي وحاصل ما قيل عليه
اثبات الاستلزام بالتحرير يعني انه ليس المراد بالقضاء في قولنا الرضاء
بالقضاء وجب معناه الحقيقي بقرينة انه صفة من صفات الله تعالى فانه
يدل على انه ليس المراد به معناه الحقيقي والا لزم ان يكون المراد ان
الرضاء بصفة القضاء واجب ولا معنى للرضا بصفة من صفات الله
تعالى فثبت ان المراد ليس المعنى الحقيقي بل المراد به هو الرضاء بمقتضى
تلك الصفات وفعلها وهو المقتضي فح يتحقق الاستلزام فيتم
الترتيب وهو المرام فلا يصح ان يجاب عنه بالجواب المذكور فالصواب
ان يجاب عنه بان الرضاء بالكفر لا نسلم قبحه لذاته بل من حيث هو مقتضى ليس
بكفر وحاصله منع دليل بطلان اللازم يعني انا نريد ان الرضاء به من
حيث انه مقتضى كفر فذلك ليس بلازم وان اريد ان الرضاء به من
حيث انه مقتضى كفر فهو ممنوع فكيف ان الرضاء بالكفر لا من حيث ذاته
بل من حيث هو مقتضى ليس بكفر بل طاعة وانت خبير بانه لا يقبل
المعتزلة ان يعني للرضاء بصفة من صفات الله تعالى معنى صحيحا لا
ستره فيه فلو ان القضاء صفة لا ينافي كونه المراد به في قولهم الرضاء
بالقضاء وهي معناه الحقيقي فالجواب الذي ذكره الشيخ بناء على حمله
على معناه الحقيقي صحيح ليس بخطاء ثم ان الرضاء بها ان يقبل الله تعالى
وبصفة من صفاته الفعلية يستلزم الرضاء بالمتعلق ان يتعلق الفعل
والصفة من حيث هو متعلق ومقتضى فعلى هذا يمكن ان يحمل الاستدلال على معنى
انه وجب الرضاء بالكفر من حيث انه مقتض لان الرضاء بالقضاء واجب

والرضاء به

الصفة ش

ش وهو قوله لان الرضاء بالكفر كفر الخ

ش وهو قوله وليس الخ

والرضاء به يستلزم الرضاء بالمقتضى ايضا فيجب ذلك ايضا فح يتم
دليل الملازمة ويجاب عن الجواب المذكور بمنع دليل بطلان اللازم
كما ذكره القائل ثم لما كان الرضاء الاول آه اشارة الى توجيه
اختيار الشيخ الجواب بمنع دليل الملازمة لا بمنع دليل بطلان
اللازم وحاصله انه لما كان الرضاء الاول اي الرضاء بالقضاء
هو الاصل والمتبادر للرضاء الثاني حمل الشيخ الاستدلال المذكور
على ظاهره واختار هذا الطريق في الجواب ان الذي هو منع دليل
الملازمة ولم يتعرض للطريق الذي هو منع دليل بطلان اللازم
بناء على الحمل على خلاف الظاهر وخلاف الاصل والحاصل انه في الجواب
طريقان بناء على حمل الاستدلال على الظاهر وحمله على خلاف الظاهر فاختار
الشيخ الاول والقائل الثاني هذا لكن لا يذهب عليك ان قوله
الشيخ والرضاء اي يجب بالقضاء دون المقتضي بالجر والنفي
ظاهر في انه لا يجوز الرضاء بالمقتضى اصلا وكونه من حيث انه مقتضى فح
لا يتم التوجيه المذكور كما لا يخفى ويجوز ان يقرأ الامر بالتأمل
اشارة الى هذا ويجعل ان يقرأ اشارة الى حمل الكلام الركيك
الشيخ على معنى ان الرضاء اي يجب بالقضاء المستلزم للرضاء
بالمقتضى من حيث انه مقتض لا بالمقتضى من حيث ذاته. ولا من سائر
الحيثيات فيندفع حال كلامه على ما ذكر القائل من الجواب الصواب
فقوله ان الكفر مقتضى لا قضاء اشارة الى منع دليل الملازمة بناء
على تقدير وقوله والرضاء اي يجب بالقضاء دون المقتضى اشارة
الى منع دليل بطلان اللازم على تقدير آخر هذا ما سنح للخاطر في هذا

الطريق ش

المقام

ش قوله لا يجوز الرضاء بالمقتضى آه ودليل على هذا ان الرضاء بالكفر كفر فيه نظر لان الكفر انما هو الفعل الخبيث لذاته ولا من حيث هو مقتضى قضاء الله تعالى فتدبر

والله اعلم بحقيقة الحال ﴿ قالت المعتزلة ارفع وضع الشناعة والالزام
اللازمين لهم ﴿ رغبة واختيارا آراء فهم على معنى انه تعالى اراده منهم ان
يؤمنوا بان يرغبوا ويختاروا الايمان لا على معنى انه تعالى يريد منهم الايمان عند
رغبتهم واختيارهم حتى لزم انه اذا لم يختاروا لم يرد الله اياه.
كما ظن فانه انكار للارادة اي ايمان الكافر رأسا لا اقرارا لها مقيدا
ومنهم من هو الثاني لا الاول ﴿ فلا نقص ولا مغلوبية لعدم التزام
العجز بخلاف اذا اراده ضرورا فانه تخلف المراد عنه كما ارادة المجبرة بمجرد
نقص ﴿ هذا المراد اي المراد بالارادة التفويضية ﴿ نوع نقص
ومغلوبية وان لم يكن كمال النقص والمغلوبية كما عدم وقوع المراد
بالارادة المجبرة ﴿ ولا قائل بانه الشناعة حيث لم يقع مراد الملك
ودفع مرادات العبيد والخدام كما في شرح المقاصد وقبل الارادة
التفويضية عند المعتزلة هو الامر والطلب ولا شك ان مخالفة
امره تعالى تستلزم نقصه ومغلوبيته اجماعا وفيه ان الامر يستلزم
الارادة عندهم كما سيجيء منا ان شاء الله في عدم استلزام المخالفة للامر
تعالى النقص والمغلوبية عندهم محل نظر ﴿ وقيل آه ارفع نقرة
المعتزلة وهو لزوم الشناعة حاصله لانم ان عدم وقوع هذا المراد نوع
نقص ومغلوبية كيف وهذا المراد عين المرضي اذ لا يلزم من الارادة
الغير المجبرة الا الرضاء وتخلف المرضي عنه الرضاء ليس بنقص ولا
مغلوبية بل جوازه مذهب اهل السنة فلو كان نقصا ومغلوبية
لزم المحذور على مذهبهم ايضا ﴿ كلام خال عن التحصيل اذ ما قيل
كلام ليس له معنى محصل سوى ان المراد بالرضاء المفهوم من الارادة

الغير

الغير المجبرة اما الرضاء على مذهب المعتزلة واما الرضاء على مذهب
المعتزلة واما الرضاء على مذهبنا ولا يفيد شيئا من هذا المقام.
اما الاول فلان الرضاء عندهم هو الارادة مطلقا سواء كانت
مجبرة او غير مجبرة لا الارادة المجبرة خاصة مع قطع النظر عنه ان
ما هو عين العام لا يغير عين الخاص كون الارادة الغير المجبرة عين
الرضاء لا يدفع الشناعة عنهم اذ تخلف المرضي عن الرضاء بذلك المعنى
عين تخلف المراد عن ذلك الارادة فليس هو مذهب اهل السنة بل
نوع نقص وشناعة عندهم كما مر واما الثاني فلان الرضاء عندنا هو الارادة
مع ترك الاعتراض والمعاتبة او نفس ذلك الترك فهو على الاول عبارة
عن المجموع المركب من الارادة وترك الاعتراض حتى قطعت النظر عن ان
المركب لا يغير عين شيء من اجزائه لم يتعقل كون الارادة المجبرة عين
الرضاء بهذا المعنى شيئا مع وضع الشناعة وتخلف المراد عن الارادة
كما لا يخفى وعلى الثاني عبارة عن امر هو مغاير للارادة قطعا فلا وجه
لكونه فهو عما من الارادة الغير المجبرة اصلا بل هو بعيد عن عبارتهم
بمراحل وعن مقصودهم بمراحل وقوله فانه امر قد يجامع آه تعليل
لكون الرضاء نفس ذلك الترك يعني ان الرضاء قد يجامع تعلق الارادة
كما في ايمان المؤمن وقد يجامعه كما في ايمان الكافر فعلم انه ليس
الارادة مع الترك ولا نفس الارادة بل هو نفس ذلك الترك ﴿ نعم
تخلف المراد آه جواب بسؤال مقدر وهو ان يقال سلمنا ان يلزم المعتزلة في
هذا البحث الالزام ام لا فحاصل الجواب انه لا يلزم هو الالزام فان
تخلف المراد عن الارادة نقص عندنا لا عند المعتزلة فانهم يجوزون

ولا يسلم انه نقص ومغلوبية لكن الكلام على الكلام لا على الالزام
ويحتمل ان يقول مراد الحشي انه قبل نزول المعتزلة والحنابلة قول الم
المذكور ان حاصل قولام ان ايمان العباد برضاء الله تو اذ لا يعلم من الارادة
المجبرة الا الرضاء وهو اركون ايمان العباد برضاء الله تو مذهب
اهل السنة والجماعة فح يلزم ايمان الكافر برضاء الله تو فيلزم النقص و
المغلوبية في عدم وقوع ذلك اذ يلزم تخلف المرضي عنه الرضاء وهو
كلام خال عن التحصيل اذ الرضاء عند حكم آه طلاق ثلثة في حمل تلك الارادة
على الرضاء لانه حملها بالمعنيين الاولين لا تفيد زيادة شيء على الارادة
يصح ان يراد به قولام وحملها على الرضاء بالمعنى الاخير معناه حملها الشيء على
المعنيين لا يفيد شيئا يصح به الرد ايضا فان تخلف المرضي عنه الرضاء بذلك
المعنى ليس نقصا ولا مغلوبية قطعا وقوله نعم تخلف المراد آه مجرب
سئوال مقدر وهو ان يقال الرضاء على المعنيين الاولين لا ينفك الا
بالارادة فيلزم تخلف المراد عن الارادة في ايمان الكافر فعند ذلك يحصل
الرد وتتم المصلحة فاجاب بانه نعم تخلف المراد عن الارادة نقص غير
في حقه تو عندنا وان لم يكن كذلك عند المعتزلة وبه يتم الرد الالزامي
لكن لا فائدة في عند ان الرضاء ولا حاجة الى ان يقال الارادة المجبرة
هو الرضاء كما لا يخفى هذا ما تيسر لنا في هذا المقام والعلم عند الملك
العلام ثم اعلم ان لا مؤثرة ولا غير مؤثرة وحاصله نفي القدرة عن
العبد رأسا او بلا تاثير للقدرة الا في وصل الفعل الا وصف وحاصل
اثبات القدرة للعبد ونفي تاثيرها الا بمعنى التاثير معتبر في القدرة
فانهم عرفوها بصفة تؤثر على وفق الارادة فكيف يمكن نفيه مع

اثبات

مع اثبات القدرة لانا نعقل الاشعري تقسيم القدرة الى قسمين
مؤثرة وكاسبة وفائدة تعريف القسم الاول لا مطلق القدرة ثم
او قدرة العبد فقط اي بلا تاثير لقدرته تو فيه بلا واسطة وليس المراد
انه لا مدخل لقدرته تو فيه اصلا وكيف بالواسطة اذ لا ينكر عاقل ان الاقدار
والتمكين مستندان اليه تو اما ابتداء او بواسطة كذا ذكره الدواني في رسالته
المفردة في خلق الاعمال ثم بلا ايجاب واضطرار اي بلا امتناع التخلف
وحاصله ان العبد موجد لافعاله مختار فيها يعني صحة الفعل والترك بخلاف
ما ذهب اليه الفلاسفة فان حاصله ان العبد موجد وموجب لا مختار يعني
صحة الفعل والترك وان كان مختارا يعني ان شاء فعل وان لم شاء لم يفعل
وذكر الامام صفي الاسلام في كتابه المسمى بقواعد العقايد ان مذهب
الحكماء والمعتزلة ان الله تو يوجب للعبد القدرة والارادة وهما
يوجبان وجود المقدور وهذا يشعر بان المعتزلة والفلاسفة متفقان
في الايجاب وفي شرح الجديد للتجريد مذهب الحكماء والمعتزلة ان
افعال العبد واقعة بقدرته تعالى على سبيل الاستقلال بالايجاب بلا اختيار
وهذا يدل على انهما متفقان في عدم الايجاب ويمكن ان يوجه الاول بان
المراد بالمعتزلة بعض المعتزلة كابي الحسين البصري فانه كالحكماء
في الايجاب او بان الايجاب بمعنى التاثير فالمعنى تؤثران في وجوده
المقدور ويقال قد يوجهان بان مذهبهما عدم الايجاب بالنسبة
الى نفس القدرة والايجاب بالنسبة الى مجموع القدرة والارادة وغير
خفي ما في الشرائط فالاول اعتبر الثاني والثاني اعتبر الاول وانت
خبير بان هذا التوجيه ينافي ذكر المذهبين المذكورين متقابلين

كما في المواقف والطوالع وغيرها فتدبر ﴿ والمدرس هنا امام الحرمين قال
في شرح المقاصد هذا القول من الامام وان اشتهر في الكتب الا انه خلاف
ما صرح به في الارشاد وغيره حيث قال ان الخالق هو الله تعالى لا خالق سواه
وان الحوادث كلها حادثة بقدرته تعالى من غير فرق بين ما يتعلق بقدرة العباد
وما لا يتعلق قيل وعلى الفلاسفة ايضا بناء على ظاهر كلامهم و
اما في التحقيق فمذهبهم ان فاعل الحوادث كلها هو الله تعالى ﴿ او مجموع
القدرتين على ان تأثير فعل العبد يحتمل معنيين الاول ان قدرة
العبد غير مستقلة بالتأثير فاذا انضمت اليها قدرة الله تعالى صارت مستقلة
بالتأثير والثاني ان كلا من القدرتين مستقلة بالتأثير وانهما تواردا على امر
واحد قال في شرح المقاصد الاول قريب من الحق والثاني باطل مطلقا لبطلان
التوارد ﴿ بان نجعله موصوفا بهما كلام وكرناه في حاشيتنا على
شرح التذهيب للعقايد العضدية ﴿ سواء كانت جزء العلة التامة بمعنى ان
ما وكزه اعني من قوله وللعباد افعال اختيارية اما يوافق مذهب المعتزلة
او الغرض ﴿ رد الجبر والقدر وهذا القدر كاف فيه وقد يقال لعل تقييدها
بلا عبارة اعني شاملة لمذهب المعتزلة والقاضي ايضا وفيه نظر اما قوله
اعني وللعباد افعال رد على الجبرية بناء على انه لا فعل للعبد عندهم وعلى القاضي
ايضا اذ للعباد عنده اوصاف الافعال لا انفسها وقوله اختيارية رد
على الحكماء والمعتزلة بناء على انهما متفقان في مذهب الايجاب كما مر
فلم يبق الا مذهب الكسب ومذهب الاشعري هكذا يقال فتامل ﴿
او دار الحق بشيء الى ان مذهب الاشعري انه لا دخل للعبد في افعاله
اصلا سوى كونه محلا لها والمراد بكسبه اياها مجرد مقارنتها لقدرته ﴿

واراده

وارادته فقدرته مدار مخض وسبب عادي كما قرره السيد الشريف
واما ما يفهم من كلام الشيخ ﴿ وفي شرح المقاصد فهو انه ذهب
الاشعري الى ان لقدرة العبد مدخلا ما مع نفي التأثير ﴿ الا بعض الادلة
آه وهو قوله ولانه لو لم يكن للعبد فعل لما صح تكليفه ولا ترتب الثواب
والعقاب على افعاله ﴿ فتنبه نظر مر تحريره وهو ان الثواب والعقاب
تفضل له تعالى فيما هو خالقه حقه ومآله انه لا استحقاق فيهما للعباد ﴿
بعد فائدة التكليف وذلك لان فائدة التكليف الفعل فلما لم يكن من
شانع العبد الفعل صار التكليف بلا فائدة ﴿ هذا بناء الجبر الغرض
دفع توهم التكرار في ما وكزه ﴿ وهي ما سبق من السؤال والجواب
وحاصل الدفع بناء الفرق بين المقامين بتعميم حادثة الشبهة ﴿ و
تخصيصها فيما سبق وبالتفصيل ﴿ والاجمال هناك وقد يقال
ما سبق ابطال لتعميم الارادة يلزم الجبر وهذا اثبات للجبر على مدعى
التعميم وبينهما بون بين وربما يقال السابق اعتراض على المقصد
الذي هو نفس تعميم القدرة والارادة وهذا الكلام على اوله الاصيل
متفرع على التعميم المذكور فلا تكرار فتامل ﴿ لان اثر الارادة حادثة
لوجوب بسبق الارادة على المراد ولا يتصور السبق بين الازليات
وقد يقال وجوب كون الامر حادثا مع جواز كفاية السبق الذاتي
بين الارادة والمراد كما بين الايجاد والوجود ولو سلم فيجوز
تعلق الارادة بالعدم للابقاء على العدم وربما يقال كلام الشيخ ﴿
مبني على ما هو المشهور عندهم من وجوب حدوث المراد ويقال ايضا
منع ذلك ينافي الاستدلال باختياره تعالى على حدوث العالم واما

سنتي وقد اراد احمد سلمه

البقاء على العدم فليس معناه الا الاتصاف بالعدم في الزمان الثاني
بلا امر زائد فاذا لم يكن العدم صالحا لان يكون اثرا فنسبته الى جميع الامور
على السواء بل نقول ان البقاء على العدم مستند الى بقاء عدم
مشيته الفعل ولا يخفى عليك ضعف الكل ثم انه قد يقال عدم الارادة
علة لعدم الشئ بحكم ان عدم العلة علة العدم فلو تعلق الارادة
بالعدم لزم توارد العلتين المستقلتين على امر واحد فالاظهر ما ظهر
الخ نعم يجوز ان يتعلق ويقال ان اعدام الاشياء كوجودها امر مرتبط
بالارادة الا ان ارتباط الوجود بوجودها وارتباط العدم بعدمها
وغني بتعلق الارادة بالعدم ان يقتضي الارادة العدم باعتبار عدمها
فافهم ثم تعميم الارادة اي تعميم تعلقها العدم والتروديدي تعلقها
بالوجود وبني تعلقها بالعدم كما فعله الفاضل المحقق ثم لقائل
ان يقول ما وجه زوايدية ان المعتزلة لما قالوا بانه تخلف المراد عن ارادته تعالى اذا
كانت متعلقة بفعل غيره جائز لان تلك الارادة تفويضية فيجوز
تخلف المراد عنها ولا نقض عليه لم يتوجه السؤال عليهم بان تعميم
ارادة الله تعالى لافعال العباد يستلزم الجبر لانهم يقولون لانم انه اذا
تعلقت الارادة بالوجود يجب والا يمتنع بل يمكن وجوده عندها
بناء على امكان التخلف نعم يرد عليهم السؤال بتعميم علمه تعالى فان
تخلف المعلوم عنه يستلزم الجهل وهو نقص ثم قد يمنع هذه المقدمة
ايضا اي يمنع هذه المقدمة القائلة بانه اذا تعلق العلم والارادة
بفعل العبد او بتركه باختياره يجب فعله الاختياري واجبا او
ممتنعا كما يمنع المقدمة القائلة بان كون الفعل الاختياري واجبا

او ممتنعا

عصام

اقول

او ممتنعا ينافي الاختيار كما هو زعم الشيخ وتلخيصه انه كما يمنع
قول القائل وهذا ينافي الاختيار بما ذكره الشيخ يمنع ايضا قوله
فيجب فعله الاختياري واجبا او ممتنعا بان العلم تابع للمعلوم
فافهم ثم تامل اشارة الى الجواب عن هذا المنع بان يقال اليوم يجب
فعله الاختياري واجبا او ممتنعا على التقدير المذكور لجواز انقلاب العلم
جهلا وتخلف المراد عن الارادة والارادة ايضا بان يقال هذا الذي
ذكرناه يدل على الاستدلال لا على الوجوب والكلام في الوجوب لا
في الاستدلال وبينهما فرق ويحتمل ان يشير اشارة الى ان العلم
التابع للمعلوم هو العلم الانفعالي لا الفعلي وعلمه تعالى فعلي لا انفعالي
والجواب عنه بما مر فيما سبق فتامل ثم فلا يجوز فعل العبد
اذا كان الوجوب او الامتناع بشرط الاختيار محقق للاختيار
في نفي الفعل لا يجوز فعل العبد كحركة اليد الذي لا دخل للاختيار
فيها اصلا وهو المقصود اذ الغرض نفي الجبر الذي يدعيه
الجبرية وهو الجبر المحض وهذا القدر كاف في نفيه والمقصود
الخ شيء من هذا الكلام رفع ما اورده الشيخ صلاح الدين
حيث قال يرد عليه انه خلل الاختيار اذا كان من العبد فقد او جد شيئا
واذا كان من الله تعالى كان مجبورا ولا يخلص الا بان يدعى ان الاختيار
ليس بوجود ولا عدم بل حال يستند الى العبد ثم توجه التعميم
بالعلم ظاهر وهو ان يقال ما علم الله تعالى وجوده فيما لا يزال يجب
ما علم عدمه يمتنع فلا يجوز الافعال الصادرة عنه تعالى فيما لا يزال
اختيارية مع انها اختيارية باتفاق المحاصمين ثم واما بالارادة

فيجب اه اى النقض بارادته تع مبنى على ان تعلق الارادة ازلية فيقال
ما اراده الله تع فى الازل وجوده يجب وما اراه عدمه يمتنع فلا يكون
له اختيار فى الافعال الصادرة عنه فيما لا يزال واما اذا كانت التعلقات
حادثة فلا يتم النقض بالارادة اذ لا يجب للارادة ٥ تعلق سابق
على وجود الاشياء يجب او يمتنع قبل لا حاجة الى هذا البناء اذ يتم
النقض وجوبا كان التعلقات حادثة بان يقال ان تعلق الارادة بايجاد
شئ فيما لا يزال يجب وجوده والا يمتنع وجوده فيرتفع الاختيار
ويقال هذا الجواب انما يتوجه حين الايجاد وهو لا ينافى الاختيار ٥
لتحقق التمكن على الفعل والترك قبل الايجاد واما ينافى له
الوجوب الحاصل قبل الايجاد اقول الفرق بين الوجوب قبل الايجاد
والوجوب حين الايجاد بالمسافات وعدمها تحكم اذ التمكن حين
الايجاد غير متحقق فى الكل وهذا كاف فى نفى الاختيار على ان ٥
الوجوب قبل الايجاد غير متحقق بالنسبة الى العبد ايضا على تقدير ٥
حدوث التعلقات فان تعلق ارادته تع يجب عند الايجاد فلو تم ٥
جريان الدليل فى نفى اختيار العبد تم فى نفى اختيار الواجب تع ايضا ٥
ولو منع الجريان فى الثانى بناء على عدم الوجوب قبل الايجاد منع فى
الاول ايضا بناء على زوال فيتهدم الدليل المذكور رأسا وبالجملة ٥
النقض بالارادة لا يتوقف على ازلية تعلقها وازلية الوجوب و
الامتناع الحاصلين من تعلق الارادة فيجرى الدليل على تقدير ٥
حدوث التعلق ايضا كما فى افعال العباد وترجيح بلا مرجح بعد توجه ارادته
تع ولو بتعلق حادث الافعل من افعال العباد لا يتمكن العبد من تركه

حال

حاله صدوره منه واما افعال تع اذا اعتبر حدوث تعلق ارادته فيها ٥
يتمكن من الترك حين ما حدثت وانت خبير بان الفرق تحكم اذ الفعل
يشترط كان فى الوجوب بعد توجه ارادته تع والتوجه متحقق فى كل واحد
منهما واذا اريد انه تع يتمكن من الترك بان يريد الترك بعد توجه ٥
ارادته تع الحادثة حين ما حدثت يقبله وقد يجاب فذلك مشترك بين
ازلية التعلقات وبين حدوثها فلا يجدى وجها لبناء النقض على الازلية
وسيجئ ما ينفع به هذا ٥ وقد يجاب ايضا عن النقض المذكور بانه ٥
كان بالعلم او بالارادة لا بعدهما فالوجوب الحاصل بعد تعلق الارادة
لا ينافى فى الاختيار ٥ وكان يمكن ان جوابه عن النقض بالارادة ٥
يعنى انه يمكن فى الازل ان يتعلق ارادته تع بالترك بدله الفعل فثبت
الاختيار بالمعنى المذكور فى افعاله تع بخلاف ارادة العبد فانه لا ٥
يمكن فى الازل ان يتعلق ارادته تع بالترك بدله اذ تعلق ارادته تع
بالفعل وحاصله اثبات الفرق بين اختيار الله تع واختيار العبد بانه الاول
اذ فلا يتصور وجود موجب يتحقق الوجوب او الامتناع المنافيان
للاختيار بخلاف الثانى فانه حادث فيجوز ان يتعلق الازل ٥
موجب له وخلاصته ان قوله وهذا ينافى الاختيار مم بالنسبة الى افعاله
تع لا بالنسبة الى افعال العباد ٥ وليس قبل تعلقها اه جوابه عن النقض
بالعلم يعنى انه ليس قبل تعلق ارادته تع تعلق علم موجب لتعلق ٥
الارادة لان تعلقها ازلية ولا يتصور القبلية والبعدية فى الازليات
بخلاف ارادة العبد فان تعلقها حادث مسبوق بتعلق العلم الازلى
فيتحقق الوجوب او الامتناع قبله فلا يتحقق له التمكن من ارادة

وهو ان تعلق ارادته تع اذا تعلق عقب ارادة العبد فلا يخرج فعله عن الوجوب بعد ارادة العبد الجائى من قبل ارادته تع

الفعل والى اصل از الوجوب والامتناع الى الحاصلين منه تعلق العلم
الازلي بباقي الاختيار في العبد جوز الوجوب ثم فتدبر فيحتمل ان
يكون اشارة الى رد الجواب عن النقض بالعلم بانه الارادة تابعة للعلم
بمعنى انهما يتطابقان والاصل في المطابقة العلم فلا اقل من ان يكون تعلق
العلم قبلية ذاتية على تعلق الارادة فيتحقق وجوب الفعل او امتناعه
قبل تعلق الارادة قبلية ذاتية والحاصل انه ان اريد بعدم تصور القبلية و
البعدية في الازليات عدم تصورهما بالزمان فهو مسلم لكنه لا يفيد و
ان اريد عدم تصورهما بالذات فهو ممنوع ويحتمل ان يكون اشارة الى جواب عن النقض
بالارادة بان مرجح الموجب في افعاله ثم هو ارادته ثم المستندة الى ذاته ثم
بخلاف مرجح افعال العبد فانه ارادته ثم ان ما يدور ان والترتب
المحض دفع لما يتوهم من ظاهر العبارة من انه كافي بيني قوله ان خالق
سوء الله بالجهر وبين قوله ان لقدرة العبد مدخلا في بعض الافعال
فان الاول يدل على انه لا تأثير لغير قدرة الله ثم والثاني يقتضي ان لقدرة
العبد تأثيرا في بعض الافعال والحاصل الدفع ان المراد بالمدخلية هو
المدخلية بالدوران بمعنى انه متى تحققت القدرة تحقق الفعل و
متى لم توجد لم يوجد بالترتب المحض الجاري عند الحكم بالتأثير او
بعده وليس المراد بها المدخلية بالتأثير بقرينة قوله بالضرورة
اذ لا حكم بالضرورة في المدخلية في التأثير بل الحكم بها انما هو في
المدخلية بالدوران والترتب فلا منافاة ثم يعني انه يصير سببا
اه حاصل كلامه ان حرف العبد ارادته الى الفعل وجعلها متعلقة
به سبب عادي لان تخليق الله ثم القدرة المتعلقة بالفعل وان حرف الارادة

من العبد

من العبد واما نفس القدرة وكذا حرفها وجعلها متعلقة بالفعل فمن الله
ثم وفيه انه لم يتحاج للكسب حرف القدرة كسب العبد لا ينبغي ان يكون
الكسب حرف الارادة فقط وقد مر خلافه لما مر به انفا من ان حرف العبد قدرته
وارادته الى الفعل كسب الله الا انه يحتاج لما كان حرف الارادة كسبيا
لحرف القدرة صار حرف القدرة ايضا كسبيا للعبد فتامل ويحتمل ان يقال يعني
قوله تخليق الله ثم صفة متعلقة بالفعل انه يخلقها صالحة لكونها
متعلقة بالفعل كما انها صالحة لكونها متعلقة بالترك فالعبد يصرفها
الى الفعل ويجعلها متعلقة به بالفعل فيكون حرف القدرة ايضا من
العبد وكسبا له وبالجملة نفس القدرة والارادة من الله ثم و
حرف كل واحد منهما الى الفعل من العبد فثبت ان لقدرة العبد وارادته
مدخلا في بعض الافعال وهو واضح ثم واما حرف الارادة فانه
الى جواب سؤال مقدر وهو ان يقال ان ما دل نسبة الارادة الى
الفعل والترك فحرف العبد اما ان يأتي الفعل يحتاج الى مرجح
فذلك المرجح لا يجوز ان يكون حرفا آخر والا لزم التسلسل فهو من الله ثم
فيلزم الجبر وان لم يتأت نسبتها بل كان طرف الفعل راجحا لزم
الايجاب بناء على ان ترجيح المرجوح ممتنع والايجاب ينافي الاختيار
وحاصل الجواب ان حرف الارادة يجوز ان يكون لذات الارادة فانها
صفة من شأنها تخصيص احد الضدين بالوقوع من غير ترجيح وداع
كما سبق اليه الاشارة في بحث الارادة ان ارادة الله ثم ويقال
السؤال بمقدر وهو ان يقال حرف الارادة ان كان بتخليق الله ثم يلزم
الجبر وان كان بتخليق العبد يلزم القدرة وحاصل الجواب ان ذلك الحرف

مرجح ثم
لا يكون من

من مقتضيات ذات الارادة وفيه ان كون الحرف من مقتضيات ذات
الارادة ينفي كونه من العبد كما لا يخفى فلا يندفع به السؤال المذكور
بل الجواب عنه بجعل الحرف اداة اعتبارية غير داخلة تحت الخلق كما جعله
الشيخ في التلويح فتامل ☜ وقيل القائل صلاح الدين وعلم ان
الشارح رحمه الله فسر في التلويح حرف القدرة بالقصد فما ورد عليه
ان حرف القدرة متأخرة عن القدرة والقصد سابق عليها فلا يصح التفسير
اجاب عنه العلامة المذكور بان المراد بالقصد هو قصد استعمال القدرة وهو
غير القصد الذي يحدث عنده القدرة فلا يكون سابقا على القدرة بل هو
متأخر عنها فيصح التفسير ☜ لان حرف القدرة هو الدال للسبب يعرف
به كلام القائل بل هو مأخوذ من سياق كلامه ☜ لان قصده
استعمالها آه يعني ان قصد استعمال القدرة يقتضي وجود القدرة
عند زمان القصد والا لزم قصد استعمال المعدوم وهو غير معقول ثم ان
قصد الاستعمال مقدم على الاستعمال بالزمان لما تقرر ان قصد الفعل
مقدم على زمان الفعل بالزمان فيلزم ان يكون وجود القدرة لموجودة
عند زمان القصد مقدما على الاستعمال بالزمان وهذا معنى قولهم تقتضي ان
يوجد القدرة ولا تستعمل ومعلوم ان فعل العبد انما يتحقق عند
استعمال القدرة اعني متأخرة عن وجود القدرة بالزمان فيلزم ان لا يكون القدرة
مع الفعل بل يكون قبله فلا يكون التفسير المذكور موافقا لمذهب من يقول
بحدوث القدرة عند قصد العبد الفعل مع ان القصود من ذلك ما يدل
عليه قوله وهو غير القصد الذي يحدث عنده القدرة اقول يمكن ان يقال
مراد القائل ان حرف القدرة استعمالها مع ان يكون مضافة القصد بانية

