مظهر اسم مضل اولسه قجن بر کمراه
کفر والحادنی بیچاره عبادت اکلمز
اکلمز وسوسه یلمیوب استدراجی
سوینور بونلری الهام وکرامت اکلمز

ملوث الیمزم کفاله دها یمز
نظام حسن کلوب بنزه اغنه داجی
نه احتیاج بنانه بنزه اغنه داجی
بهانه لنمز ایچنه عقیده فاسد

T. C.
MİLLİ EĞİTİM BAKANLIĞI
RAĞIP PAŞA KÜTÜPHANESİ
MÜDÜRLÜĞÜ
Sayı: 606

بسم الله وحسبي
من الكتب التي وقفها الفقير
الى الاء ربه ذي المواهب
محمد المدعو بين الصدور بابن راغب
١١٧٥ وكفى عبده

RAĞIP P.
Ka. N.
741
٧٤٨

٧٤٨

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لمختاره لنعلى ايجاب ذاته قديم الصفات * والشكر لموجب شكره باختياره حدوث الكائنات
يا مدبرا لم يشذ عن قدرته شيء من سواكن حيز الامكان * ويا عليما لا يعزب عن علمك شيء تما بحيطه
الاخفاء والاعلان * نسألك الهداية الى محجة معرفتك لانك على وجه الاتقان * وننعى سلك الورانة
لنيل ادراك المحاولة تأمك والايقان * والصلوة على من تكمل به نفوس البشر * وتستفيض من
العقول العشر * وتجدد به جهات الشريعة * وتعين به حدود الطريقة * الحبيب المجتبى *
والرسول المرتضى * محمد المصطفى * عليه وعلى آله واصحابه افضل الصلوة واكرم التحيات
وبعد فيقول المحتاج الى رحمة ربه الصمد * حسن بن حسين بن محمد * لما شاهدت ان
الحاشية المعلقة بشرح العقايد * نسبتها انتقارا الى المنسوبة الى العالم الفاضل العالى * قدوة الاعاظم
والاعالى المشهور بالمولى الجلبي * قدس الله روحه * وجعل اعلى عليين درجه * مشهورة في ايدي الروم
صانها الله عن دثور الدهور * وحصنها عن حوادث الايام والشهور * والطالبين للعارف
الالهية راغبون اليها * والمستعدين لتحصيل العلوم الحقيقية مشتغلون بها * وطيّ انهما الاوراق
لا يكادون ينتفعون حديثا * وللتعقيد لا يميزون من الصحيح غثيثا * لا يقدرون على استخراج
لبابها من القشور * ولا يهتدون في ابتداء كونها الى مسالك الظهور * وان بعض
اخلائي الذين يشتغلون على قرائتها * ويبذلون نطاق الجدة في دراستها اقترحوا الى الغاية
الاقتراح ان اكشف الحجاب عن وجوه طرقها واوضح الاشارة الى اسرار مدارك مآربها واودع

فيها ما وصل من المحققين الى من التحقيقات واشير فيها ما يتسر لى من التدقيقات
معترضا على ما فيها من المخيلات المزيفة متعرضا لما فيها من الشبهات المبهرجة واتم
باشارات العقايد فى مواقفها او ادلى تجريدا الاعتقاديات فى مراصدها وابرد جهدى
فى توضيح مناهج الاصول وتلويح مناط المرام وادصل اجتهادى الى غاية ما يصل قدرتى
فى تحصيل الكلام واكب فيها كل ما قوى اعتمادى عليه كلام المحسنى من الاحتمالات وابرز
كل ما نبع لى فى اثناء مطالعة من الشبهات والارادات فاستجبت اسعافهم واجبت اقتراحهم
ولم احترز عن ذكر ما يتوارد فى عقول المعترضين ولم اميز المخصوص مما وقع فيه اتفاق
المعترضين وصدرت كل حاشية منها بهوا الاول ليشعر بالتسمية والثناء ويخبر عن
البداء والانتهاء فخرج بحمد الله وحسن توفيقه كتاب كامل شامل لجميع ما يجب
ان يعلم فى كتب العقايد جامع لجملة المطالب والمقاصد وهو كنز الاحكام والانتقاد
وبحر العقايد والافكار وجعلته تحفة لحضرة من هو وحيد فى الزمان وفريد فى
الدوران الجامع بين الفضيلتين العلمية والعملية الحاوى للرياستين الدينية
والدنيوية بدر الصدور وصدر البدور وخلاصة الدهور ونادرة الايام
والشهور الذى تقاصرت البنة الفصحاء عن تذكار محاسن شمائله وتحيرت
افهام البلغاء فى تعداد مكارم فضائله المستغنى عن الاطناب فى الالقاب فالالقاب
فى القابه من سوء الآداب وهو العالم الكامل المشرق من جبهته نور الهدى المترفع
بيمنه اعلام التقى الشريعة والديانة والدنياء والدين غياث الاسلام وغيث
المسلمين منع الله طلاب الحقيقة بطول مدة الشريفة ومن على العالمين
باعلاء سدته المنيفة الحمد لله الذى فضله على الاكابر تفضيلا واناه ما كان من الفضل جملة
وتفصيلا فان وقع فى حيز الرضاء والقبول فهو غاية المتمنى ونهاية المسؤل وا
المرجو من الناظرين ان ينظر فيه بعين الرضاء وان يدره بالصواب الخطاء فانى

كتبته مع قلة البضاعة وكثرة القزعة وسيت بحر الاكثار واسال الله ان يجعله مما يح
للروج الخذروة التحقيق ومحجه الى وصول اوج مراتب التدقيق انه ولى الاجابة
وبيده ازمة التوفيق هو الاول قال الشارح المحرر وفى الجمل التحريرا العالم بالامور
وقيل المراد به البليغ فى العلم عامله الله بلطفه الخطير اى الجليل بعد ما يتمن بالتسمية ظرف
متعلق بقال يعنى بعدما ابتداء الشارح كتابه ببسم الله الرحمن الرحيم تيمنا وتبركا اى جعلا
له ميمونا مباركا قال الحمد فى ذلك اى فى تعقيب التسمية بالتحميد اى فى ذكر الحمدلة بعد ذكر
بسم الله الرحمن الرحيم فى صدر الكتاب تكات احديها اقتداء اى اتباع باسلوب الكتاب
المجيد كان المراد بالاسلوب حاله تعرض الكلام باعتبار تقديم بعضا لاجزاء وتاخير البعض
وقيل الاسلوب الاصل وقيل الضرب وقيل الفن والاحقاء فى ان الكل متقارب المعنى
والكتاب عبارة عن الخطوط والنقوش الدالة على الالفاظ الدالة على المعانى والفرق بين
الكتاب والرسالة على ما هو المشهور انما هو بحسب الكمال والنقصان فان الكتاب هو الكامل
فى الفن والرسالة غير الكامل وحمل الكتاب ههنا على الالفاظ اولى من حمله على الخطوط
اذ لا يتحقق فى الكتاب حقيقة التحميد والتسمية وبالجملة القرآن مبتداء بالتسمية والتحميد
والاقتداء به فى تاليف الكتب والرسائل مهم عظيم فلذلك ابتداء الشارح فى كتابه
بالتسمية والتحميد والثانية من تلك التكات عمل بما شاع وعم فيما بين الموه لفين
والمصنفين بل بما وقع عليه الاجماع من خلف عن سلف من ابتداء التاليفات
والتصنيفات بالتسمية والتحميد والعمل بما شاع ووقع عليه الاجماع ايضا امر مهم
فلذلك عمل الشارح به والثالثة من تلك التكات امتثال بحديثى الابتداء المروين
من الحضرة النبوية واقدام على السنة السنية المصطفوية قال النبى عليه وعلى آله
واصحابه افضل الصلاة واكرم التحيات كل امر ذى بال لم يبداء فيه ببسم الله فهو ابتر
وقال عم كل امر ذى بال لم يبداء فيه بالحمدلة فهو اجذم والقول بان المامور به انما هو الابتدا

بما

بهما دون التعقيب فلا يتحقق الامتثال به مدفوع بان الامر بالابتداء بهما مستلزم للامر
بالتعقيب واما ان المراد بالتعقيب المامور به انما هو التعقيب المذكور دون نحو آخر
من التعقيب فهو مستفاد من القرائن والشهرة وقيل التعقيب المذكور امتثال
اذ يتحقق الابتداء بهما فيه لان البترة اللغة مقطوع الذنب والاجذم مقطوع اليد
وهما فى الحديثين كنايتان عن النقصان فى امر ذى بال لم يبدا فيه بالتسمية والتحميد والمراد
بامر ذى بال امر له قدر ومرتبة بحسب المتعارف فانه لعل بعض العظماء من ترك التسمية والتحميد
فى ابتداء امورهم تحولا على هضم النفس واشعارا بان امره وعمله ليس له قدر ومنزلة ولا يكون
ذا بال وصاحب شان ومرتبة فلا يلزم ترك الامتثال بالحديثين واما ما فعله بعض آخر
من ذكر التسمية وترك التحميد فمبنى على ان التحميد ليس مخصوصا بذكر لفظ الحمد وما يشتق منه
فان ذكر الاوصاف الجميلة على وجه التعظيم ايضا حمد بل الحمد حقيقة هو التوصيف بالجميل
على جهة التعظيم وذكر لفظ الحمد وما يشتق منه انما يكون حمدا لكونه شعرا بالتوصيف المذكور
لا لكونه توصيفا بالجميل على جهة التعظيم فذكر البسملة اولا مغن عن ذكر الحمدلة ثانيا لكونه مشتملا
على اوصافه تعالى وبالجملة ذكر اسم الله تعالى اى اسم كان يصير مغنيا عن التسمية والتحميد اولهذا
انما يتم اذا كان عبارة الحديثين هكذا كل امر ذى بال لم يبداء فيه باسم الله فهو ابتر
وكل امر ذى بال لم يبداء فيه بحمد الله فهو اجذم اما اذا كان عبارة الحديثين هكذا ببسم الله
وبالحمدلة كما سمعتها من افواه الاساتيذ فلا يتم الامتثال الا بذكر العبارتين
المخصوصتين كما لا يخفى ووجه الاعتذار عن الترك حيث ما ذكرناه اولا فلا يصح ذكر
احدهما بدون الآخر لعدم جريان الاعتذار المذكور اولا فيه واما ما يتوهم من تعارضهما
اى تعارض الحديثين ودلالة كل واحد منهما على ما يخالف مدلول الآخر بيان ذلك
التعارض هو ان الابتداء امر لا يتصور الا بامر واحد وحديث ابتداء التسمية يدل على
نفى الابتداء بالحمدلة الذى هو مدلول حديث ابتداء التحميد وهو يدل على نفى الابتداء

بالبسملة الذي هو مدلول لحديث ابتداء التسمية لامتناع الابتداء بالامرين الذين هما التسمية
والتحميد فنقول ذلك اي توهم التعارض مدفوع اما بحمل الابتداء الواقع في حديث ابتداء
التحميد على الابتداء الاضافي في الممتدة وهو ذكر الشيء قبل الشروع في المقصود وذلك امر ممتد
اي عام شامل لذكر كل واحد من الامور المترتبة المذكورة في الكتب والدفاتر والسجلات
مثلا قبل الشروع في المقصود الاصلي فيها وحمل الابتداء الواقع في حديث ابتداء التسمية
على الابتداء الحقيقي فح لا تعارض بين الحديثين لان ابتداء الشيء بالتسمية حقيقة
لا ينافي ذكر شيء آخر وهو الحمد قبل الشروع في المقصود بعد التسمية او نقول ان التعارض
مدفوع بحمل الابتداء الواقع في احدهما اي احد الحديثين الذي هو حديث ابتداء التسمية
على الحقيقي وحمل الابتداء الواقع في الحديث الآخر على الابتداء الاضافي الذي هو عبارة
عن ذكر الشيء قبل الآخر كما هو المشهور فوقوع الابتداء ح بالتسمية يكون بحسب الحقيقة
وبالتحميد بالاضافة الى ما بعده لا بحسب الحقيقة فلا تنافي بين الحديثين بهذا التوجيه
ايضا ولك ان تجعل الباء في الحديثين للاستعانة وتحمل الابتداء الواقع فيهما على
الابتداء الحقيقي فلا تعارض بين الحديثين ح اصلا اذ محصول الحديثين ح يصير هكذا
كل امر ذي بال لم يبدء باستعانة بسم الله فهو ابتر وكل امر ذي بال لم يبدء باستعانة الحمد
فهو اجذم ولا شك ان الاستعانة في تحصيل امر شيء لا ينافي الاستعانة في تحصيل شيء
آخر فجاز ان يبدء امرا باستعانة امرين او امور وغاية ما لزم من ذلك ان لا يكون شيء
من التسمية والتحميد جزءا من المبتدء وليس لمحذور فيما ادعي ان الحمد جزء المبتدء في الواقع
فعليه البيان او ان نجعل الباء فيهما للملابسة ونحمل الابتداء الواقع فيهما على الابتداء
الحقيقي ولا تعارض ح بينهما ايضا اذ محصول الحديثين ح يصير هكذا كل امر ذي بال
لم يبدء بملابسة بسم الله فهو ابتر وكل امر ذي بال لم يبدء بملابسة الحمد فهو اجذم
ومعنى التلبس بالتسمية والتحميد ليس الا التلفظ بالفاظ دالة عليهما او تخيلهما او تذكر

معناها

معناها حين الشروع في الامر الذي يبتدأ به او ان ابتدائه او الاتصال بهما ولا شك
فانه لا يتحقق الا بالتلفظ او التخيل المذكورين ولا يخفى ايضا ان ابتداء الشيء متلبسا
بامر لا ينافي قضاء التلبس بامر آخر ايضا عند ذلك الابتداء يعني يجوز ابتداء شيء بامر او اكثر
بالمعنى الذي ذكر ويكون التلبس حين الابتداء ولا يستدعي ذلك خروج الامرين اللذين
يتلبس بهما عن ذلك المبتداء لان الملابسة تعم وقوع الابتداء بالشيء على وجه الجزئية بان يكون
المتلبس به جزأ للمبتداء كما في الحمد فانه جزء الكتاب كما هو المشهور ويقع ابتداؤه عند التلبس
بالحمد وكذلك يعم الملابسة وقوع الابتداء بملابسة ذكره اي ذكر الشيء قبل وقوع الابتداء بان
يتلبس بذكر الشيء اولا ثم يبتدأ شيئا فصدق ابتداؤه وتحصيله لكن يجب ان يكون بلا فصل
اي يجب ان لا يتوسط بين التلبس بالشيء وبين وقوع ابتداء شيء زمان والا لما صدق
على المبتداء انه ابتداء ذلك الشيء متلبسا بذلك الشيء بما ذكرناه على انه يجوز ان يتبداء
شيئا متلبسا بامرين بجعل احدهما جزأ للمبتداء كالتحميد مثلا وتذكر الامر الآخر المتلبس به
قبله اي قبل الامر المتلبس به الذي هو جزء للمبتداء كالتسمية بدون فصل اي من غير ان يتوسط
بينهما زمان فيكون آن الابتداء بعينه آن التلبس بالامر الذي هو جزء المبتداء ولما لم يكن
بين التلبس بذلك الامر الذي هو جزء المبتداء كالتحميد وبين التلبس بالامر الاول كالتسمية
انفصال وانقطاع بتخلل الزمان فيصيران كأنهما حاصلان في زمان واحد وقد عرفت
ان زمان الابتداء بعينه هو زمان التلبس بالامر الذي هو جزء المبتداء فيكون زمان الابتداء
بعينه هو زمان التلبس بهما بهذا الاعتبار والى هذا اشار المحشي بقوله فيكون آن
الابتداء آن التلبس بهما والمراد بلفظ الآن في قوله آن الابتداء وآن التلبس الزمان
دون الآن الذي هو طرف الزمان لان التلبس بالتسمية والتحميد مثلا ليس الا في الزمان
وليس مراد المحشي ان زمان الابتداء بعينه زمان التلبس بهما حقيقة بان لا يكون بين
الزمانين تغاير بحسب نفس الامر والامر عليه ان الحوادث اليومية المتغايرة لا يمكن وجودها

معاصيته زمانية فان النسبة بينهما تقدم وتاخر زماني ولا يمكن حدوث المؤخر في زمان
حدوث المقدم بل يكون حدوث المقدم في زمان حدوث المؤخر في زمان آخر فلا يكون
زمان التلبس باحد الامرين السابق احدهما على الآخر بعينه زمان التلبس بالآخر ولا شك
ان الشيء الذي يريد ابتداءه لم يبتدأه في زمان التلبس بالسابق كالتسمية والا لم يكن ذلك
الشيء مبتدأ بملابسة الامر الثاني الآخر كالتجريد للاستاع وقوع الابتداء بالشيء بعد كونه
مبتدأ فلم يكن زمان الابتداء زمان التلبس بهما حقيقة بل يكون زمان الابتداء بعينه زمان
التلبس بالآخر كما نص عليه الشارح زمان التلبس بالسابق خارج عنه هو الاول المتوحد بجلال
ذاته الظاهر ان الباء في قوله بجلال ذاته صلة للتوحد وآلة لربط التوحد الى جلال ذاته
اعلم انه قد يحتاج ارتباط بعض الافعال ببعض الاسماء الى حروف رابطة كعلى للاشتمال وعن
للمجاوزة وفي للدخول والباء للمرور ومن للسير وغير ذلك ويسمى تلك الادوات صلات
لتلك الافعال وآلات لارتباطها بالاسماء ولا يمكن ارتباطها بتلك الاسماء بدون
تلك الروابط وهي ماخوذة من وصلت الشيء اذا ربطته الى آخر يقال توحد بذاته
اي تفرد به واستقل في حدة ذاته من غير احتياج الى آخر فلو قيل توحد ذاته بدون باء القرار
لم يصح لعدم ارتباط التوحد بالذات من غير واسطة الرابطة والمراد بالجلال الصفة
السلبية كما ان المراد بالكمال الصفات الصفات الثبوتية وقيل المراد بالجلال صفة القهر
كالقهار والمنتقم والضار والمراد بالكمال الصفات صفات اللطف كالرؤف والرحمن
والرحيم وعلى التقديرين يجوز ان يكون اضافة الجلال الى الذات بمعنى اللام وان يكون
من قبيل اضافة الصفة الى الموصوف على نهج حصول الصورة فمعنى التوحد بجلال
الذات عدم شركة الغير في جلال الذات بمعنى ان ليس له شريك في الصفات السلبية
او في صفات القهر هذا على تقدير ان يكون الاضافة بمعنى اللام او نقول معنى التوحد
بجلال الذات عدم شركة الغير له في الذات الجليلة اي لا يكون ذاته الجليلة امرا منتشرا كما

بين

بين الكثير هذا على تقدير ان يكون الاضافة من قبيل اضافة الصفة الى الموصوف
على نهج حصول الصورة والمراد به الصورة الحاصلة هذا الذي ذكرناه على تقدير
ان يكون الباء صلة التوحد ويحتمل ان لا يكون الباء للصلة بل يكون للملابسة
يعني ليكون الغرض من ذكره مجرد الربط والوصل بل المراد تلبس الذات بتلك الصفة
فمعنى المتوحد بجلال ذاته اتصافه تعالى بالوحدة الذاتية مع ملابسة جلال الذات
فتح اي فحينئذ اذا عرفت ان الباء يجوز ان يكون للصلة وان يكون للملابسة فاعلم ان لفظ
التوحد صيغة التفعل واستعمالها في اللغة بحسب الحقيقة اما للصيرورة وقبول
الفعل من فعل يتعدى الى عين نحو قطعته فتقطع وهو في حقه تعالى ممتنع وان قيد بقولنا
بدون صنع وتاثير كقولهم تحجر الطين اي صار حجرا بلا عمل وصنع ومدخل من الغير
بحسب الظاهر ومنه اي من الصيرورة بدون صنع التكون والتولد وهو ايضا
في حقه تعالى ممتنع اما اذا اريد بالصيرورة معناه الحقيقي اي الكون بطريق الانتقال كالتحجر
والتكون والتولد فظاهر واما اذا اريد به مطلق الكون فلان الصيرورة لا تستعمل في الله
الا على الخواص فلا يجوز اطلاق صيغة التفعل بمعنى الصيرورة على الله تعالى ولو سلم فانا نمنع استعمال
صيغة التفعل في الكون المطلق مجازا فلا ينافي ما ندعيه من امتناع حمل صيغة التفعل على
المعنى الحقيقي في شانه تعالى واما التكلف لان فاعله يفعله على كلفة لا على طبع وسجية وذلك
ايضا مستحيل في حقه تعالى ولما استحال حمل صيغة التفعل في شانه تعالى على الحقيقة اللغوية
سواء كانت صيرورة او تكلفا وجب التجوز فيها بان حمل على المبالغة والكمال كما قيل في
المتكبر فان صيغة التفعل في المتكبر للمبالغة والكمال دون الصيرورة والتكلف واما
حملها تجوزا على الكون المطلق فهو وان جاز ايضا لكن الحمل على الكمال اتم واولى كما لا يخفى
فلذلك حكم المحشي بوجوب الحمل على الكمال كما في المتكبر فعلى تقدير ان يكون صيغة التفعل
في شانه تعالى محمولا على المبالغة والكمال معنى التوحد بجلال الذات على تقدير ان يكون الباء صلة

الاتصاف بالوحدة الذاتية الكاملة غاية اكمال المتصاف كاملا في غاية اكمال لعدم شركة الغير
له في جلالة ذاته او في ذاته الجليلة او الاتصاف بالوحدة الكاملة الذاتية مع ملابسة جلال الذات
على تقدير ان يكون الباء للملابسة هذا نهاية تحرير كلام المحشي قدس سره في هذا المقام على ما لاح
في خاطري الفاتر و نظري القاصر و كلامه احتمالات اخر ذكرها المحشون لكن عندي انما
اخترته اولى مما عداه و كل حزب بما لديهم فرحون هو الاول باطلاع حجه الضمير المجرور
في حجه يحتمل ان يكون لله و يحتمل ان يكون لمحمد و على التقديرين اضافة الساطع الى
الحج يحتمل ان يكون بمعنى من و يحتمل ان يكون من قبيل اضافة اخلاق شباب يعني اضافة
الصفة الى الموصوف بالتاويل فالاحتمالات اربع و الاول منها ما يكون ضمير لله مع
كون الاضافة بمعنى من و منطوق العبارة ح يصير هكذا و الصلوة على نبيه محمد المؤيد
بالبرهان الساطع المرتفع من براهينه و المقوي بالحجة القاطعة الظاهرة من حجه لكن
وهذا شعر بان حجة بعضها متصف بالسطوع و بعضها غير متصف به لكن الحج الذي
وفق النبي للاتيان بها على اثبات ما ادعاه من النبوة هو القسم الاول دون الثاني
فيدل على قوة آياته و عظم بيناته و مايتوهم من ان العبارة على هذا الاحتمال تدل على
ان آياته عم اعظم من آيات جميع الانبياء بخلاف ما اذا كان الضمير لمحمد و ذلك
يصير بينا للاولوية هذا الاحتمال و عبارة المحشي ناظر اليه حيث قال الاولى
كون الضمير لله ليفيد ان اية بيناه اعظم من ايات جميع الانبياء فيرد عليه
ان هذا انما يتم اذا كان في العبارة اشعار بان سائر الانبياء لم يوفقوا باتيان امثال
هذه البراهين اليقينية في السطوع و لم يظفروا على ايراد اشباه تلك الحجج القطعية
في الظهور بل هي مخصوصة به عم و الظاهر انها غير مشعرة به الاحتمال الثاني ما يكون
الضمير راجعا الى الله و الاضافة من قبيل اضافة اخلاق شباب فحصل العبارة ح يصير
هكذا و الصلوة على نبيه محمد المؤيد بحجة الساطعة لايقال لايصح هذا الاحتمال

لاستلزامه ان يكون النبي مؤيدا بجميع حججه و هو خلاف الواقع لانا نقول هذا انما يتم
اذا كان في العبارة ما يفيد الاستغراق و ليس فيها ذلك و انما قيل ان الجمع المضاف
يفيد الاستغراق كما تقرر في الاصول فالظاهر انه اكثري و لو سلم تنزلا فغاية ما لزم من
ذلك ان يكون النبي مؤيدا بجميع حججه الساطعة لا ان يكون مؤيدا بجميع حجج و اين هذا من
ذاك فان قيل هذا ايضا خلاف الواقع قلنا بعد التسليم ان هذا من قبيل المبالغات
الواقعة في الخطب و القصائد على انا نقول ذلك مشترك الورود بين الاحتمالين
الاول و الثاني لان مؤدى الاحتمال الاول ايضا هو ان النبي مؤيد بجميع الحج الساطعة
كما تقرر رأي المحشي عليه و الالم يفيدا ان اية بينا اعظم من آيات جميع الانبياء فيه نظر لا
جواب فتدبر فانه دقيق بل ادق من الرتيق تامل و الاحتمال الثالث هو ما اشار اليه المحشي
بقوله و يجوز ان يكون الضمير لمحمد فيكون اضافة ساطع الحجه من قبيل اضافة اخلاق
شباب ليدل على سطوع جميع حججه م بقرينة اضافة الحج الى الضمير لمناسب مقام المدح
نعم من ذلك ان الاحتمال الرابع و هو ان يكون الضمير لمحمد و اضافة الساطع الى الحج
بمعنى من لا يصح خلوه عن القارئة المذكورة اي الدلالة على سطوع جميع حججه م لان مؤديه
ح يصير هكذا المؤيد بالبرهان الساطع من براهينه م و المقوي بالحجة الظاهرة
من حججه فان اضافة الحج الى الضمير و ان افاد التعميم لكن اضافة الساطع الى الحج يفيد التخصيص
فيصير معناه ان نبيناهم مؤيد ببعض حججه الذي هو الساطع دون الجميع و لا يخفى بشاعة
ذلك و كراهته هو الاول و بعد فان اتيان هذه الفاء اتكالا على توهم وجودها
كانه توهم الشارح انه ذكرها التي تفيد الشرطية فاتى بالفاء في الجواب و مبنى ذلك
هو ان المتوهم كالمتحقق و كما يجب عند وجود ما ذكر الفاء كذلك يجب عند توهم وجوده
ذكر الفاء او على تقديرها في نظم الكلام بطريق تعويض الواو عنها بعد الحذف يعني
كانه قدر ما في الكلام ثم حذف و اتى في مكانه بالواو عوضا عن المحذوف و انما قلنا

ان الواو عوض عن المحذوف لكراهة اجتماع الواو مع اما فى صدر الكلام على انا نقول
انه لامنع فى اجتماع الواو مع اما كما وقع فى عبارة ابى يوسف السكاكى فى المفتاح فى اواخر
فن البيان حيث قال اما بعد فان خلاصة الاصلين فلا يحتاج ح الى ارتكاب التعويض
عند اختيار تقدير اما فى نظم الكلام هو الاول واساس قواعد عقايد الاسلام هو علم
التوحيد والصفات الموسوم بالكلام اقول فى شرح المقاصد كلام ملخصه ومحصله هو ان
الاحكام المنسوبة الى الشرع منها ما يتعلق بالعمل ويسمى فرعية وعملية ومنها ما يتعلق
بالاعتقاد ويسمى اصلية واعتقادية وكانت الاوايل من العلماء يبركه صحبة النبى عليه السلام وقرب
العهد مع قلة الوقايع والاختلافات مستغنين عن تدوين الاحكام الى ان ظهر اختلاف
الآراء ومست الحاجة فيها الى زيادة نظر والتفات فاخذوا ارباب النظر والاستدلال
فى استنباط الاحكام وبذلوا جهدهم فى تحقيق عقايد الاسلام واتبلوا الى تمهيد اصولها
وقوانينها وتلخيص حجها وبراهينها وتدوين المسائل بابا بابا لتتعاون كل الشبه باجوبتها وسموا
العلم بها فقها وخصوا الاعتقاديات باسم الفقه الاكبر والاكثرون خصوا العمليات
بالفقه والاعتقاديات بعلم التوحيد والصفات وبعلم الكلام انتهى كلامه فعلم من ذلك
ان كلا واحد من الفاظ الشرايع والاحكام وعقايد الاسلام قد يطلق على المعنى العام الشامل
للفرعية والاصلية وقد تقرر فى محاله ان الحكم قد يطلق على نفس قضية فيجوز ان يكون المراد من
الفاظ الاحكام والشرايع وعقايد الاسلام فى قول الشارح فان مبنى الشرايع والاحكام
واساس قواعد عقايد الاسلام مسائل الفقه بالمعنى الاعم الشامل للمسائل المتعلقة بالاعتقاد
فيدخل فيها جميع الاحكام المنسوبة الى الشريعة الغراء ولما كان بعض المسائل من بين تلك المسائل
والاحكام اشرف واتم واعلى مما عداه وكان يجب ان يتعلق الغرض اولا وبالذات بذلك الاتم
الاشرف ثم بما عداه من الشرعيات حتى ان من لم يحصل له تلك المسائل لم يدخل فى دائرة
الاسلام ولم تحط به حدود الايمان وان كان عارفا بخصوصيات سايل الشرعيات عالما بتفاصيل

غيرها

غير خاف من الاعتقاديات فجعل ذلك البعض من المسائل فيما بين المسائل المنسوبة الى الشرع اصلا
واساسا بالنسبة الى ما عداه ومعرفته مبنى ومدار لمعرفة سايل الشرعيات فان اتقان غيرها
من المسائل الشرعية اثبات معرفتها واعتدادها انما يكون بتلك المسايل الشريفة و
بمعرفة تلك الاحكام المنيفة فاضافة المبنى الى الشرايع والاساس الى عقايد الاسلام
بمعنى واضافة العلم الى الشرايع بمعنى اللام واضافة القواعد الى عقايد الاسلام بيانية
والمراد بالقواعد المسايل الكلية اى القوانين فحصول القرينة الاولى ان العلم المتعلق
بتوحيد الواجب وصفاته المسمى بعلم الكلام فى بعض الاصطلاحات مبنى ومدار لما عداه
فيما بين العلوم المتعلقة بالاحكام المنسوبة الى الشرع وحصول القرينة الثانية
ان المسائل المتعلقة بتوحيد الواجب وصفاته انفسها اساس واصل فيما بين القواعد
والقوانين التى هى نفس عقايد الاسلام اى الاحكام المنسوبة الى الشريعة بالنسبة الى
الى ما عداها فافى القرينة الاولى مدح للعلم وفى الثانية للعلوم فى غاية المرتبة ونهاية
الدرجة هذا تقرير كلام الشارح على وجه نقرر عليه رانى واما تقرير كلامه على وجه
ما ذكره المحشى هو ان نقول القواعد جمع قاعدة وهى فى اللغة الاساس والاصل وفى عرف
اهل النظر والاستدلال عبارة عن قضية كلية تنطبق على احكام جميع جزيئات موضوعها
لتعرف تلك الاحكام منها بطريق التفريع والمراد هنا المعنى اللغوى فالمقصود ان
اساس اساس عقايد الاسلام هو علم التوحيد والصفات المسمى بالكلام اعلم ان الدين
والاسلام واحد لان الدين عند الله الاسلام فالمراد بالعقايد الاسلامية الاحكام المنسوبة
الى دين نبينا محمد المصطفى عليه وعلى آله واصحابه افضل الصلوات واكرم التحيات سواء
توقف على الشرع ام لا وسواء كان من الدين فى الواقع ككلام اهل الحق او لا ككلام المخالف
واساس العقايد الاسلامية هو الكتاب اى كلام الله تعالى والسنة اى كلام النبى لان العقايد
يجب ان يستفاد من الشرع ليعتقدها اى يجب ان يحافظ فى استنباط جميع المباحث

من العقايد الدينية على القواعد الشرعية وان لا يخالف القطعيات جريا على مقتضى
نظر العقول القاصرة على ما هو قانون الفلسفة لا بمعنى انه يجب ان يكون جميع المباحث
حقة في نفس الامر منتسبة الى الاسلام بالتحقيق مستنبطة من الشرع الشريف
والا لزم خروج كلام المجسمة والمعتزلة والخوارج ومن يجري مجراهم عن العقايد الاسلامية
لان الباطل الفاسد لا يستفاد من الشرع والمستفاد من الشرع ليس الا صحيحا حقا
وايضا يازم خروج بعض المسائل الاعتقادية المطابقة لما في نفس الامر الغير
المستنبطة من الشرع كمسئلة وجود الواجب واختياره وتكلمه وغيرة لك مما يكون
اثباتة مخصوصا بالعقل عن العقايد الاسلامية والمسائل الكلامية اساس الكتاب والسنة
لانهما يتوقفان عليها اى على المسائل الكلامية لان حقيقتهما لا يثبت الا بعد اثبات وجود
الواجب قدرته واختياره واثبات النبوة وهما يتوقفان على المسائل الكلامية كقولنا الواجب
موجوده قادر مختار وبنينا محمد عليه السلام مبعوث علينا وما يتوقف ذلك المسايل عليه من المسائل
المذكورة في مباحث الجواهر والاعراض والامور العامة وغيرة لك فعلم ان علم الكلام اساس لاساس
العقايد الاسلامية وما قيل ان العقايد الاسلامية من علم الكلام وكون الكلام اساسا لاساس العقايد
يقتضي كون الشيء اساسا لنفسه يرد عليه انك قد عرفت ان اساسية الكتاب والسنة لعلم الكلام
من حيث ان استنباط يجب ان يكون جاريا على قانون الاسلام بمعنى ان لا يخالفه وان اساسية
علم الكلام للكتاب والسنة من حيث ان ثبوت حقيقتهما موقوف على بعض مسايل علم الكلام
ولما كانت الحيثية مختلفة لم يلزم من اساسية علم الكلام للكتاب والسنة الذين هما اساسان
لذلك العلم كون العلم اساسا لنفسه ولو سلم الاتحاد في الجهة فلا نسلم لزوم اساسية الشيء
لنفسه فانما يكون اساسا للكتاب والسنة من مسائل علم الكلام مسئلة وجود الواجب
واختياره وقدرته والبعض وما يكون الكتاب والسنة اساسا له ليس تلك المسائل لما عرفت
من انها عقلية صرفة لا دخل للعقايد فيها فيكون اساسيتها بالنسبة الى سائر المسائل فلا يلزم

كما ذكرناه

كون الشيء اساسا لنفسه وكون العقايد المذكورة من الكلام وكون علم التوحيد والصفات
موسوما بالكلام لا يوجب اتحادهما غاية ما في ذلك ان يكون بعض مسائل الكلام اساسا
للبعض المغاير له المحذور فيه فنقول في القرينة الاخيرة يعني قوله اساس قواعد عقايد
الاسلام ترق في المدح لعلم التوحيد الواجب وليس في ذلك الترقي في القرينة الاولى
وهي قوله مبنى علم الشرايع والاحكام وذلك لتحول القرينة الاولى الكتاب والسنة
فانهما اى علم التوحيد والصفات والكتاب والسنة متساويا الاقدام في تلك الصفة
لكون كل واحد منهما مبنى علم الشرايع والاحكام فليس لشيء منهما فضل في تلك الصفة
اى في كونه مبنى علم الشرايع والاحكام فضلا على ان يكون لعلم التوحيد والصفات
فضل فيها بخلاف القرينة الثانية فانها مختصة بعلم التوحيد والصفات
غير شاملة للكتاب والسنة لانهما لا يكونان اساسين لاساس عقايد الاسلام
والا لزم ان يكونا اساسين لنفسهما فعلم ان لا اى لعلم التوحيد والصفات فضلا
في تلك الصفة اعني اساس قواعد عقايد الاسلام فيكون في تلك القرينة ترق في
المدح لعلم التوحيد والصفات ولو قيل حصول الترقي في القرينة الثانية من جهة
انها تدل على ان علم التوحيد والصفات اساس للكتاب والسنة بخلاف القرينة
الاولى فانها لا تدل على ذلك كان له وجه وما قيل ان القرينة الثانية ايضا تشمل
الكتاب كالقرينة الاولى فلا تكون في القرينة الثانية ترق في المدح كالاولى وذلك
لما تقرر من ان علم التوحيد والصفات المسمى بالكلام يكون اساسا لاساس عقايد الاسلام
فيجب ان يكون الكلام اساسا للعقايد لما ثبت من ان اساس الاساس اساس ويلزم من
ذلك ان يكون الكتاب اساس الكلام لان العقايد من الكلام والكتاب اساسها فيكون
اساسه فنقول الكتاب اساس الكلام والكلام اساس العقايد فالكتاب اساس اساس
العقايد لان اساس اساس الشيء اساس فلم توجب القرينة الثانية ايضا زيادة

المنح والتوفي فيه لانه شامل الكتاب مثل الاولى ايرد عليه انا لانسلم ان اساس الاساس اساس قد يتسند ذلك المنع سنا لفا فلا يحتاج الى الاعادة ويمكن في توجيه ما افاده الشارح من ان علم الكلام اساس قواعد عقايد الاسلام ان يقال ان اساس العقايد الاسلامية ادلتها التفصيلية وعلم الكلام اساس تلك الادلة التفصيلية بناء على ان معرفة استنباط المسايل من ادلتها ومعرفة صحتها وفسادها متوقفة على معرفة مباحث النظر والاستدلال ويتوقف معرفة مباحث النظر والاستدلال اي معرفة مباحث النظر والاستدلال يتوقف على هذا العلم اي علم الكلام بناء على انها اي مباحث النظر والدليل جزء منه على ما هو مذهب المختار وانما قلنا ذلك لما فيه من الاختلاف هل يكون مباحث النظر جزءا من الكلام اولا فالمختار انها جزء له وذهب بعض المخالفين يرد عليه ان هذا الوجه لا يدل على اساسية الكلام لعقايد الاسلام اذ غاية ما لزم من ذلك اساسية جزء الكلام لعقايد الاسلام واساسية الجزء لا يوجب اساسية الكل على انا نقول لمعرفة الاستنباط والصحة والفساد متوقفة على مباحث النظر مطلقا اي اي موضع كان لا على معرفتها في علم الكلام لجواز ان يحصل تلك المعرفة في علم المنطق او في علم الاستدلال فلا يتم المقصود هو الاول وهو علم التوحيد والصفات الموسوم بالكلام اي علم يعرف فيه ذلك اي التوحيد والصفات فالمراد بلفظ العلم في قولنا علم التوحيد هو العلم المدون مطلقا سواء كان كلاما او مبزانا او عربية او غير ذلك لكن خصص علم الكلام بقرينة تقييده بالمضاف اليه والاضافة لادنى ملابسة والمعنى المراد من ذلك التركيب هو انه علم مدون يعرف فيه مسايل متعلقة بتوحيد الواجب وصفاته على وجه لا يخالف قانون الشرع وما ذلك الا علم الكلام فعلى هذا التوجيه يصير مؤدى قولنا علم التوحيد والصفات مؤدى التركيب الاضافي ويصير ذلك اللفظ لفظا مركبا اضافيا ويمكن ان يراد بقولنا علم التوحيد والصفات جميع المسايل الاعتقادية

او التصديقات المتعلقة بها او الملكات المتحصلة من تلك التصديقات من غير ارادة دلالة الاجزاء على معانيها فيكون لفظ علم التوحيد والصفات مفردا واما تلك المسايل او لقبا لها كلفظ الكلام فيكون المعنى المستفاد منه بهذا الاعتبار هو المعنى اللقبي وهذا الاعتبار مواقف لما نقله من شارح المقاصد حيث قال والاكثرون خصوا العمليات باسم الفقه والاعتقاديات بعلم التوحيد والصفات تسمية باشرف اجزايها واسنايها ومحتمل ان يراد به بعض المسائل الاعتقادية المتعلق بتوحيد الواجب وصفاته دون توجيهها فيصير لفظ علم التوحيد والصفات لقبا لذلك البعض من المسائل ثم نسبة الرسم الى الكلام اي تسمية ذلك البعض من المسايل بالكلام الموضوع لمجموع الاشتمال لكونه اي كون ذلك البعض اشهر المباحث في علم الكلام هو الاول الجنى من غياهب الشكوك وظلمات الاوهام وفي هذه الترتيبة اشارة الى فايدة من فوايده اي فوايد علم الكلام وفي كلام المحشي اشارة الى ان فوايد الكلام كثيرة والمذكور هنا بعضها وفي شرح المواقف هكذا فايدة علم الكلام امور الاول بالنظر الى الشخص في قوته النظرية وهو التوفي من حضيض التقليد الى ذروة الايقان الثاني بالنظر الى تكميل الغير وهو ارشاده المستعد سنا يضاح الحجة لهم الى عقايد الدين والزام المعاندين باقامة الحجة عليهم وهذا الالزام المشتمل على تفضيح المعاند ربما جره الى الاذعان والاسترشاد فيكون ناقلا له تكميلا اياه الثالث بالنسبة الى اصول الاسلام وهو حفظ قواعد الدين اي عقايده عن ان تزلزلها شبه المبطلين الرابع بالنظر الى فروعه وهو ان يبنى عليه العلوم الشرعية اي يبتنى عليه ما عداه منها فانه اساسها واليه يؤل اخذها واقتباسها فانه ما لم يثبت وجود صانع عالم قادر مكلف مرسل للرسل منزل للكتب لم يتصور علم بتفسير وحديث ولا علم فقه واصول فكلها متوقفة على علم الكلام متعبسة منه فالاخذ فيها بدونه كبنيان على غير اساس واذا سبل عما هو فيه لم يقدر على برهان ولا قياس بخلاف المستنبطين فانهم كانوا عالمين بحقيقته وان لم يكن فيما بينهم هذه الاصطلاح

المحدثة فيما بيننا كافي علم الفقه بعين الخامس بالنظر الى الشخص في قوته العلمية وهو صحة النية
باخلاصه فيما يعمل وصحة الاعتقاد بقوته في الاحكام المتعلقة بالافعال اذ بها اي بهذه
الصحة في النية والاعتقاد يرجى قبول العمل وترتب الثواب عليه وغاية ذلك كله الفوز
بسعادة الدارين فان هذا الفوز مطلوب فهو منتهى الاغراض وغاية الغايات اسمى كلامه
والغيهب ما اشتد سواده وهو مفرط فيما هنا والمراد بالشك هنا هو التردد في الامور
الواجب اعتقادها يقينا من غير ان يرجح شئ من طرفيها عندك وبالوهم تجويز نقيضها
تجويزا مرجوحا وبذلك علم انه في مادة الشك لا يتحقق الحكم اصلا بخلاف الوهم فانه حكم مرجح
ويسمى الطرف الراجح ظنا فيكون مشابهة الشك للظلمة اتم من مشابهة الوهم لها فلذلك
خص الغياهب التي هي الظلمات الشديدة بالشكوك التي ليس فيها حكم والظلمة المطلقة
بالاوهام والى هذا اشار المحشي بقوله فلرجحان الشك على الوهم ظلمة اضاف الغيهب
الذي هو الظلمة الشديدة اليه اي الى الشك والظلمة المطلقة الى الوهم **هو الاول**
نجم الملة والدين هما اي معنى لفظ الملة والدين متحدان بالذات ومختلفان بالاعتبار
فان الشريعة في اللغة مورد الشاربة وفي عرف العلماء من المتكلمين والفقهاء عبارة
عن الاحكام التي جاء بها النبي سواء كانت متعلقة بالاتمال كعلم الفقه او بالاعتقاد
كعلم الكلام فتلك الاحكام من تلك الحيثية شرع ومن حيث انها يطاع لها دين ومن حيث
انها تملى وتكتب ملة والملة مأخوذة من الاملال وهو اي الاملال بمعنى الاملاء
والكتابة وقيل تلك الاحكام من حيث انها يجتمع عليها الائمة ملة وبالجملة التفاوت
بين الشريعة والملة والدين بحسب الاعتبار والاضافة واما بحسب الذات فهي متحدة
هو الاول في دار السلام اي الجنة سميت الجنة به اي بدار السلام لسلامة اهلها عن كل الم
وآفة ولان خزنة الجنة تقول لاهلها في يوم العرصات سلام عليكم طبتم فادخلوها
خالدين ولان السلام من اسماء الله تعالى فاضيف اليه تشريفا وتعظيما ومعنى هذا الاسم

ذو السلامة عن النقايص مطلقا في ذاته وصفاته وافعاله فهو صفة سلبية وقيل معناه
هو الذي منه وبه السلامة اي هو المعطي السلامة في المبداء والمعاد فيكون صفة فعلية
وقيل يسلم على خلقه قال الله تعالى سلام قولا من رب رحيم فيكون صفة كلامية فوجه تخصيص
هذا الاسم بالجنة من بين سائر الاسماء ظاهر وجه ظهور المناسبة بينهما فانه لما كانا اهلها
سالمة عن مايناقض طباعهم وبينها صارت مناسبا للمعنى الاول وباعتبار سلامة اهلها
عن كل آفة والم يصير مناسبا للمعنى الثاني وباعتبار وقوع سلام الله عليهم في الجنة تصير
مناسبا للمعنى الثالث **هو الاول** طاوبا عن كشح المقال الكشح الجنب وطي الكشح كناية عن الهجران
يقال طوى كشحي على الشر اذا اضمرته وستره ومعنى طاوبا كاشح المقال عن الطالة والاملال
معرضا عنهما وهو حال من ضمير اشرح **هو الاول** الاطناب والاخلال بالجزاء اي بجزء كل
واحد من لفظي الاطناب والاخلال ومجموعهما اي بمجموع الاطناب والاخلال بدل عن
الطرفين الواقع في قوله متجانفا عن طرفي الاقتصاد وبيان لهما واعلم انه قائل ان يقول ان البدل
من الطرفين لما كان هو مجموعهما من حيث المجموع لا كل واحد بانفراده كما يكون يلزم الاجزاء الاخر
وذلك لان الحرف الاخير من اللفظ الاول يكون ح بمنزلة حرف وسط الكلمة فلا يلزم
جزء اجاب بقوله ولما تعدد المتبوع معنى اجرى الاعراب على كل منهما ومحصول ذلك الجواب
هو ان السؤال انما يتم اذا لم يعتبر التعدد في معنى المجموع كعبد الله علما فانه لم يقصد بكل واحد
من لفظي العبد والله معنى بل يقصد منهما معا معنى واحد واما اذا اعتبر التعدد في معنى
المجموع كما فيما نحن فيه فليس كذلك فانه قصد من الطرفين امران بين احدهما بالاطناب
والاخر بالاخلال فكانهما تابعان لامرين كل واحد منهما مذكورا استقلالا فلذلك
وجب اجراء الاعراب في آخر كل واحد منهما وبجوز رفعهما اي رفع لفظي الاخلال
والاطناب على انهما خبر المبتدا والمحذوف اي هما الاطناب والاخلال اعلم ان التعبير
عن المقصود اما ان يكون بلفظ مساو له او لا والثاني اما ان يكون ناقصا عنه او زايدا والثاني

اما ان يكون وافيا به اولا والزايد اما ان يكون لفائدة اولا والاول الزايد الغير المفيد اما متعينا اولا
اما المقبول من طرق التعبير عن المراد فهو تاديته اصله بلفظ مساو له اى لاصل المراد او بلفظ
ناقص عنه واف او بلفظ زايد عليه لفائدة فالمساواة ان يكون اللفظ بمقدار اصل
المراد والايجاز ان يكون لفظ ناقصا عنه وافيا به والاطناب ان يكون اللفظ زايدا
عليه لفائدة واحترز بوافٍ عن الاخلال بالمراد وهو ان يكون اللفظ ناقصا عن اصل المراد غير
وافٍ ببيانه واحترز بفائدة من التطويل وهو ان يكون اللفظ زايدا على اصل المراد للفائدة
ولا يكون اللفظ الزايد متعينا وعن الحشو وهو الزيادة لا لفائدة بحيث يكون الزايد
متعينا وهو تسمان لان ذلك الزايد اما ان يكون للمعنى اولا يكون واذا عرفت ذلك علمت
ان كلا واحد من الايجاز والمساواة والاطناب مقبول واما غير مقبول من الطرق المذكورة
فهو الاخلال والتطويل والحشو سواء كان مفسدا او لا فتقول لو حمل لفظ الاطناب
في كلام الشارح على المعنى المصطلح وحمل لفظ الاخلال على معنى الايجاز كما يتبادر من
عبارة الشارح فلا معنى للتجافي عن ذلك فينبغي ان يقال المراد بالاقتصاد الطريق المقبول
ايجازا كان او اطنابا او مساواة والمراد بالاطناب التطويل والحشو مفسدا كان او غيره
والاخلال مستعمل في معناه الحقيقي هو الاول وهو حسبي ونعم الوكيل ردة الشارح
العلامة الفناري في بعض كتبه هذا العطف بان الجملة الثانية اى قوله ونعم الوكيل انشائية
فلا يعطف على الجملة الاولى التي هي الخبرية اى قوله وهو حسبي وكذا رد عطف الجملة
الثانية على قوله حسبي فقط اذ لا يصح ذلك العطف اصلا لا باعتبار نفسه لكونه مفردا
وعطف الجملة على المفرد غير جائز ولا باعتبار تضمنه معنى نحسبني لانه وان كان كذا
الاعتبار جملة لكنه خبري اى جملة خبرية ايضا كما يكون هو حسبي كذلك وانما قلنا انه
لا يجوز عطف الانشاء على الاخبار بالواو لان الواو للجمع والجمع بين الشيئين
يقتضي مناسبة بينهما وان يكون بينهما مغايرة في الجملة لئلا يلزم عطف الشيء على نفسه

واذا

واذا اختلفتا الجملتان خبرا وانشاء لفظا ومعنى بان يكون احدى الجملتين خبرا لفظا
ومعنى والاخرى انشاء لفظا ومعنى يكون بينهما كمال الانقطاع وغاية الانفصال فلا يصح العطف
بالواو والا اذا كان الفصل موهما خلاف المقصود هذا مؤدى ما قال العلامة المعاني فان كان
بينهما كمال الانقطاع بلا ايهام معين الفصل ويرد عليه اى على الشارح العلامة انك قد علمت
انه لا يجوز عطف الانشاء على الاخبار لكن لم قلت ان عطف نعم الوكيل على هو حسبي من قبيل
عطف الانشاء على الاخبار وانما يكون كذلك لو كان المراد بالجملة الاولى اعني قوله هو حسبي
الاخبار بانه كاف وليس يجب ذلك وان كان معناه الظاهري هو ذلك الاخبار بجواز ان
يكون المراد بالجملة الاولى انشاء التوكلة الاخبار عن انه بانه كاف وهو اى جواز ارادة
هذا المعنى من اللفظ وان كان حمل العبارة المذكورة على هذا المعنى خلاف الظاهر
وايضا يكون عطف الانشاء على الاخبار من حيث ان يجعل الاخبار بمعنى الانشاء او على
العكس بل يؤخذ عطف الخاص من مضمون احدى الجملتين على الخاص من مضمون الاخرى
وتعبير عطف القصة على القصة بدون ملاحظة الاخبارية والانشائية كما جوزه
صاحب الكشاف حيث ذكره في تفسير قوله فان لم تفعلوا ولن تفعلوا فاتقوا النار التي
وقودها الناس والحجارة اعدت للكافرين وبشر الذين آمنوا وعملوا الصالحات ان لهم
جنات تجري من تحتها الانهار انه ليس المعتمد بالعطف ههنا هو الامر حتى يطلب له متناسب
من اوامر ذهي يعطف عليه وانما المعتمد بالعطف ههنا هو جملة وصف ثواب المؤمنين فهي
معطوفة على جملة وصف عقاب الكافرين كما تقول زيد يعاقب بالقيد والارهاق ويبشر
عمرا بالعفو والاطلاق قال العلامة الفناري في المطول هذا الذي ذكره صاحب
الكشاف حسن دقيق لكن من يشترط اتفاق الجملتين خبرا وانشاء لا يسلم صحة ما ذكره
من المثال ولهذا قال صاحب المفتاح انه قوله وبشر الذين امنوا عطف على محذوف
يدل عليه ما قبله اى فانذرهم وبشر الذين امنوا وقال صاحب المفتاح انه عطف على قل

مراد ايتها الناس اعبدوا ربكم الذى خلقكم الآية فكانه امر النبى عليه السلام ان يؤدى معنى
هذا الكلام لانه قد ادرج فيه قوله وان كنتم فى ريب مما نزلنا على عبدنا وهذا كما تقول
لغلامك وقد ضربه زيدا أما تستحى ان تضرب غلامى وانا المنعم عليك بانواع النعم ورتبة
ما قاله العلامة التفتازانى من ان العطف فى قوله هو حسبى ونعم الوكيل من قبيل عطف
الانشاء على الاخبار وهو يجوز بعض الفضلاء ايضا فى الحاشية المعلقة بالمطول
بانا نختار اولا انه معطوف على مجموع جملة وهو حسبى وذلك غير فاسد اذ يجوز ان يقدر
المبتداء فى المعطوف اى الجملة الثانية بقرينة ذكره اى المبتداء فى الجملة السابقة اى
المعطوف عليه اى وهو نعم الوكيل يعنى يصير المعطوف عليه بعد تقدير المبتداء هكذا
وهو نعم الوكيل فيكون هو تاكيدا هو قوله هو نعم الوكيل جملة اخبارية كما يكون الجملة الاولى
اى قوله هو حسبى اخبارية ومعنى المعطوف ح على ما هو المشهور يصير هكذا او هو مقول
فى حقه به وشانه نعم الوكيل وغاية ما لزم من ذلك ان يكون متعلق خبر تلك الجملة الخبرية
جملة فعلية انشائية ولا شبهة فى صحة عطفها على الجملة الاسمية الخبرية السابقة
كما لا يخفى ونختار ثانيا انه معطوف على حسبى ولا حاجة الى اعتبار تضمنه معنى يحسبنى
ويكفينى فان الجملة التى لها محل من الاعراب واقعة موقع المفردات وكون عطفها
على المفرد اة وعكسه ويحسن اذا دعى فى التفنن نكتة كما فى قوله ان الله يبشرك
بكلمة منه اسمه المسيح عيسى ابن مريم وجيها فى الدنيا والآخرة ومن المقربين يكلم
الناس فانه وجيها ومن المقربين ويكلم احوال من كلمه كما صرح به فى الكشاف وقد
عطف بعضها على بعض وعدلة التكليم الى صيغة التفعل تنبيها فى تجدده فانسنا
عدل الى الجملة الفعلية الدالة على مدح العالم مبالغة فيه ثم قال ذلك الفاضل
ايضا فى الحاشية المذكورة عقيب ما نقلناه عنه واما قول الشارح فى المطول
لكنه فى الحقيقة عطف الانشاء على الاخبار فجوابه انه يجوز ذلك اى عطف الانشاء

قل لزيد

على

على الاخبار فيما له محل من الاعراب ويدل عليه اى على الجواز نص العلامة الزمخشرى
فى سورة النوح عم عليه وتمثيله بقولك قال زيد نودى للصلوة وصلى فى المسجد وكفا
حجة قاطعة قطعا وجزما على جوازه قوله وقالوا حسبنا الله ونعم الوكيل فان الجملة
اللاحقة الانشائية عطف على الجملة السابقة الخبرية التى لها محل من الاعراب وهى قوله
حسبنا الله فى قوله تعالى وقالوا حسبنا الله وانما قلنا ان تلك الجملة لها محل من الاعراب لكونها
مقول القول فتكون الجملة اللاحقة المعطوفة عليها وهى نعم الوكيل ايضا مقول القول
وذلك لان هذا الواو المذكور فى قوله ونعم الوكيل من الحكاية يعنى ان هذا الواو واذ
ذكره الحاكى لا من قولهم الحكى فان قولهم ليس الا حسبنا الله نعم الوكيل بدون الواو ودون
ونعم الوكيل مع الواو اذ لا مجال للعطف فيه اى فى قولهم الا بتاويل بعيد لا يلتفت اليه
وهو اى التاويل البعيد ان يقال تقديره اى تقدير قولهم ونعم الوكيل وهو نعم الوكيل او يقال
تقديره هكذا قولنا نعم الوكيل او غير ذلك مما يحتمله العبارة احتمالا بعيدا او ليس هذا
اى جواز عطف الانشاء على الاخبار فيما له من الاعراب مختصا بها اى بالجملة الحكية المذكورة
بعد القول بل يجرى فى غيرها من الواو لانه لا يشك من به مسكة نحو قولنا زيد ابوه
صالح وما افسقه وزيد ابوه عالم وما اجهله يرد عليه اى على كلام هذا الفاضل انه يحتمل
ان يكون الواو فى الآية اى قوله قالوا حسبنا الله ونعم الوكيل من قولهم الحكى ويكون
للعطف على الجملة الخبرية المقدر صدرها وهو قوله حسبنا الله بتقدير المبتداء فى
المعطوف وهو اى المبتداء المقدر فى المعطوف اما الضمير المرفوع او المقول او غير ذلك
مما يناسب المقام وقد مر تصوير ذلك لا يذهب عليك ان هذا تاويل بعيد لانه تقدير امر
من غير قرينة لفظية ولا معنوية اذ ليس اللفظ يدل عليه وليست الحال والمقام دالتان
عليه فلا توجد فيه قرينة لا حالية ولا مقالية ولا يعنى بتاويل البعيد الذى ذكره الفاضل
الا امثال ذلك فلا يرد على الفاضل المذكور هذا الايراد او نقول ان الواو من قولهم الحكى

ولا نحتاج الى تقدير اما اذ يجوز عطفه على الجزء المقدم اعني قولنا حسنا وليس فيه محذور
ايضا لكونه انشاء كالمعطوف اعني قولنا نعم الوكيل ولا يذهب عليك ايضا ان هذا من قبيل
عطف الجملة التي ليس لها محل من الاعراب على المفرد وذلك ايضا تاويل بعيد فلا يرد هذا ايضا
على الفاضل المذكور ثم تقول واما قوله قدس سره اذ لا يشك من به نسكة في حسن قولنا
زيدا بوه عالم وما اجمله وغيره لك من المثل التي ذكرها فجوابه ان حسن المثال المذكور
بل حسن الامثلة المذكورة بدون التقدير اي تقدير المبتداء في المعطوف ح وبعد
تقدير المبتداء فيه اي في المعطوف يكون اخبارا كالمعطوف عليه فلا يفيد ذلك ما ادعيتموه
من جواز عطف الانشاء على الاخبار لا يذهب عليك ان دعوى امتناع حسن المثال المذكور
غير بينة ولا مبينة فلا يفيد المطلوب وعلى تقدير صحتها لا ينافي ما ادعيناه من الجواز لاحتمال
ان يكون الشيء جايز غير حسن **هو الاول** اعلم ان الاحكام الشرعية للفظ الحكم معناه
ثلثة بل سبعة احديها نسبة امر الى اخر ايجابا او سلبا وهي المعبر عنها بفوطم
ان النسبة واقعة او ليست بواقعة فهذا المعنى من العلومات وثانيها ادراك
وقوع النسبة او لا وقوعها اي ادراك ان النسبة واقعة او ليست بواقعة وهو المسمى
بالتصديق عند الحكماء فهذا المعنى من العلوم وثالثها خطاب الله المتعلق بافعال
المكلفين بالاقتضاء اي طلب الفعل من العبد مع المنع عن الترك وهو الايجاب
او بدون المنع عن الترك وهو الندب او طلب الترك مع المنع عن الفعل وهو التحريم او بدونه
وهو الكراهة او بالتخيير وهو اباحة الفعل والترك للمكلف فقولنا كالوجوب مثال
للاقتضاء والاباحة للتخيير وكرهما اشارت الى الندب والتحريم والكراهة وهذا
المعنى الاخير اي المعنى الثالث للحكم غير مراد هنا اي في هذا المقام وذلك لان متعلق
الحكم بمعنى الثالث كما يستفاد من تعريفه هو افعال المكلفين والافعال ليس الا الاعمال
والاجسام المذكور في الشرح منها ما يتعلق بالعمل ومنها ما يتعلق بالاعتقاد فالحكم المذكور

في

في الشرح اعم باعتبار المتعلق من المعنى الثالث للحكم اي الخطاب والاعم غير الاخص فلا يكون
المراد بالحكم المذكور في شرح المعنى الثالث فان قيل هذا العموم انما يتم اذا كان العمل منحصرا
في العمل وكان العمل بتمامه للاعتقاد فانه ولو سلم فتمامية العمل للاعتقاد فلا نسلم انحصار العمل
في العمل فان العمل ليس الا من افعال الجوارح والفعل اعم من افعال الجوارح وافعال القلوب
وفعل القلب ليس الا الاعتقاد فيعم الفعل الاعتقاد والعمل فلا يتم بيان المغايرة بين
المعنى الثالث للحكم وبين الحكم المذكور في الشرح فلم لا يجوز ان يكون المراد بالحكم المذكور
في الشرح المعنى الثالث قلنا لانه وان عم الفعل الاعتقاد بحسب الظاهر كما بينتم لكنه
لو كان المراد به المعنى الثالث يلزم انحصار مسائل علم الكلام في العلم بالوجوب واخواته
كالندب والتحريم والكراهة والاباحة وذلك لان علم الكلام هو العلم المتعلق بالاحكام
المتعلقة بالاعتقاد كما تقرر في موضعه وسيجيء في الشرح ايضا فاذا كان المراد بالاحكام
المأخوذة في تعريف علم الكلام المعنى الثالث اي خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين
بالاقتضاء والتخيير انحصرت مسائل الكلام في العلم بالوجوب واخواته قطعا وذلك
باطل جزما لان تلك المسائل ليست من مسائل الكلام فلا يصح عدها منه فضلا عن ان يصح
انحصار مسائله فيها وايضا لو كان المراد بالحكم ههنا المعنى الثالث يلزم منه استدراك
قيد الشرعية في كلام الشارح حيث قال اعلم ان الاحكام الشرعية اذ الاحكام على تقدير
ان يكون المراد بها خطاب الله ليست الا شرعية اللهم الا ان يحمل عبارة الشارح على
التجريد وحذف بعض مباني اللفظ واريد البعض الباقي اللفظ الاول اي لفظ الاحكام في
قوله ان الاحكام الشرعية يعني يجوز ان يقال المراد بالحكم المعنى الثالث مجردا عنه قيد الله
فالمراد بلفظ الاحكام خطابات متعلقة بافعال المكلفين بالاقتضاء والتخيير فلا يبقى
قيد الشرعية مستدركا او يقال يجوز ان يكون المراد بالاحكام المعنى الثالث ولا يلزم
الاستدراك لجواز ان يحمل كلام الشارح على التاكيد في اللفظ الثاني يعني يجوز ان يكون

لفظ الشرعية تاكيدا لما يستفاد من لفظ الاحكام التزاما او بجعل التعريف للحكم الشرعي
بمعنى يجوز ان يقال المعنى الثالث للحكم هو الخطاب المتعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء
والتخيير من غير تقييد الخطاب بالله تعالى لكن التعريف الشهور اعني قولنا خطاب الله تعالى المتعلق
بافعال المكلفين ليس تعريفا لما يطلق الحكم بل يكون تعريفا للحكم الشرعي فلذلك اخذ فيه
قيد الله تعالى او يقال الاستدراك انما يلزم اذا كان قيد الشرعية في الموضعين ناخوذا
بطريق المطابقة اما اذا اخذ في احد الموضعين بطريق المطابقة وفي الاخر بطريق
الالتزام فلا يلزم الاستدراك فلا نحتاج الى الحمل على التجريد ولا على التاكيد الا ان يقال
المراد بالتاكيد التصريح بما علم بالالتزام وبالجملة فعلى التقادير يندفع لزوم الاستدراك
لكن لا يندفع لزوم الانحصار فلا يجوز الحمل على المعنى الثالث فيجب ان يقال المراد
بالحكم في قولهم اعلم ان الاحكام الشرعية اما المعنى الاول اعني ان النسبة واقعة او
بواقعة وح فوجهه اي وجه صحة تعلق العلم به اي بالحكم بالمعنى الاول المستفاد
هو اي ذلك التعلق من قولهم والعلم المتعلق بالاولى اي الاحكام الشرعية المتعلقة بكيفية
العمل تسمى علم الشرايع والاحكام والعلم المتعلق بالثانية اي الاحكام الشرعية المتعلقة
بالاعتقاد يسمى علم التوحيد والصفات ظاهر اي وجه صحة ذلك التعلق ظ لكونه تعلق
العلم بالمعلوم والتعلق التصديقي بالمتصدق لان المراد بالعلم على هذا التقدير التصديق
اي الصورة الحاصلة في الذهن مع الاذعان ولا شك في انه يجب ان يكون لكل صورة
ذو صورة وان ذا صورة التصديق ليس الا وقوع النسبة او لا وقوعها الذي هو المراد
بالحكم ههنا ومعنى تعلق التصديق به كونه صورة له وادراكه وكل ذلك امر ظ لمن له ادنى
وقوف باقسام العلم او يقال المراد بالحكم ههنا المعنى الثاني اي ادراك ان النسبة
واقعة او ليست بواقعة وح يكون علما فلا يظهر وجه صحة تعلق العلم به وانه اي
تعلق من التعلقات الممكنة التحقق فيجب ان يجعل العلمان في قول الشارح العلم المتعلق

بالاولى

بالاولى والعلم المتعلق بالثانية عبارة عن المسائل والقضايا القطعية عبارة عن
مجموع المعلومات الاربع المتالفة من المحكوم عليه والمحكوم به والنسبة الحكمية والحكم من
حيث انها متعلق او يجب ان يجعلا العلم آن عبارة عن الملكة اي الكيفية الراسخة في
النفس الحاصلة من تكرر مشاهدة التصديقات بالمسائل حتى يصح وجه صحة تعلق العلم
بالاحكام فالتعلق على تقدير ان يكون المراد بالعلم المسائل تعلق المسائل بالتصديقات وتعلق
المعلوم بالعلم ومعنى تعلق المعلوم بالعلم كونه ذا صورة له وعلى تقدير ان يكون المراد بالعلم
الملكات تعلق الملكة بما تحصل هي منه من العلوم والادراكات ومعنى تعلق الملكة بالعلم
كونها متحصلة من تكرر مشاهدته وتكثر ممارسته وعلى التقديرين المذكورين الذين
احدهما ان يكون المراد بالحكم النسبة واقعة او ليست بواقعة وثانيهما ان يكون المراد به
ادراك وقوع النسبة او لا وقوعها معنى الشرعية التي قيد الاحكام بها في قولهم الاحكام
الشرعية ما يوخذ من الشرع بمعنى ان يحفظ في جميع المباحث على القواعد الشرعية بان
لا يخالف القطعيات جريا على مقتضى نظر العقول القاصرة كما مر ولا يكون المراد بالشرعية
ما يتوقف عليه اي على الشرع لان اثبات جميع مسائل الكلام لا يتوقف على الشرع فان
وجوده تعالى وحدته وقدرته وكلامه لا يتوقف على الشرع بل يمكن ان يقال اثبات الشرع
موقوف على تلك المسائل كما يجيء في بحث الصفات لكن الاحكام الاعتقادية انما تعتد بها
اذا اخذت من الشرع بالمعنى الذي حققناه غير مرة لا بالمعنى الذي ظاهر عبارة المحشي
ناظر اليه ووجه ذلك قد ظهر لك ان حققت ما تلوناه عليك واما المعنى الرابع
من معاني الحكم فهو نفس النسبة الحكمية والخامس ادراك تلك النسبة والسادس
نفس المحمول والسابع نفس القضية فان لفظ الحكم يطلق على هذه المعاني واما ان
ايها مجازي وايها حقيقي فما يعلمه الا الله والراسخون في العلم وايضا يمكن ان يراد بالحكم
في هذا المقام المعنى السابع وهو ظاهر لا يخفى واما ارادة المعاني الثلثة الباقية ههنا

فلايخ عن حزازة كما لايخفى هو الاول ومنها ما يتعلق بكيفية العمل ان اريد به مطلق
التعلق سواء كان تعلق العلم بالمعلوم او العكس وسواء كان تعلق الاسناد بطرفيه او غير ذلك
فالامر ظاهر اى امر تعلق الحكم بالعمل او بكيفية كما وقع فى الفقرة الاولى اى قوله منها ما يتعلق
بكيفية العمل وكذلك تعلق الحكم بالاعتقاد كما وقع فى الفقرة الثانية اى قوله ومنها ما يتعلق
بالاعتقاد ظاهر لايحتاج فى صحة ذلك التعلق الى ارتكاب المسامحة فى العبارة بان يراد بالاعتقاد
المعتقد او غير ذلك وذلك لان المراد بالحكم كما عرفت اما ادراك وقوع النسبة او لاوقوعها
او نسبة امر الى آخر ايجابا او سلبا فان كان المراد به النسبة المذكورة فتعلقه بكيفية العمل
من باب تعلق النسبة بالمنتسبين وبالاعتقاد تعلق المعلوم بالعلم به وتعلق المتصدق به
بالتصديق به وان كان المراد بالحكم التصديق اى ادراك وقوع النسبة او لاوقوعها الذى
هو المعنى الثانى للفظ الحكم فتعلقه بكيفية العمل من باب تعلق العلم بالمعلوم والتصديق بالمتصدق
وتعلقه بالاعتقاد من باب تعلق العلم بالعلم يرد عليه ان وجه صحة ذلك التعلق انما يظهر
اذا اريد بالاعتقاد المعتقد حتى يكون تعلق الحكم به من باب تعلقات العلم بالمعلوم وتعلق
التصديق بالمتصدق به اما اذا اريد به نفس الاعتقاد فلاشك ايضا ان الحكم بالمعنى الثانى
نفس الاعتقاد فلايعلم كيفية التعلق بينهما اى بين الاعتقادين فعلم من ذلك ان وجه
صحة ذلك التعلق لايظهر الا بعد ارتكاب المسامحة بان يراد بالاعتقاد المعتقد او غير
ذلك فان قيل لم لم يعتبر تعلق الحكم بنفس العمل فى الفقرة الاولى كما اعتبر التعلق بنفس
الاعتقاد فى الفقرة الثانية ولما اعتبر التعلق بكيفية العمل فى الاولى فلم لم يعتبره فى
الثانية ايضا قلنا انما لم يعتبر التعلق بنفس العمل فى القرينة الاولى بل اعتبر التعلق بكيفية
العمل لان تعلقها اى تعلق الاحكام بالعمل من حيث الكيفية مطلقا اى فى جميع الموادّ من
الوجوب والتحريم والكراهة والاباحة وغير ذلك واما تعلقها اى تعلق الاحكام
بالاعتقاد فليس من حيث الكيفية مطلقا فى جميع الموادّ اليه اشار بقوله وتعلق عامة

الاحكام الثانية ليس كذلك فلذلك لم يعتبر الكيفية فى الثانية واعتبرها فى الاولى وان
اريد به اى بالتعلق المأخوذ فى قوله ما يتعلق بكيفية العمل وما يتعلق بالاعتقاد تعلق الاسناد
بطرفيه او تعلق التصديق بالقضية فلم تصحّ التعلق غير ظاهر بل الظاهر انه ما لم يرتكب
التجوز والمسامحة لم يصحّ التعلق وبيان ذلك هو انه على تقدير ان يكون المراد بالتعلق تعلق
الاسناد بطرفيه فيجب ان يكون المراد بالحكم الاسناد الذى هو المعنى الاول فتعلقه بكيفية
العمل تعلق الاسناد بطرفيه واما تعلقه بالاعتقاد فلما لم يكن من باب الاسناد بطرفيه فيجب
ان يقال المراد بالاعتقاد فى الفقرة الثانية على هذا التقدير المعتقدات فيصير تعلق
الحكم بها تعلق الاسناد بالطرفين ايضا وعلى تقدير ان يكون المراد بالتعلق تعلق التصديق
بالقضية يجب ان يكون المراد بالحكم المعنى الثانى اى ادراك وقوع النسبة او لاوقوعها فتعلقه
بكيفية العمل من باب تعلق التصديق بالقضية واما تعلقه بالاعتقاد فلما لم يكن تعلق التصديق
بالقضية فيجب ان يراد بالاعتقاد فى الفقرة الثانية المعتقدات ايضا مثل وجود واجب
ووحدته وغير ذلك فيصير تعلق الحكم بها تعلق التصديق بالقضية الخ اى فحينئذ عرفت
ان علم الشرايع والاحكام هو العلم المتعلق بالاحكام الشرعية المتعلقة بكيفية العمل علمت
ان فيه اى فى ذلك التعريف اشارة الى ان موضوع علم الفقه هو العمل واما ما يتوهم من ان
موضوعه اعم من العمل لان قولنا الوقت سبب وجوب الصلوة يعنى ما لم يدخل وقت الظهر
مثلا لم يجب صلوة ذلك الوقت من مسايل اى الفقه وليس موضوعه اى موضوع ذلك القول
الذى هو من مسايل الفقه بعمل بل الموضوع فى تلك المسئلة ليس الا الوقت والزمان ولانهم
عدوا الفرايض اى العلم المتعلق بقسمة الميراث بابا من كتب الفقه وموضوعه اى موضوع
ذلك العلم المتعلق بقسمة الميراث ليس هو العمل بل موضوعه التركة ومستحقوها من الورثة
كما يشعر به قوله للذكر مثل حظ الانثيين فان الموضوع فى ذلك القول هو ما ترك الميت
دون عمل من الاعمال فعلم من ذلك ان موضوع الفقه ما يعمّ العمل والزمان والتركة والورثة

فلا يصح القول بان موضوع الفقه ليس الا العمل فمن حكم به فاخطاء لا يقال موضوع المسئلة فد
تخالف موضوع الفن لما تقرر في علم الميزان من ان موضوع المسئلة انما موضوع العلم كقولنا في
علم الطبيعي الجسم المتغير واقع في الزمان او نوع من موضوع العلم كقولنا النار خفيفة بالطبع
في علم الطبيعي ايضا او عرض ذاتي له كقولنا الحركة قابلة للجزء الى غير النهاية او نوع عرضه الذاتي
كقولنا الزمان غير مركب من الانات او عرض ذاتي لعرض ذاتي كقولنا ليس البطء للتحلل
التكنات او مركب منها كقولنا كل جسم متحرك بالحركة المستقيمة فالجهات متحددة قبله
وما ذكرته من المواد المذكورة فهو من مسائل الفقه فعدم كون موضوعها عملا لا يوجب
التيمم في موضوع الفن لانا نقول لهذا انما يتم اذا كان الورثة والتركة والزمان من اقسام
العمل او انواعه او من اعراضه الذاتية او من الاعراض الذاتية لانواعه او لاعراضه الذاتية
او المركب منها وليس كذلك اعلم ان موضوع العلم ما يبحث فيه عن اعراضه الذاتية والبحث
هو اثبات الشئ للآخر والمراد بالعرض الامر الخارج سواء كان محمولا اولا والمراد بالعرض
الذاتية ما يعرض الشئ لذاته اولما يساويه في الصدق او في التحقق داخلا كان ذلك
الامر او خارجا وتحقيق تلك الامور انما هو في كتب المنطق وبحث الموضوع فمن اراد الوقوف
عليها فليرجع اليها ففيه جزاء لقولنا واتانا ما يتوهم وجواب لما يتوهم من ان الزمان
والتركة والورثة يصير موضوعا لمسئلة الفقه في المباحث المذكورة بحسب الحقيقة
فغير مسلم فان ذلك القول اى قولنا الوقت سبب وجوب الصلوة لا يكون محمولا على المعنى
المتبادر منه في بادي الراى بل هو مصروف عن الظاهر وراجع الى بيان حال العمل
بتاويل ان يقال الصلوة تجب بسبب دخول الوقت كما ان قولهم النية في الوضوء
مندوبة محمول على خلاف الظاهر وفي قوة قولنا ان الوضوء يندب فيه النية ولا شك
ان الصلوة والوضوء في عرف الفقهاء عبارة عن الاعمال المخصوصة ثم الجواب بما توهم
ان موضوع علم الفرايض هو التركة والورثة هو ان يقال انه ينبغي ان يكون موضوع علم الفرايض

قسمة التركة بين المستحقين اى الورثة دون التركة والورثة كما اشار اليه من عرفه اى علم الفرايض
بانه علم يبحث فيه عن كيفية قسمة تركة الميت بين الورثة لا التركة ومستحقيها على ما قيل
وبالجملة تعميم موضوع الفقه على وجه يشمل غير الاعمال مما لا يقول به احد فكل مسئلة تتردد
عليك لا يكون موضوعها العمل ولا نوعه ولا عرضا ذاتيا له ولا نوعه ولا لعرضه الذاتي
ولا مركبا منها يجب التاويل والعدول عن الظاهر هربا عن مخالفة اجماع الفقهاء
واهل الاصول هو الاول وبالثانية علم التوحيد والصفات هذا من قبيل عطف
اى عطف الشيئين على معمولي عاملين مختلفين بحرف عطف واحد وفي جوازه اختلاف فذهب
جماعة الى امتناعه مطلقا بناء على ان الحرف ضعيف فلا يتوب مناب عاملين مختلفين دفعه
فاذا لم يجز النيابة المذكورة لم يتصور عمله في معمولين مختلفين عملا بطريق النيابة وجوزه بعض
آخر فيما كان احد المعمولين مجرورا معللا على المعمول الآخر مرفوعا كان ذلك الآخر او منصوبا
ومنهم صاحب الكافية ابن حاجب فانه جوزه في قوله بالضمة رفعا والفتحة نصبا والكسرة
جرا وفي قولهم في الدار زيد والحجرة عمرو منلا والشارح العلامة التفتازاني تبعه في ذلك وجوزه
اى عطف الشيئين على معمولي عاملين مختلفين في قوله ويسمى العلم المتعلق بالاولى علم الشرايع
والاحكام وبالثانية علم التوحيد والصفات بناء على ان المجرور مقدم على المنصوب فان
المعمولين لعاملين مختلفين هما لفظ الاولى المجرور بالباء ولفظ علم الشرايع المنصوب بتسمى
والشيئان المعطوفان عليهما هما لفظ الثانية المجرور ولفظ علم التوحيد المنصوب والثانية
معطوف على الاولى وهما مقدمان وعلم التوحيد معطوف على علم الشرايع وهما مؤخران
يرد عليهما ان هذا العطف انما يكون من قبيل عطف الشيئين على معمولي عاملين مختلفين
اذا كان عبارته هكذا والثانية علم التوحيد والصفات من غير اعادة الجار في الثانية
وليس كذلك فانه اعاد الجار في حيث قال وبالثانية كما يشهد به تتبع النسخ فالمعطوف
الاول هو الجار والمجرور معا وهو معطوف على الجار والمجرور معا ليس الجار والمجرور معا

في موضع الجر اذ الاجار هنا على انه يستحيل دخول الجار في المجرور بالغير الحكمين والحق
ان الباء في قوله بالاولى صلة التعلق وليس لقوله بالاولى محل الاعراب ولو سلم فليس محله
الا النصب فلم يكن العاملان مختلفين فلم يكن العطف المذكور من عطف الشيئين على معمولي
عاملين مختلفين لا يقال لم يحكم المحشي بان هذا العطف عطف شيئين على معمولي عاملين
مختلفين بل حكم بان العطف المذكور من قبيل ذلك العطف فلا يرد عليه شئ لانا نقول
لم يرد المحشي بذكر قوله من قبيل ان العطف المذكور مشابه او مماثل للعطف على معمولي عاملين
مختلفين كما يشعر به قوله والمجرور مقدم وذلك ظاهر بل اراد ان هذا العطف هو
عطف شيئين على معمولي عاملين مختلفين فيرد عليه ما اوردناه فلا تغفل ولقائل ان يقول
قول الشارح وبالثانية علم التوحيد والصفات لا يصح على الحلاقة لان العلم المتعلق بالاحكام
المتعلقة بالاعتقاد قد لا يكون علم الكلام كما صرح به الشارح حيث قال في التلويح ان الاحكام
الشرعية النظرية يسمى اعتقادية اصلية كون الاجماع حجة والايمان واجبا هذا كلامه
وبه اي بهذا التمثيل يظهر ان العلم المتعلق بالاحكام الاعتقادية قد يكون من مسائل اصول
الفقه فليس العلم المتعلق بالثانية اي بالاحكام الشرعية المتعلقة بالاعتقاد على الاطلاق
علم التوحيد والصفات لان حجية الاجماع اي قولنا الاجماع حجة من مسائل اصول الفقه
مع انه من الاحكام الاعتقادية كما يظهر من تمثيل الشارح فبطل الحصر المستفاد من قوله
وبالثانية علم التوحيد والصفات ويمكن الجواب عنه بان كلامكم هذا انما يتم اذا ثبت
انه لا يجوز ان تكون المسئلة المذكورة من علم الكلام ولم يثبت بعد كونها من مسائل
اصول الفقه لانا نمنع كونها من مسائل علم الكلام لجواز اشتراك العلمين في بعض المسائل
اذا تحققت جهة المغايرة كما ان المسئلة التي نحن فيها كذلك فان هذه المسئلة اي الاجماع
حجة مشتركة بين الاصولين اي اصول الفقه واصول الدين الذي هو الكلام وتتحقق
المغايرة بحسب جهة البحث فانها من حيث انها معلوم يتعلق بها اثبات العقايد الدينية

والا

والاعتقادية الاصلية هي من مسائل الكلام ومن حيث ان لها دخلا في معرفة استنباط
الاحكام الشرعية العملية الفرعية من مسائل اصول الفقه بناء على ان موضوع علم
هو المعلوم من حيث يتعلق به اثبات العقايد الدينية الاصلية لما انه يبحث عن احوال
الصانع من القدم والوحدة والقدرة والارادة وغيرها واحوال الاجسام والجواهر
والاعراض من الحدوث والافتقار والتركب من الاجزاء التي لا تتجزى وقبول الفناء وكون
ذلك تمام عقيدة اسلامية او وسيلة اليها وكل هذا البحث عن المعلوم من الحيثية
المذكورة وموضوع اصول الفقه الادلة الشرعية اي الكتاب والسنة والاجماع من حيث
انها يستنبط عنها الاحكام الشرعية الفرعية العملية هذا الاول اشهر مباحثه يشير
الشارح العلامة باضافة لفظ اشهر الى المباحثة الى ان له مباحث اخر غير مباحث
التوحيد والصفات لكن ليست في درجة مباحث التوحيد والصفات في الشهرة
والاشتهار فنقول صحة ذلك التعميم اما عند من يقول ان موضوعه اي موضوع علم الكلام
هو المعلوم الاعم من ذات الله تعالى وصفاته كما ذهب اليه الجمهور فظاهر لان للكلام على هذا المقدار
ورآء مباحث التوحيد والصفات مباحث اخر كمباحث الامور العامة والجواهر والاعراض
وغير ذلك من مباحث النظر وما يتعلق بذلك ومن مباحث الامامة وغير ذلك واما تصحيح
صحة التعميم عند غيره اي غير من يقول ان موضوعه اعم من الذات والصفة وهو من
يقول ان موضوع الكلام هو ذات الله تعالى والصفات فهو ان يقال المراد بالصفات في
قولنا علم التوحيد والصفات الصفات الثبوتية دون جميع الصفات فيكون لعلم الكلام
ورآء مباحث التوحيد والصفات الثبوتية مباحث اخر وهي مباحث الصفات السلبية
والافعال والاحوال والنبوة والامامة لان الصفات في قول من يقول موضوع الكلام
هو الذات والصفات اعم من الصفات الثبوتية والسلبية والافعال والاحوال النبوة
والامامة وانما قلنا ان المراد بالصفات في قول الشارح علم التوحيد والصفات

الصفات البوتية دون مطلق الصفات لان المراد بالصفة المطلقة اى الصفة الغير
المفيدة بارعندهم هى الصفة الذاتية الوجودية وهى الصفات السبعة المشهورة
دون جميع الصفات وهذا اى ولان المراد بالصفات المطلقة عندهم هى الصفات
السبعة المشهورة دون جميع الصفات لم يعدوا مباحث الصفات السلبية ومباحث
الاحوال والافعال والنبوة والامامة من مباحث الصفات وكلام الشارح فى آخر
هذا الكتاب ناظر الى ذلك حيث قال ان مقاصد علم الكلام مباحث الذات والصفات
والافعال والمعاد والنبوة والامامة وان رجع الكل اى الامور التى ذكرناها الى صفة ما
باعتبار بان يقال بعيد للاجسام مرسل للنبى الى غير ذلك من الاعتبارات واختلاف العبارات
على انا نقول لو فرضنا ان الصفة المطلقة عامة لجميع الصفات والاحوال والافعال والنبوة
فمع ذلك يبقى للتعميم وجه وهو ان يقال ان مباحث التوحيد والصفات على تقدير ان يكون الصفة
اعم غير محتوية لجميع المباحث المذكورة فى كتب الكلام ايضا يكون الكلام ورآء مباحث التوحيد
والصفات مباحث اخر يكون اشهرية مباحث التوحيد والصفات بالنسبة الى تلك المباحث
وهى مباحث الامامة وانما قلنا ان الصفات لا تعم الامامة لان مباحث الامامة انما هى
من الفقهيات لما سيجىء فى بحث الامامة ان شاء الله تعالى عند بعض الشيعة فانهم زعموا ان
مباحث الامامة ايضا من الكلام الاعتقادية والعلم المتعلق بها داخل فى علم الكلام فلذلك
ادرجوه فى تعريفه حيث قالوا هو العلم الباحث عن احوال الصانع والنبوة والامامة والمعاد
وما يتصل بذلك على قانون الاسلام والشيعة هم الذين شايعوا عليا وقالوا انه الامام بعد
رسول الله صلعم بالنص اما جليا واما خفيا واعتقدوا ان الامامة لا تخرج عنه وعن اولاده
وان خرجت فانما بظلم يكون من غيرهم وانما بقيه منه او من اولاده والله الهادى الى سبيل
الرشاد هذا الاول وقد كانت الاوايل من الصحابة والتابعين رضوان الله عليهم اجمعين
هذا القول ثم مهد لبيان شرف العلم وتوطئة لتبيان غايته اعلم ان ما يتادى الشئ اليه

ويترتب

ويترتب عليه سمى من هذه الحيثية غاية ومن يطلب بالفعل غرضا ثم ان كان مما يشتهيه الكل
طبعا يسمى منفعة فيصدر العلم بذكر غايته ليعلم انه هل يوافق غرضه ام لا ولئلا يكون نظره
عبثا او ضلالا او بذكر منفعته ليزداد طالبه جدا ونشاطا وغاية علم الكلام ان يصير الايمان
اى التصديق بالاحكام الشرعية متقنا محكما لا يزلزل بشبهة المبطلين والى هذا اشار
الشارح بقوله يورث قدرة على الكلام فى تحقيق الشرعيات والزام الخصوم كالمنطق
للفلسفة وبنى على ذلك ما ذكره بعد ذلك من ان براهينه الخ القطعية المؤيدة اكثرها بالادلة
السمعية المستندة الى وحى المفيد حق اليقين والتاييد الالهى المستلزم لكمال العرفان
المنزه عن شايبة الوهم بخلاف العقليات الصرفة فان العقل يعارضه الوهم فلا يصفوا
عن كدر الشبهات وقيل التشكيكات ومنفعته فى الدنيا امر المعاش بالمحافظة على
العدل والمعاملة التى يحتاج اليها فى بقاء نوع على وجه لا يؤدى الى الفساد وفى الآخرة
النجاة من العذاب المرتب على الكفر وسوء الاعتقاد والى هذا اشار بقوله وغايته الفوز
بالسعادات الدينية والدنيوية ولما تحدثنا الغاية والمنفعة بحسب الذات والاختلاف
انما هو بحسب الاعتبار كما عرفت فعبر عن المنفعة بالغاية ثم نقول لما كان عظم العلم
وشرفه بعظم الموضوع او شرفه وجلالة معلوماته وباستقامة اصوله اى قواعده الكلية
وفروعه اى المسائل التى تفرع على القواعد الكلية كبعث الرسول وحشر الاجساد وبقوة
حجته ودليله ووضوح محجته وسبيله وشرف غايته ومنفعته فعلم الكلام اشرف
العلوم واعظمها لكون موضوعه اعلى الموضوعات وهو ذات الواجب وصفاته ومعلوماته اجل
المعلومات وغايته اشرف الغايات وبراهينه اوثق وحجته اقوى لكونها يقينيات تطابق
عليها العقل والشرع ومحجته وسبيله اوضح والى هذا اشار الشارح بقوله وبالجملة هو
اشرف العلوم لكونه اساس الاحكام الشرعية ورئيس العلوم الدينية وكون معلوماته
العقايد الاسلامية وغايته الفوز بالسعادات الدنياوية وبراهينه الخ القطعية المؤيدة

بالادلة السمعية فلوقال المحشي هكذا هذا تمهيد لبيان اشرفية علم الكلام وغايته لكان
انسب بقول الشارح وفي كلام الشارح مع ذلك الاشارة المذكورة اشارة اخرى
الى دفع مايقال لنفي شرافة علم الكلام وسلب ترتب الفائدة المذكورة والغاية والمنفعة
من ان تدوين هذا العلم لم يكن في عهد النبوة ولا في عهد الصحابة والتابعين رض ولوكان له
اى لعلم الكلام شرف وغاية حميدة لما اهملوه بل دونوه لان تركه مايكون له شرفة وغاية
حميدة قبيح عقلا وشرعا فعلم ان ليس له شرافة وغاية حميدة والا لزم تجويز ارتكاب القبيح
في حق ائمة التقى ورؤساء الهدى ومحصول الرفع هو ان عدم تدوين هذا العلم لا لاجل
ان لا يكون له شرف وغاية محمودة بل لاجل استغناء الصحابة والتابعين عن تدوين الكلام
لصفاء عقايدهم ببركة صحبة النبي صلعم وقرب العهد بزمانه ولقلة الوقايع والاختلافات
وتمكنهم من المراجعة الى النقات وما قيل ان ترك مايكون له غاية حميدة وشرافة وعظم
قبيح انما يتم اذا لم يحصل تلك الفائدة بدون تحصيل ذلك الشيء وهو اى عدم حصول تلك
الفائدة بدون ذلك في حقهم ممنوع بل معلوم البطلان فلا يلزم من القول بشرافة علم الكلام تجويز
ارتكاب القباحة في حقهم هو الاول لصفاء عقايدهم هذا القول ما عطف عليه
من قوله وقرب العهد وقوله ولقلة الوقايع والاختلافات وقوله تمكنهم من المراجعة الى
الثقات متعلق بقوله مستغنين قدم المتعلق عليه اى على المتعلق به بحسب الوضع مع ان التعلق
مقدم بحسب الطبع وتقدم مايكون مقدما طبعيا بحسب الوضع مهم مقصود عند
ارباب البصائر وذلك اى تقديم مايكون مؤخرا بالطبع للاهتمام في شانه والعناية في
حقه وذلك الاهتمام اما لانه الاصل من حيث انه سبب للاستغناء او للاختصاص
وانما جعلنا الاختصاص سببا للاهتمام ولم نجعله سببا مستقلا للتقديم لما ذكر الشيخ
عبد القاهر في دلائل الاعجاز من انا لم نجدهم اعتمدوا في التقديم شيئا يجري مجرى الاصل
غير العناية والاهتمام لكن ينبغي ان يفسر وجد العناية بشيء يعني لا بد من اسناد العناية

الى

الى شيء يكون ذلك الشيء مقتضيا للعناية وعلة بها بحسب المناسبة العرفية وتدبر
كثير من الناس انه يكفي ان يقال قدم للعناية من غير ان يذكر من اين كانت تلك العناية وهم
كان اهم اشتمل كلامه فتدبر لتحصل كلام الشارح انهم استغنوا عن التدوين لصفاء عقايدهم
اى بسبب استغنائهم هذه الامور اى صفاء العقايد وقرب العهد وقلة الوقايع والتمكن من
المراجعة ولا يكون سبب استغنائهم عن التدوين ما توهم من عدم الشرف والغاية الحميدة الا
يرى انه ظهرت الفتن في زمان مالك رحمه الله دون الفقه مع انه من التابعين فبطل ما قيل ان
هذا العلم لم يكن في عهد التابعين ولو كان له شرف وغاية حميدة لما اهملوه وذلك لان
مالك من التابعين ودون الفقه هو الاول ما يفيد معرفة الاحكام الفرعية عن ادلتها
التفصيلية بالفقه فان قلت الفقه كما صرح به الشارح فيما سبق هو نفس معرفة تلك الاحكام
المتعلقة بكيفية العمل لا ما يفيدها اى معرفة تلك الاحكام ففي كلامه تدافع قلت الفقه كما يطلق
على نفس معرفة تلك الاحكام كذلك يطلق على المسائل المدللة مع دلايلها والمراد بالفقه
المعرف ههنا هو المسائل المدللة مع الدلائل فلا اخفاء ان من ظفر بهذا المعرف وقف على ادلتها حصل
اى لمن ظفر بها معرفة الاحكام عن ادلتها فلا يذهب عليك ان هذا الجواب لا يقلع مادة الشبهة
لان المفيد لمعرفة تلك الاحكام ليس الا الدلايل والجداء الفياض وليس شيء منهما بفقه في شيء
من الاصطلاح واما القول بان الفقه قد يطلق على المسائل المدللة فهو لا يجدي نفعا ايضا
لان المفيد لتلك المعرفة على التقدير المذكور اما جزء الفقه ان اخذت الدلايل في تعريفه بطريق
بعض الجزئية واما ان يكون المفيد لتلك المعرفة قيدا للفقه ان اخذت الدلائل في تعريف الفقه
بطريق بعض القيدية بان يكون الفقه عبارة عن المسائل المقيدة بكونها مدللة بدلائلها
وذلك لان المعرفة انما تحصل من الدلايل دون المسائل كما صرح به المحشي حيث قال لحصوله معرفة
الاحكام عن ادلتها ولك ان تجيب عن اصل السؤال بان نقول ان المراد بالفقه هو علم الاحكام
الكلية كقولنا الصلوة واجبة والشرب الخمر حرام من غير تقييد شخص ودون شخص ومن غير تخصيص

بفرد دون آخر ولا يكون المراد بالفقه معرفة الاحكام الجزئية لكن المراد بلفظ الاحكام في
قول الشارح انما تفيد معرفة الاحكام العملية الاحكام الجزئية لا الاحكام الكلية كقولنا
صلاة زيد واجبة وشربه للخمر حرام وللخفاء في ان المعرفة الاولى تفيد المعرفة الثانية لا تنبط
الا من المعرفة الاولى لان علم وجوب الصلاة وحرمة شرب الخمر مطلقا تفيد معرفة وجوب صلاة
زيد وعمرو وغيرهما وحرمة شربهم للخمر مثلا كما لا يخفى لا يذهب عليك ان ارادة الاحكام الجزئية من
لفظ الاحكام الواقع في الشرح يأباه سوق عبارته كما ينبغي به الرجوع الى الوجدان الصحيح
وايضا لفظ عن اد لتها التفصيلية لا يناسب كما لا يخفى وقد يمكن ان يجاب عن اصل السؤال
ايضا بان يقال ان المراد بما يفيد معرفة الاحكام هو نفس معرفة الاحكام فيكون المفيد عين
المفاد ولا مشاحة في اعتبار الافادة والاستفادة بين الشيء ونفسه اذ الوحظ بينهما التغاير
الاعتباري فانه اي التغاير الاعتباري كاف في اعتبار الافادة والاستفادة بين الشيء ونفسه
كما يقال علم زيد بقيد صفة كمال لفان المفاد الذي هو صفة اكمال هو نفس المفيد الذي هو علم زيد
من حيث انه صورة مرتسمة في النفس الناطقة يسمى بهذا الاسم ومن حيث انه صفة حاصلة
لها بعد تحصله في نفسه كمال ثاني فان علم الانسان وسائر صفاته كلها كمالات ثانية لحصولها
بعد تحصله في نفسه ولا شك في جواز اعتبار افادة الشيء باعتبار ذلك الشيء نفسه باعتبار
آخر واما الجواب عن اصل السؤال بجعل الفقه المعرف بمعنى ملكة اي كيفية راسخة في النفس حاصلة
من تكرر المشاهدة المغارضة والتصديقات المتعلقة بالاحكام المذكورة تقتدر بها اقدرة
تامة كاملة على الاستنباط لتلك العلوم والاستحضار اياها متى شاء من غير تجشم كسب
جديد ومؤنة فكر بديع فسيأتي في كلام اعني قوله تدوين العلمين وتمهيد القواعد وترتيب
الابواب يأبى عنه كل اباء لان المدون والممهد والمرتب ليست الا المسائل او التصديقات
يرد عليه ان العلوم المدونة كما يطلق على المسائل وعلى التصديقات كذلك يطلق على الملكات الحاصلة
من تكرر مشاهدة تلك التصديقات قال الشارح في المطول في تغيير العلم الواقع في تعريف المعاني

اي ملكة

اي ملكة تقتدر بها على ادراكات جزئية ويقال لها الصناعة ايضا وصرح به السيد
الشريف الجرجاني قدس سره الغريف في حاشيته لشرح هداية الحكمة في بيان تعريف الحكمة
فاعتبار التدوين والترتيب والتمهيد باعتبار التصديقات او المسائل لكن يرد عليه
الاول الاجوبة التي هو قوله المرتسم هنا هو المسائل المدللة فان مطالعتها وتفحص على
ان لتها حصل لمعرفة الاحكام عن اد لتها لزوم فقاهة المقلد عند مطالعة كتب الفقه
وتحصيل معرفة الاحكام عن اد لتها المذكورة فيها فلا يكون تعريف الفقه مانعا لصدقه
على علم المقلد عند تحصيل المذكور وكذا لا يكون تعريف الفقيه المأخوذ من الفقه بالمعنى
المذكور مانعا لصدقه على المقلد المذكور والحال انه ليس بفقيه اجماعا ما دام مقلدا
وغاية ما يمكن ان يقال في دفع ذلك الايراد الواقع على الجواب الاول انه كما اجمع العلم
على عدم صحة اطلاق الفقاهة على علم المقلد وعدم صحة اطلاق الفقيه على المقلد كذلك
اجمعوا على ان الفقه من العلوم المدونة ويلزم من ذلك الاجماع الثاني صحة اطلاق
الفقاهة على علم المقلد عند تحصيل مسائله وذلك يوجب صحة اطلاق الفقيه على المقلد
فوردي الاجماعين متخالفان متمانعان بحسب الظاهر فيجب التلفيق والتوفيق بين
هذين الاجماعين وذلك التلفيق والتوفيق انما يتحقق ويتأتى بان يجعل للفقه
معنيان ان اتصاف المقلد بالفقاهة باحدهما وجاز اتصافه بها بالآخر منهما
مثل ان يقال الفقه يطلق على استخراج جميع الاحكام العلمية عن اد لتها بعد تحصيل
مقدماتها فرادى ثم ترتيبها او استخراج البعض مع الاقتدار على استخراج البعض
الآخر على الوجه المذكور وقد يطلق على ما مر من معرفة مسائل الشرعيات وان كان
بحسب التقليد وحينئذ ان المعنيان يكون احدهما حاصلا للمقلد والآخر غير حاصل له
فعدم حصول احدهما اي المعنيين في المقلد لا ينافي حصول الآخر به هو الاول
ومعرفة الاحكام العلمية عن اد لتها التفصيلية بالفقه لا يقال في الفقه شامل العلم جبرئيل

وعلم النبي لانها معرفتا العقايد بادلتها لا يكونان من علم الفقه اجماعا فيدخل فيه على هذا التعريف
ما ليس منه في نفس الامر لانا نقول لانم دخول علم جبرئيل والرسول عليهم فيه فان قولنا عن ادلتها
متعلق بالمعرفة فالمعتبر في كون المعرفة من الفقه ان تكون من الادلة وتحصل بها وكونها اى
المعرفة من الادلة مشعر بحصولها من الكسب والاستدلال بملاحظة الهيئة المستفادة
من تعلق قولنا بالادلة الى قولنا معرفة الاحكام واشار المحشي اليها بقوله فان الحاصل من الدليل
من حيث هو حاصل من دليل لا يكون الا استدلاليا فعلم ان الفقه لا يكون معرفة الاحكام مطلقا
بل انما هو المعارف المكتسبة من حيث انها مكتسبة بخرج عن معنى الفقه بملاحظة تلك الهيئة
المأخوذة المعتبرة فيه علم جبرئيل وعلم الرسول عليهما وعلى آل الرسول افضل الصلوات واكرم
فانه اى علمها ليس الا بالحدس لا بتجشم الاكتساب ومشقة الاستدلال الحدس سرعة
الانتقال من المبادى الى المطلوب اقول بيان الفرق بين الفكر والحدس ان يقال ان النفس الناطقة
اذا قصدت تحصيل امر ترجع الى خزانتها التحصيل بادية فربما تجد بادية مرتبة فلا يحتاج
الى مؤنة الترتيب فتنتقل من تلك المبادى المرتبة الى المطلوب بسرعة وربما تجدها غير
مرتبة فتحتاج الى ترتيبها فتقع في كلفة ومشقة فلا يمكن لها الانتقال الى المطلوب بسرعة
فعلم من ذلك ان في الاكتساب يتحقق انتقالان احدهما الانتقال من المطلوب الى المبادى الغير
المرتبة وثانيهما الانتقال من المبادى المرتبة الى المطلوب وحركتان بين الانتقالين على الاصح
احديهما ملاحظة المبادي الغير المرتبة وثانيهما ملاحظتها مرتبة بخلاف الحدس فانه انتقال
وحركة ثانية وهي ملاحظة المبادى مرتبة فلا يقع الكلف في الحدس فلذلك فسر بسرعة
الانتقال وسمي لتحقيق الفكر والحدس زيادة تفصيل انشاء الله تعالى فان قلت للرسول
علم اجتهادي ببعض الاحكام والنزاع لا حد في كون العلم الحاصل من الاجتهاد استدلاليا
فلا يخرج عدمه بهذا القيد عن الفقه فيلزم دخول ما ليس بفقه فيه قلت لام التعريف
في لفظ الاحكام الواقع في تعريف الفقه للاستغراق فيخرج كون علم النبي بعضه اجتهاديا لان

لا يوجب

لا يوجب دخوله في علم الفقه فلا اشكال ولا نقض واليه اشار الشارح العلامة في شرحه لقال
حيث قال ودخل في علم علماء الصحابة بذلك فانه كلام وان لم يكن يسمى في ذلك الزمان بهذا
الاسم كما ان علمهم بالعمليات فقه وان لم يكن ثمة هذا التدوين والترتيب وذلك اذا كان
متعلقا بجميع العقايد بقدر الطاقة البشرية مكتسبا من النظر في الادلة اليقينية او كان
ملكة يتمكن بها بان يكون عندهم من المآخذ والشرايط ما يكفيهم في استحضار العقايد على ما
هو المراد بقولنا العلم بالعقايد عن ادلتها انتهى كلامه هو الاول ومعرفة احوال الادلة اجمالا
فافادتها الاحكام باصول الفقه الظاهرة اى قول الشارح ومعرفة احوال الادلة معطوف
على قوله معرفة الاحكام فيصير تقدير كلامه هكذا سموا ما يفيد معرفة احوال الادلة اجمالا
فافادتها الاحكام باصول الفقه فقيل بامر من الكلام يعني يرد عليه ان اصول الفقة انما هو
نفس معرفة تلك الاحوال لا ما يفيد تلك المعرفة ويمكن ان يجاب عنه بان المفيد نفس الفاد
والتغاير انما هو بحسب الذهن والاعتبار وهو كاف في اعتبار الافادة والاستفادة بين الشئ
ونفسه كما في تعريف الفقه وذلك ان تقول الموصوف هو ملكة الاستنباط والاستحضار والمراد
بمعرفة احوال الادلة التصديقات فالمفيد هو ملكة الاستحضار والمفاد هو التصديقات
على ما مر ايضا فلا اشكال وايضا ان العطف على الموصول بان يقال قوله ومعرفة
احوال الادلة هو معطوف على الاسم الموصول اى ما في قولنا ما يفيد معرفة الاحكام العملية
فيصير تقدير الكلام هكذا سموا معرفة احوال الادلة هو باصول الفقه فلا حاجة الى
ارتكاب جعل معرف بمعنى ملكة الاستحضار ومع ذلك يرتفع الاشكال لان المسمى
باصول الفقه على هذا التقدير هو نفس معرفة الاحوال المذكور لا ما يفيدها وقس
عليه اى على ما ذكرنا في توجيه قوله ومعرفة احوال الادلة قوله ومعرفة العقايد عن
ادلتها بالكلام فان كان معطوفا على معرفة الاحكام فيصير تقدير كلامه هكذا سموا ما يفيد
معرفة العقايد عن ادلتها بالكلام فيتوجه ان يقال ان الكلام هو نفس معرفة العقايد

لا ما يفيدها وممكن ان يجاب عنه بالوجهين الذين ذكرناهما في المقيس عليه وفائدة التقييد
بقوله عند دلالتها كالاول فلا حاجة الى الاعادة وان كان معطوفا على الموصول لكن يكون
اصلا هو الاول كالمنطق للفلسفة عند في المواقف كونه اي كون الكلام بازاء المنطق
وجهها آخر مغايرا لكونه مورثا للقدرة على الكلام وفي شرح المواقف وانما سمي الكلام
كلاما اما لانه بازاء المنطق للفلاسفة يعني ان لهم علما نافعا في علومهم سموه بالمنطق
ولنا ايضا علم نافع في علومنا سميناه في مقابلته بالكلام الا ان نفع المنطق في علومهم
بطريق الآلية والخدمة ومن ثم يسمى خادم العلوم وآلتها وربما يسمى رئيسها نظرا
الى فقار حكمه فيها ونفع الكلام في علومنا بطريق الاحسان والمرحمة فلا يسمى الا رئيسا
او لانه يورث قدرة على الكلام في الشرعيات ومع الخصم على قياس ما قيل في المنطق من انه
يفيد قوة على المنطق في العقليات والمخاصمات انتهى كلامه وعلم من ذلك ان الشارح رحمه
لم يجمع بين الوجهين بل ذكر الوجه الاخير فقول المحشي وجمعها الشارح نظرا الى كونه بازاء
المنطق باعتبار انه يفيد قوة على الكلام كما ان المنطق يفيد على المنطق فيؤل لكونه مورث
القدرة الخ عن شائبة التكلف كما لا يخفى هذا الاول فاطلق عليه هذا الاسم
اي لما كان المسمى بالكلام اول ما يجب من العلوم التي انما يعلم ويتعلم بالكلام فاطلق اولا على
المسمى المذكور هذا الاسم لذلك اي لكونه اول ما يجب وكون التعليم والتعلم فيه بالكلام
ولم يطلق لفظ الكلام على غيره ما ذكر من معرفة عقايد الاسلام التي هي اول الواجبات
على المكلف ليمتاز اول الواجبات عن غيرها كما يمتاز عنه كسب نفسه
وبالجملة ان ههنا مقامات ثلث احدها اطلاق لفظ الكلام على معرفة العقائد وثانيها
اطلاقه عليها اولا وثالثها عدم اطلاقه على غيرها واشار الشارح الى وجه الاولين
بقوله لذلك في قوله فاطلق عليه هذا الاسم لذلك فان لفظ ذلك فيه للاشارة
الى الامرين المذكورين احدهما كون معرفة العقايد اول الواجبات وهذا الامر