كما ذكره ان كونه ☜

بناء على ان القصد باعتبار اضافته الى خلق القدرة المتعلقة بالفعل يكون
استعمالا للقدرة عند تحقق ذلك الخلق على قياس ما ذكره الشيخ في
رماه فقتله واستعمال القدرة جعلها متعلقة بالفعل فما ذكره القائل
على ما ذكره الشيخ فلا غبار لا يجاب لو كان مراد القائل ونزل لعل حرف
القدرة استعمالها بترك اضافة القصد فانه الظاهر فيزول المراد لان
نقول هو بصدد تصحيح تفسير الحرف بالقصد كما وقع في التلويح وهو
لا يتم الا بهذه العبارة كما لا يخفى ويظهر ما ذكرناه لمن تظر في كلام القائل
في كتابه ☜ لا يأبى تأخيره بحسب صيغة فعلى هذا يجوز ان يكون القصد
متقدما على القدرة بحسب ذاته ومتأخرا عنها باعتبار وصفه اعني كونه
حرف القدرة فلا يدل ما ذكره في قوله لان حرف القدرة متأخرة على
متغايرة القصدين فتامل ☜ هذا هو التعقيب الذاتي قد يقال بل هو
الشبيه بالتعقيب الذاتي لا حقيقة لان خلق الله تعالى الفعل لا يتوقف
على حرف العبد قدرته واراداته والا لاحتاج في خلق الافعال الى غيره
تعالى وتنزل علوا كبيرا بل حرف العبد قدرته واراداته غير الاسباب العادية
التي ليست سببيتها الا ولو حقيقة ☜ والا فالقدرة مع الفعل فضلا عن
التعقيب الزماني وقيل حرف الارادة وتعلقها مقدم على وجود الفعل
بالزمان فتعقيب الايجاد بالنسبة اليه زماني فعلى الشيخ بنى كلامه على
التعقيب اقول حرف الارادة على الوجه التام وهو المراد في هذا المقام
ليس بمقدم على الفعل بالزمان بل هو مع الفعل فلا تعقيب للايجاد
بالنسبة اليه الا فتدبر ☜ فحينئذ لا شركة الى هي اشتراط الانتفاء
بانتفاء المذكور في الشركة لا يخفى على مذهب الاشاعرة شركة اذ لا

الا وحقيقة ما

اذ لا انفراد على مذهب لكل واحد من المؤثرين اعني قدرة الله تع وقدرة
العبد بما له من مقدور بل بمجموعهما مؤثر في مقدور واحد فخ واما صدق
على مذهب انه اجتمع اثنان على شيء واحد الا انه لا يصدق عليه انه
انفرد كل منهما بماله ح مع انه اقبح شركة حيث اجتمع شيئان
على جزئ حقيقي وهو كل واحد من افعال العباد بخلاف مذهب
المعتزلة حيث لم يجتمعا على جزئ حقيقي بل يؤثر كل منهما في جزئ و
يجاب في وجه الاقبحية انه يدل على ان قدرته تع غير كاملة في الايجاد
لحاجة الى الاعانة بخلاف مذهب المعتزلة فانه انما يدل على نفي قدرته
تع على بعض الامور ولا نقصان في ذلك كما لا نقصان في عدم قدرته تع
على المستحيلات وفيه انه مبني على استحالة واحد في مذهب الاشاعرة ولا يجري
في غيره من الاحتمالين الاخيرين ويرد عليه ايضا ان نفي القدرة بالكلية
في بعض الامور ليس الا هو لعينه اثبات اصل القدرة ونفي الكمال
والقياس على المستحيلات قياس مع الفارق ح لان كلا من المؤثرين
يعني ان الازم ان لا يصدق على مذهب الاشاعرة انه ينفرد كل واحد بقدرة
الله تع وقدرة العبد بما له كيف ان كلا منهما ينفرد بما له فرد خاص
في التأثير قد يقال لو اعتبر مثل هذا الانفراد لكان في مذهب اهل السنة
ايضا شركة حيث اجتمع الخالق والكاسب في الافعال وانفرد
الخالق بالخلق والكاسب بالكسب غير الخلق فلا اجتماع فيه
على شيء واحد والاجتماع في نفس الافعال بجهتين مختلفتين
ليس بشركة كما ذكره ش بل الشركة انما تتحقق بالاجتماع في
الخلق لكن يمكن ان يجاب عنه بمنع الملزوم بان الانفراد بالدخل في التأثير ليس

انفراد

انفراد بالحقيقة اذ ليس هناك شيئان من التأثير حتى ينفرد كل بشيء
منهما بخلاف ما ذهب اليه المعتزلة فانه هناك شيء من التخليق ينفرد
كل شيء منهما ولعل هذا هو الباعث على التسليم والمبادرة على العلاوة
ح على ان تأثير قدرة العبد اذا سلمنا انه في مذهب الاشاعرة ايضا
شركة لكن لا نسلم ان تلك الشركة اقبح مما ذهب اليه المعتزلة فان
اللازم من الشرك الاول ان لقدرة العبد مدخلا في التأثير وهو كل
بعض الامور بخلق الله تع قدرة كذلك ولا يلزم منه نفي تأثير قدرة الله تع
في ذلك البعض بالكلية واما اللازم من الشرك الثاني فهو ان قدرة العبد
مستقلة في التأثير في ذلك البعض وكونه بخلق الله تع فيلزم ح نفي تأثير
قدرة الله تع في ذلك البعض ولا شك ان تأثير قدرة العبد في بعض
الامور بجعل الله تع وخلقه كذلك بلا نفي التأثير لقدرة الله ليس اقبح من
استقلال تأثير قدرة العبد في ذلك البعض المستلزم لنفي تأثير قدرة
الله تع بالكلية ح اي علة عادية اذ يريد به دفع ما اورد الخشي
صلاح الدين حيث قال اقول العلة هو المؤثر فلو كان هذا مذهب
الاعتزال وقد ابطله وانى يجامع شانه التأثير خلاف لانكاره
الجمهور اياه وحاصل الدفع ان المراد بالعلة هنا هو العلة العادية
فلا يلزم ان تكون مؤثرة فلا يكون هذا مذهب الاعتزال وايضا على
ان غير جامع شانه التأثير ويجوز ان يكون انكار الجمهور اياه بناء
على ان القدرة عندهم ما من شانه توقف تأثير الفاعل عليه لا ما شانه
التأثير اذ لا بعد في ذلك لكن يأبى عنه اعتبارهم التأثير في توقف
القدرة حيث عرفوها بانها صفة تؤثر على وفق الارادة ولعل

المراد بالفاعل هنا في هذا فاعل هو اشارة الى ان التأثير لا يتصور الا
ان يكون الموصوف به عالما بتفاصيل الحركات والسكنات وهذا غير
مقدور للعبد كما مر فكيف يتكون فيه شائبة قدرة التأثير وفيه نظر
والجمهور على انه شرط عادي وقد يقال لا نظهر الفرق بين القدرة علة وبين
كونها شرطا وكونها عاديا اذ ليس معنى كونها علة للفعل انها مؤثرة فيه
وموجدة له فانه لا مدخل لقدرة العبد في وجود الافعال عند الاصحاب
الآيري الى قوله يفعل به الافعال الاختيارية فجعل الفاعل هو الحيوان رجع
بمعنى العلية الى معنى الشرطية فالظاهر ان يقال المراد انها علة ظاهرية كالنار
للاحراق والجمهور على انها شرط ظاهري كبيض الملاقي للنار ويقال هذا ليس
بشيء لان العلة العادية هي ما يدور عليه الفعل وجودا وعدما كالنار
للاحراق والشرط العادي ما يتوقف عليه تأثير الفاعل عادة ولا يكون
مؤثرا فيه كبيض الملاقي للنار فانه يتحقق الاحراق
مالم يفرق وانت خبير بان هذا القائل من معنيي العلة العادية
والشرط العادية ليس الا معنى العلة الظاهرية والشرط الظاهري
فلا وجه لجعله ايرادا عليه ثم من نفى التأثير عنده اراد عند اصحاب السببية
ويسمى ايجادا الاعدام قال شأن القدرة الحادثة التأثير وانها مؤثرة
بالفعل لوقوع متعلقاتها بقدرة الله تعالى وقبل من انكر شأنية القدرة
التأثير غير مسلم عند ذوي الحجا فلا يكون ايراده ههنا ليس بشيء ثم اشير الى
وجه الذم اه يريد دفع ما اورده صلاح الدين حيث قال قوله فكانه هو
المضيع اه يدل على ان العبد يستحق الذم بتضييع قدرة الخير لا الفرد قدرته
لعرفة الشر فيما في حاوزه اولا الا ان يقال المراد انه ضيع قدرة الخير اولا

وصرف

وصرف القدرة الى الشر ثانيا انتهى وحاصل الدفع ان قوله فكانه هو
المضيع اه انما يشير الى ان وجه الذم ترك الواجبات وان لم يكن التضييع
هو تضييع قدرة الخير لان وجه الذم مطلقا هو التضييع المذكور وذلك لان
ترك الواجب ليس من متعلقات القدرة ولانما يحصل بصرف القدرة على ما مر
من ان الاعدام ليست من المتعلقات المشيئية والقدرة وحاصل لانما يلزم
في فعل المنهيات بوجه آخر هو صرف القدرة فيجوز ان يكون حاوزه في موضع
آخر من ان وجه الذم هو القدرة هو وجه الذم في فعل المنهيات فلا يلزم
التنافي وانت خبير بان سياق كلامه يدل على ان وجه الذم في قصده
فعل الشر هو التضييع فلا يتم حاوزه الشيء في موضع وقد الايراد بل
يحتاج الى حاوزه المورد من تغيير المراد وايضا حاوزه انما يتم على مذهب
من قال الاعدام غير مقدورة وقد فصل بصرف القدرة كما اشرنا اليه واما
على مذهب من يرى انها ايضا مقدورة وحاصله بصرف القدرة فلا
اذ لا وجه لجعل الوجه في ذم الترك التضييع وفي ذم الافعال صرف
القدرة مع تحقق التضييع والصرف في كل منهما هذا الكلام
الزامي ارخي على مذهب الخصم القائل بتأثير القدرة الحادثة قال
حاصل الدليل انه لو كانت الاستطاعة سابقة على الفعل لزم وقوع
الفعل بلا استطاعة واللازم بط فبطلان اللازم لا يثبت الا
مذهب الخصم بيان الملازمة انه يستلزم وجود الاثر بلا مؤثر واما على
مذهب اهل السنة اي الحق فلا يثبت ذلك اذ لا مدخل للاستطاعة
في وجود الفعل عندهم حتى يستحيل بدونها قد يقال انهم قد اتفقوا على ان
لا فعل الا مع الاستطاعة فبطلان اللازم المذكور ثابت عند الكل وقد

بقال ايضا ذلك اللازم خلاف ما ثبت بالضرورة من ان وجود الافعال
الاختيارية مقارن لقدرتنا وربما يقال الاستطاعة يجب ان يكون مؤثرة
في الكسب نوع قدح الفعل بلا استطاعة مؤثرة في الكسب خلاف ما يقتضيه
الضرورة وقيل بطلان اللازم ثابت عند الكل بناء على ان الاستطاعة
علة عادية عنده بل هو ثابت بالبداهة ومن ثمة والكل ليس بشيء اما
الاول فلانها يؤدي بان الى المصادرة على المطلوب فان مقارنة الفعل للاستطاعة
هو اول المسئلة مع ان الذي يشتمل على دعوى الضرورة في المدعى فوقك
بين فلا يصلح للاستدلال عليه واما الثالث فلان كون الاستطاعة مؤثرة في
الكسب على تقدير صحته لا يعدم قاعدة الاختيار على انه لا يلزم فرق بين بقية
الاستطاعة المؤثرة في الكسب وقوع الفعل بلا استطاعة كذلك لجواز
ان يتقدم الكسب ايضا على الفعل ولا بد لنفيه من دليل فح لا يتم
ملازمة واما الرابع فلان كون الاستطاعة علة عادية لا يستلزم
بطلان القاعدة اذ لا يلزم في تخلف المعلول عن العلة العادية وهو
جائز قطعا على انه كونها علة عادية يرجع الى كونها شرطا عاديا كما
مر فيما سبق وتقدم الشرط على المشروط ليس بممتنع فح اذ لا
قدرة قبل الفعل اصلا الا القدرة التي بها الفعل ولا عنها وربما يقال
الاستدلال لا يعدم بقاء الاعراض لان عدمه فانه لا يدل على عدم وجود
المثل قبل الفعل كما لا يخفى فالاستدلال به بدل على المذهب نفي كون
القدرة التي بها الفعل خاصة قبل الفعل لا نفي كون القدرة مطلقا
قبله فح يرد عليه انه يجوز ان يكون حاصله انه اذا لم يلزم قيام العرض بالعرض
لم يكن الامر الحادث فيها في الحالة الثانية امرا موجودا حتى يكون

عرضا

اذ لا يلزم ح الا وجود المعلول بلا علة وهو باطل

عرضا فانه العرض قسم من الموجودات ممكنة واما اذا كان امرا اعتباريا غير
موجود في الخارج فلا يلزم ذلك كما لا يخفى قد يقال هذا الايراد متوجه فيما لو كان
الشيء بقوله لانه يجوز ان يقع الفعل في الحالة الاولى لانتفاء الشرط
اه فانه حاصله ان لا يلزم من عدم حدوث معنى فيها ان يكون وجود الفعل
في الحالة الثانية واستناده الى الاولى تحكما لجواز وجود شرط في الحالة
الثانية من حدوث وصف اعتباري فيها مثل وسوخ القدرة فلا يلزم
قيام العرض بالعرض فالكلام قد يغفل عنه والاظهر ان يراد
وفيه ان الشيء جوز وجوده امر في الحالة الثانية على انه يكون شرطا
للتأثير والحكم بجوازه على ان يكون جزء من المؤثر ولذا اعترض عليه
بان المركب من الموجود وغيره لا يؤثر في شيء لكونه عدميا فلا يجوز
كون ذلك الوصف جزء من القدرة فيجوز حال استكمال الشرائط وربما يقال
في الرد على القائل المذكور ان التأثير سواء كان في الكسب او هو اصلي في
واقتضاؤه وجود مؤثره مم على ان قول الشيء مع ان القدرة التي صفتها
القادرية التي على السواد يأبى عنه كونه مراده بجوز بل وصف اعتباري
كما سوغ فان القدرة الراسخة القادرة في الحالة الثانية ليست مساوية
للقدرة التي حادثة في الحالة الاولى لعدم كونها راسخة وبه يرتفع نزاع
الفريقين كما صرح به في المواقف فقد يقال ارتفاع النزاع مم لان الاشعري لا
يجوز وجود القدرة الغير المستجمعة قبل الفعل والا لوجد الفعل بها
القدرة لامتناع بقاء الاعراض والمعتزلة لا يجوزون ان يكون القدرة
معه والا لزم ايجاد الموجود بل مراد الامام انما هو تحقيق الحق من غير تقيد
بمذهب فتامل الا ان الشيخ اه اشارة الى دفع ما اورد على الامام

المستجمعة ما

الآزلي من ان القدرة الحادثة ليست حادثة عند الشيخ فكيف يصح ان
يقال انه اراد بالقدرة المستجمعة لشرائط التاثير وحاصل الدفع ان التاثير
بمعنى مجاز عن تحقق الفعل معها بلا تخلف فاذا قيل الكسب ليس بمؤثر فحاصل
ان القدرة آه وقد يدفع ذلك الايراد ايضا بان يقال المراد بشرائط
التاثير شرائط المؤثر الذي هو الله تعالى بناء على ان التاثير تتوقف
عادية وفيه ان عبارة الامام في المباحث المشرقية وفي سائر كتبه صريحة
في اعتبار في تاثير قدرة العبد كما ذكره الفاضل الرومي في حاشيته على شرح
المواقف على انه لا يوافق مذهب المعتزلة القائلين بتاثير قدرة العبد
في افعاله بل اما ان يراد بالتاثير حصول الفعل بسبب تلك القدرة
وتاثيرها كما هو مذهب المعتزلة او مجرد مقارنة لها كما
هو رأي الاشعري وفي كلام الامدي آه اشارة الى جواب آخر عن الايراد
المذكور وحاصله ان كون القدرة الحادثة مستجمعة لشرائط التاثير لا يقتضي
ان يكون تلك القدرة مؤثرة في الفعل بالفعل حتى يكون منافيا لمذهب الشيخ
بل يكفي فيه ان يكون مؤثرا بالتاثير بحيث لو لم يسبقها القدرة القديمة
لكانت كافية في التاثير لكن قدرة الحق اغنت عن قدرة الخلق فلم
يؤثر فيه قدرة العبد فلا اشكال اصلا فتامل فلا تغفل بقي
تبعيتها وقيل الاولى ان يقال بعض الاختصاص الناشئ بناء على ما في
شرح المواقف من ان بعض القيام بالغير هو الاختصاص الناشئ او
التبعية في التجويز والاول هو الصحيح ويقال فسره بالتبعية لان يقال
بانتفاع قيام العرض بالعرض وهم المحكومون اعني فسر بهذا المعنى كما
سبق في اوائل الكتب والا فليس آه اي وان لم يمتنع

قيامهما معا بالمحل بل جاز ذلك فليس صفة احدهما وصفا للآخر بان يقال
السواد باق مثلا اولى منه العكس بان يقال البقاء سواد وجه
الصعوبة فيما ان في بيع نحو المقدمة اعني قولنا يمتنع قيامهما معا بالمحل
واعلم ان يتوجه الصعوبة في بيع المقدمتين الاوليين لانه قد مر
وكره فيما سبق من ان رح رحمه الله ان بيع الشيء آه حاصله انه
يجوز ان يغير بين الامرين القائمين بمحل خصوصية في ثانيته يصير احدهما
صفة للآخر دون العكس وصفا فيما اريد وصفا بحال متعلقه
وهو كون اسبابه الآلة سالمة بلفظ محل وهو لفظ الاستطاعة
وقوله بلفظ مفصل وهو لفظ سلامة الاسباب والآلات والحاصل
ان الاستطاعة وسلامة الاسباب والآلات عبارتان عن وصف اضافي
للمكلف ولا فرق بينهما الا بالاجمال والتفصيل والغرض من ذكر
الكلام رده ما ذكره الشيخ صلاح الدين حيث قال سلامة الاسباب
وصف نسبي للمكلف والاستطاعة وصف فلا يصح تفسيرها
فلذا اوله الشيخ بقوله سلامة اسبابه كيف وجمع الى الوصف الذاتي
انتهى وكون الاستطاعة وصفا ذاتيا ممنوع جواب سؤال مقدر
وهو ان يقال ان الاستطاعة وصف ذاتي فلا يصح ما ذكرتم
الغاية ما يجاب بانه ذلك لم اذ لو كانت الاستطاعة وصفا
ذاتيا للمكلف لما صح تفسيرها بسلامة الاسباب فانها لا محالة
وصف اضافي بالنسبة الى المكلف بتاويل سلامة اسبابه كما
اشار اليه الشيخ رحمه الله تدبر وقوله فهو سلامة الاسباب
يفيد آه جواب سؤال مقدر على جواب السؤال المقدر تقريره

انه اذا كانت الاستطاعة وصفا ما تيا صح تغييرها بسلامة الاسباب.
بتأويل وفي سلامة الاسباب كما اشار اليه الشارح وتقرير الجواب كما هو
هذا ما تيسر لنا في الشرح اي في شرح هذا المقام ولغيرنا غير هذا الكلام
ما افاده بعض الافاضل يعني السيد الشريف افاده في حاشيته على
شرح التلخيص وفي غيرها من تأليفاته كونه بحيث سلمت آه
فعلى هذا ليتوجه النزاع لفظيا فتأمل وقد يوجه ايضا اي وقد يوجه ما قيل
كما وجه بما ذكر انفا بما يمكن في نفسه آه يعني ان المراد بقوله حالين
في الوسع هو المرتبة الوسطى من مراتب ما لا يطاق بقرينة قوله الآتي اما
النزاع في جواز اذ النزاع انما هو في جواز التكليف بتلك المرتبة فانه التكليف
بالمرتبة الاولى غير جائز بالاتفاق وبالمرتبة الثالثة هل جائز بل واقع اتفاقا
ولكن ان يأخذ بها على الاطلاق اي ذلك في توجيه قولي الشيخ
في الجملة هين ان يأخذ كلا من ذينك القولين على الاطلاق من غير تقييد ما
ليس في الوسع بالمرتبة الوسطى في كليهما لا يجوز لا يصح ذلك الاخذ والا
يلزم ان يكون الحكم بانه عدم الوقوع متفق عليه وبانه النزاع في الجواز انه
كذلك في جميع المراتب وليس كذلك كما مر لانا نقول لا يلزم ذلك لانا
الاطلاق لا يستلزم الشمول لجميع الافراد ولا لجميع الانواع لان المطلق
موضوع لحصة ما في الحقيقة تحتمل خصوص كثيرة من غير تعيين ولا شمول بالجملة
الراجح ان يؤخذ كلا القولين على الاطلاق واما اخذ احدهما على الاطلاق
والآخر على التقييد فقط عند درجة الاعتبار فتأمل وقد
آه اما اعتراض على قول الشيخ واما النزاع في الجواز بانه لا يصح
للنزاع فيه فانه ثابت قطعا في تكليف امثال ابي لهب بالايمان
او دخل على قول الشيخ بقرينة قوله واما النزاع في الجواز بانه لا يصح

مالا يطاق واقع عنده لان التكليف بالمراتب الثلثة كلها واقع عنده
وهو لا يقول به اي بتكليف مالا يطاق لا يعد بها الا المرتبة الثالثة وهذا دفع
لما يتوهم هنا اذ لا يراد الاشعري ما ذكر فلا منع للخلاف فيه فانه وقوع مثل
هذا التكليف متفق عليه وحاصل الدفع انه لا يقول بوقوع التكليف بما لا يطاق
فعلى هذا ليتوجه النزاع لفظيا فتأمل وقد يوجه ايضا اي وقد يوجه ما قيل
كما وجه بما ذكر انفا بما يمكن في نفسه آه يعني ان المراد بقوله حالين
في الوسع هو المرتبة الوسطى من مراتب ما لا يطاق بقرينة قوله الآتي اما
النزاع في جواز اذ النزاع انما هو في جواز التكليف بتلك المرتبة فانه التكليف
بالمرتبة الاولى غير جائز بالاتفاق وبالمرتبة الثالثة هل جائز بل واقع اتفاقا
ولكن ان يأخذ بها على الاطلاق اي ذلك في توجيه قولي الشيخ
في الجملة هين ان يأخذ كلا من ذينك القولين على الاطلاق من غير تقييد ما
ليس في الوسع بالمرتبة الوسطى في كليهما لا يجوز لا يصح ذلك الاخذ والا
يلزم ان يكون الحكم بانه عدم الوقوع متفق عليه وبانه النزاع في الجواز انه
كذلك في جميع المراتب وليس كذلك كما مر لانا نقول لا يلزم ذلك لانا
الاطلاق لا يستلزم الشمول لجميع الافراد ولا لجميع الانواع لان المطلق
موضوع لحصة ما في الحقيقة تحتمل خصوص كثيرة من غير تعيين ولا شمول بالجملة
الراجح ان يؤخذ كلا القولين على الاطلاق واما اخذ احدهما على الاطلاق
والآخر على التقييد فقط عند درجة الاعتبار فتأمل وقد
آه اما اعتراض على قول الشيخ واما النزاع في الجواز بانه لا يصح
للنزاع فيه فانه ثابت قطعا في تكليف امثال ابي لهب بالايمان
او دخل على قول الشيخ بقرينة قوله واما النزاع في الجواز بانه لا يصح

قرينة على ما ذكره من تخصيص الكلام بالمرتبة الوسطى لثبوت الجواز في المرتبة
الاولى اليقينية ✿ واذعانه ما وجداه يفيد ان تصديقه بانه لا يصدق يستلزم
اذعان ابي لهب ما وجد في نفسه خلافه وهو مستحيل وذلك لانه لو صدق
النبي عما في جميع ما علم مجيئه به وجد في نفسه ذلك التصديق وكان عالما
به علما ضروريا وجدانيا مع ان تصديقه في اخباره عدم باعه ابا لهب لا يؤمن
ولا يصدق النبي عم يقتضي التصديق بعدم التصديق وهو اذعانه لعدم
تصديقه الذي وجد في نفسه خلافه اعني تصديقه في جميع ما علم مجيئه به فاذا
كان تصديقه في انه لا يصدق مستحيلا لا تكلف به فقد وقع التكليف بالمرتبة
الاولى فضلا عن الجواز ✿ وفيه بحث اما اجمالا فلان السؤال انما تكليف
بجميع التقديرين وهو التصديق والتكذيب وحاصل الجواب وقوع الاول
واذعانه ما وجد في نفسه خلافه مستحيل وهو لا يستلزم ولا ينافي رجوعه
والحق في الجواب ان يمنع تكليفه بالجمع بينهما لجواز ان يخبر الاخبار بالجزم على
الكفر مبنيا على ثبوت اختياره الكفر على الايمان في علم الله تعالى وانت خبير
بانه حال السؤال انما تكليفه بالايمان يستلزم تكليفه باذعانه وجد في
نفسه خلافه لانه يستلزم الجمع بين النقيضين فلا اخبار نعم قد يتوجه
ان تكليفه بالايمان تكليفه بانه الان يكلف بالجمع بين التصديق و
التكذيب بان يقال بتصديقه في النبوة تكذيبه في ذلك الخبر الخاص وتكذيبه
شيء من اخباره تكذيب في النبوة ويجاب عنه بالسبق من انه يحتمل ان
لا يعلم ابو لهب هذا الخبر الخاص فلا يجب عليه التصديق به واما ما ذكره
القائل في الجواب الحق فلا يسمن ولا يغني من جوع كما لا يخفى على من تدبر واما
ما قال من انه ما ذكره يحتاج الى البحث انما يتم لو بين استحالة ان يصدق في

يورده ✿

ان لا

ان لا يصدق بما ذكره واما لو بين بوجه آخر فلا يتم فرارا عن خارج عن قانون
المناظرة ✿ نعم هو ان عدم خلق العلم بالعلم خلاف العادة
فيكون ايمان ابي لهب من المرتبة الوسطى من مراتب ما لا يطاق بناء على
ان ايمانه مشتمل على ما فيه عليه سواء وقع التكليف بالمرتبة الوسطى
مع انهم متفقون على عدم وقوعه فلا ينهض به جاهة الشبهة والاولى
جاهة الشبهة بالكلية هو ان يقال آه وبهذا التقرير يسقط عنه ما يقال
معترضا عليه من انه يلزم من ان يقع التكليف بالمرتبة الوسطى مع ان ما ذكر
فيما قيل ان لا يقع التكليف به اتفاقا وكذا يسقط عنه ما قد يقال
من ان هذا الجواب ليس بشيء اذ التكليف ليس بعدم الوجدان بل بالتصديق
بعدم التصديق حال وجدانه وهو حاصل بقضاء الضرورة العادية باستحالة
انقلاب العادة لا يضر فيه ✿ والاولى جاهة الشبهة هو ان يقال آه
وقد يقال هذا الجواب انما يتم اذا قرر السؤال بانه تكليف اجمالي
بالايمان تكليف بالجمع بين التصديق والتكذيب واما اذا قرر بانه تكليف
باذعانه ما وجد في نفسه خلافه فلا يتم على ان النفس قد عرفت في شرح
المقاصد بان الكلام فيمن وصل اليه مثل هذه المجزوات ضروري بانه ليس بشيء
انما اولا فلظهور التشبث على كلا التقديرين المذكورين واما ثانيا فلان
السؤال بعد وصل اليه مثل هذا الخبر بعد منع الوصول ساقط اذ
لا يفيد جاهة النقض من المحققات بل من محتملات لكن يرد عليه ان
هذا الجواب انما يفيد لو سلم جاهة الشبهة بالكلية فانه انما يدفع الشبهة
عن الوقوع لا عن الجواز لان وصول مثل الاخبار اليه ممكن ومعلق
بالممكن ممكن كما اورده عليه غير واحد من الفضلاء ✿ منه عفا الله عنه

تنبيه على عدم العلم بالعلم وهو ممنوع عادة وفيه ايماء ما

كصلاح الدين وكمال الدين وابن كمونة منه

نع ض ای لاب وقوله بما عداه ای بما عدا نهذا الخبر اذ فیه خلاف الاجماع
بحسب اختلاف الاشخاص وهو مستبعد جدا لان الاجماع حقیقة واحدة لا
یتصور اختلافها بحسب الاشخاص لو صح نهذا التقریر آه نقض اجمالی
علی الاستدلال احد کفور بالجواز والتخلف واما ما وکزه الشیخ بقوله و
علیها انا لانا نمنع نقض تفصیلی منع للملازمة الاولی منه التقریر بتقریر
النقض انه لو جاز تکلیفهم بالایمان لما لزم منه فرض وقوعه محال لکنه
لزم اذ لو وقع لزم کذب کلام الله تع وهو قوله تع لا یکلف الله نفسا
الا وسعها وذلک لان ایمانهم مستحیل لیس فی وسعهم والا لزم منه فرض
وقوعه محال لکنه لزم اذ لو وقع لزم کذب کلام الله تع وهو خبره تع
بانهم لا یؤمنون لو صح انا نعلم آه اشارة الی جواب ما اورده
صلاح الدین ره منه ان نهذا الدلیل لا یعم ما یقوم بمحل القدرة کالعلم
النظری المتولد من النظر وحاصله ان المدعی عام والدلیل خاص وحاصل
الجواب ان فی الدلیل مقدمة مطویة لظهورها وهو ان حالنا بالنسبة
الی المتولدات فیما آه قلنا لم یکن احدهما کاتبا لم یکن الآخر کذلک
کاتبا بنا اذ لا فرق بینهما بالنسبة الینا ولا شک ان لا یعلم منه
منه الضمیمة یعلم الدلیل کالمدعی قد یقال لا حاجة الی هذه الضمیمة
المراد استحالة اکتساب ما لیس قائما بمحل القدرة علیه وفیه نظر لانه
یخفی علی ان ما ذکره لا یدفع النقض عنه ضرب یده علی حجر فتولد منه الالم
فی یده فان هذا الالم قائم بمحل القدرة علی الضرب وهو الید قبل حاصل
الجواب لیس تقیید مقدمة فی الدلیل بل دعوی الضرورة فی عدم
اکتساب ما یقوم بمحل القدرة وفیه ایضا تامل فتامل یرد علیه آه قد

یقال

ای عدم الحصول علی تقدیر عدم تعلق الارادة والقدرة به منه

یقال منع التمکن من عدم الحصول ان لو لم تتعلق الارادة والقدرة به قبل
الحصول لم یحصل وفی الفعل المتولد لا یتحقق وذلک لانه یتحقق بعد تحقق
السبب مع ارادة عدم تحققه قبل الفعل الاکتسابی ما یمکن صرف القدرة و
الارادة الیه نفی المتولدات واجب لما علمت سواء قصدها او لم
یقصدها فلا یلزم من کونها مقدورة کونها کذلک فیندفع
الایراد واما قولکما ان صرف الارادة والقدرة آه قیاس مع الفارق لان
الوجوب آه اما یلزم بعد الصرف الی الفعل بخلاف المتولدات
لما مر وقیل کلام الشیخ مبنی علی افعال المباشرة المعتدة وغیر المعتدة
متروکة حالة علی الحکایة وحاصله انک اذا ضربت انسانا فحصل
فیه الم معتد زمانا فانک لا تقدر علی دفع اعتداده نهذا الالم فی ذلک
الزمان بخلاف ما اذا ضربت مرارا معتدا زمانا فانک قادر علی ترک
اعتداده بان تزید ترک مباشرة نهذا الضرب المعتد ویقال علی ترک
اعتداد المتولدات المعتدة تحقق صحیح مباشرة اسبابها مثلا
صحیح مباشرة الضرب لنا ممکن علی ان نضرب مرارا شدیدا فحصل
الم معتد او ضعیف فیحصل غیر معتد وبعد مباشرة غیر متحقق فحال
المباشرة ایضا ولو سلم عدم القدرة علی ترک اعتداده حالا یدل
علی ان لا یخلق فی المتولدات مکسوبة وبقدرة لنا بل لا بد فیه من دلیل

منه غیر قطع النظر عما اورده صلاح الدین حیث قال
ان اراد ما یقع الم لعدم تعلق لجاز ان یحدث فی ذلک الوقت فی ان لا یجب
عدم تعلق حدوث وعدمه فی علم الله تع فهو انکار للقضاء وان
اراد ما به الامکان الذاتی فهو منتف بحسب الحال وحاصل الرد انا لم

ف للقضاء منه

ص مع فارق بیان

اراد وابه عدم التعيين فعلمنا قالمغي انه لاقطع لنا بعدم موته وبقاء عمره كما ذهب اليه جمهور المعتزلة وقالوا لو لم يقتل لعاش الى اجل هو اجله ولا قطع لنا ايضا بموته بدل القتل على ما ذهب اليه ابو الهذيل منهم فانه قال لو لم يقتل لمات بدل القتل البتة ⊗ ارلم يوصل اليه اى لم يوصل الله تعالى المقتول الى اجله ⊗ لعاش الى امد هو اجله اه لا يخفى انه لا قطع لنا بانه لو لا القتل لعاش الى امد متأخر عن زمان القتل بل يجوز ان يكون ذلك هو زمان القتل كما انه يجوز ان يكون متأخرا عنه ولا وجه لقطعهم بامتداد العمر لولا القتل اصلا ⊗ وحاصل النزاع اه اقول فيه سؤال يرد حاصلا بانه يقال اذا كان الاجل زمانا بطلان الحيوة في علم الله لكان المقتول ميتا باجله قطعا وان قيد بطلان الحيوة بانه لا يترتب على فعل من العبد لم يكن كذلك قطعا فلا وجه للنزاع والخلاف اللهم الا ان يحمل على اللفظي على ما مر آنفا الكشاف وكتب منه تحققين وحاصل الجواب ان المراد بالاجل المضاف الى المقتول حين قالوا مات باجله وقيل الى الحيث هو زمان يبطل فيه الحيوة قطعا من غير تقدم ولا تأخر ويرجع النزاع والخلاف الى انه هل يتحقق ذلك الزمان الذي يبطل فيه الحيوة قطعا من غير تقدم ولا تأخر في المقتول ام لا يتحقق وذلك فيه بل المعلوم في حقه انه ان قتل مات والا عاش اقول فيه انه ان اريد انه لم يتحقق في المقتول ذلك الاجل الذي يبطل فيه حيوة المقتول من غير تقدم ولا تأخر ومع ذلك قد بطل حيوته بالقتل قبل ذلك الاجل كان ذلك تناقضا اذ لا معنى لبطلان الحيوة في ذلك الزمان من غير تقدم ولا تأخر الا انه يجوز تقدم البطلان على ذلك الزمان

ولا تأخره

ولا تأخره عنه وان اريد انه المعلوم لنا في حقه انه ان قتل مات بذلك الاجل وان لم يقتل لم يمت بل كان اجله بعد هذا الزمان فيعيش الى ذلك الزمان لم يبق النزاع في ان المقتول ميت باجله بل النزاع في انا يكون في انه لو لم يقتل في هذا الزمان هل يعلم عيشه او موته او لم يعلم فتامل ⊗ عبرت لفظة الحجة لقد يقال لا يبعد ان يقال تبع الكشف في ذلك التعبير الواقع لا زعمهم فانه حاكوه حجة لهم في الواقع لا منه كما زعموا لذا اجاب بما اجاب والا لم يكن الجواب نافعا لان رفع المنهات لا ينفع وانت خبير بان القول بان حاكوه حجة لهم في الواقع بعد الحكم بان المقتول ميت باجله ليس على ما ينبغي بل هو في الواقع ليس بحجة ولا منه ويقال يمكن ان يقال التعبير بالحجة باستدراة الى رفع زعمهم في ارتفاع الضرورة وقبل ان منه ادعى الضرورة منه المعتزلة هو ابو الحسين وغيره واما الجمهور منهم فقد قالوا بان المسئلة استدلالية على ما مر في شرح المواقف فالتعبير بالحجة مبني على ما ذهب اليه الجمهور منهم فلا حاجة الى الحمل على الاستعارة ويقال لعل ليس بشيء لان المعتزلة قائلة بان دعوى الضرورة في تولد حروف المقتول من فعل القاتل كباقي سائر المتولدات كما في شرح المواقف والخلاف النقل نقل عن ابي الحسين وغيره انما هو في كونها مستندة الى العباد لا في كونها متولدات من افعالهم فابو الحسين يدعي الضرورة في كونها فعل العبد وجمهور المعتزلة يستدلون عليه ⊗ تخبر محل النزاع وهو ما ذكره فيما سبق بقوله وحاصل النزاع اه ووجه عدم الموافقة هو ان المفهوم من ذلك التحرير ان المقتول مقارن موته باجله الذي هو زمان بطلان حيوته

كما ذهب اليه المعتزلة منه

كما ذهب اليه الكشاف منه

قطعاً من غير تقدم ولا تأخر والمفهوم من الجواب الاول هو انه ليس عيب
بذلك الاجل بل هو ميت باقصى اجله ويقال هذا اعاد لو كان فصل
الجواب انه تعالى قدر الموارد بعين على تقدير وبسبعين على تقدير وليس
كذلك بل الحاصل انه قدره بسبعين بحيث لا يصور فيه التقدم والتأخر
لعلمه بان الطاعة تصير سبباً لمئتين فيصير مع اربعين سبعين
او قدره باربعين كذلك لعلمه بترك الطاعة فلا مخالفة ☜ وبذلك
الى القول آه قد عرفت ما يدفعه ☜ فلا يعارض الآيات العظيمة
كقوله تعالى ما تسبق من امة اجلها وما يستأخرون وكقوله تعالى
فاذا جاء اجلهم لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون ☜ او المراد
الزيادة آه يعني ان المراد من الطاعة تزيد العمر انما تزيد فيها هو المقصود
الاهم من العمر وهو اكتساب الكمالات والخيرات والبركات التي
بها تستكمل النفوس الانسانية فتفوز بالسعادة الابدية ☜
وذكر التقي جعلها عمره الثاني خيره والاشتهاء فان العمر طويل وفي هذا
القول ولو مجازاً على الكثير فكما يجوز اطلاقه عليه جاز اطلاقه على الخير
والبركة منه ☜ التناول آه الجواب ما اورده صلاح
الدين حيث قال الرزق عند الاشاعرة معنيان احدهما كل ما
انتفع به حي بالتغذي او بغيره حلالاً كان او حراماً والثاني ما جاز
به الحيوان من الاغذية والاشربة لا غير على ما يشعر به كلام الموفق
وتغيير شيء يخالف كلا منهما لاختصاصه بالمملوك لا يقال انه
بيع حكم للاقوى على الاضعف لانا نقول قوله اولى فتقيم
يأبى عن ذلك انتهى وحاصل الجواب ان الاكل آه يعني التناول وهو

بعم

وهو يعم الشرب ايضاً فلا مخالفة بل هو موافق للتغيير الثاني
لا يقال اطلاق الاكل على معنى التناول وان صح تجوزاً الا ان مقام
التعريف يأبى عنه لانا نقول سوى اطلاق الاكل على معنى التناول
مشهور في العرف فلا اباء ☜ ويجوز ان يأكل شخص آه عطف
على قوله يثمر العوارض رزقاً يعني انه يلزم على التغيير الثاني محذوران
احدهما كون العوارض رزقاً وهو بعيد والثاني جواز ان يأكل شخص
رزق غيره وهو مخالف للمذهب كما سيجيء بخلاف التغيير الاول ☜
الذي ذكره الشيخ رحمه الله فانه لا يلزم منه شيء من المحذورين
احد المذكورين كما لا يخفى ☜ ويوافقه اربعة يوافق هذا التغيير
الثاني قوله تعالى ومما رزقناهم ينفقون وهو كذا هو بخلاف
التغيير الاول فانه لا يكون الانفاق مما تناوله شخص ☜
وقد يقال آه اشارة الى الجواب عن عدم موافقة الآية الكريمة للتغيير
الاول وحاصله ان اطلاق الرزق على المنفق في الآية الكريمة
اطلاق مجازي لكون ذلك المنفق بصدد الرزق للمنفقين و
رزقاً لهم بالقوة القريبة الى الفعل حيث كان في ملكهم وتصرفهم
بحيث لو اراد ان يتناوله لجاز له ذلك شائع في والله اعلم و
مما جعلناه بصدد الرزق لهم ينفقون والحاصل ان على التغيير
الثاني المحذورين غير مندفعين وفي الاول المحذور الثاني مندفع
فالاحسن ان يقول عليه لا على الثاني وان نقل عن بعض
الكبار ان التعديل انما هو على الثاني اكراماً بالمملوك آه لما
اورد على تقريرهم هذا النقض بالخمر والخنزير واعيان الحرمات

كالاول م

فانه يصدق على الكل انه مملوك يأكله المالك مع انه شيأ منهما لا
يرزق عندهم بناء على الحرام ليس برزق عندهم اراد ان يجيب عنه فقال
المراد آه يعني ان مرادهم بالمملوك في التعريف المذكور هو المجعول ملكا
يعني الاذن في التصرف الشرعي فيخرج حاصل التعريف ما يجعله الله ملكا
ويأذن في التصرف الشرعي فيأكله المالك والقرينة على ذلك انه
لو لم مرادهم ذلك بخلاف تعريفهم عن يعني الاضافة الى الله تعالى وهو
معتبر في مفهوم الرزق عندهم ايضا فاذا كان مرادهم ما ذكر يندفع
عنهم النقض المذكور بملاحظة الحيثية في قولهم يأكله المالك اي
يأكله من حيث انه مأذون من حيث الاذن من الشارع في اكلها وهو
انت خبير بانه في هذا الجواب جعل المعرف قرينة في التعريف وايضا
فيه انه يكفي في اشتمال التعريف على الاضافة الى الله تعالى ان يقول
مملوك هو المجعول يعني كتملك من التصرف مطلقا فتأمل
اذ الاكل ما فيه تشبيه على ان الاكل في تعريفهم ايضا يعني التناول
الشامل للشرب ايضا مع ان ظاهر قوله تعالى آه انما قال ظاهر
قوله تعالى لا احتمال ان يكون الرزق في الآية الكريمة على طريق الاستعارة
ويقال يجوز ان يكون المراد من الدابة الدابة المرزوقة وايضا
يجوز ان يكون الحكم على الكل على سبيل التغليب فتأمل وجيب بانه
آه هذا الجواب انما يدفع الاعتراض عن التقييم الثاني لا عن الاول
حيث اعتبر فيه الاكل على انه منقوض آه ان على ان قوله ان من
اكل الحرام طول عمره لا يرزقه الله تعالى اصلا وهو باطل منقوض بغير
مات آه وذلك لانه لو كان هذا القول دليلا لناقض التعريف بانه

يستلزم

يستلزم الغرض وهو عدم كون من اكل الحرام طول عمره مرزوقا منه
مع انه ليس برزق وقد قيل المراد ان قوله تعالى وما من دابة في الارض
الا على الله رزقها منقوض بغير مات ولم يأكل فيعترض عليه بان هذا
النقض انما يرد اذا ثبت بطلان كون من اكل الحرام طول عمره غير مرزوق
الله تعالى بظاهر هذه الآية الكريمة على ما فعله الشارح المحقق و
اما اذا ثبت ذلك بكونه خلاف الاجماع كما في المواقف فلا يرد وايضا
فيه فوت مقابلة الاضلال للهداية يعني انه لو كان الاضلال عبارة عن وجدان
العبد ضالا او عن تسميته ضالا وكان الهداية يعني بيان طريق الحق كما ذهب
اليه المعتزلة لفات مقابلة الاضلال للهداية لجواز الاجتماع بينهما مع ان
المفهوم من الآيات والمعلوم من المحاورات وجوه المقابلة بينهما
وقيل من قال بان الاضلال وجدان العبد ضالا كان يقول بان الهداية
وجدان العبد مهتديا فح لا يفوت المقابلة فتدبر ويحتمل ان يراد
آه قيل هذا احتمال بعيد لان المراد اظهار استحبابهم العمى على الهدى اي الا
وتحقيق الحال بانه لم يحصل لهم الاهتداء اصلا وحصول الاهتداء فيهم قبل
استحباب العمى بنافيه وقال بعض الافاضل يعني هم هذا المعنى الجمع والتقييم
في سورة السجدة فانه فيه دلالة على ان شيوع شيأ ليس لعادته
مع ان هم شركون في ذلك الطريق وما ذلك الا الاهتداء لكن آية الاعراف
ويونس تقطع عرق هذا الاحتمال لدلالتها على انهم ما كانوا ليؤمنوا ابدا
احتمال فتدبر اذ لا دلالة في اول الآية وآخرها على نفي حصول المال على
نفي حصول الهدى وفيه ما فيه مختلف في الدابة آية ابن عباس في الطير وقال
وبعضهم غير مهموز فلو كانت الدابة يعني بيان الطريق لما كان الامر كذا

هذا
ظ الهوس في حاشية على حاشية التهذيب
تحلد ح
الاولى اية
لهود
صح

فانه بيان الطريق يعم الكل اما لكل منفوح في ذلك وفيه ان هذا انما يتم اذا وصل شريعة الرسول تفصيلا الى الكل لكنه ممنوع اللهم الا ان يقال المراد ان الناس الذين وصل اليهم الشريعة تفصيلا مختلفون في الهداية مع ان بيان الطريق يعمهم كلهم ثم انه قد يقال ما ذكره الشارح من وجوه الابطال انما يرد على المعتزلة لو اراد بما بيان طريق الصواب اظهار ذات طريق الصواب واما اذا اراد بما اظهار طريق الصواب بحيث انه طريق الصواب فلا يرد عليهم شيء فانه من تلك الحيثية انما يكون مخلوقا لله تعالى الاهتداء وانت خبير بانه على هذا التقدير يرتفع النزاع بين الفريقين وايضا هذا المعنى مخالف لما حمل المعتزلة عليه فانه لو ظهر فلهم الدليل والضلال لما استحقوا بهما المدح واللوم والثواب والعقاب فتدبر وايضا فيه مؤاخذة آه يعني انه لو كان الهداية بمعنى بيان الطريق لوجب لزوم الاهتداء للمبين على ما هو قاعدة المطاوعة وليس كذلك اذ لا يقال للكافر العالم بطريق الصواب انه اهتدى بل هو ضال قطعا وقد يقال لا نزاع للمعتزلة في ان المعنى الاصلي للهداية جعل الغير مهتديا وانما مرادهم ومحطهم انه لا يراد منها بحسب الاستعمال الا بيان طريق الصواب اذ لا يستقيم حملها على معناها الاصلي في شيء من موارد استعمالاتها على اصلهم فلا يرد عليهم شيء من هذين الوجهين الاخيرين فتأمل تأ

ولا يدح الا ما يحصل الاهتداء لا بيان الطريق قيل اشارة الى ان هذا يدفع اشكال التجوز وتعلقه بما يليق اليه بحسب اللغة ذ خلاف الاصل وانظ فلا يصار اليه الا عند الضرورة فتأمل تأ وما يقال انه اعتراض على قوله ولا يدح الا ما يحصل الاهتداء لم يتعد بمدح على الاهتداء التام ايضا فيجوز ان يكون قولهم فلان مهدي في مقام المدح من هذا القبيل

فانه يحصل

في تعريف النزاع بين الفريقين على ما نقلنا الاشارة اليه

صلاح الدين م

فانه يحصل بيان الطريق الاستعداد التام للسلوك اليه ح فمدفوع بان التمكن آه ابطال للسند المذكور بما في قوله ان الاستعداد التام فضيلة ح لان التمكن نوع فضيلة اثبات للمعتزلة المنوعة وقيل هذا التمكن بمنزلة الالة لحصول الاهتداء فلا يجوز في مقام المدح ان يقال فلان مهدي بدون حصول الاهتداء الذي ثمرة ذلك التمكن والاستعداد نعم يجوز ان يقال فلان متمكن ومستعد لكن شتان ما بينه وبين ان يقال فلان مهدي يعني ان ما ذكر انما يثبت ان يمدح على التمكن والاستعداد الذي يحصل في الهداية يعني بيان الطريق لا ان يمدح على نفس الهداية بالمذكور والكلام في الثاني دون الاول وانت خبير بان هذا وجه آخر لدفع المنع المذكور لا اصلاح للدفع الاول والكلام في الثاني دون الاول بل هو راجع الى ما ذكره المحشي بقوله نعم التمكن عام آه على انه يمكن اصلاح المنع بان يقال المراد ان قولهم فلان مهدي يحتمل ان يكون مدحا باعتبار الاستعداد لا باعتبار نفس الهداية آه ان العلم بلا عمل مذموم فيه شيء فتدبر ح نعم التمكن عام للكل بما بحث فان الكلام في التمكن والاستعداد التام الحاصل بعد بيان الطريق من عمومه للكل نظر لما سبق اليه الاشارة اللهم الا ان يقال المراد انه عام لكل من بين له الطريق ح فلا يناسب قولهم فلان مهدي فلا يرد عليه ما قدمه وقيل ان عموم التمكن لا ينافي قولهم هذا الا ان يراد انه لا يناسب قولهم فلان مهدي وفلان آخر غير مهدي وجه عدم المناسبة كون المدح به وصفا غير مختص بالممدوح وحاصل ان قولهم فلان مهدي في مقام المدح ليس باعتبار الاستعداد التام لانه فعل الاستعداد عام للكل والوصف العام للكل

وهو الاعتراف بما ذكر في ما نقل عليه من قول المحشي

نقض

وهو ان هذا اذا تم اذا وصلت الشريعة الى الكل لكنه م

غير مناسب في مقام المدح للبعض فيه يندفع ما يقال لكن هذا وجه آخر
في دفعه غير ما ذكره الدافع المذكور قيل المراد ان هذا وجه في ابطال قوله
المعتزلة من طرف اهل السنة والجماعة مغاير للاول فتامل اذ الطلب
يستدعي عدم حصول المطلوب حاصل الاستدلال انه لو كان الاداية في تعيين
التعيين بعض بيع الطريق لكان الطلب فيها طلبا للحاصل كما في بيان الطريق
حاصل للجميع وطلب الحاصل غير صحيح مردود ان الطلب يستدعي عدم حصول
المطلوب ويرد على هذا ان على الاستدلال بقوله تعالى هو الهدى كما
يشير اليه هذا وقد يقال انه ايراد على الاستدلال بقوله عم اللهم اهد
قومي ايضا بناء على ان قومه عم مهتدون ويجاب بمنع ذلك فان
اكثر قومه عم لم يكونوا مهتدين فالمعنى عمهم بالهداية ولو سلم فالمعنى
زدهم هدى او ثبتهم عليه او اهدهم من بعد بناء على ان العرض لا يبقى
فتامل بناء في التغيير بالخلق ايضا فان خلق الاهتداء حاصل فينا
لله الحمد والمنة فاذا طلبناه كان ذلك طلبا للحاصل لا محالة وقد
يدفع الخافات بالحمل على طلب الزيادة او الثبات كما قد قيل او
على طلب البقاء او التعميم واما ما توهم وقيل من ان طلب الدوام
والثبات على بيع الطريق انما يتوجه بطلب دوام التكليف وطلب
التكليف غير معقول فضلا عن طلب دوامه فان اكثر الناس نيام ونون
وتيكا سلون في الافعال المكلفون بها مكلفون بطلبون التكليف بالدوام
على ذلك فليس بشيء فان طلب التكليف الذي يوصل الى البغية معقول عند
فوت المرئية والتكاسل من قصور الهمة وفتور المرئية لا يمنع طلب المزية
ارباب الهمة والسنية عين ان قال اه يعني ان الظاهر مراد الشيخ من ايراد

المذكور

المذكور ومشاهير هو الاشارة الى ان بينهما مغايرة لكن يمكن ان يدفع تلك
المغايرة بان يقال مراد الشارح انه فلا يرد عليه ما قد يقال ليس مراد الشيخ
ان المشهور مبني ما ذكره الشارح كما قد توهمه بل مراده ان على ما هو المشهور يلزم
التقييد بالمشية والادلة المبطلة لما فعل غير المعتزلة لهم لا عليهم لا علينا
فلم يفعل وذلك لانه حاصله انه لو كان الاصلح له الوجود والتكليف و
التعريض للثواب الاصلح لمن مات طفلا ايضا فذلك فعل تقدير وجوب
الاصلح وهب ان لا يجب طفلا فان قيل علم انه ان عاش فعل فاضل غيره
فاته لمصلحة الغير قلت فكيف لم يجب وجوده وهما فاته وغير جهة الفا
المفتين اطفالا وكيف لم يكن منع الاصلح عنهم لاجنابة له لاجل الغير
سفها وظلما وهذا في قوة ان اعتبر جانب عدم الاستحقاق فانهم
قالوا اه حاصله انه يحسن اعتبار جانب عدم الاستحقاق في الافعال الاختيارية فاذا كان
الاصلح واجبا على الله تعالى بحيث يستحيل تركه عنه تعالى لاستلزامه البخل و
السفه والجهل على ما قالوا يكون لازما لذاته تعالى ولا يخفى ما في الافعال الاختيارية
لا يقال اه العلامة صلاح الدين بل هو مخصص حق الله تعالى فلا
يجوز تركه بخلا فتركه لا يكون بخلا بالحكمة فلا يكون سفها قيل عليه
العلامة صلاح الدين وحاصله ما ذكرتم انه جاز ترك الاصلح
لاقتضاء الحكمة وتشمل على الاصلح لا يخالف مذهب المعتزلة فانهم يقولون
بجواز ترك الاصلح اذا اقتضاه الحكمة على ما قاله الزمخشري في الكشاف
وفيه ان الجواب المذكور لا يتوقف على ان يخالف الجواز المذكور مذهب المعتزلة
بل لعموم يخالف لكان مفيدا لافادته الالزام على ان عدم المغفرة
اصلح حتى يكون هذا الكلام دليلا على تجويزه ترك الاصلح اذا اقتضاه الحكمة

تبين

ية

ح ويجوز ان يقال آه جواب بسؤال مقدر بان يقال لا حاجة لنا الى ان يقال
في كلامه دلالة على ان عدم المغفرة اصلح فان عدم المغفرة عندهم واجب وليس فعل
الا لكونه اصلح وحاصل الجواب ان الخبر المذكور لم يجوز ان يقال وجوبه لاستحباب
الكف العقاب لا لكونه اصلح ح ولو سلم ان دلو سلم ان وجوب عدم
المغفرة عندهم لكونه اصلح فلا نسلم ان في كلامه دلالة على تجويز ترك الاصلح اذا
اقتضاه الحكمة فان معنى كلامه ان المغفرة محال لكونها ترك الاصلح لكن
الاصلح على ذلك التقدير المحال يقبح هو المغفرة لا عدم المغفرة ح ولو سلم
ذلك فالتجويز آه او لو سلم ان في كلامه دلالة على تجويز ترك الاصلح
اذا اقتضاه الحكمة بناء على ان يقبح مراده ان تعذر لم يجز ذلك فلم
لا يجوز ان يقال حكمتك لكن لا نسلم ان فيه دلالة على تجويزه في نفسه واما
يدل كلامه على تجويزه على التقدير المحال ويجوزه على التقدير المحال لا
يستلزم تجويزه في نفسه لان تجويز شيء على تقدير محال لا ينافي استحالة ذلك
الشيء في نفسه لجواز تعليق المحال بالمحال ح يجب بان دليله الاول هو الاول
يفوض علمه الى الله تعالى ولم يقطع بحقيقة معناه لفظا واما حمل ان قيده
بالاحقاب فيسلم الدليل عن منع بعض مقدماته ح في الممتنعات العقلية
الاولى هذا التوصيف اذ الممتنعات العقلية ابدا كذلك ح لتقدم العقل
على النقل لا يخفى ان هذا لا يفيد وجوب التاويل بل انما يفيد عدم القطع
بالمعنى الظاهر قال قوله تعالى تفصيل وتنبيه على قوله لان النقل آه بذكر
بعض جزئيات المسلمة عند المشايخ لاستدلال على تقدم العقل على النقل
فتامل ح وقوله تعالى ويوم القيمة يسوء قبل الناسخ والصواب
يوم تقوم الساعة ولعل وجه كونه دليلا على ان الفرض قبل ذلك اليوم

هو ان

هو ان قوله تعالى اوخلوا استقبالي بالنسبة الى العرض المذكور وقبله فيدل على
ان العرض المذكور قبل ذلك الاوخال والا اوخال يوم القيمة بنص النظم فيلزم ان
يكون العرض قبل ذلك اليوم ويمكن ان يقال ان قوله تعالى غدوا وعشيا يدل
على ان ذلك العرض قبل يوم القيمة بناء على انهما من خصائص الدنيا هذا واما
ما ذكره في شرح المواقف من انه عطف عذاب يوم القيمة على عرض النار غدوة
وعشيا فهما متغايران ولا شبهة في كون العرض قبل الانشاء من القبور
كما يدل عليه جريح النظم فهو عذاب البعد اتفاقا لان الآية في شان ال
فتغاير نظرا اولا فلان المعطوف على العرض هو الاوخال في اشد العذاب
يوم القيمة فيفيد ان ذلك الاوخال والعرض متغايران ولا يلزم منه تغاير
العرض لعذاب يوم القيمة وثانيا فلان كون العرض قبل الانشاء محل
منع بل هو اول المسئلة وما ذكره في بيانه فانه يدل عليه جريح النظم
مع ان انه لو تم منع الدلالة لكفت في المقصود ولقائل ان يمنع ما ذكر
وربما يقال المراد انه دليل عليه بالجملة فتامل ثم اقول يمكن ان يقال قوله تعالى النار
يعرضون عليها دليل على ان ذلك العرض قبل يوم القيمة بناء على ان المضارع
للحال كما هو احد المذاهب حتى ارجع بعضهم مذهب الاشتراك الى ذلك على
ان على تقدير الاشتراك الى ذلك على انه على تقدير الاشتراك الى يجب ان يحمل هنا
على الحال بقرينة قوله تعالى ويوم تقوم الساعة اوخلوا ح وجه الاستدلال
ان الفاء للتعقيب من غير تراخ هذا هو المذهب الاصح وذهب بعضهم الى جواز
الاستدراك الفاء بشرط ان لا يتوسط فعل آخر بين المعقب وعلى ذلك
العذاب لا دلالة في الآية الكريمة على المطلوب ولذا قال الفاضل الغناري
في عود بضاعته الاشتغال عشرة الى ان تقول الاقتحال العقول البشرية اعتر منتقي

صحة الازوم عقلا بتجويز الامتداد وحرف الى عدم توسط فعل آخر استدلالا
على ابتداء الغطرة وليس كذلك الا في الكمال والتمام واما ما يستتبعه
سائر الاجزاء مما يلزم عدم الانفكاك اقول قوله اعتز من فتى الركاء
مفرد آمن فتى عذاب القبر وانكره وقوله صحة الازوم بفعول اعتز بتنزع
الخافض اي اعتز من فتى عذاب القبر بصحة الازوم الى التعقيب وكلام يتحقق
عذاب القبر عقلا بتجويز الامتداد الى متمكا من دليل الثاني عذاب مبتدأ
الامتداد بين المعقبين وقوله وحرف عطف على اعتز وضمير المفعول عائد
الى الازوم اي وحرف الازوم الى عدم توسط فعل آخر بين المعقبين بمعنى انه
مرفه اليه فقط من غير ان يشترط فيه عدم الامتداد والتراخي وقوله
استدلالا بما في ابتداء الغطرة اي استدلالا بآية لريبة وقعت في
ابتداء خلقة الانسان في رحم امه وهي قوله تعالى ولقد خلقنا الانسان
من سلالة من طين ثم جعلناه نطفة في قرار مكين ثم خلقنا النطفة علقة
فخلقنا العلقة مضغة فخلقنا المضغة عظاما فكسونا العظام لحما ثم
انشأناه خلقا آخر فتبارك الله احسن الخالقين وضع الانشاء موضع
الافعال المعطوفة بالفاء حيث وقع الامتداد بين المعقبين لانه
ردي غير البين عم ان بين الحالتين من تلك الحالات اربعين يوما فهذه
الآية الكريمة دالة على ان عدم الامتداد لا يشترط في معنى فاء التعقيب
بل يكفي فيه عدم التوسط فالآية المستدل بها على حقية عذاب القبر
يجوز ان يكون من هذا القبيل فلا دلالة فيها عليها وقوله وليس كذلك
اشارة الى الجواب عنه بتمسك المذكور بالقياس على ما في ابتداء الغطرة
فيما يكون

فيما يكون

يتم المعقب عليه محتاجا الى الكمال والتمام المتوقفين على الامتداد
كما في الآية الفطرية واما ما يستتبعه سائر الاجزاء مما يحتاج اليها بل
يستتبعه جميع الاجزاء بان يحصل جميع اجزائه دفعة كالاغراق فلا يجوز فيه
الامتداد بل هو مما يلزمه عدم الانفكاك اي عدم انفكاك احد المعقبين عن
الآخر ولعل دليل الازوم لان الاصل في الفاء هو التعقيب فيحمل عليه حالم يعرف
عنه صارف واحتمال الامتداد من غير توسط فعل آخر مما يؤول بالداعي اليه
كما قد يقال عند توجيه التعقيب بانه ازمنة الدنيا في جنب ازمنة الآخرة
اقل قليل فلا استقلالا باستعمال الفاء ان يؤول الداعي اليه وجود بعضهم
وهم الصالحية والكرامية كما في شرح المقاصد تعذيب غير الحي بناء
على ان الحيوة ليست شرطا للادراك قال الشارح في شرح المقاصد نعم
وما يقول به ابن الراوندي من ان الحيوة موجودة في كل ميت لان الموت
ليس ضدا للحيوة بل هو آفة كلية معجزة عن الافعال الاختيارية غير
منافية للعلم بط لانه يوافق اصول اهل الحق ولا شك انه
سخطة فان الم العذاب ولذة التنعيم يدركان على الادراك
وهو على الحيوة فالقوة بتعذيب غير الحي عندهم معقول هكذا قيل وفيه
نظر فان لمجوز ان يقول اعادة ذلك بجزء العادة ويجوز خرق العادة
فتامل لا يقال ما ذكرتم انما يقدم حجة على من قال بعذاب القبر على وجه الاحساس
لا على من قال به لا على وجه الاحساس بانه يكتفي الآلام في اجزاء الموتى
وتتضاعف منه غير احساس بها الى وقت الحشر فاذا حشروا احسوا
بها دفعة واحدة كما ذهب اليه بعضهم لانا نقول ذلك انكار للعذاب
القبر في الحقيقة ضيطل بالادلة الدالة على ثبوته والكلام انما هو في الثبوت

الاحساس

واما تعذيب المأكول جوابه بسئوال يورده من طرف يجوز بان يقال لم لا يجوز
التعذيب بخلق الحيوة في المأكول وقد ثبت عذاب القبر بالادلة قلنا
بجواز التعذيب لغير الحي جمعا بين العقل والنقل والاولى ان يجاب بمنع
استبعاد خلق الحيوة فيمن احرقه النار فصار رمادا تمزروه الرياح
في المشارق والمغارب بانه من اقدر من يستبعد ونه كما في شرح المواقف
والجواب عن الكل عدم اشتراط البنية في الحيوة كما في شرح المقاصد و
المواقف بلا شعور عنا بشعر بان وجه الاستبعاد في تعذيب المأكول
عدم شعوره الالم به وليس كذلك بل هو تفرق اجزائه في بطن الآكل و
انتشاره الى اعضائه كما في شرح المواقف فالاولى ان يجاب بانا
يقال وذلك الاستبعاد مبني على اشتراط البنية في الحيوة وذلك ممنوع لجواز
ان يعاد الحيوة الى الاجزاء المتفرقة كلا او بعضا وان كان خلاف
العادة وظهر بهذا ان التنظير بالدودة ليس في محله فتدبر ثم لا يرد
اذ لا منع للابداء الا الموجود في وقت الاول لا المعاد لانه الموجود في
الوقت الثاني وهذا قد وجد في الوقت الاول وفيه نقل لانه قد وجد
في الوقت الثاني في وقت الاول ولذا قال في شرح المقاصد في هذا
جمع بين المتقابلين حيث صدق على شئ واحد في زمانين وجود مرة
واحدة انه مبداء ومعاد اللهم الا ان يقال المراد انه ليس بمعاد حرفة
فتامل قال في شرح المقاصد وفي هذا جمع بين النقيضين بلين ومنع لكونه
معادا ورفع للتفرقة والامتياز بين المبداء والمعاد حيث لم
يلين معادا الا من حيث كونه مبداء والامتياز بينهما بحسب العقل
مزور وقد يحمل هذا الوجه على وجه يحسب ما يلزم من الفساد

مع انه

مع ان كلام على السند فيه ان ليس نصا في كونه كلاما على السند بل الظاهر
اثبات للمقدمة الممنوعة بتحرير الوقت وتخصيصه بوقت الحدوث و
ثانيا بان المبداء آه وثالثا بان المبداء عام يكون مسبوقا بحدوث آخر وهذا
ليس كذلك وبالجملة المبداء هو الواقع اولا لا الواقع في الزمان الاول والمعاد
هو الواقع ثانيا لا الواقع في الزمان الثاني فرضا قيل اما قال فرضا
لان اعادة الوقت بعينه بعث غير واقع فان حشر جميع الاموات في وقت
واحد مع ان اوقات ابتدائها متخالفة ولان اعادة الوقت بعينه محال
لانه يستلزم تخلل العدم بين الشئ وبين نفسه ضرورة ان الوقت
السابق بعينه هو الوقت اللاحق ولا يمكن الجواب بان الحقيقة
تخلل العدم بين زماني الوجود لانه يلزم ان يكون للزمان زمان فعلى
هذا لو قرر الدليل هكذا لو اعيد الوقت الاول فاما حال وان لم يعد
فلا اعادة للمعدوم بعينه لم يتم الجواب الثاني انتهى واجيب بمنع
الاستحالة فانه آه هذا الجواب في الحقيقة بمنع الملازمة فالاولى ان
يقال واجيب بمنع الملازمة فان اللازم هو تخلل زمان العدم بين
زماني الوجود والاستحالة فيه وقد يجاب بتجويز التميز آه هذا
الجواب ايضا بمنع الملازمة مستندا بجواز التميز والتغاير بين
المبداء والمعاد بالعوارض الغير المشخصة فانه يكون التخلل بين
المتغايرين في الجملة فلا استحالة لا يدفع التخلل آه يقال ان اريد
بذلك انه لا يستلزم الا شيئية المصححة للتخلل بين الشخص
ونفسه ولا بين شخصاته ونفرع فيه ما فاد الفقيه
بعيد غير جائز في الجملة وهذا القدر كاف في صحة التخلل وان اريد انه لا يدفع