وجه

وجه لاطلاق لفظ الكلام عليها اولا وثانيهما انا نتعلم ونعلم بالكلام وهذا الامر
وجه لاطلاق لفظ الكلام عليها فلذلك قدر المحشي المقام الثاني في قول الشارح فاطلق
عليه هذا الاسم بقوله اولا ليكون الدليل منطبقا على الدعوى ثم اشار الشارح الى المقام
الثالث بقوله ثم خصص به ولم يطلق على غيره مع كونه مشاركا له في كونه من العلوم
التي انما يعلم ويتعلم بالكلام فلان الاشتراك لا ينافي التمييز عما عداه على انا نقول لو لم يقيد لفظ اولا ولم
يقيدا الاطلاق في قوله فاطلق عليه هذا الاسم به اي بقولنا اولا لضاع وفسد احد
الامرين اما قيد لفظ الاول في القول الاول اي في قوله لان اول ما يجب او ذكر وجه
التخصيص في القول الثاني اي قوله ثم خصص به ولم يطلق على غيره تميزا اي الامران
المذكوران لا يجتمعان في الصحة على التقدير المذكور دون الفساد اي لا يكون بينهما
منافاة في الفساد لاحتمال ان يفسد اما وانما قلنا ان الاطلاق لو لم يقيد بالاول لضاع
احد الامرين بطريق منع الخلو لان ذكر الاول في الاولية ينافي شركة الغير مع العقايد
المسماة بالكلام اذ غير العقايد المذكورة المسماة بالكلام ليس اول ما يجب من العلوم التي
انما يعلم ويتعلم بالكلام فلا شركة للغير معه في كونه اول ما يجب فاذا قلنا ان تسمية
العقايد المذكورة بالكلام انما هي لكونها اول ما يجب من العلوم التي انما يعلم ويتعلم بالكلام
لم يتحقق الاشتراك حتى تختص لفظ الكلام باول الواجبات للتمييز عن غيره فان الشيء
ما لم يتحقق فيه مشاركة مع الغير لم يتصور لذلك الشيء مميز يميزه عن الاغيار وهذا معنى
ضياعة ذكر وجه التخصيص في الثاني على انا نقول على تقدير تركه وجه التخصيص ضياعة
قيد لفظ الاول حاصل اذ لا دخل لكون العقايد اول الواجبات في تسميتها بالكلام
بل مدار وجه التسمية هو كونها تعليما وتعلما بالكلام والكلام فعلى تقدير فساد ذكر
وجه التخصيص كقيد الاول ضايع ايضا هذا معنى قولنا انه لا منافاة بينهما في الفساد
اما اذا تركنا قيد الاول في الاول يبقى ذكر وجه التخصيص صحيحا لان منطوق كلام

ح ايصير هكذا فاطلق عليه هذا الاسم لكونه من العلوم الواجبة التى انما يعلم ويتعلم
بالكلام فيجب التخصيص للتمييز لان غيره يشاركه فى كونه تما يجب من العلوم التى انما يعلم
ويتعلم بالكلام يبقى هٰهنا شئ وهو ان لفظ الواجبة ايضا يصير لغوا اذ لا دخل له فى
التسمية فانا اذا قلنا هكذا فاطلق عليه هذا الاسم لكونه من العلوم التى انما يعلم
ويتعلم بالكلام لتم وجه تخصيص التسمية من غير تعرض لوجه اذ العرين لا يجتمعان فى المحل
بدون تقدير لفظ اولا فى قوله فاطلق عليه يجب التقدير لحمل كلامه على المحل الصحيح وحينئذ
يضيع شئ من العرين ما فيد الاول فلكونه اشارة الى بيان اولية الاطلاق فيبقى لوجه
التسمية كونه من العلوم التى انما يعلم ويتعلم بالكلام فيحصل الاشتراك فيحتاج الى
التخصيص للتمييز كما سمعت انفا قيل من ان عدم مشاركة الغير مع ذلك العلم فى كونه اول
ما يجب من العلوم المذكورة لا ينافى مشابهته مع ذلك العلم بوجه آخر وسميته به لذلك
المشابهة فيكون قوله ثم خص به ولم يطلق على غيره تميزا فى محل الحاجة غير مستغنى
عنه فجاب بان احتمال وجود مشابهة آخر غير كونه اول الواجبات وبجوز تسمية الغير
اى بالكلام لغير هذا الوجه الذى هو كونه اول الواجبات اى لسبب مشابهة اخرى
غير ذلك الوجه وان كان غير مستبعد عند العقل لكن ذلك التجويز والاحتمال غير
مختص بهذا الوجه للتسمية فانه قايم فى سايرالوجوه المذكورة للتسمية ايضا فلو كان ذلك
ذلك التجويز والاحتمال موجبا للتعرض لوجه التخصيص لوجب على الشارح ان يتعرض له فى الوجه
الآخر ايضا بان يقال مثلا ولانه يورث قدرة على الكلام فى تحقيق الشرعيات والرام
الخصوم فاطلق عليه هذا الاسم لذلك ثم خص به ولم يطلق على غيره تميزا وقس
عليه سايرالوجوه المذكورة مع انه اى الشارح لم يتعرض لوجه التخصيص فى غيره اى فى غير
هذا الوجه نعم ان التعرض لوجه التخصيص هٰهنا ليس لدفع ذلك الاحتمال بل لان
المراد بالاطلاق فى قول الشارح فاطلق عليه هذا الاسم الاطلاق المقيد بالاول

واعلم بالصواب **هو الاول** وهذا هو كلام القدماء اى ما يفيد معرفة العقايد من
غير خلط الفلسفيات هو كلام السلف هذا على تقدير ان يكون قول الشارح ومعرفة العقايد
عن ادلتها معطوفا على قوله معرفة الاحكام العملية كما يتبادر من ظاهر عبارة الشارح
واما اذا كان معطوفا على الموصول اى ناتى فى قوله ما يفيد معرفة الاحكام العملية فلفظ هذا
فى قول الشارح هذا هو كلام القدماء اشارة الى معرفة عقايد الاسلام عن ادلتها من
غير خلط الفلسفيات يعنى معرفة العقايد الاسلامية عن ادلتها من غير خلط الفلسفيات
كلام السلف والتسمية اى تسمية تلك المعرفة او ما يفيد تلك المعرفة بالكلام لما وقعت
منهم اى من القدماء لا من المتاخرين ذكر الشارح وجه التسمية عقيب ذكر كلامهم
لا عقيب ذكر كلام المتاخرين يعنى ان الشارح ذكر اولا ما يسمى بالكلام عند القدماء
ثم ذكر وجه تسمية ذلك بلفظ الكلام ثم ذكر كلام المتاخرين حيث قال ثم لما نقلت
عن الفلسفة الى العربية وخاض فيها الاسلاميون حاولوا الرد على الفلاسفة فيما
خالفوا فيه الشريعة فخلطوا بالكلام كثيرا من الفلسفة هو ثم قال هذا كلام المتاخرين
ولم يذكر وجه التسمية عقيب ذكر كلام المتاخرين لان التسمية انما وقعت من القدماء لا
من المتاخرين لا يذهب عليك ان هذا لو تم لدل على ان استعمال لفظ الكلام فى كلام
المتاخرين مجاز عند المتاخرين ولا يخفى بعده **هو الاول** ويثبت المنزلة بين المنزلتين
اى الواسطة بين الايمان والكفر وهى الفسق الغير البالغ حد الكفر ولا يكون المراد بالمنزلة
بين المنزلتين الواسطة بين الجنة والنار التى هى الاعراف كما هى مروى عن بعض السلف
وانما قلنا ان المراد هو الاول دون الثانى لان المعتزلة لم تقولوا بالواسطة بين الجنة
والنار فانهم الى ان المؤمن مخلد الجنة وغير المؤمن من الفاسق والكافر مخلد النار
نعم قد يقولون بوجود الاعراف لغة عندهم وليس مراد المحشى ابطاله على طريقتهم بل المراد بيان مذهبهم
فلا يرد عليه ان القول بخلود الفاسق لا ينافى القول بالواسطة بين الجنة والنار

او يعاتب يعني ليس كل من دخل الجنة فهو يثاب وليس كل من دخل النار فهو يعاتب
ولو سلم ان عدم الاثابة والمعاقبة فيهما ينافي كونهما دار ثواب وعقاب فلا نسلم
ذلك على اطلاقه بل انما هو بالنسبة الى اهل الثواب والعقاب ومستحقيهما وهم
المكلفون عندهم فكل من استحق الثواب ودخل الجنة فهو يثاب وكل من استحق العقاب
ودخل النار يعاتب والاطفال ليست بمستحقين للثواب والعقاب لان مدار الثواب
استحقاقيتهما هو الطاعة والعصيان وهما لا يتحققان الا بعد التكليف وهم غير
مكلفين وقد نقض المعتزلة بان اطفال المشركين خدام اهل الجنة بلا ثواب فالمراد
بالدخول في قوله فان دخل الجنة دخولها ثابتا بها مستحقا لها كما يدل عليه
اي على ان المراد بالدخول هو ما ذكرناه السياق وسوق الكلام وهو قوله او يثاب والطيعك
فادخل الجنة ولنا اي ولان المراد ذلك فرع دخول الجنة المستفاد من قوله فان دخل الجنة
على وجود الايمان والطاعة كما يدل عليه فاء التفريع في قوله فان دخل الجنة ولما ايضا
من ان المراد بالدخول دخولها ثابتا بها مستحقا لها بسبب الدخول اي دخولا الجنة الى
نفسه ولم ينسب الى الله به حيث قال فان دخل الجنة ولم يقل فيدخل الجنة وقس عليه
الدخول في قوله لو كبرت لعصيت فدخلت النار فان المراد به دخولها بها عاقبا
عليها مستحقا لها ويدل على ذلك قوله لعصيت ونسبة الدخول الى نفسه هو الاول
فكان الاصلح لك ان تموت صغيرا ذهبت معتزلة البصرة الى وجوب الاصلح في
الدين فقط على الله به واراد وا بالاصلح معنى الانفع اي ما يكون نفعه اكثر بالنسبة
الى العباد وذهبوا الى وجوب الاقدر والتمكن واقصى ما يمكن في معلوم الله تعالى
مما يؤمن عبده المكلف ويطيع وقالوا انه تعالى فعل بكل احد غاية مقدوره من الاصلح
وليس في مقدوره لطف لو فعل بالكفار لآمنوا جميعا والا فوكد بخل وسفه يجب
تنزيه الله به عن ذلك وهم نقض العصوى لاثبات ذلك قياس الغايب على الشاهد

وادعاء انهم يقولون به لا يتم الا بعد النقل عنهم وادعاء ابن كمال ان الموقف واسطة سهو
لانه ليس دار الجزاء والنزاع فيه وقال بعض السلف الاعراف واسطة بين الجنة والنار
واهلها من استوى حسناته مع سيئاته على ما ورد في الحديث الصحيح لكن مآلهم ومصيرهم
الى الجنة فلا تكون الاعراف على هذا المذهب دار الخلد وقيل اهلها اي اهل الاعراف
اطفال المشركين وقيل اهل الاعراف الذين ماتوا زمان فترة من الرسل وهو الزمان الذي
لم يوجد نبي من الانبياء فيه ولم يصل دعوة النبي السابق الى اهله هو الاول
قال الحسن قد اعتزل عنا ان قلت ان الحسن ايضا قايل بوجود الواسطة بين الكفر
والايمان لما سيجيء من ان مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر عند الحسن فلا اعتزال
عن مذهبه قلت الكافر ينصرف عند الاطلاق الى الكافر المجاهر يعني ان الكافر
ينقسم الى المجاهر اي الحربي والى الغير المجاهر لكن المتبادر من لفظ الكافر عند
الاطلاق هو الكافر المجاهر الحربي لانه اشد كفرا واكمل فيه والمتبادر من اطلاق
الكلي هو الفرد الكامل فنقول ان المراد بلفظ الكافر فيما سيجيء من ان مرتكب الكبيرة
ليس بكافر الكافر الحربي الذي هو المتبادر وذلك لا يوجب نفي الكفر المطلق عنه
فان مرتكب الكبيرة والمنافق كافر غير مجاهر عند الحسن فلا منزلة بين المنزلتين عنده
هو الاول لا يثاب ولا يعاتب لا يقال لا واسطة بين الجنة والنار عندهم
اي عند المعتزلة كما مر فالطفل الصغير لو مات فاما ان يدخل الجنة او النار فان
دخل الجنة يجب ان يثاب وان دخل النار يجب ان يعاتب لانهما دار ثواب وعقاب
وعدم الثواب والعقاب بهما اي في الجنة والنار ينافي كونهما دار ثواب وعقاب
لانا نقول لا نسلم ان عدم الاثابة في الجنة وعدم المعاقبة في النار ينافي كونهما دار
ثواب وعقاب فان معنى كونهما دار ثواب وعقاب انهما محل ثواب وعقاب بمعنى
ان الانسان لا يثاب الا في الجنة ولا يعاتب الا في النار لا ان كل من دخلهما يثاب

لقصور نظرهم في المعارف الالهية واللطايف الحقيقية الربانية ودفن غلطهم في
صفات الواجب الحق وافعال الغني المطلق قالوا نحن نقطع بان الحكيم اذا امر بطاعة
وقدر على ان يعطي المامور ما يصل به الى الطاعة من غير تضرر بذلك ثم لم يفعل
كان مذموما عند العقلاء معدودا في زمرة البخلاء وذلك من دواعي عدوه الى الموالاة
والرجوع الى الطاعة لا يجوز ان يعامل من الغلظ واللين الا بما هو انجع في حصول
المراد وادعى الى ترك العناد والجواب عنه ان ذلك بعد تسليم استلزام الامر
الارادة انما هو في حكيم محتاج الى الطاعة الاولياء ورجوع الاعداء ويتعزز
بكثرة الاعوان والانصار ويعظم لديه الاقدار ويكون لشيء بالنسبة اليه مقدار
هذا فالجبائي الذي هو من معتزلة البصرة وهو ابو علي محمد بن عبد الوهاب
الجبائي اعتبر في الانفع جانب علم الله تعالى فاوجب ما علم الله تعالى نفعه للمكلف
من اكمال العقله وتهية اسباب التكليف له والهداية الى طريق الحق والالجاء الى الاعمال
الصالحة وادخال الجنة والنعيم واعلاء مرتبة الى اعلى عليين او عدم خلقه وايجاده
ناسا او خلقه ثم اماته قبل البلوغ والتكليف بالمشاق من الاوامر والنواهي
او خلقه ثم سلب عقله ونزع مناط التكليف بالاحكام الشرعية عنه قبل البلوغ والتمكن
بها او غير ذلك مما يعلم الله تعالى انه اصلح له فلزمه اي الجبائي بما لزمه من ارتكاب ان الله تعالى
لم يراع الاصلح في حق الكافر الفقير في الدنيا والآخرة سيما المبتلى بالاسقام والآلام
والمحن والآفات او ارتكاب ان الاصلح في حقه تحمل المشاق في الدنيا والخلود في النار
في الآخرة وان اماتة الانبياء والاولياء والمرشدين بعد حين وتبقيه ابليس وذريته
المضلين الى يوم الدين اصلح لعباده وكفى بهذا فظاعة وبعضهم اي بعض معتزلة
البصرة لم يعتبروا ذلك اي لم يعتبروا الانفع في جانب علم الله تعالى بل اعتبروا في جانب
المعلوم فكلما هو مفسدة بالنسبة الى العباد وجب على الله ترك وان كان اصلح في نفس الامر

على

على قول هذا البعض كابقاء الطفل الذي يفسق او يكفر ويموت بلا توبة وتكليفه
والتعريض للنعيم الدايم الذي هو على المنازل فان ذلك وان كان اصلح في نفس الامر
لكنه مضر له لانه لو ابقاه وكلفه وكبر لطغى وعصى واستكبر فيقع في العذاب الاكبر
فلزمه القول بترك الواجب في المكلف الذي مات من غير ايمان ودفع ذلك البعض
ان حكم الله تعالى منه الكفر والطغيان او الارتداد بعد الاسلام على تقدير التكليف
يجب على الله تعالى تعريضه للثواب والهداية الى طريق الحق والالجاء الى الاعمال الصالحة
والافعال الحسنة لكون ذلك الاصلح محالا وانفع به قوله اي ذلك البعض
ان يقول بترك الواجب فيمن مات صغيرا يعني لزم ذلك البعض ان يقول ان الله تعالى
ترك الاصلح بالنسبة الى الطفل الصغير الذي مات في الطفولية او التزام ان الابقاء
والتكليف والتعريض والالجاء والهداية والادخال في اعلى عليين ليس اصلح
بالنسبة الى الطفل المذكور وكلاهما ظاهر البطلان وذهبت معتزلة بغداد الى
وجوب الاصلح في الدين والدنيا معا لكن اراد وا بالاصلح معنى الاوفق في الحكمة
والتدبير واراد وا بالوجوب اقتضاء الحكمة وتحقيق ذلك انهم ذهبوا الى ان
بعض الامور يشتمل على مصلحة وحكمة في نفس الامر مع قطع النظر عن اعتبار الشارع
وتعيين الحاكم بناء على ثبوت الحسن والقبح العقليين ولاخفاء في ان وجود
مصلحة وثبوت حكمة في بعض الاشياء يقتضي ان يوجد الحكيم الحق والكريم المطلق
وهذا معنى الاصلح على الله تعالى بمعنى الاصلح في الحكمة والتدبير فلا يرد عليهم اي على
معتزلة بغداد على هذا التقدير شيء مما ورد على معتزلة البصرة من ارتكاب
ان الله تعالى لم يراع الاصلح في حق الكافر المعذب في الدنيا والآخرة وترك الواجب
فيمن مات صغيرا او ارتكاب ان الاصلح في حق الكافر تحمل المشاق في الدنيا والخلود
في النار في الآخرة وان الابقاء والتكليف والتعريض والالجاء والهداية والادخال

في اعلى عليين ليس اصلح بالنسبة الى الطفل المذكور ولم يرد الحشي بقوله لا يرد عليهم شيء ان كلامهم حق ورفعهم صدق لا يكون فيه مفسدة اصلا وذلك لما يجيء من ابطال قول من قال بالوجوب على الله مطلقا وابطال الحسن والقبح العقليين الذين مدار كلامهم عليهما هو الاول سموا اهل السنة والجماعة وهم الاشاعرة هذا هو المشهور من اهل السنة والجماعة في ديار خراسان والفارس والعراق واذربايجان والشام والثغر الاقطار واعظم الممالك يعني ان المشهور في تلك الديار ان اهل السنة والجماعة هم الاشاعرة اي اصحاب الشيخ ابي الحسن الاشعري والمشهور في ديار ماوراء النهر المسمى في لسان العجم آب آنوان اهل السنة والجماعة هم الماتريدية اي اصحاب ابي منصور الماتريدي وماتريد قرية من قرى سمرقند وبين الطائفتين اي الاشاعرة والماتريدية اختلاف في بعض المسائل كمسئلة التكوين وغيرها كالاستثناء في الايمان ومسئلة ايمان المقلد قال في شرح المقاصد اشتهر القول بالتكوين عن الشيخ ابي منصور الماتريدي واتباعه وهم ينسبونه الى قدمائهم الذين كانوا قبل الشيخ ابي الحسن الاشعري حتى قالوا ان قول ابي جعفر الطحاوي لم الربوبية ولا مربوب والخالقية ولا مخلوق اشارة الى هذا فسروه باخراج المعدوم عن العدم الى الوجود ثم اطنبوا في اثبات ازليته ومغايرته للقدرة وكونه غير المكون وان ازليته لا يستلزم ازلية المكونات ثم قال فيه ايضا قد اشتهر عن الشيخ ابي الحسن الاشعري ان التاثير نفس الاثر وان التكوين نفس المكون وهذا نظاير مر فاسدا وفساده غني عن التنبيه فضلا عن الدليل انتهى كلامه وسيجيء في الشرح ان من قال ان التكوين عين المكون اراد ان الفاعل اذا فعل شيئا فليس ههنا الا الفاعل والمفعول واما المعنى الذي يعبر عنه بالتكوين والايجاد ونحو ذلك فهو امر اعتباري يحصل في العقل من نسبة الفاعل

الى

الى المفعول وليس امرا متحققا مغايرا للمفعول في الخارج ولم يرد ان مفهوم التكوين هو بعينه مفهوم المكون ليلزم المحالات ثم قال واما كون كل واحد من خصوصيات الافعال كالترزيق والتصوير والاحياء والاماتة وغير ذلك مما لا تكاد تتناهى مما تفرد به بعض علماء ماوراء النهر وفيه نكارة للعقل جدا وان لم يكن مستغربة والاقرب والاذهب اليه المحققون منهم وهو ان مرجع الكل الى التكوين فانه ان تعلق بالحياة يسمى احياء وبالموت اماتة وبالصورة تصويرا وبالرزق ترزيقا الى غير ذلك فالكل تكوين وانما الخصوص بخصوصية التعلقات واما جواز الاستثناء في الايمان فذهب كثير من السلف والماتريدية اليه يعني انهم جوزوا واصحة قولنا انا مؤمن انشاء الله وكثير من الاشاعرة منعوه اي دخول الاستثناء في الايمان وسيجيء دلايل الجانبين مع ما فيها ولها في آخر مبحث الايمان ان شاء الله واما ايمان المقلد فذهب كثير من العلماء منها اي من الماتريدية وجميع الفقهاء الى صحته وترتب الاحكام عليه في الدنيا والآخرة ومنعها الشيخ ابو الحسن الاشعري والمعتزلة وكثير من المتكلمين حجة القائلين بالصحة ان حقيقة الايمان هو التصديق الجازم وقد وجدت من غير افتقار ان بموجب من موجبات الكفر قالوا لما نعرف منهم من قال لا يشترط ابتناء الاعتقاد على استدلال عقلي في كل مسئلة بل يكفي ابتناؤه على قول من عرف مسالة بالمجزة مشاهدة او تواترا او على الاجماع فيقبل قول النبي بحدوث العالم وبثوت الصانع ووحدانيته ومنهم من قال لا بد من ابتناء الاعتقاد في كل مسئلة من الاصول على دليل عقلي لكن لا يشترط الاقتدار على التعبير عنه وعلى مجادلة الخصوم ودفع الشبه وهذا هو المشهور عن الشيخ ابي الحسن الاشعري حتى حكي عنه ان من لم يكن كذلك لم يكن مؤمنا لكن ذكر عبد القاهر البغدادي ان هذا وان لم يكن عند الاشعري مؤمنا على الاطلاق فليس بكافر لوجود التصديق لكنه عاص بترك النظر والاستدلال فيعفو الله عنه او يعذبه بقدر ذنبه وعاقبة الجنة وهذا يشعر بان مراد الاشعري انه لا يكون

سوسنا على الكلام كما في ترك الاعمال والله هو لا يقول بالمنزلة بين المنزلتين ولا بد خول غير المؤمن
الجنة وعند هذا يظهر انه لا خلاف معه على التحقيق ومنهم من قال لا بد مع ايتاء الشفاعة
على الدليل من الاستدلال على مجادلة الخصوم وحل ما يورد عليه من الاشكال واليه ذهب المحققون
ولم يحكموا بايمان من عجز عن شيء من ذلك بل حكم ابو هاشم بكفر كذا في شرح المقاصد

هو الاول قال اهل الحق الظاهر ان القول مجموع ما في الكتاب من المسائل
فالمراد باهل الحق على هذا التقدير اهل السنة والجماعة الذين اخبر النبي عنهم بالنجاة
روى انه عم ستفترق امتي على ثلث وسبعين فرقة الناجية منها واحدة والباقي
هلك قيل من الناجية قال اهل السنة والجماعة قيل وما السنة والجماعة قال ما انا
اليوم عليه واصحابي وفي الموافق واما الفرقة الناجية المستثناة الذين قال الني
فيهم هم الذين على ما انا عليه واصحابي فهم الاشاعرة والسلف من المحدثين واهل
السنة والجماعة انتهى كلامه فعلم مما مر في الحاشية السابقة وفي هذه الحاشية
ان لفظ اهل السنة قد يطلق على اصحاب ابي الحسن الاشعري وقد يطلق على اصحاب
ابي منصور الماتريدي وقد يطلق عليهما وعلى السلف من المحدثين عموما كما يستفاد
من كلام صاحب المواقف مع ملاحظة الحديث والظاهر ان المراد باهل السنة والجماعة
في قول المحشي فالمراد باهل الحق اهل السنة والجماعة المعنى العام الشامل للاشاعرة
لما ذكر في بحث التكوين انه غير المكون وقد ذهبت الاشاعرة الى العينية ولا الماتريدية
لما ذكر في آخر بحث الايمان انه لا ينبغي ان يقول انا مؤمن انشاء الله والماتريدية يجوزونه
اما اذا كان المراد المعنى العام فلا يلزم شيء من المفسدة اذ لا يجب ان يكون جميع المسائل
المذكورة في الكتاب متفقا عليها فيما بينهم وبما ذكرناه من ان المراد بما في قول المجموع
ما في الكتاب من المسائل يندفع ما يتوهم من ان هذا التوجيه مما ينافيه قول المصنف
فيما بعد والالهام ليس من اسباب المعرفة بصحة الشيء عند اهل الحق لان قوله عند اهل

الحق لا يصير من مقول قول اهل الحق على التقدير المذكور فان قيل قول المصنف قال اهل الحق
مغني عن قوله فيما سيجيء في اسباب العلم عند اهل الحق فيصير قوله عند اهل الحق مكررا
لغوا تماما لا طائل تحته قلنا ذكره ثانيا اهتماما لشانه واعتناء في حقه للمبالغة والتاكيد
لنفي مذهب المخالف وان خص مقول القول بالقول المخصوص اي قول حقانية الشيء
ثابتة والعلم بها متحقق فالمراد باهل الحق في قول المصنف قال اهل الحق اهل الحق
في هذه المسئلة بل في هاتين المسئلتين وهم ما عدا السوفسطائية عن اخرهم
لان كلام ما عدا السوفسطائية حق في هاتين المسئلتين وعلى تقدير ان يكون مقول
القول مخصوصا بما يمكن ان يراد باهل الحق المذكور في الكتاب اهل الحق في جميع المسائل الا سلامية
والاحكام الشرعية وهم اهل السنة والجماعة بالمعنى العام فمقول ح وان كان ما عدا
السوفسطائية كلهم متفقين اللفظ في هذا القول لكن تخصيصهم اي تخصيص اهل الحق
بالذكر دون ما عداهم مما عدا السوفسطائية اعتداد بهم اي باهل الحق فكانهم
هم القائلون به دون غيرهم ففيه مبالغة وتاكيد في حقية قول اهل الحق

هو الاول وهو الحكم المطابق للواقع قد يفتح الباء رعاية لاعتبار المطابقة
من جانب الواقع بملاحظة الحيثية يعني اذا اعتبرنا المطابقة من جانب الواقع
وقلنا الواقع مطابق للحكم يكون الحكم مطابقا للواقع بفتح الباء وهو اي الحكم المطابق
للواقع من حيث هو كذلك حق لكن لا يلايمه اي لا يلايم ذلك الاعتبار قول الشارح
بعد ذلك واما الصدق فقد شاع في الاقوال الخاصة لان سوق هذه العبارة
مشعر بان الغرض بيان الفرق بين الصدق والحق من جهة الاستعمال لا من جهة
المطابقة والمطابقة فلو فتح الباء في لفظ المطابق يصير نظم الكلام مشعرا ببيان
الفرق بينهما من جهة المطابقة والمطابقة فلا يلايم لذلك ان يقول واما الصدق
فهو المطابق للواقع بكسر الباء وايضا فتح باء المطابق في قول الشارح وهو الحكم المطابق

مطلب
الفرق بين
المطابق بكسر
الباء وفتحها

رعاية لاعتبار المطابقة من جانب الواقع بملاحظة الجزئية لا يلايم قول الشارح فيما يجيء وقد يفرق بينهما بان المطابقة تعتبر في الحق من جانب الواقع وفي الصدق من جانب الحكم لان ذلك الفرق فرق ايضا بهذا الاعتبار اى باعتبار المطابقة والمطابقية وهذا يوجب التكرار في بيان الفرق واذا لم يكن فتح الباء رعاية للاعتبار المذكور تصح محاباته بيان الفرق بين الحق والصدق من جهة المطابقية والمطابقة لحكم الحشي بالمنافاة بين الاعتبار المذكور وبين قول الشارح واما الصدق فقد شاع آه وقد يفرق آه بل حكم بعدم الملايمة **هو الاول** فقد شاع في الاول خاصة ينبه الشارح العلامة بلفظ شاع الى ان الصدق قد يطلق على غير القول لكن لا يكون ذلك الاطلاق شايعا عما ما يدل على ذلك الاطلاق قال السيد الشريف قدس سره اللطيف في الحواشي التي علقها على شرح المطالع الحق والصدق متشاركان في المورد اذ يوصف بكل منهما القول المطابق للواقع والعقد المطابق ولم والفرق بينهما ان المطابق بين الشيئين يقتضي نسبة كل منهما الى الآخر بالمطابقة كما علم في باب المفاعلة فاذا طابق الاعتقاد الواقع فان نسب الواقع الى الاعتقاد كان الواقع مطابقا بكسر الباء والاعتقاد مطابقا بفتحها فهذه المطابقية القايمة بالاعتقاد يسمى حقا بالمعنى المصدري ويقال هذا اعتقاد حق على انه صفة مشبهة وانما سميت بذلك لان المنظور اليه اولا في هذا الاعتبار هو الواقع الموصوف بكونه حقا اى ثابتا متحققا وان نسب الاعتقاد الى الواقع كان الاعتقاد مطابقا بكسر الباء والواقع مطابقا بفتحها فهذه المطابقية القايمة بالاعتقاد يسمى صدقا ويقال لهذا اعتقاد صدق اى صادق وانما سميت بذلك تمييزا لها عن اختها انتهى كلامه **هو الاول** تعتبر في الحق من جانب الواقع يعني اذا اعتبرنا المطابقة من جانب الواقع ونسبناه الى الاعتقاد كان الواقع مطابقا بكسر الباء والاعتقاد مطابقا بفتحها وسمي ذلك الاعتقاد المطابق حقا اذ المنظور

اليه اولا في هذا الاعتبار هو الواقع الموصوف بكونه حقا اى ثابتا متحققا اقول كلام المخشي وجه تسمية الحكم المطابق بفتح الباء بالحق وتوضيحه يستدعي تمهيد مقدمة وهي ان لفظ الحق وكذا لفظ الصدق من الالفاظ المنقولة وقد تقرر في موضعه انه لابد في النقل من تحقق مناسبة بين المعنى المنقول اليه والمعنى المنقول عنه بل يجب ان يكون تلك المناسبة ملحوظة عند العقل والا فلا يتحقق النقل اصطلاحا بل يصير اللفظ الموضوع للمتعدد من الالفاظ المشتركة واذا عرفت ذلك فنقول لفظ الحق في اللغة موضوع للامر الثابت المتحقق ثم نقل عنه الى الحكم المطابق للواقع بفتح الباء وبيان تحقق المناسبة المرعية بين المعنيين المنقول عنه والمنقول اليه ههنا ان يقول ان الحكم انما يصير مطابقا بفتح الباء اذا نسب الواقع اليه وهو متصف بالثبوت والتحقق بعد ما ثبت متحقق ففي هذا الاعتبار الذي يصير فيه الحكم مطابقا بفتح الباء اول ما ينظر اليه انما هو الواقع المتصف بالمعنى اللغوي للحق الذي هو الثبوت والتحقق فلا يتحقق اعتبار الحكم المطابق بفتح الباء الا بعد اعتبار الحكم اللغوي للحق وكفاك ذلك مناسبة نقل لفظ الحق عن معناه اللغوي الى الحكم المطابق واما المنظور اولا في الاعتبار الثاني فهو الحكم الذي يتصف بالمعنى الاصلي للصدق يعني اذا اعتبرنا المطابقة من جانب الحكم ونسبناه الى الواقع كان الحكم مطابقا للواقع بكسر الباء والواقع مطابقا بفتحها ويسمى ذلك الحكم المطابق صدقا وذلك لان المعنى الاصلي المنقول عنه للصدق هو الانباء عن الشيء اى الاخبار به على ما كان عليه في نفس الامر مع قطع النظر عن فرض الفارض واعتبار المعتبر واول ما ينظر اليه في هذا الاعتبار الثاني هو الحكم المتصف بالانباء عن الشيء على ما كان هو عليه الذي هو معنى الصدق فكان اعتبار الحكم المطابق بكسر الباء لا يتصور الا بعد اعتبار المعنى اللغوي للصدق الذي هو الانباء المذكور وكفى بذلك مناسبة لنقل لفظ

الصدق عن معناه الاصلي الى الحكم المطابق للواقع بكسر الباء وهذا الوجه الذي
ذكره لتسمية الحكم المطابق للواقع بكسر الباء بالصدق اولى مما قيل يسمى للاعتبار الثاني
بالصدق تمييزا عن اختها التي هي الحكم المطابق بفتح الباء اقول هذا كلام السيد الشريف
وقد نقلت عبارته في الحاشية السالفة وليس فيه ما بين المناسبة بين المنقول عنه
والمنقول اليه التي يجب رعايتها عند النقل بل هو بيان لفائدة التسمية مع ان كلامه
السابق اعني قولنا لان المنظور اليه اولا في هذا الاعتبار هو الواقع الموصوف بكونه
حقا اي ثابتا متحققا مشعر بانه هو بصدد بيان المناسبة بين المنقول عنه والمنقول
اليه بخلاف كلام المحشي فانه مظهر للمناسبة بينهما وماذلك الا لوجه الاولوية واما
وجه صحة كلام السيد قدس سره كما يشعر به لفظ الاولى فهو ان كلامه السابق
لا يدل دلالة قطعية على انه قدس سره بصدد بيان المناسبة وليس ذلك البيان
بواجب ايضا على من هو بصدد بيان الاصطلاحات فان الواجب انما هو ملاحظة المناسبة
عند نقل الالفاظ عن معانيها الاصلية الى معان اصطلاحية للبيان المناسبة عند
بيان الاصطلاحات هو الاول ومعنى حقيقة مطابقة الواقع اياه فان
مفهوم قولنا مطابقة الواقع اياه وصف للحكم الا انه مركب فلا يشتق منه صيغة
كذا افاده الشارح في نظايره قال الشارح العلامة في المطول في جواب من قال تعريف
الدلالة اللفظية بفهم المعنى من اللفظ فاسد لان المراد بالفهم اما المفهومية او الفاهمية
وعلى التقديرين لا يصح حمله على الدلالة لان المفهومية صفة المعنى والفاهمية صفة
السامع فلا يكون صفة اللفظ والدلالة صفة اللفظ انا لا نسلم ان الفهم ليس صفة
للفظ فان معنى قولنا فهم السامع المعنى من اللفظ او معنى قولنا انفهام المعنى من اللفظ
هو معنى كون اللفظ بحيث يفهم منه المعنى غاية ما في الباب ان الدلالة مفرد يصح ان
يشتق منه صيغة يحمل على اللفظ كالدال وفهم المعنى من اللفظ او انفهامه منه مركب

لا يمكن اشتقاقها منه لان الروابط مثل ان يقال اللفظ مفهم منه المعنى الا ترى الى
صحة قولنا اللفظ متصف بافهام المعنى منه كما انه متصف بالدلالة ولبعض الافاضل
يعني به السيد الشريف قدس سره وجه ههنا كلام طويل حاصله انه لا يمكن حمل
قولهم فهم السامع المعنى من اللفظ على المعنى الظاهر المتبادر منه بل يجب حمله
على خلاف الظاهر وهو معنى كون اللفظ بحيث يفهم منه المعنى اذ لا يكون فهم السامع
المعنى من اللفظ بغير هذا المعنى صفة للفظ ودعوى ان معناه هو بعينه معنى كون
اللفظ بحيث يفهم منه المعنى من غير فرق كسب للمفهوم غير صحيحة فوجب ان يؤول
بان يقال ان القوم وان عرفوا الدلالة بما ذكروا لكنهم يتسامحون في ذلك اذ لم يقصدوا
به معناه الصريح بل ما يفهم منه مما هو صفة للفظ اعني كونه بحيث يفهم منه المعنى
واعتمدوا في ذلك على ظهور ان الدلالة صفة للفظ وان الفهم ليس صفة له فلا بد
ان يقصد بما ذكروه تعريفها معنى هو صفته ثم ان دلالة فهم السامع المعنى من اللفظ
على كونه بحيث يفهم منه المعنى دلالة واضحة لا يشتبه فالمقصود من قولهم فهم المعنى
هو معنى كون اللفظ بحيث يفهم منه المعنى فاستقام الكلام واتضح المرام وتبين ان
قولك اللفظ المتفهم منه المعنى ليس في الحقيقة وصفا للفظ بانفهام المعنى منه فان
انفهام المعنى ليس صفة له سواء قيد بكونه من اللفظ او لا نعم انفهام المعنى منه يدل
على كونه بحيث يفهم منه المعنى وهذه صفة للفظ حقيقة على قياس وصف الشئ
بحال متعلقه فان قيام الاب ليس صفة لزيد مثلا بل يدل على ما هو صفة له وهو كونه
بحيث يكون ابوه قايما وهكذا ينبغي حمل مثله على التسامح في العبارة بناء على ظهور المعنى
فاذا علمت ما تلوناه عليك علمت ان المعنى المراد بقولهم مطابقة الواقع اياه ههنا
كون الحكم بحيث يطابق الواقع لكنهم تسامحوا في تفسير الحق بناء على ظهور المعنى
اقول فيه نظر لا يظهر وجهه الا بعد تمهيد مقدمة هي ان صفة الشئ قد يكون باعتبار

حالم وقد يكون باعتبار متعلقه وعلى التقديرين قد يكون من المحمولات وقد لا يكون منها
فان زيدا اذا كان كاتبا مثلا فالكتابة صفة له باعتبار حاله غير محمولة عليه والكاتب
المشتق منه ايضا صفة له باعتبار حاله لكنه محمول عليه مواطاة واما اذا لم يكن كاتبا
لكن كان ابوه كاتبا لم يكن الكاتب ولا الكتابة من غير التقييد صفة لزيد باعتبار حاله
لكنهما صفتان له باعتبار متعلقه واما الكتابة المنسوبة الى ابيه فانها من صفات
زيد باعتبار حاله وليست من صفات ابيه لا باعتبار حاله ولا باعتبار متعلقه الا يرى
انه لو اشتق الكاتب من الكتابة ثم اضيف الى الاب هكذا كاتب الاب فانه يصح
حمله على زيد بان يقال زيد كاتب الاب ولا يمكن طبع مستقيم وعقل سليم ولا يصح
حمله على ابيه بان يقال اب زيد كاتب الاب عند فرض عدم كتابة جد زيد مع
فرض كتابة ابيه دونه ولا خفاء في ان مصداق الاتصاف صحة الحمل فعلم ان كتابة
الاب في المادة المذكورة صفة لزيد باعتبار حاله وكذا كاتب الاب وليسا من صفات
ابيه لا باعتبار حاله ولا باعتبار متعلقه لانتفاء صحة الحمل الذي هو المصداق
وهذا امر ظ في غاية الظهور واذا تمهدت تلك المقدمة نقول اذا اعتبر المطابق
من جانب الواقع فالمطابقة صفة للواقع باعتبار حاله وكذا المطابق بكسر الباء لكن
المطابقة ليست من الصفات المحمولة بخلاف المطابق وبهذا الاعتبار لا يكون
المطابقة من صفات الحكم باعتبار حاله بل يكون من صفاته باعتبار متعلقه لكن مطابقة
الواقع اياه من صفات الحكم باعتبار حاله بدليل صدق الحمل ولا يكون من صفات
الواقع لا باعتبار حاله ولا باعتبار متعلقه الا يرى انه لو قلنا الحكم مطابق اياه الواقع
حكم العقل بصدقه ويشهد الوجدان بصحته ولو قلنا الواقع مطابق اياه الواقع
ينكره ذو مسكة لامتناع تصور المطابقة بين الشئ ونفسه كما هو المشهور لكن لما كانت
تلك الصفة اي مطابقة الواقع اياه مركبة لا يمكن ان يشتق منه صفة واحدة كما يمكن

ذلك

ذلك في الدلالة والكتابة وغير ذلك وكلام الشارح العلامة في المطول الذي
نقلناه صريح فيما ذكرناه وعلم مما بيناه لك فساد ما قاله السيد الشريف من
ان قولك اللفظ المتفهم منه المعنى ليس في الحقيقة وصفا للفظ بانفهام المعنى
منه وذلك لان المتفهم منه المعنى لا يصح حمله الا على اللفظ فيجب ان يكون صفة له وكذا
علم فساد قول ان قيام الاب ليس صفة لزيد وذلك لان قايم لا يصح حمله في المادة المذكورة
الا على زيد كما عرفت فيجب ان يكون صفة له على انا نقول يمكن التطبيق بين الكلامين
اي كلام صاحب المطول وكلام السيد قدس سرهما وبيان ذلك هو ان الشارح صرح
فيما نقلناه بان المراد بفهم السامع المعنى من اللفظ او انفهام المعنى من اللفظ هو
معنى كون اللفظ بحيث يفهم منه المعنى عند الاطلاق وليس في كلامه اشارة الى ان
هذا المعنى هو المعنى الحقيقي للفهم او الانفهام فلا مناقشة وكلام المحشي مشعر بالمغايرة
بين الكلامين كما لا يخفى على من له ذوق سليم **هو الاول** ما به الشئ هو هو لا يقال
هذا التعريف للماهية فاسد لانه غير مانع عن دخول الاغيار لانه صادق على العلة
الفاعلية بالنسبة الى المعلولات الخارجية عنها فان الانسان مثلا لا يصير انسانا
الا بالعلة الفاعلية لما تقرر في محله من ان الموجودية متقدم على فعليه المهية في نفس الامر
بمعنى ان الانسان مثلا ما لم يوجد وكان في حيز العدم لم يكن انسانا بعد ضرورة ان
المعدوم المطلق لا يكون انسانا بل لا يكون ممتازا عن غيره بوجه من الوجوه والى هذا اشار
المحقق في كتاب مضارع المضارع بقوله واعلم ان وجود المعلول امر في نفس الامر متقدم
على ماهيتها انتهى كلامه واذا عرفت ذلك علمت انه لا يصير شئ شيئا من المهيات والحقايق
والهويات الا بمفيض الوجود والعلة الموجدة فيصدق تعريف الماهية عليها
فيلزم ان يكون العلة الموجدة ماهية لمعلولها مع انا نقول الفاعل ما به الشئ هو هو
اي الفاعل هو الذي يجعل الشئ موجودا اي الفاعل يجعله متحدا مع الوجود ولا يكون

الفاعل عبارة عن مابه الشئ ذلك الشئ اى لايكون الفاعل بما يجعل الشئ شيئا والماهية
ماهية اذ الماهية ليست بجعل الجاعل بان يجعلها تلك الماهية فانها غير معقول اصلا
اذ لامغايرة بين الماهية ونفسها ليتصور توسط جعل بينهما فيكون احدهما مجعولا و
الاخرى مجعولا اليها حكى عن الشيخ الرئيس على بينا انه سئل عن هذه المسئلة وقد كان
بأكل المشمش فقال الجاعل لم يجعل المشمش مشمشا بل جعل المشمش موجودا وايضا نقول
ان الانسان لو كان انسانا بتأثير المؤثر وجعل الجاعل لوقع الشك فى كونه انسانا عند
وقوع الشك فى وجود المؤثر والتالى ظاهر البطلان وايضا انا نعلم قطعا ان ثبوت
الشئ لنفسه ضرورى فالانسان انسان ولو قطع النظر عن جميع ما عداه مؤثرا كان او غيره
فلو كان انسانية الانسان بتأثير المؤثر لما كان كذلك وتقدم الموجودية على فعلية
الماهيات فى نفس الامر لايستلزم وقوع التأثير فى الماهية وكونها مجعولة بجعل الجاعل
نعم الشئ ما لم يصير موجودا وكان فى حيز العدم لايكون شيئا من الماهيات بل يكون مسلوبا عن
نفسه وليس بحق لان المعدوم فى الخارج مسلوب عن نفسه ما دام معدوما فيصدق
قولنا ليس الانسان انسانا ويكون صدق القضية الخارجية لعدم الموضوع فى الخارج
لا لعدم الاتصاف بالمحمول مع وجود الموضوع حتى يحتاج الى الجاعل وبالجملة الشئ ما لم
يصير موجودا يصدق سلبه عن نفسه واذا جعله الجاعل موجودا ثبت لنفسه
من غير احتياج الى جاعل بجعله ذلك الشئ ويوجب اتصافه لنفسه وكيف فان ثبوت
الشئ لنفسه ضرورى واجب فلا احتياج الى الغير اذا عرفت ذلك فاعلم ان مبنى الجواب على
ان البناء فى تعريف الفاعل اى مابه الشئ موجودا للسببية فنوديه ان الفاعل ما يكون سببا
لوجود المعلول وموجدا له وان لايكون فى تعريف المهية للغير ليس للسببية لان ماهية
الشئ عينه ويمتنع ان يكون الشئ سببا لنفسه على انه يلزم ان يكون الماهيات كلها مجعولة
فنقول ح بمجرد ذلك الفرق كان للاحتراز عن العلة الفاعلية فلا يحتاج الى اخذ الوجود

فى تعريف الفاعل فان قلت لو كان مراد دفع النقض بالعلة الفاعلية التفرقة بين الموجود
والشئ واخذ الموجود فى تعريف الفاعل بدلا عن الشئ الواقع فى تعريف الماهية فانما يدفع
النقض اذا ثبت المغايرة بين الوجود والشيئية وبين الموجود والشئ ولم يثبت بعد بل
نقول الشئ عندنا بمعنى الموجود كما سيجئ فيرد الاشكال وهو النقض بالعلة الفاعلية
وذلك لان بحصل تعريف المهية ح يصير هكذا ما به الموجود موجود وهو بعينه يصدق
على الفاعل ويلزم ايضا ان يكون الماهيات كلها مجعولة بل يكون جاعل الماهيات هى
انفسها قلت لانسلم ان الشئ بمعنى الموجود فان الشئ يعم الموجودات والمعدومات
ولو سلم الاتحاد بحسب الذات فلانسلم الاتحاد بحسب المفهوم وبعد التسليم لانسلم ان بحصل تعريف
المهية يصير هكذا ما به الموجود موجود بل يصير هكذا ما به الموجود ذلك الموجود
ولا يصدق ذلك التعريف على الفاعل لانه ما به الموجود موجود وكم من فرق
بين ما به الموجود موجود وبين ما به الموجود ذلك الموجود والفاعل انما هو الاول
والماهية هى الثانى كما مر اول الفرق بين المفهومين يستدعى تمهيد مقدمة وهى ان
مفهوم الموجود اذا حمل منكرا على شئ يراد به نفس الذات لانا نتصف بالمفهوم كما
تقرر فى علم المنطق فقولنا ما به الموجود موجود اشارة الى منشاء اتصاف ذات
الموجود التى هى الموضوع الحقيقى فى قولنا الموجود موجود بوصف المحمول الذى هو الوجود
فمؤدى قولنا ما به الموجود موجود سبب اتصاف ذات الموجود بالوجود ومعطى
الوجود لذات الموجود ولا نعنى بالفاعل الا هذا واما اذا حمل الموجود المعرف باللام
على الشئ فيراد به الذات المتصف بالوجود لان اللام فى اسم الفاعل بمعنى الذى
فمعنى الموجود المعرف باللام الذى وجد اى الذات المتصف بالوجود فيصير مؤدى
قولنا ما به الموجود ذلك الموجود سبب ثبوت الذات المتصف بالوجود لتلك الذات
المتصف بالوجود وليس ذلك الا نفس ذات الموجود لان ثبوت الشئ لنفسه واجب

لى حد ذاته غير محتاج الى الغير اصلا ولا نعني بالماهية الا هذا اى ذات الشئ فان قيل
لا معنى لكون الشئ سببا لثبوته لنفسه لان ثبوت الشئ لنفسه لو كان محتاجا الى نفس
ذلك الشئ لكان ذلك الشئ متقدما على ثبوته فى نفسه ففى مرتبة التقدم لا يكون الشئ
ثابتا لنفسه فيكون مسلوبا عن نفسه فلا يكون الثبوت ضروريا واجبا وقد فرضناه
واجبا ضروريا هذا وايضا سلب الشئ عن نفسه مادام الشئ ثابتا امر بديهى
الاستحالة قلنا نعم ان الامر كما قررتم لكن السببية ههنا ليست محمولة على السببية
الحقيقية وبيان ذلك ان الامور المحمولة على الشئ قد يكون بعضها بحيث لا يثبت
للشئ الا بواسطة امر خارج عن الطرفين كالوجود بالنسبة الى الممكنات وقد يكون
بعضها بحيث لا يحتاج الى امر خارج عن الطرفين بل لو قطع النظر عن جميع ما عداهما
لكان احدهما ثابتا للآخر فقد يكون ذلك المحمول خارجا عن الشئ الموضوع ويكون
ثبوته لذلك الموضوع محتاجا الى امر خارج عنه اى عن المحمول لكن لا يحتاج الى غير ذلك
الشئ الموضوع كالوجود بالقياس الى الواجب تعالى على رأى المتكلمين وقد يكون عينه فلا
يحتاج فى ثبوته لذلك الشئ الى غير نفسه فعبر عن هذا الاستغناء بسببية الشئ
لثبوته لنفسه تجوزا تمييزا لذلك القسم الثالث عن الاولين فاذا علمت ان المعنى
المقصود من قولهم ما به الموجود موجود معطى الوجود وموجب الاتصاف بالوجود
ومن قولهم ما به الموجود ذلك الموجود هو نفس ذات الموجود ظهر لك الفرق
بين القولين وعدم صدق تعريف الماهية على الفاعل من حيث انه فاعل وان صدق
عليه من حيث انه ماهية من الماهيات والله اعلم ان قيل فعلى هذا يلزم ان يكون كل موجود
ماهية على حدة فيصير افراد الانسان ماهيات مختلفة اذ كل فرد من افراد الانسان ذات
متازة عن ذات الآخر قلنا المراد بالذات الذات الكلية المشتركة التى هى جزء الهوية
بحسب الذهن او المراد بالماهية الماهية الشخصية التى هى نفس الهوية فانهما متحدان بالذات

كما سيجئ فى الشرح من ان ما به الشئ هو هو بالحمل الحقيقة وباعتبار تشخصه هويته
ومع قطع النظر عن ذلك تمنية فلا اشكال وبه اى بما ذكرناه من بيان التعريفين
ظهر لك ان الضميرين المرفوعين المنفصلين اى قولنا هو هو للشئ يعنى ان مرجع
الضميرين هو الشئ فى قولنا ما به الشئ وقد يجعل احدهما اى احد الضميرين المنفصلين
للموصول والآخر للشئ فيصير محصل التعريف هكذا ماهية الشئ هى التى بها الشئ
هى اى فى كون الشئ هى لا يحتاج الى غيرها فلا يتوهم الاشكال بالفاعل بالقياس
الى المعلول لان الفاعل ليس ما يصير الشئ به عين فان المعلول لا يكون الفاعل حتى
يقال ان العينية لا تحصل الا بالفاعل بمعنى انه لا يحتاج الى غيره لكن ينتقض اى
حين اذا جعل احد الضميرين للموصول والآخر للشئ ما هو المتبادر من ظاهر التعريف
بما ليس بماهية كالذاتى الداخل فى الماهية والعرض الخارج عنها كالناطق والضاحك
اذ الناطق ما به الانسان فيلزم ان يكون الناطق ماهية الانسان فان الانسان لا يصير
ناطقا الا بالناطق وكذا الضاحك ما به الانسان ضاحك فيلزم ان يكون الضاحك ايضا
ماهية الانسان فان الانسان لا يصير ضاحكا الا بالضاحك وهكذا حكم سائر الذاتيات
والعرضيات يرد عليه انه ان حملت السببية على السببية الحقيقية لم يصدق التعريف على
شئ من الحقايق والرسميات فان الحيوان الناطق مثلا ليس بسبب كون الانسان حيوانا ناطقا لما مر
وكذا لم يصدق التعريف على شئ من العرضيات والذاتيات فان الضاحك مثلا لا يكون سببا
لكون الانسان ضاحكا فان سبب الضحك ليس الا ما فى الانسان من التعجب وادراك
الامور الغريبة وهكذا الامر فى سائر العرضيات فان اسبابها تغايرها فى معروضاتها
ليس الا اياها وما يلحقها وما يفارقها من المفارقات دون ذوات تلك العرضيات
وقس على ذلك الناطق وغيره من الذاتيات وان لم تحمل السببية على السببية الحقيقية
بل يكون المراد بها ما حققناه آنفا فهو لا يصدق الا على حقايق الاشياء وتمنياتها

وليست العرضيات ولا الذاتيات من ما صدق عليه فان الانسان فى كونها ضاحكا محتاج
الى الامور الخارجية عن الضاحك والانسان ايضا فليس يصدق على الضاحك انه امر
لا يحتاج الانسان فى كونه ضاحكا الى امر خارج عن الضاحك وهكذا الامر فى الذاتيات
فلم ينتقض التعريف لكن لا دخل لانتشار الضمير فى صحة التعريف لان مناط الصحة
ما حققناه سابقا وكان فى لفظ الكل فى قوله لكن ينتقض ظ التعريف بالعرضى اشعار
بجواز دفع النقض بهذا الوجه الذى ذكرناه واما ما اجاب به بعض عن هذا النقض
من ان المراد بهو هو الاتحاد فى المفهوم فيصير مؤدى الكلام هكذا ماهية الشئ
ما يكون اللفظ الدال عليها مرادفا للفظ الدال على ذلك ولا خفاء فى انه لا شئ من
الالفاظ الدال على العرضيات مرادفا للالفاظ الدال على المعروضات وكذلك
لا شئ من الالفاظ الدالة على الذاتيات مرادفا للالفاظ الدالة على ذى الذاتيات
فلا نقض اصلا لا يخ عن حزازة اذ جعل هو هو بمعنى الاتحاد فى المفهوم خلاف المتبادر
وخلاف الاصطلاح لان هو هو فى اصطلاح اهل الميزان وعلم الكلام والاصول
عبارة عن الاتحاد فى الذات مع التغاير فى المفهوم فلا يرتكب خلاف المتبادر وخلاف
الاصطلاح مع ظهور الوجه الصحيح الذى ذكرناه فان الوجه الذى ذكرناه وان
كان فيه بعد لكن ليس فيه بعد فى هذه المرتبة هذا اى خذ هذا الذى ذكرناه
وتفكر فيه حتى يظهر لك ما فيه او مضى هذا الذى ذكرناه فاعرض عنه ولو قيل
فى التعريف ما به الشئ هو بحذف احد الضميرين لكان مفيدا للمراد بتمامه مع كونه
اقصر وهو امر ظاهر لا يحتاج الى البيان هذا نهاية تحرير كلام المحشى فى هذا
المقام فان وقع فى عرض العبور فهو غاية المسؤل والا فالمرجو ان يدرأ بالحسنة
السيئة اذ هذا غاية جهدى فى تحرير مراده ونهاية اجتهادى فى
تقرير مرامه ومع ذلك لا يخ عن التحمل او ارتكاب التسامح دون كل ذى علم عليم والله اعلم

اخصر

بالصواب واليه المرجع والمآب هو الاول مما يمكن تصور الانسان بدونه فانه
من العوارض كما يستفاد من هذه العبارة انه كل ما يمكن تصور الماهية بدونه فهو من العرضيات
ولما لم يصدق تلك الكلية على اطلاقها لجواز تصور ذى الذاتى كالانسان بدون ذاتياته كالناطق
والجواهر والقابل للابعاد الثلثة والمتزايد فى الاقطار الثلثة والحساس والمتحرك بالارادة
بان يتصور ذ والذاتى بوجه عرضى لا بذاته المجملة ولا بذاته المفصلة اشار المحشى الى
توجيه ذلك بقوله اى بالكنه يعنى ليس المراد بالتصور فى القضية المذكورة مطلق التصور
الشامل لتصور الشئ بالوجه وتصور الشئ بالكنه ولا التصور الخاص الذى هو تصور
الشئ بالوجه بل المراد به التصور بالكنه وقوله واما تصوره بالوجه فقد يمكن بدون الذاتى
ايضا اشارة الى سبب تفسير التصور بالتصور بالكنه يعنى لو لم يفسر المتصور به
بل فسر مطلق التصور او التصور بالوجه لانتقض الكلية بالذاتيات اذ يمكن تصور
ذى الذاتى بدونها ولو بوجه فوجب تفسيره بالكنه حتى لا ينتقض بها قيل عليه اى على
كلام الشارح يستفاد منه اى من قوله ما يمكن تصور الانسان بدونه فانه من العوارض
ان تعريف الذاتى هو ما لا يمكن تصور الشئ الذى هو ذو الذاتى بدونه اى بدون
ذلك الذاتى فيرد عليه اى على تعريف الذاتى انه غير مانع عن دخول الاغيار لصدقه
على اللوازم البينة بالمعنى الاخص وهى يمتنع انفكاكها عن الماهية ويكون تصور الحقيقة
مستلزما لتصورها وذلك اى صدق التعريف على اللوازم البين بالمعنى الاخص
لاستلزام تصور الماهية المعروضة بدون تلك العوارض ويؤيده ما افاده المحقق
قطب الملة والدين الشيرازى فى شرحه للطالع حيث قال ذكر والذاتى خواص ثلث
الاولى ان يمتنع رفعه عن الماهية على معنى انه اذا تصور الذاتى وتصور معه الماهية
امتنع الحكم بسلبه عنها بل لا بد من ان يحكم بثبوته لها الثانية انه يجب ابانته للماهية
على معنى انه ليس يمكن تصور الماهية الا مع تصور موصوفه بها اى مع التصديق بثبوتها

وهي اخص من الاول لان التصديق اذا لزم من مجرد تصور الماهية يلزم من تصورين بدون العكس ثم قالا فهما ليستا خاصتين مطلقتين لان الاولى تشمل اللوازم البينة بالمعنى الاعم والثانية بالمعنى الاخص انتهى كلامه اقول اعلم ان للذاتي خواص كما ذكر الشيخ في الشفا احدها ما يكون تصوره بما الذاتي بذاته الجملة مشتملا على تصوره بوجه اجمالي وبيان ذلك ان معرفة الشيء قد يكون بامر خارج عنه عارض له كتصور الانسان بوجه الضاحك او قد يكون بامر داخل كالناطق بالنسبة الى الانسان فانك اذا تصورت الناطق علمت الانسان بذلك الوجه وقد يكون بامر داخل وخارج كليهما كالناطق الضاحك مثلا بالقياس الى الانسان فان تصورهما تصور الانسان وقد يكون بجميع اجزائه على التفصيل وان كان ذلك التفصيل في البعض ويسمى ذلك كنهها كالحيوان الناطق للانسان فان تصوره تصور جميع اجزاء الانسان تفصيلا وان كان ذلك التفصيل في البعض انما قلنا ان ذلك التفصيل في البعض لانه لم يتصور جميع اجزاء الانسان بالتفصيل فان الجسم والجوهر والنامي والحساس والمتحرك بالارادة والقابل للابعاد الثلث اجزاء للانسان ولم يكن متصورة بالتفصيل لكن الحيوان والناطق متصوران بالتفصيل والحيوان مشتمل على سائر الاجزاء وذلك القدر من التفصيل يسمى كنها بالجملة اذا كان الشيء متصورا بالاجزاء الاولية يسمى كنها وقد يكون معرفة الشيء بجميع اجزائه لكن لا على سبيل التفصيل في شيء منها كتصور ما وضع لفظ الانسان بازائه في اللغة المعبر عنه بالفارسية بآدمي ويسمى ذلك ذاتية الجملة فاذا تصورته بهذا الوجه فان سئلت عن كل واحد من اجزائه من الجوهر والجسماني النامي الحساس المتحرك بالارادة القابل للابعاد الثلثة والحيوان والناطق بانها هل هي داخلة في متصورك ام لا فانت قادر قدرة في الجملة على الحكم بانها داخلة في متصورنا وان سئلت عن العوارض كالضاحك والكاتب والماشي وغير ذلك فتقدر قدرة في الجملة على الحكم بانها ليست داخلة في متصورنا فما يقال ان تصور الشيء بذاته لا يمكن بدون ذاتياته ويمكن بدون عرضياته لازمة كانت

او مفارقة بينة كانت او غير بينة يراد به ما ذكرناه من ان ذاتيات الشيء داخلة في ذاته المجملة وعرضياته خارجة عنها فتصور الشيء بذاته المجملة مشتمل على تصور ذاتياته اشتمالا في الجملة بالضرورة ولم يكن مشتملا على عرضياته اصلا بالضرورة ومدار كلام الشارح المحقق بجواز ان يكون ذلك الذي ذكرناه فيستغني ذلك عن تفسير التصور بالتصور بالكنه ويندفع بذلك ما قيل ان تعريف الذاتي بما لا يمكن تصور الشيء بدونه ينتقض باللوازم البينة بالمعنى الاخص اذ فانها ظاهرا وجوابا اي جواب النقض الذي اورده على القائل المذكور على تعريف الذاتي المستفاد من قول الشارح مما يمكن تصور الانسان بدونه فانه من العوارض على ما اختاره المحشي هو انا لا نسلم انه يستفاد من كلام الشارح تعريف للذاتي لجواز ان يكون المستفاد من كلامه حكم للذاتي عام له ولغيره من اللوازم البينة بالمعنى الاخص وبعد تسليم الاستفادة بطريق التعريف لانسلم ان شمول التعريف لغير المعرف يوجب فساده وانما هو كذلك عند متأخري المنطقيين الذين شرطوا المساواة في التعريف واما عند قدماء المنطقيين فلا فساد في جواز التعريف بالاعم عندهم ولو سلم نقول ان المستلزم لتصور اللازم انما هو تصور الملزوم بطريق الاخطار والملاحظة بالقصد والاختيار على ما نص عليه السند المدقق والسيد المحقق الشريف الجرجاني في حواشي سرح المطالع فامكن تصوره اي الملزوم بدونه اي اللازم في الجملة وذلك اذا لم يكن الملزوم ملحوظا بالبال بالقصد بخلاف الذاتي فانه لا يمكن تصور ذي الذاتي بدونه اصلا اكما مر تحقيقه وفي شرح المطالع هكذا ومنهم من زعم ان اللازم القريب اي الاوسط بين بمعنى ان تصور الملزوم يستلزم تصوره لان الملزوم هو امتناع الانفكاك ومتى امتنع الانفكاك العارض عن الماهية لا بوسط يكون ماهية الملزوم وحدها مقتضية لذاتها تحقق ماهية الملزوم بتحقق اللازم فمتى حصلت في العقل حصل واعترض على نفسه بان ذلك لا يقتضي ان يكون الذهن منتقلا من كل ملزوم الى لازمه والى لازمه حتى تحصل اللوازم باسرها بل جميع العلوم واجاب بان المستلزم لتصور اللازم تصور الملزوم التفصيلي فيما يطرء

على الذهن ما يوجب اعراضه عن اللازم فلا يستمر انتقاله وجوابه ان اعتبار الوسط حسب
التعقل فالملزوم الثابت فى نفس الامر اذا لم يكن بوسط لم يلزم ان يكون الملزوم وحده مقتضيا
للازم اقتضاء عقليا وفى حاشية شرح المطالع هكذا يمكن تقرير الاعتراض بوجهين احدهما
ان يقال لو استلزم تصور الماهية تصور لوازمها القريب لزم ان ينتقل الذهن من كل ملزوم
الى لازمه القريب ومن اللازم القريب الى لازمه القريب وهكذا اذ كل مفهوم لازم قريب
فيلزم انتقال الذهن من كل لازم الى آخر حتى تحصل فيه جميع اللوازم الواقعة فى تلك
السلسلة بل جميع العلوم التصديقات المتعلقة بتلك اللوازم وذلك باطل قطعا سواء
كانت تلك اللوازم متناهية او غير متناهية وثانيهما ان يقال لو استلزم تصور الماهية
تصور لوازمها القريب لزم من تصور الماهية تصور جميع لوازمها مطلقا سواء كانت بوسط
او بغير وسط لان اللازم ان لم يكن بوسط فظ وان كان بوسط فلزم ذلك الوسط ان
كان بلا وسط فكذلك وان كان بوسط فلا بد من الانتهاء الى وسط لازم بغير وسط فيلزم
من تصور الماهية تصوره ومن تصورها تصور اللازم لانه بالنسبة الى المجموع لازم بغير وسط
وهكذا حتى يتعقل جميع اللوازم القريبة بل جميع العلوم المكتسبة اى جميع اللوازم بوسط
وتقرير جوابه هو ان المستلزم لتصور اللازم تصور الملزوم التفصيلى اى اذا تصور
الملزوم وكان ملحوظا بالقصد ملحوظا بالبال استلزم تصوره على هذا الوجه تصور لازمه
القريب وليس يلزم من هذا انتقال الذهن من كل ملزوم الى لازمه ثم الى لازمه على احد
الوجهين المذكورين لجواز ان يطرء على الذهن فى بعض هذه المراتب ما يوجب اعراضه عن
اللازم فلا يكون ملتفتا اليه قصدا فلا يلزم تصور لازمه اللازم فلا يلزم انتفاع الذهن
من كل لازم الى لازم آخر ورد هذا الجواب بان الدليل الذى تمسك به يدل على ان مطلق
تصور الملزوم يستلزم تصور اللازم لان الماهية اذا كانت وحدها مقتضية لكان حاصلا
فى العقل كائنا فى حصوله فاشتراط الاخطار فى الاستلزام يناقض ما اقتضاه دليله وتقرير

جواب الشارح عما ذكر ان ذلك الزاعم ان اعتبار الوسط بحسب التعقل هو انا لا نعلم انه اذا لم يكن
بين اللازم والملزوم وسط كانت ماهية الملزوم وحدها مقتضية للازم اذ لا يلزم من
عدم الوسط بينهما فى التعقل ان لا يكون بينهما واسطة فى نفس الامر فلا يلزم من انتفاء
الوسط ان يكون الملزوم وحده مقتضيا للازم اقتضاء عقليا بحيث اذا حصل الملزوم
فى العقل حصل اللازم فيه وان سلم انتفاء الواسطة واستقلال الماهية بالاقتضاء كان
الواجب حين اتصاف الماهية باللازم فى الذهن وليس يلزم منه ان يكون ذلك اللازم
متصورا فان المثلث متى حصل فى العقل كان متصفا بمساواة زواياه لقائمتين
وربما لم يكن تلك المساواة معقولة الى هذا كلام السيد الشريف قدس سره العزيز
وايضا يمكن ان يجاب عن النقض المذكور بان يقال لانم صدق تعريف الزانى وهو توكلم
لانه يمكن تصور ذى الزانى بدونه على اللوازم البينة بالمعنى الاخص فالمراد به هو ان لا يكون
زمان تصور ذى الزانى مغايرا لزمان تصور الزانى بل يكون تصورهما معا فى الزمان يعنى زمان
تصور ذى الزانى عين زمان تصور الزانى واللازم البين بالمعنى الاخص وان امتنع
انفكاكه عن الملزوم لكن لا بمعنى ان زمان تصور الملزوم هو بعينه زمان تصور اللازم
البين بالمعنى الاخص لانه بديهى الاستحالة لانا نعلم بالضرورة ان زمان تصور اللازم
غير زمان تصور الملزوم بل بمعنى ان زمان تصور اللازم تابع لزمان تصور الملزوم
مقارن له متصل به بحيث لم يتخلل بين زمانيهما زمان اصلا فاذا كان تصور الملزوم
فى زمان وتصور اللازم فى زمان آخر انفك اللازم عن الملزوم فى هذا الزمان
بخلاف الزانى فان تصوره لا يقع الا فى زمان تصور ذى الزانى فلا انفكاك وبالجملة
ان الانفكاك قد يتحقق بمجرد تغاير زمانى المنفك والمنفك عنه وقد يتحقق بواسطة
تخلل الزمان بين زمانيهما والملازم وان لم ينفك عن الملزوم بالاعتبار الثانى لكنه
ينفك عنه بالاعتبار الاول لما عرفت من ان زمان تصور اللازم مغاير لزمان تصور

المقدم بخلاف الزائي فانه لا ينفك عن ذي الزائي في شيء من الاعتبارين وهذا القدر
من الفرق بين الزائي واللازم كاف في هذا المقام اي في مقام دفع النقض باللوازم
البينة بالمعنى الاخص عن الزائي يرد عليه انا كما نعلم بالضرورة ان زمان تصور اللازم
مغاير لزمان تصور الملزوم كذلك نعلم بالضرورة ان زمان تصور الجزء مغاير لزمان
تصور الكل الا ترى ان تصور الجزء مقدم على تصور الكل بالزمان اذ كانت الاجزاء
متصورة بالتفصيل ولا خفاء في ان زمان التصور السابق بالزمان سابق بالزمان
على زمان التصور اللاحق بالزمان والسابق بالزمان مغاير للاحق بالزمان فانفك
الزائي عن ذي الزائي في هذا الزمان ويعضده ما افاده العلامة التفتازاني في المطول حيث
قال اما بيان اختلاف مراتب اللزوم في الوضوح انه يجوز ان يكون المعنى جزءا من شيء
وجزء الجزء من شيء آخر فدلالة الشيء الذي ذلك المعنى جزء منه على ذلك المعنى اوضح
من دلالته الشيء الذي ذلك المعنى جزء من جزئه مثلا دلالة الحيوان على الجسم اوضح
منه دلالة الانسان عليه ودلالة الجدار على التراب اوضح من دلالة البيت عليه فان قيل
ينبغي ان يكون الامر بالعكس لان فهم الجزء سابق على فهم الكل فان المفهوم من الانسان
اولا هو الجسم ثم الحيوان ثم الانسان قلنا الامر كذلك لكن القوم صرحوا بان التضمن تابع
للمطابقة لان المعنى التضمني انما ينتقل اليه الذهن من الموضوع له فكانهم بنوا ذلك
على ان التضمن هو فهم الجزء وملاحظته بعد فهم الكل وكثيرا ما يفهم الكل من غير
التفات الى الاجزاء كما ذكره الرئيس في الشفاء ان الجنس ربما لم يخطر بالبال ومعنى
النوع بالبال ولم تراع النسبة بينهما في هذه الحال امكن ان يغيب عن الذهن فيجوز ان
يخطر النوع بالبال ولا يلتفت الذهن الى الجنس انتهى ما في المطول وعلم منه ان تصور
الجزء سابق وقد يتأخر ايضا فيجوز ان يكون زمان الجزء مغايرا لزمان الكل فلم يحصل الفرق
بين الزائي واللازم بالوجه الذي ذكره المحشي لا يقال هذا انما يتم فيما عدا الجزء الاخير

واما

واما الجزء الاخير فان زمان تصوره بعينه زمان تصور الكل لانا نقول زمان
تصور الجزء الاخير جزء زمان تصور الكل فالمغايرة حاصلة بالضرورة ولا يتوجه عليه
ان يقال ان تقدم الجزء الزائي للزماني لان تصور الجزء جزء زمان تصور الكل مغاير لسواء
كان تقدم الجزء بالذات او بالزمان ولا يخلص عن ذلك الا بان يقال عدم انفكاك
الزائي عن ذي الزائي انما هو في تصور ذي الزائي بذاته المجملة كما حققناه آنفا فانا اذا تصورنا
الانسان بذاته المجملة فقد تصورنا بجميع اجزائه بطريق الاجمال في تلك الحالة من غير تفاوت
في الزمان وليس امر العرض كذلك فيحصل الفرق بذلك ويندفع الاشكال لقائل
وقيل ايضا ان اريد بالامكان في قوله ما يمكن تصورا الانسان بدونه الامكان الخاص
الذي هو سلب الضرورة عن الطرفين اي طرف المخالف والموافق يلزم ان يجوز تصور الكنه
بالعرض لان سؤر قوله ما يمكن تصور الانسان بدونه على تقدير ان يكون المراد بالامكان
الخاص هو ان تصور كنه الانسان بدون العرضي وكذلك تصوره بالعرضي ليس بضروري
وذلك لان طرف المخالف لقولنا تصور الانسان بدون العرضي هو قولنا تصور الانسان
بالعرضي والامكان الخاص سلب الضرورة عن الطرفين كما مر واذا لم يكن تصور كنه
الانسان بدون العرضي ولا بالعرضي ضروريا لم يكن تصوره بالعرضي ممتنعا لانه لو كان
تصور كنه الانسان بالعرضي ممتنعا لوجب تصوره بدونه فيكون ضروريا والفرض
خلافه هذا واذا لم يكن تصوره بالعرضي ممتنعا يثبت جواز تصوره بالعرضي وهو المطلوب
قطعا وان اريد بالامكان في قوله ما يمكن تصورا الانسان بدونه الامكان العام
الذي هو سلب الضرورة عن احد الطرفين اي طرف المخالف للحكم فهو اي امكان
تصور كنه الانسان بدونه لا يكون مخصوصا بالعرضي بل هو حاصل في الزائي ايضا
وذلك لان تصور الانسان بالكنه بدون الزائي وان كان ممتنعا في نفس الامر لكن
الممكن بالامكان العام شامل للواجب ايضا وذلك لان الممكن العام وان كان مقيدا

بجانب الوجود معناه ان العدم ليس بضروري فيشمل الواجب وان كان مقيدا بجانب
العدم فمعناه ان الوجود ليس بضروري فيشمل الممتنع يرد عليه ان الامكان هو كيفية
النسبة المحمولة الى الموضوع ايجابا كانت تلك النسبة او سلبا سواء كان امكانا خاصا او عاما
فقولنا ما يمكن تصور الانسان بدونه في قوة القضية الممكنة الخاصة او العامة تؤدي القضية
الممكنة الخاصة التي هي امكنة الانسان متصور بدون العرضي بالامكان الخاص سلب
ضرورة وقوع النسبة اولا وقوعها يعني بثبوت التصور بدون العرضي لكنه الانسان
وسلبه عنه ليسا بضرورتين فالطرفان المتخالفان اللذان يكون الامكان الخاص
عبارة عن سلب ضرورتهما في تلك القضية انما هما ثبوت التصور بدون العرضي لكنه الانسان
وسلبه عنه لا تصور كنه الانسان بالعرضي وتصوره بدونه لما عرفت من ان الامكان
كيفية النسبة لا الطرفان او قيدهما فلا يستدعي صحة تلك القضية الا جواز ثبوت التصور
بدون العرضي لكنه الانسان وسلبه عنه وصدق سلب التصور بدون العرضي عن كنه
الانسان لا يوجب جواز تصوره بالعرضي لجواز ان يكون صدق ذلك السلب بسبب انتفاء
التصور رأسا لا بسبب وجود التصور وانتفاء المقيد اعني بدون العرضي حتى يوجب
تصور كنه بالعرضي ومؤدى القضية الممكنة العامة ههنا هو ان سلب التصور بدون
العرضي عن كنه الانسان ليس بضروري ولا شك في عدم تحقق ذلك المعنى في مادة الذاتي
لصدق نقيض تلك الممكنة العامة الذي هو السالبة الضرورية المطلقة في مادة الذاتي
وهو قولنا كنه الانسان ليس بمتصور بدون تصور جميع الذاتيات بالضرورة وصدق
النقيضين من المستحيلات وجوابه اي جواب ما قيل ان اريد بالامكان الخاص يلزم ان
يجوز تصور كنه بالعرضي وهو بط وان اريد بالامكان العام فهو حاصل في الذاتي
على ما اختاره المحشي قدس سره واختيار الشق الاول من الترديد اولا على اختيار ان
المراد بالامكان الامكان الخاص ومنع الملازمة التي ادعى القائل المذكور اياها وهو

مؤ

سند ذي قوله ان اريد الامكان الخاص يلزم ان يجوز تصور الكنه بالعرضي يعني لا نسلم ان
جواز تصور الكنه بالعرضي لازم لارادة امكان الخاص اذ اللازم لارادة امكان الخاص
ليس الا امكان تصور الكنه مع تصور العرضي لا به اي بتصور العرضي فان كون الامكان
الخاص وان كان مستلزما لجواز وقوع جانب المخالف وطرف المقابل لكن الطرف المخالف
لقولنا تصور الانسان بدون العرضي تصوره مع العرضي لا تصوره بالعرضي والممنوع
هو الثاني اي تصور كنه الانسان بالعرضي لا الاول اي تصور كنه الانسان مع العرضي
ولو سلم ان الطرف المقابل لقولنا تصور الانسان بدون العرضي تصوره بالعرضي
فلا يتم ايضا بذلك الملازمة المذكورة وانما يتم اذا كان الامكان متعلقا بالقيد اعني
قولنا بدونه وليس كذلك لما عرفت من ان الامكان كيفية النسبة التامة في القضية فلا
يتعلق الا بها وهو فيما نحن فيه قولنا كنه الانسان متصور بدون العرضي بالامكان
الخاص فالطرف المخالف هو سلب التصور بدون العرضي عن كنه الانسان فصدق
تلك الممكنة الخاصة انما يستلزم صدق قولنا كنه الانسان ليس بمتصور بدون العرضي
لا صدق قولنا كنه الانسان متصور بالعرضي وابن هذا من ذاك وذلك لا يوجب هذا
وقد اسلفناه قبيل ذلك وكان المحشي اشار الى ذلك بقوله يعتبر
الامكان بالنسبة الى المقيد اعني تصور الانسان بدونه يعني بقوله تصور الانسان
بدونه النسبة الواقعة في قولنا الانسان متصور بدونه لا مفهوم تصور الانسان
بدونه كما هو المتبادر من ظاهر عبارته وذلك لان الامكان كما لا يتعلق بقيده اعني
كون تصوره بدونه كذلك لا يتعلق بالمقيد اعني تصور الانسان بدونه لانه لا يكون
متعلق الامكان الذي هو النسبة الايجابية او السلبية فيصير محصول كلامه هكذا
الامكان يعتبر بالنسبة الى النسبة الواقعة في قولنا كنه الانسان متصور بدون
العرضي لا بالنسبة الى المقيد اي بيد المحمول اعني كون تصوره بدونه واشار بقوله

واسقاط القيد قد يكون لعدم التصور الى ان الطرف الاخر الذي نحن فيه سلب التصور
بدون الرضى عن الانسان لا تصوره بالرضى وان المستحيل انما هو الثاني دون الاول
وان صدق ذلك السلب لا يوجب جواز التصور بالرضى لجواز ان يكون صدقه بسبب
انتفاء التصور رأسا لا بوجد التصور وانتفاء القيد وهو بدونه وانما حمل كلام
المحشي على خلاف ما هو المتبادر من ظاهر عبارته ليكون موافقا لما نقل عنه من توجيهه كما
حيث قال وتوجيهه ان قولنا الرومي الابيض ممكن لا يستلزم جواز عدم البياض عن
الرومي لان الامكان اعتبرت كيفية نسبة الوجود الى ذات الرومي لا كيفية نسبة
البياض اليها فههنا يجوز ان يعتبر الامكان كيفية نسبة الوجود الى ذات التصور
الذي يكون بدون الرضى لا كيفية نسبة كون التصور بدون الرضى فعدم التصور
بدونه مثل عدم الرومي الابيض بان لا يوجد اصلا لا بان يوجد مع عدم الوصف والظاهر
ان مؤدى هذا التوجيه هو الذي ذكرناه آنفا وانما اوردنا هذا الاعتراض سابقا مع
كونه مذكورا في كلام المحشي لان كلامه لا يكون صريحا فيه على انا نقول سلمنا ان الامكان
معتبر بالنسبة الى القيد وان الطرف المخالف هو التصور بالرضى وان لادة الامكان
الخاص يستدعي جواز تصور الكنه بالرضى لكن لا نسلم ان تصور الكنه بالرضى بكل
ذلك غير بين ولا مبين ثم لا يكون ان يكون تصور عارض الشيء موجبا لتصور كنهه
قال السند المحقق الشريف قدس سره في حاشية شرح الشمسية يكون ان يكون تصور
الشيء مستدعيا لتصور مباينه واذا جاز استلزام تصور الشيء تصور مباينه فجواز
استلزام عارض الشيء تصور كنهه بطريق الاولى وبالجملة ما لم يقم على امتناعه برهان
فهو غير لازم وان لم يطرد ولم يصدق كليته اقول هذا انما يتم اذا كان علم الشيء بالوجه
مغايرا للعلم بوجه ذلك الشيء وليس كذلك اذ قد تبين في مظانه ان علم الشيء بالوجه
عين العلم بذلك الوجه ومبنى ذلك هو ما ذكره الشيخ الرئيس في كتابه المسمى

بدا

بدانش نامهٔ علائی من ان المعلوم بالذات انما هو الصورة الذهنية واما الامر الخارجي
الذي هو ذو الصورة فهو معلوم ثانيا وبالعرض وليس معلوم بالحقيقة فاذا عرفت هذا
فاعلم ان الشيء اذا كان متصورا بالوجه فالحاصل في العقل ليس الا صورة ذلك الوجه
فهي معلومة بالذات واما الوجه الذي هو ذو الصورة فهو معلوم بالعرض واما
الشيء الذي هو متصور بالوجه لا يكون معلوما اصلا لا بالذات لعدم حصوله في الذهن
والمعلوم بالذات ليس الا الحاصل في الذهن ولا بالعرض لان الحاصل في العقل ليس
صورته والمعلوم بالعرض ليس الا ما يكون صورته حاصلة في العقل وسيجيء لذلك
البحث زيادة توضيح ومزيد تحقيق ان شاء الله تعالى هذا واختيار الشق الثاني من
الترديد ثانيا ان المراد بالامكان الامكان العام ومنع الملازمة الثانية التي مؤدى
قوله ان اريد الامكان العام فهو حاصل في الزاني يعني انا لا نسلم حصوله في الزاني على تقدير
ان يكون المراد الامكان العام وذلك لان الامكان العام وان كان شاملا للممتنع على
الاطلاق لكن اذا كان مقيدا بجانب الوجود لا يشمله لان مؤداه صحة سلب ضرورة العدم
والممتنع ضروري العدم والمراد ههنا الامكان العام المقيد بجانب الوجود والى هذا اشار بقوله
ويمكن اختيار الثاني بان يراد الامكان العام المقيد بجانب الوجود اي ليس عدمه
ضروريا هو الاول وباعتبار تشخصه هوية المشهور ان الهوية نفس التشخص
والتعين الذهني بمعنى المشخص المعين عن جميع الاغيار وقد يطلق الهوية على الوجود
الخارجي والاصيل ايضا وهو وجود يظهر من المتصف به احكامه ويصدر عنه الاثار
ومقابله الوجود الذهني والوجود الظلي وهو الذي لا يترتب به عليه الاحكام والاثار
المذكورة والشارح قد اطلقها اي الهوية على الماهية باعتبار التشخص وذلك غير مشهور
وفي الشرح الجديد للتجريد يطلق لفظ الماهية غالبا على الامر المعقول اي الحاصل في
القوة العاقلة فلا يكون الا كليا موجودا في الذهن ومن ثم قيل لفظ الماهية يدل

على مفهوم الكلية التوانا ويطلق الذات والحقيقة غالبا عليها اى على الماهية مع
اعتبار الوجود اى الوجود الخارجى فلا يقارح ذات العنقاء وحقيقتها بل ماهيتها هنا
وهذا بحسب الاغلب اذ قد يستعمل هذه الالفاظ الثلث بلا اعتبار فرق بينها واكثر
من توالى المعقولا اى مفهومات هذه الالفاظ عوارض ذهنية يعرض عليها من المعقولات
الاولى فى الدرجة الثانية من التعقل وقد يراد بالذات ما صدقت عليه الماهية من
الافراد والحقيقة الجزئية تسمى هوية وقد يراد بها الوجود الخارجى اقول الظاهر ان
المعنى الذى اطلقها الشارح عليه هو المعنى المذكور فى شرح التجريد اى الحقيقة الجزئية

هو الاول فالحكم بثبوت حقايق الاشياء يكون لغوا اورد الشارح الفاء فى السؤال
بقوله اذا بانه اى السؤال المذكور ناش عما ذكره فيما سبق والمنشاء اى منشاء السؤال مجموع
امور ثلث قد سبق احدها تعريف الحقيقة بالماهية باعتبار التحقق والوجود وثانيها
كون الشيء بمعنى الموجود وثالثها كون الثبوت بمعنى الوجود وانما قلنا ان منشاء السؤال
مجموع الامور الثلثة لانه لو انتفى شيء من هذه الامور الثلثة لا يتحقق اللغوية فى قولنا
حقايق الاشياء ثابتة اذ اللغوية عند تبديل لفظ الحقايق بالعوارض كما فى قولك
عوارض الاشياء ثابتة ولا عند تبديل لفظ الاشياء بالمعدومات كما فى قولك
حقايق المعدومات ثابتة ولا عند تبديل لفظ ثابتة بالمتصور كما فى قولك حقايق
الاشياء متصورة نعلم ان اللغوية انما تتحقق بمجموع الامور الثلثة والقصر على المجموع
كما فعله بعض تقصير وعين تصور فلا يكن من القاصرين حتى لا يكون من الكاسرين
والفرق بين المنشاء والمورد لا يخفى ولا يغنى من جوع اذ لا اختفاء فى ان مورد
السؤال ليس قولنا حقايق الاشياء ثابتة من جهة اللفظ بل انما يكون مورد السؤال
باعتبار معناه ولا شك فى انه لو نسب الحقايق بغير ما ذكر كالعوارض او نسب الاشياء بغير
ما ذكر كالمعدومات او نسب الثابتة بغير ما ذكر كالمتصور لا يرد عليه سؤال فلا يصير

مورد

مورد السؤال نعلم ان مورد السؤال انما يكون ذلك القول بملاحظة امور ثلثة وذلك
لا يخفى على من له ادنى تامل وطرف من التدبر فتامل وتدبر هو الاول ربما يحتاج الى
البيان اى قلما يحتاج الى بيان معناه فان اكثر من يسمعه اى قولنا حقايق الاشياء
ثابتة يفهم منه اى من ذلك القول ذلك المعنى اى يفهم ان المراد منه ان ما نعتقده
حقايق الاشياء ونسميه من الانسان والفرس والارض والسماء امور موجودة
لما يكون حقايق الاشياء فى نفس الامر موجودة كما يكون فيه كذلك مثل واجب الوجود
موجود فان اكثر من يسمعه يفهم منه ان المراد ان ما نعتقده من ان بعض المفهومات
قد يكون موجودا من غير احتياج الى شيء اصلا فهو كذلك فى نفس الامر وليس معناه
ان الموجود فى الخارج الغير المحتاج فى وجوده الى شيء اصلا فى نفسه الامر موجود
فى نفس الامر والحاصل ان اخذ موضوعه اى موضوع قولنا حقايق الاشياء ثابتة
بحسب الاعتقاد بالوجه الذى هو مشهور فيما بين الناس اى الجمهور فهو مفيد بلا حاجة
الى بيان معناه وتفسير المراد فان الشهرة قرينة معينة للمعنى المراد منه اللهم الا
ان يحتاج الى تفسير المراد بالنسبة الى بعض الاذهان القاصرة الذى لم يصل اليه
هذا التفسير وبالجملة فهم المراد من هذه العبارة موقوف على السماع او مشاهدة
قرينه فمن لم يسمع ذلك ولم يشاهد قرينة على تعين المراد فهو قاصر عن ادراك
ذلك المراد ولو قيل رب فى قول الشارح ربما يحتاج الى البيان للتكثير كان له وجه ما
فكانه اجاب الشارح عما ذكره المعترض من لزوم اللغوية فى الكلام المذكور بان المراد به
هو هذا المعنى فهو مفيد بل يحتاج الى البيان بالنسبة الى اكثر الاذهان يعنى ليس
ببديهى بالنسبة الى ذلك الاكثر فكيف يكون لغوا ولا يرد على هذا التوجيه ان
شعرى شعرى كذلك هو الاول وليس مثل قولك الثابت ثابت هذا القول
من الشارح ناظر الى قوله وهذا الكلام مفيد اى ليس قولنا حقايق الاشياء ثابت

مثل المثال الذكر فقوله السائل اى قوله الثابت ثابت قائله اى الثابت ثابت بحكم مفيد
اذ قد اعتبره اى السائل ذلك المثال متحد الموضوع والمحمول بحسب الحقيقة كما يكون هو كذلك
بحسب اللفظ اذ ليس المراد به ان ما اعتقده ثابتا فهو كذلك فى نفس الامر اذ لم يعهد لنا
شىء معروض الاتصاف بالثبوت حتى يعبّر عنه بلفظ الثابت فيحكم عليه بالثبوت
فى نفس الامر ولو سلم فتعود ليس مراد السائل ذلك بل المراد ان المتصف بالثبوت
فى نفس الامر ثابت فى نفس الامر وهذا امر ضرورى لا خفاء فيه اصلا فلا يفيد بخلاف
قولنا حقايق الاشياء ثابتة على الوجه الذى اعتبرناه فهو مفيد بل هو نظرى بالنسبة
الى كثير من الناس فكيف لا يكون مفيدا وقوله اى الشارح ولا مثل قولنا انا ابو
النجم وشعرى شعرى ناظرا الى قوله اى قوله الشارح ربما يحتاج الى البيان يعنى ان قولنا
حقايق الاشياء ثابتة ليس مثل قولنا انا ابو النجم وشعرى شعرى فان شعرى شعرى
يحتاج البتة الى بيان معناه بالنسبة الجميع الاذهان لخفائه يعنى اذا قلنا ان قوله
شعرى شعرى مفيد لوجب حمله على خلاف الظاهر وليس فيه قرينة على تعيين المراد لاخفائه
ولا مقالية فلا يظهر المقصود منه الا ببيان بخلاف قولنا حقايق الاشياء ثابتة
فان فهم المراد منه لا يحتاج الى قرينة وبيان الا بالنسبة الى بعض الاذهان
القاصرة وهو ما ذكرناه من الفرقة اسرط لا شبهة فيه وذلك فى بيان الفرق
بين قولنا حقايق الاشياء ثابتة وبين قوله وشعرى شعرى شعري ان تقول قولنا حقايق
الاشياء ثابتة محتاج الى بيان لا بطريق التاويل والصرف عن الظ المتبادر
لشهرة امر المراد به بخلاف قوله شعري شعري وهو المحتاج الى التاويل والصرف
عن الظ المتبادر وهو اى التاويل هو ان يقال ان المراد ان شعرى الآن كشعرى
مضى ولم يحط عن درجة الفصاحة والبلاغة لاجل كبر السن كما ظنه بعض
او يقال ان المراد ان شعرى هو الشعر المعروف بالفصاحة والمشهور بالبلا

يرد

يرد عليه ان اراد ان قولنا حقايق الاشياء ثابتة مستعمل فى الموضوع له على المعنى
المفرد ليس فيه مجاز عقلى ولا مجاز لغوى فلا يحتاج الى التاويل فهو امر بديهى البطلان
وان اراد المعنى المراد منه وان كان معنى مجازيا لكن لشهرة صار كالحقيقة فى افهامه
من اللفظ من غير احتياج الى القرينة قلنا بعد التسليم لا يفيد ذلك الاستغناء عن
التاويل وكيف فان اللفظ لم يوضع للمعنى المجازى فاستعماله فيه لا يصح الا بضرب
من التاويل وقد تقرر ذلك فى موضعه فان قيل لا نسلم ان قوله شعرى شعرى يحتاج الى البيان
بطريق التاويل والصرف عن الظ المتبادر فان اضافة الشعر الى ضمير المتكلم للعهد فالتعيين
المعبّر عنه بقولنا الشعر المعروف بالبلاغة او شعرى فيما مضى انما يستفاد من العهد
ويكون مدلولا له فلا يجوز فيه ولا تاويل قلنا التعيين المستفاد من العهد انما هو نوع آخر
من التعيين وهذا المعنى المخصوص والتعيين المعبّر عنه بالقول المذكور لا يحصل
بحمل الاضافة للعهد لان معنى العهد على تقدير ان يكون مقصودا من اضافة الشعر
الى ضمير المتكلم ليس الا ارادة بعض اشعار المتكلم معينا لا ارادة جميع اشعاره مع
ملاحظة اتصافه بالمعروف به بالبلاغة وكم من فرق بين المعنيين اى بينهما فرق كثير
وذلك ظاهر ويرد عليه ان هذا الفرق انما يظهر اذا اريد بالشعرى الشعر المعروف بالبلاغة
اما اذا اريد به الاشعار التى صدرت عنه فيما مضى فالظاهر انه لا فرق بينهما والمشهور
ان المراد بالبيان قول الشارح وهذا الكلام مفيد وربما يحتاج الى البيان بيان صدق الكلام
ومطابقته لما فى نفس الامر لا بيان معناه كما بيناه ففيه اى فى قوله ربما يحتاج الى
البيان تاكيد لكونه مفيدا اى تاكيد لقوله وهذا الكلام مفيد فان السائل لما ادعى
لغوية الكلام وعدم افادتها اجيب عنه بان المراد به ذلك وذلك يفيد افادة
معتدا بها وكيف لا فانه محتاج الى البيان بالنسبة الى بعض الاذهان ويرد عليه
ان شعرى شعرى ايضا كذلك فانه محتاج الى البيان بالنسبة الى بعض

الاذهانا قول قد عرفت جواب ذلك في الحاشية السالفة فلا تغفل واعلم
ان الشيء عند الاشاعرة وان كان مرادفا للوجود اومساويا له لكنهم
لا يكررون اطلاقه اى الشيء على ما يعم الموجود والمعدوم مجازا فلو حمل لفظ
الاشياء ههنا على هذا المعنى المجازى لم يتوجه السؤال اصلا كما لا يتوجه على
قول من قال حقايق المعدومات ثابتة يرد عليه ان الحقيقة بالمعنى المذكور لا يطلق
الا على الموجود بالوجود الاصيل فعلى تقدير تعميم الاشياء لا يكون استثناء
الحقايق ايضا قال السيد الشريف قد يطلق الحقيقة على الموجود الخارجي فلا يصح
استعمالها في المعدومات وقد يعم فيقال لحقيقة العنقاء كما يقال لذهنية فهي
بالمعنى الاول اخص منها بالقياس الى المعنى الثاني على انا نقول ان اللغوية وعدم
الافادة باق في الكلام المذكور سواء اريد بالشيء الموجود او اعم منه ومن المعدوم
لان الوجود معتبر في الحقيقة كما عرفت وايضا لا نسلم صحة قولهم حقايق المعدومات
ثابتة اذ لا يكون للمعدوم حقيقة بالمعنى المذكور فالحكم بثبوت حقيقة باطل مخالف
لما في نفس الامر هو الاول ومن تصورا تها والتصديق بفوادها وجوالها تعلم من
ذلك البيان ان اللام في لفظ العلم الواقع في قول الخص والعلم بها متحقق
للاستغراق الجنس فيراد به جميع الانواع والافراد وانما حملنا اللام على الاستغراق
بمعونة المقام اقول توضيح الكلام في هذا المقام يستدعي تمهيد مقدمة وهي
ان اسم الجنس المعرف باللام كما ذكره الشارح العلامة في المطول اما ان يطلق على
نفس الحقيقة من غير نظر الى ما صدقت الحقيقة عليه من الافراد شخصية كانت
او نوعية او جنسية وهو تعريف الجنس والحقيقة كقولك الرجل خير من المراة وكقولك
على الجنس كاسامة واما على حصة من الحقيقة معينة معهودة بين المتكلم والمخاطب
واحدا كان او اثنين او جماعة كقولك ليس الذكر كالانثى اى ليس الذكر الذي طلبت امراة

عمرا ان كالانثى التي ذهبت لها وهو العهد الخارجي ومثله علم الشخص كزيد واما على
حصة معينة باعتبار كونها معهودة في الذهن وجزئية من جزئيات تلك الحقيقة
مطابقة اياها كما يطلق الكلي الطبيعي على كل من جزئياته وذلك عند قيام قرينة دالة
على ان ليس القصد الى نفس الحقيقة من حيث هي هي بل من حيث الوجود ولا من حيث
وجودها في ضمن جميع الافراد بل بعضها كقولك ادخل السوق حيث لا عهد في الخارج
وهو العهد الذهني ومثله النكرة كرجل واما على كل الافراد بمعنى اشير باللام الى
الحقيقة لكن لم يقصد بها الماهية من حيث هي ولا من حيث تحققها في ضمن بعض الافراد
بل في ضمن الجميع وهو الاستغراق ومثله كل مضافا الى النكرة ثم الاستغراق ضربان
حقيقي وعرفي الحقيقي هو ان يراد كل فرد مما يتناوله اللفظ بحسب اللغة نحو عالم الغيب
والشهادة اى كل غيب وشهادة والعرفي هو ان يراد كل فرد مما يتناوله اللفظ بحسب
متفاهم العرف كقولنا جمع الامير الصاغة اى صاغة بلده او مملكته للدلالة المفهوم
عرفا لا صاغة الدنيا فاذا تأملت ذلك علمت ان تعريف العلم ليس تعريف العهد
الخارجي ولا الذهني وهو ظ وحمله على تعريف الجنس والحقيقة امر باباه تعيين افراد
العلم من التصورات والتصديقات كما فعله الشارح لان الملحوظ في تعريف الجنس
والحقيقة هو نفس الحقيقة دون الافراد والحصة فتعيين الافراد والحصص
على الوجه الذي فعله الشارح يناسب حمل التعريف على الاستغراق وهذا معنى قوله
بمعونة المقام واما القول بان الاستغراق عرفي راجع الى افراد الحقايق فهو
في غاية السقوط اذ اللام الداخل على لفظ لا يفيد الا استغراق ما مفهوم لفظ آخر
ثم اعلم ان الاستدلال على ثبوت الصانع وصفاته اى الاستدلال على ان صانع
العالم موجود عالم قادر مريد الى غير ذلك من الصفات كما يحتاج الى العلم بالثبوت
اى العلم بان الحقايق ثابتة كذلك يحتاج الى العلم بالاحوال من الحدوث والامكان ونحوهما

اى العلم بان الحقايق حوادث ممكنات لا يمكن فعليه احد طرفيها بالنسبة الى ذاتها
بل يحتاج فى وجودها وعدمها الى امر خارج عنها وجه الاحتياج الى الامور المذكورة
سيظهر لك عن قريب فى مبحث اثبات الصانع فاذا علمت ذلك علمت ان من قرر البنوت
فى كلام المص وقال لا يتم عرض المستدل فى الاستدلال على اثبات الصانع الا
بتقدير البنوت لانه ما لم يعلم بنوت الحقايق لم يتصور اثبات الصانع فقد غلط
هذا القايل المقرر غلطين الاول ظن كفاية العلم بالبنوت فى الاستدلال
على اثبات الصانع ولهذا خصص البنوت بالتقدير ولم يعمم متعلق العلم ليشمل
احوال الحقايق والغلط الثانى ظن وجوب التقدير فان فساد الظن الاول
علم مما مر من ان الاستدلال على بنوت الصانع وصفاته كما يحتاج الى العلم بالبنوت
يحتاج الى العلم بالاحوال من الحدوث والامكان وغيرهما ووجه فساد الظن الثانى
هو ان مبنى ظن وجوب التقدير كفاية العلم بالبنوت او عدم استفادته بدون
التقدير مع كونه محتاجا اليه للاستدلال المذكور والاول بط لما ذكرناه والثانى
لما ذكره الشارح من ان العلم اعم من ان يكون تصورها او التصديق بها او باحوالها
فيشمل العلم بالبنوت من غير احتياج الى التقدير هو الاول العلم ببنوتها بتقدير
المضاف اى ضمير المجرور المتصل بالباء فالضمير المجرور فيها على هذا التقدير للحقايق
ويمثل الضمير المجرور لبنوت الحقايق المذكور فى ضمن قوله نابتة حكما كما فى قوله تعالى
اعدلوا هو اقرب للتقوى فان هو راجع الى العدل المذكور فى اعدلوا حكما والتانيث
اى التانيث الضمير المجرور على هذا التقدير باعتبار المضاف اليه الذى هو الحقايق
لا باعتبار نفس المرجع الذى هو البنوت المضاف الى الحقايق او نقول انه باعتبار
نفس المضاف اليه من جهة انه يكتسى التانيث من المضاف اليه
هو الاول للقطع بانه لا علم بجميع الحقايق يرد عليه انا نريد بذلك عدم العلم

بالجميع تفصيلا اى ملاحظة اجزاء المعلوم ومراتبه بحسب اجزائه بان يلاحظها واحدا
بعد واحد نسلم انه لا علم لنا بجميع الحقايق بالتفصيل المذكور ولكن لا يضرنا ذلك لانا
اى العلم التفصيلى بجميع الحقايق غير مراد من قولنا والعلم بها متحقق فانه لا يخل
بالمقصود وان اريد بعدم العلم بجميع الحقايق اجمالا فمم فان الحكم بقولنا حقايق
الاشياء ثابتة يتضمن العلم الاجمالى بالجميع اى ملاحظة من غير ملاحظة خصوصيات
الاجزاء وقد سبق ان المراد ما نعتقد حقايق الاشياء فيكون معلومة لنا البتة بطريق
الاجمال وهذا القدر كاف فيما نحن بصدده لا يقال نحن نقيد العلم بكونه بالكنه
فيصير محصل الكلام هكذا والعلم بالكنه بها متحقق فلو ارجعنا الضمير الى الحقايق
يلزم حصول معرفة جميع الحقايق بالكنه ولو اجمالا لانا نقول امر يدعى الاستحالة
يرد عليه ان تقييد العلم بالكنه ينافى تقدير البنوت لان العلم بالبنوت ليس الا
من التصديقات والعلم بالكنه من التصورات فتغاير الدعوى لا يثبت مدعى اصل
المستدل ولا يتم مقدمات دليله والحاصل انه ان قيد العلم بالكنه نهوينا فى تقدير
البنوت الذى هو عين دعوى المعلل وان لم يقيد فالمنع المذكور متجه من غير قصور
لانا نقول لا دليل على هذا القيد مع ان تعميم الشارح فى العلم حيث قال
من تصورانها والتصديق بها واحوالها ينافيه اى ذلك التقييد لكونه موجبا
لتخصيص العلم بالتصور وعلى تعميم الشارح يتناول التصور والتصديق ولو سلم
جواز التقييد بناء على ان كلام المعلل لا يجب ان يكون موافقا لكلام الشارح وعدم
الدليل على التقييد لا يفيد نا فى التقييد نقول بطلان المقيد اى العلم بالكنه جميع الحقايق
لا يوجب تقدير البنوت بل يجوز ان يترك القيد بمعنى كما ان تقدير البنوت يصحح
المطلوب كذلك ترك القيد ايضا يصحح فمن ابن يلزم التقدير على ان التقدير كما مر
لا يمكن بدون ترك القيد وترك القيد يغنى عن التقييد وقد يقال ايضا فى جواز

ما يقال ان الثبوت مقدر انه ان اريد ان العلم بثبوت جميع الحقايق متحقق فهو غير مسلم
لان ثبوت الكل غير معلوم وان اريد ان العلم بثبوت البعض متحقق فسلم لكن لا وجه
للعدول عن اللفظ الى خلاف اللفظ الذى هو تقدير الثبوت فانه كما لا يعلم جميع الحقايق
كذلك لا يعلم ثبوت جميع الحقايق وكما يعلم ثبوت بعض الحقايق كذلك يعلم بعض الحقايق
فمع التساوى ارتكاب تقدير الثبوت ترجيح المرجوح فتدبر **هو الاول**
والجواب ان المراد الجنس اى جنس الحقايق فيصير مضمون الكلام هكذا والعلم
بجنس الحقايق متحقق يرد عليه ان ثبوت الجنس لا يلزم ان يكون فى ضمن ما نشاهد
من الاعيان والاعراض لجواز تحققه فى ضمن ما لا نشاهد منهما فلا يحصل التنبيه
على وجودها اى وجود ما نشاهد من الاعيان والاعراض كما مر من ان المناسب
تصدير الكتاب بالتنبيه على وجود ما يشاهد من الاعيان والاعراض وتحقق
العلم بهما ليتوسل بذلك الى معرفة ما هو المقصود الاهم فلذلك قال الحقايق
الاشياء ثابتة والعلم بها متحقق فحصول الاعتراض ان الغرض من ايراد تينك
المسئلتين هو التنبيه على وجود المشاهد من الاعيان والاعراض وعلى تحقق العلم
بالمشاهد منهما وعلى تقدير ان يكون المراد الجنس لا يحصل التنبيه على العلم بالمشاهد
منهما لان التنبيه على التقدير المذكور لا يكون الا على تحقق العلم بجنس الحقايق ولا
يوجب ذلك تحقق الحقايق وثبوتها فى ضمن ما نشاهد من الاعيان والاعراض
لجواز تحقق الجنس فى ضمن ما لا نشاهد منهما وجوابه ان المراد اى مراد الشارح
بما مر هو التنبيه على وجود جنس ما نشاهد من الاعيان والاعراض وتحقق العلم به
لا التنبيه على وجود ما نشاهد منهما وعلى تحقق العلم بهما فالكلام السابق من الشارح
على تقدير المضاف وهو لفظ الجنس او تقول فى جوابه ان فى ذلك الكلام تنبيه
على وجود شى من الاشياء واذا ثبت شى من الاشياء الممكنة فالحق بالثبوت

هو هذه المشاهدات وكفى بهذا القدر تنبيها ويرد عليه ان هذه الملازمة غير
بينة ولا مبينة والمعلوم بالضرورة احتياج العلة بالوجود بالنسبة الى
المعلول واما فى غيرها فغير معلوم وعلة المشاهدة من الاعيان والاعراض
الغير المشاهدة غير معلوم فلا يحصل التنبيه المذكور فتنبه **هو الاول**
وهم العنادية وانهم سموا بذلك اللقب لانهم يعاندون مع العقلاء الجازمين
بوجود الاشياء من الواجب والممكنات وتحقق النسب من السلوب والايجابات
ويدعون الجزم بعدم وجود الاشياء اصلا لا واجبا ولا ممكنا وعدم تحقق
نسبة امورا الى آخر فى نفس الامر قال السيد الشريف فى شرح المواقف
وانما نشأ مذهبهم هذا من الاشكالات المتعارضة مثل ما يقال لو كان الجسم
موجودا لم يخل من ان يتناهى بقبول الانقسام فيلزم الجزء وهو باطل لادلة نفاة اولا
يتناهى وهو ايضا باطل لادلة مثبتيه ولو كان شى ما موجودا لكان اما واجبا
او ممكنا وكلاهما باطلان للاشكالات القادحة فى الوجوب والامكان وبالجملة
انهم يقولون ما من قضية بديهية او نظرية الا ولها معارضة تقاومها وتماثلها
فى القوة وبما ذكرنا من العنادية يظهر ان انكارهم لا يختص بحقايق الموجودات
ولا بوجوه الممكنات بل يعم النسب والاضافات فى القضايا ايجابية كانت
او سلبية فتخصيص الشارح العلامة انكارهم لحقايق الموجودات بالذكر
دون غيرها من منكراتهم جرى على وفق السياق فان سوق الكلام لاجراء
الاحكام على الحقايق فلذلك خصص انكارهم بها والاظهر ان يحمل الاشياء
فى قول الشارح فان منهم من ينكر حقايق الاشياء على المعنى الاعم فلا يشذ
عنها شى **هو الاول** من ينكر ثبوتها اى تقررها وكونها على قرار واحد
فانه لما كان احوال الاشياء بحسب الاعتقاد فلو اعتقدنا فى بعض الاوقات