به التخلل فيها وان كان مع تغاير ما فبطلان ثم اقول يمكن ان يقال المراد ان ذلك الاختلاف والتغاير لا يدفع الاستدلال بين الشخصات ونفسها وبالتخلل بين ذات الشخص ونفسه وانما يدفع الاستدلال بالتخلل بين الشخص بما فوض مع جميع العوارض وظاهر الاستدلال يعم الكل فالجواب المذكور لا يحسم مادة الشبهة فمثلا ان كان مبنى الاستدلال ان لو اعيد المعدوم الذي هو ذات الشخص بعينه لزم تخلل العدم بين ذات الشخص ونفسه فهذا ضعيف لم يفد التجويز المذكور في الجواب شيئا من دفع الملازمة ومنع بطلان اللازم نعم لو كان مبناه انه لو اعيد المعدوم الذي هو الشخص المأخوذ مع جميع العوارض لزم تخلل العدم بين الشخص المأخوذ مع الجميع وبين نفسه اجاد التجويز المذكور في منع الملازمة لجواز ان يتخلل العدم بين الشخص بما فوض مع جميع العوارض وبين نفسه المأخوذ لا مع الجميع فافهم ﴿ فلا تخلل في الشخص الباقي فيندفع النقض المذكور وقد يقال ان الشخص جدا ذا الباقي موجود في طرفي زمان بقائه وزمان بقائه تخلل بين زماني وجود الطرفين ولا فرق بين وجوده في الزمان المتوسط وعدمه لجواز ان وجوده وعدمه كما لا يخفى على الفطن البصير ﴿ وفي البعض انه قال الشيخ في شرح المقاصد الظاهر بقية الحشر الاجساد اختلفوا في ان زوال بالايجاد بعد الفناء او بالجمع بعد تفرق الاجزاء والحق التوقف وهو اختيار امام الحرمين ثم قال احتج الاولون بوجوه فذكر وجوها خمسة وعد منها قوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه ثم قال واجيب بانا نعني انه هالك في حد ذاته لكونه ممكنا لا يستحق الوجود الا بالنظر الى العلة او المراد بالهلاك الخروج عن الانتفاع المقصود به الا بعد

بحاله

قوله والحق التوقف لعدم القاطع في شيء من الطرفين المذكورين ٢

بحاله كما يقال هلك الطعام اذا لم يبق صالحا للاكل وان صلح للنفقة أخرى او المراد الموت كما في قوله تعالى ان امرء هلك وقيل معناه كل شيء هالك لم يقصد به وجه الله فهو هالك اي غير مثاب ثم ان سلمنا ان قال الامام الرازي ولو سلم كون الهلاك بمعنى العدم فلا بد من تأويل في الآية الكريمة اذ لو حمل على ظاهره لزم كونه الكل هالكا في الحال وليس كذلك وليس التأويل بكونه آيلا الى العدم اولى من التأويل بكونه قابلا له فنحن مخيرون ضمنه اختاره الخبيشي فيها انتهى ﴿ لعل الله يحفظ في شرح المقاصد وقد ادعى المعتزلة انه يجب على الحكيم حفظها فهو زائل ليتمكن من ايصال الجزاء الى مستحقها فانا نقول لم نفرض زوجين اكلا طول عمرهما ثم انجبا وتولد منهما ولد قلنا لعل الله تعالى يحفظ كل زوجين من الملوين طول العمر لئلا يتوالد منهما ولد او نقول انه يخلق الغنى من الاجزاء الاصلية للمأكول مثلا جزءا اصليا وجزءا فضليا فيجوز ان يخلق الله الغنى الامة الفضلي والفضل في الوقوع لا في الجواز ﴿ و الفرض في الوقوع اما الفضل اللازم من الكل الاول لان بحيث يصير جزءا منه في وقوع ذلك الاكل والتولد وسوء هم كما رأيت لا في مجرد جوازه واحتماله فانا قلت الجواز يدفع الامكان ومن القاعدة المقررة انه ممكن لا يلزم من فرض وقوعه محال وهنا ليس كذلك قلت قد سبق من الشيخ في مبحث التكليف بما لا يطاق انه ينقل القاعدة انه ممكن لا يلزم من فرض وقوعه محال بالنظر الى ذاته واما بالنظر الى امر زائد على نفسه فلا نسلم انه لا يستلزم المحال فنقول التولد المذكور ممكن في نفسه لا يلزم من فرض وقوعه محال بالنظر

الاداة لكن يلزم منه محال بالنظر الى الاعادة كما ذكره شرح حافم
قال ☜ لان العذاب للروح قيل لا يظهر القول بتعذيب الروح فقط
مع القول بحشر الاجساد والارواح معا اقول يجئ ذلك على تقدير الاجساد
واسطة في ادراك الارواح الآلام واللذات بحيث لا يدرك الارواح
مجردة عن الاجساد فحشر الاجساد والارواح معا لا ينافي كون العذاب
للروح فقط ويقال كما سلم انه للاجساد ايضا فيجوز ان يحفظ الله
تعالى تلك الاجزاء الزائدة عن الحد ☜ بحسب ذوات الاجزاء اه
الاولى بحسب ذوات الاجزاء الاصلية والتعبير بها في الاجزاء الغير
الاصلية ☜ وقد يتوهم المتوهم ان هذا يخالف ما قدمه اهم من حاصل
الاستدلال في السؤال المذكور في الشرح انه اذا لم يكن البدن الثاني
عين البدن الاول لزم التناسخ لكنه لم يكن عين البدن الاول
لما ورد في الحديث اه والحافظ الناظر في هذا الاستدلال انما يمنع
كلا من الملازمة والحقة الاستثنائية اما الاول فبانا يقال لانا ان
لم يكن البدن الثاني عين البدن الاول لزم التناسخ وانما يلزم
لو كان المعتبر في التناسخ اتحاد البدنين من كل وجه وذلك لم بل
المعتبر فيه هو اتحادهما بحسب الاجزاء الاصلية واتحادهما
بحسب الاجزاء الغير الاصلية او بحسب الهيئة والتركيب ايضا
فغير معتبر فيه والاتحاد بحسب الاجزاء الاصلية تحقق فيما نحن
فيه فلا يلزم التناسخ واما الثاني فبانا يقال لانا ان البدن الثاني
لم يكن الاول فيما نحن فيه اذ المعتبر في العينية هو الاتحاد في شخصات
المعتبرة في الوجود التي هي الاجزاء الاصلية لا غير كما سبق فنحن

الاتحاد

والاتحاد بهذا المعنى متحقق فيما نحن فيه وما ورد في الحديث لا يدل على
عدم العينية بالمعنى المذكور وذلك ان تفصل في الجواب بان تقول انا اردنا
بالعينية في الدليل العينية من بعض الوجوه فالملازمة ممنوعة وان
اردنا بها العينية من كل وجه فالمقدمة الاستثنائية ممنوعة فان البدن
الثاني غير البدن الاول بحسب الاجزاء الاصلية فالمحشر هما رجل كامل
الشيء على المنع الاول وتكون اشارة حمله على المنع الثاني ولم يجب
في الاعتراض الاول وكرره فان التغاير في الهيئة والتركيب لا ينافي العينية
المعتبرة اه ثم ان عبارة الشارح نص في منع الملازمة كما لا يخفى على
الناظر انما نسخ بالظاء ولعله من غلط الناظر ☜ يدل على المغايرة
الجلدين مع اتحاد اجزائهما وهيئة المعاد غير هيئة الاول لقوله
تعالى كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها فالبدن المعاد غير
الاول فقوله لقوله تعالى استدلال على تغاير بدني البدنين بتغاير جلديهما
وهو لو على بانه الآية الكريمة ولا حاجة في هذا الى دعوى اتحاد اجزاء
الجلدين كما لا يخفى ولعل الحمل صحيح صحة استدلالا على تغاير البدنين
المتحدين في الاجزاء المتغايرين في الهيئة بتغاير الجلدين كذلك
فتامل بالانصاف نعم دعوى قوله لا شك ان الهيئة من الشخصات
الخارجية غير مسلمة ☜ وانت خبير بان دعوى اتحاد الاجزاء ان
اجزاء الجلدين وقد عرفت ما فيه فتذكر ☜ غير مسلمة يقال ان مسلمة
اذ لا بد منه دليل والبناء على ان مغايرة الاجزاء يستلزم التعذيب
بلا معصية ممنوع عامة من ان العذاب للروح المتعلق بالبدن كما
نقل عنه انتهى قيل منع اتحاد اجزاء الجلدين ميل الى التناسخ

على مغايرة ما
ذكره المعترض هكذا لا شك ان الهيئة من الشخصات الخارجية

لان المراد بالاجزاء في كلام المعترض هي الاجزاء الاصلية ويقال في رده انا نتابع
تغاير البدنين بحسب اجزائهما الاصلية ولا دخل فيه لتغاير اجزاء الجلدين اصلا ويمكن
ان يقال مراد القائل ان المراد بالاجزاء هي الاصلية للبدن ازمع اتحاد اجزائهما
التي هي الاجزاء الاصلية للبدن بناء على انه لابد ان يتحقق في الجلد من الاجزاء
الاصلية للبدن اذ البدن فجلد لا محالة فراقل العمر الى آخره ح فحاصل
يحتمل ان يجوز اشارة الى ما سلفناه في مواضع عديدة وربما يقال اشارة
الى ان اتحاد اجزاء الجلدين ليس بلازم للاعادة اذ يجوز ان يخلق الجلد
لان الاجزاء الاصلية للبدن وفيه ما قد عرفت آنفا على ان عدم لزوم الاتحاد
للاعادة مما لا يثمر ح وقيل بل يحمل الحسنات آه وقيل يوزن العبد
مع العمل وقيل يوزن نفس العمل وصححه ابن حجر واختار البعض
التوقف في الكيفية قال بعض المحققين كل واحد من هذه الاقوال
لا يخلو عن اشكال اما التوقف فلانه اذا صح فعالم يتبين الكيفية في
الشرع من الكتاب او السنة بل في عبارات السلف ايضا والامر
ليس كذلك واما وزن نفس الاعمال فظاهر الاشكال واما وزن العبد مع
العمل فلان العبد الموزون عامل للحسنة والسيئة معا واما وزن
الكتاب فلانه قد ورد في بعض الاحاديث ان بعض الكتاب يمر مثل
جبل تغلب على كتب طويلة كبيرة واما تبديل الاعراض بالاجسام فظاهر
انه معقول ح ان خلقها لاجل توجيه المعارضة وتتميم الآية
الكريمة بمذاق المعارض وتقييد لمنشأ السؤال الآتي وحاصله
ان الجعل بمعنى الخلق واللام للاجل فالمعنى بخلقها في المستقبل لاجل
قيام القرينة على انها ليست بموجودة الآن قال في شرحه للتوضيح يحتمل

قوله وفيه ما قد عرفت من ان لابد ان يتحقق في الجلد شيء من الاجزاء الاصلية للبدن منه

ان يجعل

يحتمل ان يجعل المراد خلقها لاجلهم بعد حصولها في الخارج ذاتا او صورة فلا
دلالة على عدم وجودها الآن ولم يتعرض لهذا الاحتمال ح بعده
وعدم تبادره ح يحتمل ان يجعل آه يعني انه يحتمل ان يجعل في الآية
الكريمة بمعنى التصيير المتعدي الى مفعولين لا بمعنى الخلق ويجعل قوله للذين
آه مفعولا ثانيا له فالمعنى نجعلها ونصيرها في المستقبل كائنة لهم
في يوم غير الحاصل في الآن جعل الجنة وتصييرها كائنة لهم لا نفس
الجنة ووجودها وهذا المعنى بصدق سواء وجدت الجنة الآن او لم
توجد بعد فلا دلالة فيها على وجود الجنة الآن فلا معارضة
قلت يمكن ان يقال يعني انه يتبادر من جعل الجنة كائنة لهم عكسهم من
التمكن فيها كما في مثال جعل الدار لزيد في يوم معين نجعلها للذين آه
عكسهم في المستقبل من التمكن فيها ولا يخفى ركاكته عند وجود الجنة
الآن فان هذا المعنى لازم لوجود الجنة غير منفك عنه فلا يصح ان
يجعل الجنة موجودة الآن وجعلها كائنة لهم في الاستقبال بل
لابد ان لا تكون موجودة الآن حتى يصح جعلها في الاستقبال كائنة
لهم والا لزم وجود الملزوم بدون اللازم قد يقال لعل مراد من
حذر من ذلك لوجود الجنة غير منفك عنه هو الجواز ان يجعل موجودة
الآن ولم يمكنهم من التمكن فيها بل كان يمكنهم في الآخرة ولو سلم
فخطاء لازما بوعده الحق وبمثل هذا الملزوم لا يقتضي عدم الوجود
كما لا يخفى فتأمل وانت خبير بان مثال جعل الدار لزيد شاهد عدل
لعدم الملزوم للوجود وانه لا يستدعي عدم نقل الدار عند التكلم
بل لا يصح ان يقال جعلت الدار لزيد عند عدمها ح فقد ولج في الخطأ

عدم ح

ح بل يحمل الحسنات

ح وقيل يوزن نفس العمل

ح وهو الجعل المذكور

ح وهو وجود الجنة

ح منه وكتب وقول احمد

هذا مبني على ما ادعاه اولا من ان المتبادر هو التمكن لكنه ممنوع بل المتبادر
من قولنا تلك الدار يجعلها لزيد هو جعل زيد متمكنا بالفعل فيها والانكار
مكابرة فيكون المعنى يجعلها فيما سيجئ مسكنا له ومكانا بالفعل
اذ المراد بالشئ هو الموجود المطلق اجيب عنه بان المراد كل موجود
في الدنيا فانها دار الفناء والآخرة دار البقاء ويقال في رده ان هذا
ليس معنى الشئ وهو ظ وجعل المراد به ما ذكر يدخل بقرينة خارجية
مشترك الالزام فانا ايضا نخصصه بغير الجنة والنار بقرينة قوله تعالى
أُعِدَّتْ للمتقين وأُعِدَّتْ للكافرين واكلها دائم فلا يتم الاستدلال
قيل يمكن ان يقال الشئ يراد ف الموجود والمتحقق حقيقة
ثم قال فمفاد الآية كل موجود في الدنيا هالك فليس فيه تخصيص
بالخارج وانت خبير بان المراد ف المتحقق لا يلزم ان يكون متحققا
لا ان يكون في حكمه يعني ان المراد آه حاصل كلامه ان المراد بدوام اكل
الجنة دوام نوعها اذ لا يمكن دوام شخصها كما ذكره الشق ثم ان الشق
حمل دوام النوع على الدوام التجددي العرفي وهو ان لا يطرء عليه العدم
زمانا يعتد به فان نوع انهار يعود وأما يجب العرف وان انقطعت
في بعض الاوقات الغير المعتد بها ودوام النوع بهذا المعنى لا ينافي
طريان العدم عليه وانقطاعه لحظة وذلك ان تحمل دوام نوعها على
الدوام الحقيقي وهو ان لا يطرء عليه العدم اصلا يان تقول بهلاك كل شئ
من اكل الجنة اذا يتحقق بعد وجوده مثلا فحي لا ينقطع النوع اصلا
فعلى هذا يكون المراد بالهلاك في قوله تعالى كل شئ هالك
الا شئ خاص اقامة على ما ذكره الشق فيجوز ان يحمل على هلاك النوع

ايضا

هذا مبني على ما ادعاه اولا من ان المتبادر هو التمكن لكنه ممنوع بل المتبادر من قولنا تلك الدار يجعلها لزيد هو جعل زيد متمكنا بالفعل فيها والانكار مكابرة فيكون المعنى يجعلها فيما سيجئ مسكنا له ومكانا بالفعل اذ المراد بالشئ هو الموجود المطلق اجيب عنه بان المراد كل موجود في الدنيا فانها دار الفناء والآخرة دار البقاء ويقال في رده ان هذا ليس معنى الشئ وهو ظ وجعل المراد به ما ذكر يدخل بقرينة خارجية مشترك الالزام فانا ايضا نخصصه بغير الجنة والنار بقرينة قوله تعالى أُعِدَّتْ للمتقين وأُعِدَّتْ للكافرين واكلها دائم فلا يتم الاستدلال قيل يمكن ان يقال الشئ يراد ف الموجود والمتحقق حقيقة ثم قال فمفاد الآية كل موجود في الدنيا هالك فليس فيه تخصيص بالخارج وانت خبير بان المراد ف المتحقق لا يلزم ان يكون متحققا لا ان يكون في حكمه يعني ان المراد آه حاصل كلامه ان المراد بدوام اكل الجنة دوام نوعها اذ لا يمكن دوام شخصها كما ذكره الشق ثم ان الشق حمل دوام النوع على الدوام التجددي العرفي وهو ان لا يطرء عليه العدم زمانا يعتد به فان نوع انهار يعود وأما يجب العرف وان انقطعت في بعض الاوقات الغير المعتد بها ودوام النوع بهذا المعنى لا ينافي طريان العدم عليه وانقطاعه لحظة وذلك ان تحمل دوام نوعها على الدوام الحقيقي وهو ان لا يطرء عليه العدم اصلا بان تقول بهلاك كل شئ من اكل الجنة اذا يتحقق بعد وجوده مثلا فحي لا ينقطع النوع اصلا فعلى هذا يكون المراد بالهلاك في قوله تعالى كل شئ هالك الا شئ خاص اقامة على ما ذكره الشق فيجوز ان يحمل على هلاك النوع

ايضا

ح ما اشتمل عليه ائمة المدينة من كون اكل الفاعل وغوه مجاز في الاستقبال كما ذكره الشق في شرح المقاصد منه

اشتكا ما

ايضا هذا وقيل حمل دوام النوع على الحقيقي لا ينجر فيما ذكره الشق
الخيالي بل يمكن ان يقال انه اذا فني شئ ما فني شئ بدله في ذلك الآن
وهذا التوجيه اولى من الاول فتامل ويقال اما اختيار الشق الدوام
العرفي لما ذكره في شرح المقاصد من انه هو الدوام المجمع عليه في
بقاء الجنة والنار واما الدوام الحقيقي فيها فانه بعضهم ونفاه
آخرون فالشق فصد بما ذكر فيه حاصله انه لا وجه لاختياره
ما ذكر على التقدير الاول لانه راجع في مطلق الكفر ولا وجه لترك سائر
الانواع من مطلق الكفر على التقدير الثاني لانه راجع في الكبائر وهو
قد يجاب باختيار كل من الشقين اما الاول فبان يقال السحر اعم
من الكفر فانه نوعان ما يؤدي الى الكفر وما لا يؤدي اليه كما نقل
عن المحقق التفتازاني انه قال الامام ابو منصور القول بان السحر كفر
على الاطلاق خطاء ويجب البحث على حقيقته فان كان فيه ما لزم
في شرط الايمان فهو كفر والا فلا والمراد به ههنا هو النوع الثاني
بقرينة المقابلة فلا محذور وبان يقال المندرج في الكفر انما هو العمل
بالسحر والمراد ههنا تعلمه وتعليمه فانهما من الكبائر دون الكفر واما
الثاني فبان يقال الكلام ليس بمراد واما لفظ تسعة فلم يوجد في لفظ
الراوي فتدبر قيل على تقدير وجوده في لفظ الراوي فليس فيه دليل
العدد مرادا بل يدل على ونيل وجود لفظ السبع في بعض الروايات
ويدل عليه ايضا زيادة الكبائر على التسع وعلى السبع في الواقع
لانه كفر بالاتفاق فيه نظر لما مر آنفا من انه نوعان فان اريد الاتفاق
في النوع المتضمن للكفر فلا يفيد ههنا شيئا وان اريد الاتفاق في مطلق

الفائز قره كمال وصلاح الدين

ح هذه ٢

شتكا ٢

السحر فممنوع ح هذا مخالف لما وجه المخالفة على ما في شرح المقاصد
انه يدل على ان الكبائر متمايزة بالذات عن الصغائر اذ لو كانا امرين
اضافيين لم يتصور اجتناب الكبائر الا بترك جميع المعاصي
سوى واحدة وهو دور الكل وانه للبشر ضروري وايضا ينافي ذلك قوله
تكفر عنكم سيئاتكم بصيغة الجمع فتأمل ح الا على وجه يغير فيه المراد
ما كان على هذا الوجه كما هو المستفاد من اتمام لفظ الطريق و
الغرض دفع ما يتوهم من ان الاستحلال تكذيب صريح والكلام
في المصدق الذي عليه امارة التكذيب وقوله فانها الكبيرة اه اما لشرح
لقول الشق لكونه علامة التكذيب او استدلال على التعميم ح الذي
ذكره ح لانا نقول النفاق كفر مضمر يعني ان الحكم اثبت بمنزلة
بين الكفر المطلق والايمان لا بين مطلق الكفر والايمان فان النفاق
كفر مخلد في مطلق الكفر وهذا ليس بمخالفة للاجماع من نفي المنزلة
بين الكفر المطلق والايمان وقد سبق منا في صدر الكتاب ان
هذا الجواب انما يتم لو كان مراد الحسن ان مرتكب الكبيرة كافر
غير خالد وهو محل المنع فانه بعيد جدا غير ظاهر على انه قد يكون
متفقا في هذا مع الخوارج فلا يحسن المقابلة بقوله كفر كفرة في الشرح فتأمل
وبالجملة يلزم ح مخالفة الحسن للاجماع من جهة القول بكفر اهل الكبائر
فان الاجماع منعقد على انهم ليسوا بكفار وايضا يلزم مخالفته للنصوص
الناطقة على ان مرتكب الكبيرة ليس بكافر كما سيجيء من الشق ح والا
لما خالف الحسن قد عرفت ان ما ذكره ليس باستدلال فهذا محذور آخر
ح فح يلزم الكذب في اخبار الشارع قد يقال ويمكن ان يجعل الحديث تنبيها

في صورة

قوله يغني ذلك الاجتناب الكبائر يترك الجميع سوى واحدة منه

قوله على وجه م

محل تأ

في صورة الخبر فيفيد في قوة لا يزال الزاني وهو مؤمن قيد النهي بالحال ه
المنافية للزنا مبالغة في التنفير عنه كما يقال لا يقرب زيدا وهو فوك
ح والجواب ان الحكم بالشيء هو التصديق حاصله ان كلمة من لا تعم الا ما تا
صلة وا والصلة هنا لا تنافي ولا الا الكافر فان المراد بعدم الحكم بما انزل
الله عدم التصديق به وقد يقال هذا الجواب ينفي ظهور دلالة الآية
الكريمة على ان الحاسد كافر فتقول الشق في الجواب انها متروكة الظاهر
على ما ينبغي وفيه نظر فانه اذا انتفى الظهور لوجود الحكم ظاهرا في التصديق
وليس كذلك بل الظاهر هو القضاء فيما بين الناس ولذا قال المحشي
الكستلي هذا الجواب غلط وقع من استعمال لفظ الحكم في الاصطلاح
بمعنى التصديق ح وايضا كلمة ما ١٢ للجنس اه فيه نظر لانه اذا
ابقى الحكم على ظاهره فقوله ولا نزاع في كفر من لم يحكم بشيء اه لم اذ
لا دليل على ان عدم الحكم صلا بمعنى عدم القضاء فيما بين الناس
كفر ولا رواية فيه كما قيل واذا جعل بمعنى التصديق فهو مستقيم
في الجواب مستغنى عن هذا التكلف كما اعترف به ثم ان ١٢ ح
جوابا آخر وهو ان مجال المراد بما انزل الله ١٢ هو التوراة بقرينة
سابق الآية فالمراد بعدم حكم هؤلاء اليهود فانهم المتعبدون بالحكم
بها ولا شك في كفرهم ولم يتعرض المحشي اما لاضطراب التخصيص
بالتوراة الى الرواية لعدم كون سابق الآية قرينة قوية على التخصيص
واما لما قيل من ان مدلول العبارة هو الكفر بالنظر الى عدم الحكم و
عدم اليهود بالتوراة هم فتأمل ١٢ جواب رابع وهو ان يراد
من لم يحكم بما انزل الله للانكار به والاستهانة او لغير ذلك مما

قوله وما صاحب الكواشف

قوله جوابا آخر وقوله الشق ما شرح المقاصد وصاحب الكواشف

ضبب عدة جوابا استثنا ٢

قوله فتأمل لان ترك ما انزل الله لا يستلزم كفرهم فافهم

يجعل ما كما في شرح المقاصد

يؤدي الى الكفر والجواب ان هذا الحصر ادعائي اه وقيل الاولى ان يمنع
اولا الحصر لجواز ان يكون الضمير هو المجموع التاكيد للحصر ثم يمنع كون الحصر
اولا لان كون الضمير للمجموع التاكيد مشروط بكون الكلام مشتملا على الحصر حاصلا
بدون الضمير كما في قوله تعالى انه هو الرزاق كما يشعر به كلام الشيخ
في شرح التلخيص وان رده بعض المحشين بما لا يخفى ثم انه يمكن ان يقال في الجواب
عن اصل الاستدلال سلمنا ان الضمير هو الحصر الحقيقي لكن نمنع ارادة الباقي
من الكاملون في النفع المتمردون في المنهيات فيه بناء على ان المطلق
ينصرف الى الكامل في بعض الافراد الآية حصر الفاسق الكامل في الكافر ولا
محذور فيه على الترك مستحلا او على الترك على طريق الاستحلال او على
الترك مستخفا او على الترك بطريق الاستخفاف فان هذا ايضا كفر
او على كفر النعمة قد يقال او على المشاركة مع الكفرة في عدم كون الدين مقصودا
ولا يخفى بعده وبما جواب آخر ذكره صاحب المواقف هو ان الحديث
المذكور من قبيل الاحاد فلا يعارض الاجماع المنعقد قبل الحدوث المخالفين و
لم يذكره الشيخ لانه بصدد التوجيه بخلاف الظن لا يصلح الجواب عنه هذا الا تم
ان ادعائي ويمكن ايضا منع الحصر وجعله حقيقيا بناء على
تخصيص الذنب بالجاهل كما لا يخفى والحال واما حمل الكفر بالنعمة
في الآية الكريمة واما التعبير عنه بالكفر في كلام الخص فلاجل الاقتباس بلاحظة
الآية الدالة على ثبوت الحكم المذكور في غير شيء فلا
يرد ما قيل نشأ توهم الورود ارجاع الضمير بعضهم الى اهل السنة خاصة
او حمل المسلمين في قوله باجماع المسلمين عليهم خاصة ووجه عدم الورود
حمل المسلمين على الاعم وارجاع الضمير اليهم عامة وقوله لا يخفل آه نتمة

ما قيل

ماقيل وقوله على ان يجوز آه مزيف وحاصله ان كون قوله لا يخفل الاباحة
قولا بالقبيح العقلي ثم لجواز ان يكون عدم اهمال الاباحة لمفاسدها الملزمة لا
لقبحه عقلا نعم يرد ان يمنع آه ويقال هذا مكابرة ورفض لشهادة
البديهة وانت خبير بان دعوى البديهية غير مسموعة لجواز ان يكون عدم
التفرقة والعفو عن المسيء حكمة كالكرم للشيء بان يتحقق الكرم عند العفو
وان لا يتحقق عند العقاب نعم منع انابة المحسن مردود وقد يقال العفو عن
الكفر في الجملة والعقاب على الكبيرة كذلك خروج عن الحكمة وربما يقال
تعذيب صاحب الكبيرة ثم الاثابة على ايمانه وعدم تعذيب الكافر
مع عدم اثابته ابدا ليس بسوية فخلة ما لحكمة فازلت العفو يوجب
الاثابة فلما لم يجز ان يكون الاثابة للكافر دون الاثابة لصاحب
الكبيرة بان يخط درجته ويقال واما يكفي التفرقة الدينوية كما
باحة دم الكافر وماله واسترقاقه وضرب الجزية عليه ثم ان مبنى
كلام القائل على ان يكون العقاب على الكبيرة في الجملة ووجوبه عند
العقل ممنوعان بالدليل السمعي والكلام هنا في الاستدلال بالنفي
ثم ان نهاية الكرم اريد على قوله والكفر نهاية في الجناية وحاصله انا
لا نسلم ان كون الكفر نهاية في الجناية يقتضي عدم العفو كيف ان نهاية الكرم
تقتضي العفو عن نهاية الجناية وقد يقال قضية الحكمة اذا كانت التفرقة
فلا يجوز العفو عن نهاية الجناية ويقال هذا راجع الى الدليل الاول
وقد سبق تزييفه وانت خبير بان هذا انما يتمشى انكار قول الشارح
والكفر نهاية في الجناية آه دليلا واستقلالا واما اذا كان مؤيدا تتمة قوله
لان قضية الحكمة التفرقة كما يشعر به عدم التصدير بقوله ايضا كما صدر

في الجواب عن الايراد المذكور

في اثره على العقل المذكور

الا للذين الآتيين فلا يتم كما لا يخفى فتدبر ۞ وقوله فيوجب جزاء
الابد آه ايراد على قوله وايضا هو اعتقاد الابد آه قد يقال يرد عليه ايضا
ان الاعتقاد في الدنيا فلا يتأبد بل يرتفع بعد رفع الحجاب فقوله هو
اعتقاد الابد يعني انه اعتقاد مؤبد اللهم الا ان يقال المراد انه اعتقاد
ثبوت الباطل ابدا فلا اعتقاد له في كل زمان جزاء فيتأبد جزاؤه فتأمل
اقول ويرد عليه ايضا انه لو تم لدل على امتناع العفو عن اعتقاد الفرق
الضالة من اهل القبلة فانه ايضا اعتقاد مؤبد فتأمل ثم انهم تعرضوا
لكفر من لا يرى على قوله وايضا الكافر يعتقد حقا آه مع انه قد يقال يرد
عليه ايضا ان الكافر انما يعتقد الكفر حقا في الدنيا وبعد رفع الحجاب يعتقد
ما هو الحق فيطلب العفو فيجوز ان يغفر وقد يقال ايضا كل كافر يعتقد
كفره حقا بل قد يتفق شاكا فيه او معتقدا ببطلانه ويكفر عنادا
واستكبارا كما دل عليه قوله تعالى وجحدوا بها واستيقنتها انفسهم
وايضا قبل قوله فلم يكن العفو عنه حكمة تم بل الكرم والآيات بلا طلب
ابلغ من الانعام بعد الطلب اقول ويرد عليه ايضا انه لو تم لدل على
امتناع العفو عن اعتقاد الفرق الضالة من اهل القبلة فان كلا
يعتقد ما هو مذهبه حقا ولا يطلب له عفوا ومغفرة ثم ان قوله الشق
وايضا اعتقاد الابد آه عطف على قوله وايضا الكافر يعتقده حقا فالاستدلال
آخر مستقل على امتناع العفو عن الكفر عقلا وليس جوابا عن السؤال المقدر
كما توهم وانما يرد هو بقوله فيوجب جزاء الابد ۞ او المغفرة بالتوبة
تساوي ما نفى عنه المغفرة وما اثبت له وركاكته غير خافية ۞ وايضا
على ان المغفرة بالتوبة واجبة عندهم عقلا بناء على انها حسنة ومن اتى

بالحسنة

ان المغفرة بالتوبة

ان اكثر من الفاضل المعاصر والكشف وغيرهما ومن تبعهما

بالحسنة وجب مجازاته عليها كذا يقال فتأمل وقد قيل في توجيه الوجوب
عنده آه للعقاب بعد التوبة فلم يجب على الله تركه ولا يخرجه
كما رصد به في كتبهم فتدبر ۞ فلا يظهر للتعليق فائدة الا التعليق المغفرة
المشتهرة قبل فائدة التنبيه على ان الواجب بالحكمة لا يخرج عن مشيته تع
وقد قيل بغيره وهو انه لم يخرج عن مشيته الله تع وارادته لكن التعليق
بها انما يحسن فيما يكون فيه الخبر بين الفعل والترك على انه ليس
مجرد تعليق بالمشيته بل تقييد للمغفور له بمنزلة قولك يغفر لمن يشاء
وزنه فلا يشاء والصحيح ان الضمير للمغفرة آه يعني انه ههنا ظنيين ظن
ان الضمير للآيات والاحاديث وظن انه لا يصح شيء من التخصيصين
المذكورين في قوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به الآية وكل منهما
فاسد اما الاول فلان الصحيح ان الضمير للمغفرة لا للآيات والاحاديث
كما لا يخفى على من تتبع تأويلاتهم وتفطن لمواقع كلامهم وزلل اقدامهم
في تأويل الآيات والاحاديث الواردة في المغفرة على احد التخصيصين ۞
التخصيص بالاهم تأويلات آخر كما فصلها الشيخ بعض التفصيل
في شرح المقاصد فح لا يصح ان يقال والمعتزلة يخصصونه الآيات و
الاحاديث الواردة في هذا المعنى بأحد التخصيصين المذكورين و
الا يلزم الكذب او القصور في البيان على انه لا يمكن تخصيص شيء منها في بعض
الآيات والاحاديث واما الثاني فلان اللام ان يقول في قصة التخصيص
بالصغائر ان كلمة ما في هذه الآية آه وبهذا التقرير سقط ما ورد
عليه ايضا ورد على الشيخ الفاضل منه ان عدم ارجاعه الضمير الى الآيات والاحاديث
انما هو لدفع الاعتراض المذكور ولكن لا طائل تحته لان المغفرة في

تخصيص تلك الآيات والاحاديث فيرد الاعتراض فتامل وبحال مفع
كلام الكشف از الضمير للمغفرة لا للآيات والاحاديث اذ المعتزلة لا يخصصون
جميع الآيات والاحاديث الواردة في المغفرة ولا حاجة لهم الى ذلك بل
يتركون الآيات الواردة بالتعليق بالمشية على عمومها ويقولون
من تعلق به المشية هو اصحاب الصغاير والكبائر المقرونة بالتوبة
فيكون هذه الآية على عمومها ويقولون مغفاها بغفر ما دون الشرك
من الصغاير والكبائر لمن يشاء وهو التائب ومرتكب الصغاير دون
من لا يشاء وهو مرتكب الكبائر الغير التائب فلا اشكال وانت
خبير بان الاشكال باق على حاله فان الحذور الذي ذكره المعترض على
تقدير التخصيص بالكباير المقرونة بالتوبة باق على حاله فان المغفرة
لمن يشاء بالمعنى الذي ذكره تعم المشرك ايضا فانه قد يغفر الشرك
لمن يشاء وهو التائب دونه من لا يشاء وهو غير التائب وربما
يقال الوجه ان يجعل الضمير للآيات والاحاديث كما هو الظاهر ويجاب
عن الاعتراض بان التوبة من الشرك انقلاب لا الاعانة والمتبادر
من عفوه هو عفوه حال الاتصال به وهو لا يقع اصلا في الشرك
بخلاف الكبيرة اذ التوبة عنها لا تجعل صاحبها غير مذنب بل تجعله كغيره
وهو متصف به حال العفو واما التعليق بالمشية فباعتبار انه ليس
القبول من واجبات التوبة ولا يخفى عليك ما فيه ايضا اما اولا
فلما ان الجعل المذكور في الكذب والتقصير واما ثانيا فلان التوبة
عن الشرك ايضا لا تجعل صاحبها غير مذنب بل تجعله كغيره لعموم قوله
عم التائب من الذنب كمن لا ذنب له واما ثالثا فلان التشبيه

اعم يقتضي

التقصير ح

اعم يقتضي نوعا من المغايرة لا الاتصاف بالمعصية فالتائب عن الكبيرة
ايضا غير متصف بها حال العفو ويدل على هذا ما ذكر في كتب الفتاوى
من ان التائب عن الذنب لو حلف انه لم يفعل ذلك الذنب لم يحنث واما
رابعا فلما اسلفناه لك من ان التوبة حسنة ومن اتى بالحسنة
وجبت مجازاته عندهم ولا يخفى ان مجازاته على التوبة قبولها وترك
العقاب على المعصية ومن ان العقاب بعد التوبة ظلم يجب على
الله تعالى تركه عندهم فتدبر صح اذ لا يجب بمغفرة متغيرة غير التائب اي
عند المعتزلة يقال هذا مخالف لما ذكر في شرح المواقف من انه لا استحقاق
بالصغاير عندهم اصلا وانت خبير بان المانع يمنع ما ذكر في شرح
المواقف ايضا فانه لا يجري ما ذكر الشارح ما يدل على تجويزهم العقاب
على الصغيرة حيث قال وذهب بعض المعتزلة الى انه مرتكب الكبيرة
اذا اجتنب الكبائر لم يجز تعذيبه فانه يدل على ان بعضهم يجوزون
العقاب على الصغاير مطلقا وبعضهم يجوز ذلك في صغيرة غير
المجتنب وبالجملة ما في شرح المواقف هو المشهور وقد ينقل عنهم
غيره والمذكور مبني على ذلك وفيه جواب آخر ان ما ذكره الشارح
المعتزلة بعمومات الوعيد جواب آخر غير ما ذكره الشارح
ولعل ذلك الجواب هو ان يقيد كل من تلك العمومات بما يناسبه
كتقييد قوله تعالى ومن يقتل مؤمنا فجزاؤه جهنم خالدا فيها بقتله
لكونه مؤمنا على سبيل ما ذكره الشارح او ان يحمل على استحقاق ما اوعد
به لا على ايصاله فلا ينافي العفو والمغفرة وقد قيل لعل ذلك
الجواب الآخر هو ما ذكره الشارح في شرح المقاصد وهو ما حاصله

الصغيرة ح

از اصحاب الكبائر كما انهم داخلون في عمومات الوعيد لارتكابهم الكبائر
كذلك داخلون في عمومات الوعد بالثواب ودخول الجنة لايمانهم وسائر
اعمالهم الحسنة فلو كان ترك العقاب عليهم وعدم الخلود في النار
خلفاً مذموماً كان ترك الثواب وعدم الدخول في الجنة ايضاً كذلك
فليكن كان احدهما خلفاً مذموماً دون الآخر والقول بالاحباط
وبطلان استحقاق الثواب بالمعصية فاسد كما بيّن في موضعه
انتهى فتأمل ح بل كذب منتف بالاجماع لا يقال فذلك ليس بكذب
لان الكذب انما يتحقق في الماضي لانا نقول هذا ظاهر الفقهاء
الشافعية وقدماء الحنفية لانا نقول هذا ظاهر الفحول حال
الاخبار بالشيء على خلاف ما هو به كذب سواء كان في الماضي او في
المستقبل كذا في شرح المقاصد وقد يقال ان الوعد ليس باخبار
عن وقوع الموعود به في المستقبل بل انشاء عزم على ايقاعه وكذا
الايعاد فلا كذب في الاخلاف في شيء منهما واما قوله تولا يدل
القول الذي فاعل المراد به هو القول الثابت كقوله تولا تملأن ٥
جهنم واما عمومات الوعيد مع التنصيص على العفو في الجملة فليس
من قبيل ويقرب منه هذا ما قد يقال الوعيد تخويف للعباد وليس
اخباراً بخلاف الوعد فان الآيات من شانها ان لا تبنى اخبارها ٥
بالوعد على شيء بل الآيات فيه البتة وفي هذا رد على الشيخ
صلاح الدين حيث قال فيه بحث لان خبر الوعد ايضاً معلق بالمشية
ح لعدم قيام الدليل ا على شيء من الوقوع وعدمه لا على الاول
فقط كما توهم وقيل ح وما ذكره الشيخ آه يفيد ان الوعد مركب

من جزئين

ذكر في ضمن قال في هذه الرسالة توجيه قول الزاعم بان المراد من خبر الوعيد
معلق بالمشية هو لا يلزم الكذب
ط

احدهما جواز العقاب على الصغيرة والثاني انه لا قطع بشيء من وقوع
العقاب عليها وعدم وقوعه ليتم رد ٢ على المعتزلة القائلون بالقطع
بعدم الوقوع والدليل على الثاني هو عدم قيام الدليل على شيء من الوقوع
وعدمه واما ما ذكره الشيخ من الادلة فلا يصلح الا لاثبات الجزء الاول
من الدعوى فلا لاثباته مع ان الخصم وهو بعض المعتزلة لا ينكره بل هو
ايضا يجوز العقاب على الصغيرة لكن يقول بان عدم الوقوع مقطوع به
لقيام الادلة السمعية على انه لا يقع كما سيذكره الشارح فينكر دلالة انه
قطع بعدم الوقوع واما الجزء الثاني من الدعوى وهو ان لا قطع بشيء
من الطرفين فلا يدل عليه شيء مما ذكره الشيخ من الادلة فقد ترك
ما يعنيه واشتغل بما لا يعنيه فما قول وبالله التوفيق اما عدم دلالة ٥
الادلة تحت قوله تو ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء على عدم القطع
بشيء من الطرفين فلان تلك الآية الكريمة ليست الا بحيث لا تدل
على القطع بشيء منهما الا ان تدل على عدم القطع بشيء منهما ودليل
ذلك ولا شك ان عدم القطع بشيء لا يثبت بعدم دلالة دليل
خاص على القطع بل جواز ان يتحقق دليل آخر يدل عليه كما ادعاه الخصم
واما ان الآية الكريمة لا تدل على القطع بوقوع العقاب على الصغيرة
فلجواز ان يقول اصحاب الصغائر باجمعهم ممن تبادر اليه المشية ويغفر
صغائرهم فلا يحتاجون عليها واما انها لا تدل على القطع بعدم وقوع
العقاب عليها فلجواز ان يقول اصحابها ممن لا يتعلق به المشية فلا
يغفر صغائرهم فيحتاجون عليها وكذا الامر في سائر ما ذكر تفصيلاً
واجمالاً فان الادلة فان كلاً منها بحيث لا يدل على القطع بشيء من

وهو صحيح العبارة الاعتبار منه ٢

وهو ما اشار اليه بقوله غير قطع آه ٢

الوقوع وعدمه وليس شئ منهما بحيث يدل على عدم القطع بشئ منهما كما
لا يخفى على فاضل حق التأمل ولما اشتبه على الناظرين في هذا المقام
فمنهم من بنى العظام عدم دلالة على القطع والالالة على عدم القطع
تحيروا واختلفوا بفرقتين فرقة ردت الخبر رأسا ونسبه الى التوهم والبطلان
وفرقة كان في صدد توجيه كلامه فأتى بشئ عجيب فتأمل بالانصاف و
ترك التعصب والاعتساف ثم أقول يجوز ان يكون مراد المصنف وشى
رحمها الله رحمة واسعة وعدل مجرد الجواز والاثبات لا ادعى عدم
القطع بالوقوع وعدمه لمن ذهب بخصم وعدمه فح لا يرد ما ذكر الخبر
ولعله لهذا او للاشارة الاولة امر بالتأمل فتأمل ح ان التكفير مقيد
بالمشية وقيل المراد بالسيئات المكتسبة قبل اجتناب الكفر فيكون الخطاب
للكفرة فلا يدل على عدم العقاب على صغيرة المؤمنين وقد يقال هذا
وما ذكره الخبر بعيد والاقرب ان يجري الآية بعد حمل الكبيرة على الكفر
على ظاهرها ويخص منها العاقل المعاقب عليها بالنصوص الدالة
على عقاب عصاة المؤمنين وانت خبير بان هذا ليس بأدنى من
التوجيهين الاولين في البعد والخروج عن الظاهر ح اذ المراد بالكبائر
بقليل لكون التكفير مقيداً بالمشية وحاصله ان المراد بالكبائر هو الكفر
فلو لم يقيد التكفير بالمشية لزم تعين مغفرة ما عدا الكفر وذلك
باطل بالاجماع واما ان المراد بالكبائر انواع الكفر او اشخاصه فلما
اشير اليه في الشرح وهو ان الكبيرة قد ذكرت مطلقة والمطلق
ينصرف الى الكامل والكامل في الكبيرة هو الكفر فيكون المراد ذلك
وقد يقال انه ليظهر لتعليق تكفير السيئات في الجملة لاجتناب فائدة

ثم انه

التكفير

ثم اشتبه على الكفرة وشجاع الدين م

ثم ان قد يقال لا يخفى ان حمل كبائر ما تنهون عنه على الكفر في غاية البعد و
البلاغة تقتضي ان يقال ان تجتنبوا الكفر لو جازته وهو اقتضاء لعرف البيان
فاحكم ان مدلول الآية الكريمة تكفير الصغائر بمجرد الاجتناب عن الكبائر
وتعليق المغفرة بالمشية في آية اخرى مخصوص بما عدا من اجتنب عن الكبائر
ح ولو لم يحمل الكبيرة على الكفر لبقي التقييد بلا دليل وقد يقال اي
تقييد التكفير بالمشية والغرض هو بيان مقدار كانه قيل تقييد التكفير
بالمشية مغن عن تكلف الحمل على الكفر اذ يجوز تكفير الصغائر بعد التقييد
احد كذرة غير قطع حمل الكبيرة على الكفر ولا اجاب بانه لو لم يحمل الكبيرة
على الكفر لزم محذور آخر يقال تقييد التكفير بالمشية بلا دليل وقد يقال
تعليق تكفير الصغائر بالاجتناب عن الكبائر بلا فائدة اذ يجوز مغفرة
الصغائر بدون الاجتناب ايضا لعموم قوله تعالى ويغفر ما دون ذلك لمن
يشاء وقال بعضهم ان تقييد التكفير بالشرط المذكور اما ان يجتنبوا او
مقصود الاستدلال على قوله اذ المراد بالكبائر انواع الكفر او اشخاصه او
حاصل الاستدلال لو لم يحمل الكبيرة على الكفر لوجب حمل السيئات على
الصغائر فبقي التقييد والتعليق بالاجتناب بلا دليل ولا فائدة
لانه يجوز مغفرة الصغائر بدون ذلك الشرط والاجتناب باجماع
الامام واتفاق أئمة الاسلام وانت خبير بان هذا بعيد عن عبارة الخبر
وقيل قوله ولو لم يحمل الكبيرة الخ استدلال على قوله اذ المراد بالكبائر
انواع الكفر الخ بلزوم المحذور بين لكنه ليس بتام اذ لمانع ان يمنع
لزوم المحذور اما الاول فلان النصوص الدالة على عقاب عصاة
المؤمنين كقوله تعالى ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره يجوز ان يكون

دليلا على التقييد بالمشية لان بعض الصغائر مغفورة وبعضها غير مغفورة
فلا بد من التقييد بالمشية حتى يخرج الصغائر الغير المغفورة واما الثاني
فلانه يصح ان يقال مثلا ان العبد اذا اجتنب جميع الصغائر كانت الصغائر
كلها مغفورة واذا لم يجتنب الكبائر اصلا لم يكن الكبائر ولا الصغائر
مغفورة فيتعلق به التعليق فائدة قال الآمدي ان يجوز حمل الكبيرة على الكفر وان كان
احتمالا عقليا كما في قوله لان الشيء يصدره المنع والاحتمال العقلي كاف في
المنع انتهى فتامل ح ان المقبولة بناء على ان اللام للعهد واما فسرها
بها لان الشفاعة المطلقة ثابتة بالكتاب حيث قال الله تعالى ولا تقبل منها شفاعة
فلولا الكلام في الشفاعة المقبولة لم يثبت للمعتزلة الخلاف ولا التمسك
بهذه الآية في نفي ثبوت الشفاعة كما لا يخفى على فطن الفطانة ح لانم الملازمة
المتفهمة من قوله فيجرم اهل الكبائر بطريق الاولى ح لان جزاء الادنى هو
المراد بالادنى هو الاستحقاق للعقاب فقط لارتكاب المكروه والمراد
بجزائه هو الحرمان عن الشفاعة لا يلزم ان يكون جزاء الادنى اراد بالادنى
الاستحقاق للعقاب والعقاب بعينه لارتكاب الكبائر فانه الذي له
جزاء آخر عظيم وهو العقاب والتعذيب بالنار فلهذا شرط احتياجا
الى الشفاعة فلو كان حرمان الشفاعة جزاء لاهل الكبائر لزم وقوع
امر عظيم وهو العقاب والعقاب بعينه بخلاف ما اذا كان حرمان الشفاعة
جزاء لمرتكب المكروه فانه اللازم ح وقوع امر صغير وهو العقاب فقط
فيجوز ان يكون الحرمان جزاء لمرتكب المكروه وحوز مرتكب الكبائر لئلا يلزم
وقوع ذلك الامر العظيم لكن يلزم ح انسداد باب الخلاص عن صاحب
الادنى وانتفاء صاحب الاعلى ولا يخفى بعده ولعل نحو هو المراد للتسليم

ح كما ذكره البيهقي وصححه الشيخ

ح فانه يلزم ارتفاع الادنى على الاعلى في باب المجازات منه

ح لعل المراد حرمان الشفيعية أي بعد عنه قوله عدم من ترك سنتي
لم ينل شفاعتي والتأويل بان معناه لم ينل مرتبة شفاعتي ولم يكن من
الاخيار الشافعين كما قد يقال بعيد غاية البعد كما لا يخفى ح او حرمان
الشفاعة لدفع الدرجة نحو انا عاتبنا لم التزم حرمان الشفاعة لرفع الدرجة
مرتكب الكبيرة ايضا وفيه نظر كما لا يخفى على من تدبر ح او لعدم الدخول
فيه ايضا نظرا لانه لو التزم حرمان الشفاعة لعدم الدخول في جهنم لاهل
الكبائر ايضا لزم انحصار الشفاعة في الاخراج فقط ولو لم يلتزم بعادة
المحذور فانه لو استحق مرتكب المكروه حرمان الشفاعة لعدم الدخول
استحق مرتكب الكبيرة لذلك بطريق الاولى ح او في بعض مواقف
المحشر يعني انه يجوز ان يكون المراد باستحقاق مرتكب المكروه لحرمان
الشفاعة استحقاقه له في بعض المواقف ولا ينافي ذلك استحقاق
مرتكب الكبيرة ايضا له في ذلك الموقف فيندفع المحذور وانت خبير
بانه يلزم ح تخصيص العام وتقييد المطلق من غير دليل والاولى ان
يقال في دفع المحذور يجوز ان يكون المراد حرمان الشفاعة المترتبة
على ترك المكروه واما ما قد يقال من انه يجوز ان يكون المراد هو الحرمان
عن شفاعة الرسول وذلك لا يوجب الحرمان عن شفاعة غيره من الاخيار
فلا يجدي طائلة الاشكال عادة لو التزم الحرمان عن شفاعة الرسول
عم لاهل الكبائر ايضا لكذبه قوله عم شفاعتي لاهل الكبائر من امتي
المحذور كما لا يخفى ح على ان الاستحقاق لا يستلزم الوقوع بقي ان
ما نص عليه في التلويح انما هو استحقاق مرتكب المكروه لحرمان الشفاعة
وذلك لا يستلزم الوقوع فيجوز ان يستحق مرتكب الكبيرة ايضا

المقول نحو العصا ح

لذلك ولم يقع في البعض فلا محذور ويرد على هذا انه ينافي ظاهر قوله يوم لا
شفاعة فانه ظاهر في عدم الوقوع الا ان يقال انه مصروف عن الظاهر ومحمول
على الاستحقاق كما في كثير من نصوص الوعيد فتامل ☜ لكنها لا تدل على انتفاء
في حق اهل الكبائر بقي ان المدعى اعم مما هو ثبوت الشفاعة المقبولة للرفع
المغفرة في حق اهل الكبائر وهذه الآية الكريمة لا تدل عليه بتمامه والغرض
اما التعريض على المستدل او الاشارة الى جائي وحي اليه شيء بقوله في الجملة
وقيل نفي نفع شفاعة لو لم يكن مخصوصا بالكفر بل عم الكبائر ايضا لم
يكن التنفيه عن الكافرين على التفصيل الذي ذكره شيء مفيدا ايضا اذا
ثبت الشفاعة بلا دفع المغفرة ثبت في حق اهل الكبائر اذ لا قائل بالواسطة
فتدبر قيل جهة نفي النفع هي الكفر فاذا انتفى ثبت النفع وطعن ورده
بان انتفاء الكفر انما هو انتفاء مانع النفع وقد تقرر ان انتفاء المانع
فقط لا يستلزم وجود الممنوع لتوقفه على وجود المقتضي ايضا وفيه ان
الكلام هنا بعد وجود المقتضي ظاهرا وبقال ايضا في رده حصر جهة
نفي النفع في الكفر غير معلوم في الآية وترتيبه عليه لا يدل عليه فيجوز
ان يكون في اهل الكبائر امر آخر يكون جهة لنفي النفع فتدبر ☜ ظاهر الآية
بقي فلو ابقيت على ظاهرها كانت حجة على المعتزلة في قولهم بالشفاعة
لزيادة الثواب ولو صرفت عن ظاهرها لم تبق حجة ☜ ثم انه يحتمل بقي
ان ضمير هم اختلفوا في مرجع الضمير فقيل هو النفي الاول وقيل هو
النفي الثاني فعلى الاخير يحتمل ان يكون بمعنى ان جاءت النفس العاصية
بشفاعة شفيع وطلبت خلاصها بشفاعته لم يقبل منها وذلك وهو لا ينافي
ان يقبل شفاعة شفيع بطريق آخر كان يشفع بلا طلب واستشفاع منه

النفي

بهشتی وقره کمال وهلیه ۴

النفس العاصية وقيل هذا التوجيه خلاف الظاهر وبعيد عن المقام ويقال في
رده ان هذه قضية مانع يكفيه الاحتمال فعلى هذا الاحتمال يرد قوله تعالى في الآية
الاخرى بعد يوما لا بيع فيه ولا خلة ولا شفاعة ☜ يشير الى منع الدلالة على عموم
الاشخاص اي دلالة الآيات التي احتجت بها المعتزلة على نفي الشفاعة
في كل شخص وعلى كل شخص واعلم ان لمنع هذه الدلالة في الآية الاولى اسانيد
متعددة جواز كون النفي للشفاعة بعض الاشخاص وجواز كونه للشفاعة
لبعض الاشخاص بان يكون الضمير المجرور في منعها للقوم مخصوص كما يرده
كما يشعر به ما ورد في سبب النزول او بان يكون الكلام لسلب العموم لا العموم
السلب بناء على ان النكرة في الاثبات قد تفيد العموم والاعتراض الذي
ذكره انما يرد على تقدير الاستثناء بكون الضمير للقوم مخصوص والمتكلم فيه
شرح المقاصد هو ان الاستثناء بكون الكلام لسلب العموم لا العموم لسلب
ولا يخفى ان الاعتراض المذكور لا يتوجه عليه ☜ خاصة بحسب الوضع و
عمومها عقلي فيجوز ان يرجع اليها الضمير لا باعتبار عمومها قبل فعلى هذا
يكون رجوع الضمير اليها بطريق الاستخدام ويقال في رده ان في الاستخدام
يجب الاستعمال في المعنيين وهها ليس كذلك فان النكرة في كلا الموضعين
بمعنى واحد وهو الفرد المبهم الا ان عرض له العموم بواسطة امر خارج و
هو النفي فتامل وقيل كون النكرة المنفية خاصة بحسب الوضع فان
ما في كتب الاصول في التوضيح ان العام لفظ وضع لكثير غير محصور
مستغرق لجميع ما يصلح له ثم عد النكرة المنفية من العام لعله اتكالا
على ما ذكر ويقال المراد انها خاصة بحسب الوضع الشخصي وهو لا ينافي
كونها عامة بحسب الوضع النوعي والوضع في التعريف العام اعم من

الشخص والنهي فيشمل النكرة المنفية ايضا حرج بدخل الشيء التلويح
لا رجل في الدار وانما هو على السطح قد يقال هذا ضعيف لان التركيب
مصنوع والوجه دخل على السطح ولو سلم فنظير ما نحن فيه لا رجل في الدار
ولا هو في السوق ولا شك انه يلزم منه ان لا يكون هو على السطح
اقول غرض الشيخ افادة ان الضمير الراجع الى النكرة المنفية ليس يلزم عمومه
لجواز عمومه مرجوحا وذلك حاصل بالتركيب الذي ذكره وان لم يكن نظيرا لما نحن
فيه من جهة افادة النفي والمستلزم للعموم عند افادة النفي فلا يضر الشيخ اذ
هو مقابل بالعموم لرجوع الضمير الراجع الى النكرة المنفية في سياق النفي و
انكر العموم لجواز الرجوع الى النكرة العامة على ان تركيب ولا هو في السوق
مخالف لما في كتب النحو من عدم دخول لا على المعارف بالصورة ان يقال و
نظير ما نحن فيه لم اسمع رجلا دخل النار ولم اره فتامل نعم لو قيل
الضمير آه الاعتراض بعبارة تساعد نهد المغني حيث قال رد عليه بان ضمير فيها
لنفس نكرة في ضمن النفي فيعم فان قوله في ضمن النفي يحصل ان يقدر خبر ابعد
خبر لان فيفيد ان الضمير لرجوعه الى النكرة العامة وقوعه في ضمن النفي
يكون عاما كم يفيد جدا لعل وجه عدم البعد هو جريان ما ذكره في عموم
النكرة المنفية من انتفاء الفرد المبهم لا يكون الا بانتفاء جميع افراده
فان الضمير راجع الى النكرة المذكورة للفرد المبهم ونفي يلزم نفي الفرد
المبهم فانتفاؤه لا يكون الا بانتفاء جميع الافراد ووجه البعد في
الجملة التي بشرحه التفسير بقوله جدا سهوا ان الضمير معرفة وان رجع
الى النكرة واتفقوا على ان المعرفة لا تفيد العموم وانه وقعت في سياق
النفي والى صغيرة المجتنب عنه يفيد اذ لا يبطل بجوده كل مذهبهم

رائع

رائع بجواز العفو بالنسبة الى الصغيرة غير المجتنب ورعا يقال مراده
الشيء تزييف قولهم بنافي ضمن اطلاقهم العفو على ترك تعذيب التائب
وصاحب الصغيرة المجتنب عن الكبيرة لا ابطال قولهم رأسا وقد يقال قد
جرى الشيء على ما هو الشهور من عدم قولهم باستحقاق العقاب بارتكاب
الصغيرة اصلا وفيه ان سوق كلام الشيء ينادي على انه قد جرى هنا على ما
هو غير الشهور من قولهم باستحقاق العقاب لمرتكب الصغيرة اذا لم
يجتنب عن الكبائر والا لم يكن للتقييد بالمجتنب عن الكبيرة وجه كما قد يقال
فتامل لعله اشارة الى ان ما ذكره مبني على ان مراد الشيء ابطال
مذهبهم رأسا واما اذا كان مراده تزييف قولهم وبنافي ضمن اطلاقهم
العفو على ترك تعذيب التائب ومرتكب الصغيرة المجتنب عن الكبيرة
فلا يرد عليه ذلك قيل سهو اشارة الى ان مذهبهم هو العفو عن الصغيرة
المجتنب عن الكبيرة واما صغائر غير المجتنب فلا يجوز عفوها بل يستحق
صاحبها الخلود في النار عندهم كما نقل عن الكفاية في عدم المعنى
بالنسبة الى الصغيرة المجتنب عنه في ابطال رأيهم رأس وفيه
انه ان اريد ان صاحب الصغيرة الغير المجتنب يستحق الخلود في النار
بمجرد ارتكابه الصغائر فهو معلوم وان اريد انه يستحق لارتكابه الكبائر
فلا ينافيه العفو عن صغائره بان لا يعاقب في خلوده الا على كبيرته ويسقط
عنه عقاب الصغيرة كما قيل لا يقال هذا تجويز التخفيف العذاب وهم
لا يقولون به فان العذاب عندهم مغفرة خالصة لا يشعر بما ينافيه
ولذا جعلوا جزاء الكافر بعينه جزاء مرتكب الكبيرة لانا نقول ترك
العقاب الصغيرة ليس مما ينافي العذاب سواء يسمى ذلك تخفيفا او لا

اقول هو العصام وقد تبعه كمال الدين الهمام وفيما بعد تأمل منه

كما قال الشيخ

على تقدير كونه قيدا عن الشيخ كما هو الظاهر منه

قال احمد وبتم السكوت ثم

لان جزاء الايمان هو الجنة للآيات والاحاديث الدالة على ان المؤمنين يدخلون الجنة البتة كما في شرح المقاصد وفيه منع ظاهر ان لم نقل المنع في غاية السقوط فان جزاء الايمان هو الجنة كما اعترف به آنفا فلا يجوز ان يراد في خلال العذاب جزاء كذا قيل ويمكن ان يقال مراده الخ شيء ان نفي الاستدلال بقوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره منعا ظاهرا فانها اعتمدت على ان عمل خيرا ولو مثقال ذرة يرى جزائه والدليل على ان جزاء الخير هو الجنة حتى يقال انه لا يمكن ان يرى قبل دخول النار فتعين الخروج فلم لا يجوز ان يقول يجوز ان يكون جزاء الخير غير الجنة فيرى في خلال العذاب اجماعا ان الايمان عمل خير جزاؤه الجنة كما نطقت به الآيات الآخر والاحاديث فلا يمكن ان يرى ثم يدخل النار فهو دليل آخر مستقل ولذا في شرح المقاصد لنا وجوه الاول وهو العمدة الآيات والاحاديث الدالة على ان مؤمنين يدخلون الجنة البتة وليس ذلك قبل دخول النار وفاقا فتعين ان يكون بعده واما قول الشيخ لان جزاء الايمان هو الجنة آه فلا ينافي ما ذكرناه فانه استدلال على المقدمة التي جعلت جزءا من الدليل الآخر انما قال ذلك الدليل الآخر فكانه قال هذا دليل تام المقدمات واما الآية المذكورة فلا تدل على المطلوب بوجه اذ في فحواه منع ظاهر هذا واما قد يقال من ان رؤية الخير مشروطة بعدم الاحباط والمعتزلة تجعل الايمان محبطا بالكبيرة فلا يتم الاستدلال مع انه مسلم لم يثبت عدم الاحباط فليس بشيء اذ عدم الاحباط مثبت في محله على ان الاستدلال المذكور بتحقيق الاولى مبني هذا الاستدلال آه وذلك لانه على تقدير تناول العمل لترك المنهيات لا يدظ مرتكب الكبيرة

تحت حكم

تحت حكم الآية المذكورة لانه غير تارك للمنهيات فلا يتم الاستدلال بما قيل هذا وقد سيد كره بقوله ثم انه لا يدل آه ساقط فانه قد دلت النصوص القطعية على ان اصل دخول الجنة لا يتوقف على غير الايمان وانت خبير بانه ساقط فان الكلام في دلالة خصوص هذه الآية فانها قد ذكرت مستقلة على انها دليل مستقل في الدلالة على المدعى فالاعتراض عليه بسائر النصوص القطعية التي هي ادلة مستقلة ينافي الاستقلال بل يكون ذكرها عبثا

ثم انه لا يدل آه قد يقال كونه بعض صاحب الكبائر مخلدا او بعض الآخر غير مخلد ينفيه الاجماع على نفي القول الثالث وحاصل انه لا قائل بالفصل فثبوت عدم خلود البعض يثبت خلود الكل لكنه يبطل مذهب الاعتدالي وهو ان كل مرتكب غير تائب فمخلد في النار يعني ان الآية لا تصلح لاثبات ما هو المذهب بل تصلح لابطال مذهب الخصم والمقصود هو الاول كما هو مقتضى السوق

ان عدم الخلاف آه مريد الرد على الشيخ صلاح الدين حيث قال على تقدير جزاء غير الكافر بالخلود وان لزم الاستواء في الابدية الا انه لا يلزم منه خلاف العدل لجواز التفاوت بالشدة والضعف والقول بان جميع مراتب التفاوت جزاء الكفر قطعا لا قاطع له ورده ان الجواز جواز التفاوت بالشدة ونحوها مما لا يفيد شيئا في المقام اذ قد ثبت بالنصوص القاطعة ان الخلود على الاطلاق جزاء للكفر فلا يجوز ان يكون جزاء لما دونه ايضا والا خلاف العدل وفيه ان المراد ان جميع مراتب الخلود قد جعل جزاء للكفر وقد عرفت النزاع وان ازيد غير ذلك فلا يفيد اذ لا يلزم بعد الاستواء في الخلود خلاف العدل لجواز ان يحصل العدل بالشدة والضعف ولعل هذا