وجود شيء فهو موجود ثم اعتقدنا عدمه فهو معدوم فلا يكون لشيء من الاشياء
تفرد وقرار في شيء من الاوصاف وانما فسرنا الثبوت بالتقرر لانهم لا ينكرون
الثبوت مطلقا من اذ لو اعتقدنا ثبوت فهو ثابت على رايهم لكن بالنسبة الى المعتقد
وهم يقولون مذهب كل قوم حق بالنسبة اليهم وباطل بالنسبة الى خصومهم
ولا استحالة فيه اذ ليس في نفس الامر شيء يحق ويستدلون على ذلك بان الصفراوي
وهي اي الانسان الذي يكون مزاجه صفراويا وهو ما يكون صفراؤه غالبا
على سائر الاخلاط من الدم والبلغم والسوداء فانه يجد السكر والعسل في فمه مرا
كالصفراء والحال انهم ليسا كذلك في نفس الامر فدل على ان الحالتين تابعة للادراكات
حسب المزاج المعتدل يدرك العسل حلوا والصفراوي يدرك مرا فهو حلو بالقياس الى
الثاني وذلك مما لا يخفى فساده لان الذي وجده الصفراوي مرا هو الصفراء دون
العسل والسكر فان العسل والسكر امثال ذلك لقرب استعدادها للصفراوية
وكثرة صفراء صفراوي المزاج تستحيل نعمه الى الصفراء عند وصولها الى الرطوبة
اللعابية في فمه فمن لم ينتبه بهذه الدقيقة توهم المر المدرك هو العسل والسكر

هو الاول ويزعم انه شاك هذا الزعم بمعنى القول الباطل لا الاعتقاد
الباطل فكان حق العبارة هكذا ويقول انه شاك وانما فسرنا الزعم بمعنى القول الباطل
ولم نفسره بمعنى الاعتقاد الباطل كما هو المتعارف اذ لا اعتقاد للشاك يرد عليه ان
هذا انما يتم اذا ثبت شاكية الادراكية بالنسبة الى جميع المواد حسب نفس الامر ولم يثبت
ذلك بعد ومجرد قولهم انه شاك في جميع النسب لا يعتد ذلك لانه مجرد قول وكيف
لا فان النفس الناطقة بعد تجاوزها عن مرتبة العقل الهيولاني تحصل لها حاضرة
وكالات علمية من التصورات والتصديقات من غير شعور واختيار سابق
وذلك امر ضروري وجداني وانكار ذلك مكابرة صرفة ومعاندة صريحة فكلام الشارح

مبني

مبني على ما هو لهم كسب نفس الامر لا حسب قولهم فلا يحتاج الى تنبيه الزعم بالقول
الباطل **هو الاول** ان لم يتحقق نفي الاشياء فقد ثبت تحصل هذا الاستدلال
هو ان ادراك ان الاشياء ليست بثابتة في نفس الامر ان لم يكن مطابقا لما في نفس
الامر يجب ان يكون الحكم بان الاشياء ثابتة في نفس الامر مطابقا لما في نفس الامر
والا لزم ارتفاع النقيضين وهو ضروري الاستحالة واذا ثبت صدق الحكم
بثبوت الاشياء كفى شيء من الاشياء فيصدق نقيض مدعاكم وان كان مطابقا
لما في نفس الامر وهو تصديق سلبي وحقيقة من الحقايق فقد ثبت وتحقق ايضا
شيء من الحقايق فلم يصح نفيها على الاطلاق يرد عليه انا لا نسلم استحالة ارتفاع
النقيضين فان كل واحد من عدم ارتفاع النقيضين وارتفاعهما من جملة المحالات
عندهم فلا يتعلق بشيء منهما امتناع ولا وجوب فلا يلزم من عدم تحقق النفي
او الثبوت فالصواب في الالزام ان يترك الشق الاول من الترديد ويقتصر على
الشق الاخير منه وهو تحقق نفي الاشياء بان يقال انكم جزمتم بنفي الحقايق
مطلقا اي حكمتم حكما جزميا بان الحقايق ليست بموجودة وهذا النفي اي الحكم السالب
من جملة تلك الحقايق المنفية عندكم فثبت بعض ما نفيتم لان الحكم بان الشيء ثابت
لشيء او منفي عنه لو كان صادقا يجب ان يكون ثابتا متحققا في نفس الامر والاخفاء
في ان الحكم بنفي الحقايق صادق على زعمهم فيجب بثبوت ذلك الحكم على زعمهم يرد عليه
ان النزاع انما يكون في الوجود الخارجي والوجود الاصيل والاخفاء في ان الاحكام
سواء كانت موجبات او سوالب لا يكون موجودة في الخارج اتفاقا واما اطراف السوالب
فلا يجب ان يكون موجودة في الخارج سواء كانت اقتضايا خارجية او ذهنية او حقيقية
واما الموجبات فان كانت ذهنية او حقيقية فايضا لا يجب ان يكون اطرافها موجودة
في الخارج اما اذا كانت خارجية فان كانت مطابقة لما في نفس الامر فهي انما يستدعي

وجود الموضوع في الخارج في نفس الامر واما ان كانت كاذبة فلا واذ ليس لواحد حقايق الاشياء
ليست ثابتة من القضايا الموجبة الخارجية الصادقة في نفس الامر لم يجب وجود شيء له الحكم
و لا الاطراف نعم الحكم بان الشيء ثابت لشيء او منفي عنه مطلقا سواء كان ايجابيا
او سلبيا صادقا او كاذبا حقيقيا كان او خارجيا او ذهنيا يستدعي وجود الطرفين
و النسبة في الذهن عند الحكيم بل الحكم نفسه موجود في الذهن قطعا عنده فاذا اريد
باثبوت هذا القدر من الحضور الذهني او الوجود العلمي ظهر على تقدير كونه مسلما عند
الخصم لا ينافي مذهبه لان ذلك النوع من الثبوت ليس الا وجودا خياليا عنده فلا يتم التقريب ايضا
على انا نقول لو تم هذا الدليل لزم منه احد الامرين اما وجود العلم في الخارج او صحة التسلسل
الوجود الى الوجود الذهني و الخارجي و قد تقرر راي جمهور المتكلمين على خلافه و ايضا
المقدمات المذكورة في الدليل امور تخيلية عند الخصم فلا يفيد شيئا مما ادعاه المعلل بانه
لسائل ان يقول كيف يمكن النزام منكر اجلي البديهيات باشال هذه الوجدانيات و لقائل ان يقول
نزاعهم لا يكون مقصورا على الوجود الخارجي لما مر من انهم يدعون الجزم بعدم تحقق نسبة
الى آخره نفس الامر كما يدعون الجزم بعدم وجود الاشياء مطلقا فعلى هذا يتم الالزام
لانهم جزموا بنفي الحقايق و لزم من ذلك تحقق النفي الذي هو النسبة السلبية لان الجزم بنفي
الشيء لا يحصل الا عند تحقق ذلك النفي عند الخارج فثبت بعض ما نفوه و الجواب ان كلا من
من الجزم و النفي من الامور المخيلة عندهم فلا يتم الالزام على ذلك التقدير ايضا
و قد يتوهم ان انكارهم متصور على حقايق الموجودات و توجيه توجه الالزام
عليهم على هذا التقدير بان يقال ان النفي حكم سلبي قسم من الحكم المطلق
و الحكم المطلق تصديق و التصديق علم و العلم من الاعراض الموجودة في الخارج و يرد عليه
انه لا وجود للعلم في الخارج عند كثير من المتكلمين و لو ثبت بنا نظائر دقيقة
فكيف يتاتى الالزام منكر اجلي البديهيات على مثل هذا الامر الخفي لا يقال له

هذا

هذا الايراد مشترك الورود بين قول ذلك المتوهم و بين قول الشارح لان الشارح
ايضا اخذ الوجود في الدليل الالزامي لان ترديد هذا الالزام في التحقق اذ محصل
ذلك الترديد هذا نفي الاشياء اما متحقق او غير متحقق و هواى التحقيق بمعنى
الوجود فيمتاج كلامه ايضا الى تمهيد المقدمات المذكورة و الالم يتبين وجود شيء
من الاشياء على التقدير الثاني اي على تقدير تحقق النفي لانا نقول ليس التحقيق ههنا
بمعناه اي بمعنى الوجود و الا بطل الملازمة الاولى و هي بديهي قوله ان لم يتحقق نفي
الاشياء فقد ثبت لان مضمون هذه المقدمة على التقدير المذكور يصير هكذا
ان لم يوجد نفي الاشياء فقد ثبت الاشياء و ذلك في غاية السقوط اذ عدم
وجود النفي لا يستلزم وجود الاشياء و انما يوجب ذلك لو لم يجز اتصاف الاشياء
بالنفي المعدوم و ليس كذلك لانا نرى ان المعدومات كلها متصفة بالعدم معدومة به و هو ليس
بموجود و لا يلزم من ذلك وجود الموصوف بالعدم بل نقول ان النفي الذي يتصف
المنفيات به يجب ان يكون معدوما قطعا و الا لزم وجود المنفي لان وجود الصفة
يوجب وجود الموصوف بخلاف انتفاء الصفة فانه لا يوجب انتفاء الموصوف
و لا انتفاء ثبوتها الموصوف منتف لجواز اتصاف المعدوم في الخارج بالصفة
المعدومة في الخارج كالممتنع بالذات فانه متصف بالامتناع الذاتي مع كل واحد
منهما معدوم في الخارج فيكون النفي ثابتا لامر في نفس الامر لا يناقي كونه معدوما
في الخارج و الى هذا اشار المحشي بقوله لجواز كون النفي الثابت في نفس معدوما
في الخارج **هو الاول** انما يتم على العنادية دون اللاادرية و العنادية اما عدم
تمامه على اللاادرية فظ لانهم لا يعترفون بصدق شيء من القضايا و لا يسلمون
شيئا من الاحكام فلا يتصور الزامهم بوجه من الوجوه و اما عدم تمامه على العنادية
فبيانه موقوف على تمهيد مقدمة و هي ان الالزام لا يتم الا بدليل مركب من مقدمتين

مقبولة عند الخصم فيجب ان يكون تلك المقدمات التي تالف منها الدليل الالزامي صادقة
اي مطابقة لما في نفس الامر عند الخصم وتحيط تلك المقدمات بشرايط صحة الدليل
من الكمية والكيفية والجهة وقد عرفت ان العندية لم يعترفوا اصلا بثبوت شيء من الاشياء
للاخر في نفس الامر فلا يتحقق عندهم من القضايا ما يكون صادقا او كاذبا في نفس الامر
ولا ما يكون كليا او جزئيا ولا ما يكون موجبة او سالبة ولا ما يكون ممكنة او فعلية ضرورية
او لا ضرورية دايمة او لا دايمة في نفس الامر لان تحقق تلك الاحوال كلها بحسب
زعم الزاعم فان زعمت القضية المعينة كالانسان كاتب انها موجبة وهي كذلك بحسب
زعمك وان زعمت انها سالبة فهي ايضا كذلك وان زعمت انها صادقة فهي كذلك
وان زعمت انها كاذبة فهي ايضا كذلك وان زعمت انها موجهة فهي كذلك وان زعمت
انها مهملة فهي ايضا كذلك وكذلك بحسب زعمك فلا يوجد في الخارج من القضايا ما يكون
صادقا او كاذبا كليا او جزئيا موجبة او سالبة موجهة او مهملة بحسب نفس الامر
فلا يمكن ترتيب الدليل حتى يتصور الزام الخصم به واذا عرفت ذلك فنقول قول الحنفي
فيه تامل ان كان اشارة الى خفاء المقام وجمعه ظ واذ كان اشارة الى فساد الحكم بناء
على تمامية الالزام بالنسبة الى العندية فيه نظر لما عرفت من انه لا يتم على العندية ايضا وانا شا
قال في شرح المقاصد في كلام العندية والعنادية مناقض حيث اعترفوا بكيفية اثبات
هو مؤدى قولهم ان الحقايق اوهام وخيالات وانها تابعة للاعتقادات او اعترفوا
بحقيقة سلب هو مؤدى قولهم ان الحقايق ليست بثابتة سيما اذا تمسكوا بانما ادعوا بشبهة
فان التمسك بدليل يجب ان يكون معترفا بكيفية مقدماته المذكورة موجبة كانت او
سالبة ففيه نظر اما اولا فلانا لا نسلم انهم اعترفوا بحقيقة اثبات او نفي فانهم كما يقولون
بان الحقايق اوهام وخيالات او توابع للاعتقادات كذلك يقولون ان حكمنا هذا ايضا
كذلك وهلم جرا فلم يلزم الاعتراف بحقيقة شيء من الاشياء فضلا عن الاثبات والسلب

واما ثانيا فلان غرضهم ان كان الزام الخصم لمقدمات مسلمة عنده ودون عندهم لتم الالزام
من غير لزوم الاعتراف بشيء مما ذكرناه في تلك الحاشية والحاشية السابقة ان الدليل
المذكور لا يتم الزاما على شيء من الفرق الثلث فقول الشارح انما يتم على العنادية الخ عن جلية
هو الاول قالوا الضروريات هذا دليل على اللاادرية فانهم احرزوا على التردد
والشك في كل ما يلتفت اليه حيرة كونها شاكين وتمسكوا بما حاصله انه لا دليل في العيان
اي بحكم الحس والعقل في الضروريات لما تقرر من شبهة الفريقين ولا بالبيان
اي بالاستدلال لكونه فرعهما فلم يبق الا طريق التوقف فتعين التوقف
والشك وغرضهم من هذا التمسك حصول الشك والوهم اي الوهم
لاثبات امر او نفيه لانهم لم يقولوا بهما هو الاول قد يغلط كثيرا الطائف لفظ الغلط
على ادراك الحس منهم اي من اللاادرية بناء على زعم سايرالناس للبناء على زعمهم ان
الحس قد يغلط وقد لا يغلط اذ ليس لهم علم ولا ظن ولا وهم بشيء من الشيء فضلا عن
ان يعتقد واغلط الحس وايضا زعم بعض الامور غلط يوجب اعتقاد ثبوت
نقيض الامر وتحقق المطابقة في بعض المواد وعدمها في بعض آخر وذلك ينافي
شاكيتهم في جميع المواد قلت قد الداخلة على الفعل المضارع للقلة فينا في الكثرة المستفادة
من كثيرا قلت قد الداخلة على الفعل المضارع وان كانت للتقليل حقيقة لكنه قد يستعار
منه اي يؤخذ منه بطريق الغلبة ويستعمل للتحقيق ايضا استعمالا مجازا كما في قديما
على انا نقول يمكن حمل قد ههنا على معنى التقليل ولا منافاة بينه وبين الكثرة لجواز
ان يراد بالقلة المستفاد من لفظ قد قلة بحسب الاضافة والكثرة المستفاد من كثيرا
كثرة في نفسه ولا خفاء في ان القلة بحسب الاضافة لا ينافي الكثرة في نفسه
فكانه قال والحس يغلط وذلك اي غلط الحس وان كان قليلا بالنسبة الى
احساسه الصحيح لكنه في نفسه كثير جدا فان العشرة مثلا قليل بالنسبة الى العشرين

لكنه كثيرة نفسه هو الاول لانتفاء اسباب الغلط يعني ان غلط الخرقي بعض المواد بسبب انتفاء اسباب صحة الاحساس ووجود المانع ولا يلزم من انتفائها في بعض الصور انتفاؤها في جميع الصور ولا يلزم من وجود المانع في البعض وجوده في الكل فيمكن تحقق الجزم باحوال بعض الاشياء بسبب وجود الشرايط والاسباب وانتفاء المانع فلا يفيد ولا يكلم نفي الجزم في جميع المواد كما هو مدعاكم فيكون كلام الشارح في قوة المناقضة فلا وجه لقول المحشي ان قلت لعل هناك سببا عاما للغلط عام فمن اين يجزم بانتفاء مطلق اسباب الغلط اما اولا فلانه اورد كلامه مع لعل المفيد للتجويز والاحتمال دون الجزم واليقين فلا يتم اثبات المقدمة الممنوعة واما ثانيا فلان الشارح لم يدع الجزم بانتفاء مطلق اسباب الغلط حتى يحتج عليه فتوله من اين يجزم بانتفاء مطلق اسباب الغلط فيحتاج الى الجواب عنه بقوله قلت بداهة العقل جازمة في مثل ادراك حلاوة العسل والكلام على التحقيق لا الالزام فعدم تسليم الخصم انتفاء مطلق اسباب الغلط لا يخل بالمقصود اقول هذا تصريح بان كلام المحشي في قوة الاستدلال وكان منشاء السؤال هو ذلك التوهم

هو الاول ويمكن ان يعتبر عنه في تفسير المذكور بما يعتبر عنه اشارة الى ان لفظ المذكور الماخوذ في تعريف العلم مشتق من الذكر بالكسر وهو ما يكون باللسان غالبا وانما قلنا غالبا لانه مستعمل فيما يكون بالقلب ايضا لكن استعمالة الاول اكثر في المحاورات وبيان الحاجات وفي المجمل ذكرت الشيء بلساني وقلبي ذكرا وانما جعله الشارح من الذكر المكسور ولم يجعله من الذكر المضموم وهو ما يكون بالقلب غالبا وان صح ذكره اي ذكر المذكور المشتق من الذكر المضموم في تعريف العلم وانما قلنا ان صح ذكره في التعريف لعدم ايجابه الخلل من جهة الجامعية لعمومه مثل الظن والجهل كالمذكور الماخوذ من الذكر المكسور وانما جعله الشارح من المضموم حملا للفظ على المعنى

الشايع المتبادر منه وهو ما يكون باللسان قالة شرح المقاصد العلم يقال في الاصطلاح على معان منها ما يشمل التصورات المطابقة والتصديقات اليقينية على ما هو الموافق للعرف واللغة ولهم فيه عبارتان الاولى صفة يتجلى بها المذكور لمن قامت به اي صفة تكشف بها ما يذكر ويلتفت اليه انكشافا تاما لمن قامت به تلك الصفة انسانا كان او غيره وعدل عن الشيء الى المذكور ليعم الموجود والمعدوم وقد يتوهم ان المراد به المعلوم لان في ذكر العلم ذكر المعلوم وعدل اليه تفاديا عن الدور وبالجملة يخرج الظن والجهل اذ لا يتجلى فيهما وكذا اعتقاد المقلد لانه عقد على القلب والتجلي انشراح وانحلال للعقيدة انتهى كلامه اقول في هذا الكلام اشعار بان لفظ المذكور الماخوذ في تعريف العلم مشتق من الذكر بضم الذال حيث فسر بالانتفات وانه لا يصح التقييم كيف يعم الظن والجهل فظهر التدافع بين ما في شرح العقايد وبين ما في شرح المقاصد فتامل

هو الاول فيشمل ادراك الحواس كذا عده اي ادراك الحواس على ما خالف العرف واللغة فان البهايم ليست من اولي العلم يعني لا يطلقون اهل العرف واللغة العالم على الحيوان البهيم وفي شرح المقاصد الثانية صفة توجب تمييزا للمعاني لا تحتمل النقيض اي صفة يستعقب تخلق ذلك لمن قامت به تمييزا للامور المعقولية كلية كانت او جزئية فيخرج ادراك الحواس لان تميزه في الاعيان ومن جعله اي ادراك الحواس علما بالمحسوسات لم يذكر هذا القيد انتهى كلامه اقول قد علم منه ان اطلاق العلم على ادراك الحواس بمجرد الاصطلاح فالعلم على الاصطلاح المذكور لو كان شاملا لادراك الحواس واحساس البهايم لم يلزم مفسدة اذ لا مشاحة في الاصطلاح فلو خالف العرف واللغة لم يلزم محذور لعدم وجوب التوافق بين الاصطلاح الخاص وبين العرف العام واللغة

هو الاول لا يحتمل النقيض اي نقيض التميز كما هو الظاهر والاحتمال المتعلقة وانما وصف التميز به مجازا وفي شرح المقاصد ثم الظاهر من قولنا تميزا لا يحتمل النقيض ان يراد نقيض التميز

ولما لم يكن لكثير معنى ذهب بعضهم الى ان المراد انه صفة توجب التميز ايجابا لا يحتمل النقيض وليس بشيء والحق اعتبار ذلك في متعلق التميز على ما قالوا ان اعتقاد ان الشيء كذا مع ان لا يكون الا كذا مع احتمال ان لا يكون كذا احتمالا مرجوحا ظن فالمعنى انه صفة توجب للنفس ان لا يكون الا كذا مع احتمال ان لا يكون كذا احتمالا مرجوحا ظن فالمعنى انه صفة توجب للنفس تميز المعنى عندها بحيث لا يحتمل النقيض في متعلقه ويدل على ذلك تقرير استدلال الاعتزامي بالعلوم العادية مثل العلم بكون الجبل حجرا فانه يحتمل النقيض بان لا يكون حجرا بل قد انقلب ذهبا بان يخلق الله تعالى مكان الحجر الذهب على ما هو رأي المحققين او بان يسلب عن اجزاء الحجر الوصف الذي به صارت حجرا ويخلق الوصف الذي يصير به ذهبا على رأي بعض المتكلمين من تماثل الجواهر في جميع الاجسام والجواب ان المراد بعدم احتمال النقيض في العلم هو عدم تجويز العالم اياه لا حقيقة ولا حكما اما في التصور فلعدم النقيض اولانه لا معنى لاحتمال النقيض بدون شائبة الحكم واما في التصديق فلاستناد جزمه بالحكم الى موجب بحيث لا يحتمل الزوال اصلا والعاديات كذلك لان الجزم بها مستند الى موجب هو العادة وانما يحتمل النقيض بمعنى انه لو فرض وقوعه لم يلزم منه محال لذاته لكونه في نفسه من الممكنات التي يجوز وقوعها ولا وقوعها وذلك كالحكم بياض الجسم المشاهد قطعا مع انه في نفسه ممكن ان يكون وان لا يكون والحاصل ان معنى احتمال النقيض تجويز الحاكم اياه حقيقة وحالا كما في الظن لعدم الجزم بمتعلقه او حكما ومآلا كما في اعتقاد المقلد لعدم استناد الجزم به الى موجب من حس او عقل او عادة فيجوز ان يزول بل يحصل اعتقاد النقيض جزما وبهذا يظهر الجواب عن نقض تفسير العلم باعتقاد المقلد سيما المطابق فانه لا يحتمل النقيض في الواقع ولا عند الحاكم وهو ظ ولا عبرة بالامكان العقلي كما هو العاديات انتهى كلامه وجه الجواب هو ان المقلد يجوز احتمال النقيض في اعتقاده حكما ومآلا لعدم استناد الجزم الى موجب من حس او عقل او عادة فلا يدخل اعتقاده في تعريف العلم كما لا يدخل في العلم الذي هو الحرف فلا ينتقض به التعريف اصلا

ثم

ثم نقول ان التميز كما يتحقق في التصديقات كذلك يتحقق في التصورات والتميز في التصور انما هو الصورة القايمة بالنفس الناطقة للكليات والجزئيات المجردة او القايمة بالحواس للجزئيات المادية ومتعلقه اي متعلق التميز الذي هو الصورة انما هي الماهية المتصورة التي تؤخذ منها الصورة والتميز في التصديق الايجابي انما هو الاثبات اي ادراك ان النسبة واقعة وفي التصديق السلبي النفي اي ادراك ان النسبة ليست بواقعة ومتعلقه الطرفان المرتبط احدهما بالآخر كما هو الحق وسنفصله انشاء الله تعالى قول التميز كشف الغطاء ورفع الابهام او ما يقرب منه والتميز الانكشاف وارتفاع الابهام فاذا حصل من امر صورة في القوة العاقلة او الحاسة فذلك الامر ينكشف ويظهر للمدرك بسبب تلك الصورة انكشافا ما وظهورا ما في الجملة واما اختلاف الانكشاف فباعتبار اختلاف الصورة فان كانت صورة كنهه وحقيقته فالانكشاف الحاصل منها تام والا فغير تام ومراتبه ايضا تختلف باختلاف الصور قربا وبعدا وخصوصا وعموما فيكون انكشاف المعلوم الذي هو غير الصورة الحاصلة في المدرك لا بسبب تلك الصورة واما انكشاف الصورة الحاصلة له لذاته من غير سبب وامر مغاير له فهي من حيث يكون منكشفة معلومة ومن حيث يكون سبب الانكشاف علم فالتغاير اعتباري واما ان كان المعلوم هو نفس ذات المدركة فالتغاير بين الكل اعتباري فهي من حيث انها منكشفة لها نفسها انها عالمة ومن حيث سبب الانكشاف علم ومن حيث الانكشاف معلوم وذلك لان علم المدرك بنفسه نفسه لا امر مغاير له وايضا يجب ان يعلم ان العلم بالشيء المغاير له ليس بحاصل قبل ارتسام الصورة في الذهن حاصلا معه والحاصل حينئذ اشياء ثلثة الصورة المرتسمة وانفعال النفس عنها بالقبول واضافة مخصوصة بين العالم والمعلوم وليس العلم الا واحدا منها على اختلاف الاقوال واما الكشف والانكشاف الحاصلان بعد حصول الصورة فيهما خارجان عن العلم اتفاقا فتفسير التميز الذي هو الكشف او ما يقرب منه بنفس الصورة التي تكون علما على احد الاقوال لا يخلو عن تجوز

واد كتاب يجوز وهو ان يقال مثلا المراد ان التميز في التصور هو الكشف الحاصل من الصورة
الماخوذة من المعلوم التصوري والمراد بالمتعلق ماخوذ الصورة الموجبة لذلك التميز وبالحالة
المتصورة وان التميز التصديقي هو الكشف الحاصل من الاثبات والنفي والمراد بالمتعلق
متعلق النفي والاثبات الموجبين له وهو المطرفان المربوطان والعلم بهذا المعنى الثاني
اي صفة توجب تميزا لا يحتمل النقيض ينقسم الى قسمين تصور وتصديق وبيان
ذلك الانقسام بان يقال انه اي العلم ان خلا عن حكم بانه اي العلم لم يوجب اياه اي الحكم
تصورا والا اي وان لم يكن الامر كذلك بل يوجب الحكم فتصديق اقول هذا التقسيم بحسب اللفظ
فاسد لان المراد بالحكم ههنا اما وقوع النسبة او لا وقوعها واما ادراك ذلك فان كان
الثاني فهو نفس التصديق على ما ذهب اليه الحكيم او جزئه كما هو منقول عن الامام فخر الدين
الرازي وان كان الاول فاما ان يكون متعلق التصديق نفس او جزئه على اختلاف
القولين وعلى التقادير الاربع لا يكون التصديق موجبا له فلا يكون تعريف التصديق
جامعا بل لا يدخل فيه شيء مما صدق عليه التصديق ولا تعريف التصور مانعا لدخول جميع
افراد التصديق في تعريف التصور لكونها غير موجبة للحكم كان منشاه هذا الغلط هو الغلط
الرابع فيما سبق من تفسير التميز والمتعلق والتقسيم الصحيح هو ان يقال العلم اذا كان
اذعانا للنسبة التامة فتصديق والا فتصور وسيجيء تفصيل الكلام في التقسيم واختلاف
الاقوال في التصديق والتصور ان شاء الله تعالى هذا الاول على عدم التقييد بالمعاني فان المعاني
ليست من الاعيان المحسوسة بالحس الظاهر المخرج الاحساسات بالحواس الظاهرة الخمس فانها
لا تتاتى عملا وانما يتاتى بالظن لان مدرك الوهم يسمى معنى جزئيا لكن لا ينتقض تعريف العلم به
عند المتكلمين لان الحس الباطن غير متحقق عندهم فضلا عن مدركه وانما قلنا ان المعاني
ليست من الاعيان المحسوسة لانها اعني المعاني عبارة عن صور ذهنية توضع بازائها
الالفاظ دون شائبة صحة ذلك فلا تشمل المحسوس اصلا لكن يرد عليهم انهم صرحوا

بان الجزئيات العينية يدرك عملا كادراك زيد قبل رؤيته وليس ذلك الا ادراكا بالاحساس
ولا المدرك محسوسا ويدرك احساسا كادراكه عند الرؤية وليس ذلك الا ادراكا عملا
ولا المدرك معلوما ومقتضى التعريف على تقدير اخذ المعاني فيه ان لا يعلم تلك الجزئيات
اصلا لان التعريف حينئذ يصير هكذا صفة توجب في المعاني تميزا لا يحتمل النقيض وتدعي
ان المعاني لا تشمل الاعيان المحسوسة ويرد منها فلا ندرك عملا اصلا فيلزم نفي ما صرحوا به
ومقتضاه على تقدير عدم اخذ المعاني فيه ان يكون ادراكه على اي وجه كان عملا وذلك
ايضا مناف لما صرحوا به من ان ادراكه قد يكون احساسا وليس بعلم وغاية ما يمكن ان يكلف
في دفع ذلك الايراد ان يقال مثلا زيد اذا اخذ على وجه جزئي فهو عين واذا اخذ
على وجه كلي فهو معنى ولا يدرك زيد قبل الرؤية الا على وجه كلي وليس ذلك الا ادراكا
الا علما ويدرك عند المشاهدة على وجه جزئي وليس ذلك الا ادراكا الا احساسا
فليس العلم على تقدير اخذ المعاني في التعريف وهذا معنى قولهم ان الجزئيات العينية يدرك
علما كادراك زيد قبل رؤية واحساسا عند الرؤية ولكن الامر في ادراكه بعد الغيبة
عن الحواس مشكل لانه لا يكون الا احساسا لكونه على وجه جزئي اقول تحقيق المقال
في هذا المقام يحتاج ببيان جلية الحال ويندفع به الاشكال يستدعي تمهيد مقدمة وهي
ان ادراك زيد مثلا قبل رؤيته يتعلق بارصافه وخواصه وعوارضه الكلية في حد
ذاتها وان فرضنا انحصار جملتها في الخارج في ضمن فرد مخصوص هو ذاته المخصوصة
فالمدرك بالذات من زيد قبل رؤيته ليس الا كليا محتملا لان يوجد متعددا عند
العقل فيكون من المعاني والادراك المتعلق به ليس الا تعقلا وعلما ولا يطلق على
ذلك الادراك الاحساس في شيء من الاصطلاح واما ذاته المخصوصة فهي مدركة
بالعرض وبالحقيقة ليست هي مدركه لانا المحسوس من حيث انه محسوس لا يدرك الا بالآلة
فالمبصر ما لم يبصر لم يدرك من حيث الخصوص واما ادراكه عند الرؤية فهو بالحقيقة

بصورته المخصوصة التي تنطبع في الجليدية فهي ليست الا جزئيا حقيقيا محسوسا مخصوصا
متشخصا بتشخص المحل وذاته الجزئية ايضا مدرك بسبب تلك الصورة وادراك
كل واحد منهما احساس لكن الاول مدرك بالذات والثاني بالعرض ويطلق العلم عليهما
ان لم يؤخذ في تعريفه المعاني والا فلا واما بعد رؤيته وغيبته عن الحواس فصورته
المنطبعة في الجليدية تنتقل الى الحس المشترك بان يحدث فيه صورة مثل تلك الصورة
وتزول هي عن الجليدية فالنفس الناطقة بواسطة القوة المخيلة ينزع من تلك الصورة
المنطبعة في الحس المشترك ادراكا فينقش هو في النفس الناطقة فالصورة المنطبعة
في الحس المشترك جزئي حقيقي ومحسوس وادراك احساس بل الصورة المذكورة نفسها
احساس ويطلق عليه العلم بالمعنى الاعم والصورة المنطبعة في النفس الناطقة معنى
معقول وادراكها تعقل وعلم بل تلك الصورة نفسها ادراك وتعقل وعلم
ولا يطلق عليه الاحساس اصلا هكذا حقق المقال حتى لا يبقى فيه الاشكال

هو الاول بناء على انها لا تقابض لها اي تميزها الذي مضى انه هو الصورة
فتقدير الكلام على حذف المضاف فلا يرد عليه اي على قول الشارح بناء على انها لا تقابض
لها ان التصور غير التميز والمعتبر المأخوذ في تعريف العلم عدم احتمال نقيض التميز
لا عدم احتمال نقيض التصور وهذا غير مستلزم لذلك وما بنى عليه الشارح صحة صدق
العلم على التصور هو الثاني دون الاول فلا يصح البناء المذكور لان البناء الصحيح انما هو
البناء على الاول دون الثاني لا يرى ان عدم احتمال النقيض لا يوجب عدم احتمال
المتصور النقيض فلا يفيد صدق العلم على التصور ومن ههنا اي من اجل ورود
الاعتراض على ظاهر عبارة الشارح احتجت الى التوجيه فقيل لتوجيه كلامه انا نراد
بالنقيض المأخوذ في تعريف العلم نقيض الصفة التي هي نفس العلم لا نقيض التميز فصير
معنى العلم هكذا صفة توجب تميزا لا يحتمل نقيض لذلك الصفة فيصح ان يقال انا العلم

بهذا المعنى شامل للتصورات لكونها صفات توجب تميزا لا يحتمل نقيض
تلك الصفات وذلك اي عدم احتمال النقيض بناء على انها لا تقابض لها
فلا يرد منع صحة البنا لان عدم ثبوت التقابض لها يوجب دخولها في
التعريف المذكور فيشمل ذلك شمول العلم لها واما قلنا ان الايراد المذكور
لا يتوجه على كلام الشارح على تقدير حذف المضاف لما عرفت من ان المراد
من التميز الواقع في تعريف العلم الصورة فيصير محصول التعريف هكذا
صفة توجب صورة لا يحتمل نقيضها فعدم ثبوت التقابض للتصورات يوجب
دخولها في العلم فيصح البنا المذكور يرد عليه ان احتمال النقيض كما مر هو
متعلق الصورة لا بنفسها فعدم ثبوت التقابض لنفس التصور لا يستلزم عدم
ثبوتها للتصور الذي هو المتعلق فلا يجب دخولها في العلم فلا يصح البناء
المذكور ولو سلم الاستلزام فانما يصح البنا اذا كان الصورة المأخوذة في تعريف
العلم نفس الصفة التي هي العلم وليس الامر كذلك لان الصورة المأخوذة في
التعريف انما هو موجب الصفة بفتح الجيم والصفة موجبها بكسر الجيم ولا تفاوت
في ان الموجب غير الموجب فعلى تقدير ان يكون للتصورات تقابض لا يجب ان
يكون صفة توجب صورة لا يحتمل متعلقها النقيض فتامل فانه دقيق وقد يجاب
عن الايراد المذكور بوجه آخر غير ما اجابه الحشي وغيرما قيل ان المراد بالنقيض
نقيض الصفة فان ذلك الجيب لم يقدر التميز في قول الشارح وهو بناء على
انها لا تقابض لها كما فعله الحشي ولم يقل ايضا ان المراد بالنقيض في تعريف العلم
نقيض الصفة كما قال القايل المذكور بل قال انا سلمنا ان المعتبر في العلم عدم
احتمال نقيض التصور لا يستلزم عدم احتمال نقيض التميز فكيف فان عدم نقيض
التميز فرع عدم نقيض التصور وتحقق الاصل يوجب تحقق الفرع فيصح البناء

المذكور فنقول هذا الجواب وان كان رافعا للايراد المذكور لكن لا يخفى عليك ان
دعوي الفرعية والاصلية مما لا يثبت له اقول ان كان التميز عبارة عن نفس
الصورة كما قرن المحشي فالفرعية ظاهرة بل يكون عدم تغيض المتصور بعينه
هو عدم تغيض التميز لان التميز نفس الصورة واما اذا كان التميز غير الصورة
نقول لا شك ان التصور اذا لم يكن له تغيض ليس التميز الذي يحصل منه
ايضا تغيض وذلك امر غير خفي ولا نعني بالفرعية الا هذا القدر ويتم به البنا
المذكور فان قلت مجرد كون تحقق الشئ مستلزما لتحقق الاخر لا يوجب ايضا
الشي وفرعية الاخر بل يجب مع ذلك ان لا يتصور تحقق الفرع بدون الاصل
والامر فيما نحن فيه ليس كذلك فان عدم تغيض التصور وان فرض انه مستلزم
لعدم تغيض التميز لكن تصور تحقق عدم تغيض التميز بدون تحقق عدم
تغيض التصور بان يكون للتصور تغيضا فلا يكون الماهية المتصورة تغيضا
بل نقول لا شئ من الماهية المتصورة المحتمل التغيض لان كل متصور لا يحتمل غير
صورته الخاصة والصورة المخصوصة به لا يكون تغيضا له فلو سلم وفرض ان
التصور تغيضا لتعلقه لا يحتمل تغيضه يعني عدم احتمال تعلق التصور اي
المتصور التغيض امر مستقل لا يكون منوطا لشئ فضلا عن ان يكون منوطا بعدم
احتمال تصوره التغيض الا يري ان المتصور لا يحتمل التغيض سواء كان التصور
تغيض او لا فلا يكون عدم تغيض التصور اصلا بالقياس الى عدم تغيض التميز
فلا معنى للبنا على عدم التغيض اي تغيض التصور قلت هذا الذي ذكرته من
السلب الكلي انما هو في المتصور بالكنه لا في المتصور بالوجه فان القضية الصادقة
في نفس الامر هو قولنا لا شئ من المتصور بالكنه يحتمل بغير صورته الخاصة مع
التقييد بالكنه واما بدون اعتبار التقييد فلا يصح لعدم صدق الكلية لتخلف الحكم

في المتصور بالوجه لانه يحتمل التغيض فانه لو فرض ان اللاصاحك بالفعل تغيض لضاحك
بالفعل فلا شك ان الانسان المتصور باحدهما يحتمل ان يتصور بالاخر علي انا نقول لا
ان لا يتصور تحقق الفرع بدون تحقق الاصل وان لا يتحقق المبني بدون المبني
فان بنا شئ كعدم تغيض التميز علي شئ كعدم تغيض التصور في الواقع لا ينافي وجود
مبني اخر وهو تغيض المتصور له اي للشئ المبني وهو عدم تغيض التميز في التقدير
اي في تقدير ان يكون للتصور تغيضا فيكون الشئ الواحد مبنيا ان احدهما مبني
له بحسب نفس الامر والثاني بحسب الفرض فان مبني عدم تغيض التميز بحسب نفس
الامر هو عدم تغيض التصور فلو فرض ان للتصور تغيضا لمبني عدم تغيض التميز
بهذا الفرض والتقدير هو تغيض المتصور والافساد في ذلك والسر فيه ان مدار
الاصالة والفرعية وبنا الشئ علي الشئ انما هو استلزام المبني الاصل للمبني الفرع
فيكون مبني الاصل بمنزلة الملزوم للمبني الفرع فكما لا ينافي وجود اللازم انتفاء
الملزوم كذلك لا ينافي وجود الفرع المبني انتفاء الاصل المبني هذا نهاية ما يتيسر
لنا في تحرير كلام المحشي في هذا المقام وهو الاول علي ما زعموا فيه اي في اطلاق
لفظ الرجم علي اعتقاد من لا يقول تغيض المتصور بناء علي انها من المفردات
ولا تغيض للمفرد وتحقيق الشان كما مر وتزييف قولهم ومقالهم التزييف في
اللغة عبارة عن جعل الشئ زيفا بنهرجا وهو كناية عن ضعف مقالهم لانه اي
لان قولهم بان المفرد لا تغيض له يبطل وينافي كثيرا من قواعد المنطق المبنية علي
ثبوت التغيض للمفرد مثل قولهم نقيضا المتساويين متساويان فان تلك القاعدة
مبنية علي ثبوت التغيض لكل واحد من المتساويين الذين هما من قبيل المفردات
ومثل قول القدما من الحكما المنطقيين عكس النقيض عبارة عن اخذ نقيض
الموضوع محمولا وبالعكس اي اخذ نقيض المحمول موضوعا وصحة ذلك التعريف

موقوف على ثبوت التناقض لكل واحد من الموضوع والمحمول اللذين هما من قبيل المفردات
وكذا قول المتاخرين من الحكماء المنطقيين بان عكس التناقض عبارة عن جعل نقيض الجزء
الثاني من التناقض اولا وعين الاول ثانيا مع مخالفة الكيف وصحة ذلك ايضا
يقتضي ثبوت التناقض للمحمول الذي هو المفردات والتحقيق ان فسر التناقضان
بالمتمانعين لذاتهما لا يكون التصور تناقضا اذ لا تمانع بين التصورات بدون
اعتبار النسبة اذ التمانع عبارة عن كون الشيئين بحيث ينافي صدق كل واحد منهما
صدق الاخر ولا يتصور ذلك الا فيما اعتبر فيه النسبة فلا يتحقق في المفردات
وان فسر التناقضان بالمتنافيين لذاتهما كان لاي للمفرد ايضا تناقض ومن ههنا
اي ومن اجل انه يمكن اعتبار التناقض على وجه يتناول المفردات والقضايا
قيل نقيض كل شيء رفعه سواء كان رفعه في نفسه من غير اعتبار النسبة كما هو
ماخوذ في تناقض المفردات ورفعه عن شيء بعد اعتبار النسبة كما هو ماخوذ في
تناقض القضايا والاشهر الاحق بالاعتبار هو التفسير الاول المخصوص بالتناقض
بين القضايا دون التفسير الثاني العام له وللتناقض بين المفردات واما قول
المنطقيين المبني على ثبوت التناقض للمفردات للمحمول على المجاز يعني اطلاق
النقيض على مناف المساوي بين وطرفي القضية بطريق المجاز دون الحقيقة
فالاول الاولى ان يقال ان فسر التناقض باختلاف النقيضين بالايجاب والسلب
بحيث يقتضي لذاته صدق احدهما كذب الاخر لا يتحقق بين المفردات وان
فسر باختلاف الامرين لا يجتمعان في محل واحد في زمان واحد من جهة واحدة
ويكون احدهما سلبا للاخر وعدما له ولا تعتبر فيه موضوع قابل لذلك الامر
فيتحقق بين المفردات ايضا كما يتحقق بين القضايا قال الشيخ في الشفاء ان
المتقابلين بالايجاب والسلب ان لم يحتملا الصدق والكذب فبسيط كالمفهية

والاذعية والا فمركب كقولنا زيد فرس وزيد ليس بفرس وقال ايضا ان من المتقابلين
الايجاب والسلب ومع الايجاب وجود اي معنى كان سواء كان باعتبار وجوده
في نفسه او وجوده لغيره وهو معنى السلب لا وجود اي معنى كان سواء كان لا وجوده
في نفسه او لا وجوده لغيره وانما قلنا ان هذا الذي ذكرناه اولى مما قال المحشي
اذ كلامه مبني على التفرقة بين التمانع والتنافي وهو غير ظاهر ثم نقول ان اردت
ان يظهر لك في بيان معنى التناقض وكيفية وقوعه في المفردات والقضايا
حقيقة الحال فاسمع لما نتلو عليك من المقال فنقول معتصما بحبل من الله
الملك المتعال ان النقيضين قد يكونان في المفردات بان يعتبر مفهوم نفسه
بدون اعتبار صدقه على شيء ويضم اليه معنى كلمة النفي فيحصل مفهوم آخر
في غاية البعد عنه ويسمى رفع المفهوم في نفسه وليس بشيء منهما اعتبار صدق
ولا صدق على شيء اصلا فاذا حملا على شيء واحد كان اثبات ذلك المفهوم
له تحصيلا واثبات رفعه له عدولا فيتنافيان فان ذلك المفهوم ان تصوريان
صدقا بمعنى انه لا يجوز صدقهما على ذات واحدة في زمان واحد من جهة
واحدة ولا يتنافيان كذبا بالجواز ارتفاعهما من موضوع واحد عند عدمه بل يجب
ارتفاعهما قطعا وهذان المفهومان المعتبران في نفسهما مسميان بالنقيضين
عند اهل الصناعة فالتناقض في المفردات عندهم تباعد امرين تصورين
واختلفهما بالايجاب تباعدا واختلفا لا يتصور ما هو ابلغ منه فيما بين المفهومين
بملاحظة صدقهما على شيء لا بمعنى انهما لا يجتمعان في شيء واحد ولا يرتفعان
اذ النقيضان في المفردات لا يمتنع ارتفاعهما عن شيء واحد فالممتنع فيما ليس الا
ان تصور امر واحد بخصوصه بكليهما انتصافا يجب نفس الامر في زمان واحد من
جهة واحدة واما ارتفاعهما من شيء واحد فضروريا يمتنع اذا كان الامر وجوديا

متحققا واما عند عدمه فلا يمتنع ارتفاعهما عنه هذا كله اذا اخذ الرفع بالمعنى السلبي
وهو بالفارسية نيست واما اذا اخذ بالمعنى المصدري وهو العدم ونقيض آخر لا
بمعنى الرفع المصدري وهو ليس بموجود بمعنى نيست وليس وجود شيء منهما اي الوجود
ونقيضه محمول مواطاة على زيد الموجود في الخارج مثلا فيرتفعان عنه لكن احدهما
محمول عليه اشتقاق البتة ولا يجوز ارتفاعهما عنه بهذا الوجه كما يرتفع نقيض المفهوم
فظهر ان التناقض في بعض منهما باعتبار الحمل مواطاة وفي بعض الاخر باعتبار حمل
الاشتقاق فان كان الاول فالاجتماع والارتفاع المتنافيان المستحيلان باعتبار حمل
المواطاة يمتنع ان يكون محمولين على موجود واحد في زمان واحد من جهة واحدة
حملا مواطاة او مسلوبين كذلك فلو كان احدهما محمولا على نفس الاخر بالمواطاة كمفهوم
المعدوم المحمول على نقيضه الذي هو مفهوم الموجود وكمفهوم الكلي المحمول على نقيضه
الذي هو مفهوم الجزئي وكان احدهما محمولا مواطاة على شيء ونقيضه محمولا عليه
بالاشتقاق كان الوجود محمول على زيد بالاشتقاق ونقيضه الذي هو اللاوجود
محمول عليه بالمواطاة لا يكون مستحيلان وان كان الثاني اي ان كان التناقض باعتبار
حمل الاشتقاق فالاجتماع والارتفاع المستحيلان انما هو بهذا الاعتبار دون الغير
فلو حمل احدهما بالاشتقاق على نفس الاخر او على ما صدق عليه بالمواطاة كالعدم
المحمول كذلك على نفس الوجود وعلى افراده لم يكن ممتنعا وكذلك لو ارتفع كل واحد
منهما عن شيء موجود بان لا يكون شيء منهما محمولا بالمواطاة كما ان الوجود والعدم لا يحملان
على زيد الموجود بالمواطاة لم يكن ايضا ممتنعا وقد يكونان اي النقيضان في القضايا
وهما النقيضان المختلفان بالايجاب والسلب بحيث تنتفي لذاته صدق كل كذب
للاخر وبالعكس فنقيض الموجبة السالبة وبالعكس ونقيض الكلية الجزئية وبالعكس
فالموجبة الكلية والجزئية السالبة الجزئية متناقضان والموجبة الجزئية والسالبة

الكلية

الكلية متناقضان وليس ذلك لتناقض الا باعتبار تحقق النسبة وعدمها بمعنى مطابقتها
للواقع وعدمها فلا يستحيل ارتفاعهما بحسب الحمل مطلقا لا مواطاة ولا اشتقاقا وكذا
لا يستحيل ارتفاع النقيضين مطلقا باعتبار الوجود الخارجي بمعنى يجوز ان لا يكون
شيء من النقيضين موجودا في الخارج كالامكان واللاامكان والامتناع واللاامتناع
واللاوجوب واللاوجوب بل نقول ذلك الارتفاع ضروري في القضايا لان النسبة
من الامور الاعتبارية وكذا لا يستحيل اجتماع النقيضين مطلقا باعتبار التعقل
والتصور لان للعقل ان يتصور جميع الاشياء وكيف يستحيل مع ان تعقل احد
النقيضين وهو السلب لا يمكن بدون تعقل الايجاب لتوقفه عليه ولهذا اشتهر
ان تصور السلب فرع تصور الايجاب وكذا لا يستحيل ارتفاعهما بذلك الاعتبار
اذ يجوز ان لا يتصور شيئا من النقيضين كمن هو خالي الذهن عنهما فظهر ان
بان نقيض كل شيء رفعه لا يكون صحيحا فان نقيض العدم الوجود ونقيض
الانسان الجزئية ونقيض السالبة الكلية الموجبة الجزئية ونقيض السالبة
الموجبة الكلية الجزئية ولا خفاء في ان ليس منها شيئا رفع شيء فضلا عن ان
يكون رفعا لما هو نقيض له والقول بان اطلاق نقيض على امثال تلك الامور
من المسامحات المشهورة سخيف وتتبع اصطلاحاتهم يكذب به هذا تحقيق الكلام
في التناقض على ما ذهب اليه جمهور المحققين من الحكماء والمتكلمين واتفق عليه
جميع المتقدمين والمتاخرين واستبان منه ان التناقض كما يتحقق بين القضايا
يتحقق بين المفردات وان بيان التناقض في المفردات واحكامه يكون مهمالهم
ومقصودهم بالذات فالقول بان قول المنطقيين محمولا على الجاز ليس على
ما ينبغي كما لا يخفى على من له ادنى دربة هذا وايضا يلزم منه اي مما زعموا
ان التصورات لا تتناقض لها ان يكون جميع التصورات علما سواء كان ذلك

التصورات مطابقا اولا وذلك لان تعريف العلم صادق على جميع التصورات
على تقدير المذكور يجب ان يصدق عليهم المعرف ايضا مع ان المعرف الذي هو العلم
لا يصدق على بعض التصورات لان المطابقة شرط في العلم وبعض التصورات غير
مطابق فلا يصدق العلم عليه كما اذا رأينا شبحا من بعيد فحصل منه في ذهننا صورة
الانسان فتلك الصورة ليست بعلم لكونها غير مطابقة للمتصور الذي هو الشبح فحاصل
هذا الاعتراض ان تعريف العلم على راي الزاعم المذكور ليس بمانع عن دخول الاغيار
لان التصورات الغير المطابقة داخلة مع انها ليست بعلم واجيب عن هذا النظر بان
هذا انما يتم ان بعض التصورات غير مطابق ولم يثبت بعد والتمثيل المذكور غير
مقبول لانا نقول تلك الصورة الحاصلة في الذهن عند رؤية الشبح من بعيد
صورة الانسان وتصوره مطابق اياه والخطا في الحكم بان هذه الصورة صورة
ذلك الشبح المرئي هذا الذي ذكرناه من ان الصورة مطابقة لذي الصورة والحكم
بان بعض الصورة غير مطابق للواقع والخطا في الحكم هو المشهور فيما بين الجمهور
اقول توجيه هذا الحصر الناظر يستدعي تمهيد مقدمة ان المطابقة التي يعتبر
في العلم جاز ان يكون مع ذي الصورة لم يتصف الصورة بعدم المطابقة لان
صورة كل شيء مطابقة له ولو اعتبرت مع الواقع لم يتصور اتصافها المطابقة
اياه او بعدم المطابقة كالانسان ولو اعتبرت مع الماخذ والمنشا فلا شك في
جواز اتصافها بالمطابقة وعدمها فان الصورة الماخوذة من شيء قد يكون
مطابقا له كتصورنا الانسان بالناطق او الضاحك مثلا وقد لا يكون مطابقا
له كما اذا رأينا شبحا من بعيد فتصوره بالضاحكية مثلا ولم يكن هو انسان في
نفس الامر فالصورة الحاصلة في الذهن او في الآلة الماخوذة لو وجد في
الخارج يكون عين ذي الصورة ولو وجد ذي الصورة في الذهن لكان عين

تلك الصورة كما بين في موضعه فمن قال بمطابقة الصورة وعدمها في البعض والظا
انه اعتبرهما مع الماخذ والمنشا من غيرهما فنظره الى اعتبارهما مع ذي الصورة والواقع
فعلم ان المطابقة مع الاعتبارين الاولين ممتنعة سواء كان العلم بالشيء بالوجه
عينا بوجه الشيء ومغايرا له وان المطابقة مع الاعتبار الثالث متصور ممكن في
نفس الامر سواء كان الفرق بين العلمين المذكورين اولم يوجد فعلى هذا يصير
النزاع لفظيا كما لا يخفى نعم ههنا شيء هو هو اعتبار مطابقة الصورة مع ما
يكون تلك الصورة آلة للاحظة وسبب التعريف حاله فهل يجب المطابقة في
نفسهما اي بين العلم وذلك الامر المعلوم بذلك العلم او لا يجب فنقول اختلف
العلماء فيه وهذا الاختلاف في تغاير العلمين المذكورين وعدمه فمن قال
بالتغاير مال الى جواز اتصافها بالمطابقة وعدمها ومن قال بالوحدة والاتحاد
لم يجز اتصافها بعد المطابقة فالمطابقة واجبة عنده واما انهما اي المذهبين
احق واولى ففيه مذهب بعض ومنهم الصدر العلامة الشيرازي العلامة الداواني
وبعض المحشين حيث مال الى حقيقة القول بالوحدة وبعضهم الى حقيقة القول
بالتغاير ومنه العلامة الداواني يرد عليه اي على من قال ان الصورة لا يكون
الا مطابقا ان هذا انما يتم اذا كان العلم بالوجه متحدا مع العلم بالشيء من ذلك
الوجه وليس الامر كذلك فانا نعلم انه فرق بين العلم بالوجه والعلم بالشيء
من ذلك الوجه فان الانسان اذا علم بوجه الضحك مثلا فالحاصل في الذهن
وان كان صورة الضاحك لكن المعلوم بسببها والملاحظة بواسطتها ليس الا
مفهوم الانسان واما مفهوم الضاحك فليس بمعلوم وتلك الصورة مطابقة
لذلك المعلوم الذي هو الانسان واذا علم الانسان بوجه الناطقية مثلا فما
حصل منه في الذهن هو صورة الناطق وهي علم بالانسان غير مطابق له واما

اذا علم الشيء بذاته فالصورة الحاصلة منه مطابق له ولكل من الفريقين حجج ودلايل
لكن اعرضنا عن ذكرها خوفا عن الاطناب والتطويل المخل بفهم المرام فنقول المتصور
المعلوم في المثال المذكور في النظر انما هو الشيخ دون الانسان كما زعمه المجيب
والصورة الذهنية اي صورة الانسان الحاصل في الذهن عند رؤية ذلك الشيخ
او الملاحظة اي الشيخ فلا يكون الصورة مطابقا للمتصور المعلوم فيتحقق الصورة
الغير المطابقة وبذلك ينتقض تعريف العلم طردا فتدبر فانه دقيق وبالتامل
حقيق ثم اقول لنا تحقيق في هذا المقام فان اشتهيت الاطلاع على غاية المرام
فاستمع بما نتلو عليك من الكلام فنقول ان للشيء وجودين وجود في الخارج وله
فيه اثر وحكم يليق له هناك كالكاتب فانه في الخارج شيء يصدر عنه الكتابة
وفي الذهن ثلث صور صورة الشيء وصورة الكتابة وصورة صدور الكتابة
عنه وهي كيفيات قايمة بالذهن فماله في الخارج صدور الكتابة وحاله في
الذهن كونه كيفية قايمة بالقوة العاقلة ثم المعلوم من الكاتب الامر الخارجي
كما حقق في موضعه قال الشيخ الرئيس ابو علي سينا في كتاب الشفاء علي اي صورة
ذهني معلوم بود وامر خارجي درست وتحقيقه معلوم نيست لكنها معلومة لا على
ما هي عليه في الخارج الذهني فانا نعلم الكاتب بانه يصدر عنه الكتابة لا من حيث
انه كيفيات والعلم ايضا الا تلك الصورة فالعلم والمعلوم متحدان بالذات
والتغاير انما هو اعتباري فلو تصورنا الانسان بوجه الكاتب فالحاصل في الذهن
ليس الا صورة الكاتب والمعلوم منه ايضا ليس الا هذه الصورة من حيث
يصدر عنه الكتابة فالمعلوم في هذا الاعتبار انما هو متحد مع العلم فاذا علم الشيء
بالوجه او علم وجه الشيء فالحاصل في الذهن ليس الا صورة الوجه وقد علمت ان
المعلوم بالذات انما هو نفس تلك الصورة فلا يتصور عدم المطابقة للعلوم

لوجود

لوجود الاتحاد الذاتي ثم نقول وهذا الوجه المعلوم قد يكون مطابقا للامر الخارجي الذي
جعلنا ذلك الوجه وجها له بحيث اذا وجد في الخارج كان عينه فاذا حكمنا عليه حكما
ثانيا حال كونه في الخارج فلا محالة يتعدي ذلك الحكم الي الامر الخارجي وقد لا يكون
مطابقا له فلم يتعد الحكم اليه مثاله اذا ادرك زيد بصورة انسان مكيف بمقدار
وشكل واضافة وعوارض اخري يختص بها زيد وكل ذلك موجود بوجود طبيعي
وتلك الصورة المدركة اذا وجدت في الخارج عين زيد فيتعدي الحكم الخارجي
منها اليه من غير ان يكون لنا شعور بالامر الخارجي لكنا اذا نشاهدنا نجد
معلومين الصورة والامر الخارجي وليس كذلك ومن ثمة ذهب الحكما الي ان
الالفاظ موضوعة بازاء الصورة الذهنية لا الامور الخارجية وقال بعض
المحققين ليس لاحد علم بما هو غير ذاته وصفاته واما اذا ادرك زيد بصورة
فرس مخصوصة ثم لم تسر الاحكام الخارجية اليه فان قلت لو لم يكن الامر الخارجي
معلوما فمن اين علم ان الصورة الذهنية معلومة على ما هي عليه في خارج الذهن
قلت نعلم ذلك بان بديهية العقل حاكمة بان هذا الشخص يتكلم ويشرب وياكل
ويكتب الي غير ذلك وقد حققنا في موضعه ان المعلوم والمحكوم عليه بالذات
انما هو الصور الذهنية كما مر ومن البين ان الصور الذهنية لا يصدر عنها
تلك الافعال في الذهن فلا محالة يصدر عنها تلك الافعال في خارج الذهن
والا لم يكن تلك الاحكام الضرورية صادقة ويلزم من ذلك ان يكون لتلك
الصورة في خارج الذهن مطابقا بحيث اذا وجد في الخارج كان عينه وبالعكس
يعني يجب ان يكون في خارج الذهن امر يكون تلك الصورة صورته بحسب نفس
الامر بحيث اذا وجد ذلك الامر الخارجي في الذهن يكون عين تلك الصورة
هكذا حقق المقال ولا تصغ الي ما قيل وقال هو الاول فانه لذاته اي ذاته

كان في حصول علمه بجميع الماهيات والاشيا فان ذاته عند منتهي الصفات علة موجبة
لها وموجدها بطريق الايجاب كما صرح به صاحب المقاصد في شرحه وسيجي فهي
لازمة لذاته تع غير منفكة عنه وكذلك ذاته تع كاف في تعلقه اي في تعلق علمه
بالمعلومات فان تعلق علمه ايضا من ذاته وما توجهه ويلاذنها لا من سبب
مغاير لذاته تع جايز الانفكاك عنها وانما قلنا انه ذاته تع كاف في حصول العلم
وتعلقه بالمعلومات بلا حاجة الي شئ من الاشيا والالات التي يحتاج اليها
المخلوق لانه لا يتصف عليه شئ من الصفات التي يتصف بها علم المخلوق كالنظرية
والحدسية والحسية التجربية وغير ذلك ولم يكن انكشاف الاشيا له سبب قوة
وآلة فلا يحتاج الي امر يفضي اي تلك الامر الي العلم بها اي بالاشيا وسيجي
زيادة بيان لذلك في بحث الصفات هو الاول قلنا هذا علي عادة المشايخ
في الاقتصار الامر الي العلم بالاشيا ويفضي الي تعلقه اي تلك علي المقاصد
حاصله اي حاصل الجواب عن الاعتراض المذكور اقول حاصل الاعتراض انا ان
اريد بالسبب السبب المؤثر التام فليس شئ من المذكورات الثلثة وان
اريد بالسبب الظاهري فهو العقل وليس خبرا الصادق والحس من اسباب
العلم بهذا المعني وان كان المراد به السبب المقتضي في الجملة فلا يحصر في الثلثة
وحصول الجواب امران احدهما اختيار الشق الاخير من الترديد قوله فلا يقصر
في الثلثة قلنا تم وانما يتم ذلك لو تدخل الاشيا الموردة المنتقض في الاقسام
المذكورة وليس الامر كذلك والثاني ببيان وجه الحصر وهو مؤدي قوله ولما لم
يثبت عندهم الحواس الباطنة وحاصله ان الامر التي ذكروه لمادة المنتقض
انما هو داخل في القسم الاخير الذي هو العقل هو الاول عن تدقعات
الفلاسفة عما لا يليق ذكره اليه فان رايهم تضييع اوقاتهم فيما لا يعنيهم فلذلك

فانهم ما يعنيهم من الاعتقادات الشرعية لما قال امير المومنين خاتم النبيين
عليه وعلي اله واصحابه اجمعين صلوة الرحمن المعين من طلب ما لا يعنيه فاته ما
يعنيه لا يخفي علي المنصف المتتبع لعلوم الفلاسفة ان سعيهم في تحصيل الكمالات
واجتهادهم في استخراج النظريات اثر واكثر لكن الفضل بيد الله يوتيه من
يشا وهو الحكيم العليم هو الاول لما وجد بعض الادراكات يعني الحس
لظهوره اي لظهور كماله وعلامته وانما فسرناه بذلك لان الحس اي القوة
الحاسة يظاهر وانما المطلوب المعلوم بالمشاهدة هو علاماتها ومحلها ويجوز
ان يكون المراد بالظهور عدم الخفا في الوجود فلا يحتاج الي التفسير المذكور
وعممه فان للحواس كما يكون اسبابا لادراك ذوي العقول كذلك يكون
اسبابا لغير ذوي العقول من الحيوانات ان البعض قد يكون اعم بحسب التحقيق
فلذلك يصح ان يعد احد اسباب العلم للانسان علي هذا فقوله لا شك فيها
اشارة الي القيد الاول اي الظهور وقوله سواء كانت من ذوي العقول
او من غيرهم اشارة الي القيد الاخير اي عممه هو الاول فلا يتم دلايلها اقول
من حواس الباطنة الحس المشترك وهي القوة التي ترسم فيها صور الجزئيات
المحسوسات بالحواس الظاهرة التي كالحواس ليس لها ومحلها مقدم البطن
الاول من الدماغ ومن اقوي ادلة وجوده لو لا يقينا قوة مدركة للمحسوسات
كلها لما امكن للحكم ببعض المحسوسات علي بعضها ايجابا ولا سلبا فان الحكم
بالنسبة يجب ان يلاحظ الطرفين وليس من القوي الظاهرة كذلك وليس
الحاكم هو العقل ايضا لانه يدرك الماديات فلا بد من قوة باطنة وهو المسمي
بالحس المشترك ومنها الخيال وهو قوة يحفظ صورة المرتسمة في الحس المشترك
ومحله مؤخر البطن الاول من الدماغ ومن ادلة وجوده هو ان قوة البصر

غير قوة للحفظ لان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد فمدرك الصورة القابلة لها الذي
هو الحس المشترك غير حافظها الذي هو الخيال ومنها القوة الوهمية وهي التي تدرك
المعاني الجزئية المتعلقة بالصورة المحسوسة كالعداوة والمحبة الجزئيين ومحلها
مؤخر البطن الاوسط من الدماغ من ادلة وجودها ان هذه المعاني لا بد من قوة
مدركة سوى الناطقة والحواس الظاهرة والحسين المذكورين ومنها القوة الحافظة
للمعاني التي يدركها القوة الوهمية ونسبتها الى الوهمية نسبة الخيال الى الحس
المشترك فاستغن في اثباتها بما ذكرناه ثمة ومحلها البطن الاخير من الدماغ ومنها
المتخيلة وهي القوة التي يتصرف في الصورة المحسوسة والمعاني الجزئية بالتركيب
والتفصيل ومحلها مقدم البطن الاوسط من الدماغ ومن ادلة وجودها هو ان
هذه التصرفات غير ثابتة لسائر الحواس والقوى والعقل فهو لقوة اخرى تسمى
بالمخيلة والمفكرة فعلم مما نقلنا من دلايلها انها اي اثبات هذه القوة وتعددها
بعد ثباتها على نفي القادر المختار الموجب لجميع الاشياء ابتداء بمجرد ادراكه مبنية
على انها النفس الناطقة لا تدرك الجزئيات المادية بالذات وعلى ان الواحد
لا يكون مبدأ للاثرين والكل باطل في طريقة اهل الاسلام هو الاول ثلاثة ابيات
في الدماغ ثم تفترقان فيه اي في قوله شاه فيان ثم تفترقان اشارة خفية الى
انهما اي العصبتين لا تتقاطعان وعلى وجه يحدث منه هيئة الصليب انما
تحدث اذا تقاطعان الخطان وتذهب كل واحد منهما الى جانب الاخر فالمخرج
من جانب الايمن يقطع الاخر ويذهب الى جانب الايسر والمخرج من جانب
يقطع الاول ويذهب الى جانب الايمن هكذا X اما اذا انعطف الخطان
بعد تلاقيهما هكذا ⊃⊂ فلا يحدث هيئة الصليب بل يتصل عصب الايمن
بالايسر ثم ينفذ الايمن الى العين اليمنى والايسر الى العين اليسرى كما

شاهدته في المثال يرد عليه ان الانعطاف يتصور بوجهين احدهما ان يحدث في داخل
الخط في محل الانعطاف زاوية هكذا ⊃ والثاني ان لا يحدث فيه زاوية هكذا
⊃ ولا خفاء في ان ثلاثيتهما على التقدير الاول يوجب حدوث هيئة الصليب
على ان نقول ان ما ذكره المحشي مناف لما ذكره الشارح العلامة في شرح المقاصد حيث
قال قد تقرر في علم التشريح انه تنبت من الدماغ ازواج سبعة من العصب
فالزوج الاول مبتدأ ومن عذر البطنين المقدمين من الدماغ عند جوازا الزايدتين
الشبيهتين بحلمتي الثدي وهو صغير مجوف يقال من الثابت منها يسارا او يمينا من
الثابت منها يمينا ثم يلتقيان على تقاطع صليبي ثم ينفذ الثابت يمينا الى الحدقة
اليمنى والثابت يسارا الى الحدقة اليسرى انتهى كلامه وعلم من ذلك ان هيئة
الصليب يحدث بمجرد التلاقي والانعطاف ولا يحتاج الى التجاوز الى جانب
الاخر فلا يكون في قوله مثله فيان اشارة الى ان التقاطع ليس الا على هيئة
الصليب هو الاول الحركات لا يقال الحركات من الاعراض النسبية فلا يكون
معه موجودة كما تقرر اي المحققين من المتكلمين ولو سلم فهو انما يكون من
الموجودات الذهنية فكيف يمكن ان يدرك بالحس ما ليس بموجود في الخارج
لانا نقول وان كانت الحركة من الاعراض النسبية لكن المتكلمين لم ينكروا
وجود جميع الاعراض النسبية بل ادعوا وجود الاكوان من النسبيات حتى
قالوا وجود الكون اي الحصول في الحيز ضروري شهادة الحس وكذا انواعه
الاربعة اي الحركة والسكون والاجتماع والافتراق ويلزمها النسبة لكن
يأتي في موجوديتها فهي من الموجودات الخارجية بالاتفاق من المتكلمين
والحكماء ولزوم النسبة لها لا يأتي في ادراكها بالحواس وما يقال في الجواب
عن ذلك الاعتراض من عد الحركة من المحسوسات ليس لاجل انها مدركة بالحس

شاهدته

اذ لا يحس الحركة اصلا بل لاجل ان الحس واسطة في ادراك العقل اياها فان الحس
اذا شاهد الجسم في مكانين في الاينين المتعاقبين ادراكا العقل منه الكونين
في اينين في مكانين هو الحركة فيكون الحس واسطة في ادراكها اياها فلاجل ذلك
عدوها من المحسوسات فان قيل فعلى هذا يجب ان يعدها من الملموسات ايضا فان
الجسم كما يشاهد في مكانين متتاليين كذلك يدرك الجسم باللمس في اينين مكانيين
قلنا واللمس لا يدرك في مكانين فضلا عن ان يدركه في مكانين فلا تدرك الحركة
بواسطة الحس اللمس فلا يصح نسبتها الى الحس وعدها من الملموسات كما يعدها من
المبصرات يرد عليه انا ندرك عند اغماضنا البصر حركة الجسم باللمس وذلك امر
غير مخفي لا ينبغي ان ينمع وينكر بل يكثر اما تدرك الحركة بمعونة السمع من غير
مشاهدة المتحركة او تلمس فان استمعنا صوتا ناشئا من المتحرك قريبا وبعدا يعين
على ادراك حركته هذا فنقول هذا الجواب ليس بشئ لان كلامنا صريح في المحسوس
هناك هو الجسم واما نفس الحركة فلا تتعلق به الا احساس لكن ادراكه احساسا
مشروط باحساس الجسم في اينين في مكانين فيكون ذلك الادراك من قبيل
ادراك الشئ بواسطة احساس الاخر ومثله اي مثل ذلك المدرك المشروط ادراكه
باحساس الاخر لا ينبغي ان يعد محسوسا ولا يلزم ان يكون العمي من الاعتبار
العقلية ومن المعدومات الصرفة يعد محسوسا ويسمى به لكونه مدركا غير مشاهدة
الاعمى لشاهدة الاحساس تشكل العمي الى ادراك عماه ولم يجوزه ذو بصيرة ولم
يقل به هو الاول لا يدرك بها ما يدرك بالحاسة الاخرى وفيه اشارة الى ان
كلام الخاص مشتمل على ما يفيد الحصر واختصاص كل بمتعلقه وهو تقديم ما حقه
التاخير اي التقديم قوله بكل حاسة على متعلقه اعني قوله توقف فان ذلك
التقديم لو لم يكن لافادة الاختصاص لكان موجبا للخلل في نظم الكلام كما ينبغي

على البلاغة هو الاول فان الخبر كلام اي مركب تام فلا نقض بمثل زيد الفاضل
كان المحشي ظن ان الكلام معنى يشتمل التركيب الوضعي ويكون نسبة التركيب
الوضعي خارج تطابقه او لا تطابقه فلذلك فسر الكلام بالمركب التام حتى
لا ينتقض بمثل زيد الفاضل فانه كلام وليس بخبر اقول لعمرك ان بعض الظن
اثم هو الاول بمعنى الاخبار عن الشئ على وجه ذلك الشئ ملتبسا بذلك
الوجه في نفس الامر وبيان ذلك ان الكلام دل على وقوع النسبة بين امرين
اما بالثبوت بان هذا ذاك او بالنفي بان هذا ليس ذاك ومع قطع النظر عما
في الذهن منا النسبة لا بد ان يكون بينهما في نفس الامر نسبة ثبوتية او سلبية
او قع قطع النظر عن فرض الفارض واعتبار المعتبر اما ان يكون هذا ذاك
وليس بذاك فلو كان الواقع في نفس الامر نسبة ثبوتية كثبوت الكتابة
للانسان مثلا فاخبرت عن ذلك الاخبار اخبارا عن الشئ على وجه يكون
ذلك الشئ ملتبسا بذلك الوجه في نفس الامر فيكون صادقا واما اذا
كان الواقع في نفس الامر ثبوت الكتابة وقد اخبرت عن السلب او بالعكس
كان ذلك الاخبار اخبارا عن الشئ على وجه لا يكون ذلك الشئ ملتبسا
بذلك الوجه في نفس الامر فيكون كذبا والمراد بالشئ في قولنا شارح
والاخبار عن الشئ اما النسبة الحكمية التي هي مورد الايجاب والسلب
وهو الاوفق بالمعنى لان الاخبار بالحقيقة عن وقوع النسبة او لا وقوعها
كلها ما في قوله على ما هو عبارة عن الاثبات والنفي فمورد العبارة يصير
هكذا الاخبار عن النسبة على وجه يكون تلك النسبة ملتبسة بذلك الوجه
يعني اذا كانت النسبة في نفس الامر ثبوتية فاخبرت عن ثبوتها واذا كانت
سلبية فاخبرت عن سلبها واما ان يكون المراد بالشئ الموضوع والمحكوم عليه

وهو الاوفق للفظ والعبارة فان المخبر عنه بحسب الاصطلاح والمتعارف هو
الموضوع ويقال اخبرت عن زيد فكلمة ما هي عبارة عن ثبوت المحمول واشعاره لمضمون
العبارة ح هكذا الاخبار عن زيد على وجه يكون ملتبسا بذلك الوجه في نفس
الامر يعني ان كانت حالة في نفس الامر ثبوت الكتابة فاخبرت عنه بها وان
كانت سببا لكتابة عنه فاخبرت عنه بالسبب كما شارح اختار ههنا الوجه
الاول في شرح المفتاح واليه اشار بقوله اي الاعلام لنسبته هو الاول لا يضر
تواطيهم على الكذب فيه اشارة الى ان حكم العقل بمضمون القضايا حكما مطلقا
لا يحتمل النقيض ليس الا من جهة المخبرين وان منشاء عدم تجويز العقل
نقيض ذلك الخبر ليس الا كثرتهم فلا نقض على تعريف المتواتر بخبر قوم لا يجوز
العقل كذبهم لكن لما كان منشاء عدم تجويز كثرتهم بل يكون ذلك سبب قرينة
خارجية تصدقه لما اخبره القوم منضمة الى اخبارهم فان امثال ذلك الخبر
كما لا يكون داخلا في المتواتر كذلك لا يدخل في تعريفها لان منطوقه صريح في
الانتاج حكم العقل يجب ان يكون مجرد كثرة المخبرين من غير قرينة خارجية
هو الاول ومصداقه اي ما يصدقه خبر المتواتر ويدل على بلوغه اي ذلك
الخبر حد التواتر فنقول ان القانون الذي يعلم بان الخبر لو اصل الينا من
السنة الناس متواترا اما ان يكون عددا معينا او يتحقق العلم بمضمون ذلك من
غير شبهة لا سبيل الى الاول يعني لا يجوز ان يكون القانون المذكور عددا
معينا وذلك لانه يجوز ان لا يحصل العلم من العدد الذي عين وان يحصل
من اقل العدد المعين فلذلك لا يشترط فيه اي في كون الخبر متواترا عدد
معين مثل خمسة كما ذكره بعض او اثني عشر كما توهمه اخرون او عشرين كما ذهب
اليه بعض آخر او كان عددهم اربعين على ما نقل عن طايفة او كان عددهم

سبعين على ما قالوا فالدال على بلوغه الخبر حد التواتر ليس عددا معينا بل ظابطة
وقانون الذي يعلم به ان الخبر المذكور صار متواترا ليس الا وقوع العلم بمضمون
ذلك الخبر من غير شبهة يعني انه لا يجوز العقل نقيض ذلك الخبر فان حصل
بمضمون ذلك الخبر علم كذلك فهو متواتر والا فلا قبل العلم بمضمون الخبر في
المادة المذكور فلا يستفاد الا من التواتر فيكون العلم بمضمونه موقوفا على
التواتر فلو اثبت التواتر بذلك العلم لكان موقوفا على العلم الموقوف عليه
فيلزم من ذلك اي من اثبات التواتر توقفه على ما يتوقف عليه وما ذلك
الا دور وقام استحالته البرهان فاثبات التواتر توقفه على ايضاح كالدور
اللازم منه واجيب عن هذا الاعتراض بانه اذا كان ذات الامر سببا لذات امر
اخر يكون بذلك الامر الاخر المسبب سببا للعلم الذي هو السبب فان العلم
بالمعلوم يوجب العلم بالعلة ولا يلزم منه مفسدة اصلا فنقول في مادة النزاع
ان نفس التواتر يفيد العلم بمضمون الخبر علما لا يحتمل النقيض وقد عرفت ان
العلم بالمسبب يوجب العلم بالسبب فيكون العلم بالسبب الذي هو العلم بمضمون
الخبر بلا شبهة سببا للعلم بالتواتر فلو اثبت العلم بالتواتر يعلم بمضمون الخبر
لم يلزم توقف الشيء على نفسه لان جهة التوقف مغايرة فان التواتر من
حيث انه ذات يتوقف عليه العلم بمضمون الخبر ومن حيث العلم موقوف على العلم
بمضمون الخبر فلا دور وهكذا حال كل معلول ظهر مع العلة الخفية لا يستفاد
الا من العلم بالمعلول الظاهر وكيف لا فانهم قسموا البرهان على اني ولمي
وقالوا ان الاني هو الاستدلال بالمسبب فالاستدلال على وجود النار بوجود
الدخان والنار سبب الدخان والبرهان اللمي هو الاستدلال بالسبب على
المسبب كالاستدلال على وجود الدخان بوجود النار وهكذا حال مثل الصانع

والعالم فانه لما كان خفيا لوجود ولم يكن له ايضا يستفاد معرفته من ذلك السبب لا يستفاد الا
من العلم بالعلم الذي هو صنعه وهو سبب له فان قلت العلم بالعلة انما يستفاد من العلم
بالمعلول اذا لم يكن المعلول اعم وجودا وتحققا بالنسبة الى العلة بان لا يكون لسبب وراء
ذلك اما اذا امكن تحققه بدون ذلك السبب الخاص فلا يكون معرفته موجبا لمعرفة
ذلك السبب الخاص والمادة المبحوث عنها كذلك فان العلم من غير شبهة معلول اعم
من التواتر الذي هو سبب له لان العلم من غير شبهة كما يحصل من التواتر كذلك يحصل من
نظر العقل ومن الحواس كما مر فلا يكون مخصوصا به فلا يدل على العلة الخاصة التي هو
التواتر قلت يعم ان العلم بالمعلول الاعم لا يفيد العلم بالعلة الخاصة على اطلاقه لكن
اذا علم انتفاء سائر اسبابه كما في مادة النزاع فهو يفيد القطع واليقين فنعلم ان عدم
الدلالة اي عدم دلالة الاعم على الاخص عندما لم يعلم انتفاء سائر العلل فانه يعلم
بالوجدان ان العلم الحاصل من الخبر المذكور لا يكون من جهة نظر العقل ولا من جهة
الحواس ولا من خبر النبي عليه السلام فسببه منحصر في التواتر هو الاول واما خبر النصاري
وقع في كتاب التلويح بدل لفظة النصاري بدل لفظة اليهود حيث قال واما خبر اليهود
بقتل عيسى عم فوهم بعض منه اي من لفظ التلويح ان الخبر بقتل عيسى عم هو خبر اليهود
فقط وخبر النصاري فانهم لا يقولون بقتله فزعم ذلك المتوهم ان لفظ الخبر في
قول الشارح واما خبر النصاري بمعنى الاخبار واضافته انما يكون الى المفعول
لمزيدية هكذا واما اخبار النصاري فح لو عطف لفظ اليهود في قوله واليهود مثلا
متابيد دين موسى عم على لفظ النصاري يبعد من جهة المعنى لان مؤدى صح يصير
هكذا واما خبر اليهود بتابيد دين موسى عم ذلك ولا يكون مراده ابدا الواقع خلاف
ذلك فاحتيج الى تحمل تقدير اي تقدير لفظ الخبر في قول اليهود ليكون في تقدير وخبر
اليهود فيكون معطوفا على اخبار النصاري حتى يصلح معناه قال الخبيصي لكن ذلك

التوهم فاسد لانه لا يحتاج اي عمل لفظ الخبر على معنى الاخبار لان الخبر بقتل عيسى
لا يكون مختصا في خبر اليهود بل بعض النصاري موافق مع اليهود في ذلك الخبر واتفقوا
ايضا اليهود مع بعض النصاري في اعتقاد القتل كما يشير اليه في الكشاف فلا حاجة الى
التقدير والتحمل هو الاول تواترهم بل لم يبلغ اخبار المخبرين بقتله حد التواتر وقد
ثبت بالنقل الصحيح ان عدد المخبرين بذلك اذ لا يتجاوز على سبعة نفر والغالب انه
لا يوجد العلم باخبار السبعة على ان اخبارهم انما هو عن شبه كما اخبر به من قابل وحمل
من شكل وما قتلوه وما صلبوه ولكن شبه لهم واما قول موسى عم في نفي نسخ دينه تمسكوا
بالبت ما دامت السموات والارض فتواترهم ولو كان كذلك اي متواترا لما ظهرت
المعجزة على يد عيسى عليه السلام ومحمد عم ولا ظهور في زمانهما احتجاجا عليهما ولو
ظهروه لاشتهرت لتوافر الدواعي على انه كثيرا ما يغير المتابيد والدوام على طول الزمان
وايضا ان اليهود وقد جرت الوقايع ردتهم الى اقل القليل ممن لا يحصل التواتر
بنقله وعرفهم اي اليهود وقد انقطع فيهما كما في زمان بخت نصر فانه قتلهم وافناهم
الا من شذ منهم وبالجملة يختلف العلم بلا شبهة عن الخبر دليل على العدم اي عدم كون
الخبر متواترا لما ثبت من ان مصداقه وقوع العلم بلا شبهة هو الاول ربما يكون مع
الاجتماع فيه اي في لفظ ربما المستعمل للتقليل او الكثير اشارة الى عدم صدق
السالبة الكلية وهي قولنا لا شيء من الحكم الثابت لكل افراد الموضوع فرادى بثابت
لمجموع الافراد وتوضيح الكلام ان يقال ان المقيد به صدق الموجبة الكلية اي كل
ما ثبت لكل فرد ثبت للمجموع من حيث هو مجموع حتى يستلزم ظنية كل واحد من الاخبار
ظنية المجموع من حيث هو مجموع وليست بصادقة او حكم الكل المجموعي قد يغاير حكم
كل الافرادي فانما اذا ثبت لكل فرد من افراد الانسان مثلا حكم كالشياع الرغيف
واما مصدق الموجبة الكلية اي كل انسان يشبعه هذا الرغيف واذا لم يصدق

الموجبة الكلية صدق رفع الايجاب الكلي الذي مؤدى قولنا ليس كلا ما ثبت لكل فرد ثبت
للمجموع من حيث مجموع وهو اي رفع الايجاب الكلي وان لم يستلزم السلب الكلي لكنه يستلزم السلب
الجزئي وكفى شهيدا اي سندا في منع دليل الخصم اذ لا يحتاج الى المدعوى سالبة الكلية فانا
لا ندعي ذلك السلب الا في مادة المخصوصة فكيف تحقق السالبة الجزئية اي قولنا ليس
كل حكم ثابت لكل افراد الموضوع فرادى ثابت لمجموع الافراد من حيث هو مجموع لصحة
ما ادعياه من ان اجتماع الاسباب يقتضي قوة المسبب مع عدم اقتضاء من تلك الاسباب
لها ذلك لان وقوع الضعف في كل واحد لا يوجب وقوع الضعف في المجموع
من حيث هو مجموع مما لو ثبت الحكم الموجبة الكلية يعني كل حكم ثابت لكل افراد الموضوع
ثابت لمجموع الافراد من حيث هو مجموع لو تم ما ادعاه وثبوت السالبة الجزئية المذكورة
اي قولنا كل ما ثبت لكل فرد فرد ثبت للمجموع من حيث انه مجموع كاف لنا في الجواب
عن استدلال الخصم لان السالبة الجزئية نقيضة للموجبة الكلية وصدقها يستلزم
كذب الكلية والتحقيق ان اجتماع الاسباب يقتضي قوة المسبب والخبر سبب بسبب
الاعتقاد فاجتماع الاخبار يقتضي قوة الاعتقاد واما ما قيل ان كل واحد منا لا يجاز
يحتمل الكذب فالكل من حيث انه مجموع ايضا يحتمل الكذب والا لم يكن خبرا لان
احتمال الكذب ماخوذ في تعريفه فنقول ذلك وهم الكذب وتجويز العقل وانا وهم
الكذب بل الكذب نفسه ايضا لا يدخل في مفهوم الخبر فلا مدخل لمفهوم الخبر فيه
ولذا قيل ان جميع الاخبار من حيث اللفظ لا يدل الا على الصدق واما الكذب فليس
مدلول الخبر بل هو مدلول وهو اي مدلول الخبر ليس الا الصدق وتوهم ان الكذب
احتمال عقلي والخبر محتمل لا يريد وبه ان الكذب مدلول الخبر كالصدق بل المراد به
محتمل من حيث هو اي لا يمتنع عقلا ان لا يكون مدلول اللفظ قلنا يرد عليه ان الصدق
عبارة عن مطابقة الحكم لما في نفس الامر ومدلول الحكم بان النسبة مطابقة اي ما في

نفس

نفس الامر وانا نعلم بالضرورة ان الحكم بان الانسان كاتب اي بان نسبة الكتابة واقع ومطابقا
لما في نفس الامر مغاير لكون ذلك الحكم مطابقا لما في نفس الامر ولاحظا ايضا في ان اللفظ الموضوع
للثاني انما هو قولنا هذا الحكم صادق ومطابق لما في نفس الامر وما يجرده وخذوه والموضوع
الاول انما هو قولنا الانسان كاتب واين هذا من ذاك وقد بين ذلك في المنطق في تقسيم الجملة
الى المثلثة والثنائية والصادق والكاذب فمن اراد الاطلاع فليرجع اليه لا يقال ليس المراد
بالصدق ههنا مطابقة الحكم للواقع بل المراد هو ان في الذهن ان النسبة مطابقة للواقع
ومدلول الخبر ليس الا هذا واليه اشار العلامة في شرح المقاصد ان المتصور في قولك
البياض عرض هو ان يحدث في الذهن نسبة هذا الصورة الى الاشياء انتهى انه مطابقة لها
والتكذيب بخلاف ذلك وفي هذا الكلام ارشاد الى ان مدلول الخبر والقضية هو الصدق
وانما الكذب احتمال عقلي وليس في انحصار المصدرين في المطابقة كما توهم اذ لا يلزم من حصول
الشيء كالمطابقة مثلا في النفس تحققه في الواقع انتهى كلامه لانا نقول اخذ الصدق بهذا
المعنى لا يجدي مادة البحث اذ الصادق بهذا المعنى يحتمل الكذب بمعنى انه لا يكون مطابقا لما
في نفس الامر كما صرح به الشارح في العبارة المنقولة فمن مجموع الاخبار ايضا كذلك فلا يوجب العلم
فتدبر فانه ادق المدقائق هو الاول والرسول انسان بعثه الله تع الى الخلق لتبليغ ما اوحي اليه
من الاحكام فالمراد بالحكم خطاب الله تع المتعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء والاختيار كالوجوب
والاباحة ويجب ان يعتقد ان مثل هذا الانسان رسول ولو كان ارساله بالنسبة الى قوم دون قوم
دون المعتقد فانا نعتقد ان عيسى ع رسول من الله الاكبر مع انه لم يكن مرسلا الينا وهو اي
لفظ الرسول بهذا المعنى مساوي لفظ النبي ع اي يرادفه لان معنى لفظ النبي ع ايضا كما
صرح به شارح المقاصد هو هذا حيث قال النبي انسان بعثه الله تع لتبليغ ما اوحي اليه وكذا
الرسول انتهى كلامه ولا يخفى عليك ان لفظ مساوي في كلام المحشي لم يقع موقعه لان الغرض بيان
المرادف دون المساوي لكن الجمهور اتفقوا على لفظ النبي مبانيا للفظ الرسول لعدم اتحاد

معناها الان معنى النبي اعم من معنى الرسول فلا يكون اللفظان المراد فان ويؤيده ماذكرناه من
ان بينهما التغاير عطف النبي على الرسول في قوله وما ارسلنا من رسول ولا نبي ويد على ظاهر
عبارة المحشي انه مشعر بان التنزيل مؤيد لعموم معنى النبي مع انه غير مؤيد للعموم اصلا فضلا عن
ان يؤيد عموم معنى النبي وقد دل الحديث على ان لفظ النبي مباين للفظ الرسول او ان
معناه اعم من معنى الرسول لما اورد فيه من ان عدد النبي ازيد من عدد الرسول فان عدد الانبيا
على ما ورد في الحديث مائة الف واربع وعشرون الفا وان عدد الرسل ثلثمائة وثلث عشر
ونصادقهما معلوم بحسب العرف والعادة ولما كان لفظ النبي مباينا للفظ الرسول
ومعناه اعم عند الله وعند الناس وكان المعرف المذكور مشعرا بالاتحاد وعدم التغاير
فاشترط بعضهم في الرسول الكتاب واخذه في تعريفه قال الرسول انسان بعثه الله تعالى
لتبليغ الاحكام وكان معه كتاب فيكون الرسول اخص من النبي مطلقا على هذا التقدير واعترض
عليه اي على الشرط بان ذلك الاشتراط ليس بصحيح لما ورد في الحديث من زيادة
عدد الرسل على عدد الكتب فان عدد الرسل كما مر ثلثمائة وثلث عشر وعدد الكتب
مائة واربعة نزل على آدم عشر صحف وعلى شيث خمسون صحيفة وعلى ادريس ثلثون
صحيفة وعلى ابرهيم عشر صحف وعلى موسى وداود ومحمد صلى الله عليهم اجمعين
اربعة التورية والانجيل والزبور والفرقان فاذا عرفت ان عدد الرسل
ازيد من عدد الكتب عرفت انه لا يصح الاشتراط المذكور اللهم الا ان
يقال الشرط هو ان يكون الكتاب معه الا ان يكون نازلا
عليه والاول اعم من الثاني يجوز ان يكون بعض الانبيا
صلوات الله تعالى عليهم اجمعين مخاطبا مامورا بايراد الاحكام
بالكتب النازلة على انبياء سابقة عليه فيكون معه كتاب
ولم ينزل عليه فعلى تقدير جواز ذلك ان يكتفي في الشرط بالكون معه اي كون الكتاب

ع الرسول

ع الرسول ولا يشترط النزول عليه ويمكن ان يدفع الاعتراض المذكور بوجه آخر وهو ان
يقال لعل المراد بالكتب المذكورة نزول الكتب كما وقع ذلك اي تكرار النزول في سورة الفاتحة فانه نزل
مرة في المدينة ومرة في المكة فلذلك سميت بالثاني واما ما قيل ان دفع ذلك الاعتراض بهذا
الوجه غير صحيح لانه لا وجه لتخصيص بعض الصحف ببعض الانبيا كما ورد في الروايات
على وجه ذكرناه لان الصحف مثلا اذا انزلت مرات على الاشخاص فهو مشترك بينهما فتخصيص
بعض منها واسناده اليه دون الاخر ترجيح بلا مرجح فجاب بانه هذا انما يتم اذا ابين صحة
الروايات وثبت التخصيص وهو غير مسلم وعلى تقدير التسليم لصحتها فلا نسلم لزوم الترجيح بلا مرجح
لجواز ان يكون تخصيص بعض الصحف ببعض الانبياء لنزول اول او لا فان نسبة الصحف الى من نزلت
عليه اولا اولى من نسبته الى من نزلت عليه ثانيا واشترط بعضهم فيه اي في الرسول الشرع الجديد
ولم يشترط ذلك في النبي فيصير النبي اعم من الرسول مطلقا كما لا يخفى الا ان ما ورد اي ما ذكر من الشرط
المذكور الاستاد ابو اسحق الاسفرائيني بان اسمعيل وهو من الرسل والحال انه لا شرع جديد له كما صرح
اي بانه لا شرع جديد لاسمعيل القاضي ولعل الشارح اختار ههنا المساواة بين معنيي هما بالادنى
التردد في اللفظ والاتحاد في المعنى ويدل على ذلك عبارته التي نقلناها من شرح المقاصد في
صدر تلك الحاشية بقوله اي اختيار المساواة انما يكون لانحصار الخبر الصادق في نوعيه فانه لو كان
اعم من الرسول لم يكن الخبر الصادق الموجب للعلم اليقيني منحصرا في النوعين اعني خبر المتواتر وخبر
الرسول لان خبر النبي ايضا خبر صادق موجب للعلم ولم يكن داخلا في القسمين اما اذا كان معناها
واحدا فلم يوجد الواسطة بين النوعين ويمكن ان يختص الرسول بكتاب او شرع يصير بحيث لا يحتمل
الحصر الاضافي بان يعتبر ذلك الحصر بالنسبة الى هذه الامة فان الخبر الصادق الموجب
للعلم بالنسبة الينا لا يكون الا الخبر الصادق المتواتر وخبر نبينا عليه وعلى آله واصحابه افضل
الصلوة واكرم التحيات واما خبر سائر الانبيا والرسل فليس موجبا للعلم بالنسبة الينا يرد عليه
انه اذا وصل الينا خبر النبي او خبر الرسول فما لم يتيقن لنا ان ذلك الخبر خبر الرسول او النبي

ان مادة نقض التعريف فى المعاريف ما لم تحقق فى نفس الامر بوجه النقض كما تقرر فى مظانه
فلا نقض بالفرضيات مثلا اذا عرفنا الانسان بالحيوان الناطق فلو نوقض عليه باحتمال ان
يوجد الانسان ولم يكن حيوانا ناطقا بل يكون جوهرا ناطقا لم يعتبر لان الفرضيات العقلية
لا يكون نقضا للتعاريف الحقيقية وايضا يمكن الجواب عن اصل الاعتراض على تقدير تسليم وجود
الخارق فى يد المتنبى بانا لا نسلم ان التعريف شامل لمن المتنبى فانه اخذ فى التعريف ان يكون الخرق قاطعا
الصدق فلم تكن دعوى مدعى النبوة صادقة مطابقة لما فى نفس الامر ليصدق على ما يظهر فى
نفس الامر ليصدق على ما يظهر فى يد الانبياء دعواه من خرق العادة اذ خرق لاظهار الصدق
وكيف لا فان اظهار الشئ فرع وجوده وكفه فى نفس الامر مع قطع النظر عن فرض الفارض واعتبار
المعتبر وهو اى الصدق لم يتحقق فى مادة المتنبى فلا ينتقض التعريف طرد ايرد عليه ان هذا
الكلام صحيح لكن لا يفيد غرضنا فان الغرض بيان طريق معرفة الفرق بين المعجزة وبين ما لا يكون
معجزة من الخوارق فانا من ادعى النبوة وظهر على يديه خرق العادة لا يعلم ان هذا الخارق معجزة
ما لم يعلم ان تلك الدعوى صادقة على ذلك التقدير المذكور والحال ان صدقها انما يعلم من المعجزة
فمعرفة صدق دعواه موقوفة على معرفة ان الخارق معجزة ومعرفة ان الخارق معجزة موقوفة على
معرفة صدق دعواه وليس فى ذلك الا دور واضح صحاح والحق فى الجواب عن اصل الاعتراض ان يقال ان
السحر المذكور لا يكون داخلا فى تعريف المعجزة لان من قيوده امر خارق للعادة والسحر ليس من الخوارق
للعادات وانما تطبق القوم واتفقوا عليه وذلك لانه اى لان السحر مما يترتب على اسباب كما باشرها
احد تخلفه امة تعقيبها البتة فيكون من ترتب الامور على اسبابها كالاسهال بعد شرب
السقمونيا وهى دواء مخصوص يوجب بخاصيته الكيفية او بخاصيته الاسهال والخارق ليس كذلك فانه
لا يكون مما باشر الاسباب ولا مما يترتب على استعمال الآلات والاسباب الا ترى ان شفاء المريض
بالدعاء خارق للعادة حيث لا مباشرة فيه للاسباب ولا استعمال لآلة ولسبب فيه وان شفاء
المريض بالادوية الطبية غير خارق للعادة لانه بمباشرة الاسباب كما باشرها احد تخلفه امة

لم يحصل لنا العلم بمضمون ذلك الخبر سواء كان ذلك فى نفس الامر خبر الرسول او خبر النبى وبعد
حصول اليقين لا اثر فى حصول العلم بمضمونه بين ان يكون خبر النبى او خبر الرسول لا يقال يمكن
ان يكون الرسول بكتاب او شرع ومع ذلك لا يكون خبر النبى ناقضا للحصر اذ ليس المراد حصر مطلق
الخبر الصادق بل المراد حصر خبر يكون سبب العلم لعامة الخلائق من امة نبينا وخبر النبى
الغير المرسل انما يكون مفيدا للعلم بالنسبة اليهم اذا وصل اليهم من جهة الرسول فحكمه حكم خبر الرسول
لانا نقول العلم الحاصل المتعلق بصدق مضمون الخبر من جهة انه خبر النبى انما هو من جهة اخبار الرسول
اذ ليس ذلك الخبر خبر الرسول بل الرسول اخبر عن النبى بانه قال كيت وذيت فلو قبل عدم
الانحصار لا يخل بغرضنا لان غرضنا معرفة الاحكام الشرعية الثابتة على نبينا والى حصول ذلك
من اخبار سائر الانبياء له وجه فى الجملة فتدبر قوله الثانى امر خارق للعادة قصد به اظهار
صدقه من ادعى انه رسول الله قيل عليه اى على تعريف المعجزة انه فاسد غير مانع عنه دخول
الكهانة فانه يدخل فيه اى فى هذا التعريف ما لا يشمله المعرف اى المعجزة فان سحر المتنبى اى سحر
من اسند اليه النبوة وهو غير نبى فى الواقع داخل فى تعريف المعجزة ولم يصدق عليه المعجزة فبطل
التعريف طردا ولم يكن مانعا ويجاب بانا لا نسلم ان التعريف صادق عليه وانما يكون كذلك لو تحقق
المادة المذكورة للنقض بان يظهر على يد الكاذب فى دعوى الرسالة خارق للعادة وهو ان يكون ممكنا
فى نفس الامر لكنه يمتنع عادة وكيف لا فان اظهار الخالق الحق على يد الكاذب فى دعوى الرسالة
يكون تصديقا له من الله المختار القادر الصانع جميع الممكنات باموره وهو قبيح فعلم انه لا يخلق
الخارق فى يد الكاذب بحكم العادة فى دعوى الرسالة فلا نقض فى التعريف يرد عليه ان هذا
مبنى على ان جميع الممكنات صادر بارادة واجب الوجود من غير واسطة وانه فاعل مختار
يوجد الاشياء بمحض ارادته فان تم تم والا فلا ولقائل ان يقول على تقدير التسليم ان اظهار
الخارق للعادة فى يد الكاذب فى دعوى الرسالة ممتنع عادى فهو لا ينافى الامكان الذاتى فان
خرق العادة فى يد الكاذب ممكن التحقق بحسب الذات فلو تحقق لانتقض التعريف به والجواب

عقيبها يرد عليه ان هذا الفرق انما يوجب اعتبار كل واحد منهما عن الآخر بحسب نفس الامر واما اعتبار كل واحد منهما عن الآخر عند العقل بان يمكن العقل الحكم بان هذا الفعل الصادر من ذلك الشخص خارق للعادة وذلك الامر الحاصل من الآخر هو التحدي الحاصل باستعمال الآلات ومباشرة الاسباب فهو انما يحصل اذا علم ان الثاني بمباشرة الاسباب دون الاول وليس العقل اي معرفة ذلك سبيل وكيف فان التحدي المتنبي لا يظهر دون اسباب التحدي آلا ترى حتى يحصل لنا وقوف على استعمالها بلا تمايز عرف عند الناس ان هذا من عنده انه ليخدعوهم وما يخدعون الا انفسهم وما يشعرون فلم يتميز عند العقل الساحر عن الخارق والصادق عن الكاذب والحال ان الغرض الكلي والمقصود الاصلي ليس الا الحصول التمييز فالوجه الرجوع الى الجواب الاول بان يقال انا نعلم بالضرورة ان الفاعل المختار القادر المستند اليه موجودية الممكنات المريد لارسال الرسل الشاني لتبليغ الاحكام الى المخالفين لا يخرق العادة في يد المتنبي كما مر ادعى النبوة واظهر خرق العادة على يده فنعتقد انه هو النبي وهو كذلك في نفس الامر ورد عليه ايضا ان شفاء المريض بالدعاء لا يجب ان يكون خرقا للعادة بجواز ان يكون ذلك من خاصية النفس او الالفاظ التي تدعى بها فان قلت تعريف المعجزة لا يكون جامعا لانه لا يشمل جميع افراد المعجزة فانه قد يكون للانبياء قبل البعثة كرامات وخوارق العادات يكون معجزات لنبوتهم كمعجزات نبينا صلعم قبل البعثة من شق بطنه وغسل قلبه والحلال الغمامة وتسليم الحجر والمدر عليه فعلم ان كرامات الولي معجزة للنبي ولم يصدق عليها تعريف المعجزة اذ لا يقصد بها اظهار صدق دعوى النبوة اذ لا دعوى قبل البعثة وانا نرى منها اظهار نبوته والقصد ما خوذ في التعريف فانتقض عكسا قلت تلك الخوارق المتقدمة على البعثة ودعوى النبوة ليست بمعجزات وانما هي كرامات وظهورها على الاولياء جايز والانبياء قبل نبوتهم لا يقصد ونفي نفوذ رجحان الاولياء فيجوز ظهورها عليهم ايضا لكن القوم قد عدوا لارهاصات وانما هي الخوارق الصادرة عن النبي قبل البعثة ارهاصا اي تاسيسا لقاعدة النبوة من ارهصت الحايط اذا اسسته والكرامات من الجزاء على سبيل التشبيه والتغليب اي تغليب ما يصدر عن النبي بعد البعثة من المعجزات على ما يصدر

عنه

عنه قبل البعثة من الخوارق والكرامات ولا يريدون اتعداي الارهاصات والكرامات قبل البعثة معجزات حقيقة هو الاول يمكن التوصل بصحيح النظر هذا الامكان المأخوذ في تعريف هو الامكان الخاص المصطلح السلب الضرورة الذاتية عن طرفي الخالف والموافق في التعريف والمحصل ان الدليل انما لا ضرورة في طرف التوصل اي يكون ان يتوصل بصحيح النظر فيه الى المطلوب وان لا يتوصل به اليه وذلك ان تاخذ الامكان المذكور في التعريف امكانا عاما مصطلحا لسلب الضرورة الذاتية عن الجانب المخالف مقيدا ان جانب الوجود اي لا ضرورة في عدم التوصل وبالجملة سواء كان المراد بالامكان الامكان الخاص او الامكان العام فاشارة الى ان الدليل من حيث هو دليل لا يعتبر فيه التوصل بالفعل بل يكفيه امكانه حتى لا يخرج عن كونه دليلا لو لم يقع به التوصل اصلا هو الاول يستلزم لذاته انما قال الزاية بتذكير الضمير ليرجع الى المولف ويشعر انا نستلزم للمرجع هو الجنس المولف من المادة التي هي القضايا المذكورة والصورة التي تعرض لها من حيث تركيبها وان الصورة لها دخل في استلزام المطلوب وان المستلزم للمطلوب ليس هو نفس القضايا التي يكون منها المادة للقياس خاصة لانه يكون للمادة دخل في استلزام كذلك الصورة دخل فيه فلو كنا لم يقل انها مبانية الضمير حتى يرجع الى القضايا التي هي مادة القياس لخلوه عن الفوايد المذكورة فانه ليس فيه اشارة الى ان المستلزم هو المجموع من حيث هو مجموع ولا الى ان المستلزم ليس هو المادة خاصة ولا الى دخل الصورة في الاستلزام فان قلت التعريف المذكور فاسد لعدم شموله بجميع افراد المعرف لان المعرف بالفتح يعم الدليل الملفوظ كاللفظ المركب من اللفظين المركبين في قولنا العالم متغير وكل متغير حادث ويعم الدليل المعقول وهو مؤدى اللفظ المذكور والمعتبر به مع ان التعريف لا يشمل المعقول الا ترى انه يعتبر في التعريف الاستلزام واللفظ الدليل لا يستلزم المدلول يرد على كلام المحشي ان لفظ التعريف في عبارته ليس كما ينبغي بل الصواب لفظ المعرف بالفتح مكان لفظ التعريف قلت التعريف شامل للمعقول والملفوظ وعدم استلزام القياس اللفظي مدلوله لم يستلزم بناء على ان الملفظ بالقياس اللفظي يستلزم المعقول

اى تعقل القياس المعقول الذى هو مدلول القياس اللفظى بالنسبة الى العالم بالوضع
اى بوضع الملفوظ للمعقول وتعقل القياس المعقول يستلزم تعقل مدلول القياس اى نتيجة فحوى
القياس الملفوظ مستلزم لتعقل مدلوله بالواسطة وهذا الذى ذكرناه من التقييم والتقول للملفوظ
والمعقول انما هو فى القول الاول المذكور فى صدر التعريف واما القول الاخيرة فى قوله آخر
فانه يختص المعقول ولا يجوز تعميمه بحيث يشمل الملفوظ اذ التلفظ بالمقدمات المرتبة حينئذ كذلك
وكذلك تعقله ايضا لا يستلزم التلفظ بمدلول القياس فلا يجب بلفظ المدلول اى مدلول القياس
اى نتيجة عند تلفظ المقدمات المرتبة ولا عند تعقلها **هو الاول** وهو العالم هذا الحصر اى
حصر المسند اليه الذى هو الدليل فى المسند الذى هو العالم المستفاد من ذكر المسند المذكور معرفا
بلام الجنس مبنى على ان المراد بالنظر المذكور فيه اى فى التعريف المذكور النظر فى احوال اى احوال العالم
فقط لا انا يمته اى النظر فى احوال والنظر فى نفسه الذى هو عبارة عن ترتيب امور معلومة
ليتأدى بها الى المجهول حتى يلزم كون المقدمات المرتبة او ترتيبها دليلا يعنى لو كان المراد بالنظر
المذكور فى التعريف المعنى الاعم يلزم ان يكون المقدمات دليلا الما اذا كان مخصوصا كما يستفاد من
الحصر المذكور لا يكون المقدمات دليلا الكن لا يخفى عليك انه اى تخصيص النظر على وجه لا يشمل
المقدمات انما يكون على خلاف الظاهر لان قيد الوصول النظر فيه بحسب المقام اقول عموم ظاهر
غير معلوم بل المعلوم ان بحسب الظاهر خاص وان امكن تعميمه وايضا ذلك التخصيص على خلاف
الاصطلاح الخ لانه اى التخصيص يوجب انحصار الدليل فى المفرد فلا يوافق اصطلاح بعضهم
فانهم يقسمون الدليل الى المفرد وغيره وهو المركب محصول كلامه ان تخصيص النظر يخل التعريف
لاستلزامه عدم جامعية التعريف لان التعريف على التقدير المذكور لا يشمل المقدمات المرتبة
مع ان المعرف شامل لها وايضا يوجب تكاب خلاف الظاهر **يرد عليه** ان تعريف المسند اليه
انما يفيد الحصر اذا كان للجنس والا فلا ولا يجب حمل التعريف هنا على الجنس لجواز حمله على العهد
ولو سلم فنجوز ان يراد به الحصر الحقيقى ولو سلم فانه يوجب فساد ذلك الكلام اى قولنا وهو العالم