الاعتدالي

اول ه

الفاضل محمد الدين المعاصر وكشف وكمال

هو المراد بما قد يقال وهو ان الخلود نوع مراتب مختلفة فليكن مرتبة ليست
للكفر للكبيرة والعدل بان النوع يجمع افراده جعل للكفر اول النزاع انتهى وقد
اشير في شرح المقاصد بهذا الايراد حيث قال واما التمسك بالخلود في
النار اشد العذاب وقد جعل جزاء لاشدة الجنايات وهو الكفر فلا يصح
جعله جزاء لما هو دونه كالمعاصي فربما يدفع بتفاوت مراتب العذاب في الشدة
وان تساوت في عدم الانقطاع وقد يقال قول الشيخ ايضا الخلود في
النيران آه يشير لوجه الحكمة في عدم خلود اهل الكبائر في النار بعد ثبوت
الحكم بالنصوص فلا يرد عليه السؤال بجواز التفاوت بالشدة والضعف
ولا غيره وفيه نظر اما اولا فلان سوق كلام الشيخ لا يساعده جدا
واما ثانيا فلان السؤال المذكور دفع العلامة في قوله فلو جيء بغير
الكافر كان آه وذلك لا يسقط بجعلام الكلام بيانا لوجه الحكمة كما لا
يخفى وقيل مراد القائل ان تنبيه على وجه الحكمة وليس بدليل فالاعتراض
عليه بالمنع او المعارضة لا يفيد فائدة معتدا بها وانت خبير بانه
ليس بشيء فانه مع قطع النظر عن عدم مساعدة عبارة القائل لذلك
المنع يرد عليه انه لا وجه لاخذ مقدمة فاسدة في التنبيه على ان في جمع
اعترافا بورود الاعتراض وفي الكلام الزامي يقال في الحاشية
في دفع الايراد السابق المعارضة فانهم لا يقولون بالتفاوت في العذاب
والالم يكن مفرة خالدة وفيه نظر اذ لم يثبت عدم قولهم بالتفاوت
في العذاب والعقل لا يقوله والالم يكن مفرة خالدة غير تام فان التفاوت
لا ينافي الخلود على ان كون الدليل الزامي لا يوجب كون جميع المقدمات الزامية
الاولى ان يمثل بقوله تعالى انوعمن ذلك قد يقال الكلام في الايمان اللغوي

والمستعمل

عقاب وس لكونه

والمستعمل في هذه الآية ظاهرا في الايمان الشرعي فلا اولوية ويقال في رده
ان الايمان الشرعي يفيد الايمان اللغوي وفيه نظر لاحتمال ان يكون اللام
قد يقال هذا الاحتمال وضع لا يمنع الاستشهاد في المباحث الظنية اقول
موضوعية تحتاج الى البيان على انه لا يأتي اولوية مالا احتمال لها اصلا كما
لا يخفى وقد يقال هذا ليس باستشهاد بل تمثيل فلا يرد عليه ما ذكره بعضهم
وفيه ان التمثيل بما لا يحتمل غير محتمل له اولى وارجح مما يحتمله على ان الظاهر
يقال هذا الاستشهاد واما لمقام مقامه وربما يقال احتمال التعدية ساقط
لانها اما بتضمين فجاء الفعل فيها صباء وهذا ليس كذلك وفيه نظر
لان فعل الايمان ناصب في صلته كما هو المتفهم من قوله لانه التكذيب
والمخالفة وهما متفقان في الصحاح كما يقال فان قلت آه
اتيان هذا السؤال والجواب بها اما تنبيه على ان قول الشيخ
فلو حصل آه اشارة الى جواب السؤال المقدر بان يقال ان بعض
الكفار يقينا بدون التصديق ولذا كفروا فاما ان يندرج فيه فلا
اليقين في التصديق وهو ظاهر البطلان او لا يندرج فيه ربما يتحمل
حصر العلم في العصمة ويجاب بانه لا نسلم ان بعض الكفار لا يوجد
تصديق مع تحقيق اليقين لجواز ان يكون هذا حصدقي كما كان
مؤمنين واما اطلاق الكافر عليه بوجوه اما رعاية التكذيب
الانكار لا لعدم التصديق ولو سلم انه لم يوجد فيه التصديق
فلا نسلم وجود اليقين كيف لا ويلزم من حصول اليقين بوجود
الايمان وهو مما جدا واما تنبيه على سؤال وجواب من عند نفسه
فيخرج كلام الشيخ اشارة الى جواب سؤال آخر كما يقال لو كان

هذه لا يوجب آه يحتمل فيه كونه متفقة وهو بعيد كذلك

الايمان عبارة عن التصديق والتصديق عن نفي ما ذكره ولم يبق وجه لتكفير
بعض الكفار المعاندين الذين لم تصديق بالمعنى المذكور ويكاب بانه
لانم حصول التصديق فيهم ولو سلم فذلك فلانم انه تكفيرهم لعدم التصديق
فيهم بل لوجود بعض امارات التكذيب في الانكار الخ جعلها ان رفع
علامة الرضا وبهذا التقرير اندفع ما قد يقال ان قول الشق فلو حصل آه ليس
في موقعه لان الكلام ليس في الايمان لغة وشرعا وهذا مما لا تعلق له
بل هو من تتمة تحقيق الايمان على مذهب جمهور المحققين فان التصديق
بالقلب وان كان شرطا لاجراء الاحكام ٥ امر قطعي لهم وقوله وقد
نص عليه آه لم ايضا بل قد نص في مواضع عديدة منها ذلك الشرح على خلافه
واما ما يقال انه قد نص عليه حيث قال المقصود ان الايمان تصديق
بالامور المخصوصة بالمعنى المذكور وهو ما يعبر عنه بكرويدن وراست دانستن
ويخالف التكذيب وبما فيه التوقف والتردد فانه صريح في ان المعنى المعبر عنه
بكرويدن مناف للتردد والتوقف فغلط ناشئ عن عدم فهم معنى التردد
والتوقف او ظن المنافات لما يستلزم المنافات للظن وكذا ما قيل
انه يتبادر من كلامه في مبحث زيادة الايمان ونقصانه ان رفع الشرح عند رفع
ما قبل ان الايمان هو اليقين وذلك لا يتفاوت ان المعنى المعبر عنه بكرويدن
هو التصديق اليقيني الا انه يلاحظ فان المتبادر من كلامه هناك هو
كون اليقين تصديقا قطعيا وذلك المعبر عنه بكرويدن تصديقا يقينيا و
الكلام في الثاني وذلك كما لا يخفى قد يقال التفتيش استعاد من تقسيم العلم
المفيد بما لا يحتمل الظن والجهل والتقليد ولا محذور فان التصديق في كتب
الكلام قسم من العلم المفيد بخلاف كتب الميزان فالتصديق بالمعنى

كرويدن

ح قوله الايمان في اللغة التصديق

ح قوله ان المعنى آه فاعمل تنبيه ورد

ح علة لقوله وكذا ما قيل

كرويدن صار قطعيا فيما لم فيه لاحتضاص مقسم لا لاقتضاء التعبير
عنه بكرويدن فتامل واقول يمكن ان يقال ليس مراد الشق ان ذلك المعنى
تصديقا يقينيا بمعنى انه قسم من مطلق التصديق بل المراد انه امر قطعي معلوم
لصاحبه لا يتردد في تحققه وقد نص على ذلك الشق في مواضع فانه
بعد ما حقق ان الايمان هو التصديق المعبر عنه بكرويدن قال في مبحث
الاستثناء في الايمان وعند الاكثرون ان التصديق امر معلوم لا
يتردد فيه عند تحققه وفي تردد في تحققه لم يكن مؤمنا قطعا ولذا
ان لم يكن ذلك المعنى المعبر عنه بكرويدن امرا معلوما قطعيا لصاحبه
يكفي ذلك المعنى في باب الايمان الذي هو التصديق البالغ تحققه
حد الجزم والاذعان ولذا قالوا فيه تردد في ايمانه فهو ليس بمؤمن
مع ان التصديق المنطقي يعم الظن الذي ليس بامر قطعي بالمعنى المذكور
بل قد يتردد صاحبه في تحققه ولذا قالوا بكفاية الظن الغالب
الذي لا يخطر معه النقيض بالباقي في الايمان ومر ما يخطر معه النقيض
كما نص عليه في مبحث ايمان المقلد من شرح المقاصد فلو كان الايمان
بمعنى التصديق المنطقي الشامل لاضعف الظنون لزم ان لا يجب ان
يكون امرا معلوما قطعيا فبين المقامين منافرة ويؤيد ما ذكرناه
قوله امر قطعي ومر تصديق يقيني فتامل البالغ حد الجزم هذا
مبني على وجوب الجزم في الايمان وهو المشهور بين الجمهور كما نقل عنه
هنا ومر وقد يكتفى فيه بالظن الغالب الذي لا يخطر معه النقيض
بالبال كما في شرح المقاصد تذكر قوله ومر في شرح المقاصد
آه الا في بين المقامين تدافع وفيه نظر اما اولا فلما يجاب ان مراده

الغالب هو ما لا يخطر معه النقيض بالبال كما في شرح المقاصد

الشئ في الموضعين انه كافر فيما بينه وبين الله تعالى بناء على ان الشارع
جعل امثال الامور المذكورة علامة للتكذيب وامارة للانكار فتامل
واما ثانيا فلانه يجوز ان يكون مراد الشئ في شرح المقاصد ان ذلك التصديق
غير معتد به في صحة اجراء الاحكام وان الايمان المعتد به في صحة اجراء
الاحكام هو التصديق الذي لا يعارضه شئ مما جعله الشارع امارة للتكذيب
وعلامة الانكار فاندفع الدافع ☜ الكلام في الايمان الحقيقي لا الحكمي
قد يقال هذا بيان في ما سيذكره الشئ فمراد الشارع جعل التحقق الذي يطرء
عليه ما يضاده في حكم الباقي فانه صرح في ان الكلام فيما هو اعم من الايمان
الحكمي والحق في الجواب ان يقال اطفال المؤمنين مؤمنون بايمان آبائهم
ولا يسقط التصديق فيما اعتبر ايمانهم انتهى ويقال في رده ان المفهوم
من كلام الشئ فيما سيجئ ان الشارع جعل التحقق الغير الباقي في حكم
لا انه جعل غير التحقق في حكم التحقق فالكلام المذكور صريح في ان الكلام
في الايمان التحقق سواء كان باقيا او في حكم الباقي لا فيما هو اعم من الايمان
الحقيقي والحكمي وانت خبير بان هذا الرد اعا يتم لو لم يكن الايمان
التحقق الذي يطرأ عليه ما يضاده كافيا في حالة النوم ايمانا حكميا
بل كان ايمانا حقيقيا وهو ورد اثباته خرط القتاد ثم اقول المراد بالايمان
الحقيقي في كلام المحشي ما تحقق فيه حقيقة الايمان من التصديق والاقرار
وبالايمان الحكمي ما ليس كذلك كايمان اطفال المؤمنين فان ايمانهم
عبارة عن كونهم بحيث يكونون ابائهم مؤمنين ولا شك ان كونهم
بهذه الحيثية ليس حقيقة الايمان بل هو في حكم الايمان حيث اجرى
عليهم احكام المؤمنين بخلاف ايمان النائم والغافل فان حقيقة الايمان

متحققة

متحققة فيهما غاية ما في الباب انه غير ملتفت اليه وغير مستحضر وبهذا لا
يخرج ايمانهما عن كونه ايمانا حقيقيا فلا فائدة لكلام الشئ في ان الكلام فيما
هو اعم من الايمان الحكمي فلا منافاة ☜ منافاة ما علله المتكلمون من ان هذا
الدليل فيما لا يساعده المذهب فهو موجود وهو بطريق المنع فلا يرد عليه
ما توهم وقيل في الجواب منع تكيفه بمجرد الاشتمال فكيف ما اذا ذهب اليه
العقلاء كالحكماء مع ان اصل السؤال ممنوع فكيف يكون الجواب ايضا
منقوضا بل هو كلام على السند بطريق الابطال والمستدل لا يقوله ولو سلم
ليس بالمعنى الاصطلاحي بل بمعناه ولو قطع النظر عن ذلك ☜ فان
النوم فقد الادراك ويقال فيه بحث لانه ما علله المتكلمون هو ان النوم
ضد الادراك ابتداء لا بقاء على انه لا اتحاد للحكم على ما ذهب اليه الاكثرون
ودل عليه قوله عم تنام عيني ولا ينام قلبي فيجوز ان يقوم
الادراك بجمل والنوم بآخر قبل ما توهم عليه ان النوم ضد الادراك
اي في الظاهر لا الباطن كما في التلويح وقد يقال التصديق ليس
بادراك بل هو كلام نفسي على ما وقع في كلام الامامي والمانع
المنافات بينه وبين النوم وكلام الشئ مبني على ذلك وبالجملة
ذوال التصديق بالنوم ليس بيقيني ولا مبين ولعل هذا هو
المراد بقوله ولو سلم فان رع اه ☜ ولا يخفى ان الاقرار لما لم يفرض
اه هكذا ذكره الشئ في شرح المقاصد فقد يقال لو نفى الاقرار غير
ظاهر عند كونه ركنا تام يكفي الاشتمال سقطه عند الاكراه منع فان
ابقاء الاقرار على وجه الاعلان وقال في رده ان منع اشتماله
السقط انه يجوز قصد ورا المافي عند الاضطرار ليس شاملا للاقرار

بدون الاظهار فلا يصلح ان يكون ذلك مفهم لاحتمال السقوط ثم انه يمكن
ان يعترض عليه ايضا بانه لو كفى الاقرار في العمر مرة عند كونه ركنا لم يكن
لاحتمال السقوط عند الاكراه مفهم سواء كان المراد الاقرار مطلقا او على وجه
الاظهار فتدبر ﴿ لانها آه اي يجب ظهورها مع انه لا دليل على العدول
عنها فلا يرد انه يحتمل ان يكون تخصيص العقب بالذكر لكونه رئيس الاعضاء
ومستتبعا لما عداه ﴿ لان الايمان آه هكذا في النسخ بلا واو وهو تعليل
لكون ما ذكر بالاتفاق وبيان لوجه دلالة الاول ثانيا لعدم كون الايمان
سائرة العقب كما يقال ﴿ ولم يبق في الشرع عضو آخر ازهق معانده
العقب سوى التصديق فلا يرد انه يكفي في بيانه ان الشارع لم يحكم بايمان احد حتى
يظهر الشهادة عما اعتقده بقوله او بفعله كما ذكره صلاح الدين ﴿ فلا نقل
اذ فلا نقل عن يحفى الكفر الذي هو التصديق الى سائر اعضاء العقب فان
الكلام في ذلك ﴿ والا لزم وجود النقل في الشرع الى عضو آخر من معانده
العقب مع انه لم يبين فيه بعضو آخر فهو دليل لقوله فلا نقل وقوله لانه خلاف
الاصل آه عطف عليه فهو اشارة الى دليل ثانية فافهم ﴿ ان قلت يحتمل
اعتراض على قوله لانها على ان محل الايمان آه حاصله انه ان اريد بالايمان الايمان
الشرعي فهو مم وان اريد به الايمان اللغوي فلا تعويب وحاصل الجواب اختيار
الشق الاول واثبات ان المراد بالايمان في المنصوص هو الشرعي
من جهة لات الشرعية لا يأتي في قوله لم يبق انفا فلا نقل فان هذا بالنسبة
الى المنقول وذلك بالنسبة الى المنفي معناه ﴿ يرد عليه انه يحتمل آه قد يقال ان في
قوله والمنصوص معاضدة لذلك اذ لو كان الايمان مجرد التصديق
بالعقب ولكون الاقرار شرطا لاجراء الاحكام فالمنصوص الاول للاول وهذا

للثاني

فيه رد على ما ذكره

للثاني فلا يرد عليه ما ذكر وانت خبير بان سياق كلام الشق على ان المنصوص
المذكورة كلها معاضدة لكون الايمان مجرد التصديق وكلام المحشي مبني
على ذلك وايضا كون الاقرار شرطا لاجراء الاحكام مما لم ينكره احد وانما
النزاع في انه جزء من الايمان على ان الحديث الشريف لا دلالة على كون الاقرار
شرطا للاجراء وانما يدل على ان الاجراء لازم عند الاقرار وبينهما فرق كما
لا يخفى ﴿ انما يتم اذا فهم اليه عدم النقل في الشرع قبل السؤال
المذكور في الشرع معارضة مع اوله جعل الايمان التصديق فقط بان جعله
الاقرار انسب باللغوي لانه في اللغة التصديق بالقلب لا بالعقب فلا يرد
عليه ما اورد بانه ان تلك الانسبية مما لا تفيد شيئا في مقام المعارضة
مع اوله جعل الايمان التصديق فقط فان مجرد الانسبية لا توجب جعله
الاقرار وعدم النقل الى التصديق فلم نفهم اليه عدم النقل لا يتم المعارضة
نعم يرد تبديل الاعتراض على جعله التصديق فقط بان يقال الانسب باللغوي
اللغوي ليس هذا المجمل بل جعله الاقرار فيندفع بانه لا مشاحة في الاصطلاح
واما ما قيل انا نقول السؤال المذكور هكذا انكم اذا قلتم ان الايمان
هو التصديق ونفيتم النقل عن المعنى اللغوي وجب عليكم ان تجعلوا الايمان
عبارة عن التصديق بالقلب لان اهل اللغة لا يعرفون منه الا ذلك
فلا يرد ما ذكره المحشي ففيه ان ما قلنا انما هو ان الايمان هو التصديق
القلبي ولم ينقل في الشرع عن ذلك لا انه هو التصديق مطلقا ولم ينقل
عنه اصلا وذلك لا يوجب ان نجعله عبارة عن التصديق بالقلب بناء على
اهل اللغة لا يعرفون منه الا ذلك كما لا يخفى ﴿ عند الكرامية اشارة الى
ان هذا لا يراد انما يتجه على مذهب الكرامية واراد بالغرض المذكور لا التوجيه عليهم

فالجواب المذكور لا يتم على مذهبهم فاجاب عنه بهذا الايراد الشيخ صلاح الدين بما مراده
الشق بقوله حتى لو فرضنا آه تائيد المذهب السابق لا الرد على الغير و
لعل الشيخ لم يلتفت الى ذلك لان الظاهر ان غرض الشق هو تائيد الجواب والرد
على السؤال المذكور من طرف المخالفين على ان الايراد المذكور يتوجه عليه و
ان كان الغرض تائيد المذهب السابق قبل جواب الشق هو عدم البداهة في ان
التصديق القلبي معتبر في الايمان والتصديق شرعا ولغة وما ذكره بقوله حتى
لو فرضنا آه تنبيه عليه لا الاستدلال فلا يتوجه عليه الايراد اذ المنع والنقض
في التنبيه لا يجدي نفعا وقيل هذا الايراد كلام على السند لان الجواب المذكور
منع لاعتقاد العامة بان اهل اللغة لا يعرفون منه الا التصديق بالبال
وقوله حتى لو فرضنا آه سند لذلك المنع فتامل قال الشق في شرح
المقاصد وقد يستدل على ان الايمان فعل القلب جواز مجيء الاستثناء بمعنى
ثم جعل الوجه الثاني هذا الغرض ثم قال واجيب بما ذكره بحيث يفهم
منه ان جواب الذي ذكره يفهم ليس وعدي البداهة وان الايراد الذي ذكره
بحيث يتجه عليه فتامل اذ لا فضل في الاوضاع ودليل البطلان ما قبل ان
لا مناقشة في الاوضاع والاصطلاحات في حق الاحكام الا الاخروية
بدلالة العام قالوا ان اخر آه بيان لعدم الاعتبار لمجرد الدلالة في حق
الاحكام الاخروية عندهم ايضا قد يقال هذا مع ما سيأتي منه من ان مواظبة
القلب ليست بشرط عند الكرامية مناقض ولعل وجه التناقض هو ان
قوله من اخر الانكار واظهر الاذعان يستحق الخلود في النار عندهم يدل
على ان مواظبة القلب شرط في الايمان عندهم وما سيأتي من ان اباء القلب
شرط عندهم فجاء التناقض واعلم ان ما ذكره بحيث يفهم وفيما سيأتي من ذكور ان

في شرح

في شرح المقاصد وذكر فيه ايضا ان الخلاف في مجرد طلاق اللسان لا في ترتب
الاحكام الاخروية فنقول لا تناقض بين القولين فان مواظبة القلب شرط
عندهم في ترتب الاحكام وليست بشرط في طلاق المؤمن صح ان يطلق
لفظ المؤمن آه ان مجازا وتسمية للدال باسم المدلول كما يدل عليه قوله
لقيام دليل الايمان واما قوله فان امارات الامور الحقيقية آه فمعناه ان تلك
الامارة كافية في صحة اطلاق اللفظ مجازا قريبا في الحقيقة شيوعه وعدم
احتياجه الى قرينة زائدة على ولذا قال على سبيل الحقيقة ودون ان يقول
حقيقة وليس المراد انه يطلق عليه لفظ المؤمن حقيقة بان يكون الاقرار
بالبال وهو حقيقة الايمان كما توهم كيف وقوله ظاهر كلام القدماء
بابه عنه كله وربما يقال المراد انه يطلق عليه حقيقة وهو دليل لانه اطلاق المؤمن
على المقر بالبال ليس الا بمعنى المصدق وان لم يكن ذلك المقر مصدقا في
الحقيقة فان اطلاق اللفظ في معناه الحقيقي لا يتوقف على وجود المعنى الحقيقي
كما اذا قلت زيد العالم في زيد الجاهل في نفس الامر فان لفظ العالم
حقيقة يستعمل في معناه الموضوع له مع عدم وجوده وذلك المعنى
يفهم منه بعونة سياق كلامه حيث احتج الكرامية بانه تواتر
ان اكثر الكفار من العرب واليهود والنصارى كانوا يتعمدون معترفين بها
ولا يستغربون عن عنده وعمله فيحكمون بايمانهم بمجرد الكلمتين والجواب
معارضة بالاجماع على ان المنافق كافر وبنحو قوله تعالى تؤمنوا او
لكن قولوا اسلمنا ولا نزاع في ان التصديق بالبال ليس ايمانا
لغة ولا في انه يترتب عليه في الشرع احكام الايمان ظاهرا واما
النزاع فيما بينه وبين الله فان قوله ولا نزاع في انه آه للحل والتوفيق

بخشته وقره كمال

كما مر في شرحه في شرح

بين الدليلين المتعارضين ظاهراً فكانه قال الاقرار يسمّى ايماناً حقيقة
في اللغة يكفي في ترتب الاحكام الدينوية ولا نزاع فيه فالقضاء و
عدم الاكتفاء مبني على دليل واما النزاع فيما بينه وبين الله تعالى وهو
الايمان المنجي عن الخلود في النار وهذا لا بد فيه من التصديق القلبي والايمان
المذكور مبني على هذا فارتفع التعارض وظهر ان احتجاجهم مبني على الغلط
ناشئ عن عدم الفرق بين ما بينه وبين الناس وبين ما بينه وبين الله تعالى
فافهم جيداً قيل اذا اريد بكلامه السابق هو ما ذكره قبل هذا الكلام من قوله
فالتصديق اما ان يفي بهذه اللفظة او بهذه اللفظة لدلالتها على معناها فانه
يفهم بمعونته ان الايمان حقيقة في الاقرار فتدبر وبهذا التقرير يسقط
ما توهم وقيل منه انه لا يفهم من كلام المواقف ان يكون تسمية الاقرار
ايماناً بطريق الحقيقة بل المفهوم منه ان يكون تلك التسمية بطريق
المجاز تسمية الدال باسم المدلول قلت لا نسلم هذا المذهب الزمخشري و
القطان بل الكرامية فانهم هؤلاء الفرق الثلث ذهبوا الى ان الايمان
هو الاقرار بحقيقة ما جاء به النبي عليه السلام لكن الزمخشري قد اشترط معه
التصديق ايضاً وهم ما بين الاقرار الخالي عن المعرفة والتصديق لا يكون
ايماناً وعند اقترانه بهما يكون الايمان هو الاقرار فقط واما الكرامية
فلم يعتبروا شيئاً من ذلك قالوا انه اسم للكفر واظهر الايمان يكون مؤمناً
الا انه يستحق الخلود في النار كذا في شرح المقاصد وقد عرفت
الكرامية فانهم قالوا انه اسم للاذعان فلم يتفق له الاقرار لم يستحق بتة
كما مر فيما سبق قلت لا يخفى ان هذا المذهب وافق مذهب الزمخشري
ان الايمان هو التصديق والاقرار معاً وذلك لانهم قالوا الاقرار ركن يحتمل السقوط كما

اشار اليه

بجزاء بس وفره كمال منه

انه انف ح

اشار اليه الشارح فيما سبق فلا يرد عليهم بالاجماع المذكور كما توهمه
ذلك من ظاهر كلامهم قلت يقتضي المغايرة قد يقال هذا مستدرك اذ يكفي
فيما هو بصدده اقتضاء العطف عدم الدخول ويرد بانه المقدمة الاولى
للرد على من زعم ان الايمان تنفي الاعمال كما ان المقدمة الثانية للرد على ان
الاعمال جزء الايمان فتدبر قلت وكفى بالظفر حجة جواب بما لم يكن صلاح
الدين قال بهذا القطع بعدم جواز ان يكون من قبيل قوله تعالى تتنزل الملائكة
والروح والكشاف قال ان الاعمال ثمرات الايمان والايمان بلا عمل
كشجر بلا ثمر فلا يتم الاستدلال وحاصل الجواب ان مبنى الاستدلال على
حفظ اللفظ فان العطف بظاهره يقتضي عدم الدخول فيجب العمل
به حتى يرد عليه قائم البرهان كما هو الظاهر وفيه ان بعض النصوص
قد اقتضى دخول الاعمال في الايمان ففي حفظ ظاهر العطف ترك ظاهر
غيره والجواب ان يرجح حفظ اللفظ فيما لم يكن فيه بكثرة موارده
كما قد يقال قيل الجواب المذكور في غاية السقوط اما اولاً فلانه
كلام على السند الاضعف واما ثانياً فلان قوله ظاهر الآية تدل على
خروج الاعمال عن الايمان ثم قوله لان عطف الشيء على نفسه وعلى كلمة غير
جائز غير جارة النزاع فلا يصير دليلاً على خروج الاعمال واما رابعاً
فلان مثل الاعتبار الخطاب الذي صار مرعياً في الآية المذكورة جائز
ان يراعى في الايمان والعمل الصالح انتهى اقول قد عرفت سقوط
الرابع واما الاول فنقول الجواب بتحرير الكلام على السند والثاني
فنقول المسئلة بديهية وما ذكر شبيه فلا يجدي نفعه واما
الثالث فنقول دلالة ظاهر الآية على خروج الاعمال مما لا خفاء فيه

الذي هو الحبيب منه

عند تقرير حاصل الجواب منه

يرد عليها الا بما قيل هو هو قول الشارح

ان لا يصح عطف الخ فلان قوله منه

اذ لا شك ان اللفظ كون المعطوف غير المعطوف عليه وغيره داخل فيه وقوله غير جار
النزاع ان اريد به ان عدم الجواز في عطف الاجزاء الخارجية وهو الذي فيه قيل
عطف الاجزاء الذهنية ففيه ان عدم الجواز غير مقصور على هذه القبيلتين بل هو
عميم وان اريد به غير ذلك فلا بد منه البيان ☜ لان جزء الشرط آه اعلم
ان حاصل الاستدلال انه لو دخل المشروط في الشرط لزم اشتراط الشيء بنفسه
واللازم ممتنع فقول الممتن بيان للملازمة ويرد على الاستدلال ان المشروط هو صحة
الاعمال لا نفسها والكلام في دخول نفس الاعمال لا في دخول صحتها ويجوز ان
يتوقف وجود الشيء شرطا لصحته وقد يقال جزء الايمان هو العمل الصحيح فيلزم
كون الصحة شرطا لها والاولى في بيانه ان المشروط لا يدخل في الشرط لان يقال
لو دخل لتوقف الشرط على المشروط فيدور وفيه ما فيه كما لا يخفى وارده
عليه ايضا ان المراد بالشرط ما عدا المشروط ذره بانه عدول عن الظاهر
☜ الركونه زائدا آه لعل الغرض من هذا التعبير والتأييد بالقول
الكبير دفع كون الاشارة الى زيادة ما يجب الايمان به في غير عصر النبي عم
من اجلى البديهيات فتامل ☜ لتكثره بحسب تكثر متعلقاته فكما ان
الايمان في زمن النبي عم لتكثره بحسب تكثر المتعلقات كذلك في غير عصره
ايضا الا ان تكثر المتعلقات هناك كان من حيث الاوامر بها كما ان
من حيث انها يجب الايمان بها ☜ فتامل ☜ اشارة الى الجواب عن نظر
الشيخ بانه مبني على حمل قولهم يزيد بزيادة ما يجب الايمان به على زيادة
بزيادة ما يجب الايمان به مطلقا سواء كان زيادته من حيث الذات
او من حيث الاعتبار فيجوز ان يكون مرادهم انه لا تتصور في غير عصره
النبي عم كون الايمان زائدا بزيادة ما يجب به من حيث الذات فح لا يتوجه

عليهم

نقل ناظر الجيش زيادة ما يجب الايمان به في غير عصر النبي عم
وبين ما يجب الايمان به في عدم تصور ذلك في غير عصره
وهو الاولى تامل

لعله هم

عليهم نظر الشيخ كما لا يخفى ويقال وجه التامل ان التكثر بهذا الاعتبار انتقال
من الاجمال الى التفصيل وهو لا يفيد الزيادة واما يفيد كمال الاجمال فيه
نظر فتامل ☜ كذا نقل عن امام الحرمين قال في شرح المقاصد قال امام
الحرمين ان ايمان النبي عم يفضل ممن عداه باستمرار تصديقه وعصمته
اياه فيه فحامة الشكوك والتصديق عرض لا يبقى فيتجدد للنبي عم مقولا
ولغيره على الفترات فثبت للنبي عم اعداد من الايمان لا يثبت لغيره
الا بعضها فنبوته ايمانه اكثر والزيادة بهذا المعنى مما لا نزاع فيه و
ما يقال ان حصول المثل بعد انعدام الشيء لا يتوقف زيادة فيه مدفوع
بان مراده زيادة اعداد حصلت وعدم البقاء لا ينافي ذلك انتهى
☜ وقد يتوهم آه اشارة الى ان قوله الشيخ وحاصله ان ايمان في دفع
هذا التوهم ☜ قد يدفع بان مراده آه قد يقال النظر فيه لا يندفع
بما ذكر لان مراد الناظر ان الشيء لا يوصف بالزيادة لمثل هذا
فتفي الزيادة بالمعنى المتعارف يعني ان مراد الناظر نفي الزيادة
بالمعنى المتعارف وذلك لا ينافي ثبوت الزيادة بالمعنى الغير
المتعارف كالزيادة باعتبار تجدد الامثال وفي قول الشيخ كما في
سواد الجسم مثلا ايماء الى ما ذكره لكن لا يخفى ان هذا انما يقتضي لو
كان مراد القائل الموجبة الايمان الذي هو زيادة الايمان بجعل تلك
الايمان على زيادة الايمان باعتبار الثبات والدوام وهو زيادة
بالمعنى المتعارف وذلك غير مقطوع به لجواز ان يكون مراده الزيادة
مطلقا ولو بالمعنى الغير المتعارف ولعله انما اورد هذا القائل
الى قوله على ان بناء الزيادة على هذا الاصل الى على ان الفرض لا يبقى فرق

بتدقيق

وذلك الاصل باطل فرع محله وبيان ان هذا الدفع ليس بشئ لانه يرد عليه ان
في ان حقيقة الايمان هل تقبل الزيادة والنقصان ام لا وكونه زائدا بحسب الاعداد
لا مدخل له في زيادة ذاته وحقيقته وهو ظاهر وفيه نظر لان الزيادة متصورة
وجوه كالشدة والقدة والمدة ولا يخفى ان المحصور في زمان اكثر ان
كان باقيا فهو ازيد بحسب المدة وان كان متجددا فبحسب القدة وان لم يكن ازيد
بحسب الشدة على انه قد عرفت ان الكلام هيهنا في توجيه الآيات الدالة
على زيادة الايمان لا في ان حقيقة الايمان هل تزيد ام لا قلت الفواضل
آه حاصله ان معنى كون الاعمال جزءا من الايمان عند هؤلاء وقوعها جزءا منه
كوقوع زيادة القرأة والقيام جزءا من الصلوة لاكونها جزءا منه بحيث
ينتفي الايمان بانتفائها كلكون اهل القرأة والقيام جزءا من الصلوة
فان الاعمال ليست مما جعله الشارع جزءا من الايمان كالتصديق والاقرار
بل هي تقع جزءا منه اذا وجدت فاذا لم توجد الاعمال فالايمان هو التصديق
والاقرار واذا وجدت كان هو التصديق والاقرار والاعمال الموجودة
معا فيزيد الايمان على ما كان قبل الاعمال كما اذا لم توجد زيادة القرأة و
القيام في الصلوة كانت الصلوة عبارة عن اهل القرأة والقيام مع
سائر الاركان واذا وجدت زيادة تها كانت الصلوة عبارة عنه
مثل الزيادة مع سائر الاركان قال التكليف بالشئ آه الظاهر
حمل كلام الشق على ان التكليف بالايمان تكليف بتحصيله بمعنى ان المكلف به
والمأمور به هو تحصيله لا نفسه ثم يشنع عليه بانه كما ليس فعل العبد بلا اختيار
كالايمان مثلا مقدورا فتحصيله ايضا كذلك والمكلف به المأمور به هو
نفس الايمان لا تحصيله ولك ان تحمل كلام الشق على ما سمعته ما لحق كما هو

ظاهر

صح
وبالجملة ان كلام فرد العلامة في هذا المقام غير مستقيم
اصلاح الذنب Ao

ظاهر عبارته قال في شرح المقاصد ليس معنى كونه مأمورا به مقدورا له اختيارا
انه يلزم ان يكون البنية من مقولة الفعل بل معناه ان يصح تعلق قدرته وحصوله
بكسبه واختياره سواء كان هو من مقولة الاوضاع والهيئات او الكيفيات
كالعلم والنظر او الانفعالات او غير ذلك ومع هذا فالواجب المقدور
المثاب عليه بحكم الشرع يجوز نفي تلك الامور لامجرد ايقاعها فكونه مأمورا به
اختيارا مقدورا مثابا عليه لا ينافي كونه كيفية نفسانية يكسبها المكلف
بقدرته واختياره ثم قال على انه لو سلم كون المأمور به الفعل بمعنى التأثير
جاز ان يكون معنى الامر بالايمان الامر بايقاعه واكتسابه وتحصيله كما في سائر الواجبات
انتهى قوله معدول عن الظاهر آه وقد قيل جعل التكليف بالايمان باعتبار التحصيل
الذي هو معدول عن الظاهر اذ معنى وجوب المعرفة ونحو وجوب تحصيل المعرفة و
معنى آمنوا حصلوا الايمان والتصديق لاصدقوا وكونوا مؤمنين مقدم
ولعله لهذا قال المحشي وبالجملة ان النظر في آه ربما يقال قد يتوهم عدم الفرق
بين الجعلي بناء على ان تحصيل النظر لا يتصور بدون النظر لكن لا يخفى
عليك ان المكلف به في الاول هو الاتصاف بالايمان غايته انه موقوف على النظر
وفي الثاني هو النظر لا انه يستلزم ذلك الاتصاف قوله ان النظر
مقدور وكونه بالواسطة حاصله انه لا يشترط ان يكون المكلف به مقدورا
بذاته بل يكفي ان يكون مقدورا بالواسطة ايضا فالايمان مكلف به ولا حاجة
الى جعل المكلف به الواسطة الذي يؤدي الى العدول عن الظاهر فتأمل قوله
ولذا قد يتقيد بقيده آه قيل اعتاق الرقبة عند فقد النظر لا يستلزم
مقدوريته لانه ما يتوقف المبداء والمقدور ما حصل بقدرته قوله يكون مكلفا
بتحصيل ذلك اختيارا قد يقال اذا وقع الاعتاق بصدق انه وجد منه

قوله

يجوز تكليف تحصيله اختيارا فمن باب تكليف ما لا يطاق فمردوده لاستحالة
تحصيل الحاصل وربما يقال انه يجوز ان يكون مكلفا بتحصيل النظر الموجب
لزوال الاعتقاد وان حصل الموجب قبل وفيه ما فيه اقول يمكن ان يجاب عنه
بان العبد مكلف بتحصيل التصديق اختيارا فان حصل بغتة عونا فانه لم
يخرج عن عهدة والى هذا يشير قول الشيخ لانه قد يكون بدون ذلك وقد يقال
الصواب ان يقال ان التكليف بالايمان تكليف بتحصيله ان لم يكن حاصلا
وبعدم مقابلة باثره والانكار بعد حصوله فان الكل مكلف بعدم مقابلة
باثره والانكار بعد حصول البغتة فتامل ويمكن ان يقال ايضا المشاهد
المذكور مكلف بتحصيل ذلك الوقوع اختيارا بالمباشرة لكن بانه لا
بالاختيار وفيه ما فيه فتامل وقيل اذا كان التصديق من قبيل العلم
ينبغي ان يقال يجوز ذلك المشاهد مكلفا بالاطمئنان وربط العقب بالاختيار
واذا كان من قبيل الفعل الاختياري وكان زائدا على العلم فلا اشكال
لانه يجوز تكليف بتحصيل التصديق الذي هو فعل اختياري ح اي حين
اذا كان النظر بعد دراية بالواسطة وجب التحصيل ولم يكف المعرفة
حتى من وقع في قبله صدق النبي عم بغتة يجوز تكليفا بتحصيل ذلك
اختيارا يجوز حاصل كلام بعض المتاخرين حيث قال التصديق هو ان
تنسب باختيارك انه اي التصديق هو العلم اليقيني الذي يحصل بمباشرة
اسبابه والمعرفة اعم من ذلك حيث وجدت بدون الاختيار والمباشرة
في الاسباب فيندفع الاشكال الذي اورده الشيخ ونحن اقتفينا ما ذكره
الشيخ بقوله نعم تحصيل تلك الكيفية يجوز بالاختيار انتهى فهذا الكلام من الشيخ
شرح لذلك القول واشارة الى ان ذلك القول من الشيخ ايما الى الجواب عن

الاشكال

بالاختيار

ما ذكرنا يحسم مادة الاشكال لبقاء السؤال عنه لم يشر الشيخ

الاشكال المذكور قلت التصديق الايماني انه حاصل ان التصديق الايماني
اعني عنده من التصديق المنطقي فلا يلزم من عدم كون المعرفة اليقينية الغير الاختيارية
تصديقا ايمانيا عنده كونه تصورا الجواز ان يكون تصديقا غير ايماني وفيه ان هذا
يناقض قوله ان التصديق هو العلم اليقيني الذي يحصل بمباشرة اسبابه الا ان
الا ان يقال المراد هو التصديق الايماني لا مطلق التصديق قلت وليس بمختار
عند الشيخ لانه جعل التصديق الايماني فيما سبق نفس الميزان الاعم من
فيراد الايمان فيه نظير لفظ الاسلام الا ان يراد بالتراوف وما هو اعم من التساوي
فتامل وجهه ان الاسلام هو الخضوع والانقياد مطلقا سواء كان بالجوارح
او بالعقب بخلاف التصديق فانه الانقياد العقلي فلا يكون مرادفا له بل
اعم فلا يستلزم الاتحاد المط الذي هو الاتحاد بحسب الصدق قال الرابع
كذلك اي يفيد ان وجه التاييد هو ان كلمة غير ليست صفة بمعنى المغاير بل
هي للاستثناء والمستثنى منه محذوف وهو احد من المؤمنين وان
لفظ البيت ليس على ظاهره بل المراد به اهل البيت فالمعنى لم نجد في قرية
لوط احدا من المؤمنين الا اهل بيت من المسلمين فقد استثنى
المسلم من المؤمن فوجب ان يتحد الايمان والاسلام قال واعلم ان
كذلك اي ان ما حملنا الآية الكريمة على ما ذكرناه لئلا يلزم الكذب ويلزم
كلمة من اذ لو كان كلمة غير صفة وكان التقدير هكذا فما وجدنا فيها بيتا غير
بيت من المسلمين او كان المستثنى منه عاما وكان التقدير فما وجدنا
فيها احدا الا اهل بيت من المسلمين يلزم الكذب لكثرة البيوت
والكفار في تلك القرية وايضا لو كان المراد بالبيت القلب وكان التقدير
فما وجدنا فيها بيتا الا بيتا من المسلمين لا يلزم كلمة من فان الظاهر انها

بيانية فيدل على ان المبين منه جنس المبين وليت ليس منه جنس المبين
فقوله لكثرة البيوت والكلام تعليل لكونه كلمة غير للاستثناء وكون
المستثنى منه خاصاً وقوله وليلايم تعليل لكون المراد بالبيت اهل البيت
قح وليلايم آه اى قال كذلك لجواز ان يكون كلمة من صلة لمقدر بان يكون
التقدير الا بيتاً كائناً من المسلمين او زائدة على ما هو مذهب الاخفش
والكوفيين من جواز زيادة من في الاثبات او تبعيضية كما قيل لكن
الكل خلاف الظاهر قح واعترض عليه آه لعل وجه هذا الاعتراض ونحوه
هو الباعث لقول الشيخ وتؤيده ما ورد بقول ويدل عليه قح ان فيما ارسلوه
فرع لما يدل على ظاهر العبارة فان قوله فان اوامره ونواهيه بيان لما اجمله
فيلزم ان يكون الاوامر والنواهي من جملة الاخبار وذلك ظاهر الفساد
وحاصل الدفع ان المراد بالاخبار هو الارسال فلا فساد اذ الاوامر
والنواهي من جملة ما ارسل وقد يدفع الايراد بجعل قوله فيما اخبر على
معنى فيما اخبر على ان صلة ويجعل الاوامر على الوجوبات والمندوبات
المندوبات والنواهي على المحرمات والمكروهات بان يراد بالاوامر المأمور
بها وبالنواهي المنهي عنها قح ولك ان تقول آه دفع آخر للايراد المذكور
وحاصله ان الامر والنهي يستلزمان الاخبار كما مر في شرح قوله تجب الكلام
نقلاً عن الامام الرازي حيث قال ذهب بعضهم الى انه ان القرآن في
الاول خبر ورجع الكل اليه لان حاصل الامر اخبار عن استحقاق الثواب على
الفعل والعقاب على الترك والنهي على العكس فتامل قح والاولى
وجه الاولوية عدم اشعار التغاير بوجه في الوجوه بخلاف ما ذكره الشيخ
وقد يقال قوله تو مثل لم تؤمنوا مرتبط بقوله آمنا بانه كذب في نفي

قوله

صفحة ٢

بحرانا بس ٢

في قوله نهاهم عنه ولهذا استدرك عليهم عامرهم بان يقولوا اسلمنا ولم يكن
هذا ايضا صدقا لما صح نهيهم عنه عامرهم بذلك والشيخ قد غفل عن هذه النكتة
فقال ما قال وانت خبير بان قوله تعالى تؤمنوا ليس مرتبطا بقوله آمنا
ونهيهم عن هذا القول بل هو مرتبط في نفي ايمانهم فيحتمل ان يجوز المعنى كما ذكره
الشيخ ليس فيهم ايمان وسلام لكن ليكن منهم مجرد القول وهذا القدر من
الاحتمال يكفي في رد الاستدلال فتامل قح على انه امر ونهي قد يقال فيه بحث
لان النبي عم على ما عرف في صدر الكتاب انما بعثه الله لتبليغ الاحكام
فمجرد الامر لا يستلزم النبوة لجواز ان يقتصر على نفسه ولا يلزم التبليغ
وجعل المبلغ اعم من المقارن بالذات والمقارن بالاعتبار تكلف ويقال في الجواب
ان الامر والنهي لم يكونا مقصودين على آدم عم بل كانا ليتبلغا الى الغير
الفيا وانت خبير بان هذا البحث والجواب عين ما ذكره الشيخ بقوله لكن
وكذا في المواقف والمقاصد الى آخر الحاشية فتامل قح لم لا يكفي صدق
امة له في الجنة قد يقال الجنة ليست دار تكليف فحتى الامة لانتفاء
التكليف لانه ليس لهم ان يصيح ان يكون امة وقد يقال في الرد
انه لا مفر للتكليف الا الامر والنهي وقد تحقق في حادثة آدم وحواء في
الجنة وترتب الجزاء على ارتكاب المنهي عنه ايضا فيكون دار التكليف بالنسبة
اليهما وقد يقال ايضا الارسال الى الوحدة كحدوث مثلا غير معهود ولهذا
قالوا في تعريف النبي عم فقال الله تعالى ارسلتك الى الناس اوالى
قدم كذا انس وانت خبير بان عدم المعهودية مما لا يفيد شيئا في المقام
والقول المذكور في التعريف مبني على الاعم الاغلب قح اذ كان لاجل
التبليغ وقد يقال الفيا في يستلزم الوكان بطريق اتحاد الكلام المنظوم

في اليقظة وامر آدم عم كذلك بخلاف امر الاقين المذكورين اذ لم يثبت
ذلك الغير النبي عم بل ربما جعل ذلك من خواص الرسول وربما يقال كلام جبرئيل
مع مريم خرج في الكتاب وذكر ايضا انه ارسل الرائم موسى ملكا على
وجه النبوة فدبقال امر الاقين المذكورين بظاهره يدل على النبوة
واما نفي النبوة عنهما لما تقرر ان امرأة لا تكون نبية ح قل
مبنى الاستدلال الاول وهو قوله فلانه ادعى النبوة واظهر المعجزة
على التعيين كما في الوجه الاول من وجهي اظهار المعجزة وقوله او الاجمال
اشارة الى الوجه الثاني منهما ح ومبنى الاستدلال وهو الوجه الاول
من وجهي استدلال ارباب البصائر وقوله ومبنى الثالث يريد به
الوجه الثاني من وجهي استدلالهم قد يقال في الفرق بين الاستدلالات
الثلثة ان الاول برهان اني لان اظهار المعجزة معلول النبوة وهو
مزعوم والثاني برهان لمي فانه يفيد حقيقة النبوة وتبين ان
تلك الحقيقة حصلت له على اكمل الوجوه فاثبات انه نبي باثبات
ان حقيقة النبوة ثابتة له كما في شرح المواقف نقلا عن الامام في
المطالب العالية واما الثالث فمركب من اللمي والاني فانه ما
قبل النبوة سبب عادي لجعله نبيا وبعدها فرع النبوة انتهى
ح اقول فيها وقد يقال قد يضع الجزئية بغرضها على كل
كافر لا بالوجوب بل بالسلم اذ لا يبقى ح محارب مقاتل وقيل
الصحيح هو الاول ح لانتهاء علة قبل سحق شبههم فانه ايديام
من الكتاب اذ يحتمل ان يكون فشم وعيد قبول الجزية منهم فانه ايديام من شبهة
الكتاب وتعللهم بشرع قديم من عندهم فانه نزل عيسى عم وان الشبهة

بحصول معانية فيصيرون كعبدة الاوثان في انقطاع حجتهم وان كان في
امرهم فتاسب ان يعاملوا معاملتهم في عدم قبول الجزية وربما يقال هو
عدم الرغبات في الاموال لغرب الساعة ح اقول ان النوعين في الظهور
والكلام في الصدور وقد يقال جواز الصدور يستلزم جواز الظهور
بالفروق العادية وملزوم الفاسد فاسد وربما يقال في رده الاستلزام
العادي لا يستلزم الايجاب العقلي والكلام فيه على ان العادية الى
النفرة حال وقوع الظهور للاحال جوازه . ح ورده ان المراد هو نفي
صلاح الدين ح وفيه بحث ان في العادة بكلا وجهيه وقد يقال في جواب
عنه ان العصمة غير لازمة عند الشيعة فكيف اعلامها الآخر ان الكفار قتلوا
فريقا من الانبياء ولم يسمع من احدهم اظهار الكفر وربما يقال في رد عدم وجوب
العصمة لا يأتي في الاعلام بلا وجوب والعقل لا يوجب الخوف عند الدعوة
لجواز حصول استيلاء الكفار بعدها مع الامن عندها ولجواز عدم الفائدة
في اظهار الكفر عند العقل باعلام من الله تو ح اقول طريق صرف النسبة
اه يعني ان المراد بالصرف عن الخط هو الوجه الكامل وهو صرف نسبة
الذنب الى الانبياء عليهم السلام الى غيرهم فانه وجه كامل وصرف عن الخط
بالكلية بخلاف الحمل على ترك الاولى وعلى ما قال قبل البعثة فان كان من تتمة
الحملين وان كان صرفا عن الخط لكنه ليس بكامل اذ ليس صرفا عن الخط بالكلية
كما لا يخفى فقوله تو نوح آدم وحمل جعلا له شركاء فيما اتاهما يصرف
عن الخط ويجعل النسبة الى غيرهما بان يقال الخطاب جعل اولادهما شركاء
بقرينة قوله تو عما يشركون ح فان الحمل اه تعليل للتغيير الواقع
في قوله فصرف عن الخط بقولنا ان طريق صرف النسبة الى غيرهم اذ لو

لم يفسر بذلك لم يحسن التقابل بين هذا وبين قوله والا فمحمول على ترك الاولى
اه فان الحمل على ترك الاولى ونحوه صرف عن الظاهر فحاصل التوجيه ان قوله
فصرف عن الظاهر هو صرف عن الظاهر الذي هو مطلق الصرف عن الظاهر
محمول على ارادة الكامل من الصرف عن الظاهر وقبل السؤال والجواب
ساقطان بالكلية فان مراد الشيخ انه صرف عن ظاهره بطريق سلب
الذنب عن الانبياء عليهم السلام سواء نسب الى غيرهم او لم ينسب الى
احد اصلا ان اريد سلب الذنب عنهم بوجه من الوجوه والا لكان مراده
بمجرد سلب الذنب عنهم اصلا هو محمول على ترك الاولى او على كونه قبل
البعثة انتهى وفيه ان سلب الذنب عن الانبياء عليهم السلام اما
بصرف النسبة الى غيرهم او بحمل الذنب على ما ليس بذنب كحمله على ترك الاولى
ونحوه اذ لا ثالث لهما فالفائدة في هذا التوجيه وما وجه سقوط السؤال
والجواب بذلك قد يقال الحاجة الى ما ذكيه الشيخ اذ مراد الشيخ من الصرف
عن الظاهر حمل الخصوصيات على امور يخرجها عن كونها ذنوبا وهو الحمل على ترك
الاولى حمل لفظ الذنب على فقط ترك الاولى وبه يندفع انه تقابل بينهما
وحاصله ان ما ذكره اولى مما ذكره الشيخ وانت خبير بان الامر بالعكس
لان حمل الخصوصيات على امور يخرجها عن كونها ذنوبا وحملها على ترك
الاولى من نوع واحد من الصرف عن الظاهر بل بينهما تقابل العام بالخاص كما
لا يخفى فلا يتحقق بالخبرية بخلاف ما ذكره الشيخ اولا وايضا
ما آل ما ذكره تخصيص للصرف عن الظاهر بنوع واحد مما سوى الحمل على
الاولى فلا يحسن التقابل بخلاف ما ذكره الشيخ ثانيا فانه تخصيص
بما يندرج فيه كل نوع من انواع ما عدا الحمل على ترك الاولى وفيه توجيه

اي بحمل الصرف عن الظاهر وهو الحمل على ترك الاولى منه

آخر

آخر ما ذكر في كلام الشيخ توجيه آخر يندفع به ايضا سؤال عدم المقابلة
وهو ان مراده بالصرف عن الظاهر ما عدا ترك الاولى بحمل العام الذي هو
الصرف عن الظاهر على ما عدا الخاص الذي هو الحمل على ترك الاولى بقرينة
المقابلة بمقتضى ان العام اذا قوبل بالخاص يراد به ما عدا الخاص وقد قيل
مراد الشيخ بالعام هو الذنب في قولهم الانبياء معصومون عن الذنب
وبالخاص هو الذنب الذي نقل عنهم فالمعنى ان مرادهم انهم معصومون عن
غير ما نقل عنهم وانت خبير بما فيه من البعد المفرط فتدبر فجواز ان يكون الخبرية
ان يرد عليه اما اولا فبان اضافة الخبر الى الامة تشعر بالجنسية فيفيد ان مراده
خبير بتمام ما هو حيث انهم امة اي مرضوون ومحقون فان الامة في الاصل الذين
واما ثانيا فبان في ذيل الآية ما يغني قوله تعالى تأمرون بالمعروف وتنهون
عن المنكر وتؤمنون بالله يدل على ان خبرتهم بسبب كمالهم في الدين
فخاطر الشيخ مجرد توهم ورودها بما ينافي ما يدل عليه الآية الكريمة
واما ثالثا فلان المعنى بديهية كما يدل عليه قول الشيخ ولا شك
فانه من الالفاظ البديهية فهم ادعاء البداهة في ان خبرية الامة
بسبب كمالهم في الدين فلا يرد عليه المنع اقول الكل لسباتة اما
الاول فلانه على تقدير عامه لا يحيط بجواز الذي ذكره الشيخ كما
لا يخفى وايضا قد قيل اشعار الاضافة الجنسية توجيه آخر غير
التوجيه الذي في الشرح حيث قال ولا شك ان خبرية الامة
بسبب كمالهم في الدين اذ لو كان مراده ما ذكر لقال ولا شك
ان اضافة الخبر الى الامة تشعر بان خبريتهم من حيث انهم امة
وذلك يدل على كمال دينهم وذلك تابع لكمال يقينهم اه قيل لعل كان

ان زاده هو سبب كثرة ثوابهم وكمال الدين الذي هو منه

جنبة توجيه الشرح على تبعية كما لا يخفى لكن نبههم الى حاصله الى ان خبر تهم
من حيث كونهم امة وما بعده لا عموم وفيه تامل فتامل واما الثاني
فلان ذيل الآية الكريمة انما يدل على ان خبر يتهم بحسب كثرة اعمالهم وقوة
ايمانهم لا على انها بحسب الكمال في الدين ولو سلم فذلك فلا نسلم انه يدل عليه قطعا
بحيث يقطع عرق الاحتمال والجواز واما الثالث فلان دعوى البداهة محل
النزاع غير مسموعة على ان المنع مع السند غير ممنوع في قانون المناظرة
وفيه ما فيه لعلك اشارة الى منع كلا من التقسيمين المذكورين والا فانه على تقدير
تسليم كل واحد منهما يكفي ان يخص العموم في الحديث الشريف بما دلا دليل آخر
على حقيقة خلاف العرف والمتعارف واذا ثبت الاحتمال سقط الاستدلال
وبهذا القدر كاف في بيان الضعف كما لا يخفى ان الكل متحد انه لما كان قوله
كل كلام الله مع قوله وهو واحد محتاجا الى التاويل اما في الثاني او
في الاول فضرورة تعدد الكتب والكلام اللفظي وعدم اتحاد اللفظي والنفسي
اول اولا قوله وهو واحد بجعل الوحدة بحيث لا ينافي الاتحاد من حيث انه كلام الله
وثانيا قوله كلها كلام الله بجعله بحيث يدل على كلام الله النفسي وارجاع
الضمير الى كلام الله واما آخرا فلان الاول انسب بقول الشيخ كما
اشار اليه ولان الاحتياج الى التاويل انما نشا من قوله وهو
واحد فانه اولى بالتاويل من قوله كلها كلام الله ليلائم غيره كثيرا
انتهى قيل الموصول الى شط النهر فعطف التفاوت الخ وذلك
لانه لما كان قوله وهو واحد بمعنى ان الكل متحد من حيث انه كلام الله
وكان اتحاد الكلمة صفة الحقيقة غير قابلة للتعدد بحسب الذات كان
قوله واما التعدد في النظم المتلو ونظائره مما لا ينبغي كما لا يخفى فيجب ان

يحمل

يحمل على التعدد بحسب التعاوت فحينئذ يرجع معناه الى معنى التفاوت
فعطفه عليه ترتيب من العطف التفسيري واما كان ترتيبا جيدا نظرا
لعدم الاتحاد بين المعطوف والمعطوف عليه بحسب المفهوم وذلك
من لوازم العطف التفسيري وقد يقال تشنيعا عليه ان القول بان هذا
العطف ترتيب من التفسير وانت خبير بانه بعيد من التفسير بل مبني على
الغفول او التزوير كما وقع بما يقال وكذا ما قد يقال معترضا عليه بانه
ليس كذلك فتدبر واما قد يقال لا فائدة في الحكم على
التوجيه الثاني بعيد عن العبارة جدا والمتجه ان يقال المراد ان كلام
الله واحد في نفسه واما التعدد باعتبار وجوده اللفظي و
التفاوت باعتبار ترجيح البعض على البعض وقد يقال المراد
ان كلام الله صفة واحدة ازلية والكثرة انما هي في متعلقاته و
اقسامه الحاصلة باعتبارها وفي الالفاظ الدالة على تلك الاقسام
والمراد بتعدده تكثره الى العدد الذي مر في صدر الكتاب وتفاوته
تفاضل الاحاد في مرتب الثواب على قرأتها بل في بلاغتها ايضا
وانت خبير بما مر كرره العاملون على ما ذكره الشيخ بقوله
وبذلك ان تقول آه غاية ما في الباب ان محل الكلام في قوله كلها
كلام الله ليصح الحمل وبهذا القائل ان حملا عليه ايضا لابد
من التاويل المذكور ليصح الحمل والا فلا بد من ارتكاب الاستخدام
في الضمير ليصح الارجاع فمعنى الوحدة ظاهرة فانه على تقدير
ارجاع الضمير الى الكل كان معنى ان الكل متحد من حيث انه دال على
الكلام النفسي وعلى تقدير ارجاعه الى كلام الله كان معنى ان الكلام

ولا يخفى ان ارتكابه ايضا بعيد عن العبارة جدا فتدبر منه

النفي واحد في نفسه والتعدد والتغاير باعتبار النظم المعبّر ح والاول
انسب بقوله كما ان القرآن آه لعل وجه الانسبية ان المراد وحدة القرآن
اللفظي في الاتصاف بانه كلام الله تعالى وحدته في الاتصاف بانه دال على
الكلام النفسي والوحدة الكلام النفسي ولا يخفى ان الانسب للبعض الاول
هو التوجيه الاول دون الثاني بل هو انسب لاحد المعنيين الاخيرين
واما قال انسب لان التوجيه الثاني مناسبة بما يفيده قوله كما ان القرآن
للتنظير لا للتمثيل فافهم ح وما ثبت آه دفع سؤال تقديره وهو ان
ان يقال شرط المفهوم كما يأتي ما سيذكره الشق بقوله ومنه السماء الى الجنة
او العرش او غير ذلك احاد ووجه الدفع ظ بان المراد رؤيا هرقلية
الكل لا يخفى ان هذا وما يتلوه يأبى هما قوله تعالى الا فتنة للناس ح
والاولى ان يجاب آه بقال انما كان اولى لانه قد وقع في بعض الروايات ما
فقد جسد محمد ليلة المعراج عند فلانة ولا يخفى ان هذا الشق لا
يتم على هذه الرواية بخلاف هذا الجواب فانه يتم على كلتا الروايتين و
ايضا ليس في هذا الجواب صرف الحديث عن ظاهره المتبادر ولكن لعل بعده
المعراج عن غير نص يدل عليه لا يخلو عن الاشكال فتدبر ح او معجزة زكريا
عليه السلام وقد يقال لا يجوز ذلك لانه لم يعارضه لدعوى زكريا عدم والمعارضة
شرط في المعجزة وكذا الامر في كون الثاني معجزة لسليمان عدم قد يقال
اشتراط المعارضة بناني على ما سيرد من ان كرامة الولي معجزة النبي وبحيث
عدم الكرامة معجزة اما هو بطريق التشبيه كما سيجيء من الشارح وبان اشتراط
المذكور فيما يظهر على يد النبي عدم ح بل لم يكن لزكريا علم بذلك قبل هذا
مدفوع بان العلم بالمعجزة انما يلزم في المعجزة القصدية ح فيه بحث لان

المعراج ٩

صلاح الدين ٣

الخوارق

شايس لا تظهر ارخارق غير بعض الصالحين مطلقا بل احدى ٣

الخوارق آه يعني لا نسلم ان مدعى ظهوره عنهم بطريق الكرامة الا رهاصي لان
الارهاصي ليس من محل النزاع فتأمل ح حاصله ان الاشتباه آه لعله يريد دفع
ما يرد على الشق من انه لا اشارة فيما ذكره المصنف الى الجواب عما استدل المذكور فيما
كون الكرامة معجزة للرسول لا يدفع الاشتباه بين الكرامة والمعجزة فان الاشتباه
بين كونه تلك الخوارق كرامة لمن ظهرت منه وهو ولي ومعجزة للرسول وبين كونها
معجزة لمن ظهرت منه وهو نبي باق على حاله بل الجواب عنه هو ان يقال ان الكرامة
تغاير المعجزة بعدم مقارنتها لدعوى النبوة بخلاف المعجزة كما صرح به في شرح المقاصد
او ان يقال ان النبي لا بد له من علم بكونه نبيا ومن قصده اظهار الخوارق في زمنه
قطعا بوجوب المعجزات بخلاف الولي كما اشار اليه في آخر كلامه هذا ما رآه
في توجيه كلام المصنف يجب ان يرجع الى ما ذكره الشق من شرح المقاصد حيث قال
حاصله ان الاشتباه الخ فتأمل والظاهر ان قول المصنف وبنوه ونزل معجزة للرسول
آه ابتداء مسئلة لتبشير بها البعض فوائد الكرامات او هو شارة الى الجواب
عنه استدلال آخر للمنكرين الكرامة وهو انه لو جاز ظهور الخوارق من الاولياء لم يكن
الاولياء الانبياء في ظهور الخوارق ينخل تعظيم قدر الانبياء عليهم السلام وهو ممنوع
في النفوس قال والمصنف اما الجواب عنه بمنع الاخلال مستندا بانه نزل الظهور
فيه معجزة للانبياء عليهم السلام دليلا على ثبوت نبوتهم فيزيل في جلالة
اقدارهم والرغبة في اتباعهم حيث نالت امتهم واتباعهم مثل ذلك
الدرجة ببركة الاقتداء بشريعتهم والاستقامة على طريقتهم فانهم استدلوا
بذلك ايضا واجيبوا عما ذكر كما في شرح المقاصد ح قال النبي عليه السلام
والله ظاهر آه لعل الغرض ذكر دليل يدل على فضيلة ابي بكر رضي الله عنه
من بعد الانبياء عليهم السلام والغرض من قوله وبه يظهر راجع الى الحديث الشريف

ثارك ٥

لا الى ان يقال بعد الانبياء قد يقال غرضه الاشارة الى وجه الاحسنية بانه هو الواقع
لقوله عم وظهور ان ابا بكر افضل من سائر الامم فيعترض عليه بانه ثبت افضليته
من سائر الامم فيما مر ولم يثبت انه افضل امته وليس كذلك كما عرفت بل وجه
الاحسنية هو عدم الاشعار بافضلية ابي بكر رضي الله عنه من الانبياء عليهم
ثم انه لا حاجة الى الاستدلال بانه افضل امته افضل الامم اذ ما مر ذكره للمعنى يدل على
افضليته من سائر الامم ولم يكن افضل الامم بل يدل على افضليته من
غير نبينا عم فالطبقة قبل الانبياء عليهم السلام لم يفد التفضيل على ما مر ات
قبله عم اجيب بان المقصود منه بيان الافضلية بيع الاحق بالخلافة فبيع
افضليته على من كان بعد موته عم كذا ذكره ذلك لا في من قبل فذلك
فتدبر واذا اريد بعد بعث نبينا عم اه ربما يقال قد يقال المراد من هذا القيد
القيد لكن البعدية تعتبر ظرفا لحصول الافضل لا لوجوده البشر فضله عم
حاصل حين البعث لا بعده لم يفد التفضيل على سائر الامم ربما يقال لا
بأس به اذ افضليته رضي الله عنه على سائر الامم مستفادة من افضليته على
الافضل منهم وفيه ان مراد الشيخ انه لم يفد التفضيل مرتبة ما وذلك هو المقصود
كما يشير اليه عند قول الشارح لم يفد التفضيل على التابعين وكذا ادرج الشيخ
فكلام الشارح مبني على التحقيل او على الاكتفاء بالمتفق عليه حينئذ ولذلك
قال سابقا والاصح ان يقال الصواب ثم ان معاوية واضرابه اه
قد يقال يريد ان مفاد الكلام الركلام الشارح ما وقع منه كما دلت لم يكن نزاع
في انه حق بالخلافة بل بشبهة تدل على جواز المحاربة مع الخليفة في طلب دم
في الدين واعتقاد الخليفة غير حق ولم يقل به وهو قصاص قتلة عثمان فان
معاوية يعتقد وجوب القصاص وكان نزاعه في طلب القصاص لا في خلافته وهذا الحكم