دون فساد التعريف ولين فهذا من ذاك **هو الاول** وهو الذى لزم من العلم به العلم بشئ آخر
لا يقال لم لا يجوز ان يكون التعريف طردا وعكسا اما انتقاضه طردا فلانه يدخل فيه ما لا يصدق عليه الدليل
المعرف من المعرفات باسرها كالحدود والرسوم فانها يصدق عليها انها يلزم من العلم بها
العلم بامور اخر وهى المحدود والمرسومات مع انها لا يكون مما صدق عليه الدليل ومن الامور
التى تستلزم امورا اخر سواء كانت تلك الامور مفردات غير معرفات كالملزومات بالنسبة
الى لوازمها او قضايا غير دالة على سواء كانت مركبة من القضايا كالمقدمات التى تحدس منها النتيجة
او غير مركبة منها كان يكون قضية واحدة مستلزمة لقضية اخرى فانه ليس شئ منها اى من تلك
الامور المذكورة المفردة والمركبة مما يصدق عليه الدليل فلا يكون التعريف مانعا واما انتقاضه
عكسا فلخروج الاشكال المنتجة عنه غير الشكل الاول وهى من اقسام القياس الذى هو من الدلائل
ويجئ بيانه لانا نقول لا نسلم انتقاضه بشئ منها اما عدم انتقاضه بالمعرفات فلانه ليس المراد من
العلم الواقع فى التعريف معناه العام الشامل للتصور والتصديق بل المراد به التصديق العام الشامل
للعين والظن والتقليد والجهل المراد به التصديق اليقينى على التقديرين لا يشمل تعريف الدليل
المعرفات فان قيل ذكر المشترك مجردة فى التعريف يجب الاحتراز عنها قلنا هذا انما يكون كذلك
اذا لم ينصب قرينة صارفة عن ارادة المعنى الغير المراد معينة للمعنى المراد والا فلا ويجوز المشترك فيهما حين
فيه بسبب قرينة دالة على ان المراد هو التصديق ودون المعنى العام الشامل لغيره من التصورات
وهى اى القرينة ان التعريف للدليل يخرج الحد بالنسبة الى المحدود وكذا الرسم بالنسبة الى المرسوم
وكذا الملزوم بالنسبة الى اللازم فانها فى التصورات دون التصديقات اقول مثل ذلك
الاعتبار مما لا يلتفت اليه فى التعريفات والا لامكن تقييم كل تعريف بالاخص وتخصيص كل تعريف بالاعم
بقرينة المعرف حتى يحصل المساواة وفيه من الفساد ما لا يخفى فالوجه ان يقال ان هذا التعريف
مبنى على ما ذهب اليه المتقدمون من جواز كون التعريف اعم من المعرف هذا او انما عدم انتقاضه بالقضية
الواحدة المستلزمة لقضية اخرى فلان المستفاد من قولهم ان الشئ يلزم من الآخر وان المراد

بلزومه منه اى من الآخر كزوجية ثلاثة وحاصلاته كما هو مقتضى كلمة من فانه لاخفاء فى انه
فرق بين اللازم للشئ وبين اللازم من الشئ فبذلك يخرج القضية الواحدة المستلزمة للقضيتين
سواء كانت تلك القضية الثانية بلزومية او كسبية فان الصادق على القضية الثانية هو اينما الأعم
للاولى لا انها الأعم من الاولى يرد عليه ان هذا مخالف لما اتفق عليه جميع العقلاء من
ان الملزومات تدل على لوازمها البينة بالمعنى الاخص وذلك لان الدلالة على ما اصطلح اهل الميزان
والاصول والعربية والمناطقة هى كون الشئ بحالة يلزم من العلم به العلم بشئ آخر فلو دلت
الملزوم على اللازم البين بالمعنى الاخص لزم لزوم اللازم من الملزوم فيجب ان يكون اللازم ناشئا
من الملزوم حاصلا منه وليس الامر كذلك على ما قرره المجيب وايضا يلزم ان يكون القضية الآمرة
البينة بالمعنى الاخص قضية اخرى حاصلة ناشئة منها على تقدير ورد لانه الملزوم على اللازم
فينتقض تعريف الدليل بها وبالجملة مفسدة ذلك الجواب اظهر من ان تخفى فلا مخلص عن النقض المذكور
الا بان يقال المراد باللزوم اللزوم بطريق الاكتساب فيصير الحاصل راجعا الى اللفظ ولا مرد سهل
يدفع بالعناية وفيه نظر سيجئ وجهه وقوله لكن لا يرد عليه اشارة الى ما اسلفناه عن انتقاضه
بالاشكال الثلثة عكسا وبيانه انما عدا الشكل الاول من الشكل الثانى والشكل الثالث والرابع
لا يصدق عليه تعريف الدليل مع انه من اتمامه كما مر وانما قلنا ان التعريف لا يصدق عليها عدا الشكل
الاول لعدم اللزوم بين علم المقدمات التى تكون على هيئة غير الشكل الاول من الاشكال
الثلثة وبين علم النتيجة الحاصلة من تلك الاشكال لان اللزوم مشترك منحصر فى البين
المشترك فى المعنيين اشتراكا لفظيا او معنويا احدهما ما يكون تصور الطرفين مع تصور النسبة
كافيا فى الجزم بلزوم اللازم ويسمى اللازم البين بالمعنى الاعم وثانيهما ما يكون تصور الملزوم مستلزما
لتصور اللازم ويسمى اللازم البين بالمعنى الاخص وغير البين وهو ما لا يكون تصور الطرفين وتصور
النسبة كافيا فى الجزم بلزوم اللازم للملزوم بل يحتاج الى امر آخر غير تصور الطرفين والنسبة وهو ايضا
قسمان احدهما ما يكون محتاجا الى النظر والثانى ما لا يحتاج الى النظر بل يكون محتاجا الى غير النظر

من

من الحس او الحدس او التجربة او غيرها كما تقرر فى علم المنطق واذا عرفت ذلك فنقول اللزوم
بين علم الاشكال الثلثة وبين علم نتائجها اصلا لزوما بينا وهو زوم غير خفى من حصل له معرفة
الاشكال الثلثة ولا لزوما غير بين وذلك لان معناه اى معنى اللزوم الغير البين خفاء اللزوم
وليس بينهما لزوم فلا يتحقق خفاؤه اما الاول فلان اللزوم امر يجب الانفكاك بين الطرفين
وليس بين علم الاشكال الثلثة وبين علم نتائجها امتناع الانفكاك اذ ربما يحصل التصديق
بالاشكال ولم يحصل التصديق بنتائجها واما الثانى فلانه لا يمكن تحقق المقيد الا بعد تحقق
القيد فتحقق الخفاء المقيد باللزوم لا يمكن الا بعد الوجود الا بعد وجود القيد الذى
هو اللزوم وتحققه وقد عرفت ان اللزوم فى المواد الثلثة غير متحقق فالمقيد به اى خفاء اللزوم
ايضا غير متحقق فثبت انه لا لزوم بين علم الاشكال وعلم نتائجها فيرد عليه انا لا نسلم ان
اللزوم الغير البين هو خفاء اللزوم فان اللزوم الغير البين هو ما ذكره قبيل فذلك كما تقرر
فى مظانه لا ما ذكره المحشى من خفاء اللزوم ولو سلم فلا نسلم ان بين العلمين لا يكون خفاء اللزوم
قوله ليس بينهما لزوم ان اراد به اللزوم البين نسلم لكن لا يجب فى تحقق اللزوم المطلق وان
اراد به الغير البين فهو اول المسئلة فيلزم المصادرة وان اراد المطلق فنمنع المقدمة المذكورة
اى قوله ليس بينهما لزوم قوله لان اللزوم هو امتناع الانفكاك قلنا اما ان يراد به امتناع الانفكاك
بحسب الذهن فقط او بحسب الخارج فقط او يراد به امتناع الانفكاك مطلقا فان كان المراد به الاول
او الثانى او الثالث فهو باطل اذ لا نسلم ان اللزوم هو امتناع الانفكاك فى الخارج فقط او فى الذهن فقط
او هو امتناع الانفكاك عن الماهية من حيث هى مع قطع النظر عن الوجودين فقط فانا نسلم اللازم
الى اللازم الذهنى وهو الذى يمتنع انفكاك تصور اللازم عن تصور الملزوم والى اللازم الخارجى وهو
الذى يمتنع انفكاك اللازم عن الملزوم فى الوجود الخارجى بمعنى انه كلما تحقق الملزوم فى الخارج يجب ان
يتحقق اللازم فيه والى اللازم الماهية وهو الذى يمتنع انفكاك اللازم عن الماهية من حيث هى مع قطع
النظر عن الوجودين بمعنى انه كلما تحققت الماهية سواء كان ذلك التحقق فى الخارج او فى الذهن يجب ان يتصف

انفكاك اللازم عن الملزوم بحسب الذهن فقط او بحسب الخارج فقط او مطلقا

بذلك اللازم وتفصيل ذلك التقسيم مذكور في المنطوق فمن اراد الاطلاع عليه فليرجع اليه والمتصم
بجواب ان يكون اعم من كل واحد من الاقسام فليس عين شيء منها وان كان المراد الشق الرابع من المترديد
فسلم ان اللازم هو ذلك الامتناع مطلقا لكن قوله ليس بين علم الاشكال المذكورة وعلم نتايجها ذلك
الامتناع غير مسلم قوله اذ لا يحصل التصديق بالاشكال ولم يحصل التصديق قلنا مسلم لكن لا يكون
ذلك الا لتوقف الانفكاك بينهما في الذهن فلا يجب نفي امتناع الانفكاك مطلقا الان نفي الخاص لا يوجب نفي
العام اذ يجوز ان يكون بينهما امتناع الانفكاك كسب التحقق الخارجي بمعنى انه كلما تحقق العلم بالمقدمات
المذكورة في الخارج تحقق العلم بالنتيجة فيه فان قيل العلم هو قسم من الوجود الذهني المقسم للوجود الخارجي
وكيف يتصور تحققه في الخارج قلنا بيانه يستدعي تمهيد مقدمة هي ان العلم كما تقرر عليه راي المتاخرين
هو نفس المعلوم بالذات والحقيقة فان الحاصل في الذهن عين ما حصل في الخارج كسب الحقيقة والماهية
فلذلك قالوا ان الانسان جوهر في الخارج وعرض وكيف في الذهن قال بعض الاجلاء الدين الدواني
في حاشية للشرح الجديد للتجريد ان الجزئي الحقيقي وصورته الذهنية بعد تجريدها عن المشخصات
الذهنية امر واحد والا فرق بينها وبين الموجود في الذهن الا بحسب الوجود وبهذا ظهر الوجود الذهني
انما يدل على ان الشيء الموجود في الخارج يوجد بنفسه في الذهن فالموجود بالوجود بن واحد والوجود
مختلف انتهى كلامه وقد تقرر عندهم ايضا ان النسب في القضايا الحقيقية المتعارفة المستعملة
في العلوم الكلامية والحكمية خارجية بمعنى ان الخارج ظرف لنفس تلك النسبة فيكون التصديقات
المتعلقة بها انما هي عينها لما عرفت من ان العلم عين المعلوم فاذا عرفت ما مهدناه لك فنقول انه
يجوز ان يكون بين تلك التصديقات امتناع الانفكاك في خارج الذهن وان لم يتحقق بينها ذلك الامتناع
في الذهن لا يقال المراد بالحصول في قولك تمام حصل التصديق بالاشكال لم يحصل التصديق بنتايجها
الحصول في الخارج والتحقق فيه لانا نقول لانسلم الانفكاك بينهما في الخارج فانا نعلم علما يقينيا انه كلما
تحققت النسبة الواقعة في المقدمة على هيئة شكل من الاشكال الثلثة مستجمعا لجميع شرايطه ونفس الامر
الواقعة في نتيجته وكيف لا وقد برهنا ذلك في المنطق والغني بامتناع انفكاك تحقق علم النتيجة في نفس الامر

عن

عن تحقق العلم بالمقدمات المذكورة فيها الا هذا القدر وذلك الامتناع هو اللزوم الخارجي
فيتحقق بينهما مطلق اللزوم المعتبر هو في الدليل فلم ينقض التعريف بتلك الاشكال قوله
هذا الجواب مبني على ان العلم هو الصورة الحاصلة في الذهن وان العلم والمعلوم متحدان بالذات
والحقيقة وان الاختلاف بينهما بحسب الوجودين بمعنى انه ان وجد بالوجود الذهني فهو علم وان
وجد بالوجود الخارجي فهو معلوم وان الجوهر في الخارج عرض في الذهن وتلك الامور وان كانت
مما اختار المحققون من العلماء والمتفردون من الفضلاء لكن الوهم يزاحم العقل في اذعان
تلك المقدمات ما لم يقم عليها البرهان واثباتا تاما مردودا خرط القتاد فلذلك اجاب عن ذلك
الاعتراض بعض الفضلاء بوجه آخر وهو ان اللزوم في الدليل بمعنى وجوب حصول التصديق
بعد تصديقات اخر حيث لا يمكن ان لا يحصل ذلك التصديق بعد تلك التصديقات ان لم يعقها
مناف له كالنوم والاغماء واما الاهمال والتعبير عن الحصول باللزوم للمشابهة التامة بينهما في تخلف
الشق الاول من المترديد ويمنع كون الاشكال الثلثة باقسامها دليلا بل انما هي دليل باعتبار اشتمالها
كلها على الشكل الاول كما علم من رده اليه ونقول لانسلم انها دليل مطلقا بل انما هي دليل بالنسبة
الى من علم استلزامها لها قطعا اما بالفطرة او بالدليل ونقول انه يلزم من العلم به مع اعتبار قدرة
من شرايط العلم بالدليل وقد صرح رحمه الله في شرح المقاصد بان جميع الاشكال مع ملاحظة
جهة الانتاج والتعقل بكيفية الاندراج متساوية في الجلاء وقوله وايضا يرد عليه اشارة
الى ما سلفناه من استقاض التعريف طردا بالمقدمات الحدسية وبيان ذلك موقوف على تمهيد مقدمة
هي ان الفكر اذا تحصيل مطلوب بعد تصوره رجعت الى خزانة الخيال فقد يجد مقدماتها غير مرتبة
فترتبها وتحصلت منها المطلوب وذلك الترتيب او تصور المقدمات هو الفكر والنظر وقد يجد بعد
رجوعها اليه تلك المقدمات مرتبة مستلزمة لذلك المطلوب فتنتقل منها الى المطلوب بالسرعة فذلك الحدس
والانتقال منها الى المطلوب هو الحدس ومن هنا قالوا ان الحدس هو سرعة الانتقال من المبادي
الى المطلوب وقد يتخلف الحدس بدون شوق وقصد سابق واذا عرفت ذلك فنقول لا يسلم ان المقدمات

المذكورة التي تحدس منها النتيجة دليلا لانه لا يصدق عليها ما مر ان تعريف الدليل يصدق عليها لانها يلزم
من العلم بها العلم بامر آخر هو مدلولها وهو اي تلك المقدمات التي تحدس منها النتيجة بعينها واوردة على التعريف
الدليل وهو قوله مؤلف من قضايا يستلزم لذاته قولا آخر يعني ان هذا التعريف ايضا لا يكون مانعا عن
دخول الغير اذ يصدق عليها تعريف الدليل لانها اقوال مؤلفة من قضايا يستلزم لذاته قولا آخر
فلم يصدق عليها المعرف الذي هو الدليل نفسه اللهم الا ان يراد بالاستلزام المذكور في التعريف
الثاني هو اللزوم المذكور في التعريف الثالث ما يلزم بطريق الفكر والنظر واستلزام تلك المقدمات
للنتيجة ولزومها من تلك المقدمات لا يكون بطريق النظر والاستدلال بل يكون بطريق الحدس
والبداهة فان قيل المعنى الظاهر المتبادر من الاستلزام وكذا من اللزوم هو المعنى العام الشامل
للاستلزام واللزوم بطريق الفكر والنظر ولما لا يكون كذلك فالتخصيص الملفوظ في الظاهر كالمذكور في التعريف يخل
قلنا عند القرينة غير مخل كما بين في مظانه وههنا كذلك فان التخصيص ههنا بسبب قرينة معينة
لما يراد صارفة عن ارادة المعنى الاصلي وهي اي القرينة ان التعريف الدليل يعني ما اوردته في
الجواب عن الاعتراض الاول فالصواب ان يجاب عن هذين الاعتراضين ايضا بما اجيب به
عن الاعتراض الاول هو الاول بان الثاني وفي قوله ليكون الكلام في النسبة بين المعاني الثلثة
بحيث لا يزيد عليه هو ان يقال ان التعريف الاول اي قول الذي كان التوصل بصحيح النظر فيه الى العلم بمطلوب
خبري كالنظر مخصوص غير شامل للمقدمات المرتبة على الوجه المخصوص المسماة بالنظر في اصطلاح اهل
النظر فلذلك حكم الشارح بان الدليل على وجود الصانع بهذا المعنى ليس الا العالم وان امكن حمل العبارة
على المعنى الاعم حتى يشمل المقدمات المرتبة المذكورة كما مر واما التعريف الثاني اي قول مؤلف من قضايا يستلزم لذاته
قولا آخر فهو مخصوص بالمقدمات المرتبة فيكون مما ذكرنا ما يتبادر من ظاهر التعريف الاول لا احتمل منه بالتوجيه
واما التعريف الثالث وهو قولي الذي يلزم من العلم به العلم بشيء آخر فهو بحسب اللفظ مخصوص بالمقدمات المرتبة
لا باعتبار اللزوم فيكون التعريف الثالث بحسب اللفظ مساويا للتعريف الثاني بالتبادر من ظاهر التعريف الاول
اخص منه اي من التعريف الاول بحسب التوجيه المذكور ويمكن حمله على معنى عام شامل للمقدمات المرتبة وغيرها فمن العالم

بان يقال معنى التعريف ما يلزم من العلم به لذاته او مع ملاحظة احوال العلم بشيء آخر فهو على هذا التوجيه
اعم من الثاني من ظاهر الاول ومساو للاول بحسب توجيههم فعلم ان التعريف الثالث موافق لكل واحد
من التعريفين السابقين لكن موافقته بالثاني ظاهرا لانه لا يحتاج الى التوجيه في شيء منها مخالف
موافقته بالاول فانه لا يتحقق الا بعد التوجيه في كليهما مع ظهور المحل صحيح كلام الشارح العلامة
ويندفع بذلك ما اورده المحشي على كلامه من ان حصر الدليل على المعنى الاول في العالم ليس بصحيح وما سيرد
من ان تطبيق الثالث بالاول على الوجه الذي قرره الشارح غير متصور لان الاول اخص مطلقا
من الثالث اذ قد عاظاهرا واذ قد مهدت ذلك فنقول في تفسير قول المحشي لكن يمكن تطبيقه اي تطبيق
التعريف الثالث على التعريف الاول بان يقال المراد بالتعريف الثالث ما يلزم من العلم به بذاته او مع
ملاحظة احوال العلم بشيء آخر كما مر فيصدق التعريف الثالث على هذا التوجيه على العالم ايضا
لان العلم بالعالم من حيث حدوثه اي مع ملاحظة انه حادث يستلزم العلم بوجود الصانع
الواجب الوجود لذاته وذلك لان الحدوث مسبوقية الوجود بالعدم او بالغير فاذا حكمنا بان جميع
ما سوى الله تعالى مسبوق بالعدم او بالغير جزمنا بوجود امر خارج عنه موجود هو الموجود الخارج
عن سلسلة الممكنات لا يكون الا واجبا ولا يذهب عليك ان هذا التوجيه لا يفيد التطبيق بل ينافيه لان
التوجيه المذكور يفيد ان التعريف الثالث على هذا التوجيه شامل للمقدمات المرتبة ولغيرها
من العالم بخلاف التعريف الاول فانه لا يشمل المقدمات المرتبة على ما اخذ الشارح حيث صرح
بان الدليل على وجود الصانع على التعريف الاول ليس الا العالم فيكون التعريف الثالث اعم من الاول
ان العالم لا يراعى الخاص في باب التعريف فان قيل التعريف الثالث وان كان اعم من الاول بحسب الظاهر
لكن يمكن تخصيصه بحيث لا يشمل المقدمات المرتبة بان يقال المراد من التعريف الثالث
ما يلزم من العلم به بعد التوصل بصحيح النظر فيه العلم بشيء آخر قلنا تخصيصه مثل الاول
خروج عن مراد الكلام فان الذوق السليم يابى عن مثل ذلك التوجيه في العبارات
والمحاورات والصواب تعميم التعريف الاول على وجه يشمل المقدمات المرتبة

ايضا حتى لا يتوجه شيء مما ذكر يرد عليه امكن ان يكون مراد الشارح ما بيناه في تحقيق كلامه في صدر
تلك الحاشية فلا يتوجه عليه شيء من الايرادات **هو الاول** تصديقا لبريدان الخارق العادة
الظاهر على يد شخص ادل على الصدق اي على صدق مدعاه هو الذي تصدق به من يظهر ذلك الخارق على يده
التصديق لدعواه واما ان الظاهر الخارق على يد شخص عند دعواه واستشهاده الحق في يده من غير ان يقصد
التصديق لدعواه فلا يكون دالا على صدقه فلذلك ابدل ما يظهر على يد مدعي الالوهية من الخوارق
للعادات على صدقه في دعواه فان اظهار الخوارق على يده عند دعواه الالوهية ليس تصديقا له
وكيف فان التصديق انما يتحقق اذا كان المدعي صادقا في دعواه وليس الامر في المادة المذكورة
كذلك لاستحالة صدقه لان كذبه معلوم بالادلة القطعية فهي مستدرج له وادناه مراتبه وشره
قليلا وابطالا لدعواه فتحان لغيره في تحقيق الحق **هو الاول** كان صادقا فانما اتى به من الاحكام او لو جاز
كذبه في ذلك الاحكام عقلا لبطلان دلالة المعجزة حسب هذا الدليل الذي ذكرناه لابطال امتناع الكذب
انما يدل على انه يمتنع كذب النبي في الاحكام الشرعية والامور التبليغية التي ارسل لها انتهى الى
النبي بتبليغه اياها الى الخلائق فايجاب تلك الاخبار العلم ظاهر وامتناع الكذب في الاخبار
التي لا تتعلق لها بارسال الرسل وتبليغ الاحكام وايجاب سائر الامور التبليغية اي غيرها
من الاخبار العلم فلان الكذب ذنب وقد ثبت في مظانه عصمة الانبياء عن الذنوب واليه اشار المحشي بقوله
فالوجه في ايجابها اي ايجاب غير الامور التبليغية وسائرها من الاخبار للعلم بها اي بتلك الاخبار
هو اي الوجه انما ثبت بالادلة القاطعية عصمتها اي عصمة النبي عن الذنوب والكذب من الذنوب فيرفع
الكذب في كلام النبي فلا يكون كاذبا **هو الاول** فلا توقف على الاستدلال بقولنا انا تصورنا مخبره
اي مخبر الخبر بعنوان الرسالة لم يحتج في الحكم بان هذا الخبر الصادر عن الرسول صادق الى ترتب
هذا الذي اورده الشارح وتقبيح ذلك الكلام هو ان القضية التي ادعى الشارح انها كبرى
هي ان هذا الخبر المخصوص كقولهم البينة على المدعي واليمين على من انكر صادق في موضوع المطلوب
المسمى بالحد الاصغر فيها هو هذا الخبر ومحمول المطلوب المسمى بالحد الاكبر فيها هو صادق والذي ذكرته

بين مقدمتي قياس هذا الخط المسمى بالحد الاوسط خبر الرسول فترتب هكذا هذا الخبر المخصوص
خبر رسول وكل خبر رسول صادق فينتج ان هذا الخبر المخصوص صادق فعلم ان اثبات الاكبر
للاصغر محتاج الى النظر لكن اثباته للاوسط بديهي فلو تصور موضوع المطلوب بعنوان الاوسط
يصير المطلوب بديهيا كبرى القياس لان مؤدى هو ان هذا الخبر الصادر عن الرسول صادق
ولا خفاء فانا لا نحتاج الى تحصيل تلك القضية الى نظر وكسب هذا الذي ذكرته هو الحمل الصحيح
لكلام صاحب القيل ليس مراده ان من تصور الخبر مطلقا بعنوان الرسول صار الحكم المذكور
بديهيا بل المراد ان من تصور المطلوب بعنوان خبر المخبر الذي هو الرسول صار الحكم المطلوب
بديهيا واضافة المخبر الى ضمير الخبر مع شيوعه بحيث لا يخفى على من له ادنى سليم وطبع مستقيم واجيب
عن كلام ذلك القيل بانا سلمنا ان القضية المذكورة بعد تصور موضوعها بالعنوان المذكور تصير
بديهية سلمنا ان الحكم الواقع فيها لا يحتاج في ادائها الى نظر وكسب لكن تصور موضوعها بعنوان
خبر المخبر الذي هو الرسول موقوف على الاستدلال على ثبوت ذلك العنوان بل على ثبوت متعلقه الذي
هو الرسول بان هذا المخبر ادعى الرسالة واظهر المعجزة على يده وكل ما هذا شانه فهو رسول
فهذا المخبر رسول فيتوقف خبريه اي قولنا خبره ذلك المخبر صادق ايضا على ذلك الاستدلال
المذكور بالواسطة فانه موقوف على تصور عنوانه وتصور العنوان موقوف على الاستدلال
فتوقفه عليه بواسطة العنوان والكل اي كل واحد من الحدوث والوجوب غلطا ما غلط المعترض
دلالة ادعى ان تصور الخبر والرسالة يوجب بداهة صدق الخبر وليس الامر كذلك فان تصور المخبر
بالوجه المذكور لا يجعل صدق الخبر بديهيا **يرد عليه** انه يكون مراد صاحب القيل ما فصلناه
لا ما حمل عليه المحشي فلا يثبت له الغلط وما غلط الا بوجهين احدهما الاعتراف بان تصور
المخبر بعنوان الرسالة يجعل الحكم بديهيا وثانيهما ارتكاب الاستدلالية انما هي بواسطة
العنوان **يرد عليه** ان الاعتراف بالقول المذكور على وجه قررناه لا يكون غلطا لكن اثبات
النظرية بالواسطة ليس كما ينبغي كما لا يخفى على من له ادنى مرتبة بعلم الميزان نعم يرد على كلام الشارح

حب الظاهر ان تصور الخبر الذى هو موضوع مطلوبنا فى بحثنا هذا بعنوان ما بلغه الرسول لحصل صلة
يرتبط هذا بجنبه ما اراده صاحب القيل على وجه قررناه لكنه يندفع الايراد المذكور عن كلام
الشارح بان يقال ان الكلام فى صدق الخبر الملحوظ من حيث ذاته يعنى ان القضية التى اذعينا
كسبيتها هى ان الخبر المخصوص صادق وبشرط ان يكون ذات الموضوع متصورا بعنوان الخبر نبه
لا بعنوان خبر الرسول والقضية التى ادعى المعترض بداهتها عنوانها خبر الرسول لا مفهوم الخبر
مطلقا وبداهة هذا غير مستلزم لبداهة ذاك ونظرية ذاك غير مستلزم لنظرية هذا فان البداهة
والنظرية باختلاف العنوان وتطيره كثير فى الموارد الا يرى ان بنون العالم الملحوظ من حيث انه
اى بعنوان العالمية نظرى يحتاج الى الفكر والاستدلال وبنونه لمن حيث انه مشهود بعنوان
المتغير بديهى يعنى ان قولنا العالم حادث نظرى وقولنا المتغير حادث يعنى ان الموضوع
الحقيقى فى القضيتين امر واحد فاختلافهما بالبداهة والنظر بمجرد اختلافهما بالعنوان
فالمعنون بالعالم نظرى والمعنون بالمتغير بديهى تامل وتدبر فانه من مزال الافهام ومزلة الاقدام
والطريق القويم والنهج المستقيم هو ما ذكرناه **هو الاول** اى عدم احتمال النقيض هذا المعنى يعم
البنات المسبب بعدم احتمال الزوال بتشكيك المتكلم من جهة التميز اى كما يميز البنات عنه يميز
عدم احتمال النقيض عنه بخلاف العكس فانه ليس كما يميز عدم احتمال النقيض عنه يميز البنات عنه
فان الجهل المركب ثابت له لا يحتمل الزوال بتشكيك المتكلم فلا يميز الثابت عنه بخلاف عدم
احتمال النقيض فانه يميز عنه فلا يفيد قيد البنات امرا جديدا زائدا من التميز قيل فوا ذكره **يرد عليه**
ان هذا انما يتم فى التعاريف الحقيقية واما فى غيرها فلا على انا نقول انهم قد جوزوا تعريف
الماهية بالفصل القريب والخاصة بل بالخاصتين فانهم يشترطوا التميز الجديد هذا
اللهم الا ان يراد بعدم احتمال النقيض علم الاحتمال فى نفس الامر وعدم الاحتمال عند
العالم فى الحال فقط لا عدم الاحتمال مطلقا بحيث ينفى الاحتمال مطلقا سواء كان ذلك الاحتمال
كما فى نفس الامر وعند العالم فى الحال او فى المآل فاذا كان المراد بعدم احتمال النقيض عدم الاحتمال فى نفس الامر

وعدم الاحتمال عند العالم فى الحال يبقى الاحتمال عند العالم فى المآل فوجب ايراد قيد البنات حتى
ينفيه ويميز المراد عن غير المراد وفيه اى فى هذا التوجيه ما فيه من المفسدة لان المتبادر من عدم
احتمال النقيض انما يحتمله اصلا لا فى نفس الامر ولا عند العالم اصلا لا فى الحال ولا فى المآل
فالتخصيص من غير قرينة خروج عن الظاهر الى غيره وهو المفسدة **يرد عليه** انا لا نسلم ان المتبادر
من عدم احتمال النقيض هو ما ذكر بل المتبادر منه ليس الا عدم احتماله فى نفس الامر سواء احتمله
عند العالم او لا وسواء كان الاحتمال عند العالم فى الحال او فى المآل ولو سلم فالتخصيص بقرينة
قيد لكونه خروجا عن الظاهر الى غيره فان ارادة غير الموضوع له عند قيام قرينة لا يخل اصلا
كما لا يخفى على من له اد نى معرفة باسالب الكلام غاية الامر انا فى الباب انه لا يكون فى الكلام قرينة
جلية ولا يجب ذلك فى غير التعاريف خصوصا فى النوع الاخير من هذا القانون فان تعريف اليقين
بعدم احتمال النقيض يوجب اما لغوية البنات او ارتكاب خلاف الظاهر من غير قرينة
فنقول الاولى ان يفسر اليقين بالجزم المطابق ليحتاج الى قيد البنات من جهة شمولى ممكن الزوال
بتشكيك المتكلم كالتقليد وفى لفظ فاذا اشارة الى صحة تفسير اليقين بما ذكره الشارح
وكان وجه الصحة ما ذكرناه فلا تغفل **هو الاول** فهو علم بمعنى الاعتقاد ولا يخفى عليك
ان ذكر العلم بنما فى ذا اى فى قول المصنف بوجب العلم الاستدلالى معنى هو هذا الكلام اى القول
بان العلم الثابت بخبر الرسول يشابه العلم الضرورى فى اليقين والثبات لان هذا اليقين الثابت
هو معنى العلم عندهم فيندرج ذلك المعنى فى قولهم بوجب العلم الاستدلالى اذ تذكره ثانيا بوجب
التكرار ويضاير عليه ان سائر العلوم النظرية كلها كذلك اى مشابه للضرورى فى اليقين
والثبات فما وجه التخصيص اياه من بين سائر العلوم النظرية بالذكر هل لا يلزم الترجيح بلا مرجح
يرد عليه انا لا نسلم ان سائر العلوم النظرية مشابهة للضرورى فى اليقين والثبات
وكيف فان العلم اليقين الثابت لا يحصل الا من القياس البرهانى الذى هو قسم من القياس
الذى يكون ضما من الحجة المنقسمة الى الاستقراء والتمثيل والقياس وبالجملة الاحكام الاعتقادية

بالاستقراء الناقص والتمثيلية والجدلية والخطابية والشعرية والسفسطية كلها من العلوم
النظرية وليس شئ منها شابهها الضروري في اليقين والثبات فان ذلك الخ والقياسات البست
مفيدة لليقين كما تقرر في مظانه هذا والاولى في توجيه ذلك الكلام ان يقال ان مراد المص
في ايراده ذلك التشبيه بيان قرب اي قرب العلم الثابت بخبر الرسول من الضروريات في قوة اليقين
وكمال الثبات وكما ناي ذلك من الحس اشارة الى ما يقال من الادلة النقلية مستندة الى الوحي
الالهي والمفيد حتى اليقين بعد رعاية شرايط استخراج الاحكام عنها وكذلك مستندة الى
التاييد الالهي المستلزم بكمال الحق فان المنزه عن شائبة الوهم بخلاف العقليات الصرفة
فان العقل يعارضه الوهم في حكم غير المحسوس فان حكم الوهم فيه كاذب لحكمه بان كل موجود مشار اليه
وان ورآء العالم فضاء لا يتناهي لان الوهم والحس سبقا الى العقل فهو منجذب اليهما مسخر لهما
حتى ان احكام الوهميات ربما تمكن عنده مما الاوليات حتى لا ادفع استرابته بارسال الوحي لحكم
الوهم لبنى البشر بها بالاوليات ولا ينصرف العقل عن ذلك الجهالات ومما يعرف به كذب الوهم انه
يساعد العقل في المقدمات المنتجة لنقيض ما حكم بها حكم الوهم بالخوف عن الموتى مع انه يوافق العقل
في ان الميت جماد والجماد لا يخاف منه لقوان الميت لا يخاف منه فاذا وصل العقل والوهم الى النتيجة تكص
الوهم وانكرها ويرد عليه انه قد تقرر فيما لا صول ان الادلة السمعية ظنية فالاحتياج الى معرفة
الاوضاع والالفاظ والى معرفة ان مقصود المتلفظ بتلك العبارات ماذا هل هي للمعاني الحقيقية
او المجازية وليس لشئ منها سبيل **هو الاول** علم بالتواتر لانه خبر الرسول اي هذا اي
الحكم بان الحديث المذكور متواتر بمجرد فرض التمثيل يعني لو فرضنا انه متواتر فيحصل لنا علمان
احدهما بخبر الرسول وذلك العلم كحصل بالتواتر وهو ضروري كما تقدم ومحصل منه العلم الثاني بالاستدلال
الذي ذكر في الشرح وانما يجب حمل كلام الشارح على ذلك والا فيصير كلامه شاذا غلطا لان
هذا الحديث مشهور لا متواتر **هو الاول** مع قطع النظر عن القرائن المفيدة للعلم
اما قطع النظر عنها اي عن القرائن لا عن الدلائل اذ الوجه في رد الخبر الصادق على خبر مستدلا

للعلم اليقيني هو استفادة معظم المعلومات الدينية والمطالب الاعتقادية مما ذكر من ذلك
الخبر وكذا استفادة في ان الخبر المجرد عن القرائن المفيدة للعلم وليس الراد فيه
لاحتمال الكذب ليس كذلك اي لا يفيد معظم المعلومات الدينية وقد يوجه ذلك اي قطع النظر عن
القرائن لا عن الدلائل بان القرائن قد ينفك عن الخبر فيبقى لازمة له فلذلك لم تعتبر في افادته وكونه سببا لعلم
بخلاف الدلائل فان الخبر لا يفيد العلم بدونها فلذلك لم تعتبر قطع النظر عنها في افادته وهذا التوجيه
ليس بشئ لانه هذا انما يتم اذا كان افادة الخبر المتواتر العلم بطريق الاستدلال وليس كذلك
فانه بالضرورة موجب للعلم الضروري كما مر في المتن **هو الاول** في حكم المتواتر منه اي جنس الخبر المتواتر كذلك
اي كخبر المتواتر في جهة كونه خبر قوم يحكم العقل بصدقهم لتلقيه اي حصول العلم من الخبر بالبداهة
في المتواتر كما مر وبالنظر اي الدليل في الآحاد وهو ان هذا خبر اهل الاجماع وكلما هذا شانه فهو
صادق ومضمونه واقع لقوله عليه السلام لا تجتمع امتي على الضلالة ولقولهم ما راه المؤمنون حسنا
فهو عند الله حسن ولقولهم اجماع اهل حل وعقد حجة على اخذ الرواية وحاصل الجواب عن الاعتراض على الحصر
الخبر الصادق المفيد للعلم هو ان الحصر الذي ادعاه المص مبني على المسامحة لا على التحقيق
من جهة ان كلا واحد من خبر الله تعالى وخبر الملك وخبر الاجماع من اخبار الصادق المفيد للعلم وليس اخلا
في القسمين اي خبر المتواتر وخبر النبي حقيقة فاندراجهما فيهما نوع مسامحة وكيف لا فانه اذا خالف شئ
في شئ ليس هو منه وذلك يخل بالحصر الحقيقي فالحصر الحقيقي هو ان يقال الخبر الصادق على خمسة انواع خبر الله
وخبر الملائكة وخبر النبي وخبر الاجماع وخبر المتواتر **هو الاول** قوة للنفس ان قلت هذا
الذي ذكره الشارح ههنا من ان العقل قوة للنفس يدل على مغايرته لها وكونه آلة لها
وهو منافٍ لما مر منه في وجه الحصر من ان العقل ليس آلة غير المدرك بل المدرك هو نفسه
قلت لا نم ان ما ذكره ههنا مستلزم لآلية العقل للنفس المدرك فان غاية ما لزم مما ذكره
ههنا هو ان يكون العقل وصفا للنفس ووصف الشئ لا يسمى آلة له فاذا لم يكن العقل آلة
للنفس صدقت السالبة التي ادعيناها بانهما مر وهي ان العقل ليس آلة غير المدرك ولم يرد نقض

العينية هناك حتى تأتي المغايرة التي ذكرت هنا يرد على ان هذا الكلام شعر بان العقل من صفات
النفس الناطقة مغايرها بحسب الذات وهو ليس بمقول المتورد في مظانه بل ان النفس الناطقة التي هو كمال
اول لجسم طبيعي آلي من جهة ما يستدرك ويفهم ويريد ويتحرك ويحرك ويدرك الكليات والمعقولات من حيث هي كذلك
يسمى نفسا ومن حيث تدرك المعقولات وتحكم بعضها ببعض تسمى عقلا او قوة عاقلة وعقلية وذهنا
فهما متحدان بالذات ومختلفان بالاعتبار فالصواب في الجواب ان يقال ان اردت بالمغايرة المغايرة بالذات
فلا نسلم ان ما ذكره الشارح ههنا مستلزم للمغايرة الذاتية وان اردت المغايرة في الجملة ولو بالاعتبار فسلم
لكن لا تنافي العينية والاتحاد بالذات ولا توجب الآلية واما ما قيل في الجواب من ان المراد بالغير ههنا غير ممكن
الانفكاك فتحصل السالبة المذكورة هو ان العقل ليس آلة يمكن انفكاكه عن المدرك فصدق السالبة
المذكورة اما بان لا يكون العقل آلة للمدرك او بان يكون آلة لكن لا يمكن انفكاكه عنه كما في مادة النزاع فان
العقل وان كان آلة للنفس المدرك لكن لا يمكن انفكاكه عنها فالقول بان العقل قوة للنفس ليس بمنافٍ
للامر من ان العقل ليس آلة غير المدرك لا يقال لا يجوز حمل الغير على المعنى المذكور لانه نحو من غير
قرينة لانا نقول لا نسلم ذلك بل هو حمل على المعنى المصطلح فان اهل الحق اصطلحوا لذلك المعنى يقولون
ذلك الجواب من الحق بعيد والى الباطل اقرب لان العقل بالنسبة الى النفس غير بالمعنى المصطلح الجواز
انفكاكه عنها الا يرى ان العقل يزول عند الاغماء والجنون وغيره ذلك ويمكن الحكم عن وجه البعد
بان العقل والنفس متحدان بالذات متغايران بالاعتبار فلا يمكن الانفكاك بينهما والظاهر
ان في قول الحبشي بعيد اشارة الى هذا **هو الاول** وقيل جوهر يدرك بها الغايات العقل
بهذا المعنى هو النفس بعينها ولم يكن بينهما على هذا التقدير مغايرة لان النفس ايضا كذلك
والحال ان اهل العرف واللغة اتفقوا على مغايرتهما اي مغايرة العقل والنفس فلهذا بنى
الشارح القول على المنقول وقال قيل اشارة الى ما في هذا القول من الضعف يرد عليه ما بين
انا لا نسلم المغايرة المغايرة في الجملة فلا نسلم ان تعريف العقل بهذا المعنى ينافي المغايرة في الجملة ولو بالاعتبار
بل في بدرك بها الغايات اشارة الى جهة المغايرة وان اراد المغايرة بحسب الذات والحقيقة فسلم

خلاف

نسلم انتفاءهما على هذا التقدير لا يكون مغايرة ذاتية لكن لا نسلم ان اهل العرف واللغة اتفقوا على ان بينهما مغايرة
بحسب الذات والحقيقة كيف وقد تقرر في مظانه ان النفس والعقل متحدان بالذات والتغاير بينهما ليس الا بحسب
الاعتبار كما مر سابقا في الحاشية السالفة فعلم ان لا موافقة للعرف في ذلك واما المغايرة التي يستفاد من اللغة
لا يجب ان يكون محل النزاع المغايرة الذاتية ولو سلم ان المغايرة المستفادة من اللغة هي المغايرة بحسب الذات وهو غير مسلم
لان الاصطلاح لا يجب ان يكون موافقا للغة **هو الاول** سبب العقل عدم تقييده اي عدم تقييد المحل العلم
بالقيد الضروري او القيد الاستدلالي او كونه مما شأنه ان لا يحتاج ادراكه الى رياضة او غير ذلك واما مطلقا اشارة الى
العموم اي اشارة الى ان العقل سبب للعلم مطلقا سواء كان ضروريا او نظريا وسواء كان في الاهتداء الطبيعي
او غيره لكن فيما ذكره الشارح في كلام المحشي لفرق المحاذين جميعا ولا يكون الورقة مخصوصا بالتسمية وبعض
الفلاسفة كما ينبئ عنه من كلام الشارح **هو الاول** بناء على كثرة الاختلاف وتناقض الآراء هذا
الدليل اي كثرة الاختلاف وتناقض الآراء دليل بعض الفلاسفة المنكر لكون العلم سببا في الاتقيات ولا يكون
ذلك الدليل دليل التسمية على ما توهم من ظاهر عبارة الشارح فان عبارة الشارح توهم ان الدليل المذكور
دليل الفريقين وليس كذلك اذ الكثرة اختلاف في العلوم المتسقة المرتبة المبني بعضها على البعض
والعدديات بل لا اختلاف فيها اصلا كما ادعى وقوع الاختلاف في بعض لا يأتي التسمية في البعض الآخر فلا
انتفاء التسمية في الكل هو ينافي التسمية **هو الاول** فيتناقضان موضوعا كم هذا هو نسبة عدم المعلومية
الى ذات الله وصفاته بل نسبة المعلومية الى ذاته وصفاته فيكون التعظيم فيه موقبل النظر في الاتقيات
فلا يصح استدلالكم عليه وافاد مطلوبكم لا افاد نقيض مدعاكم من حيث انه افاد نظر العقل العلم في الاتقيات
ومدعاكم هو ان نظر العقل لا يفيد في الاتقيات فاذا كان كذلك بطل استدلالكم على مطلوبكم ولما كان سوق
الكلام موهما لان يكون كلام الخصم ساقطا عن درجة الاعتبار بحيث لا يحتمل توجيها اصلا اوليس
رفع ذلك الوهم بقوله لكن يرد على ذلك المجيب عن استدلال الخصم ان يقال انا نجواب هذا انما يتم اذا ثبت
ان الخصم ينفي مطلق العلم سواء كان ظنا او يقينا او غيره ذلك في الاتقيات او ثبت انه ادعى اليقين في تلك
المسألة اي قولهم ان الواجب وصفاته لم يعلم ولم يثبت شيء منهما بل الظاهر المتبادر من عبارات

هذه الطائفة كما هي مذكورة في الكتب المبسوطة انما تفيد العلم اليقيني لا الظن وانهم قايلون بافادة
نظر العقل الظن ولعلهم يدعون الظن في هذه المسئلة ايضا لا اليقين فافادة نظر العقل في الالهيات
الظن لا ينافي عدم افادة اليقين فلا تناقض هذا هو الاول فلا يكون فاسدا يرد عليه ان كبرى الدليل الذي
ذكرته من المقدمات المشهورة وهي قضايا يعتبرها جميع الناس ومن المسلمات وهي قضايا يسلم
من الخصم ويبتني عليها الكلام لدفعه ويكون الغرض منه الزام الخصم وافحام من هو قاصر عن ادراك
مقدمات البرهان مفيدا لاسكان الخصم وان افادة ذلك الدليل الالزام لا توجب ان يكون صادقا فان نفس الامر
لما تقرر في مظانه من ان مقدمات الجدل لا يجب ان يكون صادقة بل مطابقة لما في نفس الامر فانها قد تكون كاذبة
بل لكونها مسلمة عند الخصم وبذلك يحصل الالزام منه فالقضاء الواقع في نفسه وكيف فان
الحجج الجدلية والدلايل الالزامية متداولة بينهم شايعة في الكتب الكلامية وقد تقرر فيما بينهم انها قد تفيد
الا يجب ان يكون صادقة والقول بعدم افادتها اي افادة الدلايل الالزامية الزام الخصم تقول اي كلام
ليس له معنى وتعسف بحت ان لا يصغى اليه هذا هو الاول فان قيل لم لا يكون النظر مفيدا للعلم
الاستدلالي لما توهم ادلتنا على انه لم يكن ان يحصل لنا التصديق بتلك المقدمة اي قولنا ان النظر مفيد للعلم
وبيان ذلك اجمالا لا هو ان حصول التصديق بها اما بالبداهة او بالنظر لا واسطة ولا سبيل الى شيء
منهما الى ما ذكرته في الشرح فلم يكن حصول التصديق بها والا يرد ذلك الاستدلال على ان تلك المقدمة غير صادقة
وان النظر لا يفيد العلم والغرض الاصلي والمقصود الكلي هو بيان الثاني لا بيان الاول لنا نعم ان الدليل المذكور
على تقدير تمامه انما ينفي العلم بالافادة لا نفس الافادة لكن يمكن ان يقال ان هاهنا مقامين الاول افادة النظر
العلم والثاني حصول العلم بان النظر مفيد والقابل يثبت الافادة نفسها فانا لا نثبت عليها ايضا والمكابر يكابرهما معا
نفرض المكابر المستدل في ذلك الاستدلال الى الرجوع المقام الثاني ونقول فيحصل المطلوب فان الخصم
وههنا توجيه آخر لكلام ربيعه المقام اقول وعليه في كتاب لا يضل ربي ولا ينسى
هو الاول اثبات النظر اي يلزم من نظريته قولنا كل نظر صحيح قطعي المادة والصورة مفيد للعلم
اثبات افادة النظر المخصوص الذي هو من جزئيات تلك الكلية المذكورة المستدل به عليها اعني قولنا

التتمه

النتيجة في كل قياس معلوم الصحة مادة وصورة لازمة لزوما قطعيا لما حق قطعا وكلما هو كذلك فهو
حق قطعا فالنتيجة في كل قياس صحيح حقة قطعا وهذا معنى قولنا كل نظر قطعي المادة والصورة
مفيد العلم اما الصغرى فلا لامعنى للعلم بصحة المادة والصورة الا القطع بحقية المقدمات
وحقية استلزامها للنتيجة واما الكبرى فبديهية لا شبهة فيها او قولنا كل نظر صحيح في القطعيات
لا يعقبه مانع العلم مشتمل على ما يقتضي العلم مع عدم المانع وكل ما هو مشتمل على مقتضي العلم مع انتفاء
المانع يفيد العلم ويستلزمه اما الصغرى فلان النظر الصحيح ما ينطوي على جهة الدلالة العقلية
العقلية الموجبة للانتقال الى المطلوب وقد اعتبرنا معها ارتفاع المانع واما الكبرى فلان تخلف
الشيء عن المقتضي مع ارتفاع المانع والاستدلال عليها بافادة ذلك النظر المخصوص والجزئي الخاص
المعهود الذي هو من جزئيات الكلية المذكورة ويلزم من ذلك توقف الشيء على نفسه الذي هو لازم
الدور ويلزمها لتناقض ايضا لاستلزامه كون الشيء معلوما لكونه وسيلة وغير معلوم لكونه مطلوبا
وانما قلنا انه يلزم على ذلك التقدير التوقف والتناقض اذ كون الشيء معلوما وغير معلوم حين كونه معلوما
لان القضية الكلية التي ادعيتم عليها اعني قولنا كل نظر صحيح قطعي المادة والصورة مفيد للعلم
مشتملة على احكام جزئيات موضوعها والاخفاء في ان اثبات الكلية اثبات الحكم بكل واحد واحد من
جزئيات موضوعها فاثباتها بالنظر المخصوص الذي كلامنا في ان يكون من افراد موضوعها يوجب اثبات حكم
ذلك النظر المخصوص بنفسه اي ثبوت نفس حكم ذلك الجزئي له وهو ح لاستلزامه توقف الشيء على نفسه
وكونه معلوما من جهة كونه مستدلا به على نفسه وغير معلوم حين كونه معلوما من جهة كونه مستدلا
عليه بنفسه وذلك امر لا اخفاء فيه وتدقيقا في الجواب عن استدلال الخصم ان معنى اثبات الحكم
النظري استفادة العلم به من النظر بان يعلم المقدمات مرتبة فيعلم النتيجة وهذا انما يتوقف
على كون النظر مفيدا للعلم لا على العلم بان ذلك النظر مفيد فالموقوف هو التصديق بالنتيجة
والموقوف عليه هو صدق المقدمات المرتبة فلا لازم من اثبات النظر بالنظر استفادة العلم
بالحكم الواقع فيه من نفس الحكم الصادق الواقع فيه ولا اخفاء فيه لان الموقوف على هذا التقدير هو العلم

بالنظر والموقوف عليه هو نفس النظر بل صدقه وليس فيه شئ من الحدوث وهذا كما ان تصور الامكان
يستفاد من الخاصة اللازمة بمعنى انها يتصور فتصور وان لم يعلم الاختصاص واللزوم
وقد زيفه الشارح العلامة فى شرح المقاصد ولم يلتفت اليه ههنا فارهنا الى بعض كلام الخصم
على ان اللازم فى القياس هو صدق النتيجة والملزوم صدق المقدمات المرتبة واما التصديق
بالنتيجة اعنى العلم بكيفيتها فانما يستلزم التصديق بالمقدمات المرتبة لكونها استدلالية لا
بديهية او كسبية بالفعل وانما تقرر من ان العلم بتحقق اللازم يستفاد من العلم بلزومه للملزوم وتحقق الملزوم
وهذا يخالف التعريف بالخاصة فان اللزوم متحقق بين التصورين حتى لو كان التصديق بالمقدمات
مع التصديق بالنتيجة كذلك سقط استدلال الخصم **هو الاول** وانه دوراى توقف الشئ
على نفسه الذى هو حاصل الدور لا نفسه لان الدور توقف الشئ على ما يتوقف هو عليه اما بمرتبة
او بمراتب ويلزمه توقف الشئ على نفسه فيكون كلام الشارح من قبيل ذكر الملزوم
واراده اللازم **هو الاول** والنظرى قد يثبت بنظر مخصوص به حاصله انا نثبت القضية
الكلية النظرية وهى قولنا كل نظر صحيح اى مقرون بشرايطه مفيد للعلم اليقينى بقضية
شخصية ضرورية هى من جزئيات تلك القضية الكلية النظرية وهى قولنا هذا الترتيب
المخصوص والتاليف المعين اى العالم متغير وكل متغير حادث مثلا فانظر اذ لا معنى لسوق ذلك
فنقول انه مفيد بالضرورة العلم بان العالم حادث ومعلوم بالضرورة ان هذه الافادة ليست
كخصوصية هذه المادة بل بصحة ذلك الترتيب الخاص وكونه مقرونا بشرايط صحة النظر
فكل نظر يكون كذلك اى مقرونا بالصحة والشرايط يفيد العلم ولا يلزم منه الدور ولا اثبات الشئ
بنفسه ولا التناقض وذلك لان الموقوف والمجهول المطلوب بالنظر هو القضية الموجبة الكلية
التى عنوان موضوعها مفهوم النظر وهى قولنا كل نظر مقرون بشرايطه يفيد العلم والموقوف عليه
المعلوم بالبديهة هو القضية الشخصية التى موضوعها ذات النظر المخصوص وهى قولنا العالم متغير
وكل متغير حادث بيفيد العلم بان العالم حادث من حيث اعتبار كون هذا الموضوع من افراد

النظر فلا يكون الشئ الواحد بالذات والاعتبار متقدما على نفسه ومعلوما معينا ليس بمعلوم بل يلزم
الدور والتناقض وبالجملة فهاهنا قضيتان بديهيتان اذا نظرنا فيهما افادا لنا العلم بان كل نظر صحيح
يفيد العلم ثم الحكم بان هذا النظر الجزئى الواقع فى هاتين المقدمتين يفيد العلم بديهى لا يحتاج
الا الى تصور الطرفين من حيث خصوصهما فقط من غير ان يعلم انه من افراد النظر فلا يلزم ح
الا توقف العلم بالقضية الكلية على العلم بالقضية الشخصية وهى معلومة بالضرورة كما ذكرنا
دون الكلية وذلك لاختلاف العنوان والاختفاء فى ان تصور الشئ بكونه نظرا غير تصوره
باعتبار ذاته فجاز ان يكون تصوره من حيث ذاته المخصوصة مع تصور المحكوم به والنسبة كافيا
للحكم بينهما فيكون الشخصية ضرورية ولا يكون تصوره من حيث انه فرد من افراد النظر
كذلك فلا يكون الكلية ضرورية بل نظرية موقوفة على تلك الشخصية ولا استحالة فيه هذا
محصل ما نقله الشارح العلامة من امام الحرمين فى شرح المقاصد فان قيل الحكم بالشئ
على الشئ ان كان نظريا فهو كذلك ايما تحقق سواء كان فى الكلية او فى الجزئية منها وان كان
ضروريا فهو كذلك ايما تحقق سواء كان فى الكلية او فى الجزئية منها فالقول بان الحكم
فى الكلية يحتاج الى النظر دون الشخصية التى هى من جزئياتها غير محتاج اليه ليس الا التناقض قلنا
ان الحكم بالشئ على الشئ قد يختلف نظريا وضروريا مع الاستغناء عن الدليل والافتقار اليه اما الى التنبيه
او الى الاحساس او غير ذلك باختلاف التعبير عن المحكوم عليه مثلا اذا حاولنا الحكم على العالم
بالحدوث فربما يقع التعبير عنه بما يجعل الحكم غير مفيد اصلا كقولنا كل موجود بعد العدم حادث
او مفيدا بديهيا كقولنا كل ما يقارن تعلق القدرة والارادة الحادثتين فهو حادث او مفيدا
كسبيا كقولنا كل متغير حادث واذا عرفت ذلك ظهر لك انه يجوز ان يكون اشارات المحمول للموضوع
فى القضية الكلية نظرية محتاجا الى النظر ويكون منشاء الاحتياج تعيين المحكوم عليه بالعنوان
الخاص وفى القضية الشخصية التى هى من جزئيات تلك الكلية ضرورية غير محتاج الى
النظر وذلك اذا لم يوخذ موضوع الشخصية بعنوان القضية الكلية يستلزم نظرية

اثبات المحمول للموضوع فيها اى فى تلك الشخصية ايضا كما يكون هو نظرى فى الكلية فالدائم مرادنا
النظر بالنظر اثبات حكم هذا النظر المخصوص من حيث انه معتبر معنون بمفهوم نظر باثبات حكمه
من حيث خصوص ذاته من غير اعتبار كونها من افراد النظر والخلل فيه هذا الذى حققناه لك
هو تحقيق الحق فى هذا المقام حيث لا مزيد عليه فان كنت طالبا للحق اليقين فاعتبر ذلك ودع
عنك حزازات الاوهام فى ذلك المقام **هو الاول** من غير احتياج الى الفكر الاولى ان يقال
بدل قوله من غير احتياج الى الفكر من غير احتياج الى السبب لانها يحصل باول التوجه اخص مما يحصل
من غير فكر وقد يحتاج الى سبب كالحس والحدس والتجربة وغير ذلك بخلاف انها يحصل باول التوجه
فانه لا يحتاج الى مطلق السبب حتى لا يحتاج الى سبب اصلا فان قيل اذا كان القيد الاول بحسب النظر
اخص من القيد الثانى فكيف المراد ههنا المعنى العام بقرينة القيد الثانى بل نقول يجعل الشارح القيد
الثانى تفسيرا للاول اشارة الى التعميم قلنا تعميم القيد الاول يدعله اى القيد الثانى تفسيرا للاول
اى قوله باول التوجه وان كان صحيحا معتبرا فى نفس الامر لكن لا يلايم تقرير الشارح لان الضرورى
على هذا التقدير ما يحصل بدون فكر ونظر وقد تقرر الشارح فيما سيجى كما ستعرفه ان الضرورى
اذا كان مقابلا للاكتسابى يفسر بما لا يكون تحصيله مقدورا للمخلوق واما اذا افتسر بما يحصل بدون
فكر ونظر فهو مقابل الاستدلالى ولما كان الضرورى فى عبارة المصنف مقابلا للاكتسابى لا يجوز
تعريفه بما يحصل بدون فكر ونظر على ما قرره الشارح يرد عليه انه يجوز تخصيص القيد الثانى ليكون المراد
من قوله من غير احتياج الى الفكر من غير احتياج الى ملاحظة امرين لتصور الطرفين والنسبة وكيلا
يرد قوله الخفى والاولى اشارة الى ذلك **هو الثانى** فهو ضرورى الظاهر المتبادر
من عبارة المصنف جعل الضرورى فى مقابلة الاكتسابى وما يستفاد من تقرير الشارح
كما سيجى هو ان الضرورى اذا كان وانما فى مقابلة الاكتسابى بمعنى الحاصل بمباشرة الاسباب
بالاختيار يراد منه انه لا يكون تحصيله مقدورا للعبد وعلى هذا يرد عليه اى على المصنف المثال
المذكور للضرورى وهو قولنا العلم بان الكل اعظم من الجزء لا يكون مطابقا للممثل لانه يتوقف

على

على الالتفات المقصود وتصور الطرفين المقصود فلا يصدق عليه تعريف الضرورى فلا يصح
تمثيله ولا يضا يرد على المصنف انه يكون حال بعض العلم الثابت بالعقل كالتجربيات والحدسيات مهملا
غير مذكور لانها لا يدخلان تحت شئ من القسمين اما عدم دخولها تحت الضرورى فلعدم
حصولها باول التوجه فانهما محتاجان الى التجربة والحدس وانما لعدم دخولهما فى الاكتسابى
فلان حصولهما لا يكون بمباشرة الاسباب بالاختيار واما الحدس فلان حصوله من غير اختيار
واما التجربى فلان حصوله لا يكون بمباشرة الاسباب يرد على الايراد الاول ان المراد بالضرورى
ما لا يكون تحصيله بعد تصور الاطراف مقدورا للعبد وذلك معلوم بحسب المتعارف فالضرورى
مساوى البديهى الاولى وهو الذى لا يحتاج بعد تصور الطرفين والنسبة الى شئ اصلا
ولا خفاء فى انه بعد تصور كل شئ او تصور اعظم من جزئه وتصور النسبة بينهما يحصل
التصديق من غير اختيار ومباشرة اسباب وعلى الايراد الثانى انا لا نسلم خروج التجربيات
والحدسيات من القسمين فانهما داخلان تحت الاكتسابى قوله فلان حصوله من غير اختيار
قلنا ان اراد انه لا يكون للقدرة والاختيار دخل اصلا فى حصوله فهو غير مسلم قال الشارح العلامة
واما الحدسيات فهى قضايا يحكم العقل بحدس قوى من النفس يزول معه الشك ويحصل
اليقين بمشاهدة القرائن كالحكم بان نور القمر مستفاد من نور الشمس لما يرى من اختلاف
تشكلات نوره بحسب اختلاف اوضاعه من الشمس وذلك انه يضيء دائما جانبه الشمس بلى
الشمس وينتقل نوره الى مقابلة الشمس فيحدس العقل انه لو لم يكن نوره من الشمس لما كان كذلك
وهى كالتجربيات فى تكرر المشاهدة ومقارنة القياس الخفى منه انتهى كلامه وعلم ان للقدرة والاختيار
دخلا فى الحدسى وان حصوله بمباشرة الاسباب وهو صارف العقل والنظر فى المقدمات لكن لا على
طريق الفكر وتكرر المشاهدة ومعنى قولهم بمباشرة الاسباب بالاختيار هو ان يكون للقدرة والاختيار
دخل فى الجملة ولا يلزم الاستقلال كما صرح به المحشى فى الحاشية التى هى ثانية تلك الحاشية
وان اراد ان القدرة لا يكون مستقلا فى حصوله فسلم لكن لا يوجب خروجه عن الاكتسابى

كما عرفت وقوله واما التجربي فلانه لحصوله لا يكفي مجرد شرة الاسباب غير مسلم وكيف فان
التجربيات قضايا يحكم بها العقل بانضمام تكرر المشاهدة اليه والقياس الخفي المنتج لليقين
اليها وهو ان الوقوع المتكرر على نهج واحد لا بد له من سبب وليس ذلك الا مجرد شرة الاسباب
فالاولى في تعيين معنى البداهة والاستدلالي والا كتسابي اختيار ما ذكرته بعض
الشروح من ان معنى البداهة عدم توسط النظر لا لحصوله بالفعل او لقوته ومعنى
الضروري ما لا يحتاج تحصيله الى نظر وفكر وهو بهذا المعنى يقابل الكسبي والاول
وهما مترادفان وموضوعان للذي لا يحتاج تحصيله الى نظر وفكر فكل ما لا يحتاج في حصوله الى
نظر وفكر فهو داخل في الضروري سواء كان حسيا او حدسيا او تجربيا او غير ذلك
مما لا يحتاج الى الفكر وكان في قوله المحتاج فالاولى الاشارة الى ما ذكره الشارح في شرح كلام
المصنف ايضا صحيح لكن ما ذكرته اولى منه والظاهر ان وجه الصحة هو ما اسلفناه
فتدبر هو الاول ويفسد بما لا يكون تحصيله مقدورا للمخلوق فان قيل هذا التعريف فاسد
غير مانع عن دخول الغير فانه يشمل معرفة الله الواجب لان تحصيله لا يكون مقدورا للمخلوق
مع انه لا يكون ضروريا قلنا لا نسلم صدق التعريف على ذلك لان كلمة ما في التعريف المذكور
عبارة عن العلم الحاصل للمخلوق وهي اي كلمة ما وان كانت بحسب المفهوم اعم من ذلك لكن
تخصصها ههنا بالعلم الحادث بقرينة انه اي الضروري قسم من اقسام العلم الحادث
فحصل الكلام ان الضروري هو العلم الحاصل للمخلوق من غير اختيار فعلى هذا لا يشمل
التعريف مادة النقض اذ لم تحصل للمخلوق بل هي ممتنعة الحصول له فلا يلزم منه كون
العلم بحقيقة الواجب ضروريا ولقائل ان يقول سلمنا عدم انتقاض التعريف بالمادة
المذكورة لكن يرد عليه بالحسيات فانه يشملها فانها لا تكون مقدورا للمخلوق
فلذلك ترى بعضهم انه ادرجها اي الحسيات في هذا التقسيم لتوقفها على امور غير مقدورة
لا يعلم ان حقيقة تلك الامور التي يتوقف حصول الحسي عليها ما هي ومتى حصلت وكيف حصلت

مع انها لا تدخل المرتبة الذي هو الضروري بل انها كاسبيات كما تقرر عليه راي الشارح
فلا يكون التعريف مانعا على رايه على انا نقول الصواب ادخال الضروري لا لتحصيلها غير مقدور للمخلوق
وكيف يدرجها الشارح العلامة في الكسبي تقسيم اي للضروري وقد علم جوابه مما ذكرناه في
الحاشية السالفة تفصيلا وبالجملة ان الشارح حمل التعريف على ما دخل القدرة فالضروري
عنده ما لا يكون لقدرة المخلوق دخل اصلا في تحصيله فعلى هذا لا يشمل التعريف الحسيات لانه يكون
لقدرة المخلوق دخل فيها فلا يكون راجحا في الضروري فلم يلزم شيء من المحذورين وذلك
البعض الذي ادرجها في تعريف الضروري وجعلها من الضروري حمله اي التعريف على
نفي استقلال القدرة فالضروري عنده ما لا يكون لقدرة المخلوق مستقلا في تحصيله فعلى
هذا يكون الحسيات داخلة في الضروري بالمعرف وتعريفه يشملها ولكل من الفريقين وجهة
وطريق صواب هو مولاها ومستقبلها وتدرفع في بعض النسخ لفظ الحدسيات بدل الحسيات
في قول بعضهم ادرج الحسيات وليس بخطاء وذلك لان الحدسيات ايضا داخلة تحت الاكتسابي
كالحسيات على ما قرره الشارح الاكتاني وان لم يصرح به وقد بينا في الحاشية السالفة وجه
اندراجها تحت الاكتسابي فظ تقرير الشارح لكن هذه النسخة لا تلائم قول المحشي في الحاشية
السالفة ان حال بعض العلم الثابت بالعقل كالتجربيات والحدسيات معلوم وقد عرفت
جوابه فلا تغفل هو الاول وقد يقال في مقابلة الاستدلالي ويفسد بما يحصل بدون فكر
ونظر فيدل بتغيير بذكر لفظ الدليل في تفسير الضروري كما الى ان الكلام في العلم التصديقي وانه
اي الضروري بهذا المعنى وما يقابله قسمان منه هو الاول فظ هو انه لا تناقض في كلام صاحب
البداية اولا وجه التناقض هو انه حكم حكما ضمنيا في التقسيم الاول ان الحدسيات مثلا لا يكون
داخلة تحت الضروري بل هي داخلة تحت الاكتسابي لانها بمباشرة الاسباب وفي التقسيم
الثاني حكم بانها داخلة تحت الضروري غير داخلة تحت الاستدلالي لانها لا يحتاج الاكتساب
ونظر وليس في ذلك الا التناقض ووجه اندفاع التناقض هو ان للضروري معنيين احدهما

اخص من الآخر والمعنى الاخص هو ما يحد بشاهة في نفس العالم من تركيبه واختباره والمعنى الاعم هو الذي لا يحتاج
في حصوله الى نظر وفكر وذلك الاكتسابي اعم من الاستدلالي والمقابل للاكتسابي هو الضروري فيما المعنى الاخص والمقابل
للاستدلالي هو بالمعنى الاعم فحين حكم صاحب البداية لخروج الحساب عن الضروري ودخوله في الاكتسابي
اراد بالضروري المعنى الاخص وحين حكم بالدخول اراد المعنى الاعم فحصل كلامه ان الحساب لا يكون داخلا تحت
الضروري بالمعنى الاخص وداخلا تحته بالمعنى الاعم وابقاه داخلا تحت الاكتسابي الذي هو اعم من الاستدلالي
غير داخل في الاستدلالي الذي هو اخص من الاكتسابي فلا تناقض فلو لم يكن الضروري معنيان ولم يكن
الاعم من الاستدلالي لجاز ان الاستدلالي يراد فالاكتسابي والضروري مقابلا الاعم اراد فالبديهي كما اختاره
المحشي في الحاشية التالية لما اندفع التناقض من كلام صاحب البداية واما بيان التناقض على وجه قرره
المحشي هو انه جعل صاحب البداية الضروري في التقسيم الاولي مقابلا الكسبي وقسيما له وجعل
الحاصل بنظر العقل من اقسام الكسبي ويلزم من ذلك ان يكون الضروري قسيما الحاصل بنظر العقل ايضا
لان قسيم الشيء قسيم لقسمه ايضا ثم قسمه اي الحاصل بنظر العقل الى الضروري الذي هو قسيم له
والى الاستدلالي فكان قسيم الشيء قسما منه وهو حكم بالتقيضين لانه حكم اولا واحكما ضمنيا
بان الضروري ليس قسما من الحاصل بنظر العقل بل هو قسيم له ثم حكم ثانيا بانه اي الضروري قسم منه او نقول
حكم اولا بان الضروري قسيم الحاصل بنظر العقل ثم حكم ثانيا بانه ليس بقسيم له بل هو قسم منه وحاصل
الدفع ان للضروري معنيين احدهما اعم من الآخر وان الاكتسابي اعم من الاستدلالي والمعنى
الاخص الضروري مقابل للاكتسابي والمعنى الاعم مقابل للاستدلالي كما مر والتقسيم للحاصل بنظر
العقل هو الضروري بالمعنى الاخص اعني ما يقابل الاكتسابي والقسم منه اي من الحاصل بنظر
العقل هو الضروري بالمعنى الاعم اعني ما يقابل الاستدلالي فلا تناقض مضى هذا ثم استبعد المحشي
عن وجه التناقض قائلا ليت شعري كيف يتخيل التناقض بهذا ظانا ان هذا التناقض انما يتخيل
اذا جعل الحاصل بنظر العقل مطلقا سواء كان بطريق المباشرة اولا منا الكسبي وكان المقسم في التقسيم
الى الضروري والاستدلالي الى الحاصل بنظر العقل بطريق المباشرة دون المعنى الاعم واما اذا كان

الداخل

المراد في الكسبي هو الاخص دون الاعم كان المقسم في التقسيم المذكور الحاصل بنظر العقل مطلقا دون المعنى الخاص
فلا يتحمل التناقض اصلا اذ لن نرضى ان الضروري معنى واحد فقط لانا نقول اما ان يكون الضروري قسيما هو المعنى
الاخص واما ان يكون قسيما منه هو المعنى الاعم فلا تناقض والحال ان المعتبر في الكسبي هو المعنى الاخص وان
المقسم هو المعنى الاعم ولما كان دفع التناقض بهذا الطريق مبنيا على ان الحاصل بنظر العقل اعم من الحاصل
بمباشرة نظر العقل وان الداخل في الكسبي هو المعنى الاخص دون الاعم وان المقسم في التقسيم
الثاني هو الاعم لا الاخص فوجب بيانها فنقول اما الاول فلانه قد تقرر ان العلم الحادث لا يكون ولا يحصل
الا بالاسباب التي هي الحس والعقل والتواتر فليس كل ما يحصل بالاسباب يجب ان يكون بمباشرة الاسباب
فان حصول الضروري المقابل للاكتسابي ليس الا بمجرد ان ليس بالمباشرة ولما كان سببه منحصرا
في نظر العقل لعدم كونه حسيا ولا متواترا الصدق عليه انه حاصل بنظر العقل ولم يصدق عليه انه
حاصل بمباشرة نظر العقل فتحقق مادة الافتراق فثبت العموم واما الثاني فلان صاحب البداية
جعل الكسبي اي علما حادثا يكون حصوله بمباشرة الاسباب فاحد اقسام الكسبي هو الحاصل بمباشرة
نظر العقل وانا الحاصل بنظر العقل مطلقا ثم نقول لبيان الامر الثالث الذي يبتني عليه دفع التناقض
انه اي صاحب البداية قسم اولا مطلق الاسباب الى ثلثة دون الاسباب المباشرة فالمقسم فيه هو السبب
مطلقا دون المقيد اي السبب المباشر ثم قسم ما يحصل هو بسبب خاص اعني نظر العقل اي قسم الحاصل بنظر
العقل الذي هو قسم من السبب المطلق دون السبب المباشر الى الضروري والاستدلالي فليس المقسم
في تقسيم الاسباب الى الثلثة الحاصل بالاسباب المباشرة حتى يوجب ان يكون المقسم في الثاني ايضا
خاصا اعني الحاصل بمباشرة نظر العقل فيلزم كون الحاصل بنظر العقل مطلقا حاصلا بسبب مباشر
فيرتفع عموم الحاصل بنظر العقل فيتناقضا فحكمانه اي الحكم بان الضروري قسيم للحاصل بنظر
العقل وانه قسم منه ولو سلم ان المقسم في تقسيم الاسباب الى الثلثة هو الخاص اي السبب المباشر
دون المطلق فنقول لكون ان يكون بين المقسم وكل واحد من الاقسام عموم وخصوص من وجه كالحيوان
بالنسبة الى الابيض وغيره فانا نقسم الحيوان اليهما مع ان كل واحد منهما يوجد بدونه كالحيوان الابيض

كما قاله الشارح صح عند الناس اى فى عاشق غيران لم يعرفوا عشقه فى الواقع اى ثبت عند الناس والمراد به فى الشعر ما يقابل الفساد وجوابه انه اى ارادة البثوت من لفظ الصحة المذكورة فى تعريف الاحكام ارتكاب خلاف الظاهر فى التعريف من غير قرينة وهو غير مجوز ومع ذلك يكون غير مستدرك لانه ذكره فى التعريف المذكور مستغنى عنه لاطابق كلمة وايضا ذكره ايهام كلاف المقصود فان ذكره موهم لان يكون المراد به ما يقابل الفساد وهو غير مقصود **هو الاول** فكلامه اراد بالعلم ما يشملها اى الظن والاعتقاد الجازم الذى يقبل الزوال وقد تقرر فيما مضى ان المراد بالعلم هو اليقين اى الاعتقاد المطابق الجازم الثابت والا يشملها اصلا وكلمة كان مشعرة بان عدم شمول العلم للظن والجزم القابل للزوال ليس محققا وهى غير مرضية ههنا فتامل وتدبر **هو الاول** بما يعلم به الصانع فى هذا القيد اشارة الى وجه التسمية اى وجه تسمية ما سوى الله به بلفظ العالم وذلك ان لفظ العالم مأخوذ من العلامة وما سوى الله به لكونه مما يعلم به الصانع يكون علامة له وليس ذلك القيد من تتمة التعريف والا يلزم الاستدراك لانه يتم بدون ذلك القيد **عليه** ان ما سوى الله به كما يكون خاصة من خواص العالم كذلك كونه مما يعلم به الصانع ايضا خاصة منها والتعريف الرسمى كما يجوز ان يكون بمفرد او مركب يجوز ان يكون مركبا من الجنس والخاصة كذلك يجوز ان يكون مركبا من العرض العام والخاصة ومن الخاصتين ومن الفصل والخاصة اذا اريد به التمييز الا ان الاولى ان يكون تركيبه من الجنس التام والخاصة ويجب رسما كاملا لافائدة بغير وزيادة تمييز ومزيد امتياز كما بين فى علم المنطق هذا الذى ذكرناه على راى المتقدمين من المنطقيين وكان الحشى اختار راى المتاخرين منهم لكن لا دليل على صحة راى المتاخرين **هو الاول** يقال لعالم الاجسام وعالم الاعراض وعالم الجواهر وعالم الحيوانات ذوى الجسم والعرض والنبات والحيوان اللاتى هى من الاجناس اشارة الى ان المراد من قوله ما سوى الله به ما سوى الله به من الاجناس والكليات دون الاشخاص والخصوصيات فزيد ليس بعالم اى لا يقال انه عالم بل يقال انه من العالم وفى الكلام المذكور ايضا اشارة الى ان لفظ العالم موضوع للمعنى العام الكلى الواحد من الاجناس ومجموع ما سوى الله به والمراد بالاشتراك المذكور فيما يطلق لفظ

والا يبعد ان يقال نعم نحن نبين ايضا لذلك اى يكون نظر العقل العام من وجه من قسميه الذى هو سبب المباشر والمقسم فى التقسيم الى الضرورى والاستدلالى هو الحاصل بالقسم الاعم من المقسم من وجه يعنى ان المقسم فى التقسيم المذكور هو الحاصل بنظر العقل مطلقا لا الحاصل بنظر العقل المباشر فلا تناقض اصلا يرد عليه اولا ان وجه التناقض هو ما ذكرته فى صدر الحاشية لان ما ذكره الحشى فلا يرد عليه ما اورده الحشى ثانيا ان التقسيم عبارة عن ضم القيود المخالفة الى مورد القسمة ليحصل بانضمام كل قيد اليه قسم منه فالقسم عبارة عن مجموع مورد القسمة مع القيد فلا يتحقق بدون مورد القسمة والقسم فى المثال المذكور هو الحيوان الابيض والحيوان الغير الابيض فلو دل القسم بلفظ قيد القسم لكان له وجه فى الجملة نعم يرد على التقسيم الثانى الواقع فى كلام صاحب الهداية اى على تقسيم الحاصل بنظر العقل الضرورى كما حصل بان النظر من غير فكر والى استدلالى يحتاج فيه الى ترتيب فكر مع الحصر بالحدسيات والتجربيات فانهما ليسا داخلين فى الضرورى لانهما لا يحصلان بالنظر ولا فى الاستدلالى لانهما لا يحتاجان الى الفكر والنظر يحتاج الى جعل قولنا من غير فكر تفسيرا لقولنا بالنظر فيكون الضرورى بمعنى الحاصل بدون الفكر والنظر فيندفعان **هو الاول** حتى يرد به الاعتراض على حصر الاسباب فى الثلثة يعنى لو كان الالهام سببا للعلم يرد عليه ان الحصر ليس بصحيح لانه يخرج عنها الالهام لعدم دخوله فى شئ من الثلثة المذكورة اعنى الحس والخبر الصادق والعقل لانه يحتاج حينئذ الى دفعه بانه وان كان داخلا فى مطلق السبب لكن لما لم يتعلق بعده على حدة سببا مستقلا لغرض صحيح معتد به وكان مرجعه الى العقل لم يعد قسما برأسه من السبب المطلق بل ادرجه فى القسم الثالث اى نظر العقل مثل الحدس والتجربة والوجدان فان هذه داخلة كذلك لم يتعلق لها غرض بتفاصيلها فاذا كان مرجع الكل الى العقل جعلوه سببا ثالثا يفضى الى العلم بمجرد الرجوع الى الوجدان او بانضمام حدس او تجربة او غيرهما كما مر فى الشرح فى تقسيم الاسباب ولما لم يرد الاعتراض المذكور على الحصر المذكور لان الالهام ليس من اسباب العلم عند اهل الحق لم يحتج الى الجواب المذكور الا لتخصيص الصحة بالذكر مما لا وجه له قيل ليس المراد بالصحة ههنا ما يقابل الفساد بل هى بمعنى البثوت والصحة بمعنى البثوت جائزة فى لغة العرب

العالم على كل واحد منها وعلى كلها ومجموعها من حيث هو مجموع اطلاق اللفظ الموضوع للمعنى الكلى
على جزئياته لا انه موضوع للمجموع من حيث هو مجموع واسم للكل والا لما صح جمعها اى جمع العالم بالعالمين
فى مثل قولنا ربّ العالمين يرد عليه انه كون لفظ العالم موضوعا للمجموع وللقدر المشترك
ايضا كما تقرر اى بعض المحققين عليه والجمع باعتبار المعنى الكلى فلا اشكال هو القول الكل بالنوع
قال الشارح ههنا ذهبت الفلاسفة الى قدم العناصر بموادها وصورها النوعية لكن بالنوع لجواز
استمرار تلك الصور كالماء والنار وغيرهما فى ضمن افرادها الشخصية المتعاقبة بالانحاية بمعنى
انها لم تنقطع صورة شخصية كما يكون ذلك فى ضمن انواع المركبات الامتزاجية كالحيوانات
والنباتات والمعدنيات والمشهور هو الذى ذكره فى شرح حكمة العين من ان الصور النوعية
العنصرية قديمة بالجنس وذلك لان مادتها لا يجوز خلوها عن صورها النوعية بأسرها بل
لا بد ان يكون معها واحدة منها لكن هذه الصور متشاركة فى جنسها ودون ماهيتها النوعية
فيكون جنسها مستمر الوجود فيتعاقب افرادها الى غير النهاية لكن خصوصية النارية والهوائية
والمائية والارضية لا يلزم ان يكون قديمة عندهم كما سيجئ من جواز الكون والفساد حتى
يجوز ان يحدث انواعها كان يكون نوع النار مثلا احدثنا غير مستمر الوجود يتعاقب افراده الشخصية
اذ يجوز حصول كل من عنصر آخر بطريق الكون والفساد لكنه لا منافات بين الكلامين المذكورين
لانه لم ينف فى شرح المقاصد جواز قدم العناصر بنوعها بل نفى لزوم كونها قديمة حيث قال
لا يلزم ان يكون قديما كما سيجئ من جواز الكون والفساد والاخفاء فى انا ذكره ههنا لا يكون منافيا
لما ذكره فى شرح المقاصد قال القدس سره فى شرح المواقف واما العنصريات فقديمة
بموادها وبصورها الجسمية بنوعها وبصورها النوعية بجنسها نعم الصور الشخصية
فيها اى فى الصور الجسمية والنوعية والاعراض المختصة المتعينة محدثة ولا امتناع فى
حدوث بعض الصور النوعية كان يكون نوع النار مثلا احدثنا غير مستمر الوجود يتعاقب
افراده الشخصية ولا امتناع ايضا فى عدم استمرار كذلك ولا فى استمرار انواع المركبات فى ضمن

افراده

ازاد ها المتعاقبة بلا نهاية انتهى كلامه نعلم من ذلك ان قولهم ان صور العناصر قديمة بجنسها
لا يشكل ببقاء صور الاسطقسات والاصول الاربعة التى ينتهى المركبات اليها عند التحليل
اى ببقاء صور العناصر فى امزجة المواليد الثلث اى الحيوان والنبات والمعدن القديمة بالنوع
وكان الشارح مال فى هذا الكتاب الى هذه التعبيرات اشارة الى انا ذكرناه من تفصيل مذهب
الفلاسفة او نقول على تقدير تسليم ورود الاشكال على ظاهر عبارة الشارح انه اراد بالنوع فى
قوله لكن بالنوع النوع الاضافى وهو الذى المقول عليها وعلى غيرها الجنس فى جواب ما هو وهو يشمل الجنس ايضا
يرد على كلام المحشى منع ورود الاشكال ومنع المنافات بين المشهور وبين كلام الشارح فلا يحتاج
الى التعسف الذى ارتكبه المحشى كما لا يخفى هو الاول وعنى بقيامه اى قيام العين او قيام الممكن
قيده اى قيد القيام بالاضافة الى ضمير العين او الممكن احترازا عن قيامه به بذاته يعنى لو قال معنى
القيام بالذات ليشمل قيامها الواجب به بذاته فلم يصح ان يقال ان معناه ان يتحيز بنفسه لان هذا
المعنى مخصوص لقيام الممكن ثم لا يخفى ان هذا التعريف اى تعريف العين بما يكون لقيام بذاته
بالمعنى المذكور غير مانع لانه يصدق على المركب من عين وعرض قايم به كالسرير المركب من المادة
التى هى من الاعيان كاجزاء الخشب والهيئة الاجتماعية التى من الاعراض والمشهور انها اى المركب
من العين والعرض ليس بعين كما انه ليس بعرض يرد عليه انا لا نسلم صدق التعريف المذكور على المركب
المذكور فان الوحدة النوعية معتبرة فى تقسيم الاعيان والاعراض فهى سوية فى الاقسام
وتعاريفها كما تقرر فى محلها ولا يمكن تركب ماهية واحدة متعينة من عرض ومحل لثبت
فى موضعه فلا يكون المركب منهما موجودا واحدا فى نفس الامر فهما موجودان فلا يصدق
عليه المعرف ولا المعرف ولا نسلم ان صورة السرير عرض قال بعض المحققين المشهور
ان الصورة المفروضة عين هو الاول هو وجوده فى الموضوع اى ليس وجود العرض
فى نفسه امرا آخر مغايرا لوجوده فى الموضوع بل هو عين وجوده فى الموضوع وقيامه به ولقايل ان يقول
مبنى ذلك اتحاد الوجود الرابطى الذى هو معنى نسبى مع الوجود المحمولى الذى هو معنى غير نسبى

وليس هو نسبيّ اذ لو كانا معقولين واحدا يلزم ان يكون الشيء الواحد تارة من معقولات الاضافة واخرى من غيرها من المعقولات وهو ممنوع على انا نقول نجد العقل بينهما الترتيب العقلي والعلية حيث يصح ان يقال وجد العرض في نفسه فوجد بالجسم وقام به وهذا الترتيب العقلي والتقدم الذي هو مفاد الفاء يوجب التغاير فان الشيء لا يكون متقدما على نفسه وايضا نقول ان امكان ثبوت الشيء في نفسه غير امكان ثبوته لغيره فكيف تتحد البثوتان مع ان الممكنات مع التغاير بين امكانيهما كذا افاده السيد الشريف قدس سره في شرحه للمواقف يرد عليهما ان مورد الاعتراض على ان الوجود معنيين احدهما وجود نسبي والثاني غير نسبي وهو ليس بثبت بعد الامكان ان يكون بمعنى واحد فقد جعل هذا المعنى آلة لتعريف حال الغير وحينئذ يكون غير مستقل بالمفهومية وهو المسمى بالوجود الرابطي وقد جعل آلة لتعريف حال الغير وحينئذ يكون مستقلا بنفسه وهو المسمى بالوجود في نفسه كما ذهب اليه قوم وقد صرح به السيد صدر الدين محمد الشيرازي في حاشيته للشرح الجديد للتجريد المنسوب الى العلامة الطوسي قوله يلزم ان يكون الشيء الواحد تارة من معقولات الاضافة واخرى من غيرها ان اراد انه يلزم ان يكون المعنى الواحد بالذات موجودا له وحدوث تعلقه بشيء آخر تارة من معقولات الاضافة واخرى من غيرها فلزوم ذلك ممنوع اذ المعنى البديهي المسمى بالوجود ان اضيف ونسب الى امرين وقيل وجود امر لآخر وأخذ من هذه الحيثية تدخل تحت المضاف واذا اضيف الى امر واحد وقيل وجود الشيء لم يدخل تحته وان اراد انه يلزم ذلك وان كان تغير حاله وحدوث تعلقه بشيء آخر ففساده تم وقوله الترتيب العقلي يوجب التغاير ان اراد بالتغاير التغاير مطلقا ولو بالاعتبار فمسلم لكن لا ينافي الاتحاد بالذات الذي هو مدعانا وان اراد التغاير بالذات فلا يجامع التغاير بالذات غير مسلم الا يرى انه يصح ان يقال وجد الحيوان فوجد الانسان مع انه ليس هناك الا وجود واحد كسب الخارج وقوله امكان ثبوت الشيء في نفسه غير امكان ثبوته لغيره ان اراد بالمغايرة المغايرة الذاتية فغير مسلم وان اراد المغايرة مطلقا ولو بالاعتبار فمسلم لكن لا ينافي اتحاد الثبوتين بالذات **هو الاول** اعني الطول والعرض والعمق الطول هو الامتداد المفروض اولا والعرض هو الامتداد المفروض ثانيا المقاطع للاول على زوايا

قوايم

قوايم والعمق هو الامتداد المفروض ثالثا المقاطع للاولين على زوايا قوايم وليس المراد بالابعاد الثلثة ههنا المعاني المذكورة لعدم تحقق التقاطع بالوجه المذكور بمجرد اجتماع الاجزاء الثلثة بل الاول بمعنى البعد المفروض اولا والعرض بمعنى البعد المفروض ثانيا والعمق بمعنى البعد المفروض ثالثا من غير اعتبار التقاطع بينها اي في العرض والعمق **هو الاول** ليتحقق تقاطع الابعاد وكما يشترط لتحقق التقاطع لا يوجب انضمام الثمانية فانه تتحقق باربعة اجزاء بان ينال الف الثانية من كل من الاربعة كجزء آب ثم يقع بجنب احدهما جزء ثالث كجزء ج ثم يقوم عليهما اي على الثالث وعلى الجزء الذي يكمل الثالث في جنبه جزء رابع كجزء هكذا **اب ج** وبذلك يتحقق الابعاد الثلثة كذا ذكره صاحب الحواشي يرد عليه انه ان اراد بتحقق تقاطع الابعاد تقاطعه بطريق الزوايا القوايم فهو لا يتحقق باربعة وان اراد وجود الابعاد الثلثة مطلقا سواء كانت بالطريق المذكور او لا فهو يتحقق بثلثة اجزاء لا يقال يتحقق التقاطع بطريق الزوايا القوايم اذا المراد هو ان ينال الف آب مثلا بموقع جزء ج مثلا على جزء ب مثلا كيف يكون خط ج ب قايما على خط اب ثم يقع جزء مثلا على نقطة ب ايضا على وجه يكون خط ء ب قايما على واحد من خطي اب ج ب لانا نقول لم يكن ج ب جزء مشتركا بين الخطوط الثلثة اي خط اب ء ب ج ب فلا يتحقق التقاطع عند جزء ب واما عند الاجزاء الاخر اي ح د فعدم تحقق التقاطع ظاهر وذلك يظهر بالتامل الصادق كما لا يخفى **هو الاول** راجعا الى الاصطلاح اذ لا نزاع في لفظ الجسم في لغة العرب وكذا ما يراد منه في سائر اللغات موضوع بازاء معنى واحد واضح عند العقل من حيث الامتياز عما عداه لكن نحناء حقيقية وتكثر لوازمه كثر النزاع في كيفية ماهيته واختلف العبارات في تعريفه وادى ذلك اي اختلافه في بعض الاشياء وانه هل يكون جسما ام لا وان زعم صاحب الحواشي ان هذا النزاع انما يكون لفظيا راجعا الى اطلاق اللفظ الذي هو الجسم وارادة مدلول اللفظ منه هل هو على المؤلف المنتظم ولو في جهة واحدة او على المنتظم في الجهات الثلثة كما وقع في آخر المقصد الاول من الموقف الثاني من الموقف الرابع

من كتاب المواقف هو الاول ولو فرضا اى تجويزا عقليا وليس المراد به التقدير الذى يعتبر فى مقدم
الشرطية فالمراد ان الجزء الذى لا يتجزى هو الذى لا يكون فيه شئ دون شئ بالفعل ولا يقدر الوهم
ولا العقل تعيين شئ دون شئ فيه لصغره لانه لا يقدر على التقدير الذى هو معتبر فى مقدم
الشرطية حتى لا يقدر على الحكم بانه لو كان يتجزى لكان كذا وكذا مثلا قال المحشى المراد ان الجزء هو الذى
لا يقبل الانقسام لا فعلا ولا فرضا عقليا مطابقا للواقع وليس المراد بالفرض العقلى مطلق الفرض
سواء كان مطابقا او لا اذ لا يوجد الجزء بهذا المعنى باتفاق العقلاء والا فلا يبرا ذو العقل
فرض كل شئ حتى المستحيلات يرد عليه ان صحة اتصاف الفرض بالمطابقية مما لا نفس الامر
وعدم المطابقية لم انم يتم اذا ثبت ان للفرض مطابق اما اذا لم يكن له مطابق كما لا نشاء فلم يصح
اتصافه بالمطابقية وعدمها والظاهر انه لا يكون للفرض مطابق اللهم الا ان يقال المراد بالفرض
المطابق ما يكون المفروض مطابقا هو الاول عن ورود المنع على حصر ما لا يتركب فى
الجزء الذى لا يتجزى الجواز ان يكون العين الذى لا تركب فيه عقلا او نفسا مجردة فلا يكون منحصرا
فى الجزء الذى لا يتجزى وان امكن دفعه اى دفع المنع على تقدير دعوى الحصر بان يقال وان كان
العين الذى لا تركب فى عالم تركب المفهوم يشمل العقول والنفوس لكن ما ادعينا حصره فى الجوهر الفرد
ليس هو الامر العام سواء ثبت وجوده او لم يثبت بل كلامنا فى الخاص لان المقصود حصر ما ثبت
وجوده وجود الجواهر المجردة كالعقول والنفوس لم يثبت بعد عندنا بالدليل القطعى فخروجها
عن الحصر لا يضر مقصودنا لا يقال نعم وجود الجواهر المجردة غير ثابت لكن وجود اجزاء لا يتجزى
مبرهن ثابت بالدلايل القطعية فيحتمل ان يكون بعض منها قد يتسمر اس الاتزل الى الابد لا يدل
الدليل على حدوثه ولا اخفاء فى ان احتمال الجزء كذلك اى جزء لا يدل الدليل على حدوثه بنافى غرض
المص وهو اى الغرض بيان حدوث العالم بجميع اجزائه وايضا يرد المنع على حصر العين المركب
فى الجسم لجواز ان لا يكون العين المركب جسما ماديا بل يكون مجردا غير مادى فان وجود جوهر
مركب من جواهر مجردة يحتمل عقلى لم يقم البرهان على امتناعه فلم يلتفت اليه اى الى هذا الاحتمال وحصر

المركب الجسم واعتبر لاحتمال وجود المجردات والتفت اليه ولم يحصر غير المركب فى الجزء وبالجملة ان الاحتمال
ان كان مخلا بالحصر فيبطل حصر المركب وان لم يخل فوجب حصر غير المركب فى الجزء من غير التفات الى الاحتمال
المذكور كما فعله فى حصر المركب كما تقول لم يدع حدوث جميع اجزاء العالم سواء كانت معلوم الوجود او
فان الغرض ليس الا بيان حدوث اى العالم بجميع اجزائه المعلومة وجودها وعدم بيان حدوث بعض
الاجزاء المحتمل الا بيان فيه اى الغرض واما عدم اعتبار لاحتمال وجود المجرد المركب من جوهرين مجردين فلان
اكثر ما فى المجردات مما لا يذهب احد بخلاف نفس المجردات وذواتها البسيطة غاية الامر ان لها
فلا التفات الى ان لها اى الاحتمال وجود المركب من الجوهر وحصر المركب فى الجسم واعتبر احتمال وجود البسايط من المجردات
كالعقول والنفوس ولم يحصر غير المركب فى الجزء الذى لا يتجزى هو الاول خطا بالفعل اى مستقيما وانما
فسر الخط بالخط المستقيم لان اللازم مماسة الكرة السطح الحقيقى هو هذا او وجود خط مستقيم
وان كان بان وجود مطلق الخط بالفعل سواء كان مستقيما او مستديرا فان السطح الكرة بناء فى كرة
الحقيقية كالانكفى على من له تخيل صحيح هو الاول وذلك انما يتصور فى المتناهى يرد عليه انا لا نسلم
الحصر فان القلة والكثرة كما يتصور فى المتناهى كذلك يتصور فى غير المتناهى الا يرى ان العقل جازم
بان جميع مراتب الاعداد من الواحد الى غير النهاية اكثر مما بعد العشرة اى من المراتب المبتداة من
احد عشر الى غير النهاية منها اى من مراتب الاعداد مع ان كل واحد من المراتب غير متناهية
وكذا متعلقات علم الله به المعلومات اكثر من متعلقات قدرته بالمقدورات مع ان كل واحد
منهما غير متناهية يرد عليه ان مراتب الاعداد ومتعلقات علمه تعالى وقدرته غير متناهية بمعنى انه لا تقف لا انتهاء
غير متناهية بالمعنى المراد هاهنا كما تقرر فى موضعه قد يبرهن هو الاول الوجه الثانى حاصل هذا
الوجه ان الجسم يقبل الانقسامات وكل واحد من هذه الانقسامات ممكن وكل ممكن مقدور الله تعالى فلله ان يوجد
الانقسامات الممكنة ولو كانت متناهية بحيث لم يبق شئ من الانقسامات فى القوة بل يخرج كل منها
من القوة الى الفعل فكل فقرة واحد حاصل من ايجاد انقسامات الجسم جزء لا يتجزى اذ لو امكن
تجزيته وانقسامه مرة اخرى لدام قدرته على ايجاده فيكون موجودة تخرجه من القوة الى الفعل انقسامه

جميع الافتراقات فيدخل فيه الافتراق الحاصل بحركات الافتراقات الموجودة فلم يكن ما فرضناه مفترقا واحدا بل كان مفترقين فصاعدا وان لم يكن افتراقا اى ذلك المفترق الواحد مرة اخرى يثبت وجود الجزء الذى لا يتجزى وهو المدعى على هذا التقرير لا يرد عليه اعتراض الشارح وهو ان الافتراق ممكن لا الى نهاية عند الحكيم فلا يستلزم الجزء الذى لا يتجزى وذلك اى عدم ورود الاعتراض على هذا التقرير لان الافتراق لا الى نهاية ممكن وكل ممكن مقدور فالواجب ان يوجد الكل حتى ينتهى الى جزء لا يتجزى يرد عليه انه ليس معنى قولهم الحكماء ان الجسم يحتمل الانقسامات وافتراقات غير متناهية انه يمكن خروج تلك الاقسام الغير المتناهية من القوة الى الفعل ولا يستلزم ذلك الامكان ايضا فان ذلك عندهم من المستحيلات بالذات وكذا عند المتكلمين بسرهان التطبيق بل المراد بين شأنه وفى قوته ان ينقسم دائما ولا ينتهى الى حد لا يمكن للعقل فرض شئ دون شئ وفيه فان اى بعض فرض من الجسم فهو جسم يقبل الانقسام بمعنى فرض شئ دون شئ وهذا كما تقولون المتكلمون ان الباري تعالى قادر على مقدورات غير متناهية مع انهم احالوا وجود الامور الغير المتناهية فليس يعنون به الا ان قدرته لا ينتهى الى حد لا يمكن للعقل فرض مقدور اعليه فاذا علمت ذلك ظهر لك ان ايجاد الافتراقات الغير المتناهية بالفعل لا يكون مقدورا له لانه تمتنع ولا شئ من الممتنع بمقدور فيما ذكرنا ظهر فساد الدليل ودقة الاعتراض فلا نعقل هو الاول على ثبوت النقطة انه لو لم تكن النقطة هى نهاية الخط فحيث لا يوجد الخط لا توجد النقطة ولا خط موجود بالفعل اذ الكل فلا نقطة موجودة فيها بالفعل قلت النقطة هى عرض لا تقبل القسمة اصلا بوجه من الوجوه فلم يوجد مع الخط وقد توجد بدونه وتلك القضية التى هى قولنا النقطة هى نهاية الخط قضية مهملة فى حكم الجزئية لا قضية كلية فلا يجب اذ يكون كل نقطة نهاية الخط فان نهاية الحد سطح الجسم الخ وهى نقطة بلا خط وكذا المركز فى الجسم الكرى يكون نقطة ولا خط فيه بالفعل واعلم ان الخط عرض يقبل القسمة من جهة واحدة فقط ونهاية النقطة والسطح عرض يقبل القسمة من جهتين فقط اى الطول والعرض دون العمق ونهاية الخط والجسم

المخروطى هو ما يحيط به سطحان ان يحيط باحدهما دايرة وهو قاعدته ويحيط بالآخر نهايتان احديهما هى نهاية السطح الاول فهما مشتركتان فى تلك النهاية التى هى الدايرة المذكورة والثانية من النهايتين هى النقطة وهى راس المخروطى والكرة جسم يحيط به سطح مستدير يمكن ان يفرض فى داخله نقطة يكون جميع الخطوط المستقيمة الخارجة منها اليه متساوية وتلك النقطة مركز لهما والدايرة خط مستقيم مستدير يمكن ان يفرض فى داخله نقطة يكون البعد بينها وبينه واحدا فى جميع الجهات وقد تطلق الدايرة على سطح مستو يحيط به خط مستدير يكون تلك هو الاول ونفى حشر الاجساد اى ابدان الحيوان والصورة مؤد الى نفى حشر الاجساد لانهم ذكروا ان حشر الاجساد ان ليس هلاك البدن بتفرق اجزايه والحشر باجتماعها بل هو باستقاء الصور والاعراض واعدامها ومن البين ان المعدوم لا يعاد لما تقرر فى مظانه اولانه اى حشر الاجساد انما يقع فى دار الغربة فيفنيه اى حشر الاجساد استمرار الدار الاولى وقدمها الذى هو من مستدعيات الهيولى هو الاول المبنى عليه دوام حركة السموات ادلة دوامها اى الحركة المذكورة هى فى كتب الحكمية المتداولة المشهورة فيما بين الناس غير مبنى على اصل هندسى وليس لها توقف عليه ولعل الشارح رحمه الله اطلع على دليل على دوام حركة السموات يبتنى ذلك الدليل عليه اى على اصل هندسى هو الاول قيل هو من تمام التعريف احتراز اعن صفات الله تعالى وقيل لا يكون هو من تمام التعريف وصفات البارى تعالى خارجة عن القيد الاول الذى هو نزول الجسم الخ وجوابه بكلمة ما المذكورة فى قولنا لا يقوم بذاته اذ هى عبارة عن الممكن وكل ممكن محدث بالزمان عندنا وصفات البارى تعالى لا يكون محدثة فلم يحتج فى اخراج الصفات عن تعريف العرض الى قيد آخر واما الماذكره الكرامية فانهم ذكروا ان القيد المذكور لا بد وان يكون من التعريف والا لصار التعريف غير جامع لانه على تقدير كون القيد المذكور داخلا فيه لا يكون شاملا للصفات المذكورة مع انها اعراض محدثة قائمة بذاته تعالى عما يقول الظالمون علوا كبيرا فلا يصح اخراجها اى اخراج صفات البارى عن التعريف فلا يكون القيد المذكور منه بل هو حكم غير شامل للاعراض

يرد عليه انه لو صح ان كل ممكن محدث بالزمان لزم ان يكون صفات الباري تعالى حادثة بالزمان لما تقرر من ان كل موجود لا يكون معجزا الواجب بالذات يجب ان يكون ممكنا وسنشير اليه انشاء الله تعالى في بحث الصفات هو الاول والا لظهر ان ما عدا الاكوان لا يعرض لا الاجسام وذكر الشارح العلامة في شرحه للتجريد ان عروض ما عدا الاكوان الاربعة من الاعراض المحسوسة باحدى الحواس الخمس الظاهرة لا يحتاج الى اكثر من وجود واحد هو جوهر او عرض فان معروض تلك الاعراض قد يكون جزءا لا يتجزى وقد يكون جسما مركبا من جزئين او اكثر عند المتكلمين ولعل ما ذكره هذا الكتاب هو رأى الشارح ومذهبه او مذهب بعض غير مشهور منهم اى من المتكلمين هو الاول واما الاعراض فبعضها بالمشاهدة وذلك ان نستدل على حدوث الاعراض مطلقا لما سيجيء من عدم بقاء مطلق العرض بان يقال واما الاعراض فكلها حادثة اذ لو كانت قديمة لكان باقية مستمرة من الازل الى الابد لما تقرر من ان القدم بنافي العدم لكن اللازم بط لما تقرر من ادلة امتناع بقاء الاعراض على الاطلاق كذا في الشارح لم يسلك في هذا المسلك لانه اراد اثبات حدوث الاعراض بدليل تقرر عليه رأى جمهور المتكلمين والمسلك المذكور ليس كذلك بل هو مسلك خاص للشيخ ابي الحسن الاشعري هو الثاني يكون حادثا مسبوقا بالعدم بالضرورة اذ القصد انما يتوجه الى تحصيل ما ليس بحاصل وهذا منتف بين الفلاسفة والمتكلمين والنزاع فيه مكابرة فلو كان اثر المختار حين القصد موجودا لكان قصدا الى ايجاد الموجود وهو ظاهر البداهة واعترض عليه بان المعلوم بالضرورة هو وجوب تقدم القصد على ايجاد اثر تقدما بالذات لا التقدم الزماني والمنع بداهة هو كيف والقصد الى ايجاد امر مع ذلك الايجاد معينة بالذات وامكان القصد مع الايجاد معية زمانية دون ذاتية فليس بممنوع ولا اخفاء فان تقدم ان المختار لا يتأتى في التقدم الذاتي ولا يوجب الحية الذاتية يجوز ان يكون تقدم القصد الكامل على الايجاد تقدما بالذات كتقدم العلة على معلولها فانه تقدم ذاتي لا زماني اذ لا يكون تقدم الايجاد على الوجود

ايضا

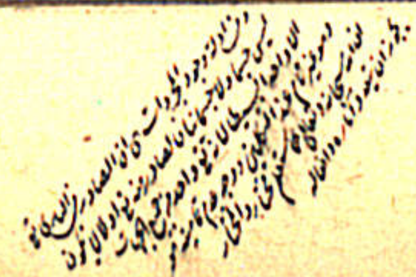
ايضا كذلك اى كتقدم العلة التامة على المعلول فانه كسب الذات لا كسب الزمان يجوز مقارنته اى مقارنة القصد الكامل الايجاد والموجود زمانا وايضا ان اراد بقوله لو كان اثر المختار حين القصد موجودا الكان قصدا الى ايجاد الموجود ان ذلك يوجب تحصيل ايجاد الموجود بوجود حاصل بغير هذا الايجاد قبل ذلك القصد فلا نسلم ان قدم اثر المختار يوجب ذلك وان اراد ان ذلك يوجب تحصيل ايجاد الموجود بوجود حاصل بنفس هذا الايجاد وذلك القصد لا بغيرهما فسلمنا انه كذلك لكنه ليس بمحال وانما المحال هو القصد الى ايجاد الموجود بوجود حاصل بغير هذا الايجاد وقبل ذلك القصد هو الاول والمستند الى الموجب القديم قديم اى مستمر من الازل الى الابد والا لكان وجوده بعد ما لم يكن ترجيحا بلا مرجح حيث لم يوجد في الازل ووجد فيما لا يزال مع استواء الحالين نظرا الى تمام العلة فانهما موجودة في الحالين ان قلت انما يلزم الترجيح بلا مرجح او التخصيص بلا مخصص اذا اسند الحادث الى الموجب القديم من غير واسطة شرط حادث وليس كذلك اذ يجوز ان يستند الحادث الزماني الى الموجب القديم بشرط حادث فهذا الشرط الحادث انما يرجح وجوده فيما لا يزال فلم يلزم الترجيح بلا مرجح ولا التخصيص لا يقال ننقل الكلام الى الشرط الحادث فاستناده الى الموجب القديم اما بغير واسطة حادث فيلزم الترجيح بلا مرجح كما مر او يكون مستندا اليه بواسطة حادث آخر فنتقل الكلام اليه فيلزم اما الترجيح بلا مرجح ان كان وجوده بغير واسطة آخر او الدور او التسلسل ان عاد او التسلسل ان ذهبنا الى غير النهاية والكل بط لانا نقول يجوز ان يكون ذلك الشرط الحادث مستندا الى الفاعل المختار كان يكون الفاعل موجبا في ايجاد بعض ومختارا في بعض آخر كما تقرر عليه رأى اهل الحق حقيقة حيث قالوا ان الله تعالى اوجد صفاته بالايجاب وسائر المخلوقات بالاختيار او نقول يجوز ان يكون الحادث الزماني مستندا الى الموجب القديم بتوسط استعداد ان لم يكن شروط متعاقبة غير مجتمعة لا الى نهاية فلا يلزم دوام اى قدم المستند ولا التسلسل المحال فان التسلسل انما يكون محالا اذا كان الامور المتسلسلة موجودة بالفعل مجتمعة

بالفعل مرتبة وضعا كما فى سلسلة المقادير على ما يذكر فى تناهى الابعاد او طبعا كما فى سلسلة العلل
والمعلولات واما اذا كانت امورا متعاقبة غير مجتمعة كالحركات الفلكية فاستحالة تمام
وجود امور غير متناهية محال سواء كانت مترتبة او غير مرتبة وسواء كانت مجتمعة او غير
مجتمعة ويبطله اى وجود امور غير متناهية مطلقا برهان التطبيق كما سيجىء ان شاء الله تعالى
صحة برهان التطبيق وقد تكلم فيه فى محثه ان شاء الله وانه يجوز استناد ذلك الحادث
الى بعض الحركة المستديرة التى ابتنوها وهذا البعض ليس امرا واحدا فى نفس الامر بل بعض
من امر واحد فلا يلزم وجود امور غير متناهية متعاقبة فى نفس الامر حتى يقوم على نفيه برهان
ابطال التسلسل وقد استوفينا الكلام فيه فى رسالتنا المعمولة فى اختيار الواجب لوجوده لذاته وايجابه
المسماة بالفاضلية فمن اراد الاطلاع عليه فليرجع اليها ثم يرده على القول بان القديم لا يطرء
عليه العدم بان يقال يجوز ان يشترط وجود القديم المستند الى الموجب القديم المستمر فى جانب الازل
بامر عدمى ازلى يزول به ما لا يزال لعدم ازلى سابق لزيد حادث فيما لا يزال ولا اختفاء فى انه عند
وجود ذلك الحادث الذى يعدمه شرط لوجود القديم يزال وجود ذلك القديم المستند
الى الموجب القديم بسبب شرط عدمى لزوال شرطه لا لزوال علته القديمة وموجبه
هو الاول فان كان مسبوقا اه لو قيل نا ان كان حصول الجسم وكونه فى هذا الحيز مثلا
مسبوقا بكون اخر فى حيز اخر فحواى ذلك الكون المسبوق حركة والا اى وان حصول الجسم
فى هذا الحيز مسبوقا بكونه وحصوله فى حيز اخر فحواى ذلك الكون الغير المسبوق سكون
سواء لم يسبقه الكون اصلا كما فى ان الحدوث او يسبقه كون لا فى حيز اخر بل يسبقه فى ذلك
الحيز لم يرد عليه سؤال ان الحدوث بالمعنى الذى لا يبقى الجسم فى المكان فى آن الحدوث ليس بسكون
ولا حركة فلا يكون فى ذلك الآن متحركا ولا ساكنا وذلك لان كون الجسم فى الحيز فى آن الحدوث
داخل فى السكون على التقدير المذكور هو الاول الحركة كونان فى آنين فى مكانين والسكون
كونان فى آنين فى مكان واحد يرد عليه اى على قول المتكلمين الحركة كونان اه ان تعريف الحركة والسكون

بما نقل غير صحيح لاستلزامه عدم امتياز كل واحد منهما عن الآخر وذلك لان ما حدث فى آن
فى مكان وبقى فى هذا المكان فى الآن الثانى واسفل منه الى مكان آخر فى الآن الثالث فحصل
لذلك الممكن اكوان ثلثة فى آنات ثلثة ويلزم منه ان يكون الكون الاول والثانى معا ساكنا لانه
يصدق عليهما انهما كونان فى آنين فى مكان واحد ولا يكون الكون الثانى والثالث حركة لانه يصدق
عليهما انهما كونان فى آنين فى مكانين فيكون كونه الثانى فى الآن الثانى جزءا من الحركة والسكون
معا فلا يمتاز اى الحركة والسكون بالذات عن الآخر يرد عليه ان كلام الشارح حيث قال
وهذا الذى ذكرناه من معنى الحركة والسكون هو معنى قولهم الحركة كونان اه صريح بان الكلام
فى التعريفين على المسامحة ومرادهم بذلك ما حققه الشارح فيما سبق فلا يرد على التعريفين
الايراد المذكور على انا نقول اشتراكهما فى الكون الثانى لا يوجب عدم الامتياز بالذات فان اشتراك
شيئين فى جزء لا يستلزم عدم امتياز كل واحد منهما عن الآخر بجزء آخر فان الانسان والفرس
مشتركان فى جزء هو الحيوان ومتمازان بجزء آخر هو الناطق والصاهل والحق الصريح كما
يستفاد من كلام الشارح هو ان الحركة كون اول فى آن فى مكان ثان مسبوق بالكون الآخر فى
مكان اول والسكون كونان فى مكان اول مسبوق بالكون الاول فى ذلك المكان وردهم
من قولهم الحركة كونان فى آنين فى مكانين والسكون كونان فى آنين فى مكان واحد هو هذا المعنى
للحق غاية ما فى الباب ان يكون فى عبارتهم مسامحة وهذا الذى ذكرنا فى تحقق معنى الحركة
والسكون عند تجرد الاكوان عن كسب الذات وعدم بقائها فى نفسها لانه يتحقق حد الكون الاول
والكون الثانى واما على القول بعدم تجردها وبقائها واستمرارها من اول المسافة الى آخرها
فيفيد اى فى التحقيق الذى كرناه ايضا اشكال لانه لا يتصور على هذا التقدير الكون الاول
والكون الثانى فلم يتميز احدهما اى الحركة والسكون عن الآخر اللهم الا ان يقال الحركة كون
الجسم فى آنين فى مكانين والسكون كون الجسم فى آنين فى مكان واستمر فيه فلا اشكال
هو الاول فهو جايز الزوال ان قلت جوازه لا يستلزم وقوعه لجواز ان يوجد سكون

مستمر من الازل الى الابد مع جواز عدمه فى نفسه من غير ان يطرء عليه الزوال والعدم قلت
جوازه مستلزم لامكانه وامكانه مستلزم لحدوثه الزمانى لان كل ممكن محدث بالزمان اذ لا
واسطة بين الواجب الوجود بالذات والحدوث بالزمان عند المتكلمين واما صفات البارى تعالى فانه
تعالى معها واجبة بالذات كما سيجىء والحدوث اما سبق العدم نفسه او مستلزم اياه فكل جايز
الوجود له عدم سابق فلا يكون قديما لان القدم ينافى العدم مطلقا سواء كان عدما سابقا او
عدما لاحقا وبهذا يبان لزوم العدم السابق للجايز الوجود بتم المقصود من غير احتياج الى بيان
تحقق طريان العدم عليه بوجه آخر ان حصر الموجود فى الواجب الوجود لذاته والحدوث بالزمان
لم يثبت بعد هو الاول كالدليل على انحصار الاعيان فى الجواهر والاجسام لاحتمال وجود
المجردات من العقول والنفوس والاستدلال على نفى المجردات بانه لو وجد المجرد لكان يشاركه
البارى تعالى فى معنى التجرد الذى هو مابه الاشتراك فيجب ان يتمايزا لواجب شيء اى عن المجرد بقيد آخر يميز له
عن المجرد مخصوص بذاته تعالى اذ كل مايكون لمابه الاشتراك يجب ان يكون لمابه الامتياز والا ارتفعت
الاثنينية فيلزم ان يكون الواجب مركبا مما به الاشتراك ومما به الامتياز والتركيب يوجب الامكان
لان كل مركب محتاج الى اجزائه بالضرورة والمحتاج الى الغير ممكن بالضرورة وذلك الاستدلال
ليس بشيء واذ الاشتراك فى العوارض لا يوجب دخول مابه الاشتراك فى شيء من المتشاركين
لا سيما اذا كان الاشتراك فى العوارض السلبية فلا يستلزم التركيب المفضى الى الاحتياج المنافى
للوجوب الذاتى على انا نقول سلمنا ان مابه الاشتراك ليس بخارج عن ذات البارى تعالى ولكن ليس
يلزم منه بعد التركيب لانه يجوز ان يكون مابه الامتياز خارجا عن ذاته تعالى بان يمتاز ذاته عن غيره
الاغيار المشاركة لها فى التجرد الذى هو غير ذاته بتعين معدوم وتشخص عدمى فلا يستلزم
ارتفاع الاثنينية للاختلاف بالعوارض ولا التركيب المخرج مابه الامتياز عن ذاته تعالى كما هو
مذهب المتكلمين فانهم قالوا ان امتياز الواجب بالذات عن الممكنات بتعين عدمى كما علم
فى الكتب الكلامية هو الاول لان ادلة وجود المجردات غير تامة عند المتكلمين كما ان

ادلة



ادلة نفيها اى نفى المجردات كذلك غير تامة منها اى بعض الادلة لنفى المجردات هو ما سبق آنفا
من الدليل المذكور وهو ان المجرد يشاركه البارى تعالى فى التجرد فيمتاز عنه بقيد آخر فيلزم التركب
وقد عرفت فساده ومنها اى من الادلة على نفى المجردات ما يقال لا دليل على وجود المجردات
والمفارقات وما لا دليل عليه اى على وجوده كذا يجب ان لا يكون لانه لا يلزم جهالات لا تحصى مثل ان نعتقد
ان كل موجود نبصره اليوم غير الموجود الذى كان بالامس وان نعتقد انه جاز ان يكون بحضرتنا
وقريبا منا جبال وطلال شاهقة ومرتفعة ولا نراها اصلا وادراها اى امثال تلك الاعتقادات
سفسطة وغلط صريح وقد يجاب عن هذا الاستدلال بان الدليل هو الذى يلزم من العلم به
العلم بشيء آخر فهو ملزوم للشيء والآخر الذى هو المدلول هو اللازم له والاختفاء فى ان انتفاء
الملزوم لا يستلزم انتفاء اللازم كما ان وجود اللازم لا يستلزم وجود الملزوم وذلك لان اللازم
قد يكون اعم من الملزوم كالحرارة اللازمة بالنسبة الى النار الملزوم ولا شك ان نفى الاخص كالنار لا يوجب
نفى الاعم كالحرارة وكذلك وجود الاعم كالحرارة لا يستلزم وجود الاخص كالنار لجواز كون الحرارة سببا
لشمس او الحركة او غير ذلك من الادوية الحارة على المقول اردت بقولك لا دليل على وجود المجردات
والمفارقات انه لا دليل عليه فى نفس الامر فهو ان عدم الدليل فى نفس الامر مما لا يجوز ان يكون علة لوجود
دليل فى نفس الامر كما لم يخف على احد وجدانا اياه لا يدل على عدمه فى نفس الامر وان اردت انه
لا دليل على وجودها عندك فسلم لكن لا نسلم ان ما لا دليل على وجوده عندك يجب نفيه وانما يجب ذلك
لو لم يكن على وجوده دليل فى نفس الامر وعدمه عندك لا يفيد عدمه فى نفس الامر والمثال
المذكور اه لا يفيد ان شيئا لان عدم الاعتقاد بالمغايرة بين الموجودين فى اليوم والشمس
ليس من جهة انه لا دليل على المغايرة بل لان اتحادهما معلوم بالبداهة وكذلك عدم حصول
الجبال الشاهقة بحضرتنا معلوم بالبداهة فلا يكون قبيحا بل انه لا دليل عليه بل بالبداهة
هو الدليل حدوث الاعيان يستدعى حدوث الاعراض اى حدوث سايرها لانه
لا يكون حدوثها ولا حدوث اضدادها شاهدا فعلم من ذلك ان حدوث البعض من الاعراض

وهو الذى يكبر حدوثه او حدوث ضدّه معلوم بالمشاهدة دليل على حدوث الاعيان وحدوث
البعض الآخر الذى لا نشاهد حدوثه ولا حدوث ضدّه كالاعراض القائمة بالافلاك من الاشكال
والاستدارات والحركات والاوضاع مدلول لا يلزم من العلم بحدوث الاعيان العلم بأى بزيك الدلالة
الذى هو حدوث ذلك البعض الآخر من الاعراض هو الاول فلا يتصوّر قدم المطلق
مع حدوث كلّ من الجزئيات يرد عليه ان حدوث كلّ واحد من الافراد والجزئيات لا ينفى قدم المطلق
ولا ينافيه لانه كما يوجد فى ضمن كلّ جزئىّ حادث لا بداية لتكبر ذلك الجزئىّ قبلها موجود لا يوجد
لذلك المطلق من تلك الحيثية ومن اعتبار كونه فى ضمن الجزئىّ الحادث حكمها اى حكم ذلك الحادث
الذى هو الحدوث والمسبوقية بالعدم والانتهاء كذلك يوجد ذلك المطلق فى ضمن جميع
الجزئيات التى لا بداية لها من حيث المجموع فيوخذ ايضا ذلك المطلق من جهة انه يوجد فى ضمن
الجزئيات الغير المتناهية حكمها اى حكم تلك الجزئيات الذى هو الازلية وعدم المسبوقية بالعدم
وعدم الانتهاء فان قيل اذا ثبت الامور المسبوقية وعدم المسبوقية والانتهاء وعدم الانتهاء
والازلية والحدوث امور متقابلة واتصاف الشئ الواحد بالامور المتقابلة امر ممتنع مستحيل قلنا
اتصاف الواحد بالامور المتقابلة انما يستحيل اذا لم يتحقق فى الواحد جهات مختلفة بان يتصف
بالمتقابلات من جهة واحدة واما عند تحقق الحيثيات المختلفة والجهات المغايرة فلا استحالة
فى الاتصاف المذكور الا يرى ان الابوة والبنوة امران متقابلان مع انهما يجتمعان فى شخص واحد
من جهتين فان زيدا مثلا من حيث انه حيوان يتولد من نطفة حيوان آخر متصف بالابوة ومن حيث انه
حيوان آخر متصف بالبنوة ولا استحالة فيه واتصاف المطلق فيما نحن فيه بالمتقابلات المذكورة
لا يكون الا بحسب الحيثيات المتغايرة والجهات المختلفة فان اتصافه بالازلية وعدم المسبوقية بالعدم
من جهة وجوده فى ضمن جميع الجزئيات التى لا بداية لها واتصافه بالانتهاء والمسبوقية والحدوث
من جهة وجوده فى ضمن كلّ جزئىّ له بداية فلا استحالة يرد عليه ان الامور المذكورة متناقضة
واجتماع النقيضين ممتنع بالبداهة ولو فرض لها الف سبب كذلك فان المتضايفين كالابوة والبنوة

فانه

فان اتسع اجتماعهما ليس الا من جهة واحدة واما عند تعدد الجهات واختلاف الحيثيات فلا امتناع
فيه كما تقرر فى مظانه فالتمثيل لا يوافق الممثل وايضا نقول لتوضيح ما ذكره من ان حدوث الافراد
والجزئيات يوجب حدوث المطلق والانتهاء لزم ان لا يوصف نعيم الجنان بعدم التناهى فى جانب
المستقبل والابدية لان كلّ فرد من افراده حادث منته الى العدم ولا وجود للمطلق الا فى ضمن الجزئيات
فاذا كانت الجزئيات كلها حادثة منتهية الى العدم فى جانب المستقبل كذلك ينتهى المطلق فلا يتصف
بعدم الانتهاء فى جانب المستقبل فيبطل الدوام والخلود فى الجنة وجوابه على وجه قوّة الحدس
هو انه كيف يتصف المطلق بعدم الانتهاء من حيث انه موجود فى ضمن الجزئيات الغير المتناهية
وان كان متصفا بالانتهاء من حيث انه موجود فى ضمن كلّ جزئىّ له نهاية يرد عليه ما مرّ
فلا تغفل والاصوب ان يجاب عما اختاره الحكماء من ازلية الحركة بمعنى انه ما من حركة الا وقبلها
حركة اخرى لا الى نهاية بوجوب تناهى الجزئيات بناء على برهان المطيين فانه يدلّ على تناهى كلّ ما
دخل فى الوجود سواء كان مجتمعا كما فى سلسلة العلل والمعلولات اولا كما فى الحركات الفلكية وعلى
هذا الجواب لا يرد نعيم الجنان لانه لا يدخل منه كمّ الوجود وما هو غيره متناهية فاتصافه بعدم
التناهى بمعنى انه لم يصل الى حدّ لم يكن بعده نعيم كمقدور انسانىّ ومعلوماته يرد عليه ما اورده
فى الحاشية السالفة التى لك الحاشية فانها فى ارادة الاطلاع عليه فليرجع اليه هو الاول
يشغله الجسم اعلم ان الحيز عند المتكلمين هو الفراغ المتوهم الذى يشغله الجسم او الجوهر الفرد
لكن الشارح خصّه اى الجسم بالذكر ولم يذكر الجوهر فى تعريف الحيز لان الكلام فى تحيز الاجسام فيكفى
ذكر قسم منه ولم يقصد تعريف طرفى الحيز والا فيصير التعريف فاسدا غير جامع لجميع افراد الحيز
اذ الحيز لا يجب ان يكون مما يشغله الجسم فالتعريف الموافق هو ما ذكرناه من الفراغ المتوهم الذى يشغله
الجسم او الجوهر هو الاول اذ لو كان جايز الوجود لكان من جملة العالم ان قلت لا نسلم انه كلّ
ما يكون جايز الوجود يجب ان يكون من جملة العالم فان الصفة القديمة القايمة بذات الله جايز الوجود
لانها غير مستقلة فى الوجود بل محتاجة فى وجوده الى واجب الوجود وكلّ محتاج فى الوجود جايز

الوجود مع انها لا تكون من جملة العالم لانه كما سبق ما سوى الله تعالى من الموجودات والصفات القديمة القائمة بذات الله تعالى لا يكون شيئا كما لا يخفى وكذا مجموع الذات الواجب الوجود والصفة القديمة القائمة بها تماما تجوز وجوده لان اى المجموع محتاج فى وجوده الى الجزء وليس من جملة العالم لان الكل لا يكون غير الجزء لما سبق فلا يكون المجموع من الواجب والصفة غير الواجب ولا سواه فلا يكون من جملة العالم الذى هو لا سواه * قلت ما ادعينا اثباته بهذه المقدمة هو وجود واجب الوجود لذاته وهذا الذى اورده الخصم من مادة النقض لنقض المقدمة المذكورة انما يتحقق اذا ثبت وجود الواجب فلا يضرنا ما لم يثبت من تسليم المدعى على انا نقول ان صفات الواجب وكذا مجموع الذات والصفات وان كانا تما جايز الزوال فى نفسهما لكنهما لم يكونا غايرين مباينين للواجب الوجود لذاته وكلامنا حيث قلنا لو كان جايز الوجود لكان من جملة العالم ليس الا فى الجايز المباين فلم ينقض بالمادة المذكورة فحصول الكلام فى هذا المقام على هذا التقدير هو انا نحدث العالم اما واجب الوجود لذاته او امر لا يباينه والا لكان جايز الزوال محتاجا الى الغير فى وجوده مباينا للواجب فهو من جملة العالم فلم يكن محدثا للعالم ومبدأه الخ لا يرد عليه النقض بالمادة المذكورة كما لا يخفى لكن يرد عليه ان يقال لا نسلم ان كل ما لا يكون جايز الوجود محتاجا الى الغير مباينا للواجب بالذات وجب ان يكون من جملة العالم فان العالم عندكم ما سوى الله تعالى من الموجودات الحادثة بالزمان وكون ان يكون فى الوجود ما هو قديم بالزمان ممتنع من الازل الى الابد كما لا يخفى فلا يكون هو من جملة العالم الذى ثبت وجوده وحدوثه الزمانى عندكم فيصلح ذلك الامر الممتنع ان يكون محدثا لذلك العالم الذى ثبت حدوثه الزمانى ويصير مبدأ له فلم يثبت ما ادعيتموه من وجود واجب الوجود بحيث تلك المقدمات المذكورة فى الدليل المذكور مع الترتيب الخاص فان قيل الحدوث الذى ابتناء العالم عليه هو الحدوث الزمانى ودون الزمانى فان المراد بالحدوث فى قولنا لكن فان العالم بجميع اجزايه محدث الحدوث بالذات اى ما يكون محتاجا فى وجوده الى الغير وليس فى كلامنا ما يشعر بان المراد به الحدوث بالزمان فحصول الاستدلال لا حوله ولم يختص بصانع العالم واجب الوجود بالذات لكان جايز الوجود حادثا بالذات محتاجا الى الغير

العالم

يكون

فيكون من جملة العالم الذى ثبت وجوده وحدوثه الزمانى فلم يصلح ان يكون محدثا للعالم ومبدأه فخرج الدليل سالما عن النقض لان الموجود المباين للواجب على هذا التقدير كما يجب ان يكون من العالم سواء كان حادثا زمانيا او قديما فلنا احمل الحدوث فى كلام الخص على الحدوث بالذات وان جاز نظرا الى ظاهر عبارة الخص لكنه مما لا يساعده كلام الشارح حيث صرح هناك بان المراد به الخروج من العدم الى الوجود بمعنى انه كان معدوما فوجد فلا يتم الدليل على تقرير الشارح وظن بعضهم ان لفظ الحدوث فى كلام الخص يكون الواو اى احمل الحدوث على الحدوث بالذات اه وعندى ان بعض الظن اثم هو الاول ما يصلح علما اى علامة ودليلا على وجود المبدأ ولا اخفاء فى ان الشئ لا يدل على نفسه فلا يكون مبدأ ومدلولا لنفسه فانا نظهر ان الشئ لا يدل على نفسه وليس هو بمدلول لنفسه ظهورا له لو كان صانع العالم من جملة العالم لزم ان لا يكون كذا اى حين كان من جملة العالم من العالم لانه لا دلالة الشئ على نفسه وكون الشئ مدلولا لنفسه فيلزم التناقض يرد عليه انا على تقدير تسليم ان ما يطلق عليه العالم يجب ان يدل على المبدأ الصانع لا نسلم ان كل ما يكون من العالم يجب ان يدل على المبدأ وانما يجب فى ذلك لو صدق عليه العالم وليس يلزم ذلك فان الاشخاص والجزئيات بل الاصناف والانواع من العالم مع ان العالم لا يطلق عليها لما مر من ان العالم ما سوى الله من الاجناس فزيد ليس بعالم بل من العالم فلو جعل الواجب الصانع للعالم من العالم لا يجب ان يطلق عليه العالم فلا يقتضى ذلك ان يدل على نفسه فلا يلزم التناقض هو الاول وقريب من هذا ما يقال انه وجه المغايرة ان الاستدلال الاول استدلال بطريق الحدوث لان تحصوله ان مبدأ الحوادث باسرها واجب والا لكان حادثا فيكون من جملة الحوادث فلم يصلح ان يكون مبدأ والاستدلال الثانى استدلال بطريق الامكان فان مؤداه ان مبدأ الممكنات باسرها واجب والا لكان ممكنا فيكون من جملة الممكنات فلم يصلح ان يكون مبدأ لها ووجه الوجوب ظ لا يحتاج الى البيان لان التغاير بينهما ليس الا بحسب الحدوث والامكان هو الاول من غير افتقار الى ابطال النفس بحصول كلام الشارح ان هذا التوهم فاسد لان الدليل المذكور واحد من الاول لله على بطلان النفس فاثبات الواجب بهذا الدليل موقوف على ابطال النفس لا يقال اثبات الواجب بدليل

موجب لبطلان النسر لا يستدعي افتقار اثبات الواجب الى ابطال النسر غاية ما لزم من ذلك استلزام اثبات
الواجب بهذا الدليل ابطال النسر والاستلزام غير الافتقار وتوضيحه ان اشتراك مطلبين في دليل
واحد لا يستلزم افتقار احد المطلبين الى الآخر وهو بما نحن فيه كذلك فان اثبات الواجب
وابطال النسر مشتركان في الدليل يعني ان الدليل المذكور يفيد كليهما وذلك لا يقتضي افتقار
احدهما الى الآخر فضلا عن ان يفيد افتقار اثبات الواجب الى ابطال النسر لا نا نقول ليس المراد
بابطال النسر بطلان النسر نفسه حتى لا يحتاج اثبات الواجب اليه بل المراد به اقامة دليل ينتج بطلانه
فنقول اثبات الواجب بالدليل المذكور مفتقر الى التمسك باحد ادلة بطلان النسر والتمسك باحد
ادلة بطلانه اما عين اقامة احد ادلة بطلان النسر او مفتقر اليه فيلزم من اثبات الواجب
باحد ادلة بطلان النسر افتقار اثبات الواجب الى ابطاله اى ابطال النسر الذى هو عين
اقامة احد ادلة بطلان النسر فلا يرد عليه ان اللازم منا الاثبات المذكور هو الاستلزام
دون الافتقار والافتقار غير الاستلزام ولا يبعد ان يقال ان في قوله اى في قول الشارح
ابطال النسر دون ذكر بطلانه اشارة الى ما قلنا من الجواب عن الاعتراض المقدر
هو الاول وليس كذلك لا يخفى عليك ان العلم بثبوت الواجب لوجود لزامه انما يتم بحرد
العلم بخروج العلة المستقلة بالايجاد عن السلسلة من غير ان يحتاج الى العلم بانتهاء السلسلة
يعني اذا قلنا بتسلسل العلل والمعلولات من غير ان ينتهي الى علة محضة لا يكون معلولا لشئ كان
هناك جملة هي نفس مجموع الممكنات الموجودة المعلول كل من آحادها لواحد منها وتلك الجملة يوجد
ممكن توجدها بالاستقلال اما نفسها وظاهر البطلان واما جزء منها وهو ايضا باطل للاستلزام
كون ذلك الجزء علة لنفسه واللازم لا معنى له لان ايجاد الجملة الا ايجاد الاجزاء التي هي عبارة
عنها ولا معنى لاستقلال الموجد الا استغناؤه عما سواه فيجب ان يكون خارجا حصل بوجود
تلك المقدمات اثبات الواجب ولم يثبت بعد انتهاء التسلسل وانقطاعها وانما العلم بانتهاء
التسلسل والانقطاع فانما يحصل منها باستعانة ضم مقدمات اخر اليها وهي ان يقال ان الشارع

عن

من السلسلة الغير المتناهية كسب الفرض لابد وان يكون علة للبعض من اجزاء تلك الجملة بالضرورة
وذلك البعض طرف السلسلة لامحالة فينقطع اليه سلسلة المعلولات والا فان لم ينقطع
السلسلة اليه يلزم كون الواجب داخلا في السلسلة معلولا لما فوقه وذلك مستحيل وايضا
يلزم دخول ما فرض خارجا وهو خلاف المفروض فظهر مما ذكرناه من اثبات انقطاع السلسلة انه حصل
بعد اثبات واجب الوجود مع ضم مقدمات اخر ان امر الافتقار ليس كما هو المشهور من ان اثبات الواجب
مفتقر الى اثبات امتناع التسلسل بل الامر بالعكس فان اثبات امتناع التسلسل وجوب انقطاع السلسلة
يفتقر الى اثبات واجب الوجود لما مر بنا على المقدمة القائلة بان العلة المستقلة للمركب من الاجزاء المركب
علة لكل جزء منه انه اما ان يراد انها بنفسها علة مستقلة لكل جزء حتى يكون علة هذا الجزء هي
بعينها علة ذلك الجزء فغير مسلم لجواز ان يكون لكل جزء علة على حدة واما ان يراد انها علة لكل جزء
من المركب اما بنفسها او بجزء منها وهو مسلم لكن لا يفيد المطلوب عنى امتناع كون العلة المستقلة للكل
جزءا منها اذ من اجزائها ما يجوز ان يكون علة للكل بهذا المعنى من غير ان يلزم عليه الشئ لنفسه
او لعلته وذلك الجزء الذي يصلح ان يكون علة للمركب هو مجموع الاجزاء التي كل منها معروض للعلية
والمعلولية كيت لا يخرج عنها الا المعلول المحض فان قيل المجموع الذي هو العلة ايضا ممكن يحتاج
الى العلة قلنا علة المجموع الذي قبل ثانيه من المعلول الاخير وهكذا الى كل مجموع قبله لا الى نهاية من
غير ان تحتاج الى الامر الخارج عن سلسلة الممكنات فعلم من ذلك انه ما لم يثبت امتناع توجب الممكنات
الى غير النهاية لم يثبت خروج العلة المستقلة عن السلسلة وما لم يثبت الخروج لم يثبت وجود
الواجب بالذات فرد على المحشي انا امر الافتقار ليس بالعكس كما ظنه وايضا يرد على اصل الدليل
انا لا نم افتقار الجملة المفروضة الى علة غير علل الاحاد وانما يلزم لو كان لها وجود مغاير
بحسب جهات الاتحاد المعللة كل منها بعلة وقولهم انها ممكن مجرد عبارة بل هي ممكنات تحقق
كل منها بعلة فمن اين يلزم الافتقار الى علة اخرى واعلم انه يمكن ان يستدل بمثل هذا الدليل
المذكور لابطال النسر على بطلان الدور ايضا بان يقال لا يمكن وجود الممكنات بطريق الدور

بان يوجد لكن ممكنا آخر وهو اى الآخر يوجد لكن الاول فيتوقف عليه كل منهما على الآخر وذلك لان مجموع المتوقفين ايضا ممكن لنفسه كالطرفين فيحتاج الى علة ايضا كالطرفين فعلة اى علة ذلك المجموع اما نفسه او جزءه وهما باطلان اما الاول فظاهر واما الثانى فلاستلزامه كون ذلك الجزء علة لنفسه ولعلته لانه لا معنى لايجاد المركب الا ايجاد الاجزاء او خارج عن المجموع ولا بد ان يكون هو علة البعض من المجموع بالضرورة فلذلك البعض لا يتوقف على جزء من المجموع فينقطع ويبطل التوقف اى توقف احد المتوقفين على الآخر فلا دور والمفروض انه دور هذا خلف

هو الاول

ان علة المجموع يجوز ان يكون علة الاجزاء فلا يلزم شئ من المفاسد فلا يتم المطلوب ومن مشاهير الادلة برهان التطبيق البرهان المذكور فى الشرح لابطال الشق السابق على برهان التطبيق على تقدير صحته يبطل الشق الثانى اى ترتب الامور الغير المتناهية فى جانب العلل فقط وهو بان يوجد معلول يسبقه لم يكن علة له ومعلولا لآخر يسبقه لم يكن علة له ومعلولا لآخر وهكذا الى غير النهاية وهى العلل والمعلولات المرتبة لا يكون مجتمعة لامتناع انفكاك العلة التامة عن المعلول وبالعكس فذلك البرهان على تقدير صحته يختص بابطال الامور المترتبة المجتمعة فى الوجود مع ان هذا البرهان المسمى ببرهان التطبيق يعم لانه يبطل ترتب الامور الغير المتناهية فى جانبى العلل والمعلولات جميعا بل بعيد عدم تناهى كل داخل تحت الوجود من الامور المجتمعة المترتبة وضعا كما فى سلسلة المقادير وطبعا كما فى سلسلة العلل والمعلولات والشق جانب المعلول بان يوجد علة لم توجد هو معلولا لآخر وهكذا الى غير النهاية او من الامور المجتمعة الغير المرتبة كالنفوس الناطقة او من الامور المتعاقبة الغير المجتمعة كما فى الحركات الفلكية هذا ما تقرر عليه رأى المتكلمين لكن المحشى قد اعتبر الترتيب فى الامور فحيث لا ترتب لا يجرى عليه التطبيق عنده ولذلك قال وبه اى ببرهان التطبيق يبطل عدم تناهى النفوس الناطقة المفارقة ايضا لانها امور مرتبة كسب اضافتها ونسبتها الى ازمنة حدوثها ولا خفاء فى انه يعرض لاجزاء الزمان بعضها بالنسبة الى البعض

ترتب اى تقدم وتاخر مانيا ان مستميان عند المتكلمين بالتاخر والتقدم بالذات فان اليوم مقدم على الغد ومؤخر عن الامس باعتبار مقايسة النفوس الناطقة الى الازمنة التى تحدث هى فيها نعوضها ايضا تقدم وتاخر فان بعضها مقدم على بعض ومؤخر عن بعض فنقول لو كانت النفوس الناطقة غير متناهية فيفرضها مبتداة مما حدث فى اليوم ذاهبة الى غير النهاية فى جانب الازل جملة ثم ننقص منها ما حدث فى اليوم فيحصل جملتان احديهما مبتداة مما حدث فى اليوم والثانية مما يحدث فى الامس ثم نطبق بينهما فان وقع بازاء كل جزء من الثانية جزء من الناقصة لزم تساوى الكل والجزء وهو محال وان لم يقع ولا يتصور ذلك الا بان يوجد جزء من التامة لا يكون بازائه جزء من الناقصة لزم انقطاع الناقصة بالضرورة والتامة لا تزيد عليها الا بواحد على ما هو المفروض فيلزم تناهيها ايضا ضرورة ان الزايد على المتناهى بقدر المتناهى متناه وما ذكره بعض الافاضل من ان هذا التطبيق انما يجرى اذا كان حدوث النفوس فى اجزاء الزمان على التسوية بان يكون الحادث فى اليوم مساويا للحادث فى الامس كسب العدد وهو يساوى الحادث قبل الامس وهكذا الى غير النهاية واما اذا لم يكن حدوثها فى الازمنة المتعاقبة على التسوية كان حدث فى اليوم نفس واحدة مثلا وفى الامس عشرون وقبله خمسون وقبله الف فلا يجرى التطبيق وكيف ينطبق الواحد مع العشرين والعشرون مع الخمسين والخمسون مع الالف لكن الحدوث ليس على التسوية لانها قد يحدث فى كل من ازمنة لا تتناهى من النفوس فى زمان وجملة اخرى فى زمان اقل من الجملة الاولى او اكثر منها فى زمان آخر لانها قد تحدث احاد منها فى ازمنة متعاقبة فلا ينطبق النفوس الخارجة عن فرض الترتيب لها بمقايستها الى ترتب اجزاء الزمان فجوابه ان هذا الذى ذكره المعترض من اختلاف اعدادها انما يوجب تطبيق الحادث فى اليوم بالحادث فى الامس باعتبار تطبيق الفرد بالفرد بان تطبق بازاء كل فرد من احد الحادثين فرد من الآخر وهو اى التطبيق غير لازم بهذا الاعتبار فى برهان التطبيق عموما وفيما نحن فيه خصوصا بل يكفى فى اجراء التطبيق انطباق الاجزاء المرتبة وهى الحادث فى اليوم والحادث فى الامس والحادث فى يوم قبله وغير ذلك ولو كانت تلك الاجزاء

متفاوتة كحب قلة الافراد وكثرتها فانا نطبق الحادث في اليوم بالحادث في الامس مع قطع النظر عن خصوصيات اشخاصها وكيات افرادها فانا نتفاوت بالقلة والكثرة لا يضرنا فان قيل كلامكم هذا انما يفيد عدم تناهي النفوس في الازمنة الغير المتناهية بمعنى انه لا يجوز حدوث نفوس غير متناهية في ازمنة غير متناهية واما حدوث نفوس غير متناهية في الزمان المتناهي فدليلكم هذا لا يفيد امتناعه ونفيه لانه على تقدير حدوث نفوس غير متناهية في الزمان المتناهي لم توجد بينها ترتب الى غير النهاية بحسب الازمنة لان ازمنتها غير متناهية فعند تناهي الزمان يتناهي الترتب والتطبيق ايضا مع ان النفوس غير متناهية من غير لزوم فساد فلم يكف في اجراء التطبيق على النفوس المتطابقة المفارقة تطبان الاجزاء المترتبة فلنا عدم تناهي مع تناهي الزمان غير متصور اذ كل جملة من النفوس توجد في زمان واحد متناه متناهية لتناهي الابعاد الحادثة فيه اي في زمان متناه التي هي شرط حدوث النفوس المتطابقة المفارقة يعني انا حدوث البدن شرط حدوث النفس ولا يحدث في الزمان المتناهي ابدان غير متناهية هي شروط للنفوس فلا يحدث فيه نفوس غير متناهية هي مشروطات لانه لا يمكن تحقق المشروط بدون تحقق الشرط يرد عليه ان هذا الاشتراط انما يتم على مذهب بعض المتكلمين واما على قول من ذهب الى انها حادثة بتلك حدوث البدن لقولهم خلق الارواح قبل الاجساد بالفي عام لا يصح الاشتراط وايضا ذهب بعض الحكماء الى قدمها مع عدم تناهيها وبرهان التطبيق على الوجه الذي قرره المحشي لا يبطل عدم تناهيها على هذا المذهب ويرد على اصل البرهان انه لا اخفاء في ان تحصيل الجملتين من سلسلة واحدة ثم مقابلة جزء من هذه لجزء تلك انما هو كسب العقل دون الحارج فان كفى في تمام الدليل حكم العقل بانه لا بد ان يقع بازاء كل جزء جزء او لا يقع فالدليل جار في الاعداد المعلومة له ومقدورة له وفي الموجودات المتعاقبة والمجتمعة المترتبة وغير المرتبة لان للعقل ان يفرض ذلك في الكل بطريق الاجمال فيلزم تناهي الكل وان لم يكف ذلك بل اشترط ملاحظة اجزاء الجملتين على التفصيل

النفوس

لم يتم

لم يتم الدليل في الموجودات المرتبة ايضا فضلا عما عداها لانه لا سبيل للعقل الى ذلك الا فيما لا يتناهى من الزمان هو الاول فيما دخلت الوجود اي في الجملة سواء كانت مجتمعة الوجود كسلسلة العلل والمعلولات او غير مجتمعة كاوضاع السماوية وقوله ولو كانت اللتين الموجودة متعاقبة اشارة الى القسم الثاني فمتعاقبة اي غير مجتمعة الوجود فيجري التطبيق في مثل الحركات الفلكية على مذهب المتكلمين دائما عند الحكماء فلا كما مر فيما سبق هو الاول فانه ينقطع بانقطاع الوهم فان الذهن لا يقدر على ملاحظة غير المتناهي تفصيلا لا مجتمعا لان ادراك الامور بالتفصيل لا يمكن الا ان يتصور كل واحد في زمان لا يتصور فيه غيره في ذلك الزمان وذلك لان في العلم التفصيلي بحسب الاستحضار والالتفات والتوجه ولا يمكن توجه النفس في حالة واحدة الى امرين كما تقرر في مظانه ويشهد به الرجوع الى الوجدان فلا ملاحظة الامور الغير المتناهية لا يتحقق الا في الازمنة الغير المتناهية ولا يقدر ايضا على ملاحظة غير المتناهي تفصيلا متعاقبا غير مجتمع وذلك لانه لا يتحقق تلك الملاحظة ايضا الا في الازمنة الغير المتناهية ولما كان الذهن حادثا لم يقدر على ملاحظة غير المتناهي تفصيلا لا مجتمعا ولا متعاقبا فينقطع ملاحظة الامور والتطبيق بينها في حد ما البتة ولو سلم عدم الانقطاع اي سلم انه لا ينقطع ملاحظة الذهن وتطبيقه بين الامور بل الذهن لا يزال يلاحظ اجزاء الجملتين مثلا ويطبق بينها فلا اخير فيه ايضا لانه لا يفيد المط وهو تطبيق جملتين غير متناهيتين وذلك لان كل ما يلاحظه الذهن من الجملتين مثلا ويطبق ويدخل تحت الوجود الوهمي متعاقبا لا الى حد ينقطع اليه يكون متناهيا دائما البتة وكيف لا فان له بداية ونهاية وهي الحد الذي يفرض فيه ان التطبيق هناك غير متناه ويطيره نعيم الجنان فان كل ما يدخل تحت الوجود الخارجي متعاقبا ذاهبا غير منته الى حد يكون متناهيا دائما ولكن لم يصل الى حد لم يكن بعده نعيم فانتفاؤه بعدم التناهي بهذا المعنى لا يستلزم انه يوجد منه في الخارج فرد ما غير متناهية فلا يبطله التطبيق هذا لكن يشكل برهان التطبيق بالنسبة الى علم الله تعالى الشامل لجميع الممكنات والممتنعات

بيان الاشكال هو ان نقول ان مراتب الاعداد الغير المتناهية داخلة تحت علمه تعالى الشامل
العام للممكنات والممتنعات وان دخولها تحته حال كونها مفصلة فان الله تعالى يعلم بالتفصيل
جميع مراتب الاعداد الغير المتناهية وكذلك نسبة الانطباق بين اجزاء الجملتين لا الى نهاية
معلومة له تعالى ذلك اى بالتفصيل فلو كان برهان التطبيق بجميع مقدماته صحيحا كما كان مستلزما
لتناهي معلوماته تعالى وهو محال والمستلزم للمحال فصحته برهان التطبيق محال يرد عليه انا لا نسلم انه تعالى
يعلم الامور الغير المتناهية بالتفصيل فان تعلق العلم بالامور الغير المتناهية بالتفصيل
ممنوع سواء كان علم الواجب او الممكن وما يقال ان الله تعالى عالم بالممتنعات ان اريد مطلقا
سواء كان تعلق العلم بها ممتنعا او لا فغير مسلم لانه يكون تلك الدعوى تكذيبا بمقتضى ضرورة
العقل وهو هذا الا مناقضة وسيصرح المحشي بجوازه ان اريد ان يكون بعض الامور غير قابلة
لتعلق كالممتنعات بالنسبة الى القدرة انتهى كلامه وان اريد انه تعالى عالم بالممتنعات وان لم يكن
تعلق العلم بها ممتنعا فمسلم لكن لا يفيد ذلك تعلق علمه تعالى بالامور الغير المتناهية بالتفصيل وانما
يوجب ذلك لو كان تعلق العلم بها ممكنا وليس كذلك وكيف فان كل ما يدخل تحت الوجود
عقليا كان ذلك الوجود او خارجيا فهو متناه بالضرورة والمنكر مكابر لمقتضى
طبعه السليم وفهمه المستقيم ان كان له ذلك فتامل فانه من مزال الاقدام ومزلة الاقلام

هو الاول فالاولى ان يقال لان القدرة اى قدرة الله تعالى خاصة بالممكنات فان الممتنعات
لا يكون مقدورة والعلم اى علم الله تعالى عام يتعلق بالممكنات والممتنعات ايضا

هو الاول وذلك لان معنى لا تناهي الاعداد والمعلومات والمقدورات انها لا ينتهي
الى حد لا يتصور فوقه آخر بمعنى ان لا نهاية له يدخل في الوجود فانتج ونوضحه اى نوضح
ان المراد ههنا بالا تناهي هو المعنى الاول دون الثاني فان الا تناهي بالمعنى الثاني هو التناهي
وعدمه فرع الوجود ولو دهنا يعني ان اتصاف الشيء بالتناهي وعدمه انما يكون فرعا للوجود
ذلك الشيء في الجملة سواء كان في الذهن او في الخارج فان الشيء ما لم يوجد في الذهن او في خارج

الذهن

الذهن تمنع اتصافه بشيء من التناهي وعدم التناهي لانهما من الاعدام والملكات التي
يقتضي وجوده كما تقرر في موضعه ولان ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له فان كان ذلك
الثبوت في الذهن فهو فرع ثبوت المثبت له في الذهن وان كان ذلك الثبوت في الخارج فهو فرع
ثبوت المثبت له في الخارج وليس الموجود من مراتب الاعداد ومن المعلومات ومن المقدورات
الا قدر تناهيها لان برهان التطبيق قايم على امتناع عدم تناهي الموجودات اى كلما دخل الوجود
مجتمعة او غير مجتمعة مترتبة او غير مترتبة فان قيل اذا لم يكن الا قدر تناهيها فالقول بانها
امور غير متناهية غلط محض وكذب صريح والحال ان الجمهور متفقون عليه ولم يخالفوا فيه
الا شرذمة قليلون قلنا هذا انما يكون كذلك اذا كان مرادهم بالقول المذكور معناه الحقيقي المتبادر
منه حسب المتعارف وليس الامر كذلك فان ما يقال انها اى مراتب الاعداد ونعيم الجنان ومقدوراته
الله تعالى ومعلوماته تعالى غير متناهية ليس معناها الا عدم انتهائها الى حد لا يزيد عليه وخلاصة
انها اى تلك الامور كيف لو وجدت باسرها كانت غير متناهية لكن مقدم الشرطية ممنوع التحقق
قطعا يرد عليه ان فرعية التناهي وعدمه الوجود غير مسلم قوله لانهما من الاعدام والملكات ثم
قوله ثبوت الشيء فرع ثبوت المثبت له مسلم لكن لا يتم الا في مفهوم التناهي واما اتصاف الشيء بالتناهي
التناهي فهو بالحقيقة راجع الى سلب الاتصاف بالتناهي فلا يقتضي ثبوت المثبت له واند لا يتم
التطبيق على تناهي كل ما دخل تحت الوجود غير مسلم وقد عرفت حاله في مواضع متعددة سابقة فتذكر

هو الاول يعني ان صانع العالم واحد وكل ما يمكن ان يصدر فهو يوم واجب الوجود الا على ذات
واحدة تقرير المدعى بهذا الوجه هو ان يقول الله واحد وكل ما هو مطابق لعبارة المصنف حيث
قال والمحدث للعالم هو الله القديم الواحد اشارة الى دفع توهم الاستدراك فكانه توهم منهم
ذهب الى ان الحكم بان الله تعالى واحد امر مستدرك لا طائل تحته لانه امر ضروري كالحكم بان الانسان
انسان بناء على ان لفظ الله تعالى علم للجزئي الحقيقي وموضوع للشخص المعين والملك ان الشخص المعين
لا يجوز العقل اقدرته فهو لا يكون الا واحدا فلم يصح ان يصير محلا للنزاع فصدر الامر ان يجعل

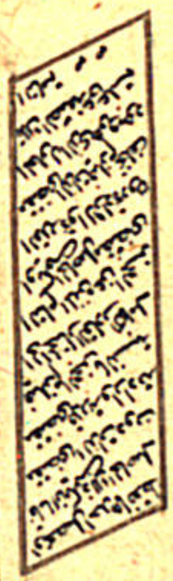
من سائل العلم وحاصل الدفع ان النزاع ليس في وحدة الشخص المعين الذي هو مسمى لفظ الله تعالى
بل النزاع في ان ما يطلق عليه انه واجب الوجود بالذات وصانع العالم ومبداء الممكنات وغير ذلك
هل هو جزئي حقيقي لا يجوز العقل تعدده وتكثره او كلي يجوز تعدده وتكثره بمعنى ان تصور صانع
العالم الواجب الوجود المبداء للممكنات كليا لا يمنع نفس تصوره عن وقوع الشركة فالمراد بالوحدة
الوحدة فيما يطلق عليه حقيقة صفة وجوب الوجود حقيقة بمعنى ان الموصوف بصفة
وجوب الوجود يجب ان يكون جزئيا حقيقيا لا يجوز العقل شركته بين كثيرين وتعدد وجوده
لا عدد وحدة الذات المعين الذي هو مسمى لفظ الله تعالى وهذا التوهم المذكور مع دفعه
آت جار في قوله تعالى قل هو الله احد تقرير التوهم ان يقال الحكم باحدية الله تعالى مستدرك
بناء على ان الله تعالى علم لشخص الحقيقي والشخص المعين الذي ليس فيه كثرة اصلا وتقرير الدفع
هو ان يقال ان المراد بالوحدة الوحدة في حقيقة صفة وجوب الوجود لا في الذات بمعنى
ان ما يطلق عليه واجب الوجود بالذات واحد لا كثرة فيه كسب الاتحاد فان قيل المسمى بلفظ الله
وكذا ما يطلق عليه واجب الوجود بالذات صانع العالم ليس بجزئي ولا كلي لان الكلية
والجزئية من صفات المفهوم دائما الواجب الوجود منزه ان يتصور قلنا نعم ولكن المراد انه
بحيث لو تصور لكان جزئيا حقيقيا هو الاول لو امكن الهان لامكن بينهما تمانع لا يقال
لانا نلتزم الملازمة المذكورة لجواز ان يوجد الهان ولا يكون بينهما تمانع اصلا بان يكون احدهما قادرا
صانعا للعالم والآخر قادرا غير صانع لشيء اصلا فلم يتحقق بينهما تمانع قط او بان يكون
احدهما صانعا بالقدرة والاختيار والآخر صانعا بالايجاب لا بالقدرة والاختيار فلا
يتصور بينهما تمانع ايضا لانا التمانع انما يتصور اذا اراد احدهما وجود امر والآخر
عدمه واذا كان احد الالهين صانعا موجبا لم يتحقق منه ارادة امر وعدمه فلم يتحقق التمانع
لانا نقول المراد به اي بلفظ الالهان المأخوذ في الدليل الهان صانعان قادران على
الكمال بالفعل او بالقوة اي متصفان بجميع صفات الالوهية من الصنع والقدرة الكاملة

وغيره

وغيرهما فلا يرد على الدليل المذكور النقض باحتمال ان يكون احد الواجبين قادرا
على الكمال صانعا للعالم والآخر قادرا على الكمال لغير صانع بشيء اصلا او يكون احدهما صانعا
قادرا على الكمال والآخر بخلافه اي صانعا غير قادر بل يكون صانعا موجبا بالذات بقي ههنا
شيء وهو ان تخصيص الدليل بهذا الوجه انما يصح اذا كان المدعى ايضا مخصوصا وليس الامر كذلك
فيما نحن فيه فان قوله اي قول الشارح العلامة في تقرير المدعى حيث قال ولا يمكن ان يتصدق
مفهوم الواجب الوجود الا على ذات واحدة يدل على سلب ايجاب طلقا سواء كان الواجب موجبا
او مختارا وسواء كان المختار صانعا او غير صانع فكلامه محل تأمل لان الدليل الذي ذكره لاثبات توحيد
الواجب لم يخصص لا بنقض بما ذكر آنفا وان خصص لم ينطبق على الدعوى الا ان يقال مراده اي
مراد الشارح بواجب الوجود في تقرير الدعوى ما يتصف بالوجوب الذاتي على وجه الصنع والقدرة
التامة الكاملة لا المطلق الشامل للموجب والمختار الصانع وغير الصانع فينطبق الدليل على المدعى لكونه
مخصوصة ايضا كالدليل او يقال واجب الوجود لذاته لا يشمل القادر الغير الصانع لان القادر
الغير الصانع لشيء ابدا متصف لا محالة بالتعطل والتعطل نقصان كما بين في محله فالقادر
المعطل ليس واجبا بالذات وكذا لا يشمل الصانع الموجب لانا الايجاب نقصان كما بين في محله فالكامل
الصانع الموجب واجبا بالذات ايضا واذا لم يشمل الواجب بالذات القادر المعطل والصانع الموجب يصير المدعى
مخصوصا وح ينطبق عليه الدليل المخصوص المذكور على هذا الجواب الثاني انا لا نسلم ان الايجاب نقصان
ولو كان نقصانا لما اتصف الواجب بالذات وليس كذلك فانه متصف بالايجاب الا يرى انه موجب في
ايجاد صفاته الازلية كما تقرر عليه اي على شتى الصفات الازلية الذين هم اهل الحق لا يقال الادلة على
الايجاب مطلقا نقصان حتى يرد علينا ما اورده المعترض بل ادلتنا انما تنافي الايجاب فاعجادا مر بغياس
للموجد نقصان ولما لم تغاير صفاته ذاته فايجابه في ايجادها ليس بنقصان لانا نقول ان كان الايجاب
نقصانا فهو في الكل نقصان سواء كان في ايجاد الصفات او في ايجاد الذوات وان لم يكن نقصانا ففي
ايجاد الذوات ايضا ليس بنقصان ودعوى الفرق بين ايجابه في ايجاد الصفة وبين ايجابه في ايجاد غيرها

تم وبيان الفرق بينهما مشكل يستحسن بل يستدرك وهو هنا اى فى مقام اثبات توحيد الواجب المبحث الاول النقض الاجمالى بالخاص الدليل ان يقال انه لو صح تسليم مقدماته لكان مستلزما للازم والمستلزم للمحال فصحة تسليم بيان استلزامه على تقدير تسليم جميع مقدماته يستلزم وجود ما يتصف بالوجوب الذاتى الصانع بالفعل القادر على كل ما يشاء ويريد من الممكنات ووجود امر كذلك ليس بمحال والا لامكن تعلق ارادته باعدامها او وجوده ذاته بطريق الايجاب بصفاته فانه مستند الى ذاته بطريق الوجوب وذلك لان اعدام تلك الصفات امر ممكن فى نفسه بالامكان الخاص فانها مع حيثية ذاتها لا يجب لها وجود ولا عدم والقدرة الكاملة تعلم شاملة لجميع الممكنات ممكن تاثيرها فيها عند تخصيص الارادة فلو فرض تعلق ارادته باعدامها او وجبه ذاته من صفاته التى كل ممكنة فى نفسها فاما ان يحصل كل من مقتضى الذات الذى هو وجود تلك الصفة ومقتضى القدرة مع الارادة الذى هو اعدامها وانه اى حصول الكل مستلزم لكون الشئ موجودا ومعدوما فى حالة واحدة نح بالضرورة يجزم بسببان والجانبين او لا يحصل شئ منهما اى من مقتضى الذات والقدرة وهو ايضا نح لاستحالة ارتفاع النقيضين ولاستلزامه عجز القادر وتكلف المعلول عن علة التامة التى هى ذات الواجب بالذات وهو ايضا بط بالضرورة يرد عليه انا لا نسلم انه يلزم اصل الدليل هو وجود ما يتصف بالوجوب الذاتى الصانع بالفعل القادر على كل ما يشاء ويريد من الممكنات فانه مدلول لهذا الدليل ليس الا نفى كثرة الصانع المختار القادر على الكمال ونفى الكثرة عن الشئ لا يستلزم وجود واحد منه فالصواب ان يقال فى بيان استلزام الدليل المذكور على تقدير صحته الخ انا الدليل يستلزم اسناد الصانع المتصف بالقدرة على كل ما يشاء ويريد من الممكنات وبالايجاب بالنسبة الى صفاته العلى وبيان ذلك انما يتم تمام فلا يحتاج الخان يبين وقال النقض الاجمالى لا يخالف الحكم بان يقال لدليلكم هذا لا يكون جزء جميع مقدماته صحيحا لانه مجرى فى المادة المذكورة مع التخلف حتى يتوجه عليه ان هذا النقض غير موجه لان الدليل بعينه لا يكون جاريا فى المادة لان الكلام فى تعلق ارادتين دون الارادة والذات ولا يجرى النقض بتخلف الحكم لان النقض الاجمالى كما تقرر فى علم آداب البحث لا يختص بالتخلف

المذكور



المذكور بل هو عبارة عن منع الدليل بانه يقال هذا الدليل غير صحيح لا ينبغى ان يستدل به لما التخلف الحكم المذكور عنه او لاستلزامه فساد آخر على اى وجه كان من الخصوصيات واما البحث الثانى فهو الجواب لذلك النقض بمنع بعض مقدماته المعينة وتقريره هو ان يقال لا نسلم انه لو حصل مقتضى الذات فقط دون مقتضى الارادة لزم العجز فى القادر المختار وانما يلزم العجز لو كان متعلق القدرة الممكن وليس كذلك فان الذات بالقدرة بمقتضاها وجود ذلك الشئ جعل عدمه ممتنعا فعدم تاثير القدرة فيه بناء على انه ممتنع بالغير وعدم القدرة بناء على الامتناع بالغير ليس بعجز فانه لا يقدر على اعدام المعلول مع وجود علته التامة لان وجود العلة التامة لوجود امر يجعل وجوده ممتنعا والله لا يقدر على الممتنعات فان عموم قدرته بالنسبة الى الممكنات دون الممتنعات كما تقرر فيما ذكرناه من الحل ومنع بعض مقدمات دليل الناقض على اصل الدليل ظاهر حل اصل الدليل ورود المنع عليها يضا وتعين فيما المقدمة القابلة للمنع وهى انه لو لم يحصل احد المرادين لزم العجز وانما يلزم ذلك لو كان المراد الغير الحاصل ممكنا وليس كذلك اذ لا شك ان ارادة الاخرين الصانعين القادرين وجود شئ مثلا يحيل عدمه فعدم مراد القادر الاخر الذى هو عدم ذلك الشئ بناء على انه ممتنع بالغير وعدم القدرة على الامتناع بالغير ليس بعجز لما مر هذا غاية تقرير كلام الناقض والحال على وجه لا مزيد عليه يرد على الحل ان الامتناع بالغير لا يدفع العجز والا لزم ان لا يقدر القادر على شئ اصلا لان كل شئ فى نفس الامر اما موجود بسبب علته التامة المقتضية له او معدوم بواسطة سبب التام المستند بخالك فيكون كل واحد منهما ممتنعا بالغير والممتنع بالغير لا يكون مقدورا بل الحق ان وجود جميع الموجودات الممكنة وكذلك عدمها بمحض تعلق ارادته الازلية فانه متى شاء اوجد ومتى شاء اعدم وليس شئ منهما الى ايجاد الممكنات واعدامها بممتنع بالنسبة الى القدرة الكاملة فلو اراد وجود شئ من الممكنات بالذات او عدمه ولم يحصل مراده كان ذلك بالنسبة اليه عجزا محضا ونقصانا صريحا تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا اللهم الا ان يراد بالممتنع بالغير ما يكون فعليته يستلزم الامتناع الواجب الوجود لذاته ونقصان الواجب منزه عنه لا مطلق الممتنع بالغير

والجواب الذى افاده المحشى عن النقض الوارد على اصل الدليل هو انا نفرض فى اصل الدليل ونوع التعلقين
يعنى نقول اصل الدليل هكذا الواجب صانع قادر لان تعلق ارادته بوجود شئ وعدمه
فى آن واحد ترجح اما ان كحصل المراد ان يجتمع الضدان اولا فيلزم بحز احدهما وهو اى هذا
الدليل بعينه لا يمكن اجراءه فى صورة النقض لان تعلق الارادة حادث وتعلق الذات قديم
واذا لم يجر الدليل فى مادة النقض لم ينتقض بها لان النقض بالحقيقة تخلف الحكم الذى
هو المدعى عن الدليل اى عدم وجود الحكم المدعى على تقدير وجود الدليل فاذا لم يجر الدليل فى
مادة النقض لم يتحقق التخلف المذكور يرد عليه ان تعلق الارادة لا يجب ان يكون حادثا كما سيجئ
فيمكن فرض النقيضين معا فى صورة النقض ايضا والقول بان تعلق الذات مقدم بالذات على تعلق
الارادة عسى ان لا ينفع ومما ذكرناه من الجواب عن النقض عن اصل الدليل ظهر لك انه لا يتم الحل
اى المنع الوارد على بعض مقدمات اصل الدليل ايضا كما لا يتم النقض عليه اذ يمكن ان يفرض
ونوع تعلق ارادة كل واحد من القادرين فى زمان واحد فعند تعلق الارادتين لم يكن شئ
من المتعلقين المرادين بممتنع فيكون كل واحد من المتعلقين ممكن الصدور فيلزم الجمع على تقديرين
ونوع احد المرادين دون الآخرين غير ابجاه المنع المذكور فتدبر فانه دقيقة سنام الغموض
والدقة هو الاول اذ لا تضاد بين الارادتين بل بين المرادين اى لا تدافع ولا تمانع بين ارادة
احدهما حركة زيد وبين ارادة الآخر سكونه ولا تمانع ايضا بين تعلقيهما بل لو كان ونوع التدافع
كما كان ذلك بين المرادين اللذين هما حركة زيد وسكونه وانما فسرنا التضاد بالتدافع والتمانع دون
معناه الاصطلاحى الذى هو كونهما امرين وجوديين بينهما غاية الخلاف لا يجتمعان من جهة واحدة فى زمان
واحد فى محل واحد ويكون بينهما غاية التخالف والتباعد لان الشارح لم يرد بالتضاد ههنا
معناه الاصطلاحى لان الضدين يكونان كيفين لا فى محلين فلو كان الارادتان او تعلقاهما
ضدين لا يخل ذلك بصحة الدليل لاعتبار التغاير فى متعلقيهما فان تعلق احدهما حركة زيد
والآخر سكونه فلا حاجة الى نفيه اى نفى كونهما ضدين لان الدليل المذكور لا يكون منتقضا عليه ايضا

نقول

نقول المانع من الاجتماع فى محل واحد لا ينحصر فى التضاد فان كل واحد من التضايف
وتقابل العدم والملكة وتقابل السلب والايجاب ايضا مانع من الاجتماع فى محل واحد
فلا كفاية فى نفيه اى نفى التضاد بين الارادتين اذ لقائل ان يقول لم لا يجوز ان يكون بينهما تقابل
آخر من التقابلات المذكورة ولو سلم فلم لا يجوز ان يكون بينهما تمانع وتدافع كيف يكون وجود احدهما
منافيا للوجود الآخر اما انا اريد بالتضاد مطلق التدافع فلا يرد عليه شئ من المحذورات كما لا يخفى
ثم نقول للمقابلة بين هذه الآراء لا يجتمعان فى محل واحد من جهة واحدة فى زمان واحد فان كانا
اى الامران الوجوديين فان كان تعقل كل واحد منهما بالنسبة الى تعقل الآخر فيهما تضايفا
كالابوة والبنوة والا فهما متضادان ويشترط ان يكون بينهما غاية التخالف والتباعد
كالسواد والبياض وان كان احدهما سلبا للآخر فان اعتبر فى ذلك السلب نسبته الى قابل
للامر الوجودى كعدم وملكة كالعمى والبصر فان العمى اعدام البصر عما من شانه ان يكون
بصيرا والا فسلب وايجاب كالانسان واللانسان وزيد كاتب وزيد ليس بكاتب هو الاول
والا فيلزم بحز احدهما وهو امارة الحدوث والامكان اى دليلهما اذ يلزم من البحز الاحتياج
الى الغير فى الجملة ولو فى الايجاد وهو اى احتياجه به الى الغير مطلقا سواء كان فى الوجود
او فى الايجاد والافعال والاوصاف نقص يستحيل عليه به بالاجماع القطعى ورد عليه ان
الحدوث هو مسبوقية الوجود بالعدم والاحتياج الى الغير فى ايجاد امر لا يستلزم المسبوقية
المذكورة وان سلم ان المراد بالحدوث الحدوث الزمانى الذى هو اعم من الحدوث الزمانى فلا نسلم
ايضا ان الاحتياج الى الغير فى الايجاد يوجب الحدوث الزمانى الذى هو الاحتياج الى الغير عن
الوجود ولو قيل المراد بالحدوث الاحتياج الى الغير فى الجملة ولو فى الايجاد نقول لا نسلم ان الحدوث
بهذا المعنى نقص يستحيل عليه به لا بد لبيانه ذلك من مزيد دليل والاجماع لا يفيد القطع واليقين
ان ذلك لانا نقول لو لم يحصل مراد احدهما لزم العجز فان عدم حصول المراد ان كان بحز ايلزم ان
يقول المعتزلة بعجز الله به لقولهم بان طاعة الفاسق مرادة الله به ولا حصول ذلك المراد مع انهم

لا يقولون بعجزه تعالى وكيف فانهم لا يقولون باتصافه بالصفات الكاملة فكيف القول باتصافه
بالقصور والنقصان والعجز المستلزم للحدوث والامكان قلت للارادة عندهم معنيان احدهما
المشية القطعية التي يسمونها مشية القصور والالجاء والثاني المشية التفويضية والعجز
عندهم تخلف المراد عن المشية القطعية التي يسمونها مشية قصور والجاء وهم لا يقولون
بان طاعة الفاسق مراده بهذا المعنى لان تخلف عنها اي تخلف المراد عن تلك الارادة او ممتنع
عندهم ايضا واما الارادة بالمعنى الثاني اي المشية التفويضية فلا يجوز التخلف عنها يعني
لو تخلف المراد عن الارادة بهذا المعنى لم يكن ذلك عجزا وطاعة الفاسق مرادة له بهذا
المعنى كما هو رأي المعتزلة والارادة بهذا المعنى مثل ان تقول لعبدك اريد منك ان تفعل كذا
وكذا ولكن لا اجبرك فان اردت افعل وان لم تردد لا تفعل وانت مخير فيه هو الاول
وهو لا يستلزم انتفاء المصنوع لجواز ان يوجد باحدهما ابتداء وهذا الجواب مبني على ان الظ
المتبادر من الفساد على تقدير ان يكون ممنوع عدم التكون عدم التكون بالفعل لحصول الملازمة
المذكورة في الدليل هو انه لو كان بينهما آلهة الا الله لما وجدنا بالفعل فيرد على الملازمة المنع
الظاهر بان يقال لم تلك الملازمة لان تعدد الآلهة لا يستلزم الا امكان التمانع وامكان
التمانع لا يستلزم الا عدم تعدد الصانع اي عدم كون احدهما صانعا كما صرح به هذا القائل
حيث قال لو فرض صانعان لامكن بينهما تمانع في الافعال فلم يكن احدهما صانعا ولا شك في ان
عدم كون احدهما صانعا لا يستلزم انتفاء المصنوع لجواز ان يوجد بالآخر الصانع فالشارح
اولا بنى الملازمة على الظاهر المتبادر ومنعها بمعنى قوله اي الشارح على انه يرد منع الملازمة
ان اريد بعدم التكون بالفعل ومنع انتفاء اللازم ان اريد بالامكان هو انه يمكن ان يجيب
عن هذا الاستدلال بان لا نبني الفساد على الظ المتبادر منه وهو عدم التكون بالفعل
بل نفصله بان نقول اما ان يراد بالفساد عدم التكون بالفعل حتى يكون حصول الاستدلال
هكذا لو كان فيهما آلهة الا الله لما وجدتا بالفعل لكنهما موجودتان بالفعل فلم يكن بينهما آلهة الا الله

واما

واما ان يراد بالفساد امكان عدم التكون بحيث يكون بحصول الاستدلال هكذا لو كان فيهما آلهة الا
الله لامكن ان لا توجدا لكن امكان عدم وجودهما بط فلم يكن فيهما آلهة الا الله صح منع الملازمة
على تقدير ان يكون المراد بالفساد عدمها لتكونن بالفعل ومنع انتفاء اللازم الذي هو امكان عدم
وجودهما وبطلان ذلك اللازم على تقدير ان يكون المراد بالفساد معنى آخر اي امكان عدم التكون
ولم نمنع الملازمة على هذا التقدير لانه صدقها بديهي ومنعها مكابرة فلذلك قلنا ان الجواب
الاول لا يبتني على حمل الفساد على الظ المتبادر دون مطلقا تدبر قال الشارح العلامة سعد الملة
والدين التفتازاني في شرح المقاصد ان اريد بالفساد المذكور في الآية عدم التكون تقدير البرهان
ح وتقديره هو ان يقال لو تعدد في السماء والارض الا الله لامكن وقوع التمانع في تكوينهما اي تعلق
ارادة كل واحد من الآلهتين بايجادهما وتكوينهما على تقدير التمانع ح فالتعدد يستلزم احد
الامرين اما عدم التعدد وهو ح لانه خلاف المفروض الذي هو التعدد واما عدم تكوينهما والبه
اشار الشارح بقوله لم يكونا السماء والارض وذلك ايضا بط بالمشاهدة فانا نشاهد وجودهما
فالتعدد المستلزم لامرين محالين ح وانما قلنا ان تكوينهما على تقدير التمانع ح لانه اي تكوينهما
على التقدير المذكور اما بمجموع القدرتين او بكل منهما على الاستقلال او باحدهما دون الاخر
والكل بط اما الاول فلان من شان الالهية كمال القدرة المنافي للاجتماع مع الغير واما بطلان
الثاني فلامتناع توارد العلتين المستقلتين على معلول واحد بمعنى استقلال كل واحد منهما
بايجاده واما بطلان الثالث فلانه ترجيح بلا مرجح لان المقتضي للقادرية ذات الآلهة والمقدورية
امكان الممكن فنسبة الممكنات الى الآلهتين المفروضين على التسوية من غير رجحان وكلام الشارح
احتمال آخر وهو ان يقال لو تعددت الآلهة لكان تكوين السماء والارض اما بمجموع القدرتين او بكل
منهما او باحدهما واكل بط بطل التعدد من غير ان يقدر التمانع بين الآلهتين فيرد عليها اي على
كلام الشارح لان الترديد الواقع في الدليل وهو مضمون قوله لان تكوينهما اما بمجموع القدرتين
او بكل منهما او باحدهما اما على تقدير التمانع الفرضي كما ذكرناه في الاحتمال الاول ح يرد

حسبي الله ونعم
من الكتب التي وقفها الفقيه
الى الآخرة ربه ذي المواهب
محمد المدعو بين الصدور بابراهيم
٩٢٥ وكفى عبده

من الآية الحقة الكريمة على دليل نفي تعدد الصانع مطلقا سواء كان مؤثرا في الارض والسماء
او لا فانا نظاهر انها لا تفيد القطع واليقين على نفي تعدد الصانع مطلقا لكون مقدماتها ظنية
قابلة للمنع كما عرفت بل هي حجة اقناعية يفيد الظن والاعتقاد الراجح على المطير ويرد عليه ان الآية
محمولة على نفي تعدد الواجب بالذات مطلقا سواء كان موجبا او مختارا وسواء كان صانعا مؤثرا او غير
مؤثر والملازمة قطعية لما سنذكره في ذيل ذلك الحاشية لكن الظاهر المتبادر من الآية انها
مسوقة للدلالة على نفي تعدد الصانع المؤثر في السماء والارض حيث قال الله فيهما
اي في قوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا او لا شك ان ليس المراد بالكون فيهما التمكن فيهما
لاستحالة الله على الله فالمراد انه لو كان المؤثر فيهما آلهة غير الله لفسدتا فالحق ان الملازمة
قطعية اذ تأثير المتعددة فيهما اما ان يكون على سبيل التوارد بان يكون كل واحد من المتعددين على استقلا
لهما او على سبيل الاجتماع او التوزيع والاول باطل بالبداهة وما ثبت من امتناع اجتماع علتين
مستقلتين على معلول واحد بالشخص فثبت ان تأثيرهما فيهما اما على سبيل الاجتماع بان يكون مجموعهما
من حيث هو مجموع علة تامة لهما مؤثرا فيهما او على سبيل التوزيع والتقسيم بان يكون المؤثر في
بعض من الارض والسماء الوهية بعض اخر منهما آلهة اخر فيلزم اما انعدام الكل من الارض
والسماء ان كان التأثير على سبيل الاجتماع او انعدام البعض من الارض والسماء ان كان التأثير
على سبيل التوزيع وذلك الانعدام ليس الا عند عدم كون احدهما اي احد الآلهة صانعا
مؤثرا لانه جزء علة تامة للكل على التقدير الاول او علة تامة للبعض على التقدير الثاني
فيفسد العالم اي لا يوجد هذا المحسوس عند عدم كون احدهما صانعا كلا ان كان المؤثر
المجموع او بعضا ان كان كل واحد علة للبعض ما يرد عليه ان غاية ما لزم من الدليل المذكور
ان التعدد يوجب ان يكون التأثير على سبيل الاجتماع او التوزيع وان عدم كون احد الآلهة
صانعا يوجب فساد العالم وانتفاءه هذا المحسوس ولم يلزم ان التعدد يوجب الفساد في العالم وانما
يلزم ذلك لو ثبت ان التعدد يوجب عدم كون احدهما صانعا او ثبت ان التأثير على سبيل الاجتماع

منع الملازمة التي يجب على المستدل دعواها وهي انها لو تعدد الآلهة لكان تكونهما ووجودهما
على تقدير التمانع قطعا فان المستدل لو لم يدع ذلك لم يلزم شيء من المحالات المذكورة وانما
قلنا انه يرد منع الملازمة لان وجودهما وتكونهما على تقدير تعدد الآلهة لا يستلزم وقوع ذلك
التقدير عقلا لاحتمال ان لا يكون بينهما تمانع وتكونهما يكون بقدرة واحد منهما واستناد له وقوع
ذلك التقدير عادة لا يجعل الملازمة قطعية قطعا والفرض انه كذلك يرد عليه ان الشارح
العلامة لم يدع ان الملازمة قطعية حتى يتوجه عليه ما اورده المحشي رحمه الله وانما ان يكون الترديد
الذي وقع في الدليل على الاطلاق من غير تقدير التمانع الفرضي كما ذكرناه في الاحتمال الثاني فنسلم
الملازمة لكن نمنع بطلان الثاني بكل اجزائه اذ يمكن اختيار الشق الاول من الترديد ولا فساد
فيه قوله لان من شان الآلهة كمال القدرة قلنا كمال القدرة في نفسها وفي حد ذاتها لا ينافي
تعلقها بايجاد امر مركب تعلق الارادة بايجاد ذلك الامر على وجه يكون للقدرة الاخرى مدخل
في ذلك الايجاد كما في افعال العباد عند الاستاذ اذ لا يسعنا الا سفراني فانه ذهب الى ان افعال
العباد تحصل بمجموع القدرتين قدرة الله وقدرة العبد بان يكون قدرة الله متعلقة بايجاد
افعال العباد كلها بارادته بمعنى ان لقدرة العبد مدخلا فيه ولا ينافي ذلك كمال القدرة
وكذا يمكن اختيار الشق الثالث من الترديد ولا فساد فيه ايضا قوله فلا نه ترجيح بلا مرجح قلنا هذا
انما يتم اذا اراد كل واحد منهما ايجادها بقدرته وليس كذلك بل يكون تكونهما بوجه آخر بان
يريد احدهما اي احد الواجبين الوجود اي وجود الارض والسماء بقدرة الواجب الآخر
او يفوض احد الواجبين الآلهين بارادته تكوين الامور وايجادها الى الآلهة الاخرى اي يريد
احد الواجبين الآلهين ان يوجد الآلهة الاخر جميع المكونات بقدرته وارادته ولا استحالة
فيه بحسب النظر الجليل وان كان النظر الدقيق يعد ه محالا كما لا يخفى على من له فطرة سليمة يرد عليه
ان غاية ما لزم من ذلك انه لا يكون مقدمات الدليل قطعية وليس في ذلك محذور لان الشارح العلامة
لم يدع ذلك كما مر والتحقيق الذي لا محيد عنه في هذا المقام هو انه لو حمل مضمون البرهان المستفاد

من

او التوزيع يوجب عدم كون احدهما صانعا ولم يثبت بعد فلا يفيد الدليل المذكور شيئا من مراتب العلم
فضلا عن ان يفيد القطع واليقين فانه قيل لا نحتاج في اثبات المدعى الى اثبات امرين مذكورين او تيم
بدون ذلك لان تحصول الاستدلال يلخصه هكذا لو كان الموثر فيهما آلهة غير الله لفسدتا
باستقلال احدهما او استقلال عدم كون احدهما صانعا لكن التالي بطل فالمقدم مثله اما بيان الملازمة
فلما مر من ان التمانع انما يكون على سبيل الاجتماع او التوزيع والكل بطل اما بطلان التالي فلانا نعلم
بالضرورة ان استقلال تعدد الصانع الواجب لا يوجب فساد العالم واستقلاله قلنا لو سلمنا الملازمة
لنا ان نلتزم بطلان التالي ودعوى الضرورة في امثال ذلك المقام لا يشفي عليلا ولا يسقي غليلا
ويمكن ان يوجه الملازمة التي هي منطوقة الآية الكريمة كيف تكون قطعية وتفيد نفي تعدد
الصانع على الاطلاق سواء كان على وجه الصنع والتأثير كما هو رأي الموجه المذكور هو يقال
معنى قولنا لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا هو انه لو تعدد الآلة الواجب الوجود لذاته لم يكن العالم
الذي هو عبارة عن السماء والارض وما فيهما وما بينهما في نفسه فضلا عن ان يخرج من العدم الى
الوجود فيكون حادثا والتالي اي عدم امكان العالم بطل بالبداهة فالمقدم اي تعدد الواجب مثله
واشار الى بيان الملازمة وهي استلزام تعدد الواجب عدم امكان العالم بقوله والا اي وان لم يكن التعدد
مستلزما لنفي الامكان بل لامكن العالم مع تعدد الالهين لامكن التمانع في العالم والتمانع مستلزم
للعجز في القادر المختار واجتماع الضدين او ارتفاعهما بطريق الخلو والكل محال والمستلزم
للمحال محال فالتمانع محال فالتعدد المستلزم لامكان المحال محال فثبت التوحيد على تقدير فرض التعدد
هذا فثبت انه على تقدير فرض التعدد كذلك لا يكون العالم ممكنا وهو ما كنا بصدد اثباته واما قلنا
ان التعدد لو لم يكن مستلزما لعدم امكان العالم لامكن التمانع فيه لان امكان التمانع لا ينفك عن تجويز الامرين
التعدد اي تعدد الآلهة وامكان وجود شيء من الاشياء او عدمه فاذا فرض التعدد يلزم ان لا يمكن
شيء من الاشياء حتى لا يمكن التمانع المستلزم للمحال والا اي ان امكن شيء من الاشياء مع فرض
التعدد لامكن التمانع لان امكان التمانع لازم لامكان الشيء وفرض تعدد الآلهة كما مر

يرد

يرد عليه اولا ان التعدد المستلزم لامكان الخ محل وانما يلزم استحالة التعدد اذا استلزم الخ
نفسه وليس يستلزمه بل استلزم امكانه والخ هو المستلزم للخ دون المستلزم لامكان المحال
ولو سلم فنقول ان الخ على قسمين احدهما الممتنع بالذات القسيم للممكن بالذات والثاني الممتنع بالغير
الذي هو قسم من الممكن والمحال انما هو المستلزم لامكان الخ بالمعنى الاول اي الممتنع بالذات دون
المستلزم لامكان الخ بالمعنى الثاني اي الممتنع بالغير فان المستلزم لامكان الممتنع بالغير لا يصير
محالا والتمانع المذكور لو امتنع لكان ممتنعا بالغير لا الممتنع بالذات فالمستلزم لامكانه لا يصير
محالا فلا يفيد الدليل المذكور على الوجه قرره المحشي شيئا من المطلوب فضلا عن ان يكون الملازمة
قطعية مفيدة لنفي تعدد الواجب على الاطلاق الا يرى ان اقتضاء ذاته صفاته الازلية
بالايجاب يستلزم امكان عدمها المستلزم للخ الذي هو عدم الواجب مع ان الاقتضاء المذكور
ليس بخ كما ذهب اليه اهل الحق والحق بالتحقيق هو ان الآية الكريمة اشارة الى البرهان على
نفي تعدد الواجب الوجود لذاته سواء كان موجبا او مختارا وسواء كان مؤثرا او غير مؤثر
والملازمة قطعية والمراد بالفساد الانتفاء بالفعل وحصول الملازمة المستفادة من الآية
هو انه لو تعدد الواجب الوجود لذاته لانتفى الارض وسائر الممكنات لكن الانتفاء بط فالمقدم
الذي هو التعدد كذلك بيان الملازمة ان التعدد والكثرة يوجب الامكان والامكان
يوجب انتفاء الواجب وانتفاء الواجب يوجب انتفاء الممكنات اما ان التعدد والكثرة يوجب
الامكان فلان الكثرة اما باعتبار الحمل او باعتبار التجزية والانقسام والكل خ على الواجب
الوجود بالذات لما بينا في رسالتنا المسماة بالتوحيدية فمن اراد الاطلاع فليرجع اليه
واما ان الامكان يوجب انتفاء الواجب الذاتي فط لا يحتاج الى البيان واما بانتفاء الواجب يوجب
انتفاء الممكنات باسرها فلما ثبت من ان الممكن لم يستند الى الواجب لم يوجد هذا بحمل ما قصدناه
في هذا المقام فان كشف ركيكا كان هذا او لا فالبليد لا يفيده التطويل ولو تليت عليه
التوراة والانجيل هو الاول ومنع انتفاء اللازم ان اريد بالامكان لو اريد بالوقوع

في القياس المستفاد من الآية عدم التكوين اى عدم تكونهما بالامكان مع وجود العلة التامة لهما
حتى يصير محصل الاستدلال انه لو تعدد الآلهة فيهما لامكن عدم تكونهما مع وجود العلة التامة
لهما واللازم اى امكان عدم تكونهما مع وجود العلة التامة باطل لان تكونهما مع وجود العلة واجب بالضرورة
لتم الاستدلال ولم يتوجه علينا شئ من المنعين اى منع الملازمة ومنع بطلان اللازم وحصل الامر
المراد من غير تصور وايراد لكمنا اى لكن اراد عدم التكون بالامكان مع وجود العلة التامة من اللازم
المذكور في القياس المذكور بعيد جدا لانه تقدير بلا امارة وتخصيص بلا مخصص يرد عليه ان الدليل المذكور
مع ذلك التجوز والتخصيص ايضا لم يسلم من منع استقاء اللازم اذ لقائل ان يقول لانسلم ان عدم تكونهما بالامكان مع
وجود العلة محال قولهم لانه تكونهما مع وجود العلة واجب بالضرورة قلنا مسلم لكن لا يلزم في امكان عدم التكون
كما لا يخفى ان وجوب وجود المعلول عند وجود علته التامة وجوب بالغير وامكان عدمه مع وجود علته امكان
بالذات والامكان الذاتي لا ينافي الوجوب بالغير لا يرتفعان وجود صفات الواجب مع وجوب علتها التامة
التي هي ذاته واجب بالضرورة بالنسبة الى تلك العلة مع ان عدمها مع وجود علتها التامة ممكن بالامكان
الذاتي بمعنى ان وجودها ليس بضروري بالنسبة اليه ذاتها فعلم انا لا نسلم ان الضرورة كسب الغير لا ينافي
سلب الضرورة كسب الذات **هو الاول** فلا يفيد الدلالة على انتفاء الفساد في الزمان الماضي
بسبب انتفاء التعدد فلا يكون الآية اشارة الى البرهان على توحيد الواجب ونفي الشركة عنه تعالى
وكيف فانها انما تصير برهانا عليها اذا دلت على انتفاء الفساد بسبب انتفاء التعدد وليس كذلك بل مدلولها
كما هو مقتضى لفظة لو ليس الا ان انتفاء الفساد في الزمان الماضي بسبب انتفاء التعدد فيه تعالى هذا التقدير
يلزم ان يكون كلا الانتفائين الماضيين اى انتفاء التعدد وانتفاء الفساد امرين مقررين فيه
لكن يعلل الثاني اى انتفاء الفساد بالاول اى بانتفاء التعدد كما ذكرنا الماضي في الحال الذي المقصود
في هذا المقام اى في اثبات التوحيد بيانا كقولنا الانتفاء الاول اى انتفاء التعدد كسب جميع
الازمنة والاوقات ماضيا او مستقبلا او حال فعلل بدليل كقولنا لانتفاء الثاني اى بانتفاء الفساد
يعني ان المقصود في هذا المقام بيانا ان انتفاء التعدد معلل بانتفاء الفساد واين هذا

من ذلك **هو الاول** وقد تستعمل الاستدلال بانتفاء الجزاء على انتفاء الشرط من غير ان يكون
تعيين الزمان والمراد هنا هو هذا المعنى فبتم البرهان ولو سلم الدلالة على تعيين الزمان الماضي
لتم الاستدلال وحصل المقصود ايضا لا يكون حاصلا مع عدم دلالة على تعيين الزمان وذلك لان
مضمون الآية يصير هكذا لو تعدد الواجب فيما مضى الزمان الماضي لفسدا بينة لكنهما لم تفسدا فيه
فلم يتعدد فيه فيستفاد من الآية نفي التعدد في الزمان الماضي واذا لم يتعدد الواجب في زمان الماضي
لم يكن تعدده في زمان الحال والاستقبال والا لصار حادثا حيث لم توجد في الماضي وجد
في المستقبل والحادث لا يجوز ان يكون الها لما تقرر من ان الالهية واجب الوجود بالذات
هو الاول وقع في كلام بعضهم ان الواجب والقديم مترادفان لكنه ليس بمستقيم للقطع
بتغاير المفهومين فعلى هذا ظاهر عدم استقامة قول الشارح العلامة في شرح المقاصد
حيث قال والعدم بمعنى عدم المسبوقية بالعدم من خواص الالوهية واما بمعنى عدم المسبوقية
بالغير فهو نفس الالوهية ووجوب الوجود للقطع بتغاير مفهومي وجوب الوجود وعدم
المسبوقية بالغير قال المحشي رحمه الله اعتراض الشارح العلامة لا يرد على ذلك البعض لانه
من قدماء المتكلمين وهم يريدون بالترادف التساوي في المفهوم بمعنى قولهم ان الواجب
والقديم مترادفان انهما متساويان في المفهوم بمعنى انه كلما صدق عليه مفهوم الواجب صدق
عليه مفهوم القديم وكلما صدق عليه مفهوم القديم صدق عليه مفهوم الواجب فاستقام كلام
ذلك البعض من غير شائبة نقصان يرد على المحشي ان صحة هذا النقل منهم يوجب القول
بعدم الترادف بين اللفظين الموضوعين بمعنى واحد بعينه كالليث والاسد مثلا لان الترادف
بمعنى التساوي كما لا يخفى الا بين مفهومين متغايرين ولو في الذهن ولا شك ان لا تغاير بين
مفهومي اللفظين الموضوعين بمعنى واحد بعينه مع انهم قائلون بالترادف بينهما كما يشهد به
تتبع كلامهم فالصواب ان يقال انهم يريدون بالترادف المساواة التي هي اعم من الاتحاد
في المفهوم والتساوي بين المفهومين فالمترادف عندهم يشمل المفهومين المتساويين

والتفطين الموضوعين لمفهوم واحد فلا اشكال في كلام من قال ان الواجب القديم مترادفان فتعلم
مما ذكرناه انما قاله في التصورة من ان الايمان والاسلام من قبيل الاسماء المترادفة وكل مؤمن مسلم
وبالعكس ثم بين كل منهما فهو بما على حدة لا يفيد ما ادعاه المحشي من ان الترادف عندهم بمعنى التساوي
بحواز ان يكون الترادف عندهم اعم كما ذكرناه لا يدفع ما اوعيناه كما لا يخفى على من له طبع وقاد وذهن نقاد

هو الاول تصريح بان واجب الوجود لذاته وهو اته وصفاته يرجعان الى كلامهم هذا اذا كان
محمولا على ما هو المتبادر من ظاهره لانه لا شيء من الصفة بواجب الوجود لذاته لان كل صفة محتاجة الى موصوف
ولا شيء من المحتاج بواجب الوجود لذاته وكيف يكون صفاته واجبة لذاتها واما اذا كان محمولا على ما سيجيء
من تاويله فلا اشكال والتاويل الاتي هو ان المراد بقولهم صفاته تعالى واجبة لذاته انها واجبة لذاته تعالى
لانها واجبة لذاتها اي فات الصفات

هو الاول اذ لا نعني بالحدوث الا ما يتعلق وجوده بايجاد
اخر هذا الكلام من متاخري المتكلمين يدل على ان وجود الصفة القديمة كصفات الباري تعالى لا يتعلق
بايجاد شيء من الاسباب ومعرفة صفات القديمة بهذه الحيثية لا يكون الا بحجة ثابتة وانه قالوا
متاخري المتكلمين ان القديم الملحوظ في كلامنا تقريبا للذهن هو القديم بالذات والصفة ليست لذلك
اي قديمة بالذات رد ليلنا انما يقوم على وجوب القديم بالذات دون مطلقا لم يصح حكمهم بوجوب الصفات
القديمة لانه لا يقوم عليه البرهان بل البرهان قايم على نفي وجوبها ورد على المحشي ان قولهم بان صفاته
الواجب واجبة لذاته تاويل كما سيجيء فلا اشكال لا يرجب الجهل ايضا بترجمة

هو الاول بان كل صفة في الحال
بقاء هو نفس تلك الصفة واما ما يقال من انه يجوز ان يكون بقاء الشيء غيره لجواز ذلك في الاعراض
ايضا بان يكون بقاء هو نفس تلك الاعراض فلا يصح قولهم متجدد بتجدد الامثال غير باتية والا لكان
البقاء صفة زايدة على ذات الباقي فيلزم قيام المعنى بالمعنى الا يرد اي القول المذكور على القايل بان بقاء
صفات الازلية عينها لان العينية تسد مجاري الانفكاك بين البقاء وموصوفها وذلك انما
يتصور في الصفات الازلية القديمة دون الحادثة لان الحادث في الزمان الاول للحدوث متحقق وجوده
ولم يكن اذ ذاك بقاء لان البقاء اما الوجود في الزمان الثاني او استمرار الوجود وعلى التقديرين لم يتحقق

البقاء في الزمان الاول مع ان الموصوف به متحقق فيه فثبت الانفكاك المنافي للعينية نعلم من ذلك
ان بقاءها اي بقاء الاعراض الثابت بالبرهان حدوثها لا يكون ان يكون نفس تلك الاعراض بل يجب ان يكون
غيرها كما ان الانفكاك اي البقاء عنها حال الحدوث فانها هاهنا متحققة بدون البقاء ولان البقاء انما
يتحقق في الزمان الثاني ورد عليه انه لو تم هذا لصح اطلاق البقاء على صفات الواجب بان يقال العلم
بقاء والقدرة بقاء الى غير ذلك وذلك بطل بالضرورة على انا نقول يوجب ذلك اشتراكهما في البقاء
الذي هو عين كل واحد منهما وذلك يوجب اتحادهما في تمام الماهية ونفس الحقيقة وهو ايضا باطل بالضرورة
خصوصا عندهم فان الجيب عن هذا الايراد بان ليس المراد بالنفسية كما احرزها عين حقيقة الاخر بل
بمعنى اتحادهما في الخارج وان كانا متغايرين في الذهن كالضاحك بالقوة الى الانسان فان الضاحك
متحد معه في الخارج مع انه ليس نفس حقيقته تلك نفسية البقاء بهذا المعنى لا يوجب امتناع الانفكاك
فلا اماني بقاء الحوادث الا يرى ان الكاتب بالفعل عين الانسان بهذا المعنى مع انه يعقل عنه فيجوز ان يكون
البقاء عين الاعراض الحادثة ويعقل عنها حال الحدوث وايضا يرد على اصل الدليل وهو قولهم لانفكاك
عنها حال الحدوث ان هذا انما يتم في الاعراض الحادثة واما الاعراض القديمة كحركة الافلاك وكمالاتها
ومقاديرها فلا يتم فيها قال المحشي لكن يرد على القول بان البقاء نفس الصفة ان البقاء مضاف الى صفة
هو عينها وان الصفة الباقية مضافة اليها فيقال بقاء العلم وبقاء القدرة الى غير ذلك والمضاف
فكيف يكون المضاف نفس المضاف اليه ورد عليه ان الاضافة لا يستدعي التغاير الذاتي والتغاير الاعتباري
يتحقق بين الشيء ونفسه الا يرى ان الحيوان الناطق نفس حقيقة الانسان مع ان المغايرة بينهما
متحققة لا شبهة فيه فانا نجيب عن الاعتراض الذي اورده المحشي على القول بنفسية البقاء بانهم اردوا
بكونه اي بكون البقاء نفسا لصفة عدم الزيادة عنها بحسب الوجود الخارجي وان كانا متغايرين في الوجود
الذهني على ما سيجيء في الشرح في بحث التكوين من قال ان التكوين غير المكون اراد ان الفاعل اذا
فعل شيئا فليس هناك الا الفاعل والمفعول واما المعنى الذي يعبر عنه بالتكوين والايجاد ونحو ذلك
فهو امر اعتباري يحصل في العقل من نسبة الفاعل الى المفعول وليس امرا تحققا مغايرا للمفعول في الخارج

لم يرد ان مفهوم التكوين هو بعينه مفهوم الممكن ليلزم المحالات فنقول لم يرد ان يكون الاعراض
باقية ببقاء هو نفسها بهذا المعنى والنفسية بهذا المعنى لا يرجب امتناع الانفكاك حتى يلزم
حال الحدوث فلم لا يجوز واهو لا يكفي النفسية بهذا المعنى في الاعراض ايضا كما يجوز في الصفات
حتى يلزم بقدرها اى بتجدد الاعراض هذا ما اورده ولا يرد لانه بداهة العقل جازمة بان حدوث العالم
على هذا النمط البديع والنظام المحكم مع ما يشمل عليه من الافعال المتقنة والنقوش المستحسنة لا يكون
بدون هذه الصفات يعني ان تصور الواجب الوجود لذاته بعنوان انه محدث للعالم الذي هو عبارة عن جميع
ما سواه اى ما سوى الله من الموجودات على النمط البديع والنظام المحكم المشاهد من ترتيب الافلاك
والاسطقسات وتركيبها على انحاء مختلفة ووجوه شتى بعمل الحكيم يتوقف على هذه الصفة التي هي الحية
والقدرة والعلم وادراك المسموعات وادراك المبصرات والارادة بديهيا وحصول ان الحكم
بان تحدث العالم على الوجه المخصوص متصف بالصفات المذكورة بديهي والبداهة تشهد بان ذكر
العنوان حتى لو جعلنا المحكوم عليه الذكري في القضية المذكورة الواجب الوجود لذاته ومبدأ الممكنات
لصار الحكم نظريا فلا يرد عليه ما يقال ان حكمكم هذا لو سلمنا بداهته وصحته انما يدل على اتصاف الحدوث
للعالم الذي هو على النمط البديع والنظام المحكم مع ما يشمل عليه من الافعال المتقنة والنقوش
المستحسنة بالصفات المذكورة دون اتصاف الواجب الذي ينتهي اليه سلسلة الممكنات بتلك الصفات
نعم لو ثبت ان المحدث المذكور هو الواجب الذي ينتهي اليه سلسلة الممكنات بحصل المقصود والا فلا
مع انه لم يثبت بعد لانه كما يحتمل ان يكون في الوجود امر سوى الواجب بالذات ولا يدخل في العالم الجسماني
الذي شاهد فيه الافعال المتقنة والنقوش المستحسنة والنمط البديع والنظام المحكم ويكون فاعلا
مختارا مريدا حيا مدركا للمبصرات والمسموعات وغيرها صادرا عن الواجب بالذات بالايجاب محدثا
لهذا العالم المحسوس المشاهد احداثا بالذات او الواجب الوجود بالذات كذلك اى العالم المحسوس
بواسطة هذا الوسط المختار الصادر عنه بالايجاب والاخفاء فان ايجابه اى ايجاده لا امر
بالايجاب ليس باختيار ولا قصد سابق فلا يدل على اتصاف الواجب بالذات بالعلم ولا على اتصافه بغيره

اى

اى غير العلم من الصفات المذكورة فلا يتم التعويض وانا قلنا ان الاعتراض المذكور لا يرد لان ذلك
الوسط المذكور في الاعتراض من جملة العالم الذي هو عبارة عما سوى الله فهبا الضرورة الثابت
بالبرهان انه حادث بالزمان يجميع اجزائه فيكون ذلك الوسط ايضا حادثا بالزمان فلا يصح ان يصدر
عن القديم بالايجاب لان الموجب القديم ليس الا قديما والا لزم تخلف المعلول عن علته التامة كما مر
يرد عليه انا لا نسلم ان الموجب القديم ليس الا قديما قوله والا لزم تخلف المعلول عن علته التامة قلنا تم
وقد استوفينا الكلام فيه فيما سبق فمن اراد الاطلاع عليه فليرجع اليه وايضا لا نسلم لك انه
اى القول بان الوسط المذكور من جملة العالم الثابت بالبرهان انه حادث بالزمان بجميع اجزائه
انما يتم اذا لم يقتصر على بيان حدوث ما بين وجوده من الممكنات بل بينوا ان جميع ما سوى الله تعالى
من الماديات والمجردات من الاجسام والاعراض والجواهر والنفوس والعقول المجردة كلها
حادثة بالزمان وقد عرفت انهم اقتصروا على بيان حدوث العالم بجميع اجزائه المعلومة عندهم
ووجود المجردات ان خصوصا وجود العقول العشرة فغير ثابت عندهم ولو سلم ان غرضهم يتعلق ببيان
حدوث الكل فلا نسلم دلالته ولا يدلهم على مدلوله لما قد عرفت فساد ما بنيا عليه وقد استوفينا الكلام فيه
في رسالتنا المسماة بالقادرية فمن اراد الاطلاع عليه فليرجع اليها ثم نقول ان اعتبار النمط البديع
والنظام المحكم في عنوان القضية المذكورة انما يكون لاجل ان له مدخلا في براهة الحكم المتعلق بتلك
القضية والا لم يحتج الى اعتباره ذلك لاثبات اتصافه بالصفات المذكورة اذ يتم ذلك لاثبات بدون
ذلك الاعتبار فانه يمكن ان يستدل بحدوث العالم على اتصافه بالقدرة والاختيار بان يقال انه تعالى
صانع قديم لصنع حادث وصدور الحادث عن القديم انما يتصور بطريق القدرة والاختيار دون
الايجاب والا يلزم تخلف المعلول عن تمام علته حيث وجدت في الازل العلة دون المعلول يرد عليه
ان هذا لا يتم الا بعد اثبات ان شيئا من الحوادث يستند الى الباري تعالى بلا واسطة وذلك بان يبين انه
قديم بذاته وصفاته وان العالم حادث بجميع اجزائه او يبين امتناع ان يكون موجبا بالذات ويكون في
سلسلة معلولاته قديم مختار يستند اليه الحوادث او حركة سرمدية بمكونة اجزائها الفرضية شروطا

وتعدات في حدوث الحوادث ولم يتبين شيء منهما بعد والدلائل المذكورة لاثباتهما مدخولة
وقد استوفينا الكلام فيها في القادرية واذا ثبت اتصافه تعالى بالقدرة والاختيار ثبت اتصافه
بالعلم والحياة لان كل قادر مختار عالم لان ايجاد الشيء بالقصد والاختيار فرع لتصوره
بالضرورة وثبت بذلك اتصافه تعالى بالسمع اي ادراك المسموعات والبصر اي ادراك المبصرات
لانه يوجدها بالقصد والاختيار فلا بد من تصورها لا يقال لو تم هذا الدليل على اتصافه تعالى
بالشم والذوق واللمس وغير ذلك من الحواس الباطنة تعالى عن ذلك علوا كبيرا لانا نقول
غاية ما لزم من اتصافه تعالى بادراك المشمومات والمذوقات والملموسات وغير ذلك ممنوعا
المنكر صحة اطلاق لفظ الشام والذائق واللامس وغير ذلك عليه تعالى وهو ليس بلازم
تماذكرنا وعدم صحة اطلاق لفظ الشام والذائق واللامس بمعنى مدرك المشمومات والمذوقات
والملموسات ليس من جهة ان ذلك الاطلاق مستلزم للفساد عقلا بل من جهة عدم
ورود الشرع بذلك وكل عالم حي قادر لا معنى للحياة الا صفة توجب العلم وظاهر كلام الشارح
مشعر بان تصور الواجب بالعنوان المذكور يكمل الحكم بثبوت السمع والبصر بديهيا حيث
اطلق الصفات في قوله لا يكون تبدون هذه الصفات كيف تم السمع والبصر ايضا لكن دلالة
الاحداث على وجه الاتقان عليهما اي على اتصافه تعالى بالسمع والبصر تامل وقد عرفت وجه
الدلالة فتامل وتدبر لا يقال الوجه المذكور مبني على نفي المغايرة بين السمع والبصر وبين العلم
بالمسموعات والمبصرات وهو مذهب غير الاشاعرة كما سيجيء فعلى مذهب الاشاعرة القائلين بالمغايرة
لا يتم وجه الدلالة لانا نقول القول بالمغايرة وان كان مشهورا من الاشاعرة لكنه ليس بلازم على
قاعدة الشيخ الحسن الاشعري كما سيجيء ان شاء الله تعالى هو الاول هذا مبني على ان بقاء الشيء
زايد على وجوده وكذلك مبني على ان هذا الامر الزايد الذي هو البقاء امر موجود في حد نفسه
وذاته بل على ان يكون موجودا في الخارج حتى يكون عرضا عندهم فان الاعراض عندهم من
الموجودات الخارجية وهو اي كون البقاء زايدا على الوجود في الخارج ممنوع ايضا كما ان كونه

زايدا

زايدا ممنوع هو الاول كما في اوصاف الباري له يعني الشارح العلامة بقوله كما في اوصاف
الباري ان تفسير القيام بالنفسية في التحيز غير مطرد فيما اوصافه بذاته اي التفسير
غير شامل لجميع اقسام صفات الواجب تعالى لئلا يكون جامعا لجميع افراد القيام فيكون فاسدا لان من شرايط
التعريف ان يساوي المعرف على كلام المحشي لفظ مطرد ولا يكون في موضعه لان الاطراد البالغ
في الثبوت اي متى وجد التعريف وجد المعرف فعدم شمول التعريف لجميع افراد المعرف لا يخل بالاطراد
والمانعية بل انما يخل بالانعكاس والجامعية فالصواب ان يقال غير منعكس وتفسير الاطراد
بالشمول كما فعلناه ارتكاب تجوز من غير قرينة ومع ذلك بعيد جدا وقد يدفع النقض
المذكور بان التفسير المذكور انما يكون لقيام العرض لا بمطلق القيام الشامل لقيام صفات
الواجب بذاته ايضا ولا شك في ان اوصافه تعالى ليست اعراضا عند من يفسر القيام به وبهذا
حكموا ببقائها اي اوصافه تعالى وعدم بقاء الاعراض فخرج قيامها بذاته عن تعريف قيام
العرض لا يخل بالانعكاس كما لا يخفى هو الاول وان انتفاء الاجسام في كل آن ومشاهدة
بقاؤها بتجدد الامثال ليس ابعد من ذلك في الاعراض هذا الكلام من الشارح رد اجمالي لحجة
المتكلمين على امتناع بقاء الاعراض ودليلهم عليه وحاصله اي حاصل رد ذلك الرد هو ان ما ذكروه
اي المتكلمون من الاستدلال على امتناع بقاء الاعراض استدلال في مقابلة الضرورة لان ضرورة
العقل شاهدة ببقاء الاعراض فاستدلالهم على نفيه مصادم للبديهي والمصادم للبديهي مردود
ساقط عن درجة الاعتبار والمحشي رده بناء على ان الحكم ببقاء الاعراض ضروري وذكر بانا اصحابنا
جعلوا الحكم ببقاء الاجسام ضروريا فانهم قالوا ان الاجسام باقية والحكم بذلك ضروري
وعدم بقائها اي عدم بقاء الاجسام ليس ابعد عند العقل من عدم بقاء الاعراض فان دينك
الحدوثين متساويان في المرتبة والجهالة اي ليس احدهما اجلى من الآخر واظهر عند العقل ويلزم من
تساوي الحادثين في الجلاء والخفاء تساوي الملكيتين اي بقاء الاعراض وبقاء الاجسام في الجلاء
والخفاء ولا نزاع في ان الحكم ببقاء الاجسام ضروري عند العقل لا يحتاج في الجزم ببقائها بعد تصور طرفي الحكم

الى شئ اصلا ينجب ان يكون الحكم ببقائها ضروريا عند العقل ايضا ولا يكون مخالفا ذلك الحكم بعد
تصور اطرافه محتاجا الى امر اصلا **هو الاول** واراد بالامر الامر الممكنة فيلزم ان يكون ترجح كما
والا لم يصدق عليه انه ممكنة اذا وجدت في الاعيان كانت لا تحتاج موضوع وايضا يلزم
ان يزيد وجوده على ماهيته لان كل ما يكون لماهية كاليه يكون الوجود زايدا عليه كما تقرر في
موضوعه ووجود الواجب عين ذاته تعالى عندهم فلا يكون الواجب ماهية
جوهرا عند الحكماء ايضا **هو الاول** وفيه نظر للقطع بتغاير المعاني والمفهومات
التي وضعت الالفاظ بازايها فان لفظ الله موضوع للذات المشخص الواجب الوجود المستحق
بجميع المحامد ولفظ الواجب لكونه موضوع بازاء ما لا يحتاج في وجوده الى الغير ولفظ القديم موضوع
بازاء ما لا يكون مسبوقا بالعدم او بالغير فكم فرق بينهما وايضا لا نسلم ان الاذن الشرعي باطلاق
الشئ على الله تعالى اذن باطلاق ما هو مرادفه ولازمه بل اطلاق كل لفظ عليه تعالى محتاج الى الاذن
الشرعي لخصوصه والمرادفة والمساواة واللزوم وغير ذلك غير مفيد في صحة الاطلاق
وكيف لا يكون الامر كذلك ونرى لا يكون اذن الشئ اذنا لمرادفه لشئ ولازمه موهمين للنقص والنقصان
ولا شك في عدم صحة اطلاقه اي اطلاق الموهم للنقص على الله تعالى كاطلاق لفظ الجوهر والجسم
حين وضعا للقايم بذاته والموجود لا في موضوع واريد بهما الكونين الموهمين للتركيب والتحيز
اللذين هما نقص بالنسبة الى الالهية وان جاز اطلاق مراد فهما اي القايم بذاته والموجود لا في موضوع
وكذلك يجوز اطلاق مثل خالق كل شئ ويلزمه خالق القردة والخنازير مع عدم جواز اطلاق ذلك
اللازم عليه وكذلك يجوز اطلاق الجواد عليه تعالى كاذن الشرعي وقيل ايضا ان الاذن الشرعي باطلاق
الشئ على الله تعالى لا يكون اذنا بمرادفه ان الطبيب لا يجوز ان يطلق عليه تعالى مع انه يرادفه الشافي الماذون
اطلاقه عليه تعالى وليس ذلك لانه ليس بشئ لانه ما اي لفظي الطبيب والشافي ليسا بمترادفين فان المعنى الذي
وضع لفظ الطبيب بازايه هو العالم بالطب والمعنى الذي وضع لفظ الشافي بازايه هو من يفيد
الشفاء وان هذا من ذاك **هو الاول** وباعتبار انحلاله متبعضا ومتحيزا باطل هذا الكلام

مشعر بانه لا فرق بين التبعض والتحيز لكن ليس الامر كذلك فان التبعض اعم من التحيز لانه يصدق
في التحيز كون ما اليه الانحلال عين ما منه التركيب كانحلال الجسم البسيط الى الاجزاء التي لا تتحيز
التي تركب الجسم منها وكانحلال الجسم المركب الى العناصر التي تركب هو منها كذا في التبعض فانه لا يعتبر فيه
كون ما اليه الانحلال عين ما منه التركيب فانحلال مقدار معين من الماء مثلا الى مقدارين معينين يتبعض وليس
يتحيز لكون تركب الماء والمذكور ليس عين الماءين المذكورين **هو الاول** لان معنى قولنا ما هو مركب
جنس هو صريح به ابو يعقوب يوسف السكاكي في المفتاح في كتاب الانشاء حيث قال ايساءل
بما عن الجنس نحو ما عندك اي اجناس الاشياء عندك وجوابه كتاب وكهو ويدخل فيه السؤال
عن الماهية والحقيقة نحو ما الكلمة اي اي اجناس الالفاظ وجوابه لفظ مفرد موضوع وما الاسم
اي اي اجناس الكلمات هو وجوابه الكلمة الدالة على معنى في نفسه غير مقترن باحد الازمنة
وكذلك صرح بذلك غيره اي السكاكي من علماء المعاني وهذا المعنى هو الذي في عنه لاستلزامه
المجانسة التي توجب التمايز عن المجانسات بفصول مقومة فيلزم التركيب ثم قولها اي اللفظ ما هو
معان تحت خصص من المذكور مثل السؤال عن الحقيقة النوعية الذي هو من مصطلحي المنطقيين
وانا نقول ان هذا المعنى اخص من المعنى المذكور لان المراد بالجنس كما يستفاد من عبارة السكاكي
التي نقلناها هو الجنس اللغوي الشامل للانواع الحقيقية وغيرها من الاجناس دون الجنس المنطقي
او مباين للمعنى المذكور مثل السؤال عن الوصف نحو ما زيد وجوابه الكريم وكهو وفي الحديث سيدوا
فقد سيد المغرة وقيل وما المغرة وفي زيارة رسول الله فقال الذاكرون الله كثيرا والذاكرات وهذا
المعنى ايضا صرح به السكاكي وكلا يخفى عن صاحب ذلك اي بنفي هذين المعنيين عنه ولا باثباتهما له
اقول وجب تنزيه الله تعالى عن الماهية بالمعنى الاول من هذين المعنيين لانه يوجب ان يكون له ماهية
نوعية وحقيقة كلية وذلك مستحيل على الله تعالى لكونه مستلزما الامكان المنافي للوجوب الذاتي
كما تقرر في مظانه وقد بيناه ايضا في الرسالة التوحيدية واما انتصافه تعالى بالماهية بالمعنى الثالث
وان جاز عقلا لكن لما كان موهما للنقص حيث يتبادر العقل منه الى طلب الحقيقة النوعية او طلب الجنس