المحاربات

البطلان

البطلان لانه لا يخفى على احد ان نزاع معاوية وزبير كان في خلافته ولولا ذلك
لوجب ان يقاتلا لاحكامه ويطلب عنه القصاص عن القتلة بل معناه انه
لم يكن عنه نزاع عنه في نفسه من غير داعي الاجتهاد واعتقاد ان الاحق
بالخلافة غيره يدل عليه قوله بل عنه خطاء في الاجتهاد انتهى ورد بان
نزاع معاوية ما كان في خلافته بل في طلب قتلة عثمان اولا والتوقف على رضي الله
فيه لمصلحة على ما يدل كتب السير ثم صار ما صار وانت خبير بان عبارة الشيخ
ظاهرة فيما ذكره فمعنى بعيد كل البعد عن الذوق ذكره العلامة قال في شرحه
المحاصل انعقدت خلافة كرم الله وجهه بالبيعة واتفاق اهل الحل والعقد
وقد دلت عليه احاديث كثيرة وفي المقاصد منه يدعى الاجماع على خلافته لانه
انعقد الاجماع زمان الشورى على ان الخلافة لعثمان ادعى وهو اجماع على
انه لو لا عثمان فهي على فمن فرع عثمان من البيعي بالقتل بقي لعلي بالاجماع
قال امام الحرمين لا كثرت بقول من يقول لا اجماع على منه لم تجد له واعاه
حاجة الفتى امور آخر انتهى وكيف ما اراد ان الخلافة على الولاء اه وقيل
ان الشيخ ايضا اعتبر قيد الولاء كما يدل عليه وبعدها قد يكون وقد لا يكون فلا ينافي
بين الكتابين ورد بانه لم يعتبر الكمال فالمحاربة ظاهرة ويقال يرد على
الشيخ محذور ان الاول انه يشكل بخلافة عثمان وعلي رضي الله عنه لانه
خالف معاوية اهل البغي حتى استشهد عثمان ولم ينقطع مخالفة معاوية مع
علي الا ان يقال المراد ثبوت مخالفة الخليفة وعليه عدم مبايعة الحاكم
الثاني ان حصر الخلافة الكاملة في ثلثي لا يقتضي ان يكون بعدها ملك
واماره بل خلافة غير كاملة فالاظهر في الجواب ان يقال ان حكم اهل الحل
والعقد بالخلافة لغير الاربعة صالحة لشبه الحمل بالخلافة لقربها

وضبط امر المعاش والمعاد ضبطاً شيها بزمان الخلافة اقول فيه نظر اما
اولاً فلان مراده الشيء بالخلافة المخالفة في المبايعة ومخالفة اهل الحل قد
وقعت بعد اثنتي عشرة سنة في خلافة ظلماً وعدواناً كما في شرح المقاصد
قد عرفت ان مخالفة مع علي رضي الله عنه ليست في الخلافة فلا يضر المقابل واما
ثانياً فلان عدم اقتضاء الحصر في ثلثين لا ينفي بعد الثلثين ملك وامارة
ليس بمحذور اذ يكفي الوقوع بلا اقتضاء كما لا يخفى ح فان وجوب المعرفة
يقتضي آه وذلك لان معرفة امام زمانه تتوقف على وجود الامام في زمانه
فاذا وجب المعرفة وجب الوجود واذا وجب الوجود وجب النصب
وبهذا اضمحل ما قد قيل منه ان الحديث الشريف بظاهره يدل على وجوبه
تحصيل المعرفة انى وجد الامام لا على وجوب نفسه ح وقد يجاب آه اعترض
على هذا الجواب بانه لو وجب الامام على الناس وجب على الكل فحيث يجد
لا شك ان عجز كل واحد منهم لتسلط الجبابرة لا يستلزم عجز المجموع ولو
اريد بالعجز عدم من يجمع شرائط الامامة فذاك سوء ظن بالامة فان
العالم لا يخلو من الرجال واجيب بان الكل غير عاجز لكن جاز عجز النصف
مثلا لشوكة الجبابرة فلم يجتمع الامة كلهم على الضلالة ح يرد عليه
ان الشرط هو العصمة آه يمكن ان يجاب عنه بوجهي الاول انا نجال حاصل
الاستدلال لو كانت العصمة شرطاً للامامة كانت عصمة من ثبت امامته بالاجماع
كابي بكر رضي الله عنه مقطوعاً بها لما والتالي بطل اما الملازمة فلانه لو كان
العصمة شرطاً للامامة كان الاجماع على امامته اجماعاً على عصمته واذا كان
الاجماع على امامته اجماعاً على عصمته كانت عصمته مقطوعاً بها لما مر
وكل من قال بحصول العصمة شرطاً للامامة كان عصمة ابي بكر

مقطوعاً

فان فان يتوقف عليه الوجوب وجوب م

اقائل هو الشيخ البوزاباذي وقد تبعه الشيخ قدس سره
وان لم يكن

مقطوعاً بها لاجل الاجماع على امامته والتالي بطل اذ لا طريق الى معرفة عصمة
الا الوحي وهو منقطع عند الاجماع واما الملازمة فلما مر الاجماع على
شروط بدون القطع بوجود شرط وهذا الاستدلال على تقديرين التقديرين
فما تعرض له الشيء ١٢ وليس ما نقل عن المشايخ من الاستدلال بالاجماع على
عدم وجوب عصمة ابي بكر رضي فلا يرد عليه ما اورده عليهم في شرح المقاصد
من ان حاصله وعدى الاجماع على عدم اشتراط العصمة في الامامة والا فليس للاجماع
على عدم وجوب عصمة الشخص كثير معنى فحينئذ يتوجه الاستدلال بمصاورته على المطلوب
نعم يرد عليه ما اورده عليهم من ان على الشرط طريق فانه لا يفيد الالزام على
الشيعة لعدم قولهم بامامة ابي بكر رضي هكذا ينبغي ان يقال هذا المقام والله اعلم
عند الله جل جلاله العلام ح قلت يمنع قوله آه قد يقال الاجابة الى هذا الجواب
اذ السؤال المذكور انما يتوجه على ان الظالم انما ترتكب معصيته
ساقطة للعدالة مع عدم التوبة والاصلاح وغير المعصوم انما يكون
مرتكباً للمعصية غير ساقطة للعدالة مثل الصغائر او كانت ساقطة وقد تاب عنها واصلح
وعلى التقديرين فهو غير معصوم اذ العصمة عبارة عن ان لا يخلق الله الذنب في العبد وليس ظالماً فحينئذ السؤال الذي
الآن سالم عن قيد الساقطة وعدم التوبة والاصلاح ح لانه التعدي
على الغير قد يحال بدفعه وضعف المرء ما بالظالم على نفسه وتغيير الظلم
بوضع شيء في غير محله وربما يحال في الجواب ان الظلم المطلق
المذكور بلا قيد محمول على الكمال كذلك كما في الآية الكريمة لان كل ظالم كذلك
وقد يجاب ايضا آه قد يحال نمنع الجواب اولا لما ذكره شيء توفيقاً
لما في الكشاف من ان معنى جعل الامامة شورى بين عدد نصب جميعهم

عن حيث قال ورد انها فرضت على الشيعة م

عصام كتبه م

جهاتي وقول احمد م

اما ما يشاهد ورود في الاحكام وتفيدها باتفاقهم حدود الاسلام فانه
خلاف المشهور من معنى هذه اللفظة وخلاف ما اشتهر من عمر رضي الله عنه
بل ينزل لقوله تعالى آه قد يقال هذا مبني على الغلبة فان الجمع الغفير لا يخلو
بل الغفير مع عدم الاصلاح بالتوبة اقول لا يخفى انه يكون الظلم حاكما فيما
لا يفيد شيئا في هذا المقام لان المدعى هو ان العام لا ينزل بشيء فيه
الغفير ظلما كان اولا كما مر به المعنى فما اعترض عليه المعترض وهو يمحي
يمحي صلاح الدين بالكلم المسقط للعدالة الذي لم يصلح بالتوبة
بعد كما يدل عليه كلام المعترض حيث قال الغفير يعم الكبائر وتركبها
كالم اتفاقا فينزل لقوله تعالى عهدي الظالمين والمحي رحمه الله
سلك مسلك السلطين في الكلام لظهور الامر في المقام فعلى هذا الجواب
الى الجواب الذي اكره ولا يندفع بكون الكلم الغفير مع عدم الاصلاح
بالتوبة فليس شيء من السؤال والجواب مبنيا على الغلبة فما مضى كما
لا يخفى وهو ان ابتداء وزمان بقاء فان الشيء اذا وصل بشيء
يلزم حدوث وذلك الوصول في آن ويلزم وذلك الوصول باقيا الى آن
الانفكاك بينهما فيلزم مفهوم الآية لا يصل عهدي الظالمين ابتداء
وبقاء فيدل على الانزال قطعا لانا نقول الوصول آه حاصله
ان مدلول الفعل هو المعنى المصدري وهو آني والباقي انما هو الكيفية
الحاصلة من المعنى المصدري المسمى بالحاصل بالمصدر وذلك ليس من قبيل
الفعل فلا تدل الآية الكريمة الا على نفي وصول الامامة للفاسق ابتداء
على ان صيغ الافعال آه ان علمنا انا لو سلمنا ان مدلول الفعل اي حاصل
بالمصدر كهيئة صيغ الافعال موضوعة للحدوث فيلزم مفهوم الآية

الكريمة

الكريمة لا يحدث وصول عهدي الظالمين فلا تدل على الانزال ايضا هكذا يقال وفيه
نظر فتامل وربما يقال معناه مع ان صيغ الافعال كلها للحدوث فالدلالة على
امر آخر ليست بمجتمعة بلفظ بنال فيلغو اقوله فان النيل بمعنى الوصول فافهم
يرد عليه انه اريد آه قد يقال مبني هذا على حرف توقيف العصمة عن ظاهره وحمله
على ملكة الاجتناب وقد عرفت ان الداعي اليه ضعيف اقول ليس مبناه على دليل
فان حاصل السؤال هو الترديد في العصمة المذكورة في الدليل بين ان يراد بها
ملكة الاجتناب وبين ان يراد بها عدم الغفران ومنع الترتيب على تقدير
وعدم الاشتراط على تقدير آخر وليس فيه حرف توقيف العصمة عن ظاهره كما لا يخفى
على من ترك التعصب والاعتساف هذا توجيه ما نقل من لعن النبي عم
لبعض من اهل القبلة بانه عم يعلم من احوال الناس ما لا يعلمه غيره انما
يتم فيما نقل عنه عم من اللعن مما يجزم بزوال الشخص به كونه من اهل القبلة
وان لم نعلم زواله ولا يتم فيما نقل عم من اللعن بالاوصاف فانه يعلم بذلك
ما هو مناط اللعن فلا تجوز ان تعليق الحكم بالوصف يفيد علية ذلك الوصف ولو
بخصوصيات الاشخاص لتحقق ما هو مناط اللعن فيرد السؤال بلعن مثل
وزلل ولا يتشفى بهذا ان يقال ان النبي عم يعلم من احوال الناس ما لا يعلمه
غيره مما يجوز معه ان اللعن مع لا بد هناك من توجيه آخر فكان يقال وزلل المنقول
من النبي عم ليس بلعن في الحقيقة بل هو نهي عن الاتصاف بتلك الصفات
القبيحة وبهذا التقرير سقط ما قيل ان الكلام في اللعن بخصوصيات اشخاص
وان المراد ان النبي عم نهى عن لعن المصلين بخصوصيات اشخاصهم فلا بأس
بعدم تمامية التوجيه المذكور بالنسبة الى الطوائف المذكورة بالاوصاف
وعدم تمشيه هناك اذ لا دخل للعنهم فيما نحن فيه لانه فرع قصد اللعن

ان تخصيص صيات الاشخاص في بعض ما هو مناط اللعن

شجاع م قيل اجيب عنه بانه لو سلم انه من الفن فليس جميع المباحث التي ذكرت في المض بعد النزاع عن مقاصد الفن خارجة عن الفن بالكلية بل ليست من مهماته ومعظم مقاصده اقول فيه ان كون تلك المباحث غير خارجة عن الفن بالكلية لا يدفع السؤال المذكور بل يؤيده وتقويه كما لا يخفى على ان الكلام في الاولوية وما ذكر لا ينفعها بل فيها نوع تناقض فتامل ح او معناه انه

مفتي م وقف آه قبل او معناه انه وقف للمحتاجين المكفرة او انه عجل جزاءه بابتلائه بالمحن الدنيوية او انه تعفو الذنب لمحبته صاحبه بناء على جواز العفو عند اهل السنة انتهى وهذا ليس بباحة ولا اسقوط بتكليف كما قيل ح

م رحمي فيل بالنفي م وقيل المفروض ان كل ذنب حاصل منه فهو مغفور فيلزم سقوط التكليف لانه يلزم من كون الذنب مغفورا كونه حلال الدين م ليس بمامور به والحاصل انه لا ذنب ولا عفو عند سقوط التكليف بخلاف ما اذا كان الذنب مغفورا ح نعم اذا غير الاجماع القطعي اركون استحلال المعصية الثابتة بدليل قطعي كفرا فمعصية ثبت كونها معصية بدليل قطعي هو غير الاجماع القطعي متفق عليه واما كفر منكره اي منكر الاجماع القطعي بغير واما كفره انكر ما ثبت كونه معصية بالاجماع القطعي واستحله ففيه خلاف كما صرح به الشيخ في التلويح قال الاصفهاني في شرح المختصر الحاجبي فيه غفلة فمذاهب الاول كفره مطلقا ح

ح مطلقا ح بناء على ان ذلك الانكار يتضمن انكار سند قاطع وانكاره يتضمن انكار صدق الرسول عم الموجب للكفر والثاني عدم كفره مطلقا بناء على ان مدرك اصل الاجماع ليست بمفيدة للعلم فالاجماع المتفرع لا يفيده القطع فلا يفيد انكاره موجبا للكفر والثالث وهو المختار عندي

نقل عن الاصفهاني في شرح المختصر الحاجبي في بحث الاجماع

الحاجب

تبيان

الحاجب كفره فيما علم بالضرورة من الدين وعدم كفره في غيره وقال عضد الدين في شرحه لذلك المختصر الثالث وهو المختار انه ما علم بالضرورة من الدين يوجب الكفر اتفاقا وانما الخلاف في غيره والحق انه لا يكفر انتهى وقال السارح في فوائد مباحث الاجماع من التلويح ان كان الاجماع اجماع الصحابة فانكاره كفر والا فلا فعلى هذا يكون المذاهب اربعة ح اي في حد ذاته آن وقيل القول بالحرمة الذاتية للازمة للشيء وبالحكمة الذاتية كذلك قول بحسن الاشياء وقبحها الذاتيين وهو ترك لمذهب اهل السنة والصواب ان يقال ان الحكمة في حرمة الزنا كانت مطردة في جميع الاديان والازمان بخلاف الحكم مثلا فانها ليست مطردة في جميع الازمان والاشخاص وانت خبير بان كثيرا من اهل السنة ذهبوا الى ان حسن بعض الافعال وقبحها قد يكونان لذات الفعل ويعرفان عقلا ايضا كما قال صاحب التوضيح واستدل بان وجوب تصديق النبي عم وحرمة الكذب عليه ان توقفا على الشرع يلزم الدور فهما عقليان ح فتمنى خلافه آه بخلاف تمنى خلاف ما لا يختلف باختلاف تلك الاحوال فان تمنيه ارادة ان يحكم الله تعالى بما ليس بحكمه اصلا فانه قال ما فعل الله تع في جميع الاشخاص والازمان ليس كما ينبغي يا ليت الله تعالى ان يفعل خلاف ذلك وهذا القول كفر وضلال كذا ذكره وقيل ح معنى هذه القاعدة آه دفع ما يقال ان من واظب طول عمره على الطاعات ومع ذلك اعتقد قدم العالم يلزم انه لا يكفر لانه من اهل القبلة وحاصل الدفع ان هذه القاعدة انما هي في المسائل

الاجتهادية لانه الضروريات الدينية اذ منكرها كافر بالاتفاق هذا معنى ما
ذكره الشارح في شرح المقاصد حيث قال المبحث السابع في حكم مخالف اهل
الحق اهل القبلة في باب الكفر والايمان وحاصله ان الذين اتفقوا على ما
هو من ضروريات الاسلام كحدوث العالم وحشر الاجساد وما شابه ذلك و
اختلفوا في اصول سوا كمسئلة الصفات وخلق الاعمال
وعموم الارادة وقدم الكلام وجواز الرؤية ونحو ذلك مما لا نزاع
ان الحق في واحد هل يكفر المخالف للحق بذلك الاعتقاد وبالقول
به ام لا والا فلا نزاع في كفر اهل القبلة المواظب طول العمر على
الطاعات باعتقاد قدم العالم ونفي الحشر ونفي العلم بالجزئيات
ونحو ذلك وكذا بصدور شتى من موجبات الكفر عنه انتهى فما يقال لا يخفى
انه لا حاجة الى هذا التقييد لان اهل القبلة هم الذين اتفقوا على ما هو
من ضروريات الدين فمن واظب على الطاعات مع عدم اعتقاد ضروريات
الدين لا يكون من اهل القبلة ليس بشئ بل اهل القبلة بمعنام للغوى
فتدبر ثم ان هذه القاعدة الخ جواب عما سياتي في الشرح من
الاشكال وحاصله ان غير المكفر غير المكفر فلا تناقض فلا اشكال وفيه
بحث لجواز ان يكون آه وقد يقال قوله تعالى في سورة الحج فالذين
المنتظرين بالفاء يدل على الترتيب والتعقيب فيكون اي جابة لا جنبا
عن كونه من المنتظرين في القضاء السابق والجواب عنه بان هذا بحث
آخر والكلام ههنا فيما وقع في سورة الاعراف بدون الفاء وليس
بشئ فان الآيات بعضها يفسر البعض فعلى تقدير تسليم الترتيب
في سورة الحج يحمل ما في سورة الاعراف عليه لاتحاد القصة

ثم انه

المجيب البهشتي

ثم انه قيل مثل ما حكاه الشيخ من المناقشة يجري في اجابة المؤمنين ايضا
وانت خبير بانه لا مجال للمناقشة فيما يدل عليه اجابة دعائهم كلا ية
السابقة والحديث الشريف وقد قيل لما كانت الادلة في اجابة الكافرين
متعارضة وجب التوقف بخلاف المناقشة واما اجابة المؤمنين
فلا تعارض في ادلتها فلا ضرورة في اجراء المناقشة فيها فتامل غير ان
ارفع آية في التوضيح وجه حكومته واوحى عليه السلام ان الهزر وقع بالغنم
فسلمت الى المجني عليه كما في العبد الجاني ووجه حكومته سليمان عليه السلام انه جعل
الانتفاع بالغنم بازاء ما فات من الانتفاع بالحرث من غير ان يزول ملك
المالك عن الغنم فاوجب على صاحب الغنم ان يعمل في الحرث حتى يزول الهزر
والنقصان بانه يحتمل آه قد يقال وايضا يحتمل ان يكون التخصيص لكون
فهم سليمان عليه السلام بخصوص لطف الله تعالى من غير سبب ظاهرا صار سببا لنبوته كما يشير
اليه نسبة تفهيمه الى الله تعالى وانت خبير بانه فيه اعتراف بالمدعى فان حكم سليمان
عليه السلام بالغنم من الله تعالى من غير اجتهاد من سليمان عليه السلام فيدل على ان حكم
داود عليه السلام خطاء اذ لا احتمال لان يكون منسوخا لان القياس لا يكون منسوخا
كما لا يخفى ثانيا وقد قيل وايضا يحتمل ان يكون حكم داود سليمان عليهما السلام صلحيا
وما فعله داود عليه السلام حكما والصلح خير فيحتمل ان يكون حكما بما يوحي
الله به نسخ وحي احدهما بوحي آخر خلاف الا انه فيه على تخطئة في الاجتهاد
وانت خبير بان كلام بعض الاصحاب خلاف الظاهر خلافا في الكتاب
بالكلية وايضا الاحتمال الاخير مع انه لم يكن في التخصيص سليمان عليه السلام بالذكر
جهة يرد عليه ان سليمان عليه السلام لم يبعث نبيا عند فتياه كما اشار اليه
الشيخ بقوله وهو ابن احدى عشرة سنة فلا يتصور فيه حقه الوحي في

صلاح الدين م

لو كان حكم الاول وعدم بالوحي لما جاز اعتراض سليمان عليه وما جاز رجوع داود عن الامارة ☜ لكن قد قال سليمان حق قد يقال هذا بعيد عن ظاهر النظم وقد يقال انه لا يتم على فرض القول بتعدد الحكمين وقد قبل ما فعله داود عليه السلام لكان تركا للافضل فكيف يتأتى من سليمان عليه السلام الاعتراض عليه لان الاعتراض على رأي فيه هو اكبر لا يصح تكيفي على الانبياء وقال الشارح في التلويح كالتخصيص المذكور وان لم يدل على نفي الحكم عما عداه المذكور دلالة كلية لكنه يدل عليه هيهنا بحسب المقام كما لا يخفى على من له فضل تفحص التراكيب وقيل ان قول داود عم القضاء ما قضيت ثم رجوعه عن حكمه الاول يدل دلالة ظاهرة على ان الحكم الاول وقع عن خطاء او لا يصح القاضي عن حكمه الا اذا اخطأ عن حكم الاول لا سيما اذا كان نبيا واما قول سليمان عليه السلام غير هذا ارفق فرعاية للادب ☜ كما يشعر به قوله غير هذا ارفق قال الشارح في التلويح وايضا يشعر بذلك قوله تعالى وكلا آتينا حكما وعلما فانه ينافي منه ما يتمانع فضل الخصومات والعلم بامور الدين ولعل وجه الفهم ما قد يذكر وقد يقال لو لم يكن اجتهاديا لما نسب الحادثة حكما وعلما لما ان هذا الكلام في هذا المقام مشعر وربما يقال قوله غير هذا ارفق للغير ينافي يدل على عدم اصابة داود عم كما لا يخفى على من فهم ان لا رفق في شيء الا الجانب واحد وان تعبيره بصيغة التفضيل تأدب كما هو دأب جبريل في عدم الترفق الا الجانب واحد لا يستلزم عدم الاصابة بالكلية ترى الافضل ☜ في الحكم الغير الاجتهادي كما الظاهر لسياق كلام الشارح فيما ثبت بالنص صريحا والبحث فيما ثبت بالنص مع الا انه عدل عنه ليتوجه اشارة الى ان عدم الترتيب في الدليل المذكور مشروط بين الاولياء عند

عام

عام والدليل خاص كما اشار اليه الشارح في التلويح حيث قال الحكم الاجتهادي اعم من الثابت بالقياس ومن الثابت بغيره من الادلة الظنية كمفهوم الشرط والصفة وكذا الخلاف في ان الحق واحد او متعدد جار في الجميع فحصل الاعتراض على هذا الوجه ان ادعى جواز الحكم الثابت بالاجتهاد واحد واللازم من الدليل هو ان الحكم الثابت بالقياس واحد فلا ترتيب والوجه المانع هو ان الحد الاوسط في الدليل المذكور ليس بمعتبر فلا ترتيب جاز صورته هكذا الحكم الثابت بالقياس ثابت بالنص مع وكل ما هو ثابت بالنص حرج فهو واحد بالاجماع ينتج على ان اجماعهم وقع في ان الحكم الغير الاجتهادي الذي ثبت بالنص حرج هذا ثم انه قد يجاب في الجواب عن الاول بان القول بتعدد الحكم في غير القياس من الاجتهاد ثابت وبوجه ما في القياس خلاف الاجماع فاذا ثبت وجه ما في صورة القياس ثبت عينه ايضا في الاجتهاد وثبت بناء على انه لا قائل بالفصل ويمكن ان يجاب عن الثاني ايضا بان يقال صورة الدليل المذكور هكذا الحكم الثابت بالقياس ثابت بالنص مع وكل ما هو ثابت بالنص مع فهو وجه ما انهم قد اجمعوا على ان الحق فيما ثبت بالنص مطلقا واحد لا غير فاذا ثبت لانهم اجماعهم فيما ثبت بالنص مع كيف والمصوبة قائلون بتعدد الحكم فيه قلت ودليل اجماعهم في الاتحاد وجوه لزوم التناقض في كلام الشارع على تقدير التعدد وعدم الكل كما لا يخفى والمصوبة انما يقولون بتعدد الحكم في الاجتهاد وثبت لقولهم بان الثابت بالاجتهاد ليس بثابت بالنص وكل مع بل حكم قبل الاجتهاد عندهم مع لو قالوا بانه ثابت بالنص مع لقالوا بوحدة الحق في الاجتهاد وثبت

ايضا ح باز اريد الفرق بالنسبة الى الحكم الغير الاجتهادي فان الظاهر السياق للكلام الشامل اذا اريد عدم التفرقة في العمومات الغير الاجتهادية فلا تترتب واذا اريد عدم التفرقة في العمومات مطلقا سواء كانت غير اجتهادية او لا فغير مسلم اعلم ان حاصل الاستدلال الرابع هو انه لو كان مجتهد مصيبا لزم اتصاف الفعل الواحد بالمتناقضين بالنسبة الى كل واحد من الاشخاص واللازم باطل لاستلزامه التكليف بالممتنع واما الملازمة فلانه لا تفرقة في العمومات الواردة في شريعة نبينا عم بين الاشخاص باختصاص احكام قد لوح لنا بعض مرور بعض بل حكم كل من العمومات يجب العمل على كل شخص فلو كان كل مجتهد مصيبا وجب على كل شخص ان يعمل بما ادى اليه اجتهاد كل مجتهد لان كل اجتهاد يستند الى عام من العمومات الواردة في شريعة نبينا عم مخصصا او المفروض لا تفرقة في العمومات بين الاشخاص وحاصل الاعتراض انه اذا اريد بالعمومات العمومات الغير الاجتهادية التي ثبت بها الاحكام حريجا فعدم التفرقة فيها بين الاشخاص مسلم لكنه لا يثبت به المطلوب اعني لزوم اتصاف الفعل الواحد بالمتناقضين بالنظر الى الاحكام الاجتهادية لا بالنظر الى الاحكام الغير الاجتهادية واذا اريد بها العمومات مطلقا سواء كانت اجتهادية يثبت بها الاحكام ففيه او غير اجتهادية يثبت بها الاحكام حريجا او اريد بها العمومات الاجتهادية خاصة فعدم التفرقة فيها بين الاشخاص غير مسلم لجواز ان يخص العمومات الاجتهادية بحيث يجب العمل ببعض دون لوح لنا بعض الذي ادى اليه رأي كل مجتهد على خلاف المجتهد وعلى مقلديه وببعض دون لوح لنا الذي ادى اليه رأي مجتهد آخر على خلاف الاول وعلى مقلديه فح لا يلزم اتصاف الفعل الواحد بالمتناقضين بالنسبة الى شخص واحد بل بالنسبة الى شخصين

واما

واما ما زال عم اللام الا ان يقال الجمع بين المتناقضين ولو بالنسبة الى شخصين ممتنع في شريعة نبينا عم لانه مبعوث الى الناس كافة فاعلم ان الحق ما هو المنصوص او معناها كما في التلويح فتامل ولا يخفى ان الاستدلال على هذا التقرير يكون مبنيا على ان الثابت بالقياس ثابت بالنص فقد ذكرنا انه قد يجاب عن الاعتراض المذكور بان المراد انه لا تفرقة في العمومات الواردة في شريعة نبينا عم بين الاشخاص في النصوص فالظاهر ان يكون الثابت بالاجتهاد منه غاية ما في الباب انه لا يفيد اليقين بل يفيد الظن وهو كاف في المسئلة وحاصله فضيار الشق الاول ومنع محذوره بضم مقدمة في الدليل وربما يقال ايضا قد يختار الشق الثاني ويثبت عدم التفرقة فيها بين الاشخاص بان كلام المجتهدين لا يجوز ان يتضمن ما ادى اليه اجتهاد من حكم بعض الاشخاص دون بعض وانت خبير بان عدم الجواز يحتاج الى البيان بل هو عين المقدمة المتنازعة فكيف يثبت عدم التفرقة به ح اذ لا قائل بالفصل بين ادم وغيره من الرسل في التفضيل على رسل الملائكة ولا ينافي هذا افضلية نبينا عم من آدم عم كما قيل ح فانا نخصص آه يعني انه لا وجه لتخصيص تفضيل عامة البشر على رسل الملائكة فقد زال الحكم بالاجماع كما هو مسلم حتى الا بان يخص الاولى في الموضعين او بان يخص العالمين وعلى كلا التقديرين لا يثبت اصل المدعى بتمامه وهو تفضيل الرسل على الرسل والعامة على العامة بل يثبت على الاول الاول فقط وعلى الثاني الثاني فقط قد يقال هذا ساقط لان قول الشيء وقد قضى منه فولى آه معناه انا لا نخص شيئا من الآيات والعالمين بل نبقيها على عمومها ونخص من هذا الحكم تفضيل عامة البشر على رسل الملائكة اقول لا يخفى عليك

انه لا مانع لتخصيص تفضيل العامة على الرسل في الحكم المذكور بالاجماع بعد اجماعهم
على ظاهره الانسخ به بالنسبة الى بعض جزئياته وقد تقرر في اصول الفقه
ان الاجماع لا يجوز ناسخا على ما هو الحق كما في شرح المقاصد
خلافا لزفر العامل بما قطعنا عن درجة الاعتبار ثم ان الاجماع في قبيل الكلام المستقل
المتراخي والتخصيص بالكلام المستقل المتراخي مما لا يجوز عند الحنفية بل يجوز
وان لم يكن ناسخا كما في التنقيح والاجماع لا يصلح ان يجوز ناسخا فكلام المحشي
اما ان يبنى على ما ذهب اليه الشافعي او يراد بالتخصيص معنى مجازي صالح للمقام
اي يخرج في الآية غير الانبياء بان يجعل الاضافة للعهد او يخرج في العالمين رسل
الملائكة بان يجعل اللام للعهد والقرينة هو الاجماع فتامل واما ان
يخص من العالمين فيه تعريض على الشيخ حيث قصر التخصيص في شرح المقاصد
على تخصيص الآلي بالانبياء ولم يتعرض لتخصيص العالمين بغير رسل
الملائكة ووجه التعريض انه لا قطع في تخصيص الآلي بل التطبيق بين
الآية الكريمة وبين الاجماع يمكن بتخصيص العالمين ايضا فالتعرض على
احدهما تقصير على ان تخصيص الثاني اولى من تخصيص الاول لما عدا تمام
الحقارة لكن الثاني اولى وقد يقال بل الاولى هو الاول اذ لا فضل لجميع
الآلين على ما عدا رسل الملائكة وربما يقال في الجواب ان اضافة الآل
في نحو ضعيف للعهد فالمراد المؤمنون فقط فلا غبار في كلام المحشي
وانت خبير بان التكليف في نحو اتقني ولا يخفى ان التقييد في التكليف
اولى فتامل صفات فاضلة ولعل المراد بتلك الصفات تلك الفاضلة
هو المعاينة والمشاهدة فانهما تفيدان قوة في الاخلاص والتقي
والتعفف فيفيد عباد انام افضل وابلغ في استحقاق الثواب كذا يستفاد

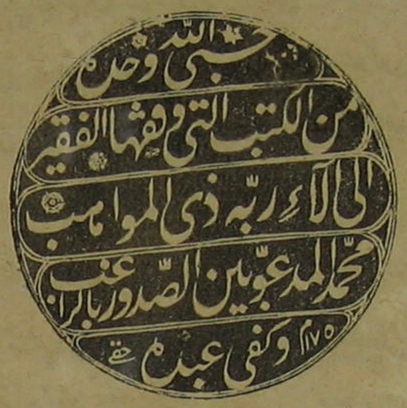
من شرح

يستفاد من شرح المقاصد وقد يقال الاتم تلك الصفات تفيد كونه عباد انام
افضل وابلغ بل الايمان بالغيب افضل اقول يؤيده ما وصف به المتقين
بالايمان بالغيب في قوله تعالى هدى للمتقين الذين يؤمنون بالغيب
مما لا يقبل في حق الانبياء كما ذكره المحشي في شرح المقاصد اذ هو
آكد من تقبلا في حق غير الانبياء قد يقال الادعاء المذكور مما لا يقبل
في عامة الملك بالنسبة الى عامة البشر ايضا اعني اتقاء المؤمنين منهم
الدليل على عمومه على ان هذا الوجه الرابع كالوجوه السابقة مبني على ان
لام العامل بالفضل فاذا ثبت تفضيل الانبياء على رسل الملائكة ثبت
تفضيل عامة البشر على عامة الملائكة اذ لا قائل بتفضيل الرسل على
الرسل مع عدم تفضيل العامة على العامة وربما ان بعدم قبول
الادعاء المذكور في حق الانبياء وقبوله في حق غيرهم نظرا الى ان هذا
الوجه الرابع كالوجوه السابقة يفيد تفضيل الانبياء عليهم السلام
على الملائكة الكرام وفي تفضيل العامة على العامة فتامل ينال بالجهد
والرياضة ومنه الفضل والعناية ومنه الهداية والبداية ومنه النهاية
الحمد لله على التمام والصلوة على رسوله افضل الانام اكمل التحية
والسلام على الدوام وعلى اله الكرام وصحابه ذوي
الاحترام ما تعاقب الليالي والايام
وقد وقع تتميم التحرير على يد
ضعيف العبد اويس
ابن سليمان حفظ

١١٩٧

غاية تحقيق ابقاء العباد والثناء عليه

ابقاء


حسبی اللہ وحدہ
من الکتب التی وقفہا الفقیر
الی آلاء ربہ ذی المواہب
محمد المدعو بین الصدور بالراغب
۱۱۷۵ وکفی عبدہ حقہ