فيجب الاحتراز عنه كما لا يخفى لكن يرد على الاستدلال ان على تقدير اتصافه تعالى بالمهية بالمعنى الاول ارتفال
الجنس المجعولة الماهية بالمعنى الاول هو الجنس اللغوي العام للاجناس والانواع كما مر لا الجنس المنطقي
الاخص وانما قلنا ان اللغوي اعم من المنطقي لانهم اي اهل اللغة يعدون الجنس جنسا للاجناس وان لم يصدق
عليه الجنس المنطقي لعدم التوسط المتأخر عند المنطقيين فاذا تقرر ان الجنس اللغوي شامل للاول فح ايضا
لا يحصر في جزء الماهية ظهر ان اتصافه بالماهية بالمعنى الاول لا يوجب التركيب لجواز ان يكون
المطلوب هو المهية دون الامر المشترك الذاتي حتى يلزم التركيب **هو الاول** والبعد عبارة
عن امتداد قايم بالجسم او بنفسه عند القايلين بوجود الخلاء يعني ان البعد امتداد وجنس له
نوعان القايم بالجسم والقايم بنفسه وذلك انما يكون عند القايلين بوجود الخلاء وهو مذهب
الاشراقيين فانهم ذهبوا الى ان الخلاء بعد موجود مجرد عن المادة مساو للتمكن نافذ فيه
ابعاد الجسم ويتحدد به واما عند العالم الاول ارسطوا العظيم وعند اضحابه اي اتباع ارسطو
القايلين بان المكان هو السطح الباطن من الجسم الحاوي المماس للسطح الظاهر من الجسم المحوي اثنين
لوجود خلاء مجرد عن المادة في الخارج فليس له اي للامتداد نوعان بل هو النوع الاول اي القايل
بالجسم فقط وهذا التعريف المذكور في الشرح بالحقيقة تعريفان النوعين البعد الموجود
ولم يعرف الشارح البعد الموهوم الذي هو لا شيء محض على ما ذهب اليه بعض الحكماء وتبعه المتكلمون
من الاسلاميين لانه يعلم مما ذكر من تعريف الموجود ذلك البعد الموهوم ايضا بالمقايسة فانه يوجد
موهوم يشغل الجسم ويملا على سبيل التوهم كيف ما لم يشغل كذلك خلاء **هو الاول** فلزم من عدم
هذا اي من عدم تقدم الحيز كما ذكره الشارح العلامة في شرح المقاصد اي لزم من عدم تقدم الحيز سبق
على وجود الحيز لان التقدم عبارة عن وجوده لا يسبقه العدم كما ان الحادث عبارة عن موجود
يسبقه العدم وذلك لان التقدم والحدوث من صفات الوجود على راي المتكلمين وهو اي وجود
الحيز كما عرفت في الحاشية السالفة خلاف مذهب المتكلمين بنا استدلالهم على ما هو مخالف لمذهبهم
لا يخلو عن شايبة خلل وايا ما كان فاورد عليه ان احضار العدم في الوجود انما هو مذهب بعض المتكلمين

فان

فان المحققين منهم كالعلامة الطوسي وغيره ذهبوا الى ان القدم بل الحدوث ايضا ان يتصفا بالعدم
والعدم على انا نقول لو قال المستدل اردت بالقديم الذي لم يمنعوا اطلاق لفظ الازلي
على الاحداث لم يرد عليه اشكال تدبر **هو الاول** فيكون محال الحوادث يعني لو تحيز ولم يكن
ذلك اي حصوله في الحيز ازليا لكان حادثا فيلزم اتصافه تعالى بالحوادث وهو الحصول في الحيز
لا يقال هذا انما يتم اذا ثبت ان الحصول في الحيز موجود لان الحادث عبارة عن موجود يسبقه
العدم كما مر ولم يثبت بعد لانا نقول ان الحصول في الحيز من الاكوان الاربعة اي الحركة والسكون
والاجتماع والافتراق والاكوان من الموجودات العينية عند المتكلمين فلو لم يكن الحصول في
الحيز ازليا لكان حادثا فيلزم ان يكون الواجب تعالى محال الحوادث على تقدير كونه متحيزا على كلام المحشي
انه بظاهره يدل على ان الحصول في الحيز هو قسم واحد من الاكوان الاربعة وليس الامر كذلك
بل هو الحصول في الحيز هو الكون المطلق المنقسم الى الاكوان الاربعة وفي شرح المواقف انواع
الكون اربعة لان حصول اي حصول الجوهر في الحيز اما ان يعتبر بالنسبة الى جوهر آخر او لا
الثاني ان كان مسبوقا بحصول الآخر في ذلك الحيز فسكون وان كان مسبوقا بحصوله في حيز آخر فحركة
واما الاول فان كان يمكن ان يتخلل بينه وبين ذلك الآخر جوهر ثالث فهو الافتراق
والا فهو الاجتماع ثم قال الكون اي الحصول في الحيز وجوده ضروري بشهادة الحس
وكذا انواعه الاربعة اذ حاصلها كما علمت عايد الى الكون والتميز امور اعتبارية بكون
بكون آخر او غير مسبوقا به وكما امكان تخلل ثالث بينهما وعدمه **هو الاول** اما ان يساوي
الحيز او ينقص عنه فيكون مساويا او يزيد عليه فيكون متحيزا فان قيل الحيز الحقيقي الشيء الواجب
ان ينطبق هو عليه وان لا يزيد عليه وان لا ينقص عنه بحيث لا يخرج شيء من مكانه عنه وليس شيء
منه خارجا عن المكان لانه لا يتصور فيه هذا التردد المذكور فيكون شيئا قلنا التردد
المذكور للاظهار البطلان اي لاظهار بطلان تحيزه تعالى على جميع التقادير الممكنة والممتنعة فالا
تتحمد ايضا فانه يلزم بانه لا يتصور زيادة الشيء على حيزه ونقصانه عنه في جميع المذاهب بل في

نفس الامر ثم نقول هذا الدليل الدال على نفي التحيز عنه مبني على تناهي الابعاد والا لجاء
منع المقدمة القائلة باستحالة تساوي الحيز لغير المتناهي بان يقال لا يجوز ان يكون الحيز غير متناه
وان تساوى الباري تعالى الحيز الغير المتناهي حتى لا يلزم التناهي نعم يمكن ابطال هذا الشق من
الترديد بوجه آخر وهو ان يقال لا يجوز ان يتساوى الحيز متناهيا كان او غير متناه والا لا يلزم التناهي او
التحيز حتى اذا كان الحيز غير متناه لكن الكلام في لزوم التناهي مجرد فرض التساوي
وعلى المقدمة القائلة بانه ان نقص عنه لزم التناهي المنع فانه على تقدير ان ينقص عن الحيز
لا يلزم ان يكون متناهيا كما في الجوهر الفرد فانه متحيز وليس بمتناه لان التناهي من صفات الكم بالذات
او بالغير متصلا كان او منفصلا وليس الجوهر الفرد بكم ولا يمتكم هو الاول باعتبار عروض
الاضافة الى شيء او الى الجهة عبارة عن منتهى الاشارة الحسية او الحركة المستقيمة وهي قد
يكون حقيقية لا تتبدل بتبدل الاعتبارات كالعلو والسفل وقد يكون اعتبارية كالقدام والخلف
واليمين والشمال وكما كانا مختلفين ان العلو والسفل كما للذات والحقيقة تعينهما ايضا بحسب
ان يكونا امرين مختلفين اما بالذات كالحدود والاطراف فان معين الفوقية هو السطح المحدب
للعالم الاعظم ومعين السفلية هو النقطة التي هي مركز العالم فانا السطح مخالف للنقطة
مخالفا بالذات او يكون معينهما امرين مختلفين بحسب الاعتبار والاضافة الى شيء وان كانا واحدا
بالذات فان جهة الدار المبنية بين الدارين قد يتعين بها العلوية بالقياس الى جهة دارها
كتفها والسفلية بالقياس الى جهة دار هي فوقها فهو علو بالنسبة الى ما تحتها وسفل بالنسبة الى
ما فوقها هذا شرح كلام الشارح في هذا المقام والتحقيق غير ذلك وهو ان الجهتين المذكورتين
لكونهما حقيقيتين بالذات متباعدتين غاية التباعد موجودتين في وضع غير منقسمتين
في امتداد ماخوذ المركز لا متحيزتان في خلاء ولا في ملاء ومتشابه بل في اطراف وغايات لا يتجاوزان
الا بالجسم الكري كما تقرر في الحكمة هو الاول اما ان يتصف بصفات الكمال فيلزم تعدد
الواجب او لا فيلزم النقص والحدوث وجه ضعف اي وجه ضعف هذا الدليل هو انا نختار الشق

الاول من الترديد اي اتصاف الاجزاء بصفات الكمال ونمنع لزوم تعدد الواجب من ذلك فان
صفات الكمال هي العلم والقدرة واخواتهما من الارادة والحياة والسمع والبصر وغيرها ولا
يلزم من تعدد موصوفها تعدد الواجب الا اذا ثبت ان تلك الصفات لا توجد الا في الواجب
بالذات ولم يثبت تعدد يرد عليه انا نثبت ان الموصوف بصفات الكمال ليس الا واجب الوجود بالذات
بان نجعل صفات الكمال الوجوب الذاتي والقدم والمتصف انما هو بها الواجب الوجود بالذات
بالضرورة فلو نوقش بان صفات الكمال لا تطلق الا على الصفات الثبوتية فنقول المراد هنا
المعنى الاعم وايضا ثبت المقدمة المذكورة بان صفة الكمال هي العلم التام والقدرة التامة
والارادة التامة وغير ذلك وهي اي الصفات الكاملة التامة لا توجد الا في الواجب الوجود
بالذات على تلك المقدمة منع ظاهر فان كثيرا من العقول الغيرة وصفاتها كما اعتقدها الفلاسفة
تامة كاملة مع انها ليست بواجبات او نختار الشق الثاني من الترديد اي عدم اتصاف الاجزاء
بصفات الكمال قولهم فيلزم النقص والحدوث قلنا مما نسلم انه يلزم ذلك لو لم يكن الكل متصفا بها
ونقصان الجزء لا يستلزم نقصان الكل من حيث هو كل يرد عليه ان نقصان الجزء يستلزم حدوث
الجزء وحدوثه يوجب حدوث الكل لاستحالة هو الاول واحتج المخالف بالنصوص الظاهرة
فانه استدل على ثبوت الجهة بمثل قوله صلعم ان الله ينزل الى سماء الدنيا الحديث ومثل قوله تعالى
تعرج الملائكة والروح اليه وعلى ثبوت الصورة بمثل قوله تعالى ويبقى وجه ربك وقوله عليه السلام
ان الله خلق آدم على صورته وعلى ثبوت الجوارح بمثل قوله صلعم ان القلوب بين اصبعين من اصابع
الرحمن وقوله تعالى يد الله فوق ايديهم هو الاول او ياول بتاويلات بان يقال المراد بالعروج
الى موضع يتقرب اليه بالطاعة والنزول بالرحمة ونحوه وبمعنى الصورة الصفة من القدرة
والعلم وغيرهما وبمعنى الوجه واليد والكف القدرة هو الاول وقد صرح بان المماثلة عندنا انما
ثبت بالاشتراك في جميع الاوصاف يريد الشارح ان هذا التصريح من صاحب البداية
ينافض ما يتبادر من ظاهر قوله فيها ايضا فلا يماثل علم المخلوق بوجه من الوجوه اذ يفهم منه اي من

ظاهر هذا القول اى فلا يماثل علم المخلوق بوجه من الوجوه ان الاشتراك فى بعض الوجوه كاف
فى المماثلة مع انه صرح بان المماثلة لا يحصل الا بالاشتراك فى جميع الاوصاف وليس فى ذلك الا التوافق
والتناقض والتوفيق بين القولين وتلفيقهما بما سيجئ فى الشرح من ان المراد المساواة فى جميع
الوجوه فيمايه المماثلة **هو الاول** نقض وانتقاد الى المخصص يرد عليه ان هذا انما يتم
اذا كان تعلق العلم بجميع المفهومات ممكنا ولا يجب ذلك لانه يجوز ان يكون بعض الامور غير قابلة
لتعلق العلم به فيمتنع التعلق به فلا يلزم النقص ولا الاحتياج الى المخصص كما يكون المتنعات
كذلك بالنسبة الى القدرة التامة الكاملة مع انه يمتنع تعلق القدرة التامة بالممتنعات مع انه لا
يلزم النقص ولا العجز **ويرد عليه** ان المراد شمول العلم بالنسبة الى جميع الموجودات كما يشعر به قول المص
وحماسة ولا يخرج عن علمه شئ فان الشئ عندنا الموجود وقولهم ان العلم بالشئ تابع لوقوع ذلك
الشئ او لما يثبت عندنا قدرة الواجب وان جميع الموجودات صادرة عنه بطريق الاختيار
والايجاد بالاختيار يستدعى العلم السابق بالضرورة فلا نسلم ان المادة التى اورد ها المخبر
لانكل واحد يعلم تعلق علمه به وفيما بينه فلا تنقل **هو الاول** لا يعلم بالجزئيات من حيث هى
جزئيات بل يعلمها من حيث كلياتها بدون التعينات المخصوصة والتشخصات المعينة
كعلم المنجم العالم باحوال النجوم والكواكب السيارة وانظارها وتاثيراتها واوقات وقوعها
بان فى ساعة كذا خسوفا وهذا العلم مستمر قبل الوقوع ووقته وبعده لا يتغير بتغير الزمان
ومروره **ويرد عليه** ان مراد الحكماء بقولهم الواجب عالم بالجزئيات بالوجه الكلى كما يتبادر من العبارة
انه عالم بخصوصيات الجزئيات لكن علمه بها على وجه كلى اى على وجه لا يمنع من فرض الشركة فيها
وتبين ذلك ان المنع عن فرض الشركة انما هو بواسطة الادراك الحسى كالبواسطة تخصيص الجزئى
الا يرى انك اذا رايت شبحا من بعيد ولا تدرى خصوصيته بل تشك فى انه انسان او فرس او غير ذلك
لا يمنعك ذلك الشبح عن فرض الشركة فيه وان ابصرت امرا واعلمت لمخاطبك جميع ما ابصرته
حتى صار المخاطب بجميع ما تقوله منه لكن المخاطب ما راه كان ذلك الامر جزئيا عندك كليا عند مخاطبك

مع انه معلوم لكما بوجه واحد فاذا كون انسان كون شخص واحد بوجه واحد معلوما للعالمين
ويكون عند احدهما جزئيا بواسطة ان ادراكه لذلك الامر بذلك الوجه بالحس وعند الاخر كليا
بواسطة ان ادراكه لذلك الامر بذلك الوجه لا بالحس وعلى هذا يكون البارى تعالى عالما بخصوصيات
الاشياء ولا يعزب عن علمه شئ من الجزئيات بوجه من الوجوه كما لا يعزب عنه شئ من الكليات فيكون
كلامهم محققة موكدة لما ذهب اليه المتكلمون من انه عالم بالاشخاص الجزئيات كخصوصيات ها
فلا يصح تكفيرهم فى ذلك وما انفرد الحكماء ههنا هو ان علمه تعالى بخصوصيات الاشخاص لا يمنع
عن فرض الشركة فيها بخلاف احساسنا بها ولم يقم دليل سمعى على ان علمه تعالى بها تمنع عن فرض
الشركة فيها حتى تستقيم تكفيرهم فى ذلك فان كانوا مخطاة وهو دعوى جواز كون العلم
بخصوصيات الاشخاص غير مانع عن فرض الاشتراك لاجل عدم شمول علم البارى تعالى بجميع الاشياء
والمفهومات التى امكن تعلق العلم بها ولزوم الكفر انما هو من الثانى دون الاول هكذا
حقق المقال ولا نضيع الى ما يزل ويقال **هو الاول** ولا يقدر على الكفر لا يقال هذه العبارة
مشعرة بان ايجاده تعالى الواحد يكون بالقدرة والاختيار عند الفلاسفة وذلك مخالف لمذهبهم
فانا نقرر عليه اى الفلاسفة هو ان واجب الوجود بالذات اوجد الواحد الذى هو
العقل الاول بطريق الايجاب واللزوم بمعنى انه ايجاده تعالى له لم من لوازم ذاته تعالى فيمتنع خلوه
عنه والقدرة تنافيه اى الايجاب لان القادر هو الذى ان شاء فعل وان شاء ترك بمعنى انه ممكن من
الفعل والترك اى يصح كل منهما عنه بحسب الذات والى المخلوقة فليس شئ منهما لازما لذاته بحيث يستحيل
انفكاكه عنه لانا نقول القدرة معنيان احدهما ذكرته والثانى انه ان شاء فعل وان لم يشاء
لم يفعل ومناف الايجاب هو القدرة بمعنى الاول اى بمعنى صحة الفعل والترك واما القدرة
بمعنى ان شاء فعل وان لم يشاء لم يفعل فهى متفق عليها بين الفريقين الا ان الفلاسفة
يجعلون مشيئة الفعل الذى هو الفيض والجود لازمة لذاته تعالى كلزوم العلم وسائر الصفات
الكمالية لتستحيل الانفكاك بينها فتقدم الشرطية الاولى واجب الصدق ومقدم الثانية ممتنع الصدق

كلتا الشرطيتين صادقتان في حق الباري تعالى **هو الاول** يدل على معنى زايد على مفهوم الواجب
فيه ان اراد ان كل واحد منها يدل على معنى زايد على ذاته تعالى في نفس الامر والخارج فهو ممنوع وان
اراد ان هذا انما يدل على زيادة المفهوم منها على ذاته في نظر العقل والتصور فهو مسلم
ولا كلام حتى يكون كلامنا في الزيادة كسبب التصور وكانه متفق عليه ولا نزاع لاحد فيه وانما
الكلام في دلالتها على ذاته تعالى كسب الخارج وانها في الخارج مغايرة بذاته تعالى مغايرة بالذات والحقيقة
ولا يدل حمل المشتقات على موضوعاتها عليها اي على مغايرة مفهوماتها الموضوعاتها
تغايرا بحسب الذات والحقيقة **هو الاول** وان صدق المشتق على الشيء يقتضي ثبوت
ماخذ الاشتقاق لم يرد عليه انه ان اراد اقتضاء ثبوت الماخذ نفسه كسب الخارج
فغير مسلم وايضا منقوض بمثل الواجب والممكن والممتنع والموجود والمعدوم فانها
مشتقات تحمل على موضوعاتها مع ان مبادئها لا تقوم بموضوعاتها في الخارج وان
اراد اقتضاء ثبوته للموصوف بمعنى اتصافه به كسب اعتبار العقل فهو على تقدير التسليم لا يثبت
الزيادة في الخارج بل في نظر العقل والتصور ولا يتم بذلك غرضهم الذي هو الزيادة في الخارج
وانما قلنا انه غرضهم الزيادة في الخارج لانهم قد نزعوا عليه اي على هذا الثبوت الازلية اي ازلية
تلك الصفات الثابتة له تعالى بناء على امتناع قيام الحوادث بذاته تعالى فلو كان قيام الصفات
بذاته وثبوتها له تعالى امرا اعتباريا عقليا لا خارجيا لا يوجب ازليتها لان قيام الحوادث بذاته تعالى
بحسب اعتبار العقل لا يكون ممتنعا **هو الاول** لانه عالم لا اعلم لجواز ان ذلك لعل مرادهم انه عالم
لا اعلم له صفة حقيقية لا انفي العلم عنه تعالى مطلقا بمعنى انه لا يكون له صفة العلم سواء كانت
صفة حقيقية او اضافية او اعتبارية او غير ذلك فان ذلك سفسطة ظاهر البطلان
ذلك لا يصح ان يكون مرادهم بقولهم لا اعلم له لا اعلم صفة حقيقة له لان ذلك يأباه قولهم بانه تعالى له
عالمية وذلك لانها اي العالمية ليست صفة حقيقة ايضا كالعلم فهما متساويا الاقدام في انهما
ليسا من الصفات الحقيقية فنفي احدهما عن الواجب تعالى وانبات الآخر له بان يقال له تعالى عالمية وليس له علم

كلامهم

نرد عليه

كلام خال عن التحصيل **هو الاول** ان معنى قولهم بانه عالمية ان العالمية من صفات الاضافية
وذلك لا يأبى قولهم ان العلم ليس من صفات الحقيقة ولا يأباه بل لو قلنا ان لا عالمية له بمعنى
ان العالمية ليست من صفات الحقيقة لا يأباه قولهم بانه عالمية بالمعنى المذكور فضلا عن
ان يأبى قولهم لا علم له بمعنى لا علم صفة حقيقة له وكذا يأباه قولهم عالم بالذات وعالميته
ذاته وعالميته زايدة فان تعين احدهما للعينية والاخر للزيادة مع كون كل واحد منهما
صفة اضافية مما لا وجه له **لم يرد عليه** ان مرادهم بقولهم لا علم له انه لا صفة حقيقية زايدة له
لا بمعنى انه لا يكون صفة حقيقية بل بمعنى انه صفة حقيقية غير زايدة ومعنى قولهم ان علمه تعالى عين ذاته
تعالى ان علمه من الصفات الحقيقية التي هي عينه ومعنى قولهم ان عالميته زايدة انها من الصفات
الاضافية فلا منافاة بين شيء من الاقوال وكيفيه الكلام في ذلك المقام ان الصفة على قسمين
احدهما الصفة الانتزاعية التي ينتزع العقل عن الموصوف بملاحظة نسبتها الى الخارج عنها
وهي المسماة بالصفة الاضافية والثاني ما يكون صفة له وحالا من احواله مع قطع النظر عن امر
خارج عنه ويسمى ذلك صفة حقيقية وهي قد تقوم بالموصوف في نفس الامر كالعلم والحركة
بالقياس الى زيد وقد لا تقوم به في نفس الامر كالعالم والمتحرك بالقياس اليه فانهما عينان زيد في الخارج
لصحة حملهما عليه مواطاة وزايدان على ماهيته في التصور ولا خفاء في ان الصفة الحقيقية
بالمعنى الاول غايرة الموصوف في نفس الامر وبالمعنى الثاني متحدة معه فيهما لا في انه يجوز ان يحمل
قولهم صفاته تعالى عين ذاته على ان صفاته من قبيل القسم الثاني من الصفة الحقيقية المتحدة
مع الموصوف في نفس الامر وان يحمل قولهم انه عالم لا اعلم له قادر لا قدرة له وغير ذلك على ان صفاته
لا يكون من قبيل القسم الاول من الصفة الحقيقية المغايرة للموصوف في نفس الامر كعلم
الممكنات وقدرتها وغير ذلك وان يحمل قولهم ان له عالمية زايدة ان تلك من صفات الاضافة
التي هي القسم الاول من الصفة **هو الاول** ودلت صدور الافعال المتقنة على
وجود علمه تعالى بها اي دلالة صدور الافعال المتقنة على وجود العلم تامل ونظر فانا لا نعلم دلالة

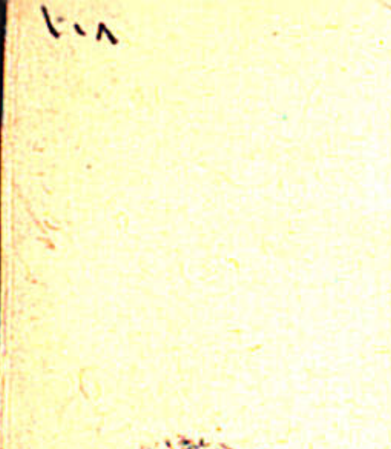
عليه بل الدليل الدال عليه صدور الافعال المتقنة هو التعلق المسماة باضافة معلقة بين العالم
والمعلوم المحدود بالتميز اى تميز معنى عند الحصر لا يحتمل النقيض وبالانكشاف التام الذى
لا اشتباه فيه وبالانشراح الذى يحل العقدة به وتلك الاضافة هى التى تسميها المعتزلة
عالمية وقد قال الصاحب الخوافى اشار قدس سره الى انها اذا كرناه انما لا يثبت بخبر الاضافة يعنى اذا كلامكم
هذا لا يدل على ثبوت التعلق والاضافة التى يقولون به معاشر الحنفية وانما يدل وجود العلم الذى هو
مبدأ العالمية فلا ولا يلزم كلامكم عليه هو الاول ويلزمكم كون العلم مثلا قدرة وحيوة
وعالما وحيا وطاعما وغير ذلك لهم اى للمعتزلة والحكماء القائلين بعينية الصفات
ان يقولوا اتحاد المفهومين اى كون ما يفهم من لفظ احدهما مفهوم العلم مثلا عين ما يفهم
من لفظ الآخر كمفهوم الحيوة او القدرة او الصانع او المريد او غير ذلك انما هو الخ ولكن ذلك الاتحاد
ليس بلازم حتما ذهبنا اليه من عينية الصفات واتحاد الذاتيين اى كون فى ذات احدهما كذات العلم
مثلا عين فى الآخر كذات الارادة او القدرة او القادر او الحى او غير ذلك انما هو اللازم
من القول بعينية الصفات ولكن ذلك الاتحاد كما فى الذات ليس بنحو كصفات الشئ المحمول عليه
بالمواطاة متغايرة كمفهوم واحدة الخارج بالذات وصفات الواجب تعالى كما مر
يكون ان يكون من هذا القبيل تدبر هو الاول وكون الواجب غير قايم بذاته لهم اى للقائلين بعينية
الصفات ان يقولوا حقيقة العلم بل حقيقة جميع الصفات شانية قايمة بذاته لا بعين ذاته ولا استحالة
فيه لبداهة نفى ذلك من دليل فلا يلزم كون الواجب غير قايم بذاته بل يلزم قيام الصفات
بذاتها فى شانية ولا دليل على امتناعه هو الاول اشار الى الجواب بقوله وهى لا هو ولا غيره
انما لم يقل الشارح اجاب الحصر بقوله لا هو ولا غيره اشارة الى ان المذكور لا يصير جوابا تاما
لان الجواب التام عن تمسك المعتزلة هو نفى استلزام اثبات الصفات تعدد القدماء
وصحة ذلك النفى اما بان لا يكون الصفات قديمة او بان لا توجد المغايرة بين الذات والصفات
ولا بين الصفات بعضها مع بعض والحصر لما ابت ازليتها وقدمها لم يمكن لهم نفى تعدد

نفى

نفى الغايرة واقتصروا على الاول اى على نفى المغايرة بين الذات والصفات حيث قالوا ولم يصح
بنفى المغايرة بين الصفات بعضها مع بعض لان مرادهم بالنفى الذى ذلك النفى التزاما حيث نفى المغايرة
بينها وبين الذات فانه نفى المغايرة بين الذات والصفات مستلزم لنفى التغاير بين الصفات
بعضها مع بعض وانما قلنا ان نفى التغاير يوجب نفى تعدد القدماء لان التعدد فرع
التغاير ورد به اى بان التعدد فرع التغاير يعلم الجواب بالنسبة الى الصفات ايضا اذ ليست
مغايرة فلا تعدد فيها ويمكن ايضا ان يقال وانما لم يقل الشارح اجاب وقال اشار لان
الغرض الاصلى ههنا هو بيان ان حكم الصفات الازلية دون الجواب عن تمسك المعتزلة
وذلك اى وانما المراد بيان احكام الصفات الازلية دون الجواب ذكر المصنف لا هو ولا
اى وان لم يكن المراد بيان احكام الصفات بل يكون المراد الجواب عن تمسك المعتزلة فيصير قول المصنف لا
لغوا اذ لا مدخل له فى الجواب كما لا يخفى هو الاول فلا يلزم قدم الغير ولا تكوّن القدماء وارد
ان كل كلام المصنف رحمه الله على نفى قدم الغير فقط لا على نفى تعدد القدماء مطلقا لانه لا يلزم
من تعدد القدماء مطلقا قدم الغير فلا محذور فى مطلق التعدد فلا يحتاج الى تقييده وانما
قلنا انه لا محذور فى مطلق التعدد لان المحذور ليس الا تعدد القدماء المتغايرة ومطلق
التعدد لا يوجب ذلك لجواز ان لا يكون الامور المتعددة اغيارا فلا يكون مطلق التعدد فاسدا
فلا يحتاج الى نفيه فان حمل كلام المصنف على ذلك لا يرد عليه السؤال الذى اورده الشارح حيث
قال ولقائل ان يمنع توقف التعدد والتكوّن على التغاير اه وذلك لانه لا يكون فى كلام المصنف
على هذا التقدير ما يدل على التوقف المذكور حتى يمنع واما حمل الشارح كلام المصنف على ما ذكره
من نفى قدم الغير ونفى تكوّن القدماء مطلقا للشهرة اى لشهرة نفى كل واحد منهما
اى نفى قدم الغير ونفى تكوّن القدماء فيما بين القوم وكان قول الشارح فيما سيجئ
فالاولى ان يقال المستحيل تعدد ذوات قديمة اه اشارة الى ما ذكرنا ثم جواز حمل كلام المصنف
على المعنى المذكور فلذلك لم يقل فالصواب هو الاول لكن لو فهم ذلك قيل عليه ما ذكرتم من

ان النصارى لما بنوا الاقانيم ذوات لا صفات واردوا عن التسمية بالذوات
وسموها صفات فانهم قالوا بانقسام القوم العالم وهو الكلمة الى العالم والمستقل بالاستقلال
لا يكون الا ذاتا والتباين المتعدد من الذوات القديمة هو الكفر لجاءنا ان تم ليس الا التزام للكفر
عليهم بما ذهبوا اليه فانه هذا ليس مذهبهم بل غايتهم انه لازم منه ولا شك ان اللزوم غير
القول به وان الالتزام غير الالتزام ولا كفر الا بالقول بالكفر والالتزام دون لزوم الكفر
من القول والالزام للكفر على مذهبهم وجوابه ان لزوم الكفر من القول قد يكون خفيا معلوما
غير مخفي على احد وقد لا يكون كذلك والاول اى اللزوم المعلوم البين كفر ايضا قطعا كالالتزام
ولزوم الكفر من النصارى من هذا القبيل لا اخفاء في ان المستقل بالاستقلال ليس الا الذات
فلهذا اى فلان اللزوم الغير المعلوم ليس بكفر قال صاحب المواقف في المقصد الخامس من
المرصد الثالث من الموقف السادس من كتاب المواقف هكذا كفرت المعتزلة في امور منها
انكارهم اجماع الامة لفعل العبد وانه كفر للاجماع المحققين بان الامة على التضليل الخاصة ان
يرزقهم الايمان ويجنبهم عن الكفر وهم يقولون ان نفس الايمان ليس بفعله ثم قال الخرق
الاجماع مطلقا ليس بكفر لخرق الاجماع القطعي الكائن في ضروريات الدين ثم انا سلمنا
الخرق الاجماع الذي كرروه كفرا فلم قلت ان ذلك الخرق ليس مذهبهم بل غايتهم انه لازم منه ومن اين انه الكفر ولا يعلم به
ثم لئن سلمنا كون هذا حاصل كلامهم صاحب المواقف تعلم منه الذي بايع ولم يعلم ليس بكافر على ان كلامهم صاحب المواقف
في مرتبة المنع والمانع احد طرفي النسبة كما تقدم في زيد لا يجامع بحكم بالطرف الاخر من النسبة كسبب العلم للمانع
بالحقيقة طالب الدليل على المقدمة الممنوعة وطالب الدليل على المقدمة ليس مدعي الحكم بنقيضها فمنع كفرهم
لا يوجب كفرهم ولا شك ان اللزوم الذاتية الاستقلال من اجلى البديهيات وفيه اشارة الى ان
لزوم الكفر من النصارى كفر لكونه بينا وقد اشرنا اليه سابقا انا نقول ان سبب تكفيرهم لا يكون منحصرا
في ذلك الالتزام او اللزوم المعلوم بل انهم كانوا يصرحون بعدة الالهة فان قولهم وما من اله الا اله
واحد بعد تكفيرهم اياهم بقولهم لقد كفر الذين قالوا ان الله ثالث ثلثة شاهد صدق على انهم كانوا

يقولون



يقولون بالهة وذوات ثلثة وايضا نقول الحكم بالكفر على القائلين بان الله ثالث ثلثة يدل منفردا
على ان سبب التكفير هو القول بالتثليث لان ترتب الحكم على المشتق يدل على علية المأخذ فان قولهم قتل السارق
يدل على ان سبب قتل السرقة فانحصر العلة اى علة تكفير النصارى وسببه في الالتزام المذكور
تعين ذلك المناقشة منهم اى من النصارى بان يقال الكفر التزام الكفر وغايته ما ذكرتم انه
يلزم تما ذكرنا الكفر واللزوم غير الالتزام واما اذا لم يكن السبب منحصرا فيه فلا يجدي في ذلك
المناقشة اذ لقائل ان يقول وان لم نلتزموا الكن لزم من مذهبكم لزوما بينا معلوما واللزوم المعلوم
ايضا سبب للكفر او يقول لصحة ما يدل عليه كلام الملك العلام ولكن عبارة الشارح انما يشير الى الاول
من الوجهين الاخيرين وهو اللزوم البين المعلوم **هو الاول** هي الوجود والحي قدرهم رعاية
جهلهم جعلوا الذات الواحدة نفس ثلث صفات وقالوا انه جوهر واحد ثلث اقانيم واراد
بالجوهر القايم بنفسه وبالاقنوم الصفة والاقنوم بمعنى الاصل قال الجوهري واحسبها رومية
وقد يوجه كلامهم بانه سيل منهم اى من النصارى الحاق الصفات نفس الذات فح انتصارهم على العلم
والحيوة والوجود دون القدرة وغيرها من الصفات جهالة اخرى وكانهم يجعلون القدرة راجعة
الى الحيوة والسمع والبصر الى العلم لكن لا يلايمه اى لا يلايم ذلك التوجيه المذكور اى الاتحاد
قولهم بالقدماء الثلثة اذ لو قطع النظر عن الاتحاد فيما بينها فالقدماء اربعة الصفات
اى الاقانيم الثلث والذات اى الجوهر القايم بنفسه والا اى وان لم يقطع النظر عن الاتحاد
بل كان ملحوظا فلا يوجد الا قديم واحد فالقول بالتثليث لا وجه له اصلا وهو جواب الاخير
هو الاول للقطع بان مراتب الاعداد من الواحد العدد الكم المنفصل الكم هو العرض الذي
يمكن اذا امكن ان يفرض فيه شيء غير منقسم فالذي يمكن ان يفرض فيه اجزاء متلاقية على حد واحد مشترك
بين جزئين منها فهو المتصل والحد المشترك هو ذو وضع بين مقدارين يكون هو بعينه نهاية
لاحدهما وبداية للاخر او نهاية لهما او بداية لهما على اختلاف العبارات باختلاف الاعتبارات فاذا
قسم خط الى جزئين كان الحد المشترك بينهما النقطة واذا قسم السطح بالخط فالحد المشترك هو الخط

واذا قسم الجسم فالحد المشترك هو السطح والحدود المشتركة بحكم تماسها في النوع ما هي حدود
لان الحد المشترك بحكم انضمامه الى احد القسمين ان لم يزد به اصلا او انضم عنه لم ينقص شئ
وان لم يكن بين اجزاء حد مشترك كذلك فهو كم منفصل والمتفصل هو العدد لا غير فانك اذا اشرت
من العشرة الى السادس ينتهي اليه مثلا الستة وابتداء الاربعة الباقية من السابع لان السادس
فلم يكن من الستة والاربعة امر مشترك لانه كان النقطة مشتركة بين تمسي الخط وكذلك فانه
لا انفصال بالمعنى المذكور في الواحد الذي هو عبارة عن الوحدة التي لا انقسام فيها اصلا بوجه من
الوجوه فلا يكون الواحد من العدد وكذا اي واحد من الكم المنفصل فسر بما هو نصف مجموع
مركب من حاشيتين اي طرفيه كالاربعة مثلا فان احد طرفيها خمسة والطرف الاخر ثلاثة والمجموع
المركب من الخمسة والثلاثة ثمانية والاربعة نصف ثمانية ولم يكن الواحد طرفا ان لم يكن عددا وليس
من قال العدد ما يقع في مرتبة العدد والحساب تصير عند التعداد معدودا اي يكون العدد بهذا
المعنى اعم من الكم المنفصل الشامل للوحدة الحقيقية لا يشملها الكم المنفصل والظاهر ان كلام الشارح
مبني على هذا المذهب اي القول بعموم العدد او نقول ان العدد لا يكون بحيث يعلم من الكم المنفصل لكن
الحكم على الواحد بانه ليس من مراتب العدد سواء الجليب هو الاول مع ان البعض جزء من البعض
يرد عليها انهم اتفقوا على ان تقوم كل عدد من انواع الاعداد بوحداته التي مبلغ ذلك النوع
من العدد وكل واحد من تلك الوحدات جزء الماهية وليس لها جزء سوى الوحدات وليس العدد
جزء اللعدد وما يقال ان لكل عدد اجزاء مادية فلا بد هناك من جزء صوري كما ان كلام ظاهري
بل الصواب ان المركب العددي هو عين مجموع وحداته وهذا المجموع المخصوص منشاء الخواص واللوازم
العددية وانه لا حاجة في ذلك الى هيئة عارضة للوحدات بعد اجتماعها واذا علمت ان كلا من انواع
العدد والمراتب لا يتألف الا من وحدات مبلغها تلك المرتبة فنقول اجزاء العشرة ليس الا كل
واحد من الوحدات العشرة فحقيقة العشرة هي مجموع عشرة واحدات فقط قال ارسطو انها
اي العشرة ليست ثلثة وسبعة ولا خمسة ولا ستة واربعة الى غير ذلك من الاحتمالات

اي

اي الاعداد التي يتوهم تركيبها منها لامكان تصور العشرة بكل منها مع الغفلة عن هذه الاعداد فانك
اذا تصورت حقيقة كل واحدة من وحداتها من غير شعور بخصوصيات الاعداد المندرجة
تحتها فقد تصورت حقيقة العشرة بلا شبهة فلا يكون من تلك الاعداد داخلا في
حقيقتها بل هي عشرة وحدات مرة واحدة هو الاول فالاولى ان يقال المستحيل تعدد
ذوات ذريمة وذرجا بها عن الاعتراض الوارد على اهل الحق وهو لزوم تعدد القدماء
بانا لا نم تعدد القدماء من اثبات الصفات الازلية فان صفاته ازلية مستمرة الى الابد
لكنها ليست بقدماء لان القديم عندهم هو الانية القائم بنفسه فيكون الازلي عندهم اعم من
القديم او قد يكون قائما بنفسه كما واجب وقد لا يكون كذلك كصفاته تع ولو سلم المساواة نمنع
انا لكم تعدد القدماء بالذات لا المطلق وتفصيله ان القديم قد يكون بالذات وهو الذي لا يكون
مسبوقا بالغير وقد يكون بالغير ايضا وهو الذي لا يكون مسبوقا بالعدم والقديم بالمعنى الاول لا يكون الا
واجبا بالذات فالتزام تعدده اولزومه كفر واما المعنى الثاني للقديم فلا نسلم انه اعم من الواجب
بالذات وشموله للممكن فالتزام تعدده ولزومه ليس بكفر وصفات الباري تع قدماء بالمعنى الثاني
دون الاول فلا كفر في تعدده ولا يخفى انه اي هذا الجواب الثاني مبني على ما ذهب اليه الحكماء
من ان القديم لم يعني انه وان الممكن قد يكون قديما وان الامكان لا ينافي القدم وهو ذلك لا يوافق
مذهب المتكلمين كما مر في الشرح هو الاول واما في نفسها فهي ممكنة ولا استحالة
في قدم الممكن فلا سبوقية منافية من انه مخالف لما اشتهر بينهم اي بين المتكلمين من ان كل ممكن محدث
اي مسبوق بالعدم ولا شئ من الحدث بقديم فلا شئ من الممكن بقديم وانما قال اشتهر لان تحقيق
مذهبهم هو ان الممكن لا يجب ان يكون محدثا فان صفات الواجب تعالى عندهم
من الممكنات وليست بمحدثة هو الاول والكرامية التي نفى قدمها يرد عليهم ان الكرامية
لم يذهبوا الى نفي قدمها مطلقا وكيف فانهم قالوا بقدم المشية والكلام وفسروه اي الكلام بالقدرة
على الكلام فالمعتبر المستفاد من القول المذكور في الشرح هي قوله ولصعوبة هذا المقام وحين

الكرامية الى تقدمها غير ظاهر لان ذهابهم الى نفي القدم وكان لصعوبة المقام لوجب تقدم الصفات مطلقا فنفي
تقدم البعض ودال البعض يدل على ان ذلك ليس لصعوبة المقام عليه انه يكون لكون الباقي بتقدم الصفات
من الكرامية غير ظاهر فوجب ذهابهم الى نفي تقدم بعضها دون البعض ولا اشكال هو الاول قد تنسد الغيرية بكون
بحيث الوجود بحيث يقدر ويتصور وجود احدهما مع عدم الآخر اي يمكن الانفكاك بينهما وهو لا
المفسرون قالوا بتبين الصحة التغيير المذكور لانه يقال العرف واللغة ماني الدار غير زيد مع انه
حصلة الدار اعضاء زيد وصفاته فعلم ان الجزء بالنسبة الى الكل والصفة بالنسبة الى الموصوف
ليس غيره عند اهل العرف واللغة اولا يمكن الانفكاك بين الكل والجزء وبين الموصوف والصفة
فلا يكون التغيير المذكور للغيرية مخالفا للعرف واللغة وثانيا سلمنا ان المراد بالغير في
قولهم ماني الدار غير زيد فرد اخر من نوعه يعني ماني الدار فرد من نوع الانسان سوى زيد وليس المراد
نفي الوجود فيه مطلقا سوى زيد والا لزم ان لا يغايره اي زيدا نوبه وايا سه بل لا يغايره
مناع الدار ايضا عند وجوده كما لا يخفى تدبر هو الاول اي يمكن الانفكاك بينهما سواء كان
بحسب الوجود بان يمكن وجود احدهما مع عدم الاخر او بحسب التحيز بان يمكن ان يتحيز احدهما في حيز غير حيز
الاخر فبه والنقض بالجسمين القديمين لانهما وان لم يكن بينهما الانفكاك بحسب الوجود يعني انه يمكن
وجود احدهما مع عدم الاخر لكنهما متفكان بحسب التحيز قطعا لان وجود الجسمين لا يمكن الا
في الحيزين فبذلك يثبت التغاير بينهما اقول يرد عليه ان المراد بامكان الانفكاك امكان الانفكاك
بحسب الوجود ولا حاجة الى التعميم ولا نسلم انتقاضه بالجسمين القديمين وانما ينتقض لو ثبت الانفكاك
بين الجسمين القديمين امتناعا بالذات ولم يثبت بعد والامتناع بالغير لا ينافي الامكان الذاتي الذي يرد
على التغيير المذكور للغيرية الا لهان المعروضان نقضا لا يتصور بينهما الانفكاك لا بحسب الوجود
لوجوب وجودهما بالذات ولا بحسب التحيز لامتناع تحيزهما بحيزين لا يكونا متغايرين وهو بط يرد عليه ان
مادة النقض لم يتحقق لما بين في حاشية التغاريد التغاير بين الكل والجزء ليس بحيث يمكن ان يكون محمولا على المادة المذكورة فعلم ان
لا نقض الجسمين القديمين ايضا عند هم فتامل هو الاول والعدم على الاول لم يكن محلا كان الشارح

في صدد بيان عدم التغاير بين ما الواجب وصفاته فعليه ان يبين امتناع الانفكاك بحسب الوجود والحيز كليهما
بان يقول ان الله تعالى وصفاته ثابتة ازلية فيمتنع بينهما الانفكاك بحسب الوجود فان العدم على الازلي محال
واما بحسب الحيز فلانه الانفكاك بحسب الحيز انما يتصور في المتحيزين وذاته تعالى وصفاته منزهة عن التحيز
لكن عدم الانفكاك بحسب الحيز لما كان ظاهرا لم يتعرض الشارح له والا اي وان لم يكن عدم التعرض
للظهور بل للتوهم كفاية بيان امتناع الانفكاك بحسب الوجود في نفي التغاير بينهما اي بين الذات
والصفات يرد عليه ان مجرد عدم الانفكاك بينهما بحسب الوجود غير كاف كما في نفي التغاير كما عرفت
في الحاشية التي تلي هذه الحاشية فانه لها يرد عليه ما ذكر في الحاشية السالفة من ان عدم الانفكاك بينهما
بحسب الوجود كما في نفي التغاير بينهما فلا تعقل وتدبر هو الاول فعدمها عدمه ووجودها وجوده
هذا تعبير عن الاستلزام بطريق المبالغة فالمراد ان عدم العشرة مستلزم لعدم الواحد الذي
هو جزؤها ووجودها ايضا مستلزم لوجود الواحد الذي هو جزؤها وليس المراد ان عدم العشرة
عين عدم الواحد وان وجودها عين وجوده والا لصح عليه المنع الظاهر لان تخالف الوجودين
اي وجود العشرة ووجود الواحد وكذا تخالف الحدوثين اي عدم العشرة وعدم الواحد ظاهر
لا يحتاج الى البيان فانا نعلم بالضرورة ان وجود الكل مغاير لوجود الجزء وان عدم الكل مغاير لعدم
الجزء على انا نقول ان الاستلزام بين العدمين اي استلزام عدم العشرة وعدم الواحد
بطريق ما سيذكره الشارح العلامة هو الاول بخلاف الصفات الحدوثية فانهم قالوا بمغايرة
الصفات الحدوثية التي هي من العوارض المفارقة للذات لقيام الذات بدون تلك الصفة متصورة
بخلاف الصفات التي هي من قبيل الاعراض اللازمة فان وجود الذات بدونها ممتنع لكونها ممتنعة
الانفكاك عنها وبهذا اي بمغايرة الصفات الحادثة المفارقة للذات يظهر عدم صحة استدلالهم
السابق على ان الصفة والجزء ليسا مغايرين للموصوف والكل بانه يقال في العرف واللغة ماني الدار
غير زيد مع انه في الدار اعضاء زيد وصفاته لان الحاصل في العرف واللغة لفظ الغير في المادة المذكورة
لو دل على نفي المغايرة بين الذات والصفات لدل ايضا على نفي المغايرة بين ذات زيد مثلا وبين صفاته

المحدثة المغارقة عنه ايضا لان زيدا الذي يتصف في الدار بالصفات المحدثة المغارقة عنه لا محالة وهو
اي نفي المغايرة بين الذات والصفات المحدثة المغارقة باطل بالاتفاق فكم يطرد لانا الدليل على مدعاكم
هو الاول انتقض بالعالم مع الصانع والعرض مع المحل لانه لا يتصور وجود العالم مع عدم
الصانع لاستحالة عدمه قد عرفت في الحاشية التي تلك الحاشية حاصلها ان المراد بالانفكاك
الملحوظ في تغيير الغيرية هو ما يعم الانفكاك في الوجود والحيز فان كان المراد بالانفكاك
من الجانبين ما يصير محل النزاع هكذا كون الموجودين بحيث يمكن انفكاك كل واحد منهما عن الآخر
سواء كان ذلك الوجود بان يمكن وجود كل واحد منهما مع عدم الآخر او بحسب الحيز بان يمكن تحيز كل
واحد منهما في حيز لم يتحيز الآخر فيه وقد يتصور الانفكاك من الجانبين بوجه آخر بان يكون انفكاك
احدهما عن الآخر بحسب الوجود بان يمكن وجوده مع عدم الآخر وان يكون انفكاك الآخر عنه بحسب الحيز
بان يكون الآخر متحيزا في حيز لا يتحيز هو فيه فانفكاك احدهما عن الآخر بحسب الوجود وانفكاك
الآخر عنه بحسب الحيز فلا ينقض بالعالم مع الصانع وان لم يمكن انفكاك كل واحد منهما عن الآخر بحسب الوجود
ولا بحسب الحيز لكن يمكن انفكاك احدهما عن الآخر بحسب الوجود وانفكاك الآخر عنه بحسب الحيز اذ يجوز ان
ينفك الصانع عن العالم في الوجود بان يكون موجودا مع عدم العالم وذلك ظاهر وان ينفك العالم
عن الصانع في الحيز بان يتحيز في حيز لم يتحيز الصانع فيه وذلك ايضا ظاهر لان الصانع منزه عن الحيز
لاستحالة تحيز الصانع بخلاف العالم فانه متحيز متحقق بينهما الانفكاك من الجانبين فكون الانفكاك
من جانب بحسب الوجود ومن جانب آخر بحسب الحيز فلا ينتقض التعريف بهما عكسا اي العالم والصانع
يرد عليه ان المتبادر من قولهم يمكن انفكاك كل واحد منهما عن الآخر بحسب الوجود او بحسب الحيز ان يكون الانفكاك
الحاصل في الجانبين من جهة واحدة فان كان انفكاك احدهما عن الآخر انفكاك الآخر عنه ايضا
بحسب الوجود وان كان انفكاك احدهما بحسب الحيز فكان انفكاك الآخر بحسب الحيز ايضا واما
الانفكاك من الجانبين من جهتين بان يكون انفكاك احدهما بحسب الوجود وانفكاك الآخر
بحسب الحيز فلا نسلم ان للفظ المذكور دلالة عليه لا يقال لعلهم اراد وا بجواز الانفكاك من الجانبين

بحسب الوجود

اعم

انهم من ان يكون من جهة او من جهتين لانا نقول امثال ذلك من الترجيحات مما لا يليق
اليها والا فيمكن تقييم كل تعريف بالاخص وتخصيص كل تعريف بالاعم حتى يحصل المساواة وضم
من الفساد ما لا يخفى على انا نقول تعميم الانفكاك بحيث يشمل الانفكاك في الوجود والحيز
والانفكاك من الجانبين من جهتين مع كونه في نفسه محلا لصحة التعريف لا يخلو عادة الشبهة
لما اوردها الناظر بعد ان فيرها اذ يبقى مع ذلك النقض بالعرض مع المحل فلا يكون شيء
من التعميمين مفيدا حتى الافادة نعم يرد الاشكال على تقدير ان يكون المراد بالانفكاك الانفكاك
من الجانبين بما قرر لان قال الغير ان ما يمكن انفكاكا لحاله عدم او حيز لان العالم وان امكن
انفكاكه عن الصانع في العدم بان يعدم مع وجود الصانع وفي الحيز بان يتحيز في حيز لم يتحيز
فيه الصانع لاستحالة تحيز الصانع لكن لا يمكن انفكاك الصانع عن العالم بالوجهين
المذكورين اذ ممتنع عدم الصانع وتحيزه فلا يصدق تعريف المعترض على الصانع مع العالم
مع كونهما غيرين فانتقض عكسنا ان قلت لعلهم اراد وا بجواز الانفكاك جواز ان لا يكون احدهما
قائما بالآخر او محله ولا مستقوما به والانفكاك من الجانبين بهذا المعنى يتحقق بين الصانع
والعالم وكذا بين العرض والمحل فلا ينتقض التعريف بالمادتين المذكورتين فلا الاشكال
وانما قلنا ان الانفكاك بالمعنى المذكور يتحقق بين الصانع والعالم لان الصانع غير قائم بالعالم
ولا محله ولا مستقوم به وكذا العالم غير قائم بالصانع ولا محله ولا مستقوم به لاستحالة
كون الصانع جوهرا شيئا او حالا فيه او محلا له او متركبا عنه وعن غيره وكذا يجوز الانفكاك من
الجانبين بالمعنى المذكور بين العرض والمحل فان موضوع العرض لا يكون حالا في العرض ولا في
موضوعه ولا يكون متقوما بالعرض وهو ظ واما جواز الانفكاك من جانب العرض
فلانه يجوز ان لا يقوم العرض بالمحل بان يعدم مع بقاء محله فحين الانعدام لا يكون حالا
ولا مستقوما قلت في هذا الجواب ارتكاب تجوز وارادة غير المعنى الموضوع له من غير قرينة
ومثله مما لا يليق اليه في تصحيح التعريفات الفاسدة والا يمكن تعميم كل تعريف الشيء بالاعم

بان يقال المراد المعنى الاعم الشامل لجميع افراد المعرف وان كان هو بحسب الظاهر خاصا وكذلك يمكن
تخصيص كل التعريف الاعم منه بان يقال المراد هو المعنى الاخص المساوي للمعرف وان كان هو بحسب الظاهر
اعم من المعرف وانما يعم التعريف لاخصية مخصص التعريف الاعم حتى يحصل المساواة بين المعرف والمعرف
وبنباي في التعميم والتخصيص المذكورين من الفساد والذي ذكرناه شئ لا يخفى على من له معرفة باصطلاحات
المنطق على انا نقول لهذا التجويز مع كونه في نفسه محالا بصحة التعريف لا يحسم مادة الشبهة
بتمامه فانه يرد عليه بعد التشخص والاعراض اللازمة فانه اي التشخص على تقدير الوجود غير محل
مع انه لا يمكن انفكاكه عن المحل بان يعدم مع بقاء محله ولكن لا يمنع انفكاك الاعراض اللازمة عن المعروض
مع كونها اغيارا بالنسبة الى المعروض صح ان يرد عليه ان النقض بالتشخص غير وارد لان النقض بالاحتمال والنقض
بالاحتمال غير مخل بصحة التعريف كما تقرر في موضعه **هو الاول** وكذا بين الذات والصفة يعني الوارد
بصحة الانفكاك في تعريف الغيران صحة الانفكاك من جانب واحد فانتقض التعريف عكسا
بذات الواجب به وصفاته الازلية فانه لا يصدق عليهما المعرف الذي هو الغيران مع ان التعريف
يصدق عليهما للقطع بجواز وجود الذات بدون الصفة يرد عليه انا لا نسلم جواز وجود الذات
بدون الصفة وكيف فانهم صرحوا بان الكلام في الصفات اللازمة بل الكلام في الصفات
القديمة ولا شك في انه لا يتصور الذات بدونها اي بدون صفاتها اللازمة او القديمة فان قيل
كون الصفة لازمة للذات لا يوجب الا امتناع الانفكاك عن الذات واما امتناع انفكاك الذات
عن الصفة اللازمة فغير لازم لذلك وكذلك دوام الصفات لا يوجب امتناع الانفكاك عن الذات
بحسب الذات وكيف فانها اي الصفات جايزة الوجود بذاتها وكل جايز الوجود بالذات جايز العدم
بالذات وكل صفة جايز العدم بالذات جاز انفكاكها عن الموصوف قطعا قلنا نعم ولكن نراد بهم
بجواز انفكاك احدهما عن الاخر الماخوذ في التعريف جواز الانفكاك بلا مانع اصلا بحيث
لو فرضنا الانفكاك لم يلزم شئ ومن الخ فلا يكفي بمجرد الامكان الذاتي او عيتموه لان الممكن
بالذات قد يكون وقوعه مستلزما الخ لعدم المعلول عند وجود علته التامة ووجوده عند عدمها

فانها

فانهما وان كانا ممكنين في نفس الامر لكن وقوعهما على الوجه المذكور يستلزم الخ وهو تخلف العلة
التامة عن المعلول او انفكاكه عنها كما لا يخفى **هو الاول** لا يستقيم في العرض مع المحل اي لا
يستقيم المعنى المذكور اي امكان تصور وجود كل منهما مع عدم الاخر فان العرض الجزئي كهذا
البياض الخاص مع المحل الجزئي كهذا الجسم فانه وان امكن تصور وجود هذا الجسم بدون
هذا البياض عند انعدام البياض المخصوص لكن لا يمكن تصور وجود هذا البياض المخصوص
بدون تصور محله المخصوص فلا يصدق على العرض مع المحل تعريف الغيران مع انهما اي العرض
مع المحل متغايران بالاتفاق فلا يصير التعريف جامعا وانما قلنا المراد بالعرض والمحل العرض والمحل
الجزئيان لان الكليين ليسا بموجودين في الخارج عند المتكلمين والغيران لا يكونان الا موجودين
فلا يكونان اي الكليان غيرين وان امكن تصور كل واحد منهما بدون الاخر وعدم
امكان تصور وجود هذا العرض الخاص بدون تصور وجود هذا المحل المشخص لظاهر لا يحتاج
الى البيان سواء اعتبرت الاضافة او لا **هو الاول** وكالعلة مع المعلول يعني واعتبرت
الاضافة لزم عدم المغايرة بين العلة كالواجب بالذات وبين معلوله كالعالم لان العالم من حيث انه
معلول للواجب لا يمكن تصوره بدون الواجب وكذا الواجب من حيث انه علة للعالم لا يمكن تصوره
بدون العالم مع انهما اي العلة والمعلول متغايران بالاتفاق وبه اي بهذا الوجه الذي
قررناه يظهر خلل قول اي قول السائل المذكور العالم قد يتصور موجودا ثم يطلب بالبرهان
ثبوت الصانع او التصور اي تصور وجود العالم مع اضافة المعلولية اي من حيث انه
معلول للواجب بدون تصور الواجب باطل بالبداهة وتصور وجود العالم بدونها
اي بدون اضافة المعلولية وان امكن بدون تصور الواجب لكنه غير مفيد لان وصف الاضافة موجب
وامتناع الانفكاك ح ظاهر كما اعترف به السائل المذكور فالسؤال الذي لزم ان العالم مع صانعه ليسا
بمغايرين والحال انهما متغايران بالاتفاق **هو الاول** والتغاير بحسب المفهوم ليفيد يعني بشرط
ان يكون بين الموضوع والمحمول تغاير بحسب المفهوم ليفيد الحمل فانه لو لم يكن بينهما تغاير المفهوم كما لا يكون بينهما

تغاير كحب الوجود لصار من قبيل حمل الشيء على نفسه الغير المفيد ولا يستفاد من كلام الشارح
ان التغاير علة تامة للافادة ولو مسلوبة اياها فلا يرد عليه اى على كلام الشارح مجرد التغاير كحب المفهوم
غير كاف في الافادة اى في افادة الحمل الواقع بين المتغايرين بل لا بد للافادة من امر آخر ايضا غير
التغاير كحب المفهوم وهو عدم اشتمال الموضوع على المحمول بعدم افادة الحمل الواقع بين المحمول
والموضوع المشتمل عليه كقولنا الحيوان الناطق ناطق كما سبق في قولنا الكتابة في مبحث بيان حقائق
الاشياء ويرد على كلام المحشي ايضا ما يرد على هو الاول وان يكون العشرة بدونه فلا وقع
في علة النصب ان المصدرية بدل ان النافية واما اى لان المتصل لا يمنه بالنون تصحيف لان
الذي وقع بين اللام والنون فصل ولان المفصول لهذا لا من قراءان صحف لان لا انه ان
في الاصل اذ لو كان اذ لا يكون عطفه مع مدخوله على ما سبق الا بتحمل التصدير والتقدير
فهذا ادلزم ان يكون العشرة بدونه فيلزم معطوفا على قولنا لصار غير نفسه لمحصول الكلام هو انه لو كان
الواحد غير العشرة لزم ان يكون العشرة بدونه وهو مع كونه فاسدا في نفسه ينقض ايضا
باللازم فانه غير ملزوم لان الانفكاك ممنوع بينهما هو الاول ولا يخفى ما فيه لان كون الشيء
من الشيء وعدم كفقه بدونه لا يقتضي المغايرة والعينية وبالجملة مغايرة الشيء للشيء
لا يقتضي مغايرة اى الشيء الاول لكل جزء من اجزاء الشيء الثاني حتى يلزم من مغايرة الواحد الذي
هو جزء من العشرة للعشرة مغايرته لنفسه هو الاول ينكشف المعلوم ما عند تعلقه
بها سواء كان متعلق قدرتها او حادثا فان العلم اى العلم الواجب تعلقات قديمة غير شاهية
بالفعل بالنسبة الى الازليات المعلومة الغير المشاهية كالماهيات الكلية من الممكنات
والمستحيلات وكذلك يكون العلم تعلقات غير شاهية قديمة بالفعل بالنسبة الى المتجددات
اى الهويات والخصوصيات التي ستجدد فيما لا يزال بحسب اوقاتها اى بمعنى تعلق العلم بها انما يكون
باعتبار انها تتجدد وتوجد في المستقبل في اوقاتها المعينة وكذلك يكون العلم الواجب
تعلقات حادثة شاهية بالفعل بالنسبة الى المتجددات باعتبار وجودها الآني او قبلي

هو الاول تؤثر في المقدورات عند تعلقها بها بجعلها ما يمكن الوجود من الفاعل اما
الموجود بالفعل فهو اثر التكوين عند القائلين به وتفصيل الكلام في هذا المقام وتوضيحه
هو ان القائلين بوجود التكوين قالوا انه غير القدرة لان القدرة اثرها صحة موجودية
الشيء وامكان كونه وصحة الموجودية والكون لاستلزام الموجودية بالفعل والكون اثر التكوين
هو الكون والوجود بالفعل فلا يكون اثر القدرة نفس اثر التكوين والتغاير في الاثر يوجب التغاير
في المؤثر فالقدرة غير التكوين اجاب عن هذا الاستدلال لصاحب المواقف بان الصحة هي الامكان
وانه للممكن ذاتي لا يصلح اثرا للقدرة لانه ثابت بالذات لا يعلل بالغير بل بمعنى بامكان الشيء
في نفسه يعلل المقدورية فيقال لهذا مقدور لانه ممكن وذلك غير مقدور لانه واجب
او ممتنع فاذا اثر القدرة هو كون المقدور ووجوده لا صحته وامكانه فاستغنى عن اثبات
صفة اخرى اثرها الكون ثم قال فان قيل المراد بالصحة التي جعلناها اثر القدرة هو صحة التأثير
والايجاد من الفاعل لا صحة المفعول في نفسه وهذه الصحة هي الامكان الذاتي الذي لا يمكن
تعليله بغيره واما الصحة الاولى فهي بالقياس الى الفاعل ومعللة بالقدرة لان القدرة هي
الصفة التي باعتبارها يصح من الفاعل طرفا الفعل والترك على سواء فلا يحصل لها من المقدور
احد الجانبين بعينه بل لا بد في حصوله من صفة اخرى متعلقة بذلك الطرف وحده فتلك
الصفة هي التكوين قلنا كل من ذينك الطرفين يصلح اثرا لها وانما يحتاج صدور احدهما بعينه
عنها الى مخصص بعينه وهو الارادة المتعلقة بذلك الطرف وح لا حاجة الى ابداء الكون غير
القدرة المؤثرة فيه بواسطة الارادة المتعلقة بذلك الطرف انتهى محصل كلام صاحب المواقف
يرد عليه على اصل الدليل ايضا انا لا نسلم ان التغاير في الاثر يوجب التغاير في المؤثر ولو سلمنا ان التغاير كحب الاعتبار
كما هذا واذا تقرر ان الوجود بالفعل هو اثر التكوين وان اثر القدرة هو صحة موجودية المقدور
عند القائلين بوجود التكوين فجميع تعلقات القدرة عندهم كلها قديمة توجب صحة المقدورات
في الازل وتعلقات التكوين اما حادثة كلها توجب وجود المكونات بالفعل عندها فيما لا يزال الى

بحادث قارتها واما قديمة ازلية توجب وجود المكونات فيما لا يزال يعني تعلق التكوين في الازل بوجود المقدور
فيما لا يزال واما الثاني التكوين تتعلق قارتها اي تعلقات القدرة قديمة عند بعضهم بمعنى انها تعلقت
في الازل بوجود المقدور فيما لا يزال وحادثة في اوقات وجودات المقدورات مستدلة لجواز تعلق
عند الاخرين من الثانيين لوجود التكوين فيه على ان تعلق القدرة او التكوين في الازل
بوجود المقدورات والمكونات فيما لا يزال امر ممتنع وقد تمنا الكلام فيه في القادرية
فمن اراد الاطلاع عليه فليرجع اليها هو الاول وهي بمعنى القدرة فذكرها اي ذكر المقدور
القوة في جنب القدرة اما للتنبيه على وقوع الترادف بين لفظ القدرة ولفظ القوة من جهة
ان كلا واحد من اللفظين موضوع لصفة ازلية تؤثر في المقدورات عند تعلقها بها او للتنبيه على صحة
الاطلاق اي اطلاق القوة على الله تعالى بان يقال الله ذو القوة المتين وهو القوي العزيز كما ورد في النص
هو الاول والسمع صفة يتعلق بالمسموعات والبصر صفة يتعلق بالمبصرات فيدرك
ادراكا تاما لا على سبيل التخيل والتوهم ولا على طريق نابئ حاسة ووصول هراء وهما صفتان
زايدتان على ذاته غير العلم بالمسموعات والعلم بالمبصرات فان العلم بالمسموعات امر والاسماع امر
آخر وكذلك العلم بالمبصرات امر والابصار امر آخر عندنا الاشاعرة على ما هو المشهور والا فان
ذلك ليس بلازم على قاعدة الشيخ ابي الحسن الاشعري الذي هو من المشايخ العظام من الاشاعرة
في الاحساس من انه علم بالمحسوس على ما نقل عنه لجواز ان يكون مرجعها الى صفة العلم ويكون
السمع علما بالمسموعات والبصر علما بالمبصرات فان قيل اذا انما يتم لو كان الكل نوعا واحدا من العلم
لانواعا مختلفة على ما تقرر في بحث العلم في الكتب المبسوطة قلنا يجوز ان يكون صفة واحدة
هي العلم لها تعلقات مختلفة هي الانواع المختلفة بان يتعلق بالمبصر تارة بحيث يحصل حالة
ادراكية بناسب تعلقنا اياه وتارة يحصل حالة ادراكية بناسب ابصارنا اياه اولها اي السمع والبصر
ثابتان لا صحيحا عندهم اي غير الاشاعرة وهو فلاسفة الاسلام والكعبي وابو الحسين البصري
وليس المراد بغير الاشاعرة جميع ما عداهم وكيف فان صاحب المحصل صرح بان الجوهر منا ومن المعتزلة

والكرامية ذهبوا الى انهما صفتان زايدتان على العلم وقال الفلاسفة والكعبي وابو الحسين
الاشعري البصري ان المراد بالسمع والبصر العلم بالمسموعات والعلم بالمبصرات من حيث انه
اي العلم تعلق بالمسموعات والمبصرات على وجه يكون ذلك التعلق سببا مستلزما للاتكشاف
التام لمن قام به العلم بالنسبة الى المسموعات والمبصرات عند وجودها وان كان له اي لذلك
العلم تعلق لخر بهما وبه يحصل انكشاف لخر غير الاول لكن ذلك الاثر اي التعلق والانكشاف الخر
لم يتحققا الا بعد حدوث المسموعات والمبصرات فالعلم الواحد نوعان من التعلق بالنسبة الى المسموعات
والمبصرات احدهما عند التحقق والاخر قبله فلا يرد على قولهم الا الذين يا ء قولهم السمع والبصر
بالعلم بالمسموعات والعلم بالمبصرات ان يقال العلم بالمسموع حاصل قبل وجود المسموع بخلاف
السمع فانه لا يتصور تحقق السمع عند لا تحاد زمان الاثر السابق غير اللاحق والمقدم
غير المؤخر وذلك لان المتصف بالسابقية والتقدم واللاحقية والتاخر ليس الا التعلق واما ذات
العلم فالمتصف بشيء من هذا لا الوجود بالقوة ومن تمسك واستدل على ثبوت المغايرة
بين السمع والبصر وبين العلم بالمسموع والمبصر بمعنى ان العلم بالمسموع والمبصر حاصل قبل
وجود المسموع والمبصر بخلاف السمع والبصر فانه لا يتصور تحققهما الا مع تحقق المسموع والمبصر
والسابق غاير اللاحق بالضرورة يلزمه اي يلزم المستدل بالدليل المذكور ان يقول باتصافه بالشم
والذوق واللمس ايضا بالمغايرة بينها وبين العلم بالمشموم والمذوق والملموس فلا ينحصر الصفات
في السمع المذكورة في الكتاب الى عشرة وهي السبع المذكورة في الكتاب مع الثلثة المذكورة خمسا
الى الشم والذوق واللمس وعليه ان هذا انما يرد على المستدل لو استدل به على اتصافه بالسمع والبصر
واما لو استدل بما اي بالدليل المذكور على الخاصة المذكورة فلا يلزم ذلك غاية ما لزم منه المغايرة بين
العلم بالمشموم والمذوق والملموس وبين الشم والذوق واللمس ولا خفاء في اتصاف اما جد المتغايرين
لا يوجب اتصافه بالاخر منهما فحصل كلام المستدل هو ان الدليل دل على اتصافه بالسمع والبصر والعقل
على المغايرة بينهما وبين العلم بالمسموع والمبصر ولا خفاء في ان الصفة المغايرة المذكورة ليس كل ذلك فاء

وان دل العقل على المغايرة بينها وبين العلم بمتعلقاتها لكن لا يدل النقل على اتصافه بها
بها وما لم يرد النقل بها لم يجز اطلاق ما عليه به فلا تتصف من الصفات النبوية الواجب
فلا تخل باحصار الصفات في التسع هو الاول تحدث بها متعلقات بالحوادث خلافا للجاحظ
في القدرة والاصح الاعلى مذهب من لا يقول بالتكوين الزايد على القدرة كما مر انفا وانما على اذا ذهب الى التكوين
امور وراء القدرة متعلقاتها كلها ازلية عنده هو الاول توجب تخصيص احد المقدور في احد
الاوقات بالوقوع مع استوائه ونسبة القدرة الى الكل اعترض عليه بانه ان تساوى نسبة الارادة
الى ضدين كوجود الشئ وعدمه والى الاوقات والى المتعلقين اي كما مر الارادة تكيف جاز تعلقها بهذا الضد
وجاز تعلقها بالضد الآخر وكما جاز ارادة وقوع احد منهما اي من الضدين في وقت معين
جاز ارادة وقوعه في وقت آخر معين ايضا يحتاج تخصيصه بالوقوع دون ضدة وتخصيص وقوعه
بوقتها المعين دون سائر الاوقات الى ثبوت مخصص آخر يقتضيه والا لزم ترجيح احد المتساويين
على الآخر بلا مرجح يعود الكلام في ذلك المخصص فانا ان لا ينتهي الى مخصص لا يكون نسبته الى الضدين
والى الاوقات والى المتعلقين سواء فيتساويان وكلامنا باطلا ان او ينتهي الى المخصص المذكور
وهو ايضا باطل لاستلزامه الايجاب واليه اشار الحنبلي بقوله والا اي وان لم يكن الامر كذلك اي
لم يتساو نسبة الارادة الى المتعلقين او انتهى المخصص لا يكون نسبته الى الضدين والى الاوقات
والى المتعلقين سواء بل يجب تعلقه الى احد الضدين دون الآخر وقت معين دون آخر فيلزم
الايجاب المنافي للقدرة والاختيار هف واجيب عن ذلك الاعتراض بان وجوب الشئ
بالاختيار لا ينافي الاختيار بل يحققه لانه فرعه لا يقال اختيار مساوية نسبة الارادة
الى الضدين والى المتعلقين والى الاوقات لكن نمنع الاحتياج الى مخصص آخر وراء نفس
الارادة فان الارادة بنفسها من غير احتياج الى امر آخر مرجح مخصص لوقوع احد طرفين
المتساويين نفسه وقت معين من الاوقات لا بد من ان الارادة لا صفة من شانها صحة الفعل
والترك يعني يصح منها ترجيح احد الجانبين المتساويين على الآخر فيصح التخصيص مع استواء

النسبة

النسبة نفسه والا لزم الترجيح بلا مرجح قلنا الملازمة مسلمة ولكن استحالة التالي ممنوع وانما المحال
هو ترجيح احد المتساويين بلا مرجح وليس يلزم مما ذكرناه وما يلزم مما ذكرناه وهو ترجيح الارادة وقوع
احد المتساويين على وقوع الطرف الآخر ليس بمحال لما تقول وقوع احد الطرفين المتساويين في وقت معين
لا بد اما ان يجب ارادته بحيث لا يمكن التخلف او لا يجب بل يمكن وقوعه معه فان كان الاول لزم الايجاب
وان كان الثاني نفرض وقوعه معه مرة وعدم وقوعه اخرى فان كان وقوعه بمجرد تلك الارادة فقد
ترجح احد المتساويين على الآخر ولما كان الترجح بلا مرجح المحال فالمادة المتنازع فيها يلزم من ترجيح
الارادة وقوع احد الطرفين المتساويين بلا مرجح وهو اي الترجيح بلا مرجح يلزم ههنا من وجود
ارادة بالحق المذكور اي صفة من شانها صحة الفعل والترك قال المحشي الكلام في وجود تلك الصفة
يعني وجود صفة من شانها صحة الفعل والترك ممنوع لاستلزامها الترجيح بلا مرجح المستلزم
للترجح بلا مرجح الذي هو بديهي الاستحالة على المنقول كما ان العقل يحكم بالبداهة باستحالة وقوع
الترجح بلا مرجح كذلك يحكم باستحالة وقوع الترجيح بلا مرجح حكما ضروريا سواء كان ذلك المرجح نفس
الارادة او المريد او الموجب او المختار والا فرق في ذلك بين المريد وبين الموجب وذلك ضروري والمنكر
مكابر لمقتضى بديهة عقله واما القول بان وجوب الشئ بالاختيار لا ينافي الاختيار بل يحققه لانه فرعه
فيرد عليه انا ارادة احد الضدين اذا كانت مغايرة لارادة الآخر وكانت كل واحدة منهما لذاتها متعلقة
باحدهما على التعيين اجتماعا ينقال الا لزم احدى الارادتين ذات المريد لم يكن الارادة المتعلقة بالجانب
الآخر بالاولى الارادة الاولى لا قدرة بمعنى صحة الفعل والترك واذا لم يلزم جاز تجدد الارادة وحدوثها
وان لم يكن مغايرة لها بل متعلقة ارادة واحدة مارة بهذا وتارة بذاك واذا كان تعلقها باحدهما لذاتها
لم يتصور تعلقها بالآخر ويلزم الايجاب وما ذكره من ان الوجوب المترتب على الاختيار لا ينافيه انما يصح في القدرة
بمعنى ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل لا في القدرة بمعنى ان شاء فعل وان لم يشأ ترك وقد استوفينا الكلام فيه في القاول
فمن اراد الاطلاع عليه فليرجع اليها هو الاول وكذا تعلق العلم بالمعلوم فان الصحيح ان التخصص
احد المقدورين في احد الاوقات بالوقوع وكيفيته في المعلوم انما تصور تحققا وهو ما يكون الصورة الحاصلة

في الذهن تصورا واما تصديقيا وهو ما يكون الصورة الحاصلة في الذهن تصديقا والعلم المتعلق بالمعلوم
التصوري لما كان تصوريا يمتنع قطع النظر عن وقوعه ولا وقوعه من غير حكم عليه بانه واقع او ليس بواقع فلا يوجب
تخصيص احد الجانبين في احد الاوقات وانتزاعنا تقدمه على المعلوم بما انه عالم للواقع وغيره فان تصور
ماهيات الاشياء عام لها في حال وجودها وعدمها فلا يصح التخصيص والترجيح بالوجود او العدم
فلا يكون مرجحا فيكون الارادة غير العلم المتصوري واما العلم المتعلق بالمعلوم التصديقي متعلقا بالوقوع اي
انا نعلم بان احد طرفي المعلوم المقدور واقع فصحته وصدقه فرع الوقوع اي وقوع ذلك الطرف المتعلق
لانه ما لم يقع الشيء لم يصير الحكم بانه واقع صحيحا صادقا فلا شك في ان الوقوع على اية نوع وجود الارادة
المخصصة والمؤخرة عن الشيء مرتبة او بمراتب لا يكون ان يكون عينه فلا يكون الارادة نفس العلم التصديقي
ايضا فلا يصير مرجحا فعلم ان العلم مطلقا سواء كان تصورا او تصديقا لا يصح ان يقع شيئا من الطرفين
وبه يندفع قول الحكماء ان العلم يقع على احدهما انفعالي وهو مثال للمعلوم مطابقة كيت اذا وجد في الخارج كان تابعة
وعلما بالنسبة الى هذا النوع والنوع الثاني فعلي وهو ان يكون سببا لوجود الخارجي كما تصور البشر مثلا
ثم توجده وعلم الله تعالى بمصنوعاته من هذا النوع لانه سبب لوجود الممكنات في الخارج لكن كونه علما سببا
لوجودها لا يتوقف على الآلات والادوات بخلاف علمنا بانفعالنا وذلك تخلف تصور معلوم ما عن علمنا
فعلم ان العلم التابع للمعلوم هو العلم الانفعالي لا العلم الفعلي لان المعلوم تابع له لكونه سببا للمعلوم وقد
اندفع قول الحكماء بمامر ظاهرا من ان العلم اما تصور واما تصديق ونسبة التصور الحاصل في الذهن والمقدور على السواء
فلا يكون سببا لاحدهما ووجود التصديق فرع وجود المعلوم المصدق فيكون متوخرا عن المعلوم والمؤخر
عن الشيء لا يصلح ان يصير سببا عليه ان هذا انما يتم في العلم الحصولي دون الحضوري الذي هو عبارة
عن حضور المعلوم عند العالم وعدم غيبته عنه فان المنقسم الى التصور والتصديق ليس الا العلم الحصولي
ولو سلم فلا نسلم عموم التصور وانما يلزم ذلك لو كان ذلك التصور تصور الشيء من حيث هو مع قطع النظر
عن الوجود والعدم واما تصور وجود الشيء وعدمه فليس بعام للواقع وغيره كما لا يخفى وايضا لا نسلم ان التصديق
بالوقوع فرع الوقوع دائما يكون كذلك لو كان الزمان الماضي عبارة عن القضية المعلومة المصدق بها اذا كانت القضية

ممكنة

ممكنة او فعلية محكمة اي مطابقة عامة او مقيدة بالزمان المستقبل فلا يكون التصديق بها فرع
وقوعها ويعضده كلام الشارح العلامة في شرحه لمقاصده حيث قال وما يقال ان العلم تابع للوقوع
فمعناه انه يعلم الشيء كما يقع وان المعلوم هو الاصل في المطابقة لانه مثاله وصورته لا بمعنى اخر عنه
في الخارج البتة فهم يرد على ما اوردناه لبيان تابعية العلم للوقوع ان يقال لم لا يكون ان يكون الراجح في افعالنا هو العلم
بالمصلحة كما ذهب اليه كثير من المحققين وليس في ذلك العلم تابعا للوقوع وغيره ولا متبوعا ووقوع الفعل فلا يحتاج
حينئذ الى اثبات امر اخر وراء العلم للتخصيص والترجيح ولا تخلص عن ذلك الا بتراخي الايجاب ان وجوه فعل
يشاء وكل ما شاء في مصلحة من كل وجه وانما تاركه ونخرط القتاد هو الاول انه ليس مكرها ولا ساهيا
ولا مغلوبا اي لا مضطرا فان قلت تفسير الارادة بهذا المعنى فاسد لانه يصدق فيما ليس مريدا اتفاقا
كالجماد مثلا فانه ليس مكرها ولا ساهيا ولا مغلوبا حيلوم منه كون الجماد مثلا مريدا الا لتعنتا بالمريد على هذا
التقدير الا ما ليس مكرها ولا ساهيا ولا مغلوبا والجماد كذلك قلت لا نسلم صدق معنى المريد على هذا التقدير
على ما ليس مريدا اتفاقا فانا بالجماد انما نحصل هذا التفسير كون الواجب ليس مكرها ولا ساهيا ولا مغلوبا لان
هذا التفسير تفسير الخاص اي ارادة الواجب لا تفسير العام المطلق الشامل لجميع انواع الارادة
فلا اشكال نعم يرد عليه ان هذا المعنى اي كون الواجب ليس مكرها لا يصلح ان يكون مخصصا لاحد الطرفين
وهو ظاهر فلا يقوم على ثبوت هذا المعنى وزيادة على ذات الواجب وكونه من الصفات الثبوتية حجة وان
اريد ان يجاب عن هذا الايراد بان يقال ان الفعل يصدر عن الزاد على هذا الوجه وهو اي كونه مريدا
بحيث يصدر عنه الفعل من غير اراده وسهو وغلبة معنى الزاد لا وهو مع انه موانى بالقول السقيم
في نفي كون الواجب تعالى فاعلا على سبيل القصد والاختيار وقول بالايجاب لا يدفع الاعتراض المذكور
اذ ليس ههنا دليل دال على ان كون الواجب بالصفة المذكورة صفة زايدة على ذات الواجب قائمة به زائدة
حتى يصح عده من صفاته الثبوتية هو الاول ولو شاء لوقع الملازمة الواقعة في الشرطية
المذكورة غير مسلمة عندهم اي عند القايلين بارادة الله به فعل غيره او بنفيها هم لا يقولون بان
المشية سبب لوقوع المراد لكن الكلام ههنا وهو قولهم ولو شاء لوقع ليس مبنيا على مذهبهم بل هو مبني

على التحقيق والتحقيق ان مشيئة الله تعالى وارادته وقوع امر يجب وقوع ذلك الامر قطعا كما هو مذهب اهل
الحق عليه ان المشيئة عند القائلين المذكورين قد يكون قطعيا وهي المسماة بمشيئة القصور والالجاء وهي
يوجب وقوع المراد عندهم قطعا وقد يكون ترجيحيا والا يلزم وجود المراد معه وجوزانه يكون المراد هنا
هو المعنى الاول فلا يكون الملازمة ممنوعة عندهم ايضا وايضا الشرطية المذكورة لا يجب ان يكون كلية وكيف
وان المنطقيين صرحوا بان لفظ ان ولو واذا في الشرطيات المتصلة علامة الاحمال وعلى تقدير كونها للزوم
لا يكون الملازمة ممنوعة عندهم ايضا وقد يبرر هو الاول اذ قد يخبر الانسان عما لا يعلم بل يعلم خلافه
قيل عليه هذا الدليل انما يدل على مغايرة اي الخبر للعلم المطابق للمأتي بنفس الامر فيجوز ان يكون الزوال الى التصديق
اليقيني ولا يدل على مغايرة للعلم مطلقا اي الشامل للتصور والتصديق اذ لا يمكن الاخبار عما لا
يتصوره بوجه من الوجوه اذ كل عاقل تصدق بالاضطرار يحصل في ذهنه صورة ما اخبر به بالضرورة
عليه ان الشك في النسبة الواقعة بين زيد والكتابة او متوهما لو اخبر عند وقوع النسبة المذكورة
بان يتلفظ بزيد كاتب لحصل منه اخبار عما لا يتصوره بوجه من الوجوه لانا نتصور وقوع النسبة او لا وقوعها
تصديق والشك في النسبة ليس له تصديق بوقوعها ولا لا وقوعها وكذا متوهما وتفصيل الكلام في
هذا المقام هو انا نحكم ان الانسان كاتب فقد ادركنا الانسان الموضوع والكاتب المحمول والنسبة
بينهما المسماة بالنسبة الحكمية ووقوع النسبة المسمى بالحكم فوجد المدركات الاربعة وهي الموضوع
والمحمول والنسبة الحكمية والحكم وهذه المدركات الاربع من حيث انها حاصلة في الذهن تسمى قضية
وادراكات اربع متعلقة بتلك المدركات الاربع والادراك المتعلق بالجزء الاخير من القضية الحكم
يسمى تصديقا وحكما ايضا كالمدرك والادراكات الباقية تصورات خذ العلم في الاختاره متأخرا
المنطقيين فالتغاير بين التصور والتصديق عندهم بحسب المتعلق فان الادراك ان كان متعلقا
بوقوع النسبة او لا وقوعها فتصديق والا فتصور فالشاك في النسبة المخبر عن وقوعها غافلا
مخبر عن شيء لم يتصوره اصلا واما المتقدمون من المنطقيين فذهبوا الى ان ادراك الا نفس
واقعة او ليست بواقعة يعم التخيل لان ادراك وقوع النسبة او لا وقوعها وكذا الشك والوهم

ضرورة

ضرورة ان المدرك في جانب الوهم هو الوقوع او اللاوقوع الا انه تلك الادراكات اي التخيل والوهم
والشك ليست على وجه الاذعان والتسليم بل على سبيل التخيل والتجويز والتردد وليس مرادهم بعدم تصور
الطرفين الا ادراك النسبة التامة الخبرية على وجه الاذعان وفي صورة الشك والوهم والتخيل
لم تدرك تلك النسبة بهذا الوجه بل تصورت فما هو متصور في صورة الشك والوهم والتخيل هو
مذعن في التصديق فالتصديق عندهم نوع آخر من الادراك مغاير للتصور مغايرة ذاتية لا بما عتبار
المتعلق فلو قيل كلامك صحيح لو كان مبنيا على مذهب القدماء قلنا سلمنا لكن ما لم يثبت صحة مذهبهم
لم يثبت مدعاه كما لا يخفى وفيه مناقشة على انا نقول انه تأتي الاستدلال على المغايرة بين مدلول الكلام
والعلم بما في الآية من الشناعة والالزام الجهل على الله تعالى او الكذب تعالى عن ذلك علوا كبيرا وايضا
نقول هذا الاستدلال انما هو من قبيل تمثيل الغايب على الشاهد وقياس الغايب على الشاهد لا يفيد
كما تقرر في مظانه واعلم ان هذا المقام الذي يظهر فيه الفرق بين العلم والمعلوم وبين مدلول
الكلام الذي قصد المتكلم افادته المخاطب والعلم به محاذا لا وهلم تعريه حدة الطبايع والاذعان
والمذكر يحصل بالبال ويظهر به جلية الحال ونعني بما قيل ويقال هو ان يقال المعنى الذي هو عبارة عما
عناه الغاني وقصده القاصل بجده من انفسنا بمعنى اذا رجعنا الى انفسنا وتجرده كيف لا يجب
تغاير بتغاير الالفاظ والعبارات المستفاد هو منها وكذلك لا يجب تغاير بتغاير مدلولاتها
اي مدلولات تلك العبارات الدالة هي اي مدلولات العبارات عليه فانك اذا قلت زيد قايم وزيد ثبت له القيام
وانتصف زيد بالقيام الى غير ذلك كقولنا زيد متصف بالقيام وقام زيد الفاظ وعبارات مختلفة
وتعبيرات عن معنى واحد كان زيدا عليه في نفس الامر والخارج ولا اختفاء في ان المرجع الاصلي والمقصود الكلي
من تلك الالفاظ والعبارات اعلام حال زيد في نفس الامر وكونه متصفا في الخارج بالصفة المخصوصة
ولا شك في ان الحالة المخصوصة التي يكون زيد عليها في نفس الامر والخارج لا يختلف باختلاف العبارات
المذكورة والالفاظ المشار اليها والمذكر كذلك كما يشهد به الرجوع الى الوجدان الصحيح والكلام
كذلك وكذلك لا شك ايضا ان مدلولات تلك الالفاظ التي هي صورة ذهنية وضعت تلك

الالفاظ بازاء المعاني المحققة وارد على الامر الخارجي الذي يكون ذلك الصور كلها صورة متغايرة في
الذهن متعددة بتعدد الالفاظ فليس في ذلك المعنى الذي هو حال من احوال زيد في الخارج عين شيء من
مدلولات الالفاظ التي تعبر اذا تغاير ذلك الامر المتحقق الاختلاف في مدلول اللفظ عند تحقق الاختلاف
في اللفظ على ان ذلك الامر الخارجي الذي هو حال زيد قائم لا يختلف باختلاف الالفاظ وغير المختلف غير
المختلف لا محيص وهذا الكلام مبني على ما تقرر عليه راي المحققين من ان الالفاظ موضوعة باذاء
الصور الذهنية وان دلالة الالفاظ على الصور الذهنية دلالة وضعية وان الصور الذهنية على الامر الخارجي
الذي هو ذو الصورة واية دلالتها عليه دلالة طبيعية يرد عليه انا نعلم ان الصور الذهنية عين ذي الصور
بحسب الذات والحقيقة لاتحاد العلم والمعلوم بالذات كما تقرر في مظانه والتغاير ليس الا بحسب الاعتبار
والوجود بين الخارجي والذهني والتغاير الاعتباري غير كاف في اثبات اصل المدعى ثم نقول اذا عرفت
ان مدلول اللفظ مغاير للامر الذي يكون ذلك اللفظ تعبيرا عنه بالحقيقة فاعلم ان الشاك في وقوع النسبة
بين زيد والقيام مثلا لا بد ان يتصور الاطراف لان تلك النسبة فرع تصورها وهو يسند اليها تصور الاطراف
ولا يجد الشاك المذكور ذلك المعنى الذي يعبر عنه بقولنا زيد قائم او زيد متصف بالقيام او زيد ثبت له
القيام الى غير ذلك وذلك عند عدم قصد الشاك الاخبار عنه ثم انه قد يقصد اي الاخبار عن ذلك
الامر مع كونه شاكا في النسبة بمجرد ذلك المعنى بتصوره له او توهمه اياه من غير اذعان وقبول مع عدم
حصول التصديق وعليه يوضع النسبة المذكورة فليس ذلك المعنى شيئا من التصديقات الظنية
دون الجهلية والقطعية واليقينية فضلا عن ان يكون من العلوم اليقينية يرد عليه ايضا ان هذا الكلام
على هذا التقرير لا يدل الا على مغايرة التصديق للعلم مطلقا والمقصود بيان المغايرة بين المعنى المذكور
والعلم مطلقا فاين هذا من ذلك وايضا يرد عليه ان كلامه مبني على ما ذهب اليه القدماء من المنطقيين من ان
التصديق نوع آخر بين التصور ومغاير له بالذات لا بالاعتبار المتعلق وصحة ذلك المذهب لم يثبت بعد
لا يقال هذا الايراد انما يرد على كلام المحشي على تقرير المورد لا على ما يتبادر من عبارته لان كلامه صريح

في

في ان الشاك في نسبة اذا قصد الاخبار بمجرد ذلك المعنى مع عدم علمه بذلك فصدقه اي لا يحصل منه
صورة في ذهن الشاك لا التصور ولا التصديق فيتحقق المغايرة الذي هو المطلوب في هذا
المقام لا انه نقول لو كان مراد المحشي هذا الامر الذي ذكره السائل انصار كلامه بديهي الاستحالة
فضلا عن ان يفيد شيئا من المطالب لان وجدان المعنى بدون تصوره بوجه من الوجوه
امر بديهي الاستحالة حتى تدبر واستعصم بالله من الزلل في محاذ الافهام وفرقنا الاقلام وانما الموفق
بالتحقيق وعليه التوكل وبه التوفيق هو الاول لمن لم يرد قصدا الى اظهار عصيان عبده
كالمتعذر من ضرب عبده بعصيانه فانه قد يامر وهو يريد الا يفعل المامور به ليظهر عذره عند
من يلومه بضربه فيتحقق معنى الامر ولم يتحقق الارادة ولا يكون هي نفس الامر كما زعمت المعتزلة واخرجه
عليه بانا لا نم كون معنى الامر في المادة المذكورة فانه لا يطلب في هذه الصورة المخصوصة حقيقة
كما لا ارادة فيها ايضا لوجود في هذه الامر لا حقيقة ولا يدل الدليل على المغايرة بين الامر
والارادة والحق في جواب ذلك الاعتراض ان يقال ان الالفاظ موضوعة باذاء الصور الذهنية الا ترى
الصور فصيغة الامر مثلا في قولك افعل كذا مادة التركيب يعبر بها عن الصورة الحاصلة من طلب الفعل الحاكي
على الشيء الاول المذكور لان الامر موضوع لها لا يقال لو كان التركيب كذلك لما يصير قسما من الانشاء الدال على
الطلب لما يصح تعريفه بطلب الفعل على جهة الاستعلاء لانا نقول قد عرفت في الحاشية السالفة ان
الالفاظ دالة على الصور الذهنية بالوضع وهذه على الامر الخارجي الذي هو ذو الصورة دلالة طبيعية
فيدل اللفظ عليه بواسطة فيصح تقسيم الانشاء الدال على الطلب الى الامر وغيره وايضا قد عرفت
ان الصورة عين ذي الصورة كالذات والحقيقة فيصح تعريف الامر بطلب الفعل على جهة الاستعلاء و
اتسقاء ذي الصورة لا اتسقاء الصورة عليه ولا الاتحاد بينهما لا خفاء في ان هذه الحالة
التي هي الصور الذهنية اي الصورة الحاصلة في الذهن من طلب الفعل متحققة في المادة المذكورة
والانكار مكابرة وعدم تحقق الطلب انما تحقق صورته الذهنية فان تصور الشيء لا يوجب وجوده مع ان
الارادة فيها فانكرت الارادة عين الامر هو الاول والدليل على ثبوت صفة الكلام اي على

بثبوت الصفة التي ثبت مغايرتها للعلم والارادة فيما سبق لانه دليل على الثبوت والمغايرة جميعا
معا حتى يرد على ما ذكر هذا الدليل الذي ذكرها بقوله اجماع الامة وتواتر النقل الخ دليل على ثبوت تلك
الصفات له تعالى واما المغايرة فلا يستفاد منه هو الاول الاجماع وتواتر النقل عن الانبياء عم قال
الشارح العلامة في التلويح ثبوت الشرع موقوف على الايمان والايمان بوجود الباري سبحانه تعالى
وعلمه وقدرته وكلامه وعلى الصدق بنبوة النبي عم بدلالة المعجزة لانه مصدق له فلو توقف ان يقال
ان اثبات الشرع موقوف على اثبات النبي وثبوت نبوته ولم التبليغ والارسال وذلك موقوف على معرفة
حقية المعجزة وانها مصدقة لدعوى الرسالة دالة على انه مدعي الرسالة اذ البينة صادقة في دعواه وتلك
المعرفة موقوفة على معرفة ان الله موجود وانه فاعل بالقدرة والاختيار قادر على جميع الممكنات والتبليغ
والارسال والتكلم بالنسبة اليه تعالى ممكن وانه تعالى يستند اليه جميع ما وجد ويوجد بالذات وانه لم يخرق
العادة في يد المتنبي وانه لو لم يكن الامر كذلك لم يطلع الله تعالى عند الناس بالمعجزة والتحدي لا بتصديق الصادق
عن الكاذب عندهم واذا عرفت ذلك فنقول لو توقف معرفة شيء من الاحكام المذكورة على الشرع لزم
الدور وبين الكلامين المذكورين احدهما في التلويح والاخر في هذا الشرح للعقايد مدافع ظاهر
ومناقضة جلية للبداهة التلفيق والتوفيق بينهما من ارتكاب المحال البعيد والتعسف الغريب مثل ما
ارتكبه بعض الفضلاء من ايراد سؤال يبقى فان قيل صدق الرسالة بالنسبة الينا موقوف على تصديقه
اياه وانه اخباره عن كونه صادقا وهو كلام خاص له فاثبات الكلام لله تعالى به دور قلنا لا نم ان تصديقه
لكلام بل هو اظهار المعجز على وفق دعواه فانه الدال على صدقه ثبت الكلام او لم يثبت ولو سلم فنختار ان كون
الكلام مثبت غير الكلام المثبت فلا دور وبهذا حصل التوفيق بين ما ذكرناه هاهنا وما ذكرنا في التلويح من ان ثبوت
الشرع موقوف على الايمان انتهى كلامه ذلك البعض ولا يخفى على من له ادنى معرفة باساليب الكلام ان الكلام المذكور
في التلويح على التوضيح الذي قررناه لا يصير موافقا لما في شرح العقايد لكمال التنافي بينهما وبعض الفضلاء
فانه لما لم يثبت امكان التكلم لله تعالى عند العقل يمتنع الجزم بكفية الشرع والحق ما ذكرناه في صدر الكتاب في تحقيق معنى
المعجزة لكن لا يحصل من التوفيق تامل هو الاول من غير قيام ما خذ الاشتقاق وهو المتكلم

تحصيل الاستدلال هو ان الله تعالى متكلم ونعلم بالضرورة انه كلما يثبت له المشتق يثبت له مبدأ
الاشتقاق فثبوت التكلم لله تعالى يستلزم قيام التكلم الذي هو مبدأ الاشتقاق به وقيامه به يستلزم
قيام الكلام به لانه لا تكلم الا بصوت او بالكلام وهو الى قيام الكلام به تعالى هو المطلوب يرد عليه انا
لا نسلم ان قيام التكلم به تعالى يستلزم قيام الكلام به تعالى لانه لا تكلم الا بصوت او بالكلام على تقدير الصحة
لا يدل على قيام الكلام بالمتكلم بجواز ان يكون المتكلم قائما بالمتكلم والكلام قائما بالغير لانه لا بد لكل من دليل
على المفقود لوضح الدليل لجميع المقدمات لا يستلزم ازوم ياد الصفات على الثمانية لان التكلم على تقدير
المستدل عليه والكلام امر اخر وبثبوت المتكلم له تعالى يوجب ثبوتهما له تعالى فيصير الصفات تسعة
الثمانية المذكورة في الكتاب والمتكلم ولم يقل به احد والمعتزلة يقولون بثبوت المتكلم لله تعالى ويعترفون
بقيام المبداء والماخذ به تعالى ولكنهم يؤولونه الى المتكلم بمعنى الموجد للكلام فالماخذ القايم بالله تعالى هو ايجاد
الكلام وهو اي دليل المتكلم بمعنى الموجد للكلام معدول عن الظاهر المتبادر من اللفظ ومخالفة للعرف واللغة
بغير علة هذا افتراء على المعتزلة بلا امتراء فانهم ما نوزن للصفات والقيام والثبوت كما نفرر فيما سبق ثم
يقولون انه متكلم بمعنى الموجد للكلام وحمل الموجد عليه تعالى لا يوجب قيام الماخذ به واما الكلام الذي هو مقول
الايجاد فهو لكونه عرضا حادثا قايما بمحل حادث كسائر الاعراض هو الاول ومع ذلك فهو قديم
هذا القول بقديم الكلام مع كونه مركبا من الاصوات والحروف هو قول الحنابلة واما الكرامية ففائلون
بحدوثه والكلام القديم عندهم هو الكلام بمعنى القدرة على التكلم كما مر في شرح المقاصد ولما
رات الكرامية ان بعض الشرذمة هون من البعض وان مخالفة الضرورة اشنع من مخالفة الدليل
ذهبوا الى ان المنتظم من الحروف المسموعة مع حدوثه قايم بذات الله تعالى هو الاول وذلك فيما لا يزال
هذا القول على مذهب بعض الشاعرة كابي سعيد ومن تبعه ومحصله ان الكلام في الازل امر واحد حقيقي
لا تعدد فيه ولا تكثر لا بكثرة الاجزاء ولا بكثرة المخبر بها فليس في الازل انقسام والتقسيم والانقسام لان
كل ذلك يلزم التعدد وانتفاء الازم يوجب انتفاء الملزوم بل انما يتحقق كل من ذلك فيما لا يزال كالتلفظات
الحادثة بالحواس التي عند جمهور الاشاعرة عن هذا الاعتراض هو ان يقال ان عدم وجوده اي وجود الكلام

بدونها اى بدون الاقسام التى هى الامر والنهى والاتيان والخبر وغيرها من اقسام الكلام
الازلية وهو اى امتناع الانفكاك بين الكلام واقسامه كالتعلقات الازلية والتكثر بحسبها لا
يأبى وحدة الصفة اذ التكثر الناشى من التعلقات والاعتبارات لا يسرى فى الذات ولا يضر الوحدة
كما ان التكثر فى الحقيقة كالعلم الذى هو واحد حقيقة لا تكثر فيه ذاتا ولا تعدد فى حقيقته لا تتجزى
فى الاجزاء ولا تحيز فى الجزئيات ومع ذلك له تكثر ازلية اعتبارية بحسب تعلقاته بالمعلومات فى الازل
وليس هذه الكثرة بمانعة لتلك الوحدة واعترض على مذهب الحنفية اى على مذهب من قال التعلقات الكلام
حادثة بانا وجود انواع الكلام واقسامه على هذا التقدير ليس الا بما لا يزال مع ان جنس الكلام موجود
فى الازل فيلزم وجود الجنس بدون وجود الانواع المندرجة تحته وهو بديهى البطلان واجيب
عن ذلك الاعتراض بانا نختار ذلك اى امتناع وجود الجنس بدون وجود الانواع المندرجة تحته انما يكون
فى الجنس والنوع الحقيقيين دون مطلق وليس الكلام مع اقسامه كذلك الا يرى انه صفة شخصية
لا تعدد فيه اصلا بوجه من الوجوه كما مر وانما يعتبر كثرتها بحسب اعتبار كثرة تعلقاتها
فلا اشكال هو الاول بانا نعلم اختلاف هذه المعانى فان الامر الذى هو طلب الفعل
على جهة الاستعلاء من حيث هو كذلك غير الخبر الذى هو الكلام التام المحتمل للصدق والكذب
من حيث هو كذلك وكل من الكلامين فانا الامر من حيث هو امر لا يعقل ان الكلام الذى هو الكلام التام لانه
اى الامر كلام مخصوص مندرج تحت مطلق الكلام وقسم من اقسامه ونظيره ان زيدا من حيث هو عالم يصدق
انه زيد ولا يعتبر فى مسمى زيد شئ من اوصافه الا التشخص المعتبر فيه جزءا او عرضا على اختلاف القولين
يصير مسمى لفظ زيد بهذا الاعتبار اعم من زيد الكاتب وزيد العالم وزيد النائم فيصدق على كل واحد
منها انه زيد ولا يصدق عليها اى على زيد من حيث هو عالم انه زيد من حيث كاتب للقطع بتغاير الحيثيتين
فان قيل انا نعلم لزوما بينا ان كلمة مسمى لفظ زيد لا يرى انه يصدق على كثيرين مختلفين بالعدد كزيد
من حيث هو كاتب وزيد من حيث هو عالم ومن حيث هو نائم ومن حيث هو قائم ومن حيث هو جالس
الى غير ذلك من الاعتبارات التى لا يكاد ان تحصى فانا نعترف باتحاد الاعتبار بحسب الذات

و

والحقيقة سمى ان التعدد والتغاير ليس الا بحسب الذهن والاعتبار واما بحسب نفس الامر فهى متحدة ونزيد ان
يصدق كل واحد من الاعتبارات على الآخر اذ المراد بالصدق الحمل بسواة اتحاد المفهومين المتغايرين فى
الذهن بحسب نفس الامر فلا يصح النظير المنظرية هو الاول واستلزام البعض للبعض لا يوجب
الاتحاد ولو سلم ان الاستلزام يوجب الاتحاد فجعل البعض كالانشاء مثلا راجعا الى الآخر كالخبر
كما فعله بعض المعتزلة ليس اولى من عكسه اى من جعل الآخر كالخبر مثلا راجعا الى البعض كالانشاء فلم يجعل
الخبر داخلا فى الانشاء وجعل الانشاء داخلا فى الخبر ليس هذا من باب الترجيح بلا مرجح يرد عليه اذ وجه
ارجاع الانشاء الى الاخبار كما نعلمه ذلك البعض ظاهر واما ارجاع الاخبار الى الانشاء فامر يأباه
العقل كما يأباه منع نحاة احدهما على الآخر مع لما يصحح الذهن القويم والطبع المستقيم قوله
ولا شك فى وجود نوع الاستلزام بين الكل يعنى كما ان الانشاء مستلزم للاخبار كذلك الاخبار
مستلزم للانشاء اما غيريين ولا مساويين ولو ادعى مجرد جواز تحقق الاستلزام وامكانه فهو
امر لا يضر ولا ينفع ولا يتقوى به المنع المذكور اى منع الاولوية اذ للقائل المذكور ان يقول وجود ارجاع
الانشاء الى الاخبار اولى فلذلك ارجعناه اليه هو الاول كما ان قول الرجل ابنا قائم هو بان يفعل
كذا بعد الوجود اعترض عليه بان نا بحده احدنا الخ باطنه هو عزم على الطلب وهو ممكن فى نفسه وليس
بسفه واما نفس الطلب وحقيقته فلا شك فى كونها سفها بل غير ممكن لان وجود الطلب بدون
وجود من يطلب منه شئ محال لا يقال لزوم هذا يلزم منه ان لا يأمر النبى بشئ من المأمورات الشرعية
اصلا ويلزم ايضا ان لا ينهى عن شئ من المنهيات فيسقط التكليف بالنسبة الينا وانه قطعى
البطلان لانا نقول فرق بين الامر الصريح وبين الامر الضمنى الذى يتحقق فى ضمن الصريح والمتفق
هو الامر الصريح المعدوم لانتفاء المأمور الموجود دون الامر الضمنى فانه لا يقتضى المأمور الموجود
لا يقال لم لا يكون امر الرجل المذكور امرا ضمنيا كامر النبى آيانا لانا نقول الامر الضمنى لا يتحقق
الا فى ضمن الصريح فحيث لا صريح لا ضمن كما فى امر النبى فانه امر من حضر عنده فينصرف الى التغايب
الوجود والمعدوم الذى سيوجد يرد عليه ان انقسام الامر الى الصريح والضمنى واقتضاء احدهما

وجود المأمور حين الامر دون الاخر وعدم تحقق الامر الضمني لان الامر الصريح كاف في ذلك الامر غير بين ولا مبين
وكونه في رأي المنع حتى يقوم عليه البرهان هو الاول لانه يسبق الى الفهم ان المؤلف من الاصوات والحروف
قديم فان لفظ القرآن يطلق على الكلام النفسي القديم وعلى المؤلف من الاصوات والحروف وكذلك
لفظ كلام الله تعالى ايضا يطلق عليهما بطريق الاشتراك اللفظي او بطريق الحقيقة والمجاز كالقرآن الا
ان لفظ القرآن شايع الاستعمال في الثاني اي اللفظ المؤلف من الاصوات واستعماله على الكلام
النفسي القديم قليل وكلام الله تعالى بالعكس فان اكثر استعماله في النفسي واستعماله في المؤلف قليل
وايضا ثم اي في تعقيب القرآن بكلام الله في عبارة المص تنبيه على الترادف بين لفظي القرآن وكلام الله
اقول عليه ان التنبيه على الترادف انما يحصل اذا لم يمكن حمل العبارة على المعنى الاخر وليس كذلك لجواز ان يكون
لفظ القرآن موضوعا للمعنى الشامل للمخلوق والقديم كالمؤلف والنفسي والقرآن موضوع لكل
واحد منهما بطريق الاشتراك اللفظي او لاحدهما دون الاخر وكان الامر بالعكس او يكونان
موضوعين لمعنيين متغايرين يكون الحمل بين متغايرين بحسب الصدق والحمل وغير ذلك
من الاحتمالات فلا يتحقق التنبيه وفيه ما فيه هو الاول وانت خبير بان المتحرك من قام به الحركة
لا من اوجدها بمعنى الشارح العلامة بقوله وانت خبير الخ ان قولهم اي قول المعتزلة ان الله تعالى متكلم
بمعنى ايجاده للكلام يخالف قاعدة اللغة معنى المشتق عندهم ما قام به ما اخذ الاشتقاق لا من
اوجده كالمتحرك فان معناه عندهم من ثبت له الحركة لا من اوجدها وكذا المتكلم فان معناه من ثبت له التكلم
لا من اوجده فالعدول عن الظاهر المتبادر بحسب العرف واللغة من غير احتياج وضرورة الى خلافه
تكلف بعيد وتعسف صريح لا يقال انما العدول امتناع قيام التكلم والكلام بذاته تعالى فلا يكون
عدولا من غير ضرورة لانا نقول انما يلزم حصول الامتناع وقد ثبت الكلام النفسي ومع ثبوت الكلام
لا يمتنع امكانه لاتحاد الامتناع فلا ضرورة للعدول اقول عليه ان هذا اول المسألة والخصم لا يقول به وتم
عنده ذلك وما لم يثبت صحة ثبوت الكلام او التكلم لذاته تعالى ثبوتا بحسب نفس الامر لا يكاد ينجح
في المشتق اي لفظ المتكلم فقوله اي فاما عرفت ان مراد الشارح بقوله وانت خبير ان قولهم يخالف

قاعدة

قاعدة اللغة فنقول الصحيح في قوله ولا الاصح اتصاف الباري بالاعراض المخلوقة له تعالى بديه
الصحيح بحسب اللغة يعني لصح ان يقال ان الله تعالى اسود وابيض ومتحرك بمعنى خالق السواد والبياض
والحركة وغير ذلك مع انه لا يجوز اطلاق تلك الصفات على الله تعالى بالاتفاق على اي معنى كان
من المعاني اقول عليه ان قوله عند ذلك على اكبر ابائه عن هذا التوجيه كل اباء لان عدم اطلاق
هؤلاء الالفاظ بالمعاني المذكورة لا لاجل تنزيه الله تعالى عنها وكيف فانه تعالى
متصف بايجاد السواد والبياض والحركة وغير ذلك في نفس الامر فلا يكون منزها
بل لعدم الاطلاق لعدم ورود اذن الشرع هو الاول يراد به الالفاظ المنظومة المسموعة
يرد عليه ان هذا التحقيق بالحقيقة جواب اخر لتمسك المعتزلة لا تحقيق جواب الملخص عنه
لان جواب الملخص عنه على تقرير الشارح انفا هو ان اتصاف القرآن بالكتابة والقراءة والسماع
والحفظ وغير ذلك مجاز عقلي من باب اتصاف المدلول بصفة الدال عليه بلا واسطة كاتصافه
بالحفظ او بواسطة واحدة كاتصافه بالسمع او بواسطتين كاتصافه بالكتابة ومدار التحقيق
ان اتصافه بكل واحد منها حقيقة عقلية لان لفظ القرآن مشترك بين المعنى الموجود في الخارج
والالفاظ المنطوقة المسموعة والمخيلة والالفاظ المنقوشة او يطلق على الالفاظ والاشكال
بالمجاز المشهور اللغوي فاين هذا من ذلك اقول عليه ان عبارة المص يحتمل التوجيهين لكن بظاهره
انسب الى التوجيه الاول وبالحقيقة هي جواب عن تمسك المعتزلة بالوجه الثاني فكان مراد الشارح هو
ان جواب الملخص يحتمل وجهين احدهما ظاهري والاخر تحقيقي وانا اكرر عبارة المص محتملة للتوجيهين
امر بين لا يخفى على من له ادنى معرفة باساليب الكلام ولو سلم فنقول لا يجوز ان يكون المراد من قوله وتحقيقه تحقيق
الكلام في هذا المقام لا تحقيق جواب الملخص فلا اشكال هذا ثم نعود الى التفصيل الذي يستدعيه
المقام هو انه لما تمسك المعتزلة بان القرآن مكتوب مقروء مسموع محفوظ منقول الينا بالتواتر
بين دفتي المصاحف وليست تلك الاوصاف الا اوصاف الحادث فيجب ان يكون القرآن الموصوف بها
حادثا بالضرورة اجيب تارة بان وصفه بالكتابة والقراءة والحفظ وغير ذلك مما يكون مخصوصا

بالحوادث مجاز عقلي من باب وصف الدال بصفة المدلول بغير واسطة او بواسطة واحدة او اكثر
واجيب تارة اخرى عنه بانا الموصوف بالقراءة والسمع مثلا هو اللفظ المنطوق والموصوف
اللفظ المتخيل والموصوف بالكتابة والنقل هو الاشكال المنقوشة وقد يطلق لفظ القرآن
بالاشتراك اللفظي او المجاز المشهور اللغوي على اللفظ بل على الكتابة ايضا فالمتصف بالصفات المخصوصة
بالحوادث هو الالفاظ والاشكال والمتصف بالقدم والازلية هو المعنى القايم بذاته تعالى الموجود في الخارج حقيقة
ولا يلزم منه حدوث المعنى لان حدوث الدال لا يوجب حدوث المدلول فتامل وتدبر هو الاول
خص باسم الكليم وقال بعضهم ممن منع سماع المعنى القايم بذاته انه موسى وهو خص باسمه اي باسم الكليم
لما سمعه اي كلام الله تعالى بصوت من جميع الجهات على خلاف العادة وقال البعض الاظهر ان المعنى الاول ان سمعه
من جهة الكرسي بصوت غير مكتسب للحرف على ما هو شاذ سماعنا هو الاول انما هو باعتبار دلالته على المعنى
قبل قوله باعتبار دلالته على المعنى شعر بوجه التسمية ورعاية المناسبة بين المسمى الاول وبين المسمى
الثاني واعتبار العلاقة بينهما وهو يشعر بكونه اي كون لفظ كلام الله تعالى منقولا عن المسمى الاول والموضوع له
الاصلي الذي هو المعنى القديم القايم بالنفس الى الموضوع له الثاني الذي هو اللفظ الدال عليه ويشعر بان لفظ
الكلام لا يكون مشتركا اذ المشترك على ما هو المشهور والمكتوب في الكتب المدونة هو الذي يكون معناه
متعددا ولم يتحمل اهل اللغة وضع ذلك اللفظ لكل من المتعدد من غير المناسبة ورعاية العلاقة
بينهما ويلزم ذلك الكلام ايضا مجازا عند استعماله في المنقول عنه الذي هو المعنى القايم بالنفس حقيقة
عند استعماله في المنقول اليه الذي هو اللفظ الدال عليه وهو مبطل باتفاقكم لاستلزامه صحة نفي القرآن
عن المعنى القديم القايم بالذات وهو ينافي عندكم والمستلزم للجمع وجوابه انه لا نسلم ان النقل يوجب هجر المعنى الاول
وترك الموضوع له الاصلي بالكلية ولا يكفي كون اللفظ منقولا لاعتبار العلاقة بين المعنى الاول والثاني وبمجرد رعاية
المناسبة بين المعنيين لا يقتضيه اي لا يقتضي هجر المعنى الاول فلا يوجب النقل يرد عليه انا لا نسلم ان الهجر معتبر
في النقل بل المعتبر فيه كما حققه الشارح العلامة في تهذيب المنطق هو اشتهار اللفظة في المعنى الثاني
حيث قال ان تعدد مسمى اللفظ فان وضع لكل فمشترك والا فان اشتهر في الثاني فمنقول بالنسبة الى الثاني

والا فحقيقة ومجاز انتهى كلامه ولو سلم فنقول هذا لا ينافي الا كونه منقولا ومجرد ذلك لا يتم الجواب
عن السؤال المذكور لانه ان لزوم الخ لا يكون مخصوصا بكونه منقولا بل مع كونه مجازا في المعنى الاول
يلزم المحال ايضا كما تقرر في السؤال والاخفاء في ان الهجر عن المعنى الاصلي غير معتبر في المجاز بل عدم
الهجر معتبر فيه لا يفيد اللفظ الوضع في قول الشارح ووضعه لذلك يشعر باعتبار الوضع في
المعنى الثاني واعتبار الوضع بناء على كونه مجازا اذ لا وضع في المجاز لانا نقول لتحقق نوع وضع في المجاز
غير منكر بل المحكوم بحقيقته وضعه ان اللفظ الموضوع للمعنى الثاني بواسطة ملاحظة المناسبة
بينه وبين المعنى الاول مع عدم ترك الاول مجازا بالنسبة الى المعنى الثاني وحقيقة بالنسبة الى المعنى الاول
ولفظ الكلام على تقرير الشارح كذلك فيلزم المفسدة وقد يجاب عن اصل السؤال بان المعتبر في النقل هو
ترتب الوضع وتاخر وضع اللفظ للمنقول اليه عن وضعه للمنقول عنه ومجرد اعتبار العلاقة لا يقتضي الترتب
ولا يقتضي تاخر الوضع اي تاخر وضعه للمنقول اليه عن وضعه للمنقول عنه حتى يكون لفظ كلام الله تعالى بالنسبة
الى الالفاظ منقولا اصطلاحيا او عرفيا عاميا او خاصيا واذا لم يتحقق النقل لا يكون مجازا ايضا
فلا يلزم شيء من المفسدة وفيه اي في هذا الجواب الاخير نظر لان تمامه موقوف على اثبات ان لا يكون
بين الوضعين ترتب وتقدم وتاخر واثبات عدم ترتب الوضع في الكلامين امر دونه خرط القتاد
وشكل لا ضرورة في اقامة الجواب على اصل السؤال بل يكفي منع هجر المعنى الاول كما تقدم يرد عليه ان اتمام
الجواب الثاني لا يتوقف على الاثبات المذكور اذ لا يمنع في مقام الاستدلال فمجرد التجويز يكفيه
نعم يرد على الجواب الثاني ان اصل السؤال على كلام الشارح وفيه تصريح بالترتب وتاخر احد
الوضعين على الاخر فلا يندفع بهذا التجويز نظرا الى قول اعتبار العلاقة يستدعي الترتب قطعا
لكن تحقيقه يستدعي زيادة بسط في الكلام لا يليق بهذا المقام ولا يكون له دخل في تحصيل اصل المرام
تركناه مخافة عن الاطناب في الاتمام هو الاول اسم اللفظ والمعنى شامل لهما وهو قديم ويرد
عليه ان لفظ كلام الله تعالى كان موضوعا واسما لذات المعنى الشخصي والشخص القايم بذاته فقط
يلزم ان لا يكون ما قرأناه كلام الله تعالى للقطع بان ما قرأناه ليس هو المعنى القايم بذاته بل يلزم

ان يكون المقروء مثله اى مثل القايم بذاته بل يلزم ان لا يكون المنزل على النبى عليه السلام بلسان جبريل كلاما لله
بل مثله وفيه نظر للقطع بان ما يقرأ كل احد منا ليس هذا الا عين القرآن المنزل على النبى عليه السلام بلسان جبريل
وان المنزل عليه عليه السلام هو عين كلام الله لا مثله وان كان لفظ كلام الله موضوعا واسما للشخص القايم
بذاته بل الامر الكلى فقط اى النوع المتحقق فى ضمن الكلام القايم بذاته وغيره مما يكون منزلا على النبى
وما قرأناه ونقرأه ويلزم من ذلك ان يكون اطلاق اى اطلاق كلام الله الموضوع للمعنى الكلى العام على
ذلك الشخص الجزئى الخاص القايم بذاته باعتبار خصوصه لا باعتبار عمومه مجازا لكونه استعمال
اللفظ فى غير ما وضع له بتصرف بقيد اى فى الكلام باعتبار خصوصه عنه بانه لا يكون كلام الله حقيقة
وذلك ايضا باطل كما لا يخفى من الشق الاول وانما قلنا لا باعتبار عمومه لان اطلاق العام على الخاص والمقيد
خصوصه بل باعتبار عمومه لا يكون مجازا كما حققه الشارح العلامة فى المطول فى بحث التعريف باللام
وفى بحث الاستعارة فان اردت الاطلاع عليه فارجع اليه وان جعل موضوعا بازاء كل واحد
من الخصوصيات باعتبار ملاحظة الامر العام المشترك بين تلك الخصوصيات حتى يصير
من قبيل كون الموضوع له خاصا والوضع عاما فيصير جميع ما نقرأه ونقرئه والمنزل على النبى عليه السلام
بلسان جبريل كلاما لله حقيقة ولا يصح نفى الكلام باعتبار خصوصه عنه بانه لكنه يلزم ان يوصف
كلام الله بانه حادث ايضا حقيقة كما يتصف القراءة واللفظ بالحدوث حقيقة وذلك لان
الكلام القايم بنفس الحافظ مثلا على التقدير المذكور كلام الله حقيقة مع انه حادث لان المحل الحادث
حادث وحدوث المحل يوجب حدوث الحال وذلك ايضا باطل كالازمين من الشقين الاولين
اعلم انا اللفظ قد يوضع لشخص معين كما اذا تصور ذات زيد ووضع لفظ زيد بازائه فيقال هذا
وضع خاص وموضوع له خاص وقد يوضع له باعتبار عام وذلك بان يعقل امر مشترك بين اشخاص
ثم يقال هذا اللفظ موضوع لكل واحد من الشخصات بخصوصه كيت لا يفيد ولا يفهم منه الا واحد
بخصوصه دون القدر المشترك فيعقل ذلك المشترك آلة للوضع ووسيلة اليه لا انه الموضوع له
فان الموضوع له هذا الوضع ليس مشتركا مثلا اذا تعقل الواضع معنى قولك كل مشار اليه مفرد وذكر

وعين

وعين لفظ هذا بازاء كل واحد من تلك الافراد المدركة اجمالا كان هذا وضعا عاما لان المتصور الحاضر
عام وهو المشترك بين تلك الافراد وكان الموضوع له خاصا لان الغرض هو ان الموضوع له كل واحد
من خصوصيات تلك الافراد لا المفهوم المشترك بينها وقد يكون الوضع عاما والموضوع له كذلك
كما اذا تصورنا مفهوما كليا وعين لفظا بازائه فهذا معنى وضعا عاما الموضوع له عام كوضع لفظ الانسان
لمفهومه واما كون الوضع خاصا والموضوع له عاما فمستحيل لما قبل ان الكليات تدل على اشخاصاتها
وذلك كاف فى وضع اللفظ للشخصات وليست الشخصات كذلك بالقياس الى كلياتها كما لا يخفى على
المقدمة اللتين احديهما ان الكليات تدل على اشخاصاتها والاخرى ان الشخصات ليست كذلك
منع ظاهر فالاولى ان يقال واما كون الوضع خاصا والموضوع له عاما وان كان ممكنا فى نظر العقل لكن
نجده بالاستقراء والتتبع هذا واذا عرفت انه لا صحة لشئ من الثلثة بازاء المذكورة فنقول لا مخلص
عن هذا الابد كون لفظ كلام الله مشتركا بين النوع المتحقق فى ضمن جميع الافراد وبين ذلك الفرد
الخاص القايم بذاته فلا يلزم شئ من المحذورات المذكورة وهى اتصاف كلامه تعالى بالحدوث حقيقة وصحة
نفيه عنه حقيقة وكون ما نقرأه ونسمعه مثل كلام الله لا عينه انتهى اقول كلامه تعالى بهذا التقدير على الاشخاص
القايمة بالنفوس البشرية للحفاظ مثلا باعتبار الخصوصيات وعلى الكلام الخاص المرسل على النبى عليه السلام بملك الملائكة مجاز فيصح
نفيه عنه حقيقة وذلك بط بالاجماع **هو الاول** ليس مرتب الاجزاء فنعم يشكل الفرق
بين سماع وسماع ونظائرها كعلم وعلم عرفا اذ لا فرق بديهة الا بترتب الاجزاء واذ لا ترتب فيها لا فرق
بينهما **يرد عليه** ان ذلك الذاهب معترف بعدم الفرق مطلقا فان حاصل تحقيقه ان كلامه تعالى
صفة حقيقية ببسيطة كسائر صفاته تعالى الكمالية وانما التعدد والتغاير بحسب التعلقات والاعتبارات
فلا يرد عليه ما ذكره المحشى رحمه الله **هو الاول** ويفسر باخراج المعدوم لم يرد به اى بلفظ الاخراج
ما يتبادر منه كما هو الظاهر من معناه اصالة اعتبارا لا يخفى لما لا يصلح ان يكون مبدأ
للتأثير بل المراد به الصفة التى هى مبدأ الاخراج ومنشأ الاضافة ومظاهر الآثار ومصدر الاحكام
كما فى سائر العبارات من الفعل والخلق والتخليق والايجاد والاحداث والاختراع وغيرها فانها

اى تلك الالفاظ واداتها دالة على المغايرة التى هى نفس النسبة والنسبة كالظاهر
المتبادر وكون المراد ليس هو مدلولاتها الظاهرية بل المقصود والمراد بها سواداتها اى الامور المذكورة اى سواد
الفعل وسواد الخلق وسواد الايجاد وغير ذلك **هو الاول** لانه يمنع قيام الحوادث بذاته ويرد عليه ان التكوين
لو كان حادثا لا يلزم قيام الحوادث بذاته وانما يلزم لو كان التكوين الحادث قائما بذاته وليس كذلك لانه كون على
تقدير حدوثه ان يقوم بالغير كما ذهب اليه العدل العلاف من المعتزلة فان رد ذلك الايراد بما سيجىء
من انه لو قام بالغير لزم كونه الغير خالقا لنفسه ومكونا له وهو باطل لكان ذلك رجوعا الى الدليل
الرابع فاتحد الدليلان اى الدليل الاول الرابع والاولى فى جوابه اى جواب ذلك الايراد ان يقال لانه اى ذلك التكوين
مردود بان يقال صفة الشىء لا يقوم بغيره وانما يظهر بطلان انتفاء بطلان قيام صفة الشىء بغيره لم يتعرض
الشارح العلامة لذلك فلا يلزم اتحاد الدليلين **هو الاول** لجاز اطلاق الكل ما يقدر وهو عليه يرد عليه
انه قد ثبت الجواز بالجواز الشرعى فنقول ان لزوم الجواز الشرعى من جواز اطلاق الخالق على الله تعالى بمعنى القادر على
الخلق اى الملازمة المستفادة من الشرطية المذكورة وهى قولنا لو جاز اطلاق الخالق عليه بمعنى القادر على الخلق
لجاز اطلاق الكل ما يقدر هو عليه من الاغراض ممنوع لتوقفه اى توقف ذلك الاطلاق على عدم الايهام اى عدم
ايهامه النقص وعلى الاذن الشرعى بل الاطلاق لما ثبت من انه اسماء الله توقيفية وان اراد بجواز الاطلاق
الجواز العقلى والامكان الذاتى فنسلم الملازمة المذكورة فان لزوم الجواز العقلى لا يكفى ومسلم عندنا
لكن لا نسلم بطلان التالى اذ لا دليل على امتناع التالى ولا مانع عنه قال بعض الافاضل وفيه كلام الشارح نظر
لان القدرة انما هى على الخلق والايجاد لا على نفس الهيئة اذ لا معنى له كما لا يخفى وانما اورد عليه منع لزوم الجواز
الشرعى ممنوع لتوقفه على عدم الايهام والاذن ولزوم الجواز العقلى مسلم لا مانع عنه فمنشأ قوله الدور ليس منشأ
قول كلام هذا الفاضل مبنى على ان الماهيات ليست مجعولة فى انفسها وكلام المحشى مبنى على انها مجعولة
فلا يكون منشأ كلام المحشى قوله الدور كما لا يخفى **هو الاول** فاما بتكوين آخر فيلزم التسلسل
يرد عليه اى على اللزوم والملازمة النفى هو يجوز ان يقول لو كان حادثا فاما بتكوين آخر او بغيره منع مشهور
يعنى لو كان حادثا لا بحيث بتكوين آخر حتى يلزم التسلسل بل بغير التكوين حتى يلزم استغناء الحادث

عن الحدوث والاحداث بجواز ان يحدث بتكوين هو نفس ذلك الحادث المكون لا بد لنفى ذلك من دليل وسيأتى
المنع على المقدمة المشهورة وهى انه كون ان يكون تكوين عن التكوين وقد اشرنا سابقا فى الحاشية
المعلقة على قول الشارح واجابوا بان كل صفة ذهبية بيقاء هو نفس تلك الصفة فى مبحث بيان ان الله تعالى
قديم بالذات الى قوله اى بذلك القول من البيان والى يرد عليه من الاعتراض اقول لتصريح ما اشار اليه المحشى هناك
سابقا بطريق الاحتمال هو ان المراد بالعينية ان كان هو العينية بحسب الحقيقة **يرد عليه** ان التكوين
الذى يتكون به ونعلم قطعا ان المضاف غير المضاف اليه فكيف يصير عينه وان اراد وابكونه نفسا عدم الزيادة
على الوجود الخارجى فلم يجوزوا النفسية بهذا المعنى فى الاعراض حتى لا يلزم تجددها هذا محصل
كلام المحشى وقد عرفت فى شرح الحاشية المذكورة سابقا ما له وما عليه فلا يعيده فان اشتهيت
الوقوف عليه فارجع اليه ويمكن منع الملازمة المذكورة بان يقال لا نسلم ان التكوين لو كان حادثا لكان لنا
بتكوين اخر وبغير التكوين لم لا يجوز ان يحدث التكوين اى يوجد بعد العدم ويستند وجوده بعد الوجود
الى ذات التكوين من حيث هى لا الذات الموجودة ولا الذات بشرط الوجود مثلا نقول نفس التكوين
المضاف به البارى تعالى بوجوده نفسه فيصير نفس التكوين موجودا بنفسه ولا يلزم تقدم الشىء على نفسه
لان المتقدم هو نفس الذات والمتأخر وجودها ولا استحالة فى سبق ذات الشىء على وجوده فاحفظ ذلك
الامر فانه فايدة جليلة ونكتة لطيفة ينفعك فى مواضع كثيرة ومحال شتى اى مختلفة **يرد عليه** ان الكلام الكون
المسندية ساقط عن درجة الاعتبار لانا نعلم بالضرورة امتناع كون الذات متحققا الوجود متحققا بوجب
ويستلزم فعلية الوجود ولو جاز ذلك لزم استغناء الحادث عن المحدث فيسد باب اثبات الصانع
ويسد باب اثبات وجود الصفات الازلية وبالجملة مفاسده اكثر من ان تحصى وانظر من انكفى
فاخرجه من صفحة خاطرك وصحيفة عقلك ولا تنقشه فى لوح ذهنك حتى لا يوقعك
فى مضار لا تحصى ومزال لا تستقصى **هو الاول** وبنى هذه الادلة على ان التكوين صفة حقيقية
كما اراد بالادلة ما عدا الدليل الثانى من الادلة الثلثة الباقية وذلك لان الدليل الثانى لا يكون مبناه
على كون التكوين صفة حقيقية كما لا يخفى على المتأمل فيه كلا من الثلثة الباقية او بنى الامر على التعليل اى تعليل

الاكثر على الاقل بان ينسب الاقل الى وصف مختص بالاكثر وهو هها بناؤه على كون التكوين صفة حقيقية

هو الاول ولا دليل على كونه صفة اخرى سوى القدرة والارادة والذى يحيط بالبال لتحقيق

هذا المقال هو ان التكوين الذى يعبر عنه بالفعل والايجاد والاحداث وغيرها ذلك هو المعنى الذى

يجده فى الفاعل المؤثر عند تصوره من هذه الحيثية وبه يمتاز تميزا عرضيا تاتا عن غيره ويرتبط الفاعل

بواسطة ذلك المعنى بالمفعول نوع ارتباط لا يكون لذلك مع غير مفعوله وان لم يوجد المفعول بعد بمعنى

تحقق ذلك الرابطة والارتباط الحاصل بين الفاعل ومفعوله لما يقتضى وجود مفعوله لجواز

ان يكون فى بلوغ الارتباط اثر يتامع كون المفعول حادثا بالزمان وهذا المعنى الذى يرتبط به الفاعل عن الاختيار

ليس مخصوصا بالفاعل المختار بل يعم الفاعل الموجب ايضا لتحقق ذلك المعنى بينه وبين مفعوله ايضا

فيغايره ذلك المعنى القدرة والارادة لتحققه فى الفاعل الموجب دونهما بل نقول هو اى ذلك المعنى

الرابط موجود ومتصور فى حق الواجب المختار بالنسبة الى نفس القدرة والارادة لانهما

معلولان للواجب تع وهو موجد لهما ومكونهما فيكون مرتبطا بكل واحد من القدرة والارادة بذلك

المعنى الذى نجده فى الفاعل ونعبر عنه بالتكوين بكيف لا يكون ذلك التكوين الذى يعبر عنه بالايجاد

واشباهه صفة اخرى وراء القدرة والارادة مع كونه معنى يرتبط به الواجب بهما ويرد عليه ان هذا

المذكور بتمامه مع كونه مشتملا على تعسفات غريبة ومحالات بعيدة على تقدير تسليمه وتمامية

لا يدل على ان التكوين موجود متحقق فى الخارج زايد على ذاته تع مغاير لنفس المآل للصفتين المذكورين

اى القدرة والارادة بل هو تصريح بان ذلك المعنى باعتبار كونه منتسبا من المنتسب بين على ما نقول الذى

الذى به يمتاز الفاعل المختار عن غيره اما الفعل الصادر عنه المتعلق بالمفعول فلا يتصور بدون المفعول

ضرورة واما صدور الفعل عنه وهذا هو معنى ارتباطه بالمفعول الذى لم يوجد لا يخلو

اما ان ليس صفة موجودة مغايرة للسبع واثبات الزايد موقوف على الدليل ولا دليل لهم بل الدليل عليه

هو الاول والمكون حادث بحدوث المتعلق ونقول المكون حادث لكون تعلق التكوين فى الازل

بوجود المكونات فيما لا يزال فان التعلق الازلى ليس الا متعلقا بوجوده فيما لا يزال فى وقت معين

المعوض انها فاسدة وان كانت كذلك في نفس الامر لكنها مسلمة عند الخصم فانه معترف بان
القائل بالواجب او صفاته الاضافية مستلزمة لقدم المتعلق كما يرد على المقدمة التي اوردها في الاستدلال
وهي انه لو كان حادثا لزم قدم المكونات فلا يكون فساد المقدمة في نفس الامر مضرا لنا لان الالزام
بنحو تسليم الخصم اياها وهو المطلوب **هو الاول** ومن هنا اي ومن اجل ان المراد
بالحادث عند المتكلمين ما لوجوده بداية اي يكون مسبوقا بالعدم والمراد بالقديم
خلافه اي ما لا يكون مسبوقا بالعدم **هو الاول** وهو غير المكون عندنا جعلها اي ذلك القول
الذي ذكره المصنف عقيب الجواب عن استدلال القائلين بحدوث التكوين بعضهم من تتمة الجواب عن الاستدلال
المذكور وحمل ذلك البعض لفظ الغير الواقع في كلام المصنف وهو غير المكون على الغير المصطلح عند اهل
الحق وهو ما يمكن انفكاكه عما هو غيره كما مر وقال ذلك البعض مستدلا على موجبات المصنف على انا لا نسلم ان التكوين غير
المكون وهو اي التكوين غيره اي غير المكون لصحة الانفكاك بينهما وكيف لا فانه موجود في الازل
بدون وجود المكون فلا يكون التكوين اضافة ممتنعة الانفكاك عن المضاف اليه كالضرب الممتنع انفكاكه
عن المضروب بما ادعاه المستدل حيث قال انه لا يتصور بدون المكون كالضرب بدون المضروب
والا اي وان لم يكن الامر كذلك بل كان اضافة ممتنعة الانفكاك عن المضاف اليه لما كان غيرا بالنسبة
الى المكون لامتناع انفكاك ح اي حين كونه اضافة عن المكون وقد سبق انه غير ممتنع الانفكاك
فلا يكون اضافة وليس في ذلك التوجيه الذي ذكره ذلك البعض شيء موجب لذلك لصحة الانفكاك الذي
ادعاها ذلك البعض ان اراد بها صحة الانفكاك في جانب التكوين بمعنى جواز وجود التكوين بدون
المكون فهي غير مسلمة خصوصا للخصم وقوله وكيف لا فانه موجود في الازل بدون وجود المكون قلنا
لما اول المسئلة فاين الدعوى به مصادرة على المطلوب وان اراد صحة الانفكاك في جانب المكون بمعنى جواز
وجود المكون بدون التكوين فلا نسلم انما يصح اذا كان التكوين اضافة حادثة واما اذا كان صفة
حقيقية قديمة فوجود المكون بدونها بديهي الاستحالة لا يدعيه عاقل وذلك اي دعوى ان صحة الانفكاك
في جانب المكون موجودة متحققة في حالة الاضافة اي عند كون التكوين اضافة حادثة لا يصير جوابا

عن

عن الاستدلال ولا يكفي في دفعه بل هو موافق لمذهب القائلين بحدوث التكوين فلا يصح جعله قولا وهو غير المكون
من تتمة الجواب يرد عليه ان جواب المصنف عن استدلال القائلين بحدوث التكوين لا يجب ان يكون الزاميا
حتى يستدعي كون المقدمات المذكورة فيه مسلمة عند الخصم بل لا يجب ان يكون مستدلا لانه في مقابلة الخصم اذ نقضا
لجاز الجواز ان يكون نقضا تفصيليا والمذكور سندا فلو جعل قولا للمصنف من تتمة الجواب لم يلزم المحذور وفيه
اي في كلام ذلك البعض ايضا نظر لان قوله والا لما كان غيرا لامتناع انفكاك ح عن المكون ممنوع بكفاية
امتناع الانفكاك في جانب واحد فقط لنفي الغيرية وليس كذلك لان عدم الغيرية لا يتم الا بالملازمة
اي اللزوم من الجانبين ولا يكفي اللزوم من جانب واحد فقط كما عرض مع المحل ان تم يتحقق امتناع الانفكاك
بينهما من جانب واحد لامتناع تحقق العرض بدون المحل مع جواز انفكاكهما بمعنى ان ذلك الوصف مع الذات
ان امتناع الانفكاك من جانب واحد يتحقق بينهما امتناع ان لا بالانفكاك كالعرض والمحل **يرد عليه** ان الصفة
المحدثة ليك الآتي عرضا فاحد التمثيلين غير لغو اذ لا يخفى **هو الاول** لان الفعل غير المفعول ليتم الحصول الدليل
هو ان التكوين فعل والفعل يغاير المفعول بالضرورة ويرد عليه المنع اما تفصيلا فلان التكوين ليس نفس
الفعل بل ابداءه ولو سلم ان التكوين نفس الفعل لا نسلم ان كل ما يكون الدليل ان الفعل لم يكن غيرا بالنسبة
الى المفعول لامتناع انفكاكه عن المفعول فانه لا يكون ان يتحقق الفعل بدون المفعول فلا يكون غيرا بالمعنى المصطلح
واما اجمالا فلان الدليل لو كان كما يجيء تقدمانه صحيحا لزم منه المغايرة بين التكوين وذات الفاعل ايضا لان
الفعل كما يكون مغايرا للمفعول كذلك يغاير الفاعل بالضرورة والى هذا النقض الاجمالي اشار بقوله
ولو سلم ان الفعل غير المفعول لكان غير الفاعل ايضا فيكون الصفة عين الذات وهو بط عند المستدل
وجوابا اي جواب المنع المذكور اما عن منع الصغرى فان يقال ان الكلام الالزامي فان القائل بالعينية
اي بعينية التكوين للمكون المفعول يبقى على ما ذكر اي التكوين صفة حقيقية فلا يصح السند المذكور
لتوجيه المنع عند الخصم فمنع المقدمة الصغرى ممن قبل الخصم القائل بالعينية مستندا بان التكوين مبدأ
الفعل لا ينفسه مع كونه غيرا قابلا به خارج عن قانون التوجيه لان العرض امساك الخصم لا اقامة البرهان
على المدعى المذكور **يرد عليه** ان سقوط السند لا يوجب اسقاط المنع التفصيلي الا اذا كان مساويا للمنع وليس كذلك

كذلك فالمنع بان كلا اذ المخصم ان يقول كلا لانسلم هذا التالي اذ كان التكوين زايدا على نفس الامر صفة
حقيقية موجودة على حدة واذ ليس كذلك فليس كذلك ويمكن ان يجاب عن المنع المذكور بان يقال لـ
مراده بالفعل مبدا والفعل لحصول الدليل ان التكوين مبدا الفعل ومبدا الفعل يغاير المفعول
فلا يتجه المنع المذكور ويكون قولهم كالضرب تنظيرا لا تمثيلا لان المراد بالتكوين مبدا الفعل
والضرب انما يكون فعلا والمثال يجب ان يكون موافقا للممثل به كلا ان التنظير فانه لا يجب موافقته للمنظور به
وفيه تامل ولما الجواب عن المنعين الاخيرين فاشار بقوله وقد عرفت اتفاقا الحاشية السالفة
جوابا للتسليم الاول بل الثاني ايضا وبيانه ان يقال ان المانع اولا منع تغاير الفعل مع المفعول بمعنى
الى ان الفعل يمتنع انفكاكه عن المفعول وقد عرفت ان امتناع الانفكاك بينهما ليس الا من جانب واحد
وامتناع الانفكاك من جانب واحد لا ينافي الغيرية كالعرض مع المحل وثانيا ادعى التغاير بين الفعل
والفاعل ولا يخفى عليك ان تغاير الفعل مع المفعول لا يوجب تغايره مع الفاعل ولم يتمسك الناقض
بغير ذلك الوجه فلا يتم النقض والجواب الذي اختاره المحشي هو انما تختار التغاير بين الذات والصفة
ولا محذور فيه لان المراد بالصفة الصفة الحدثة فان كلامنا ليس الا فيها يرد عليه ان الجواب
عن التسليم الاول كلام على السند وهو لا يسقط المنع فتدبر فانه من زلقة الاقدام
هو الاول مستغنيا عن الصانع اذ الاحتياج اليماني الى الصانع انما هو في التكوين
والايجاد ولما لم يكن التكوين والايجاد زايدا على ذات الممكن بل كان عينه لما بقي الاحتياج يرد عليه
ان هذا انما يتم اذا لم يكن الماهيات انفسها مجعولة واذ ليس كذلك فليس كذلك
هو الاول اقدم منه القديم اما ان يراد به معنى لغوي وهو الذي دوام فالمعنى اي معنى قولنا
انه اقدم منه اقدم منه واسبق منه اذ العالم حادث زماني وانه تعالى قديم واما ان يراد بالقديم
معنى اصطلاحي وهو عدم مسبوقيته بالعدم وذلك بان يلاحظ لزوم قدم العالم ايضا كما لو
اذا العالم على تقدير التكوين نفسه كان مستندا الى نفسه من غير احتياج الى امر آخر والمستند الى الذات
من غير احتياج الى امر آخر كذلك يكون قديما كالباري تعالى فالمعنى حينئذ اي معنى قولنا اقدم من العالم انه اقوى في قدمه

واولى

واولى بالالهية قديم بدون التكوين بخلاف العالم فانه قديم بالتكوين لان وجوده بعد ان كان
ذلك التكوين عينه هو الاول دليل على كونه صانعه قادرا مختارا وذلك بحكم
الضرورة فتوهم توقف هذا الدليل على ابطال قول الحكماء ان هذا النظام المحكم والنمط
البديع اوفق الوجوه الممكنة واكملها بالنسبة الى العالم فمناسبته للمبداء الكامل من جهة الكمال
اوجبه اي العالم بهذا الوجه الكامل الاوفق المبداء الكامل التام لان العقل يجوز صدور العالم
بهذا الوجه الاوفق عن الموجب بالذات كما ذهب اليه الحكماء وهذا المتوهم داخل في الضرورة
التي يحكم بها عقول الصبيان والمجانين نعم قد يناقش بان ذلك الصانع لا يجب ان يكون واجب الوجود
بالذات لاحتمال الواسطة فان العقل يجوز صدور العالم بهذا الوجه الاوفق عن الفاعل
المختار الصادر عن الموجب وقد استوفينا الكلام فيه فيما سبق فلا يفيده يرد عليه ان دعوى الضرورة
في امثال ذلك الموضع خروج عن الاعتدال لانه مفض الى القول بانا نحكم بما توهم انه ضروري
لم يفرق بين الضروري وغيره هو الاول بمعنى الانكشاف التام بنبر الشارح العلامة بتفسير
الرؤية بالانكشاف الى ان الرؤية مصدر مبني للمفعول بمعنى كون الشيء بحيث يدركه الحساس بالبصر
لا الادراك بالبصر والاحساس وذلك لان الانكشاف صفة المرئي دون الرائي واما الرؤية اذا
اذا كان مصدر المبني للفاعل فانه صفة للرائي اذ معناها احساس الشيء وادراكه بالبصر ولا يكون صفة
للمرئي فعلم ان الرؤية بمعنى الانكشاف مصدر المبني للمفعول وانما فسر الرؤية بذلك لان الخصم
انما يرى المانع عن الرؤية من جانب المرئي والتفسير المذكور يفيد تاكيدا في رد ما ذهب اليه الخصم
اقول يمكن ان يقال ان تفسير الرؤية بالانكشاف تفسير بالازم اذ الانكشاف لازم للاحساس بالبصر
ومع ذلك نكتة التاكيد مرعية هو الاول بمعنى انا العقل اذا خلي ونفسه لم يحكم باستناع
رؤية ما لم يقم البرهان على ذلك هذا اي كون الشيء بحيث لم يحكم العقل عند التخلية باستناع كشفه ولا يوجد
هو الامكان الذهني وهو اعم من الامكان الذاتي المتحقق في المنع بالذات الذي خفي امتناعه على العقل
او كان مع قبه امتناعه كبيا وليس المراد الامكان العام المحمل الذي اخذ الخصم يتاويه اي بامكان رؤيته بهذا المعنى

واما النزاع في الامكان الخاص الذي هو الوقوعي الذي هو عبارة عن الاستعداد الاول
الظاهر ان الخصم انما يعترف به عند تصور ذاته لا بمعنى وجه التجرد ولعل دعوى الضرورة المذكورة في الشرح بهذا
الاعتبار والا تصور الواجب الذات بعنوان انه تجرد يجعل الحكم بتعلق الرؤية به ممتنعا فتطن العقل فانه لم يتمسك
بدليل عقلي او نقلي لم يتصور للعقل الحاكم به **هو الاول** ضرورة انا نفرق بالضرورة بين جسم
وجسم وعرض وعرض يرد عليه انه ان اريد ان الفرق يحصل برؤية البصر بمعنى انها الى الاجسام
والاعراض تصير مرئية فهو اول المسئلة فذكره في دليل اثبات الرؤية مصادرة على المطلوب
وهي جعل المتنازع فيه من الدليل لان المطلوب رؤية الاجسام والاعراض والمذكور في الدليل على التقدير
المذكور هو ايضا ذلك وان اريد ان الفرق يحصل بسبب استعمال البصر في المبصرات بمعنى انا نستعمل البصر
في الاجسام والاعراض وبواسطته نميز العقل بينها ويفرق الا بمعنى ان المرئي محسوس تسلم لكن لا يفيد
المطلوب لا يحصل به المقصود لان كون الرؤية اي استعمال البصر واسطة في تميز الاشياء لا يوجب كونها مرئية
لا نا نفرق بواسطة حس البصر بين الاعمى والاقطع مع انهما غير مرئيين لكونهما عديمين لدخول العدم
في مفهوم هما لانهما عبارتان عن عديم البصر وعديم اليد والتحقيق الذي لا محيد عنه هو ان حصول الفرق
بين الكثرة بمدخل من البصر يعني بمجرد ان البصر لمدخل في حصول الفرق لا يقتضي كون المفروق مرئيا
مبصرا على التقدير الثاني لم يحصل المطلوب على التقدير الاول يطرد الدليل عين المطلوب على ان الدليل الحقيقة
تفصيل المدعى والتفصيل يصح جعله دليلا للجمل او جزاء الدليل كما يقال هذا انسان لانه حيوان ناطق وقد يقرر
ذلك في علم المنطق ويمكن ان يجاب ايضا بان المسئلة بديهية وما نحن بصدده انما نستدل لا على هذا
هو بنفسه وتفصيل الجانبين تفصيل لا يلزم المحذور **هو الثاني** اذ لا ارباع مشتركة بينهما يرد عليه
التحيز المطلق الشامل للتحيز بالذات والتحيز بالتبع ووجوب الوجود بالغير والمقابلة اي كونه مقابلا
للرباعي وكذا المخلوقية وانتفاء العدم بالغير بل الامور العامة الشاملة للواجب والجوهر والعرض
او للاخيرين كالماهية والمعلومية والمذكورية ونحوها كالكثرة والمعلولية فانها مشتركة ايضا
بينهما اي الجوهر والعرض كالثلاثة المذكورة في الشرح فلم لا يكون ان تكون العلة المشتركة الحكم المشترك

واحد من تلك الامور لا بد لنفي ذلك من دليل فان قلت عليها الامور العامة الشاملة للواجب والممكن
كالمعلومية والمذكورية ومطلق الوجوب والقدم الزماني والوحدة يستلزم صحة رؤية الواجب
لتحقق علة الحكم في الواجب فلا ضرورة في النقض بها على انا نقول لا يجوز ان يكون العلة المشتركة
شيئا من الامور العامة سواء كان شاملا لجميع الاقسام اي الواجب والجوهر والعرض او كان
مخصوصا بالممكنات وذلك لانها اي عليه الامور العامة يقتضي صحة رؤية المعدوم لتحقق الامور
العامة فيه فما جاز موجودا من غير شائبة الوهم باستماع رؤية المعدوم مثله واستماع القاطعا
قلت لم لا يجوز ان يشترط عليه الامور المذكورة شيء من خواص الوجود الممكن حتى لا يشمل
الواجب والمعدوم ويعم الجوهر والعرض لا بد لنفي ذلك من دليل يرد عليه ان المراد بالعلة
استعلى الرؤية والخصوصية والعدم والمعدوم لا يصلح ذلك لتعين الوجود المطلق يسجئ
في الشرح تفصيل ذلك فاعرضنا عنه **هو الاول** والامكان عن عدم ضرورة الوجود
وايضا يمكن ان يقال لا يجوز ان يعلل الرؤية بالامكان المشترك اذ لو علل بالامكان المشترك
بين الموجود والمعدوم لصح رؤية المعدوم الممكن لتحقق علة الرؤية التي هي الامكان فيه
ووجوب تحقق المعلول عند تحقق العلة والا لزم التخلف وهو ممتنع بالضرورة وفيه نظر
لجواز ان يكون العلة هو الامكان المشروط بشيء من خواص الموجود الممكن فلا يتحقق في المعدوم
يرد عليه ما ذكرها في حاشية السالفة فليتامل **هو الاول** ولا مدخل العدم في العلية لان علية الشيء
للشيء عبارة عن التاثير في الشيء الثاني او ملزوم له فيجب لا محالة اتصاف العلة بالتاثير والا خفاء
في ان التاثير صفة اثبات والامر وجودي واتصاف الشيء بالامر الوجودي فرع وجود ذلك الشيء
المتصف به ان هنا مذهبين ان خارجا لخارج حاذ الشيء ما لم يوجد لم يتصف بوجود شيء فيه اصلا
فلا يجوز ان يتصف بمعنى بالتاثير الذي هو الوجود بحال العدم الذي هو المعدوم ولا يجوز ايضا ان يتصف
بالامر الوجودي ما هو مركب منه اي من العدم مع غيره لان المركب من العدم معدوم بالضرورة كالعدم
كذا افاده السيد المحقق والسند المدقق الشريف الجرجاني في شرح المواقف ويرد عليه انه لم لا يكون

ان يكون الامكان والعدم شرطا للمؤثرية المؤثر خارجا عن المؤثر ولا يلزم من انعدام المؤثر قلا يمتنع
الشرطية اى كون الامكان والعدم شرطا فلا يتم بالدليل المذكور المط ولا يحصل المقصود يرد عليه ان كلام
السيد فى شرح المواقف استدلال على نفى جزئية العدم بالنسبة الى العلة قال الصالح المواقف والعدم لا يصلح
ان يكون جزء العلة اى المؤثر فاستدل عليه السيد الشريف بقوله لان التاثير صفة اثبات فلا يتصف به
العدم ولانه هو مركب منه ولا شك ان الدليل المذكور مثبت لما اتيم هو عليه من نفى الجزئية ولا يتوجه
عليه ما اورده المحشي هو الاول ويتوقف امتناعها اى امتناع الرؤية يتوقف على ثبوت
كون الشئ من خواص الممكن شرطا او من خواص الواجب مانعا فلا يكون فى ذلك الامتناع على تقدير تحققه
منافيا للامكان الا حيانا من الامكان الذاتى فلامتناع وجود شئ كالرؤية لعدم شرطها او وجود مانع لا يكون الامتناع
بالغير والامتناع بالغير لا ينافى الامكان الذاتى بل هو قسم منه لان الممكن بالذات ان كان معدوما كان
ممتنعا بالغير وان كان موجودا كان واجبا بالغير واذا تقرر ان الامكان الذاتى لا ينافى الامتناع بالغير فنقول
لو امتنع رؤية الله تعالى بسبب انتفاء شرط هو كون الشئ من خواص الممكن او سبب وجود مانع هو كون الشئ من خواص الواجب
لا يمنع ذلك الامتناع الصحة المطلوب اى صحة رؤية الله تعالى التى هى امكانها الذاتى
هو الاول ثم لا يجوز ان يكون خصوصية الجسم او العرض قال المحشي هذا القول من المحيب جواب لقوله
اى لقول المعترض والواحد النوعى قد يعلل ويرد عليه ان حاصل هذا الكلام الذى اورده المجيب
هو ان تعلق هذه الرؤية المتعلقة بالشئ امر واحد مشترك فى الواقع بين الجواهر والاعراض كما صرح به
فى آخر هذا القول بقوله تعلق الرؤية هو كون الشئ مرئيا هوية تا وهو المعنى بالوجود واشتراكه ضرورى
وهو اى الكلام الذى كان حاصل ذلك لا يدفع الاعتراض المذكور عن الطريق المذكور وتحقيق كلام المحشي
فى هذا المقام كيت لانه يرد عليه هو ان حاصل الدليل يمثل وهو عبارة عن بيان مشاركة جزئى الجزئى فى علة
الحكم يثبت ذلك الحكم الثابت للجزئى الثانى للجزئى الاول والجزئى الاول يستحيل اصلا والثانى فرعا والمشترك
علة وجاما وليس المراد بالعلة القابل بل السبب المستلزم لوجود الحكم والجامع انما يفيد ذلك اذا ثبت
علية الحكم والعمرة فى اثبات العلية الطرد والعكس المستفى الدوران وجودا وعدما اى كلما وجد

الجامع وجد الحكم وكلما عدم عدم والسبر والتقسيم المسمى بالتردد هو ايراد اوصاف الاصل وحصرها
والقاء البعض وابطال التعيين الباقى للعلية لكل المذكور فى الدليل المذكور والسبر والتقسيم نقول لا نسلم
التعليل فيما كان فيه هو ان الممكن مرئى وسبب الرؤية وعلة الوجود والواجب الذى هو فرع فى محثنا
هذا اشارك الممكن الذى هو اصل فيه فى ذلك السبب الذى هو الوجود بالضرورة فالرؤية او صحتها
المعلولة الثابتة للاصل الذى هو الممكن ثابتة للفرع الذى هو الواجب تة اما بيان ان سبب الرؤية
فى الممكن ليس الا الوجود فبان نقول ان الرؤية حكم مشترك بين ضمنى الممكن والحكم المشترك لا بد من
سبب واحد مشترك والامر المشترك بينهما الوجود والحدوث والامكان والتحيز المطلق وجوب
الوجود بالغير واستناع العدم بالغير والمخالفة والمقابلة بل الامور العامة كلها وما يصلح ان يكون
سببا للرؤية من بين تلك الامور ليس الا الوجود وهو مشترك بين الواجب والممكن كما يكون مشتركا بين الجوهر
والعرض وبذلك ثبت صحة رؤية الواجب واما قلنا ان غير الوجود لا يصلح للسببية لان غير الوجود اما
عام للوجود والمعدوم وسببية الرؤية او صحتها توجب صحة المعدوم واما غيره ولا شك فى انتفاء
العدم فى نفسه وكذا الامكان والحدوث والاتصاف بالغير وغير ذلك والعدم لا يصلح للتاثير وكذا ما يتعلق
به العدم وبه نظر لما لا يتم ان الحكم الواحد المشترك لا بد له من سبب واحد مشترك فان الواحد النوعى
قد يعلل بالمختلفات كالحرارة فانها قد يعلل بالمختلفات كالحرارة بالشمس وقد يعلل بالنار لا يجوز ان يكون الرؤية
المذكورة ايضا كذلك ويكون لخلق الجوهر علة وفى العرض علة اخرى ولا يكون ذلك السبب مشتركا بين الممكن
والواجب لا يلزم كون الواجب مرئيا لا بد لنفى ذلك من دليل ولو سلم فلا نسلم ان الامر المشترك بين الجوهر
والعرض اذا لم يكن علة مشتركا بين الموجود والمعدوم بل كان مخصوصا بالموجود يعتبر فيه العدم فان
التحيز والوجوب بالغير والمخالفة من الصفات العامة مع انه لا يعتبر فيها العدم وايضا
لم لا يجوز ان يكون المؤثر او السبب المستلزم هو الوجود بشرط الرعدمى يتحقق فى الممكن ولا يتحقق فى الواجب
لا بد لنفى ذلك من دليل ولو اجيب عن الاعتراض الاول الى المنع الاول بما حاصله ان المراد بالعلة متعلق
الرؤية فهو امكانات امر مشترك بينهما وهو كون الشئ هوية ما وهو المعنى بالوجود والاخفاء فى انه

مشترك بين الواجب والممكن لكان غير واقع اياه الا اذا ثبت ان متعلق الرؤية المشترك بين الواجب والممكن
علة موجبة او مستلزمة للرؤية او صحتها والا لما استقام التمثيل لوجوب كون جامع مشترك في التمثيل
كما عرفت واثبات ان الوجود الذي هو متعلق الرؤية سبب للرؤية او صحتها لم يتصور الا بالبرهان الذي
بان يقال الرؤية او صحتها امر وجودي مشترك وهو اما الوجود او الحدوث او الامكان او غير ذلك
من المذكورات لا سبيل الى شيء منهما سوى الوجود وهو مشترك بين الممكن والواجب فتعين رؤية
الواجب او صحة رؤيته به وهو المطلوب ويرد عليه ما مر من الاعتراضات المذكورة من غير ابداء فارق ويخرج
بقولنا لو كان مراد المستدل بالعلة متعلق الرؤية وكفى في تحصيل اصل المقصود اشتراك متعلق الرؤية
بين الواجب والممكن لحصيل الاستغناء عن مؤنة كثير من المقدمات المذكورة في الاستدلال ويستلزم
استدراك التعرض لرؤية الجوهر والعرض والمقدمة القائلة به في الاستدلال المذكور هي قولنا انا
قاطعون برؤية الاعيان والاعراض ضرورة انا نفرق بالبصر بين جسم وجسم وعرض وعرض وادراك
يستلزم استدراك التعرض الضمني لاشتراك الصحة اعني اشتراك صحة الرؤية بينهما اي بين الجوهر
والعرض وانما يتدارك التعرض بالضمني لان المستدل لم يصرح بدعوى اشتراك الصحة لكن اشار اليه بقوله
ولا بد للحكم المشترك ولذلك اشتراك التعرض لا يستلزم الاشتراك في المعلول الذي هو الصحة لاشتراك
العلة والمقدمة القائلة بهذا الاستلزام هي قوله ولا بد للحكم المشترك من علة مشتركة بل ان تقول سائر المقدمات
المذكورة في رد بدل العلة ايضا استدراكه اذ يكفي ان يقال اذا ابنا ربنا من بعيد لا تدرك منه الا هوية ما
بالضرورة وهو امر مشترك بين الواجب والممكن هذا نهاية تحرير كلام المحشي في هذا المقام وهو غير بعيد
عن اصغاء ما قيل او يقال به يظهر جواب الايراد الذي ايا اورده على كلام المحشي في الحاشية التي تلك الحاشية
خامسها وفي الحاشية التي تلك الحاشية رابعها فاتقل

هو الاول انما ندرك منه هوية ما
يرد عليه ان مفهوم الهوية المطلقة امر اعتباري فكيف يعلق بها الرؤية بل نقول صدق تلك المفهوم
يستلزم احد الامرين اما وجود الكلي من حيث هو كلي في الخارج ممتازا عن المشخصات والاشخاص في الخارج
واما صحة رؤية الموجود من الخارجية لان تلك الهوية المطلقة المشتركة التي هي متعلق الرؤية

اذ كانت موجودة في الخارج لزم الامر الاول وان لم يكن موجودة في الخارج لزم الامر الثاني وكلاهما
مستحيل لان قطعا بل الحق ان المرئي بالحقيقة حين نرى شبحا من بعيد ليس الا خصوصية الموجودة اي
الشخص الخاص الوجود في الخارج لكن لما كان ايشاء بتفاصيل بنائيها من الاعراض من المقادير والاشكال والالوان
والحس واللمع وغير ذلك وغايته ما في الباب انه لم يتكشف عند الحس انكشافا تاما وذلك لا يخرجه عن الجزئية وكيف
كان صور المحسوسات لا تنطبع الا في القوة الجليدية فلو كان المرئي كليا لزم انطباع الكليات في الآلة الجسمانية
المادية الجزئية وهو لا يعقل وانت عرفت ان متعلق الرؤية هو الخصوصية فمعقول العقل تلك الخصوصية لها مدخل
في تلك الرؤية ولا يلزم صحة الرؤية بالقياس الى الواجب به تم العلم الزهر الدليل الزبرجي كذا بنان صحة الرؤية
على الله تعالى بحسب صحة المحسوسية مع ان الحكم تختلف لاشتراك كون الواجب ملموسا بالعقل والنقل واتفاق
العقلاء والمجبر ان الدليل ان لا تقول انا قاطعون بالحس الاعيان كالحار والبارد والرطب واليابس والصلب واللين
والخشن والملساء والاعراض كالحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة والصلابة واللينة والخشونة
والملاسة ضرورة انا نفرق بالمس بين جسم وجسم كالحار والبارد وبين عرض وعرض كالحرارة والبرودة
ولا بد للحكم المشترك من علة مشتركة وهي اما الوجود او الحدوث او الامكان او الرابع يترك بينها ولا سبيل
الى الثاني والثالث نتعين الاول وهو مشترك بين الصانع وغيره فيصح ان يلمس من حيث كونه علة الصحة وهي
الوجود هذا معنى قول المحشي هذا الدليل منقوض بصحة الملموسية على ما لا يخفى والله اعلم بالصواب

هو الاول المعلق بالممكن ممكن يرد عليه ان المعلق بالممكن لا يجب ان يكون ممكنا لان ما يلزم من الممكن
قد يكون ممتنعا بالذات وذلك انما يكون اذا كان الممكن ممتنعا بالغير كعدم العقل الاول فانه يستلزم عدم الواجب بالذات
لان العلة التامة والمعلول لا يكونان متلازمين في الوجود كذلك يكونان متلازمين في العدم لما تقرر من
يصح ان يقال ان تحقق وانعدم المعلول كالعقل الاول لتحقق وانعدم العلة التامة له كالمبداء الاول الذي هو
الوجود بالذات وقوله والعلة قد يمنع عليه اشارة الى انه لا يستدعي ذلك التعليق بالممكن امكان المعلق
الذي هو انتفاء المبداء الاول مع امكان المعلقية الذي هو انتفاء العقل الاول لا يرجح وجوده
ولا عدمه بالنسبة الى ذاته والسر فيه اي في صحة ذلك الكلام وعدم استدعاء امكان الملزوم المعلق به

امكان اللازم المحقق هو ان التعليق والارتباط اى الاتصال الواقع فى الشرطية المذكورة ليس الحكم
التحقق والوقوع وكيفية ذلك انه وان كان الشرطيات كلها متساوية فى ان كلا منها انما يحكم
وكحقه انما يتصور اذا امتنع وجود المقدم بدون وجود التالى سواء امتنع وجود التالى بدون
وجود المقدم او لا فلذلك لم يحصل من القياس الاستثنائى الا ان المركب من الشرطية المتصلة لا ينتج الا
من وضع المقدم ورفع التالى ولم ينتج رفع المقدم ووضع التالى لجواز ان يكون اللازم اعم من الملزوم كما تقول
فى علم المنطق سواء كانا اى المقدم والتالى ممكنين كقولنا ان كان الشمس طالعة فالنهار موجود او ممتنعين
كقولنا ان كان زيد فرسا فهو صاهل او مقدم ممتنع وتالى ممكن او بالعكس كقولنا ان انتفى العقل
انتفى الواجب وان انتفى الواجب انتفى العقل ولم يحكم بها من مقدم صادق وتالى كاذب لامتناع استلزام
الصدق الكذب بخلاف العكس كقولنا ان كان زيد فرسا فهو جسم ولا يكون ذلك التعليق والارتباط
بحسب الامكان والتجويز العقلى حتى يكون مرجعه اليها لو امكن المقدم امكن التالى فلذلك صحت الشرطية
فى المقدم الممكن والتالى الممتنع اذا كان بينهما لزوم وامتناع انفكاك كما مر فلا بين الحملى الذى هو الرؤية
بالتعليق المستفاد من الآية فان استقر مكانه فسوف ترانى هو الاول وقد اعترض عليه بوجوه
الاول منها ان موسى عليه السلام حين قال رب ارنى انظر اليك لم يسأل الرؤية والابصار بل طلب العلم
الضرورى بوجوده تعالى فلفظ الرؤية مجاز عنه والمجاز خلاف الاصل فيه لان العلم الضرورى لازم الابصار
والملازمة الذهنية الدالة على الملزوم على اللازم شايع كثير الاستعمال سيما استعمال راى بمعنى علم وارى بمعنى
اعلم فكانه تعالى لما علم ان موسى عليه السلام ضروريا وهذا اولى الى التعديل العلاف وسمه فيه الجنابذى واكثر البصريين
واجيب بان الرؤية وان استعملت فى العلم لكن النظر الموصل بلفظ الى فى قوله تعالى ولكن انظر الى الجبل استعمال العلم
بعيد جدا لانه تعالى نفى الرؤية بعينها وكانت الرؤية المطلوبة فى قوله تعالى بمعنى العلم لكان النظر الموصل بالى بمعنى العلم
والنظر وان استعمل بمعنى العلم الا انا استعماله فيه موصولا بالى مستبعد جدا ومخالف للمتبادر فظاهرا ولا يترك
الا لاحتمال ومخالفة الظاهر لا يجوز الا بالدليل ولا دليل لهم هنا فوجب حمله على الرؤية بل على تقليب الحدقة كما المرئى
المؤدى الى الرؤية فيكون الطلب فى ارنى الرؤية ايضا ثم نقول بمنع حمل الرؤية المطلوبة هنا على العلم الضرورى

انا

انما اولا فلانه يلزم ان لا يكون موسى عليه السلام عالما بالمغايرة ضرورة مع انه يخاطبه وذلك لا يعقل بمعنى طلب العلم
الضرورى بان يخاطبه ويناجيه من المناجاة غير معقول لان المخاطب بحكم الحاضر المشاهد وما هو كذلك
بالنظر ليس كذلك واما ثانيا فلان الجواب ينبغى ان يطابق السؤال وقد ان ترانى تفى الرؤية لا العلم الضرورى
باجماع المعتزلة فلو حمل السؤال على طلب العلم لم يطابق اصلا كما افاده السيد الشريف شرح المواقف ويرد عليه
ان المراد بارنى هو طلب العلم بهويته الخاصة والجهل بها لا ينافى العلم الضرورى بوجوده تعالى بوجه كلى
والخطاب والمناجاة على تقدير تسليم استدعاية العلم الضرورى لا يقتضى الا العلم الضرورى
بوجوده تعالى بوجه ما لا العلم بهويته الخاصة مكتنها من وراء الجدار ولم يشاهد بان يجوده تعالى
بالضرورة مع انه لم يحصل العلم بهويته الخاصة وكذلك معرفتنا بالنسبة اليه عند عدم المشاهدة
يرد عليه انه ان اراد بالعلم بهويته الخاصة العلم بها من حيث العموم والاجمال لا من حيث الخصوص
اى العلم بها على الوجه الكلى لا على الوجه الجزئى وهو حاصل لمن خاطب شخصا بالنسبة اليه وذلك
ضرورى واتفاقى وان اراد بها العلم من حيث الخصوص اى على الوجه الجزئى فهو لم يحدث
فى المخلوق الا بطريق الاحساس بل هو نفس الاحساس ولما كان الاحساس منحصرا فى الخمس
اى الاحساس بالبصر والشم والذوق واللمس والسمع وما عدا الاحساس بالبصر من تلك
الخمس مستحيل بالنسبة الى الله تعالى فانحصر الطلب فى طلب الابصار وهو المطلوب هو الاول
ان كان مؤمنين اه روى ان موسى عليه السلام اختار من قومه سبعين رجلا من اخيار المؤمنين برسالته
ونجبائهم وذهب بهم قبله جبل الطور وسأل عن الرؤية حتى يسمع الله اياهم انك لن ترانى
للاعتذار عن عبدة العجل وهم اى عبدة العجل الذين طلبوا الرؤية وقالوا اى البعدة لن نؤمن
لك حتى نرى الله جهرة فعلم من تلك الرواية انهم اى السبعين المختارين الذاهبين معه الى الطور
كانوا مؤمنين لكن اريد لهم كفرا بعد ما امنوا اولا استدلال على المعتزلة اصلا او توضيح المرام
فى هذا المقام هو انه تقول ذهب الجاحظ واتباعه الى ان موسى عليه السلام انما سأل الرؤية لاجل قومه حيث قالوا
ارنا الله جهرة ولخصاص السؤال الى انه لم يمنع فيعلم لسانهم بها بالنسبة الى العوام بطريق الاولى وهذا

قال انتهى كلامنا بما نقل المستفهام منا وبنيه نظر الان الطالبين رؤية الله تعالى ان كانوا مؤمنين بموسى
مصدقين بكلامه كفاهم لاخباره باستماع الرؤية من غير طلب لكن ومشاهدة لما جرى من الاحوال والاهوال
والا لم يفد الطلب والجواب لانهم وان سمعوا الجواب فهو الخبر بانه كلام الله تعالى والمعتبر تغير وانى هذا
المقام فمن عمارة انهم كانوا مؤمنين لم يعلموا مسئلة الرؤية وطنوا جوازها عند سماع الكلام واختار
موسى عليه السلام في الرد عليهم طريق السؤال والجواب عن انه تعالى ليكشف لهم وفي عندهم واحد كما في الحق وتارة
انهم لم يكونوا مؤمنين حتى الايمان ولا كافرين بل مستدلين وفاسقين او مقلدين فانذروا
بما انذروا واجيبوا بما اجيبوا واضاف موسى عليه السلام الرؤية الى نفسه ونهم ليلا يلبق لهم عذر ولا يقولوا
لو سئلنا لنفسه لرأه لعلو قدره عند الله تعالى وكذلك خبط الان السائلين القائلين لن نؤمن لك
حتى نرى الله جهرة لم يكونوا مؤمنين ولا حاضرين عند سؤال الرؤية ليسمعوا جواب الله تعالى وانما
الحاضرون هم السبعون المختارون ولا يتصور منهم عدم تصديق موسى عليه السلام في الاخبار باستماع
الرؤية ولا فائدة للسؤال لحضورهم على تقدير استماع الرؤية الا ان يطلبوا ليخبروا السائلين
ولا شك انهم اذا لم يعقبا من موسى عليه السلام بالمجان فقدم قولهم من سبعين اولى هذا هو اصل الاشكال
الوارد على المعتزلة وحاصل دفع هذا الاشكال على وجه اشار اليه الحبشي هو ان موسى عليه السلام لما رأى
ان المنكرين لم يصدقوه بمجرد قوله ولم يحصل لهم معرفة كفيه دعواه ولم يزدهم ايمانا بما اخبره باظهار
معجز انه اولم يعتذروا ولم يقولوا نعلم على انه حق مع جميع ما جاء به فكر لنفسه وعناده ولم يكن
لم قوة شعاعه متهم في الحرب اولم يأذن الله له ان يجريهم ولم يبق له طريق آخر لهدايتهم نسأل الله تعالى
ان يهدينا بسماع قوله لكن لما امتنع سماع كلامه تعالى عليهم من غير واسطة للكفر والضلال اختار
من قومه سبعين رجلا مؤمنا حتى يسمعوا كلام الله له لن نؤمن لك نخبروهم به بالتواتر وانما اختار
عدد السبعين لحصول التواتر من اخبار السبعين بالاتفاق فان القائلين بتعيين عدد التواتر
لم يقولوا باكثر من سبعين ثم ان ثم اختلفوا فيه فذهب بعضهم الى كفاية خمسة وذهب بعضهم الى اثنى
عشر وبعضهم الى عشرين وبعضهم الى سبعين ومن لم يشترط عددا معينا فالظاهر انه لم يكن

حصول

حصول التواتر بغير سبعين فكان قول الحبشي نعلم انكم ارتددتم وكفرتم بعد الايمان اشارة الى جواب سؤال مقدر
هو ان قوم موسى عليه السلام لم يكونوا مؤمنين فاين وجد سبعون فاجاب بان السبعين المختارين كانوا مؤمنين حين
السؤال لكنهم ارتدوا بعد ذلك وانكروه هذا غاية ما يتسر لتحرير الاشكال الذي اشار اليه الحبشي بقوله فلا
اصل لا يرد عليه ان الحاصل التواتر الدلالة المخصوصة انما هو العلم بسماع اللفظ واسماعه واما ان ذلك قول
الله تعالى فلا دليل عليه الا كلام موسى عليه السلام وصدقه غير مقطوع به عند المنكرين فلا يحصل المطلوب
فيصير السؤال عبثا هو الاول والجواب مع هذا الاشتراط فاسد الملة والدين القهار الى الخرة
شبه عقلية ونقلية فالعقلية اصولها اثنتان الاولى شبهة المقابلة وهي انه لو كان مرئيا لكان مقابلا للرائي
حقيقة كما في الرؤية بالذات او حكما كما في الرؤية بالمرآة ويدخل في لزوم المقابلة الضرورة ولكان في جهة
وحيز ولكان جوهرا او عرضا ولكان المرئي اما كله يكون محدودا اشاهيا او بعضا فيكون متبعضا ومتحيزا ولكان
رؤية اشياء رؤية شيء آخر تماثله في الجهة فيكون على جهة سنة ضرورة ان رؤية السبعين دفعة لا يعقل الا
كذلك واما الامور التي ذكرها هو باطل في الزاوية مرئيا وما هو ظاهر غير مرئي مع شرائط الرؤية والجواب
ان لزوم المقابلة والجهة ممنوع وانما الرؤية نوع من الادراك كما قاله تعالى شيء ما ولا كالاشياء شيء بيانه ان ربنا جل جلاله
لغير من العقلاء غير مسموع ولا مسلم في الشاهد فلا يلزم في الغائب لان الرؤيتين تختلفان اما في الماهية
واما في الهوية لا محالة فيجوز لاختلافهما الشروط واللوازم نعم للمعتزلة ان يقولوا نزاعنا انما هو في هذا
النوع من الرؤية الذي كما قاله في الدنيا للحيوان بل يجوز ان يتعلق به هذا النوع من الرؤية ونكشف
عندنا كالمبصرات الجسمانية اولا يجوز ذلك عندنا لا نكاد نجوز ذلك ولا نزاع لنا معكم في النوع الاخر من الرؤية
المخالفة لها بالحقيقة والماهية واللوازم والشروط المسماة تلك الرؤية المخالفة عندكم بالادراك التام
وعندنا مسماة بالعلم الضروري ولم نسمها الرؤية كذا في شرح المقاصد هو الاول كالمعدوم
لا يمدح بعدم رؤيته لاستواءهما ويرد عليه ان عدم مدح المعدوم لعوارضه عما هو اصل الكمالات والممادح
اعني الوجود ولاشتماله على معدد كل نقص واحاطته منشأ كل نقصان ناعي العدم واما الموجود فيمدح
بنفي الرؤية وان لم تجز رؤيته فان قلت لا يمدح في ذلك ايضا لان كون الموجود لا يرى لا يمدح بنفي الرؤية

مع انه ممكن الرؤية كالاصوات والروائح لا تمدح بنفي رؤيتها لعدم تمدح بعض الوجود كالبرغوث
رؤيتها الكونها مقرونة بامارات الحدوث وسمات القصور واثار النقصان فلم يكن نفي رؤيتها مدحا الا
كذلك الصانع الواجب الوجود فانه علم بالادلة القاطعة قدمه وكماله وادرج تمدح بنفي الرؤية في اثناء كلام
ينفي سمات الحدوث والزوال ويشتمل على آيات العظمة والجلال كقوله بديع السموات والارض انى يكون له ولد
ولم يكن له صاحبة وخلق كل شئ وهو بكل شئ عليم ذلكم الله ربكم لا اله الا هو خالق كل شئ فاعبدوه وهو
على كل شئ وكيل لا تدركه الابصار وهو يدرك الابصار وهو اللطيف الخبير والحق ان تمدح الشئ لا يمنع
التمدح بنفيه اذ قد يرد التمدح بنفي الشريك والنظير والولد في القرآن مع امتناعها اى الشريك لا نظير
والولد حقيقة فلم لا يجوز ان يكون الرؤية ايضا كذلك اى كمدح فانها ممتنعة وبنفيها عنه مدحا له تعالى
كالشريك والنظير والولد لا يدل لما ذكرتم على ذلك لم يصح الاستدلال المذكور في الشرح اعني
قولهم لو امتنعت الرؤية لما حصل التمدح بنفيها هو الاول لو كان خالقا لافعاله لكانها لا بتقابح
ولقائل ان يقول هذا الدليل معقوض بالكسب يعني يجري هذا الدليل ولنا ان نقول ان العبد لو كان مستقلا لافعاله
لكانت انها لا بتقابح صادرة عنه مباشرة الشئ بالقدرة والاختيار لا يكون الا كذلك والحكم تخلف اثاره
لمانع نحو فالملزوم مثله فيمنع الكسب على العبد ايضا كما على ما تخلف الحكم فلان العبد كاسب ذلك والجواب
منع الملازمة ودعوى الضرورة في استدعاء المباشرة بالقدرة والاختيار العلم التفصيلي غير مسموعة
وليست تلك الدعوى كدعوى استدعاء الفعل الاختياري العلم التفصيلي فانا يجاد الشئ بدون معرفة بانيه
بالتفصيل امر ممتنع كملاقاة الكرسي بكيفية القصد والعلم جملة وملاحظة وملاحظة بانيه بطريق الاجمال
والحاصل انه فرق بين الخالق والكاسب فان الاول افاده الوجود فلا يتصور الا معرفة تفصيلا بخلاف الثاني
فانه ليس افادة الوجود بل هو مباشرة المركب لقدرته وقصده فيكفيه العلم الاجمالي ورد عليه ان المبع كما يتوقف
على مقدمات دليل الناقض يتوقف على مقدمات اصل الدليل فلو منعت لا تخلص عنه الا باثبات الفرق بين الخلق
والكسب واثبات امور دونها خرط القتاد ودعوى الضرورة في بيان الفرق لا توجب الزام الخصم
كما لا يخفى على المنصف هو الاول بل لو سئل عنها ولو في حال المباشرة لم يعلم تلك الاشكال المتخالفة

البني

البني التي يشتمل عليها الحركة وتفاصيل الحركات السريعة والبطيئة التي يشتمل عليها الحركة الخصوصية مع ان العلم
بالشئ لو حصلة الذهن بكمال العلم به اى بان العلم بذلك الشئ حاصل في الذهن بعد الوجه اليه والالتفات
وجدانى قطعي الحصول فان كل عاقل يرجع الى الوجدان يعلم معلوماته وتميز بعضها من بعض ولو كان من غير فكر
وترتيب مقدمات وبهذا يعلم ما تورناه يندفع ما يقال كون ان يشعر الذهن بشئ تفصيلا ولا يشعر شعوره
اياه وجدانا لارتفاع ظاهر لان الشعور بالشعور بعد التوجه قطعي الحصول وكذلك يندفع ما يقال كون
ان يشعر الذهن بتفصيل الشئ لكن لا يدوم ذلك الشعور الذهن بل يزول بسرعة فلا يجدوه عند الرجوع
الى الوجدان والبداهة شاهد بقولنا او لا يدوم وجدانا لارتفاع هذه لو حصل الشعور بالتفصيل لزم الشعور به
بعد التوجه اليه في حال المباشرة مع انه لا يجده بعد التوجه في حال المباشرة يضاهل يمكن ان يقال الحصول العلم
بالتفصيل بعض الامور من الممتنعات العادية كما لا يخفى هو الاول اى مما يدل على ان ما صدرية لا
يحتاج الى حذف الضمير بل يمكن ان يجعل هذا المصدر اى العمل بمعنى المفعول اى المعمول دون المعنى المصدري
الذي هو الثابت والايجاد والايقاع ليصح تعلق خلق به فان متعلق الخالق هو الممكن الموجود دون نفس
الايجاد والثابت فانها امور اعتبارية لا تتعلق لها بالاعيان فلا تتصف بانها مخلوقة ثم ان الشئ وتم يبقى ان يحمل
الاضافة اى اضافة العمل الى ضمير الخطاب بمعونة المقام وقرينة سوق الكلام على الاستغراق ليشمل
جميع المخلوق المنسوب الى العباد والا اى وان لم تصح ان يحمل الاضافة على الاستغراق فلا يبعد الية ان جميع
ما يتسبب العباد هو كذلك لانه تعالى لا يجري ان لفظ المعمول يعم بعض الاشياء التي توجد كذلك لانه تعالى
الكسر كون بحكم العباد دخل فيه لكونها معدات بالنسبة اليه مثل الشرب فان وجوده كذلك لانه تعالى اجرى
عليه لفظ المعمول بالنسبة الى التجار ايضا لان حركات التجار معدات بوجوده فلو لم يكن الاضافة في خلقكم
للاستغراق فلا يكون ان يراد بالخلق امثال ذلك المعمول لانه دون كلها فلا يتم الاية المذكورة للمقصود
هو ان الله تعالى خالق لجميع افعال العباد بل الاية لا تشمل حركة الرعاش واما اذا كان لفظ ما في قوله تعالى وما
تعملون محمولا على ما الموصولة فهي عامة وضعا بمنزلة قوله والله خلقكم وجميع معمولاتكم من الاعيان
والحركات والطاعات والمعاصي وغير ذلك وبالجملة يحمل لفظ ما على ما الموصولة او نكابة بحذف الضمير

الكل بخلق الله تعالى لبطل المدح والذم والثواب والعقاب ومنع الملازمة ويقال كون الشئ يمدح ويذم باعتبار الجملة لا باعتبار ما علية حتى يشترط فيها الاستقلال بالعمل والقدرة والاختيار كالمدح بالحسن اى كان يمدح الشئ بحسنه وسلامته من الآفة والذم بالقبح اى كان يذم الشئ بقبحه وعاهته فان ذلك باعتبار انه محل لها لا باعتبار انه محل لها بالعمل الثانى ويرد عليه ما قيل ان هذا انما يصح اذا لم يكن المدح مدحا استحسانيا والذم ذما اعتباطيا واذ ليس كذلك وايضا الثواب والعقاب المترتبان على الافعال الاختيارية كما ان العادة المترتبة على اسبابها بطريق العادة من غير لزوم هو اى كل واحد من الثواب والعقاب فعل الله وتصرفه اى ما يعامله هو نفسه ولا يعامله غيره فيما تصرف فيه امر هو اى ذى ذلك الامر الخاص حقه فان مصلحته لا يعلم غيره ويحصل ذلك انه لا يصح ان يسأل عن شئ منها بان يقال لم اثاب عقيب افعال المخصوصة وعوقب عقيب افعال اخرى ولم لم يفعلها ابتداء او لم يعكس فيها كما لا يصح ان يسأل عن فاعلية خلق الاحراق عقيب مماس النار بان يقال لم خلق الله الاحراق عقيب مماسة النار ولم لم يحصل ابتداء او عقيب مماس الماء يرد عليه ان هذا انما يقال من جانب الحجية الثانية لقدرة العبد واختياره لا على من كمل فعله متعلقا بقدرته وارادته واقعا بكسبه وعقيب فعله وان كان خلق الله له ولا على من كمل قدرته مؤثرة لكن لا بالاستقلال بل بالرجحان هو محض خلق الله تعالى

هو الاول اشارة الى خطاب التكوين اى قوله تعالى كن فانه تعالى اجرى عادته فيما اراد ان يوجد شيئا وشاء ان يصير الشئ موجودا ان يقول اى اجرى عادته ان يخاطبه ويقول له كن اى فيوجد ويكون ذلك الشئ اى يقع ويصير موجودا فلا يبعد ان يراد بقول المصنف وحكمه هذا الامر الذى هو خطاب كن

هو الاول اى قضائه وهو عبارة عن الفعل مع زيادة الحكم يؤيده اى يؤيد ان القضاء بمعنى الفعل تقضيها هن سبع سموات فانها من الصفات الفعلية الراجعة الى الفعل بالحقيقة فان صفات الله تعالى قد تكون فعلية اى راجعة الى الفعل وقد تكون كالحمد اى راجعة الى القول وقد لا تكون كذلك وتسمى صفة ذاتية بمعنى انه لم يدخل فى مفهومها سلب والا فصفة سلبية كالسلام اى نبى السلام عن النقايص مطلقا فانه ذاتية وصفاتية وافعالية صفة سلبية وقد يعناه منه السلامة وبه السلامة

النايد بالصلة اذ الكلام حول لفظة ما على المصدرية لان التكلف الاول لحذف الضمير فقط وفى الثانى حمل المصدر على المفعول وحمل الاضافة على الاستغراق وكلاهما خلاف الظاهر مع ان الشارح وحماته رجح حمل لفظ ما على المصدرية يرد عليه ان الفاظ المصادر كالضرب والعمل والفعل يطلق على التاثير الذى هو امر اعتبارى مستتبع المعنى المصدرى وقد يطلق ويراد بها الاثر المترتب على التاثير كالالم الحاصل من تاثير الضرب كما حققه السيد السند الشريف الجرجانى فى بعض تاليفاته ولا اخفاء فى ان المعنى الثانى هو عين المتنازع فيه فلا يجوز حمل على المفعول لا يقال المعنى الثانى هو بين المفعول لانا نقول المفعول هو الذى وقع عليه ذلك الاثر ولا يلزم ان يتركب حذف الضمير اذ لا تكلف اما حمل الاضافة على الاستغراق فبقرينة المقام بل نقول حذف الضمير اشد كراهة كما يشهد به التتبع فى العلوم العربية

هو الاول اذ كل ما كسبه لا يخلق وقد يوجه الآية بالحمل اى حمل لفظ الخالق المذكور فيها على خالق الجواهر فان المعنى حينئذ هكذا الله خالق كل شئ من الجواهر كما لا يخلق شيئا من الاكتسابيات فلا ينافى التوجيه المذكور خلاف الظاهر

هو الاول والمعتزلة لا ينتهون فى البدل الا بحمل خالقية العبد كما ليقته لانتفائه الى الاسباب والآلات التى هى كخلق الله تعالى ويعمهون كل الخلق مناطا لاستحقاق العبادة ان اريد به مطلق سواء كان اتيانا او غيره الى فان الخلق الذى يكون منشورطا بالاسباب والآلات لا يكون مناطا لاستحقاق العبادة عندهم ويلزمهم فى ذلك ان يكون خلق العبد الغير المستقل الى الاسباب والآلات كخلق الله المنشور الى الخلق الغير المستقل للعباد ويتعين ارتضاء ورود الآية السابقة اى الذى كخلق كمن لا يخلق فى ذلك المقام اى مقام التمدح بالخالقية ولو قيل معنى الآية هكذا الذى خلق الاشياء من غير مادة ومدة ومن غير احتياج الى الشروط والاسباب والآلات كمن لا يكون كذلك لكان اوجه

هو الاول لبطل قاعدة التكليف وهى ان المكلف به اما اختيارى بالنسبة الى المكلف به يصح ان يوجد العبد المكلف بالاستقلال والقدرة والاختيار فان العبد اذا لم يكن موجدا للفعل مستقلا فى ايجاده فاذا راد الله فعله لم يصح عقلا ان يقال له افعل اذ الا يفعل اذ ولا يفعل وكذلك يبطل التاديب الذى ورد به الشرع اذ لا معنى لتاديب من لا يستقل بايجاد فعله

هو الاول والمدح والذم والثواب والعقاب وقد يجاب عن ذلك الاستدلال اما هو فى ما كان

اى هو معطى السلامة فى المبداء والمعاد فيكون صيغة فعلية وقيل معناه يسلم على خلقه فالالهة سلام
قولا من رب رحيم فيكون صيغة كالبية وفى خاتمة المقصد الرابع من المرصد السادس من موقف الالهيات
من شرح المواقف واعلم ان قضاء الله تعالى عند الاشاعرة هو ارادته الازلية المتعلقة بالاشياء على ما هى
عليه فيما لا يزال وقدره ايجاده اياها على قدر مخصوص وتقدير معين فى ذواتها واوقاتها واحوالها
عند اهل السنة فالقضاء عبارة عن علمه بما ينبغى ان يكون عليه الوجود حتى يكون على احسن النظام واكمل الانتظام
وهو المسمى عندهم بالعناية الازلية وهى مبداء الفيضان الموجودات من حيث اشتمالها على احسن الوجوه
واكملها والقدر عبارة عن خروجها الى الوجود العينى باسبابها على الوجه الذى تقرر فى القضاء المذكور
يكون القضاء والقدر بالنسبة الى الافعال الاختيارية الصادرة عن العباد وبالنسبة الى علمه بها بعد وقوع الافعال
ولا يسندون وجودها الى ذلك العلم بل الى اختيار العباد وقدرتهم انتهى كلامه تعلم من ذلك ان القضاء
عند اهل الحق هو من الصفات الذاتية دون الصفات الفعلية كما حمله الشارح المحقق المرتضى ذكر الارادة
فى المتن حيث قال وهى كلها بارادته فالتفسير اى تفسير القضاء بدا اى بالارادة هنا اى فى قوله الحق
وقضيته يؤدى الى التكرار فلذلك حمل الشارح هنا على المعنى اللغوى قال المحقق التفتازانى فى التلويح
القضاء هو الحكم من الله تعالى والقدر هو التقدير والتفصيل بالاظهار والايجاد وفى
كلام الحكماء القضاء عبارة عن وجود جميع المخلوقات فى الكتاب المبين واللوح المحفوظ جملة على سبيل
الابداع والقدر عبارة عن وجودها مفصلة فى الاعيان بعد حصول الشرايط انتهى كلامه ولم يحمل
القضاء على المعنى الذى افاده فى التلويح ايضا لما يؤدى الى التكرار مع قول المصنف وحكمه فان القضاء
على ما ذكره التلويح اشارة الى خطاب التكوين كما الحكم **هو الاول** والرضاء بكل القضاء دون المقضى
قيل عليه هذا ليس بمستقيم فان القائل بنفسية بقضاء الله تعالى لا يريد انه رضى بصفة من صفات الله تعالى
باعتبار ذاتها وحقيقتها اما عندنا فلان الرضاء عندنا عبارة عن ترك الاعتراض بقلب من شانه صحة
الاعتراض عليه وغير التكوين من الصفات من حيث الذات ليس من شانها صحة الاعتراض عليه
واما عند المعتزلة فلانا الرضاء عندهم نفس الارادة والارادة لا يتعلق بالشئ الا من حيث الايجاد

او من جهة الاعدام وهو امر يبتنى بشهد بصحته الرجوع الى الوجدان الصحيح بل المراد هو الرضاء بنفس
تلك الصفة او بمتعلقه وهو اى بما يقتضيه تلك الصفة او بمتعلقه المقتضى ولا يكون تعلق الرضاء به من حيث
الذات والحقيقة بل من حيث انه مقتضاها او متعلقها فالكفر لا مرضى من حيث انها متعلق الرضاء
او مقتضى الرضاء وليس مرضيا فى نفسه من حيث الذات بدون ذلك الاعتبار ولا مناحة فيه فالصواب
ان يجاب عن الاعتراض المذكور فى الشرح وهو انه لو كان الكفر بقضاء الله تعالى واجب الرضاء بالكفر
بالكفر كفر بالرضاء بالكفر انما يكون كفرا اذا كان الرضاء به من حيث الذات لا مطلقا اذ لو لم يكن الرضاء به
من حيث هو مقضى اى من حيث انه متعلق القضاء فهو ليس بكفر لحصول الجواب انه ان اراد برضاء الكفر الرضاء
به من حيث ذاته فالملازمة ممنوعة وان اراد مطلقا فبطلان التالى ممنوع
والملازمة مسلمة وانت خبير بان رضاء القلب بفعل الغير اى التكوين بل بتعلق صفته بوجود شئ او عدمه
ايضا كالرضاء بالفعل الا ترى انه فى جملة ثم تقول انت خبير ايضا بان الرضاء بها اى الرضاء بتعلق
صفته شئ كتعلق القضاء والقدرة والارادة بايجاد امر والرضاء بايجاده ذلك الامر يستلزم
الرضاء بالمتعلق اى بتعلق الصفة التى هى القضاء من حيث هو متعلق مقتضى لا من حيث ذاته ولا مناحة
سائر الحيثيات كما يشهد به سلامة الفطرة واستقامة الطبيعة ولما كان الرضاء الاول اى الرضاء
المتعلق بالفعل وتعلق الصفة هو الاصل والمنشاء للرضاء الثانى اى الرضاء المتعلق بمتعلق الصفة
والرضاء الثانى بمنزلة الفرع للرضاء الاول اختار الشارح هذا الطريق فى الجواب عن الاعتراض المذكور
فان جواب الشارح بالحقيقة منع للملازمة المذكورة فى كلام المعترض مستندا بان القضاء امر والكفر امر
آخر والرضاء باحدهما اى القضاء لا يوجب الرضاء بالآخر اى الكفر الذى هو المقضى وذلك لا يكون خارجا
عن قانون المناظرة ولا مخالفا لمقتضى العقل غايته فى الباب ان يكون ذلك الاعتراض جوابا آخر وذلك
لا يوجب فساد الجواب الذى ذكره الشارح وما ذكره المجيب من ان الرضاء بمعنى الرضاء بصفة من صفات الله تعالى واجب
وقد عرفت جوابه وهو ان مراد الشارح هو ان الرضاء بمتعلق القضاء ولا شك ان تعلق القضاء يصح ان يصير متعلقا
للرضاء فلا يكون قوله والصواب ان يكال فى محله فتامل وبالجملة دقيق **هو الاول** حكى عن عمر بن عبد الله قال

ما الرضا احد مثل ما الزمني بجوسي آه في شرح المقاصد وخالف المعتزلة في الشرور والقبائح فزعموا
ان الله تعالى يريد من الكافر الايمان وان لم يقع لانه وان وقع وكذا يريد من الفاسق الطاعة لا الفسق
حتى ان اكثر ما يقع من العباد خلاف مراده تعالى والظاهر انه لا يصير على ذلك ويبقى قريبة من عباده
والمتقضى عن ذلك بان يقال قالت المعتزلة الله تعالى اراد من العباد ايمانهم وطاعتهم رغبة واختيارا
لا كرها واجبارا واضطرارا فلا عجز ولا نقيصة ولا مغلوبية لم في عدم وقوع ذلك كالملك اذا اراد من
القوم ان يدخلوا داره رغبة واختيارا لا كرها واضطرارا فلم يدخلوا وذلك غير معقول وليس بشيء
اذ لم يقع هذا المراد ووقع مرادات العبيد والخدم وعدم وقوع هذا المراد نوع نقص ومغلوبية
انتهى كلامه وايضا نقول لا اقل من الشائعة وقيل في رد التقض عن كلامهم المعتزلة انه لا يفهم من الارادة
الغير المجبرة الا الرضاء وهو مذهب اهل السنة والجماعة وهو اي ذلك الرد كلام خال عن التحصيل وليس
معنى محصل اذ الرضاء عندهم اي عند المعتزلة هو الارادة مطلقا من غير تقييد بالاعتراض وتركه اذا
لم يرض الله تعالى لعباده الكفر لم يكن مريدا ايضا عندهم وعندنا ان الرضاء هو الارادة مع ترك
الاعتراض او نفس ذلك الترك فالكفر مع كونه مرادا لعبد ليس مرضيا له لانه تعالى يعترض عليه
وطاعة المطيع مراد مرضي فانه اي الرضاء امر قد يجامع تعلق الارادة كما في طاعة المطيع وقد لا يجامع
ككفر الكافر فانه يتعلق به الارادة ولم يكن مرضيا فيكون تعلق الارادة اعم من تعلق الرضاء
تكاثما كتعلق رضاه تعالى بشيء كتعلق ارادته به دون العكس كما في كفر الكافر نعم كلف المراد عن تعلق الارادة
بان تتعلق الارادة بوجود شيء او عدمه ولم يتحقق ذلك المراد نقص عندنا وشائبة الجور وان كان تعلق بضده
فلا يكون فيه حقه تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا هو الاول والعباد افعال الاختيارية اعم ان تكون
فعل العبد اما قدرته تعالى فقط بلا قدرة من العبد اصلا وهو مذهب الجبرية او مجموع القدرتين
اي قدرة الله تعالى وقدرة العبد لكن لا تاثير لقدرته اي لقدرة العبد بل التاثير فيه قدرة الله تعالى
وحدها لكن اجرى عادته بانه يوجد في العبد قدرة واختيارا فاذا لم يكن هناك مانع اوجد فيه
فعله المقدور بمقارنة الحالتين فيكون فعل العبد مخلوقا لله تعالى واحداثا ومكسوبا للعبد والمراد بكسبه اياه

مقارنة

مقارنة لقدرة واختياره وارادته من غير ان يكون هناك تاثير منه او مدخل في وجوده سوى كونه محلا له وهو
مذهب الشيخ ابي الحسن الاشعري ومن يحذو حذوه او الموثر في فعل العبد قدرة العبد فقط على
سبيل الاستقلال بلا ايجاب بل باختيار وهو مذهب اكثر المعتزلة او الموثر في فعل العبد قدرة يخلقها
الله تعالى في العبد اذا قارنت حصول الشرايط وارتفاع الموانع لكن ذلك اي حصول فعل العبد بقدرته
انما يكون بالايجاب وامتناع التخلف وهو مذهب الفلاسفة وفي شرح المقاصد وذكر الامام الرازي
وتبعه بعض المعتزلة ان العبد موجد لافعاله على سبيل الصحة والاختيار وعند الحكماء على سبيل
الايجاب بمعنى ان الله تعالى يوجب للعبد القدرة والاختيار ثم هما يوجبان وجود المقدور وانت خبير
بان الصحة انما هي بالقياس الى القدرة واما بالقياس الى تمام القدرة والارادة فليس الا الوجوب وانه
لا ينافي الاختيار ولهذا صرح المحققون قواعد العقايد ان هذا مذهب المعتزلة والحكماء جميعا نعم
ايجاد القوى والقدرة عند المعتزلة بالاختيار وعند الحكماء بطريق الايجاب لتمام الاستعداد ثم المخرجي
فيما بين القوم والمذكور في كتبهم والمروي عن امام الحرمين ان فعل العبد واقع بقدرته واراده على سبيل
الوجوب وامتناع التخلف كما هو راي الحكماء عنده وهذا خلاف ما صرح به امام الحرمين فيما وقع ايضا
من كتبه فانه صرح في الارشاد بان الخالق سبحانه وتعالى هو الخالق سواء وان الحوادث كلها احدثت بقدرة
الله تعالى من غير فرق بين ما يتعلق قدرة العباد به وبين ما لا يتعلق فان تعلق الصفة بشيء لا يستلزم
تاثيرها فيه كالعلم بالمعلوم والارادة بفعل الغير فالقدرة الحادثة لا تاثير لها في مقدورها اصلا الى هذا
محصل كلام شارح المقاصد او الموثر في فعل العبد مجموع القدرتين اي قدرة الله تعالى وقدرة العبد
على ان يتعلقا بالفعل نفسه وتنزل في اصل الفعل وهو مذهب الاستاذ ابي اسحق الاسفرايني فانه كما ذكره
شارح المواقف جوز اجتماع الموثرين على اثر واحد واما ما افاده المحشي رحمه فيما سبق وما سيذكره
بعيدة ذلك لتقرير مذهب الاستاذ فهو ان لقدرة العبد دخلا في فعله عند الاستاذ وفي شرح المقاصد
واما الاستاذ فان اراد ان قدرة غير مستقلة بالتاثير واذا انضم اليها قدرة الله صارت مستقلة
بالتاثير بتوسط هذه الاعانة على ما قرره البعض فقريب من الحق وان اراد ان كلا من القدرتين مستقلة

بالتاثير فقط او المؤثرة فعل العبد هو مجموع القدرتين على ان يتعلق قدرة الله تعالى بالفعل نفسه وتؤثر
في اصل الفعل دون تؤثر قدرة العبد في وصفه بان يجعله اى الفعل موصوفا بمثل كونه طاعة او معصية
الى غير ذلك من الاوصاف التي لا يتصف بها افعال الله تعالى كالظلم لتنزهه تعالى عنه والله اعلم فان قلت
رابعة بقدرة الله تعالى وتأثيره وكونه طاعة على الاول ومعصية على الثاني بقدرة العبد وتأثيره وهو
مذهب القاضي ابي بكر الباقلاني فان قيل يبقى ههنا احتمال ثالث وهو ان اصل الفعل بقدرة العبد ووصفه
بقدرة الله تعالى فلم لم يتعرض له قلنا لم يقل به احد والمقصود ضبط المذاهب دون الاحتمالات
العقلية والمقصود الاصلي والغرض الكلي ههنا اى في قول المحصل وللعباد افعال اختيارية ان
للعبد تعلقا يسبب الى قدرته سواء كانت تلك القدرة جزء المؤثر كما هو مذهب الاستاذ او مؤثرا
محضا كما هو مذهب الاشعري وكيفما تعلم ان جميع افعال الحيوانات على هذا التفصيل من المذاهب
الا ان بعض الادلة لا يجري الا في المكلف فلذلك خصوا العباد بالذكر هو الاول لما مر تكليفه
لان العبد اذا لم يصدر عنه الفعل اصلا لا من جهة الكسب ولا من جهة الايجاد فهو عند الجماد
وبطلان تكليف الجماد معلوم بالضرورة ولا نزاع لاحد فيه واما قوله ولا ترتب استحقاق الثواب
ففيه نظر مر ذكره وهو ان الثواب والعقاب فعل الله وتصرف فيما هو خالص حقه فلا يسأل
عن حكمتها كالايسأل الخزاي عقيب سائس الدار وقد يرد ايضا على الجبرية بعدم فائدة
التكليف كما يرد بعدم صحة التكليف يعني اذا لم يكن للعبد فعل اختياري اصلا لم يصر التكليف فائدة
لان مدار التكليف طلب الفعل او طلب الترك عمن شأنه بتخصيص الفعل واذا لم يكن من شأن العبد الفعل
لصار التكليف غير مفيد ولا يرد بهذا اى بعدم فائدة التكليف على الشيخ الاشعري بما يقال لو لم يكن
لقدرة العبد تأثير في فعله لصار التكليف بلا فائدة وانما قلنا انه لا يرد على الشيخ الاشعري بعدم
فائدة التكليف لجواز ان يكون التكليف داعيا للعبد الى اختيار الفعل المأمور به والى اجتناب
الفعل المنهي عنه فيتحقق التكليف فائدة هو الاول فان قيل بعد تعميم علم الله تعالى وارادته للجميع
لازم ولقائل ان يقول قد مر هذا السؤال بعينه في قوله فيكون الكافر مجبورا اذ فيكون ذكر لغوا

وتكرارا

وتكرارا فانا نحصل السؤالين ان الجبر لازم على تقدير تعميم ارادة الله تعالى ونحصل الجواب بهما ايضا
واحد هو انه تعالى اراد وقوع الفعل باختيار العبد ويمكن ان يجاب عنه بان هذا اى السؤال المذكور
ههنا بناء الجبر وعدم التمكن بالنسبة الى الكل ممكن سواء كان موجودا او معدوما حيث قال اما ان
يتعلق بوجود الفعل فيجب وجوده ويمتنع وما سبق من قوله فان قيل يكون الكافر مجبورا الخ بيان
الجبر بالنسبة الى الموجودات فقط حيث قال فيكون الكافر مجبورا في كفره والفاسق في فسقه فان قيل
اثبات الجبر بالنسبة الى الكفر المتحقق والفسق المتحقق فلا يصير ذكر السؤال ثانيا لغوا ولا
تكرارا ويمكن ان يجاب بانه قد حصل في السؤال والجواب ههنا ما لم يحصل هناك لانه بين لزوم الجبر
من تعميم العلم والارادة ههنا في السؤال ولم يبين به ثمة وفي الجواب ايضا ذكر الفعل والترك
ههنا بخلاف الجواب السابق هو الاول فيجب بانه اى ان لم يكن وجود ما يتعلق به العلم والارادة
فاما ان يمتنع وجوده او يمكن فان امتنع كان العلم بانه يوجد جهلا او تخلف المراد عن ارادته وان
امكن فجاز ان لا يوجد وذلك يوجب جواز ان لا يعلمه تعالى جهلا وجواز تخلف المراد عن ارادته تعالى
بسط وهكذا الحال في الامتناع يعني ان تعلق علم الله تعالى وارادته بعدم شيء لامتنع وجود ذلك الشيء
ووجب عدمه والا اى وان لم يمتنع وجوده فاما ان يجب او يمكن فان وجب وجوده لكان العلم بانه يعدم
جهلا او تخلف المراد عن ارادته وان امكن جاز ان لا يعدم وذلك يوجب جواز انقلاب علمه تعالى جهلا وجواز
تخلف الارادة عن مراده تعالى والكل باطل ولقائل ان يقول يرد على السائل المذكور ان سؤاله لغو
انما يتم اذا كان تعلق الارادة عاما لجميع الممكنات الموجودة والمعدومة الحادثة والازلية ونحن
معاشر الاشاعرة لا نقول به وكيف وانت جميع بان الاعدام الازلية ليست بالارادة عندنا
لان قضية اثر الارادة لا يتصور الا بعد تعلقها الحادث بالزمان والمسبوق بالحادث
الزماني حادث زماني بالضرورة فتعميم الارادة محل بحث بل نقول لا يتعلق الارادة بالاعدام
اصلا لا الاعدام الازلية ولا الاعدام الغير الازلية لان اثر القدرة والارادة لا يكون الا موجودا
ولذا ورد في الحديث المرفوع ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن وفيه تصريح بان الاعدام ليست بالمشيئة

والارادة عندنا تحكم باتحاد المشية والارادة والاظاهر في تقرير السؤال ان يقال ان تعلق الارادة
بالوجود يجب والا يلزم التخلف وسيتم بقابليتين بم والا اى وان لم يتعلق الارادة بالوجود يجب العدم
ويمتنع الوجود لانها اى الارادة علة الوجود وعدم العلة لوجود الشئ علة العدم للشئ وعند
عدم الارادة لم يتحقق علة الوجود فيمتنع وكذا تحقق علة العدم فيجب عدما والمعتزلة تجوزوا التخلف
عن الارادة في غير فعل نفسه بما لم يتوجه السؤال بتعميم الارادة عليهم فانهم قالوا يجوز ان يتعلق
ارادة الله تعالى بوجود فعل العبد ولم يفعله العبد او يتعلق بعدمه وفعله العبد فتخلف مراده تعالى
ارادته تعالى ومشاءه ذلك كما سبق هو انهم يقولون ان ارادة الله تعالى لافعال العباد وجودا وعدما
ليست الا ارادة تفويضية دون ارادة القسر والالجاء والتخلف في الاول ليس بممتنع وانما يمتنع
عندنا الارادة التفويضية لحكمنا بامتناع التخلف مطلقا سواء كان بالنسبة الى فعل نفسه او الى
فعل غيره **هو الاول** فان قيل ليكن فعل الاختيارى واجبا دون جميع هذه المقدمة ايضا
كما يمنع المقدمة الثانية وهي وهذا يأتي في الاختيار اما منع الثانية فكما ذكر في الشرح من ان الوجوب بالاختيار
محقق للامتناب اما منع المقدمة الاولى فلانا نقول وجوب فعله الاختيارى انما يلزم اذا كان علمه به سببا
لاختيار العبد فعله متقدما عليه بالعلية وليس كذلك لما تقدم من ان العلم تابع للمعلوم فلا يكون سببا له
فلا مدخل للعلم في وجوب الفعل بسبب القدرة والاختيار وكذلك الارادة وان تفرع عن العلم به
باختيار من العبد للفعل يعني اذا تعلق علمه به بان العبد يفعله لا يزال يختار الفعل مثلا فتعلق ارادته
باجاده فيما لا يزال تابع لتعلق علمه باختيار العبد لا تصير الارادة سببا لاختيار العبد الفعل لانها
متفرعة على العلم التابع له فلا يستدعي لوجوب الاختيار فلا يصير الفعل الاختيارى واجبا من جهة
تعلق الارادة ايضا كما لا يصير واجبا من جهة تعلق العلم فتامل **هو الاول** لا لوجوب الاختيار
محقق للاختيار فلا يكون فعل العبد كحركة الجماد كما هو مذهب الجبرية وهو المقصود من كلامهم هنا واما ما يقال
ان ذلك الاختيار من العبد الفعل ليس وجوده من العبد لانه لا يوجد شيئا اصلا كما هو الرأي لعلم الحق
فيكون ايجاد وجوده من الله تعالى ايضا كما قال العباد فيلزم الجبر لان الله تعالى لم يوجد الاختيار لم يقدر العبد

على

على الفعل اصلا وبعد ايجاده تعالى الاختيار وجب الفعل اذ لا تمكن العبد من ترك الاختيار لان وجوده
من الله تعالى لم يتصور منه تعالى ان لا يوجد الفعل لان ارادته تعالى متعلقة بايجاد ذلك العبد بعد تحقق اختيار
العبد له وقد تحقق الاختيار فوجب وجود الفعل وبالجملة لزوم الجبر من جهة ان الفعل واختياره
كليهما من الله تعالى لا من العبد يرد على ان هذا انما يتم لو كان الاختيار امرا موجودا متحققا في نفس الامر
محتاجا الى مؤثر لا يجوز ان يكون امرا اعتباريا كالقدرة او توجه النفس وغير ذلك من الامور التي
لا يحتاج الى ايجاد وتأثير ويكون حصوله من العبد من غير لزوم خالقية العبد بل نقول ان القرب بالتطبع
هو ان الكسب عن تعيين القدرة لاحد طرفي الفعل والقدرة وان اوجدها الله تعالى في العبد ولا يكون اختيارية
بالنسبة الى العبد لكن التعيين الحاصل من القدرة امرا اختياريا للعبد يحصل من العبد بطريق الاستقلال
ولا يلزم خالقية العبد بالنسبة اليه لانه من الاعتباريات التي لا يتوقف حصوله على التأثير والتأثر وهو الذي
يصير مناطا للمدح والذم والثواب والعقاب وغير ذلك وبه يمتاز فعل العبد عن حركة الجماد كما سيجئ تحقيقه
انشاء الله تعالى هذا ان قبل نعم ان ذلك مذهب الشيخ ابي الحسن الاشعري وهو جبر متوسط وفي شرح المقاصد
الحق ما قال بعض ائمة الدين انه لا جبر مطلقا كما ذهب اليه الجبرية ولا تفويض مطلقا كما ذهب اليه القدرية
وكل امر بين الامرين لان المباديء القريبة للافعال العباد على قدرته واختياره والمباديء البعيدة
على جبره واضطراره قال بعض الفضلاء والمفهوم من هذا الكلام انه المال بالآخرة الى الجبر ولذا كان الاولى
ان يسلك في هذا المقام طريقة السلف ويترك المناظرة فيه ويفوض علمه الى الله تعالى واما الذاهبون
مذهب الاستاذ ابي اسحق الاسفرائني فلا يلزم على مذهبهم الجبر المتوسط اذ القدرة العبد مدخل في
التأثير فان المؤثر في فعل العبد عندهم ليس قدرة الله تعالى بالاستقلال ولا قدرة العبد بالاستقلال بل مجموع
القدرتين فلهم ان يقولوا ان وجود الاختيار وان كان من الله تعالى لكنه بمعنى الارادة وهي صفة من شأنها
ان يتعلق بكل من الطرفين بدلا عن الطرف الآخر ومرجح احدهما بيانه لعلنا ان الارادة كما ترجح احد طرفي المعلوم من غير
احتياج الى مرجح آخر كذلك الاختيار يرجح بنفسه من غير احتياج الى مرجح آخر بيانه ان تعلم الاختيار من الله تعالى
لا يستلزم الجبر كما ان تصور ارادته تعالى عن ذاته بالايجاب لانا نقول انه تعالى فاعل بالاختيار بالاتفاق

بالنسبة الى ما اوجد بالارادة الصادرة منه بالايجاب وبالجملة كلما يصدر عنه بالقدرة والارادة
فهو فاعل مختار بالنسبة اليه وكلما يصدر عنه من غير قدرة وارادة فهو فاعل موجب بالنسبة اليه
فالله تعالى بالنسبة الى صفاته فاعل موجب وبالنسبة الى ما عداها مما يصدر عنه بالقدرة والارادة فاعل
مختار فالعبد ولذا كان بالنسبة الى ايجاد الاختيار مجبورا مضطرا لكن بالنسبة الى الافعال التي يصدر
بهذا الاختيار فاعل مختار فلا يلزم الجبر اصلا عندهم واما على مذهب الاشعري فلا يتصور هذا
التوجيه لان وجود صفة من شانها ان يتعلق بكل من الطرفين بلا داع ومرجح غير جائز عندهذا
غاية ما سنح لي في تقرير كلام المحشي رح والمناقشة في القول بعدم تجويز الاشعري وجود الصفة
المذكورة بحال فانما لم يصح النقل منه هذا يرد على مذهبهم ما اورده المحشي على اثبات الارادة وهي
ان الكلام في وجود تلك الصفة لاستلزامها الترجح بلا مرجح وتدبر تحقيقه فان نسبته فارجع اليه
هو الاول وايضا منقوض بافعال الباري تعالى فانها اختيارية باتفاق المتخاصمين
مع جريان الدليلين فيها اما توجيه النقض بالعلم ظاهر لانا نقول ان الله تعالى في الازل انما يوجد بعض الاشياء
ويترك البعض بالاختيار فيما لا يزال لانكم تعللون الاختياري اما واجب الصدور ان علم الاتيان به بالاختيار
او ممتنع الصدور ان علم خلافه فاما توجيه النقض بالقياس الى الارادة المبنية على ازلية تعلقاتها
ايضا كتعلقات العلم اذ يمكن اجراء الدليل بان يقال انه تعالى يريد في الازل فعلها او تركها بالاختيار فيما لا يزال
فيكون فعل الاختياري واجبا او ممتنعا وهذا ينافي الاختيار واما اذا كانت تعلقاتها حادثة عند حدوث
المرادات فلا يمكن اجراء الدليل الذي لا يتحقق الوجوب السابق ولا الامتناع السابق حينئذ لا يتعلق قبل حدوث
الحادث يرد عليه انه يمكن توجيه النقض بالارادة مطلقا سواء كانت تعلقاتها حادثة او قديمة كما
ذكرناه واما اذا كانت حادثة بان يقال ان تعلق فيما لا يزال بايجاد شئ وجب وجوده وان تعلق بعدم
شئ امتنع وجوده فيبطل الاختيار وقد يجاب عن هذا النقض بان الفعل الاختياري ما يكون الفاعل
متمكنا من ترك عند ارادة فعله لا بعده فالاختيار انما هو التمكن من ارادة الضد حال ارادة الشئ لا بعدها
وهذا متحقق في فعل الباري لان ارادته قديمة متعلقة في الازل بان يقع في وقته وكان يمكن في الازل

ان

ان يتعلق اى ارادته بالترك بدلا عن الفعل وليس قبل تعلقها بالفعل علم ولا تعلق علم موجب له اى لتركه
الفعل وتركه اولا قبل الازل فالحاصل ان تعلق العلم والارادة معا قبل الحدوث بخلاف ارادة العبد
فانها حادثة مسبوقة بتعلق العلم الالهي والارادة الازلية فيتحقق الوجوب والامتناع السابقان
المنافيان للاختيار العبد يرد عليه ان تعلق ارادة الله تعالى بوجود شئ من الممكنات امر ممكن بالضرورة
وقد تقرر في مظانه ان الممكن ما لم يصر واجبا من سببه لم يتصور تعلقه فيكون ارادته ايضا
مسبوقة بالوجوب السابق فليتدبر هو الاول وبالضرورة ان لقدرة العبد وارادته
مدخلا في بعض الافعال كحركة البطش دون البعض كحركة الارتعاش لا يقال يؤدي كلام الشارح
هو انه كما يحكم بديهة العقل بوجود صفة في العبد فارقة بين حركتي البطش والارتعاش يحكم بثبوت
تاثيرها في فعله فان صدق حكمها الاول صدق حكمها الثاني فيكون مذهب القدرية حقا وان كذب الثاني
كذب الاول فيكون مذهب الجبرية الحق فعلى التقديرين فلا متوسط لانا نقول لا يخفى انه لا حكم
للبديهة في تاثير القدرة الحادثة سيما مع ثبوت امتناعه بالقواطع ولم يرد الشارح العلامة بكلامه
هذا الا ارادة الضرورة حاكمة بالطرد والعكس اى بالدور ان وجودا وعدما بين بعض الافعال
وصرف قدرة العبد يعني انه كلما وجد صرف القدرة وجد الفعل وكلما عدم عدم لعادة الا
وذلك لا يستدعي تاثير القدرة الحادثة في بعض الافعال المذكورة فليس ذلك الحكم الا بالترتب المحض
وبمجرد تلازمهما وجودا وعدما كالاحراق بالنسبة الى مسيس النار فانه مسيس النار والاحراق متلازمان
وجودا وعدما مع ان الموثر في الاحراق ليس الا الله تعالى يجب حمل كلام الشارح على ان الضرورة
حاكمة بالتاثير مع كمر ذلك الحمل فاسدا لان الحكم الضروري فيه اي في التاثير يرد عليه ان الدور ان كما تقرر
في علم اصول الفقه يدل على علية المدار للدائر وتاثيرة الدائر هو الاول وبتحقيقه ان صرف
العبد قدرته وارادته الى الفعل كسب وتوضيح ذلك ان صرف العبد القدرة الى الفعل عبارة عن جعلها
اي القدرة متعلقة بصدور الفعل والمراد بجعل القدرة متعلقة بصدور الفعل تعيين الفعل
وترجيحه من بين سائر الافعال لسبب القدرة فالفعل الاختياري الذي نحن بصدد اثباته هو ما عاش الاشاعرة

كسبا ليس الا ذلك التعيين والترجيح فصدور الفعل وايجاده ليس الا من الله وتعيين ذلك الفعل وترجيحه
ليس الا من العبد ولا يلزم من ذلك ان يكون العبد خالقا موجدا مؤثرا الا اثر الخلق والايجاد والتاثير ليس الا
الوجود والتعيين والترجيح من الاعتباريات والانتزاعيات ولا يجوز الا ذلك اختياره وقدرته دخل في ايجاد
الافعال من جهة التعيين وهذا تفصيل ما ذكره شارح المقاصد من ان للعبد قدرة يختلف بها النسب
والاضافات كتعيين احد طرفي الفعل وتركه وترجيحه ولا يلزم منها وجود امر حسي فالامر الاضافي
الذي يكتسب من العبد ولا يجب بقدرته وجود الاثر هو الكسب انتهى كلامه فان قيل هذا لا يوجب التخلص
عن الجبر لان قدرة العبد انما تؤثر الوجوب ونسبة الكسب الى قدرة العبد بالوجوب كما هو مصرح به في الكتب
المنقولة عن شرح المقاصد فمن اين يحصل الاختيار قلنا نعم ان نسبة الكسب الى قدرته بالوجوب ولكن
الاختيار في جعل الارادة متعلقة بوجود الفعل او تركه نقول ان الكسب يتحقق بوجود القدرة وهو
اي وجود القدرة يتحقق بتعلق الارادة بمعنى انه اي بتعلق الارادة بوجود فعل يصير سببا عاديا بان
لان يخلق الله تعالى في المريد صفة متعلقة بالفعل متعلق التعيين والترجيح ولا شك في امكان جعل الارادة
متعلقة بوجود فعل او تركه دفعا بالاختيار ذلك الجعل ولا يعني بكسب اختيارنا الا هذا فان قيل يلزم
احد الامرين الجبر او التسلسل والتردد وذلك لان ذلك الجعل اذا كان مستندا الى الله تعالى او وجب من العبد
لزم الامر الاول وان كان محتاجا الى مرجح هو غيرهما تماما ان يذهب الى غير النهاية فهو الامر الثاني وان
عاد فهو الامر الثالث قلنا هذا للحصر والتردد لو تم فانا نختار في غير الارادة واما بالنسبة الى الارادة فلا
نجوز ان يكون الارادة نفسها مرجحة لتعلقها بامر من غير لزوم الترجح بلا مرجح ولا الامور المذكورة نقول
ان صرف الارادة اي جعلها اي الارادة متعلقة بالفعل اي بتعلق الارادة بالفعل لا يجب ان يستند الى
غيرها لجواز ان يكون الارادة في نفسها متعلقة بشيء من غير استناد الى امر آخر كما مر في بحث ارادة الله تعالى
واشار اليه المحشي بقوله يجوز ان يكون تعلق الارادة لذاتها على الفرض ارادة الله تعالى فالحصل الكلام ومحصله
هو ان الله تعالى خلق الارادة في العبد من غير ان يكون للعبد دخل في وجوده لكنه من شانها صحة التعلق بشيء
وعدمه في ذاتها من غير احتياج الى امر آخر فان تعالى اراد شيئا خلق الله تعالى بطريق جرى العادة صفة

متعلقة

سنة ١٤٠

متعلقة بالفعل مرجحة لاحد طرفي الفعل عينه له وذلك التعيين والترجيح يسمى كسبا وهو اما كان لازما للوجود
القدرة غير مفارق عنه كسب عادة الله كذا في الخيار بالنسبة الى الارادة لو يصح ان يريد ويصح ان
لا يريد فان اراد وجود فعل خلق الله فيه قدرة به بتعيين وترجيح ذلك الوجود فاوجده الله تم
وان لم يرد لم يتعين ولم يترجح فلا يوجد فمدار وجود الفعل وكفه ارادة العبد واختياره فلذلك
يذم بفعله ويمدح بكسبه ويثاب بسبب كونه طاعة ويعاقب بسبب كونه معصية ولا يلزم الجبر ولا الاستغناء
هكذا احقق المقال ولا تصغ الى ما قيل او يقال واذا عرفت ذلك علمت معنى كل واحد من صرف القدرة
وصرف الارادة وعلم الفرق بينهما وهو ان صرف الارادة سبب لصرف القدرة مقدم بالطبع وقيل
في تحقيق ماهيتهما وبيان الفرق بينهما ان صرف القدرة عبارة عن قصد استعمالها اي قصد
جعل القدرة متعلقة بوجود امر وصرف الارادة عبارة عن قصد ذلك الوجود وهو اي صرف القدرة
الذي هو عبارة عن قصد جعل القدرة متعلقة بوجود امر مباين لصرف الارادة الذي هو قصد
الوجود وغيره لان صرف الارادة هو القصد الذي يحدثه الله به بطريق جرى العادة عند القدرة
المحسنة المرجحة لذلك الوجود كما سيجيء في بحث الاستطاعة قال فيما ان سلامة الاسباب ظاهرا وباطنا
القدرة الحقيقية عند القصد بالفعل بعد السلامة لا حاجة من جهة العبد الا الى القصد فيكون وجود
القدرة متاخرا عن ذلك القصد الذي هو صرف الارادة تاخرا بالطبع اذ ما لم يقصد العبد لم يوجد
الله تعالى القدرة ومعه بالزمان لان ايجاد القدرة ليس الا في زمان ذلك القصد لا قبله ولا بعده ولا شك
في ان صرف القدرة متاخر عن ذلك القصد لان قصد جعل القدرة متعلقة موقوف على وجود
القدرة فانها ما لم تصر موجودة لم يتصور قصد جعلها متعلقة وقد مر ان القدرة متاخرة عن القصد
الذي هو صرف الارادة بالذات ولا خفاء في ان المتاخر عن المتاخر عن القصد بالذات متاخر
عن القصد لان المتاخر عن المتاخر عن الشيء متاخر عن ذلك الشيء ولا خفاء في ان المتاخر غير المتقدم
فيكون صرف القدرة غير صرف الارادة وهو اي ما قيل في تحقيق ماهيتهما وبيان الفرق بينهما ليس بشيء
لان قصد الاستعمال اي قصد استعمال القدرة كما عرفت به القابل المذكور كذلك يكون متاخرا عن القدرة

اذ القصد المذكور يقتضي ان توجد القدرة قبله بالمرة ايضا يجب ان لا يستعمل ذلك القدرة السابقة
على القصد بل القصد ولا عند القصد لوجوب تقدم القصد على المقصود بالزمان باتفاق
المتكلمين بل يجب ان يستعمل بعد القصد يلزم من ذلك ان لا يكون القدرة مع الفعل كما هو مذهب من
يقول بعدوثها اى القدرة عند قصد الفعل بل يكون سابقة على الفعل كما هو مذهب المعتزلة ثم يرد
على القائل المذكور انه لا يجوز ان يكون صرف القدرة بعينه القصد الذي يحدث عنده القدرة
والقول بان صرف القدرة متاخر عن القصد بزمانين او بمراتب لا يستدعي المغايرة بالذات والقائم
الاعتبارية لانها في العينية كما يرى ان الحيوان جزء للانسان والجزء مقدم على الكل بالطبع مع انه
عين الانسان فح الحاج فيجوز ان يكون صرف القدرة عين القصد ويكون هو باعتبار ذاته مقدما عليه
باعتبار كونه قصدا الى الفعل ولا يخفى ان تقدم الشيء باعتبار ذاته لا ينافي تاخره بحسب بعض صفاته
كما في قولك رماه فقتله فان الرمي باعتبار انتهائه الى الموت يكون قتلا عينه مع انه الرمي باعتبار ذاته
مقدم عليه باعتبار كونه قتلا فان سبب القتل المخصوص هو الرمي من غير شبهة وسبب الشيء
يكون مقدما عليه لكن باعتبار انتهائه الى الموت يصير عين القتل وذلك اي صيرورته عين القتل عند
تحقق الموت يرد عليه ان هذا التمثيل لا يصح لان القتل بالحقيقة ازالة الحياة والرمي حركة مخصوصة
قد يصير معدا للقتل وقد لا يصير فعند عدم كونه معدا لا مناسبة بينهما اصلا اما اذا صار معدا
للقتل بكسر شرط للقتل وجودا وعدما يعني تحقق القتل موقوف على ان يصير الرمي موجودا فيعدم
فان المعد ما لم يوجد ولم يعدم لم يكن محققا للمعد وما هذا شانه من الاسباب يمتنع ان يصير عين المسبب
وذلك الوظاهر لا يحتاج الى البيان هو الاول وايجاده عقيب ذلك خلق هذا التعقيب
والتاخر المستفاد من قوله عقيب ذلك هو التعقيب الزماني والتاخر بالطبع وهو تاخر المسبب عن
السبب الناقص غير الموجد وليس المراد به التاخر الزماني والا اي لم يكن الامر كذلك بل كان المراد
التاخر بالزمان تخلوا ايجاده عقيب صرف القدرة خلق يصير فاسدا لان القدرة ح يلزمها ان يكون
الفعل مع انها مع الفعل لا قبله كما تقرر لدى اهل الحق عليه هو الاول وينفرد كل منهما بما هو له

دون الاخر قبل خ او نحن اذا كان الشرك عبارة عن الاجتماع والانفراد المذكورين لا شرك في
مذهب الاستاذ ابي اسحق الاسفرائني اذ لا يتحقق اجتماع اثرين على شيء فيما ذهب اليه الاستاذ
من ان لقدرة العبد مدخلا في التاثير في اصل اذ لا يقول بالاستقلال في التاثير والخلق وكيف
فان قدرة العبد عنده جزء المؤثر او شرط في تاثيره وجزء المؤثر وشرط لا يكون مؤثرا بالقوة
الى ما هو جزء مؤثره او شرط وذلك ظاهر بين فلذلك قال شارح المقاصد وقد تقدم سابقا
اما الاستاذ اذا اراد ان قدرة العبد غير مستقلة بالتاثير واذا انضمت اليها قدرة الله صارت
مستقلة بالتاثير بتوسط هذه الاعانة على ما قرره البعض فقريب من الخواص كما لا يخفى وبالجملة
المؤثر اى المفيض للوجود بالنسبة الى افعال العباد مجموع القدرتين لا قدرة الله ولا قدرة العباد
عند الاستاذ فلا يلزم الاجتماع المذكور فلا يتحقق الشرك في مذهبه فان قيل يرد عليه الشرك وان
لم يلزم بهذا التوجيه لكنه يلزم من حيث انه اثبت لافعال العباد خالقا آخر وراء قدرة الواجب
الاترى ان المؤثر بالاستقلال في افعال العباد هو مجموع القدرتين لا قدرة الواجب فقط ولا قدرة العبد
فقط والمجموع المركب من قدرة العبد وقدرة الواجب غير قدرة الواجب بالضرورة وما يقال من ان
الكل ليس غير الجزء فانما يتم اذا كان الكل والجزء حقيقيين واما اذا كانا اعتباريين فلا يكون
كذلك والكلية والجزئية فيما نحن فيه كذلك اذ لا شك في انه لم يتركب من قدرة الواجب وقدرة العبد
امر واحد حقيقة قلنا الجواب عن هذا الايراد هو الجواب عن ايراد اورده المحشي على ذلك القائل
على وجه قررناه وسنورده في تلك الحاشية ان شاء الله تعالى فان قيل لم يحصل كلام صاحب القبل ايضا اذ كونت
بل ايراده هو انه لو كان معنى الشرك الاجتماع والانفراد المذكورين لا شرك في مذهب الاستاذ اذ لا تحقق
على مذهبه الانفراد اذ كل واحد منهما اي قدرة الواجب وقدرة العبد جزء علة وجزء المؤثر
وظاهر كلام المحشي ايضا ناظر الى هذا التوجيه حيث قال في جوابه ان كلا من المؤثرين منفرد
بما له دخل في التاثير قلنا هذا الاحتمال مردود وبما سيجيء من بيان تحقق الانفراد واما التوجيه
الذي ذكرته فالمقتضى عنه يسير جدا ماسيجيء فلذلك رايت هذا التوجيه اولى وصرفت

عبارة المحشي عن الظاهر المتبادر منها الى هذا التوجيه لا يليق الا سدادا فالفقرة ذلك نقول
لو كان معنى الشركة ما ذكره الشارح لزم ان لا يتحقق الشرك في مذهب الاستاذ مع انه اثبت شركة من يوجد
المقدور لله تعالى واثبت خالقا وراء الواجب وقدرته على وجه يتأتى كل قدرة الا يرى انه قال خالق فعل العبد
يجمع القدرتين والمخرج بغاير قدرة الواجب وذاته وكون قدرة الواجب على ما فصله لا فعال العباد وسائر
كمالاته القدرة ومن شأنه الاكمال القدرة والمعتزلة وان اثبتوا خالقا لكنهم لا يطلقون عليه تعالى القدرة لانهم
قالوا لو ايجاد افعال العباد بالنسبة الى الله تعالى ممتنع كايجاد اجتماع الضدين وارتفاع النقيضين فعدم كونه موقدا
لا يتأتى كمال القدرة فان كمال القدرة بالنسبة الى الممكنات دون الممتنعات يرد عليه ما سيجيء تفصيلا من منع كون قدرة
العبد جزء المؤثر او مؤثرا بالنسبة الى فعله واجاب المحشي عن هذا القول بانه فاسد ليس بشيء واما فساد المقدمة
الاولى وهو انه لو كان الشركة في الاجتماع والانفراد المذكورين فلا شركة فيه لعدم تحقق الاجتماع فلانا نقول
انه كما ان القدرتين مؤثرتان عند الاستاذ كما اشار شارح المواقف اليه حيث جوز الاستاذ اجتماع المؤثرين
على اثر واحد فيتحقق اجتماع الاثنين على شيء واحد كذلك كل واحد منهما مؤثر وكذلك يتحقق الانفراد كل واحد
منهما بايجاد مخصوص به او كل واحد من القدرتين المؤثرتين متفرد بما هو له من دخله في التأثير فان مدخلية قدرة
العبد في التأثير غير مدخلية قدرة الله تعالى فيه فالتفرد كل واحد منهما بخصوصية فاذا ثبت الاجتماع مع التوارد
ثبت الكفل المخصص والشرك الصحيح يرد عليه ان هذا الجواب انما يتم اذا ثبت ان قدرة العبد مستقلة بالتأثير
من غير احتياج الى قدرة الواجب او مؤثرة في الافعال بشرط قدرة الواجب حتى يكون قدرته شرطا لفاعلية
الفاعل او جزء المؤثر في فعل العبد فيلزم اشتراك العبد والواجب في الخالقية او جزء المؤثر وذلك يوجب الشركة
كما هو دعوى المحشي ولم يثبت بعد وكلام شارح المواقف لم يكن صريحا في استقلال التأثير وبالجملة ما لم يحمل
عبارة هو يكمد الدعوى الخرقاء او الاستقلال بالمقابلة بحيث لا يحتمل التوجيه الصحيح والتأويل
الموجه لم نشرة عليه فان قيل صحة الجواب لا يبتني على التوجيهين المذكورين اذ اشتراكهما في التأثير في الجملة
كاف في اثبات الشركة قلنا ان اريد ان قدرة العبد مؤثرة وقدرة الواجب شرط من مؤثريته فغير مسلم ولم يثبت
بعد وان الاستاذ ذهب الى ان قدرة العبد مؤثر خالق للافعال خاصة ما في الباب ان قدرة العبد شرط تأثير

الواجب في افعال العباد وان كان شرطا عاديا واذا اراد ان لا دخل لها في التأثير بمعنى انها ليكون شرطا للفاعلية
الواجبة وان كان بحسب العادة فسلمنا ان الاستاذ ذهب الى كل من هذين اشتراكهما اي اشتراك الواجب
والعباد في شيء فانا الواجب مؤثر خالق والعبد شرط عادي لتأثير الواجب واين هذا من ذاك فان قيل لو كان
قدرة العبد شرطا للتأثير لكان محتاجا اليه للوجوه فيلزم الاشتراك والشركة قلنا هذا الالزام مشترك
بين الكسبية والاستاذ لانه بالمباشرة والكسب فضلا بسبب عادي لوجوه الفعل والمنع مكابرة لوجدان كل واما فساد
المقدمة الثانية وهي قوله مع انها يتم شركة من يذهب المعتزلة فلانا نقول لانم ذلك وكيف فانهم نفوا قدرة الواجب
بالنسبة الى افعال العباد وقالوا لا دخل لقدرة الواجب في وجودها واما عند الاستاذ تأثير قدرة العبد
بجعل الله تعالى اياه واليه اشار المحشي بقوله على ان تأثير قدرة العبد في بعض الامور الذي هو فعل العبد ليس الا
بجعل الله تعالى عند الاستاذ وخلقه اي خلق الفعل اذ لك اي على وجه يكون التأثير بجعل الله تعالى ليس اتيح من نفي
قدرة الله تعالى بالكلية كما ذهب اليه المعتزلة والحال انه لا يجري في ملكه الا ما يشاء ويقدر عليه والقول بان مذهب
الاستاذ مناقض لكمال القدرة مردود بما سبق من برهان التمانع فان نسبته فارجع اليه هو الاول وهي علة
للفعل اي علة عادية للفعل اوجدها عند وجود تلك العلة من غير تخلف كالنار للاحراق فان عادة الله تعالى
جارية على ايجاده عندها من غير تخلف كالنار للاحراق فان عادة الله جارية على ايجاد الاحراق عند وجود
النار من غير تخلف الا ان تمنع مانع من الرطوبة او عدم القابلية للاحراق او غيرهما وذلك والجمهور على
اي الغرض الذي خلقه تعالى في الحيوان ويفعل به الافعال وسمي بالاستطاعة شرط عادي يتوقف ايجاده
الفعل عليه فانه تعالى ما لم يوجد الاستطاعة لم يوجد الفعل كالنار للاحراق لكن لا يمتنع التخلف كيبس الملاقي لم
اي للنار فانه شرط للاحراق كسب العادة وذلك ان نقول من شأنها اي من شأن الاستطاعة التأثير عنده
اي عند صاحب البصيرة فيكون على الحقيقة ومن شأنها ان تقف تأثير الفاعل عليها عندهم اي عند الجمهور
فيكون شرطا بحسب الحقيقة لا بحسب العادة تأمل هو الاول فكان هو المصحح لقدرة فعل الخير بتسبيب
الشارح الى بيان وجه استحقاق العبد الذم في ترك الواجبات وتأثير كسب الفعل يعني بمجرد ترك فعل الخير
يستحق الذم في العاجل والعقاب في الآجل وهو على استحقاق العبد الذم بهذا الوجه لا يأتي استحقاق

الذم فعل المنهيات لوجه اخر ايضا وهو ان الوجه الاخر المنشأ لاستحقاق الذم والعقاب صرف القدرة اليه اى الى فعل المنهيات وطلب منا الاجتناب عنها يبتنى على امرين **هو الاول** والاخر وقوع الفعل بلا استطاعة قد رجح عليه وهو خلاف الاجماع على المسائل ان هذا الكلام الرائج على من يقول بتاثير القدرة الحادثة وجواز سبقتها على الاثر فانه يلزم عليه وجود الاثر بدون المؤثر وهو باطل بالضرورة والا اى وان لم يكن الكلام الرائج على القائل المذكور بل كان مبنيا على التحقيق فيرد عليه ان لزوم وقوع الفعل بلا استطاعة مسلم لكن استحالته غير مسلم عند اهل الحق اذ لا دخل لاى الاستطاعة في وجود الفعل حتى يستحيل بدونها يعني استحالة وقوع الفعل بلا استطاعة مبنى على كونها من تزة الفعل وادلة تاثيرها غائبة لا سيما لا سيما فيه **هو الاول** لما ان امتناع بقاء الاعراض دون امتناع بقاء الصفات وذلك لان العرض لو بقى للاشتغال ان يكون بقاؤه مع ذاته فيجب ان يكون زائدا عليه فيلزم قيام المعنى بالمعنى بخلاف الصفات فانها يجوز ان يكون بقاؤها هو عين ذاتها فلا تفتقر بقدرة اخرى اذ ليس من تعليل الاعراض عندهم فيجوز ان يكون باقية مستمرة من الازل الى وقت وجود الفعل فلا يلزم من وجود الاثر بدون المؤثر تقرير النقض هو ان يقال له ليكم على وجوب كون الاستطاعة مع الفعل لدى جميع معتزلة لزم منه احد الامور الثلثة اما عدم تاثير القدرة في الممكنات واما عدم كون قدرة الواجب واما لزم انها والكل باطل وجه اللزوم هو ان يقال لو كان قدرة الواجب مؤثرة في شئ من الممكنات لزم ان يكون مقارنا بالزمان لاثر سابقا عليه لامتناع بقاء الصفات والمعاني والا لزم قيام المعنى بالمعنى وهو باطل فاذا ثبت المقارنة نقول تلك المقارنة اما ازلية او حصل بها الازل فان كانت ازلية لزم قدم الممكن وهو الامر الثالث وان حصلت بها الازل يلزم حدوث القدرة وهو الامر الثاني والا اى وان لم يكن قدرة الواجب مؤثرة في شئ من الممكنات فهو الامر الاول لحصول الجواب عن النقض بان يكون الصفات ازلية مستمرة من الازل الى وقت وجود الفعل فلا يلزم شئ من الحالات بل يجب ان يكون ازلية مستمرة من الازل الى الابد كما سيجئ بيانه **على** ما ترى من ان ارادة الله بالعينية عدم الزيادة كنفسها الا ترى الوجوه الخارجية فلم لا يجوز النفسية بهذا المعنى في العرض حتى لا يلزم

تجردها وان اريد كون احدهما عين الاخر مع كونهما صفتين حقيقيتين موجودتين في نفس الامر فهو امر بديهي الاستحالة **هو الاول** فقد اعترفتم بان القدرة التي يتاتى بها الفعل لا يكون الا مقارنة وحاصله انه قد وافقتم معنا في دعوينا وهو وجوب كون القدرة التي يتاتى بها الفعل معه وادعيتم لزوم الاخر الاجنبي الحكم فيه وهو وجود المثل السابق على الفعل فانا لا يسعنى لذلك اذ ليس ذلك الشاى في وجود المثل السابق داخلا في دعوى شيخنا ابي الحسن الاشعري اذ دعواه ليس الا وجوب القدرة التي يتاتى بها الفعل معه سواء كان لها مثل سابق او لا فاذا تكلم وجود المثل السابق لا يخلصكم عن الاعتراف بدعوينا وفيه كت او المذهب الذي اختاره الشيخ هو ان لا قدرة قبل الفعل اصلا وفي شرح المواقف قال الشيخ واصحابه القدرة الحادثة مع الفعل اى انها توجد حال حدوث الفعل ويتعلق في هذه الحالة ولا توجد القدرة الحادثة قبله فضلا عن تعلقها به اذ قبل الفعل لا يمكن الفعل لامتناع وجوده فيه والا اى وان لم يمتنع وجوده قبله بل امكن فلنفرض وجوده فيه فالحالة التي نفرضها انها حالة سابقة على الفعل ليست كذلك بل هي حال الفعل حقا لان كون المتقدم على الفعل مقارنا له يستلزم اجتماع النقيضين اعني كونه متقدما وغير متقدم فقد لزم من وجود الفعل قبله ح فلا يكون ممكنا اذ الممكن لا يستلزم المحال بالذات واذا لم يكن الفعل ممكنا قبله لم يكن مقدورا وتعلقة فلا يكون القدرة عليه موجودة ح ولا شك ان وجود القدرة بعد الفعل مما لا يتصور فتعين ان يكون موجودة معه وهو المطلوب كلامه فعلم منه ان الشيخ ذهب الى امتناع وجود القدرة الحادثة قبل الفعل وبعد وجوده معه واذا عرفت مذهب الشيخ فنقول مدعى المعتزلة جوازها اى جواز وجود قدرة الفعل بل وجوبها قبله لا امتناعها بدليل سابق كما عرفت به وفي شرح المواقف وقد وافق الشيخ في ان القدرة الحادثة مع الفعل كثير من المعتزلة كابي الحسين محمد بن علي البصري وابن الراوندي والى عيسى الوراق وغيرهم وقال اكثر المعتزلة القدرة قبل الفعل وتتعلق ح ويستحيل تعلقها بالفعل حال حدوثه ثم اختلفوا في بقاء القدرة فمنهم من قال ببقائها حال وجود الفعل وان لم يكن القدرة الباقية قدرة على ذلك الفعل لامتناع تعلقها به حال وجوده لكن يحكم ببقائها الى زمان وجود مقدورها فانه شرط لوجود المقدور كالبنية المخصوصة المشروطة في وجود الافعال المقدورة ومنهم من نفاه اى وجوب البقاء

وجوز اشتداء القدرة حال وجود الفعل كما جوز واكلهم اشتداء الفعل حال وجود القدرة

هو الاول ولم يحدث فيها معنى لاستحالة ذلك على الاعراض والا اى وان لم يستحل حدوث المعنى في العرض يلزم قيام العرض بالعرض ان حدث فيها وجواز قيام العرض بالعرض ان لم يحدث وكلاهما باطلان ورد عليه ان هذا انما يتم اذا ثبت ان الامر الحادث في العرض المراد تحقق مقارنة الفعل الذي هو القدرة في الزمان الثاني كان لتلك الامر امر وجودا متحققا في نفس الامر ولم يثبت بعد امتناع ان يكون الحادث في العرض وصفا اعتباريا او امرا انتزاعيا عقليا مثل رسوخ القدرة فانا لا نجد في انفسنا في ابتداء حصول اعراض يسمى بالاحكام معاني ثبوتية واذا بقيت زمانا واستحكمت يسمى تلك الرسوخ وجها ولو تقررها ولا نعني من الرسوخ والاستحكام والتقرر ونظائرها معنى موجودا في نفس الامر تمنع قيامه بمحله لا يقال الحدوث صفة الوجود فلا معنى لحدوث امر اعتباري لانا نقول نعم ان العدم والحدوث صفتان للوجود واتصاف الماهية بهما اعتبار اتصاف وجودها بهما لان قد يوصف بهما العدم فيقال للعدم الغير المسبوق بالوجود قديم وللمسبوق حادث على ما نقول لجواز ان يكون الوجود المعتبر في الحدوث امرا من الخارج كما تقرر عليه رأي الخلف سلمنا ولو سلم فهو لا يحسم مادة الاشكال لجواز ان يقال لا نجوز ان يعرض القدرة في الزمان الثاني اوسع مقارنة للفعل ولم يكن لها ذلك في آن الحدوث لا بد لنفي ذلك من دليل

هو الاول ومن فهمها ذهب بعضهم وهو الامام الفخر الرازي تارة قال لعل الشيخ الاشعري اراد بالقدرة القوة المجتمعة لشرايط التاثير فان ذلك حكم بان جامع الفعل وانها لا يتعلق الا بالمقدور والمقدور اراد وايا القدرة مجرد القوة التي هي مبدأ الافعال المختلفة للحيوانية فان ذلك قالوا بوجودها قبل الفعل وتعلقها بالامور المتضادة وبهذا ارتفع النزاع بين المذهبين وبه يرتفع نزاع الفريقين قال الصفي الهندي وفيه بحث ونرجيحه ان يقال القدرة الحادثة ليست مؤثرة عند الشيخ فكيف يصح ان يقال انه اراد بالقدرة القوة المجتمعة بشرايط التاثير واجاب بعضهم عن هذا البحث بان المراد بالتاثير في كلام الامام ما يعم الكسب والى هذا البحث والجواب اشار المحشي بقوله الا ان الشيخ لما لم يقل بتاثير القدرة الحادثة فسروا لفظ التاثير الواقع في كلام الرازي بما يعم الكسب الذي هو شان القدرة

الحادثة بحصول جميع الشرايط التي جرت العادة بحصول الفعل عندها صار الحاصل من كلام الامام ان القدرة مع جميع جهات حصول الفعل يجاز لزوما كما هو راي المعتزلة او معها عادة كما هو راي الشيخ الاشعري ومن تبعه يجب ان يكون مقارنا للفعل وذلك ضروري لا اخفاء فيه اصلا وبدونها اي بدون جميع جهات حصول الفعل يجاز او معها لا يجب ان تكون مقارنة بل يكون ان يكون سابقة على الفعل ويكون ان تكون موجودة عنه ايضا وفي كلام الامام الحادثة من شاء اثبت الكسر عدم التاثير بالفعل الوقوع تعلقها بقدرة الله تعالى وخلقه لا الامتناع في كلام الامام اصلا كما لا يخفى

هو الاول وان يمتنع قيامهما معا بالمحل اي قيام الشيء وبقائه يعني ان بيان امتناع بقاء العرض مبني على بيان امتناع ان يقوم العرض وبقاء ذلك العرض كلاهما معا بالمحل لان ذلك العرض قائم بزيد ذلك لانا نمنع ان يقول سلمنا ان البقاء صفة وجودية زايدة على الباقي وسلمنا ان قيام العرض بالعرض مستحيل لكن لا يلزم من بقاء الاعراض وجودية البقاء قيام العرض بالعرض وانما يلزم ذلك لو وجب قيام الشيء بذلك الشيء وهو غير واجب لجواز ان يبقى العرض ويقوم بقاؤه بمحل ذلك العرض لا بنفس ذلك العرض فان تحصول الاستدلال هو ان العرض لو كان باقيا لكان باقيا وكان البقاء عرضا يلزم قيام العرض بالعرض لامتناع قيام صفة البقاء وموصوفها معا بمحل الموصوف بمعنى تبعيتهما اي تبعية البقاء والموصوف به لا اي محل موصوف البقاء التحيز على ما هو معنى قيام بالمحل عند المتكلمين والا اي وان لم يمتنع قيام البقاء والموصوف به بمعنى التبعية في التحيز بمحل الموصوف بالبقاء بل كان كل واحد منهما قائما بنفسه في التحيز فلم يكن احدهما صفة للاخرى اذ ليس حمل احدهما صفة للاخرى اولى من العكس منه لانا اذا كان سواد الجسم باقيا وكان بقاؤه قائما بالجسم فحمل البقاء صفة للسواد ليس اولى من حمل السواد صفة البقاء بل الكل اي العرض وبقاؤه صفة المحل المتبوع والمفروض انا احدهما صفة للآخر هف لكن الكل اي قيام العرض بالعرض ممتنع فالمعدم اي بقاء الاعراض مثله ووجه الصعوبة في اية هذا البيان والاستدلال هو ان للمقدمة القائلة بان العرض والبقاء لو كانا باقيين معا كان العرض لما كان جعل احدهما صفة للآخر اولى من العكس ممنوعة بجواز ان يكون بين التابعين لامر التحيز

خصوصية مرجحة لتاعينة احدهما بالنسبة الى الآخر ومغويته الآخر فان تابع شيء في التحيز بقاء
مثلا لا يجوز ان يكون تابعا وصفة الآخر التابع لذلك الشيء ايضا كالسواد مثلا في تصيير السواد موصوفا والمثل
صفة لخصوصية ذاتية بينهما اي بين التابعين **هو الاول** المراد بسلامة اسبابه وآلاته
المكلف كما يتصف بالاستطاعة يتصف بذلك حيث يقال ذو سلامة اسباب يعني لشارح ان المكلف
وصفا اضافيا يعرض له بالنسبة الى اسبابه السالمة وآلاته العارية عن العاهة يعرفه اي عن ذلك
الوصف الاضافي تارة بلفظ مجمل دال على الاضافة ضمنا وهو لفظ الاستطاعة وتارة يعبر عنه
بلفظ مفصل دال بحرفه عليها بالمطابقة صريحا لا فرق بين اللفظين ولا بين المعنيين
الا بالاجمال والتفصيل كنظيره المتمول وكثرة المال فانهما لفظان دالان على معنى واحد كل واحد منهما
مجمل والآخر مفصل وكذلك المعنى المستفاد منهما من حيث انه مستفاد من لفظ القوة مجمل ومن حيث
انه مستفاد من لفظ كثرة المال مفصل وانما حملنا كلام الشارح على ذلك اي على ان الصفة المذكورة
امر اضافي دفعا للاختلاف ليس الا من جهة التعبير واعتبار الاجمال والتفصيل لانا نرى الاستطاعة
وصفا ذاتيا للمكلف وصفة حقيقية لا ممنوع والا اي وان لم يكن الامر كذلك بل كانت الاستطاعة
صفة حقيقية لم يصح تفسيرها بسلامة اسبابه لان سلامة اسبابه لا تكون صفة للمكلف بالحقيقة انما
صفات الاسباب فضلا عن ان تكون صفة حقيقة لو ما لا تكون صفة حقيقية لا يصح جعلها تفسيرا
لما تكون صفة حقيقية فان قيل هذا السند المذكور لا يصح في نفسه ولا يصلح سندية للمنع المذكور لان الاستطاعة
لم يفسر الا بسلامة اسبابه والسلامة فقط وان كانت صفة للاسباب لكن السلامة المقيدة باسبابه
لا تكون صفة للاسباب بل تكون صفة للمكلف بالحقيقة وصفا حقيقيا لما وعين الاستطاعة فتكون الاستطاعة
وصفا حقيقيا لا يناني تفسيرها بسلامة اسبابه لاتحادها بحسب الذات والحقيقة الا يرى انه لا يقال
ذات سلامة اسبابه ويقال ان المكلف ذو سلامة اسبابه قلنا قولكم وقولنا ان المكلف ذو سلامة اسباب
لا يفيد الا صحة الحمل اي صحة حمل سلامة الاسباب على المكلف بالاشتقاق ولا يفيد ذلك القول صحة
التفسير اي صحة تفسير الاستطاعة بسلامة الاسباب ولا يفيد ايضا ذلك القول المذكور

صحة

صحة تفسير المستطيع بذي سلامة اسبابه فان قيل صحة تفسير المستطيع بذي سلامة اسبابه
امر ضروري والانكار مكابرة قلنا على تقدير التسليم لا يفيد كون الاستطاعة وصفا ذاتيا وصفة
حقيقية للمكلف ولا يجب صحة تفسير الاستطاعة على تقدير كونها صفة حقيقية بسلامة اسبابه
هذا والاقرب الى الفهم في هذا المقام ما افاده بعض الافاضل اي في حواشي شرح التلخيص
من ان اسناد الاستطاعة على التسامح فان وصف المكلف حقيقة كونه بحيث سلمت اسبابه ووصف اللفظ الاول
مثلا هو كونه بحيث يفهم منه المعنى ووصف زيد في قولنا زيد قائم ابوه هو كونه بحيث يكون ابوه
قائما الى غير ذلك ولوضوح الامر نسوح في عد سلامة الاسباب اي اسباب المكلف وجعله
وصفا له ونفهم المعنى من اللفظ وصفا لوقيام اب زيد ووصفا لزيد بل على ان سلامة اسبابه كما تكون
صفة اضافية تعرض المكلف بالقياس الى الغير كذلك تكون المكلف بحيث سلمت اسبابه ايضا ووصفا اضافيا
يعرض له بالقياس الى الغير وذلك امر لا شبهة فيه والانكار فيه مكابرة لمقتضى الطبع السليم والفهم
المستقيم ولا اخفاء ايضا في ان الوصف الاول اي كون المكلف بحيث سلمت اسبابه كما يكون صفة اضافية كذلك
الوصف الثاني اي سلامة اسبابه ايضا صفة اضافية وذكر تحقيقه في صدر الكتاب في بحث صدق
الخبر فارجع اليه **هو الاول** حمل العبارة على التسامح كما فعله السيد الشريف قدس سره غير مسلم
وصحة التكليف يعتمد على هذه الاستطاعة والسر فيه اي في كون شرط التكليف هذه الاستطاعة
ان سلامة الاسباب مناط خلق القدرة الحقيقية عند القصد بالفعل عادة فبعد السلامة
اي بعد سلامة اسباب المكلف وعريتها عن الآفة لا حاجة من جهة العبد اي من جانب المكلف
الا الى القصد يعني انا سلمنا جميع اسباب المكلف عن الآفة وقصد المكلف فعل المقدور اوجد الله قدرة
على ذلك الفعل في المكلف ثم الفعل بطريق يجري العادة فكان سلامة الاسباب سببا عاديا للفعل ولكان التكليف
باعتبار الافعال الاختيارية فيصير ما هو بمنزلة السبب العادي لها مناطا له **هو الاول**
ولا يكلف العبد بما ليس في وسعه تحرير الكلام في هذا المقام انما لا يطلق على ثلث مراتب اقصاها
ما يجمع في نفسه جميع الصدين وقلب الحقايق واعلاها القديم بالذات والمرتبة الوسطى منها ما يمكن في نفسه

ولكن لا يمكن من العبد عدم تعلق القدرة الحادثة عادة سواء اسند تعلقها به لا لنفسه فهو معه بان لا يكون من جنس ما تعلق به كخلق الاجسام فانها القدرة الحادثة لا تتعلق بايجاد الجواهر اصلا ام لا بان يكون من جنس ما تعلق به لكن يكون من نوع او صنف لا تعلق به كخلق الجبل والطيران الى السماء وادناها ما يمكن في نفسه ويمكن منه اي من العبد ايضا لكن علم الله بعدمه اي بعدم وقوعه علمه به واراد منه او اخبر الله به بعد فان مثله لا تعلق به القدرة الحادثة لان القدرة الحادثة تتبع الفعل ومثل الا يوجد ابدا فيمتنع ان يصير متعلق القدرة الحادثة والمرتبة الاولى لا يجوز التكليف بها بالاتفاق كما نص عليه صاحب المواقف على الاختلاف والتردد بناء على انه يستدعي تصور المكلف به وانعقاد الممتنع هل يتصور وانعقاده تردد كما صرح به شارح المقاصد واما انه لا يقع تكليفه فاتفاقي اتفاقا واما المرتبة الثانية فهي كالاولى في انه لا يقع التكليف بها اتفاقا لكن في جواز التكليف بها اختلاف اتفاقا وهو اي التكليف بالمرتبة الثالثة يجوز عندنا خلافا للمعتزلة واما المرتبة الثالثة فيجوز التكليف بها اتفاقا ولكن لا يقع التكليف بها بالاتفاق فان من مات على الكفر ومن اخبر الله بعدم ايمانه كابي لهب يموت عاصيا اجماعا وهذا الذي ذكرناه توجيه ما قيل لتكليف ما يطاق واقع عند الاشعري كما يعني هذا الذي ذكرناه توجيه لكلام الاشعري وتقرير لدعواه على حسب مراده كما هو المشهور من ان النزاع في الجواز دون الوقوع والحاصل ان النزاع انما يكون في جواز التكليف بالمرتبة الثانية التي هي ممتنعة عادية واما الوقوع فمنفي بحكم الاستقراء وبشهادة قول الله لا يكلف الله نفسا الا وسعها والشيخ جوزه اي التكليف بالممتنع العادي فرض المنازع ان كان في الجواز الذي هو دعوى الاشعري لم يرد بعض استدلاله على المنازع مثل قوله لا يكلف الله نفسا الا وسعها فانه ذلك الاستدلال لا يفيد الا نفي الوقوع لا الجواز ولا يكون الدليل منطبقا على الدعوى وان كان المفروض في الوقوع فلا نزاع لاحد معه فيه ولا يكون مجال الكلام الشيخ ومن لا يقول بما ي جواز التكليف بالمرتبة الثانية لم يكن عنده مراتب ثلث بل مرتبتان ولا بعدها اي تلك المرتبة الثالثة من المراتب الثلث بان نجعله قسما مستقلا بالنظر الى امكانها من العبد في نفسها لا الاعتداد بهذا الاعتبار عند القائل بانه لا يطاق واما ان ممتنع تعلق التكليف به فهو قسم واحد واما ان يتعلق به التكليف فهو قسم

آخر

آخر فيصير قسمين وقد يوجه كلام الاشعري ايضا بان المراد به وقوع تكليف ما لا يطاق دون الجواز فقط والدليل الدال عليه اي على وقوع تكليف ما لا يطاق هو ان فعل العبد يخلق الله به وقدرته الحادثة غير مؤثرة فيه وهو معنى ما لا يطاق وان التكليف قبل الفعل والقدرة الحادثة غير سابقة على الفعل بل تكون معه عنده اي عند الاشعري فلا يكون التكليف الا بغير المقدور فيكون قبل الفعل المكلف به مما لا يطاق بهذا الاعتبار وهذا التوجيه مع كونه مخالفا للمشهور فيه بعد جدا لانه يستلزم كون كل تكليف قبل اي تكليف ما لا يطاق لان التكليف بكل ما يصح به التكليف قبل ذلك المكلف به والخالق لجميع ما وقع التكليف به ليس الا الله القادر بقدرته فيكون الجميع بالنسبة الى العبد مما لا يطاق وهو اي كون كل تكليف ما لا يطاق ليس مطابقا لما في نفس الامر ولا يقول الاشعري به ايضا وتوجيه كلامه بوجه يوجب امرا لا يقول به ولا يكون مطابقا لما في نفس الامر غير موجه تدبر هذا هو الاول ثم ان عدم التكليف بما ليس في الوسع متفق عليه اي عدم التكليف بالمرتبة الثانية وهو ما يمكن في نفسه ولا يمكن من العبد عادة لعدم تعلق القدرة الحادثة عادة ثم نقول قولنا ما ليس في الوسع وان كان بحسب المفهوم اعم من كل واحد من المرتبتين الاولين لكن خصصناه بالمرتبة الثانية بقرينة قولنا فيما سيجيء هو انما النزاع في الجواز فانه يدل على ان المراد بما ليس في الوسع المرتبة الثانية اذ لم يجوز احد وقوع المرتبة الاولى وذلك ان تاخذ هما اي القولين المذكورين الذين احدهما ما ليس في الوسع والاخر انما النزاع في الجواز يعني ذلك ان تحمل هذين القولين على العموم والا طلاق فيكون المراد بما ليس في الوسع اعم مما يكون ممتنعا في نفسه او ممتنعا عاديا وبالجواز جواز التكليف بذلك العام لا يقال فح يلزم وقوع النزاع في جواز المرتبة الاولى ايضا لان النزاع في جواز التكليف بالعام نزاع في جواز التكليف بكل واحد من الخواص لانا نقول ذلك غير مسلم لانا نمنع وقوع النزاع في جواز التكليف بالعام لا يستلزم الشمول اي شمول النزاع في جواز التكليف لكل واحد من الخصوصيات اذ الجواز ان يكون بعض خصوصيات العام الممكن العام ممتنعا بالذات بالاتفاق فجواز العام يصير ان يصير محل النزاع دون الجواز الخاص وقد يعرض على العام

بان تكليف ما ليس في الوسع غير واقع ويقال ان ابا لهب كلف بالايمان وهو اي الايمان عبارة عن تصديق النبي
في جميع ما علم مجيئه به اي ان يصدق جميع ما جاء به النبي م من الاحكام الشرعية والنواميس الالهية
ومن جملتها اي بعض تلك الاحكام انه اي ان ابا لهب لا يؤمن بالنبي ولا يصدق احكامه فقد كلف ابو لهب
بان يصدقه اي النبي م في لا يصدقه اي ان يذعن ابو لهب من النبي م انه لا يذعن من النبي شيأ ويكون كاذبا
ويلزم من ذلك اذعانه ما وجد في نفسه خلافه لانه اذا صار مؤمنا مصدقا للنبي م في جميع
ما جاء به وجد في نفسه التصديق بالنبي في جميع ما جاء به فلو صدق بانه لا يصدق النبي في جميع
ما جاء به صدق بنفي ما وجده في نفسه عن نفسه اذ التصديق بجميع ما جاء به النبي موجود في نفسه
والتصديق بذلك الخبر المخصوص الذي اخبر به النبي وهو قولنا هذا الشخص لا يصدق في جميع ما جاء به
النبي تصديق بنفي ذلك التصديق الذي وجده في نفسه وليس في ذلك الا اذعان ما وجده في نفسه خلافه
وهو مستحيل لاستلزامه انه مكلف به بالتكليف المعلوم انه لم يقع التكليف بالمرتبة الاولى وهي ما يكون
ممتنعا نفسه فضلا عن الجواز ونبه اي في هذا البيان بحث لان التصديق بجميع ما جاء به النبي
لا يجب ان يجد في نفسه التصديق بجميع ما جاء به النبي مع كونه حاصلا فيها لانه يكون ان لا يخلق الله
العلم بالعلم فلم يجد من نفسه خلافه نعم هو اي عدم خلق العلم بالعلم خلاف العادة فيكون
من الممتنعات العادية لا من الممتنعات في نفس الامر فيدخل في المرتبة الوسطى رد عليه ان العلم بالعلم بعد
التوجه والالتفات قطعي الحصول ضرورة تحقق ولو سلم ان العلم بالعلم لا يحصل فهو ايضا لا يرفع
الاعتراض اذ المفسدة التي ادعى المعترض لزومها هي جمع بين النقيضين وان الكذب في كلام النبي م
وغيره ذلك دون اذعان ما وجد في نفسه خلافه حتى لو لم تحصل العلم بالعلم لم يتحقق اذعان ما وجد في
نعم توجيه الاعتراض على وجه تزول الخشية بحمل جوابه في الجملة الكرخي يضيره بوجه لا يجاب بهذا الوجه
بل لا يجاب بوجوه نذكر فيما سيجيء ايضا وهو اي هو اه يقال بحيث المؤمن التصديق بجميع ما جاء به النبي
دون سائر اخباره فانا اخبر النبي بانه هذا الشخص لا يصير مؤمنا مصدقا باخبارنا وصل اليه هذا الخبر
فانه آمن ذلك الشخص لزم كذب كلام النبي م ولزم ان يعتقد ان هذا الشخص لا يصير مؤمنا ابدا بل

يموت كافرا وبالجملة هذا الخبر المخصوص الذي اخبر به النبي يكون صادقا قطعا فان آمن الشخص
واعتقد بمضمون جميع اخبار النبي م حتى اعتقد بمضمون ذلك الخبر المذكور ايضا فانا لا نعتقد المخصوص
المتعلق بالخبر المخصوص ان لم يكن مطابقا للواقع لزم الكذب في كلام النبي م وهو بط وان كان مطابقا
للواقع صادقا في نفس الامر يلزم رفع نفسه وارتفاعها في نفس الامر وجود الاعتقاد الصادق
المستلزم لارتفاعه نفسه ممتنع بالذات كاجتماع النقيضين وارتفاع النقيضين بل هو جمع بين
النقيضين فالتكليف بايمان ذلك الشخص تكليف بتصديق ذلك الخبر وتصديق ذلك الخبر كونه
مستلزما لارتفاعه نفسه ممتنع بالذات فتكليف ذلك الشخص تكليف بالممتنع وقد اعترف بوقوع مثل
ذلك التكليف مثل التكليف بايمان ابي لهب وليس في ذلك الاعتراف بوقوع التكليف بالمرتبة الاولى
والذي يحسم مادة الشبهة هو ان المحال اذعانه اي اذعان ذلك الشخص بخصوص هذا الخبر الذي اخبر به
النبي م وهو اتاي ذلك الشخص لا يؤمن واتما يكلف الشخص بايمان اي باذعان ذلك الخبر بخصوصه اذا
وصل اليه ذلك الخصوص واما اذا لم يصل اليه ذلك الخصوص فلا يصير مكلفا باذعان ذلك
الخصوص وهو اي وصول ذلك الخبر المخصوص الى الشخص ممنوع واما بعد الوصول اليه فالواجب على
هو الاذعان الاجمالي بجميع ما جاء به النبي م اذ الايمان هو التصديق بجميع ما جاء به النبي م اجمالا
فيما علم بالجاء به النبي م اجمالا او التصديق بجميعه تفصيلا فيما علم بالجاء به تفصيلا والاستحالة في الاذعان
الاجمالي بجميع ما جاء به اتول لا يخفى عليك ان هذا الوجه لا يحسم مادة الشبهة بحذافيرها على ما
قررناها لان الكلام ينبغي ان وصل اليه هذا الخبر وكلف بالتصديق به على التعيين وتذبذب عن هذه
الشبهة ايضا بانه يجوز ان يكون الايمان في حقه اي في حق ابي لهب وامثاله هو التصديق بما عداه
اي بما عدا ذلك الخبر المخصوص قال شارح المقاصد وهذا الجواب في غاية السقوط انتهى كلامه اقول
لان ذلك الشخص لم يكلف بالتصديق بالخبر المخصوص الجاري عليه تكذيب النبي في ذلك الخبر وفساده
اظهر من ان يخفى وتفصيل ذلك هو ان يقال اذا اورد الخبر المذكور على الشخص المذكور فاما ان يعتقده
ويذعن به ويرده وينكره او يشك ويتردد فيه فان اعتقده فاما ان يكون ذلك الاعتقاد مطابقا

للواقع اولا فان لم يطابق الواقع لزم كون الكذب في كلام النبي والتطابق الواقع لزم رفع نفسه واسقاط
نفسه لان الامر كما مر وان اكذبه لزم انكار النبي وهو شك فيه لزم الشك في كذب النبي صادقا واكل بطريق
لا يخفى بعده اي بعد هذا الجواب عن اصل الشبهة اذ فيه اي في ذلك الجواب بجوز احتمال ان الايمان كسب
الاشخاص ولا يخفى بعد ذلك التجويز اقول الجواب عن هذه الشبهة هو الجواب عن الاستدلال بقوله تعالى
لا يكلف الله نفسا الا وسعها كما يجيء اذ الشرح هو الاول وتقريره انه لو كان جايزا لما لزم من فرض
وقوعه محذور توضيح هذا التقرير اولا هذا الفصل اجمالي على الاستدلال المذكور بقوله لا يكلف الله
نفسا الا وسعها وما اورده الشارح على هذا التقرير هو نقض تفصيلي عليه وحاصل النقض الاجمالي
هو انه لو صح هذا التقرير بجميع مقدماته لزم منه ان والمستلزم للصحيح صحيح فالمستلزم المذكور صحيح وانما قلنا
ان صحة التقرير يستلزم الخ لانه لزم منه ان لا يجوز تكليف امثالنا الذين لهم بالايمان لانه لو جاز لما لزم
من فرضه وقوعه محذور اذ استحالة اللازم توجب استحالة الملزوم كما تقرر في الرد على المعتزلة في
لزوم السفه بالنسبة الى الله تعالى لما اخبر الله تعالى عنهم بانهم لا يؤمنون مع العلم والاخبار بانهم لا يؤمنون
تكليفهم بالايمان سفه والسفه محال على الله تعالى مع انا نرى ان تكليف امثالنا الذين لهم بالايمان جايز بل واقع بالاتفاق
فالتقرير المذكور مربوط **هو الاول** فلا استحالة في اكتساب ليس قائما بمحل القدرة وقيل
لن يقول هذا على تقدير صحته ونمامنه لا ينفي التوليد مطلقا اذ التوليد قد يكون في محل القدرة وقد يكون
في الخارج عنه فانا المعتزلة ذهبوا الى ان فعل الفاعل قد يوجب لفاعله فعلا آخر في محل القدرة كضرب
الضارب نفسه فانه اي الضرب المذكور يوجب فعلا آخر هو الالم لذلك الضارب في محل قدرته كما
يحصل بها الضرب وقد لا يوجب لفاعله فعلا آخر في محل خارج عن محل القدرة كضرب انسان
انسانا آخر فعلم ان المتولد قد توجد في نفس فاعله وقد توجد في خارج عنه ولا دليل على
استحالة اكتساب القسم الاول من المتولدات واشار المحشي المجوز لهذا الاعتراض بقوله مع انا نعلم
بالضرورة الوجدانية انحائنا بالنسبة الى المتولدات تنتهي الى انا بالنسبة الى المتولدات في غير
ذاتها لا يكون بقدرتنا واختيارنا فان الالم الحاصل في غير انا من ضربنا كما لا يكون بقدرتنا واختيارنا

كذلك

كذلك الالم الحاصل فينا من ضربنا لم يكن بقدرتنا واختيارنا والعلم بذلك ضروري وجداني لا انكار
انا نجد جميع المتولدات اي لا اكتساب في شيء منها **هو الاول** ولنا لا نسلم ان عدم تمكن العبد من عدم حصول ما
يرد عليها ان عدم تمكن العبد من حصول المتولدات قبل وجود مباشرة الاسباب وصرف الارادة الى
تحصيلها ممنوع فان العبد ما لم يباشر اسباب فعل يتولد منه فعل آخر يتمكن من المباشرة وعدمها يعني
لا يجب عليه المباشرة ولا عدمها ان اراد ان اراد مباشرتها وان اراد لا يباشرها يعني انه مخير في التعيين وعدم
ولا يغني بالتمكن الا هذا وعدم تمكن العبد من حصول المتولدات بعده اي بعد تحقق مباشرة الاسباب
سلم لكن لا نسلم انافي ذلك اي عدم التمكن بعده كونه اي كون فعل المتولد مكتسبا بواسطة مباشرة السبب
الموجب لفعل مولده فان الايجاب الحاصل من الاكتساب يحقق الاكتساب لامناف له كما ان صرف
الارادة والقدرة الى فعل يحصل بالمباشرة يوجبه اي ذلك الفعل ويفوت التمكن من ترك اي ترك ذلك
الفعل عند صرف الارادة وذلك لا ينافي كون الفعل المباشر اكتسابيا اختياريا بالاتفاق ثم لا يجوز ان
يكون بالنسبة الى المتولدات ايضا كذلك **هو الاول** اي الوقت المعتد لحلوته ولو لم يفعل جاز ان يموت
في ذلك الوقت ولا يموت من غير قطع وجزم باستمداد العمر ولا بالموت بدل الفعل يعني نحن معاشر
الاشاعرة نقول ان المقتول لو لم يقتل لجاز بقاؤه واستمداد عمره وجاز فناؤه وانقطاع عمره بالموت
ولنا ان جزمنا انه لو لم يقتل لاستمد عمره ولنا اخر منا انه لو لم يقتل لانقطع عمره بالموت **هو الاول**
تقطع عليه الاجل اي لم يوصله اليه يعني منع المقتول عن وصوله اي الاجل قال الشارح المحاصد
الاجل في اللغة الوقت واجل الشيء يقال بجميع مدته ولآخرها كما يقال اجل هذا الدين شهران
وآخر الشهر ونسر قوله ثم قضى اجلا واجل مسمى عنده بعضهم باجل الموت واجل القيمة وبعضهم
بما بين ان يخلق الى الموت وما بين الحوتة والبعث ثم شاع استعماله في آخر مدة الحيوة فلان يفسر بالوقت
الذي علم الله تعالى بطلان حيوة الحيوان فيه ثم ان من قواعد الباب ان المقتول ميت باجله اي موته
كائن في الوقت الذي علم الله تعالى في الازل باجاد الله تعالى من غير صنع للعبد مباشرة ولا تولدا
وانه لو لم يقتل لجاز ان يموت في ذلك الوقت وان لا يموت من غير قطع باستمداد العمر ولا بالموت بدل

القتل وخالف في ذلك طوائف من المعتزلة فزعم الكعبي انه ليس بميت لان القتل فعل العبد والموت لا يكون الا فعل الله ٢ اي مفعوله وانر صنعه وزعم كثير منهم ان القاتل قد قطع عليه الاجل بانه لو لم يقتله لعاش الى امر هو اجله الذي علم الله ٢ موته فيه لولا القتل وزعم ابو الهذيل انه لو لم يقتله لمات البتة في ذلك الوقت انتهى محصل كلامه ومحصله تعلم مما نقلناه ان المعتزلة اي بعضهم يقطعون ويجزمون باستناد العمر لولاه اي لولا القتل فان قتل اذا كان الاجل بطلان الحيوة في علم الله ٢ كان المقتول ميتا باجله قطعا وان قتل بطلان الحيوة بان لا يترتب على فعل من العبد لم يكن كذلك قطعا من غير تصور خلاف تحكان الخلاف لفظي كما يراه الاستاذ ابو اسحق وكثير من المحققين قلنا حاصل النزاع ومحصل الخلاف هو ان المراد بالاجل المضاف زمان يبطل بابد الحيوة قطعا بحيث لا يحيص عنه من غير تقدم ولا تاخر او ما يشير اليه قوله فاذا جاء اجلهم لا يستاخرون ساعة ولا يستقدمون ان دخل يخرج مثل ذلك في حق المقتول لم المعلوم ٢ حقه انه لو قتل مات وان لم يقتل يعيش الى وقت هو اجله له كذا في شرح المقاصد هو الاول اذا جاء اجلهم لا يستاخرون ساعة ولا يستقدمون ان قلت قوله لا يستقدمون معطوف على قوله لا يستاخرون فيكون جوابا للشرط فيصير مضمون الكلام هكذا اذا جاء اجلهم لا يستقدمون ولا يستاخرون ساعة ولا يخفاك فانه لا يتصور الاستقدام عند مجيئه يعني لا يمكن تقديم الاجل عند مجيئه ولا يجوز العقل ايضا قلت قد يراد بالمجيء اي في استقدام الاجل ومع تقديمه دلت لام ان قوله لا يستقدمون معطوف على قوله لا يستاخرون لا هو عطف على مجموع الجملة الشرطية لا على الجملة الجزائية فلا يرد قوله لا يستقدمون جزاء للشرط المذكور فلا يتقيد بالشرط فيكون مضمون الكلام هكذا اذا جاء اجلهم لا يتقدم ولا يتاخر فيتحقق النفي ثمرة هو الاول واحتجت المعتزلة قالوا الاستدلال بالآية والمذكورة معرض الاحتجاج تنبيه واستشهاد فلا يكون اي فلا يكون في الآية التنبيه في صورة الحجة استعيرت لفظ الحجة له وفي الواقف والمعتزلة ادعوا ان تولد الاجل من فعل القاتل وبقاءه لولا القتل ضرورة واستشهد واعليه بلزم القاتل وبانه ربما قتل قتلة المحمة الواحدة الوني وكنا نعلم بالضرورة ان موت الجم الغفير والجمع الكثير في الزمان القليل بالاقتل تماحكم العادة باستناد

مبطل
تحقيق قوله فقالوا فاذا جاء اجلهم لا يستاخرون ساعة ولا يستقدمون الاية

قال السيد الشريف في شرحه والجواب ان دعوى الضرورة غير مسموعة والذم لا يستلزم كونه باطلا وحكم العادة ممنوع لان مثله يقع في الرؤيا ونعوذ بالله من ذلك هو الاول والجواب عن الاول ان الله ٢ يعلم انه لو لم يفعل هذه الطاعة يرد عليه انه اي هذا الجواب لا يوافق كريم الزراع وهو قول الشارح اي الوقت المقدر لموته لا كما زعم المعتزلة من ان الله ٢ قد قطع عليه الاجل وذلك اي عدم الموافقة لان المستفاد من تحرير النزاع وحدة الاجل وذلك الجواب يؤدي الى القول بتعدد الاجل احدها الاربعين مثلا والثاني ستين بل الجواب الحق الذي لا يخالف تحرير النزاع هو ان تلك الاحاديث الواردة فان بعض الطاعات تزيد في العمر لاخبار احاد فلا يعارض احاديث والآيات القطعية الدالة على وحدة الاجل وان كلها لك مستوفى اجله من غير تقدم ولا تاخر او ان المراد بالزيادة والنقصان في الاحاديث المذكورة الزيادة والنقصان كسب الخير والبركما يقال ذكر الفتى عمره الثاني وفي شرح المقاصد لنا الآيات والاحاديث الدالة على ان كلا هالك مستوفى اجله من غير تقدم ولا تاخر على تقدير عدم القتل لقطع بوجود الاجل وعدمه ولا بالموت والحيوة فان عوض بقوله تعالى وما يعمر من معمر ولا ينقص من عمره الا في كتاب وقوله ولن يؤخر الله نفسا اذا جاء اجلها البر اجيب بان المعنى ولا ينقص من عمر معمر مثلا ان الضمير لمطلق العمر لا لاحاد المعمرين كما يقال درهم ونصفه اي لا ينقص عمر شخص من اعمار امثاله واما الحديث فخبر واحد لا يعارض القطعي وقد يقال المراد الزيادة والنقصان كسب الخير والبركما يقال ذكر الفتى عمره الثاني او بالنسبة الى ما اثبته الملائكة في صحيفتهم وقد ثبت بنبإها الشارع مطلقا وهو في علم الله ٢ مقيد ثم يؤول الى موجب علم الله ٢ والمراد الاشارة بقوله ٢ ويمحو الله ما يشاء ويثبت وعنده ام الكتاب او بالنسبة الى ما يبدو لله ٢ من محو لولا اسباب الزيادة والنقصان وهذا يعود الى القول بتعدد الاجل والمذهب واحد اسهى وكلا كان في لفظان خوارض اشارة الى ان الهم لا يدعون الضرورة في دعويهم تدبر هو الاول لانا نعلم الكعبي من المعتزلة فانه خالف المعتزلة السابقة اي في رايهم فقال الاجل اثنان والمقتول بطل حيوته باجل نفسه دون اجل الموت فالمقتول ليس عنده ميتا كالمتوفى هو الاول فيما كله اي يتناول وانما فسرنا

بذلك ليشمل المأكولات والمشروبات وهو اى تعريف الرزق بما يسوقه تعالى الى الحيوان فيأكله
مشهور عند العرب وليس تحديدا بالحقيقة بل هو نوعى لما ادعى من تخصيصه بالحلال وقد لا يذ
قد يفسر الرزق عند الاشاعرة بما ساقه تعالى الى الحيوان فانتفع به بالتغذى او غيره مباحا او حراما
فيدخل رزق الانسان والدواب وغيرهما من المأكول والمشروب كذا يدخل الملبوس والآلات
الجزئية التى ينتفع بها فى مصالح دينهم ودنياهم ويخرج ما لم ينتفع به وان كان السوق للانتفاع
لانه يقال لمن ملك شيئا وتمكن من الانتفاع به ولم ينتفع انه ذلك لم يصر رزقا له قال الخشى
تعالى وهذا التقدير اى على تقدير ان يكون معنى الرزق ما ساقه تعالى الى الحيوان فانتفع به تكون العوارى
هى التى تؤخذ بطريق العارية من الملبوسات والآلات الجزئية التى تضع بعارة زيد بعد
لانه لا يطلق عليها الرزق كما مر العرف والعادة ثم نقول وعلى هذا التعريف يصح ان كلا احد
يستوفى رزق نفسه ولا يأكل احد رزق غيره وربما قال بعض الاشاعرة الرزق كل ما ينتفع به الحيوان
من الاغذية والاشربة لا غير قال شارح المقاصد ونسب بعض اصحابنا بما يصح به الانتفاع
ويجوز ان يأكل شخص رزق غيره ولا يستوفى رزق نفسه ويوافقه اى هذا التفسير قوله تعالى
وكم من دابة لا تحمل رزقها الله يرزقها وايانكم قال الآمدى والتعويل على التعريف الاول فان قيل كيف يتصور الانفكاك
من الرزق بالمعنيين الاولين قلنا وقد يقال ان اطلاق الرزق على المنفق مجاز عندهم لكونه معدا
يعنى ان المنفق كان بصدد ان يصير رزقا للمنفق لكن لتفوقه فلم يصر رزقه بل صار رزقا لغيره
فسمى الشئ باسم ما هو بصدده بكونه هو الاول بمملوك يأكل المالك من نفس الرزق به
لم يكن غير المأكول رزقا عرفا وان صح لغة حيث يقال رزقه الله ولرأصاحها اللهم ارزقنى
شفاعته هم مع انه ينتقص بمكاسب رزق العبيد والاماء ويجاب بما هو معتبر فى مفهومه من
الاضافة الى الرازق اللهم الا ان يقال المراد بالمملوك المجعول ملكا بمعنى الاذن فى التصرف الشرعى
وفيه معنى الاضافة ويدخل رزق غير الانسان المالك بطريق التغليب ولا ينتقض طردا بملك الذمة
والآباق وان لم يكن المراد بالمملوك ما ذكر فخلا التعريف عن معنى الاضافة الى الله وهو معتبر فى

مفهوم الرزق عندهم اى عند المعتزلة ايضا كما هو معتبر عند اهل الحق كما سيجئ فى الشرح حيث
قال ويسمى هذا الاختلاف على ان الاضافة الى الله تعالى معتبرة فى معنى الرزق لا يقال فى كلام الشارح
حيث قال وعند المعتزلة الحرام ليس برزق لانهم لم يروه تارة بمملوك يأكله المالك نظرا الى كلامهم
مشعر بان تعريفهم هذا يدل على ان الحرام ليس برزق عندهم مع ان هذا التعريف يدل على كون الحرام رزقا
الا يرى ان بعض الحرام كالشراب والخنزير مملوك وملك المسلم فلو شرب الخمر او اكل الخنزير يرتفع حرمتهما
يصير ان رزقا له لانا نقول هما وان كانا مملوكين بالاطلاق لكنهما ليسا مجعولين ملكا بمعنى الاذن الشرعى
فى التصرف الخاص اى الشرب والاكل اى حين اذ عرفت الثانى انهما ليسا بمملوكين بالحيثية المذكورة
تدبر ومع ملاحظة هذه الحيثية النقض بحم المسلم وخنزيره اذا اكلهما مع حرمتهما لانهما
لا كونا مملوكين بالحيثية المذكورة وفى بعض الكتب ان الحرام ليس برزق عند المعتزلة اصلا
بالمعنى الاعم ولا بالمعنى الاخص فان صح ذلك النقل عنهم فالدفع عن النقض المذكور ظاهر اذ لا يصدق
عليهما اى على لحم المسلم وخنزيره المملوك **هو الاول** ان لا يكون ما يأكله الدواب رزقا لانه لا
يتصور المالكية والمملوكية مع ان ظاهر قوله وما من دابة فى الارض الا على الله رزقها يقتضى
ان يكون كل دابة مرزوقة ويمكن ان يجاب بما مر من انه يجوز ان يدخل رزق غير الانسان بطريق
التغليب **هو الاول** ان من اكل الحرام وفى شرح المقاصد ورزقهم ان من لم يأكل طول عمره
الا الحرام لم يرزقه وهو يبطل قوله تعالى وما من دابة الا على الله رزقها واجيب بانه قد سبق
اليه كثير من المجاج الا انه اعرض عنه لسوء اختياره على انه منقوض بان من مات ولم يأكل حلالا
ولا حراما فحوابكم جوابنا انتهى كلامه **هو الاول** اذ لا معنى لتعليق ذلك بمشية الله تعالى ايضا
لو كان المراد بالهداية بيانه طريق الحق وبالاضلال وجدانه العبد ضالا لم يتحقق بين المعنيين
تضاد ومناقاة يعتبر فى المقابلة التى هى من المحسنات البديعية فى الكلام ففيه فوات صنعة
مقابلة الاضلال الهداية ويبقى الكلام خلوا عنها فلا يصير محسنا بهذا الاعتبار وان صار
محسنا باعتبار اشتماله ايهام التضاد وهو الجمع بين معنيين غير متقابلين بحيث يعبر عنهما بلفظين

يتحقق التقابل بين معنيهما الاصليين كقولهم عجبني ابا سالم من رجل ضحك المشيب برأسه فبكى فان المراد بالضحك الظهور التام والتقابل بين البكاء وظهور المشيب كناية عن ظهور المشيب بالضحك الذي هو معناه الحقيقي الاصلي مضاد المعنى البكاء ويسمى ذلك ايهام التضاد كما علم في علم البديع على انا نقول لو قال المحشي فيه فوات المطابقة بدل قوله فوات المقابلة لكان اولى لان المطابقة في عرفهم عبارة عن الجمع بين المتضادين اي المتباينين في الجملة واما المقابلة فهي ايتان معنيين متوافقين او اكثر ثم بما تقابلا فلك وبيانه فعلم ان الكثرة معتبرة في طرف المقابلة دون المطابقة فلم تحقق المقابلة في قوله يضل من يشاء ويهدي من يشاء سواء اريد بالاضلال والهداية خلق الضلالة والاهتداء او بيان طريق الحق وجدان العبد ضلالا بخلاف المطابقة فانها تتحقق فيه ان اريد بهما خلق الضلالة والاهتداء والا فتفوت

هو الاول

ومثل هذا آية فلم يهتدوا مجاز عن الدلالة والدعوة الى الاهتداء وكذا لفظ الهداية مجاز عن الدعوة في قوله وامّا ثمود اي قومه فهديناهم اي دعوناهم الى طريق الحق فاستحبوا العمى على الهدى اي على الاهتداء وكحمل ان يراد بالهداية في قوله تعالى فهديناهم المعنى الحقيقي اي خلق الاهتداء والله اعلم بحقيقة الحال تلك الجملة في كلام المحشي معترضة تحصل كلام المحشي هكذا وكحمل ان يراد بقوله وامّا ثمود فهديناهم واما ثمود فخلقنا فيهم الهدى اي الاهتداء فتركوه وارتدوا بعد ذلك وانما قلنا انه يحمل على الهداية على المعنى الحقيقي اي خلق الاهتداء اذ لا دلالة في اول الآية واخرها على ذلك الحصول يعني ان الآية المذكورة من اولها الى آخرها لا يدل على عدم كون خلق الاهتداء فيهم فلا حاجة الى صرف الهداية عن المعنى الحقيقي الى المعنى المجازي والله اعلم بالصواب واليه المرجع والمآب

هو الاول

وعند المعتزلة بيان طريق الصواب وهو بطل لقوله انك لا تهدي من احببت ايضا اجمع الامة على ان الناس مكلفون بالهداية بعضهم مهتدون وبعضهم ليسوا كذلك وبيان الطريق يعم جميع الامة ويشمل الكل من غير اختلاف ومنازعة للخصم فيه فان عموم البيان

متفق

متفق عليه قول الصحاح وتاويل الهداية ببيان الطريقين قيل لا نسلم اختلاف الناس في الهداية ولا نسلم ان الامة اتفقوا عليه وانما الاختلاف في احوالهم في الاهتداء على حسب تفاوتهم في قابلياتهم وانفاق الامة على ذلك لا اختلاف وايضا لو كان الهداية ببيان الطريق لما كان الاهتداء لازما لها وقد اي في عدم لزوم الاهتداء للهداية فوات قاعدة المطاوعة فان اهتدى مطاوع هدى في اللغة يقال هديته فاهتدى هو المهتدي مع ان الهداية لو كان بيان الطريق لم يكن الاهتداء مطاوعا له لانه غير لازم له اي للبيان قيل عليه لا نسلم ان الهداية لو كان بيان الطريق لما كان الاهتداء لازما له لان البيان معناه الاظهار والتظهار الحقيقي بل معناه الظهور الذي هو الاهتداء وايضا يقال في مقام المدح فلان يهدي في المعارف ولا يمدح الا بالحصول اي بحصول المبين دون كفى البيان اذ لا يمدح الشخص بكون الشيء معينا له بحسب المعارف اصلا قيل اذا كان البيان هو الاظهار التام الحقيقي الذي بلوغه الظهور كما مر صح المدح به بهذا الاعتبار ويقال ان البيان المذكور وان لم يكن نفس خلق الاهتداء لكن يوجب في نفس المهدي استعدادا تاما قريبا بالكب الى المبين وتحصيله والاخفاء في ان الاستعداد التام فضيلة يليق ان يمدح عليها قلنا هو مدفوع بان التمكن التام والاستعداد القريب والكمال في نفسه فضيلة لكن لكونه مع عدم الحصول اي كونه مقارنا لعدم الحصول الذي ذلك الاستعداد استعدادا ناقصا فيه نقيصة يذم عليها كما ليل وفيه بحث لان كون التمكن في نفسه فضيلة يكفي في صحة المدح وهو لا ينافيه استحقاق الذم من جهة مقارنته لامر آخر من عدم الحصول ويطيره ان العلم بالعمل مذموم بالاتفاق مع انه في نفسه مع قطع النظر عما يقارنه من عدم العمل احق الفضائل بالتقديم واتم الكمالات بالتكريم واسبقها في اسباب التعظيم والتفهيم الى مراتب التفخيم ثم يرد على ما يقال ان الهداية بمعنى بيان الطريق توجب الاستعداد والتمكن ومن اجله يمدح ان التمكن والاستعداد عام للكل كالبيان فلا يناسب المقام اي مقام المدح ولهم دلالة الهدى لا شتراكهما بين الكل لكن لغير اوجه آخر لابطال كلام القائل المذكور غير ما ذكره الدافع بقوله بان التمكن من عدم الحصول نقيصة يذم عليها

هو الاول

وبقوله اللهم اهد قومي مع انه بين الطريق ودعاهم الى الاهتداء وبقوله اهدنا الصراط المستقيم يعني تفسير الهداية ببيان

طريق الصواب بط اذ الدعاء بالهداية متحقق بشهادة القولين المذكورين والدعاء والطلب
انما يستدعي عدم حصول المطلوب والبيان المذكور حاصل فلا يتصور الطلب يرد عليه ان هذا
الطلب المستفاد من القولين المذكورين كما يناف تفسير الهداية ببيان الطريق كذلك يناف التفسير
بالخلق ايضا اي يناف تفسير الهداية كلوم الاهتداء وذلك لان الطلب كما يتعلق المعدوم انما يكون لما ليس
بحاصل وخلق الاهتداء حاصل فيما فلا يتصور الطلب والجواب عنه بان الطلب باعتبار التابيد والدوام
المقصود او باعتبار الدوام والثبات تجاوز عن الحقيقة كما لا يخفى واعلم ان الغرض من امثال هذا المقام
الذي فيه اختلف الآراء وتنازعت الخصماء وتمسك من الجانبين بالآيات والاحاديث ويفتح للموجه
باب تاويل الاقاويل والمقصود فيها من ذكر النصوص المتقابلة بحسب الظني والاتيان بالاحاديث التي هي
بحسب المفهوم المتبادر وحمل بعضها على التحرير وصرفه عن الحقيقة وصرف البعض عن المعنى المجازي
وحمله على الحقيقة هو الارشاد الى طريق دفع نسبة الخصم بالنقض والاشارة الى دليل تمسك
به المخالف على مطلوبه والتنبيه على امكان المعارضة بالمثل وتعليم ما يمكن الاستدلال به على ابطال مذهب
الخصم مثلا اوقال الخصم تفسير الهداية بخلق الاهتداء لقوله تعالى واما ثمود فهديناهم فاستحبوا
العمى على الهدى قلنا الهداية مجاز عن الدعوة الى طريق الحق فلو قال الذي قاله اهدنا الصراط المستقيم
يناف التفسير بالخلق قلنا كما يناف التفسير بالخلق كذلك يناف التفسير ببيان طريق الصواب وبالجملة
ذكر النصوص المتقابلة وبيان المعنى المراد منها ورد ما لا يكون مقصودا منها بحمل قادر على مقاومة
الخصم فتنبه ولن على بصيرة ولا تغفل حتى لا تكون من الضالين **هو الاول** والمشهور ان الهداية
يمكن ان يفسر المراد المشايخ ببيان الحقيقة الشرعية المرادة في اغلب استعمالات الشارع والمشهور
بين القوم هو معناها اللغوي او العرفي فلا شك ان المعنى اللغوي هو الموضوع له عند اهل اللغة
والمعنى العرفي هو الموضوع له عند العرف العام والمعنى الشرعي هو الموضوع عند صاحب الشريعة لكن
يجب في الاخيرين ملاحظة المناسبة بينهما وبين المعنى الاصل عند الوضع **هو الاول**
والا لما خلق الكافر الفقير المعذب في الدنيا والآخرة اذ الاصلح عدم خلقه وايجاده رأسا

اونقول

او نقول الاصلح خلقه ثم اماتته قبل البلوغ والتكليف بالمشاق من الاوامر والنواهي او نقول
الاصلح خلقه ثم سلب عقله ورفع مناط التكليف بالاحكام الشرعية عنه قبل البلوغ والتكليف بها
خلقه وابقاءه زمان التكليف وخلق القدرة على المعاصي وايجاد الاستطاعة الى الفسق والعصيان
او الكفر والطغيان وجعله في الدنيا فقيرا محتاجا وفي الآخرة معذبا بانواع العذاب الم شديد وعذاب اليم ابدا
فضلا عن ان يكون اصلح له فان قلت لا يلزم ان الاصلح هو ما ذكرتم بل الاصلح خلقه واعطاء الوجود اياه ثم ابقاءه
في زمان البلوغ وتكوين الاستطاعة التي هي مناط التكليف وايجاد القدرة والتكليف بالاوامر والنواهي
والتعريض للنعيم المقيم كما فعله في حق عامة المكلفين فلم يترك بالنسبة الى الكافر الفقير المعذب في الدنيا
والآخرة ما هو اصلح مع علمه بانه لا يدرك الثواب بل يقع في العقاب قلت فلم لم يفعل ذلك الاصلح
لمن مات طفلا اهذا على رأي من لم يعتبر الاصلح جانب علم الله ويزعم ان علم الله منه الكفر على تقدير
التكليف يجب تبديله للثواب مع علمه بانه لا يدرك فلا يلزمه ما لزمه وان اعتبر الاصلح والاولى جانب
علم الله به كما ذهب اليه الجبائي على ما مر تفصيله في صدر الكتاب فالامر ظاهر يعني اعتبار الاصلح في جانب
علم الله به ظاهر البطلان وبه الزم الاشعري الجبائي ورجع عن مذهبه وقد فصلنا الكلام فيه
في صدر الكتاب فمن اراد الاطلاع عليه فليرجع اليه **هو الاول** ولما كان له منة على العباد قائم
اي المقتضي الموجب لوجوب الاصلح جانب العلوم قالوا ترك الاصلح المقدور الغير المضر بحاله
او سفه بخلاف الاصلح المقدور المضر فانه يجب تركه كابقاء الطفل والتكليف والتعريض للنعيم الدائم
الذي هو اعلى المنازل فان ذلك وان كان اصلح في نفس الامر لكنه مضر له لانه لو كلفه وكبر لطغى
واستكبر فيقع في العقاب الاكبر واما الذين اعتبروه جانب العلم فرو ترك الاصلح مضرا او غير
مخلا او سفها لزوم البخل لكن جعل تعلق قدرة الله به بالترك مستحيلا ابدا وجعل الفعل
سرمديا واجبا والاخفاء في انه لا منة في مثل ذلك الفعل الذي وجب الاتيان به وامتنع تركه لوجوب
ان يكون المحتوم فيه امرا اختياريا والاخفاء ايضا فانه لا معنى لطلبه اي لطلب مثل ذلك الفعل لان الطالب انما يطلب
اذا كان المطلوب ممكن الحصول واختياريا ودون الواجب على ما لا يخفى لانه يقال لهم ان المحتوم فيه يجب ان يكون

امر الاختيار يا فانه الاب المشفق يستوجب المنة والانعام بالاحسان على ولده الذى احسن اليه
ة شفقته شرعا وعقلا مع انه لا اختيار له شفقته وعطفه لانا نقول لانه للاب على الولد الحسن
ة شفقته الجبلية الخلقية من غير اختياره بل المنة عليه فى افعاله الاختيارية المنبعثة عنها اى عن تلك
الشفقة الجبلية انه وجدت تلك الافعال وصدرت عنه يعنى لو صدرت عن الاب باختياره افعال
جميلة بالنسبة الى ولده لاستوجب المنة عليه والا فلا الرد عليه ان هذا على تقدير الصحة لا يرفع الايراد لكل
كلا ما على السدد اللهم كما لا يخفى هذا نيل المنة مذمومة شرعا وعقلا فكيف يصدر من الله ة قال الله ة
لا تبطلوا صدقاتكم بالمن والاذى اجيب ان كون المنع مذمومة على الاطلاق ممنوع بل المذمومة منها
ما يكون على سبيل التوبيخ ولو سلم فمن العباد فان افعاله ة لا يتصف بالقبح كيف وقد قال الله تعالى
بل الله يمن عليكم هو الاول وجوابه ان منع ما يكون حق المانع وقد ثبت بالادلة القاطعة
كرمه وعلمه بالعواقب يكون محض عدل وحكمة حاصله اى حاصل الجواب هو ان الاصلح للرب لا يستوجب
شخص من الاشخاص ولا يستحق احد من الآحاد ولا يكون في المخلوق استعداد الاولى ولا استحقاق
الاصلح بل هو العالم الاصلح محض خلق الله ة الواجب الوجود المنزه عن شائبة النقصان ومستوجبه
ليس الا الجواد المطلق المنان وقد ثبت بالادلة القاطعة والنصوص القطعية انه ة كريم مفيض
بقدر استعدادات المستفيضين ومقدار قابلياتهم ليس في ذاته بخل وامساك وانه حكيم يعلم جميع
الاشياء على ما هي عليه في نفس الامر ويعمل بها هو اصلح في نفس الامر من غير وجوب عليه محيط علما بعواقب
الاشياء فتركه اى ترك ما تظنونه اصلح لا يحمل بالحكمة الباهرة والسلطنة القاهرة ولو لم يكن
ترك الاصلح اصلح في الواقع لم يرتكبه الفياض على الاطلاق البتة فلا يجب عليه رعاية اى رعاية ما يكون
اصلح بالنسبة الى العباد بل قد يكون مخالفا لها حكمة حيث يكون المترك اصلح في الواقع هذا غاية توجيه كلام
الشارح والخبير وان كان الحق ينشرح بالمخالفة والله اعلم بالصواب قيل عليه مما ذكرتم لا يخالف
مذهب المعتزلة فانهم ايضا يجوزون ترك الاصلح اذا اقتضاه الحكمة قال صاحب الكشاف جارا لله
الزمخشري في تفسير قوله ان تغفر لهم فانك انت العزيز الحكيم هكذا اى ان تغفر لهم فليس ذلك

المغفرة والعفو خارج عن مقتضى حكمك فان عقاب الكافر وعدم المغفرة عن ذنبه اصلح بالنسبة اليه
مع ان الزمخشري الذي هو من المعتزلة جوز تركه حيث فسر الاية بالطريق المذكور وجوابه انا لا نسلم
ان العقاب وعدم المغفرة اصلح بالنسبة الى الكافر ولا دلالة في كلام اى في كلام الزمخشري على ان
عدم المغفرة عن ذنب الكافر وعقابه اصلح بالنسبة الى الكافر والقول بان العقاب وعدم المغفرة
لو لم يكن اصلح بالنسبة الى الكافر لما وجب على الله ة عقابه مع انه وجب عقاب الكافر باتفاق المعتزلة مدفوع
بانه يكون ان يكون وجوبه اى وجوب عقاب الكافر على الله ة لاجل استيجاب الكفر والطغيان العقاب
وعدم الغفران لا لاجل ان عقاب الكافر اصلح على ما هو المذهب عندهم اى عند المعتزلة فانهم ذهبوا
الى انه يجب على الله ة العقاب على المعصية زجرا عنها فانه ة تركه التسوية بين المطيع والعاصي
وهو قبيح وفيه ايضا اذن للعصاة في المعصية واغراء لهم بها وذلك لانه ة ركب فيهم شهوة القبائح
ولو لم يجزم المكلف بانه مستحق عقابا لانه يكون الاخلال به بل جوز ترك العقاب لكان
اذنا من الله ة سبحانه للعصاة في ارتكاب الشهوات بل اغراء بها وهو قبيح مستحيل صدوره من الله ة
ولو سلم ان عدم المغفرة اصلح بالنسبة الى الكافر وان في كلامه دلالة عليه فلا نسلم ان الاصلح على التقدير
مغفرة الكفار هو عدم المغفرة بل الاصلح هو المغفرة بمعنى كلامنا ان الاصلح على ذلك التقدير الخ
هو المغفرة دون عدم المغفرة فان كون مغفرة الكفار اصلح وان كان محالا لكن التقدير المذكور يضاهي
عند المعتزلة والخ وذا يستلزم الخ فلا يلزم تجويز ترك الاصلح على التقدير المذكور ولو سلم ان الاصلح
على التقدير المذكور ايضا عدم المغفرة دون المغفرة فلا نسلم ان تجويز ترك الاصلح يوجب امكانه المنافي
لامتناعه الذي هو المذهب عندهم فانا نجوز على التقدير الخ الا بنافي الاستحالة يعني كون مغفرة الكفار
الذي هو الخ لا ينافي استحالة ذلك التجويز لان المعلق بالخ الذي هو التقدير يجوز ان يكون محالا ولو سلم
ان تجويز الترك على التقدير المذكور يوجب الامكان المنافي للامتناع والاستحالة نقول الكلام مع المجوزين
المانعين ترك الاصلح دون الشرذمة المجوزين ترك مثل صاحب الكشاف وتوابعه قيل ولقائل ان يقول
ليس مدار قوله ذلك القيل ان في كلام الزمخشري دلالة على ان عدم المغفرة اصلح كما زعم المجيب بل مداره هو انه

جوز ترك الواجب اذا اقتضت الحكمة اياه حيث جوز ترك عقاب الكفار اذا اقتضت الحكمة
تركه ويعلم منه ذلك انه يكون ترك الاصلح اذا اقتضت الحكمة تركه اذ لا فرق بينهما فان كلا واحد منهما
ترك الواجب بسبب اقتضاء الحكمة اياه يرد عليه ان هذا التمثيل انما يتم اذا تحقق الجهة الجامعة يعني
اذا ثبت اشتراك سبب الحكم ولم يثبت بعد اشتراكهما في الوجوب لا يوجب اشتراك المسبب
لان الوجوب لا يكون سببه الحكمة ونحن نمنع ذلك ونقول ان مدار نفي الوجوب على الله تعالى كما هو مذهب
اهل الحق كذا وهواى محصولا البحث هو انه لا شك في ان ترك ما فيه الحكمة بحيث لو فعل اوجهل
والكلام على الله تعالى يجب عليه تعالى رعايتها اى رعاية الحكمة يعني كلما كان في وجود الشيء حكمة كتب على الله
ايجاده وكلما كان في انتفائه حكمة كتب على الله تعالى اعدامه وعدم ايجاده وانما ثبت الوجوب
على الله تعالى في بعض الامور والمذهب اى مذهب اهل الحق هو انه لا يجب عليه تعالى اصلا اللهم الا ان يقال
المراد اى مراد اهل الحق بقولهم لا يجب على الله تعالى شيء هو نفي الوجوب في الخصوصيات منها اللطف
وفسروه المعتزلة بانه العقل الذي يقرب العبد الى الطاعة ويبعده عن المعصية ومنها التوفيق
على الطاعة ومنها العقاب على المعصية ومنها الاصلح للعبد في الدين والدنيا كما هو مذهب
البغداديين اذ الاصلح في الدين كما هو مذهب البصريين ومنها العوض على الآلام فان المحوارزمي
ذهبوا الى وجوب تلك الخصوصيات عليه تعالى واهل الحق انكروا وجوبها فقط لا وجوب رعاية الحكمة
مطلقا فيرد على البحث وجوابه كليهما نظرا اما على البحث فلان مداره على ثبوت الحسن والقبح العقليين
وقد تقرر في محله انتفاؤهما واما قلنا ان مداره عليه لانه لو لم يتحقق الحسن والقبح العقليان
لم يتحقق ما فيه الحكمة في نفس الامر من غير اعتبار الشارع والجواد الحكيم حتى يكتب عليه تعالى رعايتها
بل كل ما يفعله الحكيم المطلق يتحقق فيه الحكمة وكل ما لم يفعله ليس فيه حكمة لانه يتحقق في بعض
الامور حكمة توجب فعله وتقتضي الاتيان به واما ورود النظر على جوابه عن البحث فلانا نقول
الخ اما ان نكتفي في الخصوصيات بحكمة او لا فان كان الاول كتب عليه تعالى رعايتها فقول ان الموت الذي
تقرر في نفسه ملائم لكم وان كان الثاني فالجواب نفي تحقق الحكمة لا نفي الوجوب في الخصوصيات وكذلك في

المطلق

المطلق وقد عرفت ان الوجوب مطلقا ثابت فتدبر وما قيل ان جواب الشارح ليس مبنيا على اصل اصحابنا
بل هو الزامي على المعتزلة وترك ما فيه الحكمة لا يكون بخلاف اوسفها ولا جهلا فبني على الجهل بهذه
النكتة التي صورناها فلا تغفل هو الولي ليت شعري ما معنى وجوب الشيء على الله تعالى
بمعنى اقتضاء الحكمة لتحقق ذلك الامر وتكوينه مع القدرة على تركه وتحقيق ذلك ان المعتزلة
ذهبوا الى ان بعض الامور يشتمل على الحكمة والمصلحة في نفس الامر مع قطع النظر عن اعتبار الشارع
وتعيين الحاكم بناء على ثبوت الحسن والقبح العقليين ولا خفاء في ان وجود مصلحة وثبوت حكمة
في بعض الاشياء يقتضي ان يوجده الحكيم الخواه الكريم المطلق لكن لا على وجه لم يقدر الفاعل على تركه
وهذا الاقتضاء الغير المفضي الى استحالة الترك هو معنى الوجوب على الله تعالى وهو غير الوجوب
الذين ابطلهما الشارح وهما استحقاق تارك الذم والعقاب ولزوم صدوره عنه بحيث لا يتمكن
من الترك والوجوب بهذا المعنى لا يستحيل على الله تعالى واختياره ليس برفض لقاعدة الاختيار كما لا يخفى
على من له ادنى شعور واختيار وجواز بيان وجود حكمة ومصلحة في الترك كفعل يترك ممتنعا عند
المعتزلة لانهم جعلوا الاخلال بالحكمة والمصلحة نقصا يستحيل على الله تعالى فلزوم النقص
الخ بكفعل الترك اى ترك تكوين ما فيه الحكمة مستحيل لا بهذا الاعتبار وممتنعا بالغير وان صح النظر
الى ذاته وامكن في نفسه وهذا اى القول بان الترك يستلزم الخ وان كان ممكنا في نفسه هو جور عن
مذهب اهل الحق ومسلك الى مذهب الفلاسفة اذ الفلاسفة يجعلون ايجاد العالم على هذا النظام الخاص
والنمط البديع لازما لذات الواجب تعالى مستحيل الانفكاك عنه تعالى وذلك اللزوم واستحالة
الانفكاك لاستمداد اى العالم على الحكم والمصالح وكونه على اكمل الوجوه الممكنة المناسب للكمال
المطلق ويستندونه اى العالم الى العناية السرمدية والالطاف الازلية الابدية ونحن معاشر
اهل الحق لا نقول باستحالة الترك ولا باستلزامه نقصا ولا لوجوب الفعل فان اراد الله تعالى فعل غير
وجوب وان اراد تركه من غير لزوم محال واما الوجوب فهو محقق للاختيار كما مر ولا لزوم المحال
فيه تحقق ذلك الوجوب ولهذا اى ولان القول بالوجوب بهذا المعنى ميل الى الفلسفة الظاهرة

السفسطة اصطر متاخرو المعتزلة فيه وذهبوا الى ان معنى الوجوب عليه تعالى انه يفعله البتة و لا يتركه وان جاز الترك كما في العاديات فانا نعلم قطعا ان جبل احد لم ينقلب الآن ذهبا وان جاز انقلابه ذهبا ويجب بان الوجوب بمجرد تسميته ونصيره النزاع حق القطيا والعجب انهم اى المعتزلة الذين نسبوا الوجوب بالمعنى الاخير لا يجعلون ما اخبر به الشارع من افعاله واجبا عليه مع قيام الدليل على انه يفعله البتة ولا يتركه هو الاول اذ ليس معناه استحقاق تارك الذم والعقاب فان علم هذا الاستحقاق بالشرع وذلك بان يكون قبح الترك امرا غير بيّن محتاجا الى بيان الشارع بتاحته فاذا بيّن الشارع انه قبيح علم ان التارك يستحق الذم عاجلا او العقاب آجلا فالوجوب الذي هو عبارة عن ذلك الاستحقاق المعلوم من الشارع ينسب الى الشرع ويقال انه شرعي والا اى وان لم يعلم ذلك الاستحقاق بالشرع بل علم بالعقل لكون قبح الترك امرا عقليا يحكم به الطبع السليم والعقل المستقيم فالوجوب الذي هو عبارة عن ذلك الاستحقاق المعلوم من حكم العقل ينسب الى العقل ويقال انه عقلي هذا الذي ذكرناه من ان الوجوب عليه تعالى قد يكون عقليا وقد يكون شرعيا مذهب بعض المعتزلة وقال بعض آخر منهم اى من المعتزلة بالوجوب عليه تعالى بمعنى استحقاق تارك الذم عند العقل يكون الوجوب عليه تعالى عند ذلك البعض وجوبا عقليا لا واجبا عليه شرعا عنده هو الاول وهو ظاهر اذ لا معنى للذم في حقه تعالى بان يصير مذموما من جهة الذات او الصفات او الافعال او الاسماء فان الله تعالى منزه عن الذم والقباحة مطلقا لانه تعالى المالك على الاطلاق المحمود بجميع اكمل الاوصاف بالاستحقاق ولا معنى للعقاب ايضا بالنسبة اليه تعالى اذ المعاقب ليس الا الله تعالى الخالق ولا يتصور في حقه ان يعاقب نفسه بالوفاق هو الاول فانها امور ممكنة اخبر بها الصادق واما تأييد الامور بالامكان لان النقل الوارد في الممتنعات العقلية كحدوث الطاهر يجب تاويله بالامر الممكن تاويلا صحيحا لتقدم العقل على النقل لكونه اصلا للنقل كما بيّن في موضعه فان قوله تعالى الرحمن على العرش استوى كما دل الدلائل على ما يمتنع من الجلوس المحال على الله تعالى يجب تاويله بالاستيلاء

وكونه مما يصح اجراء عليه وكيف تفويضه الى الامة كما هو راى من يقف على الآية في قوله وما يعلم تاويله الا الله والراسخون في العلم الآية وعليه اكثر السلف كما روي عن احمد الاستواء معلوم والكيفية مجهولة والبحث عنها بدعة هو الاول النار يعرضون عليها غدوا وعشيا ويوم يقوم الساعة ادخلوا آل فرعون اشد العذاب وعرضهم على النار يعني به قتلهم بها ولما كان القتل بالنار لا يتصور الا بالاحراق نسره به حيث قال عرضهم على النار احراقهم بها والعرض بمعنى القتل مأخوذ من قولهم عرض الاسارى على السيف اى قتلوا به وفي الجمل الاسير معروف وكانوا يشدونه بالقد وهو الاسر يسمى كل اسير وان لم يوسر به اسيرا وقد قالت العرب في جمع اسير اسرى واسارى واسارى وليست المفتوحة بالعالية انها هي كلامه وجه الاستدلال بقوله تعالى النار يعرضون الآية على عذاب القبر وقوع العذاب قبل يوم القيمة هو انه عطف في هذه الآية عذاب القيمة على العذاب الذي هو العرض على النار صباحا ومساء وذلك دليل على ان العرض غير عذاب القيمة ولا شبهة في انه اى العرض قبل الانشار من القبور الواقع في ذلك اليوم اى يوم القيمة كما يدل عليه نظم الآية بحسبه وما هو كذلك ليس غير عذاب القبر انفاقا لان الآية كما وردت في حق الموتى هو الاول اعترفوا فادخلوا نارا او وجه الاستدلال ان الفاء للتعقيب من غير تراخ فيكون الدخول في النار عقيب العرض في الدنيا فان قيل هذا لا يدل على عذاب القبر لانهم اى آل فرعون لم يكونوا في القبر اجيب بان المقصود اثبات العذاب بعد الموت والاضافة الى القبور باعتبار اغلب الاحوال هو الاول حمارا لا حيوة له جوز بعضهم وهو الصالحية من المعتزلة وابن حرير الطبري وطائفة من الكرامية فانهم ذهبوا الى تعذيب غير الحي وعقاب الموتى من غير احياء ولا شك انه خروج عن المعقول بل هو سفسطة باطلة ومكابرة ظاهرة لان الجماد لا حس له فكيف يتصور تعذيبه واما تعذيب المأكول بحلول نوع الحيوة في بطن الآكل فواضح الامكان كدودة في الجوف وفي خلال البدن نارها يألم ويتلذذ بلا شعور منا وما ذهب اليه بعض المتكلمين من ان الآلام يجتمع في اجزاء الموتى بيسير اعضاء من غير احساس بها فانا نحشر ونحشر بها

دفعة واحدة وهو انكار للعذاب قبل الحشر فيبطل بما قررناه سابقا من بنوته قبل الحشر

هو الاول ولا دليل لهم يعتد به قالوا اى الثانون لا اعادة المعدوم بعينه لوجاز اعادة بعينه اى بجميع مشخصاته لجاز اعادة وقته الاول للازمها من جملة عوارضه ضرورة ان الموجود بعينه كونه فى هذا الوقت غير الموجود بعينه كونه فى وقت آخر والملزوم اى اعادة الوقت بطل اللازم اى اعادة المعدوم كذلك وانما قلنا ان اللازم بطل لانه اذا اعيد بجميع عوارضه يلزم ان يعاد فى وقته الاول وكل ما وقع فى وقته الاول فهو مبدأ الاعادة والمفروض خلافه هف واليه اشار الحشى بقوله ان لعيد الوقت الاول فهو مبدأ الاعادة بل يلزم كون الشخ الواحد مبدأ من حيث انه معاد وفى هذا دفع للتفرقة والامتياز بين المبدأ والمعاد حيث كان الشئ الواحد مبدأ من حيث كونه معادا والمعادا من حيث كونه مبدأ والامتياز والتفرقة بينهما بحب العقل ضرورى والا اى وان لم يعد الوقت الاول فلا اعادة للمعدوم بعينه لان الوقت كامر من جملة العوارض المشخصة واستقاء المشخص يوجب استقاء الشخص ويجيب عن ذلك الاستدلال اولا بان المعتبر فى اعادة العين اى فى اعادة المعدوم بعينه اعادته بالمشخصات المعتبرة فى الوجود الخارجى ولا نسلم ان الوقت اى من المشخصات المعتبرة فى الوجود الخارجى والا اى وان لم يكن الامر كذلك بل كان الوقت من المشخصات المعتبرة فى الوجود الخارجى يلزم منه بطلان الاشخاص بحسب الاوقات وبهذه النكتة الزم ابن سينا تلميذه حين وقع هذا البحث لمع تلميذه وكان مصرا على التغاير بحسب الخارج بناء على ان الوقت من العوارض المشخصة فقال ابن سينا لم ان كان الامر على ما تزعم فلا يلزمنى الجواب لانى غير من كان يباحثك وانت ايضا غير من كان يباحثنى فبهت التلميذ وعاد الى الحق واعترف بعدم التغاير فى الواقع وبان الوقت ليس من المشخصات لا يقال لعل ان يراد بالوقت الذى ادعى المستدل انه مشخص حتبر فى الوجود وقت الحدوث اى الوقت الذى حدث فيه الحادث ابتداء والاحتفاء فى انه اى وقت الحدوث مشخص خارجى الا يرى ان وقت الحدوث ما لم يتحقق لم يوجد الحادث فيكون له دخل فى وجوده وكل ما يكون له فى الوجود دخل فى الشئ فيكون من المشخصات

لانا نقول هذا مع انه كلام على السند مدفوع بان المعتبر فى كون الشئ علة للوجود هو كونه بحيث ما لا يتصور هو اى الوجود بدونه والوقت ليس كذلك لانا نا ما نعد للوجود او سبب الحد بالكس وعلى التقديرين لا يلزمنا فى عدمه وجود المعلول المعد بالفتح ولا بقائه وما لا يضر عدمه فى البقاء لا يضر فى الاعادة ايضا فيجوز اعادة المعدوم من غير اعادة الوقت الاول ايضا قوله وكل ما يكون له دخل فى الوجود له دخل فى التشخص فيكون من المشخصات ممنوع بينا ولا مبين بل يكون مخالفا للواقع الا يرى ان الحيوان له دخل فى وجود الانسان المخصوص المشخص كزيد مثلا وليس من مشخصاته وما يقال انا نعلم بالضرورة ان الموجود مع قيد كونه فى هذا الزمان غير الموجود مع قيد كونه قبل هذا الزمان فامر وهمى والتغاير الذى يحكم به فى هذه الصورة انما هو بحسب الذهن والاعتبار دون الخارج ويجيب عن ذلك الاستدلال على امتناع اعادة المعدوم ثانيا بانا لا نسلم لزوم كون المعاد مبدأ لا معادا لانا نم ايضا لزوم كون الشخ الواحد مبدأ ومعادا من جهة واحدة فان المبدأ هو الوجود فى الوقت المبدأ والمعاد هو الوجود فى الوقت المعاد والوقت ههنا معاد فرضا فالموجود فى ذلك الوقت هو المعاد وفى المبدأ لا يقال لو لم يكن الموجود فى الوقت الثانى هو الموجود فى الوقت الاول بعينه لم يتحقق اعادة المعدوم بعينه بل هو اعدام للشئ فى وقت وايجاد الآخر فى وقت آخر وان كان الموجود فى احد الوقتين عين الموجود فى الآخر يلزم كون الشخ الواحد مبدأ ومعادا من جهة واحدة لما مر فى الاستدلال لانا نقول الموجودان متحدان بالذات مختلفان بالاعتبار فالموجود من حيث انه وجد فى الوقت المبدأ مبدأ ومن حيث انه وجد فى الوقت المعاد معاد ولا يلزم شئ من المحذورين وقالوا ايضا اى الثانون لامتناع اعادة المعدوم لو اعيد المعدوم بعينه لتخلل العدم بين الشئ ونفسه اذ المفروض ان المعاد هو المبتدأ بعينه وتخلل الشئ انما يتصور بين الشيئين ويجيب عن هذا الاستدلال لا نم الملازمة قوله اذ المفروض ان المعاد هو المبتدأ بعينه مسلم لكن لا يثبت الملازمة اذ لا معنى لتخلل

العدم ههنا سوى انه كان موجودا في زمان ثم زال عنه ذلك الوجود في زمان آخر ثم اتصف به
في زمان ثالث وتحقق الاستحالة فيما ذكر في التحلل بهذا المعنى ممنوع فانه اي التحلل الذي ذكرناه
في التحقيق تحلل زمان العدم بين زماني الوجود ولا استحالة فيه فحاصل الجواب منع الملازمة
على تقدير ان يكون المراد بالتحلل تحلل العدم بين الشيء ونفسه وتسليم الملازمة ومنع بطلان
التالي على تقدير ان يكون المراد تحلل الزمان بين الزمانين وقد يجاب عن الاستدلال المذكور ايضا بتغاير
التميز في الوقتين بالعوارض الغير المشخصة مع بقاء المشخصات بعينها في الحالتين فلا يكون
التحلل بين الشيء الواحد من جميع الوجوه بل يكون بين المتغايرين من وجه واستحالة ممنوع وحاصل
هذا الجواب ايضا منع الملازمة على تقدير ان يكون المراد بالتحلل تحلل العدم بين الشيء الواحد من جميع
الوجوه ونفسه وتسليم الملازمة ومنع بطلان التالي ان اريد به تحلل العدم بين المتغايرين
من وجه المتحدين بالذات والحقيقة وايضا لو تم ذلك الدليل لامتنع بقاء شخص ما من الاشخاص
زمانا ولا ستحال الزمان بين الشيء ونفسه لوجود ذلك الشخص في طرفي زمان البقاء وهذا
الجواب بالحقيقة نقض اجمالي ومحصوله ان دليلكم هذا لا يكاد يجتمع مقدماته صحيحة لكونه مستلزما
للحق والمستلزم للحق محال فصحة الدليل محال والمحال الذي يلزم من صحة الدليل هو امتناع بقاء
شيء من الاشخاص لما عرفت وفيه اي في الجواب الثاني والثالث كلام اما في الثاني فلانه لا يدفع
تحلل العدم بين الشيء ونفسه مطلقا اذ الاختلاف في غير المشخصات اي بحسب
العوارض الغير المشخصة لا يدفع التحلل بين المشخصات ونفسها وكذلك لا يدفع تحلل العدم
بين ذات الشخص الواحد ونفسه واذا دفعه اي تحلل العدم بين الشخص الموجود مع جميع العوارض
ونفسه ومحصل هذا الجواب ان المراد تحلل العدم بين المتغايرين من وجه والمتحدين بالذات
والحقيقة ولزوم هذا التحلل على تقدير وقوع اعادة المعدوم بعينه ظاهر دليل ان هذا الشيء
خارج عن قانون المناظرة لان المجيب قد منع استحالة التحلل على تقدير ان يكون المراد به تحلل
العدم بين المتغايرين من وجه والمتحدين بالذات والحقيقة وذكر المقدمة الممنوعة لا يفيد

شيئا

شيئا بل المفيد اثباتها ولم يثبت بعد ولو ادعى البداهة في المقدمة الممنوعة لكان له وجه لكن
لم يدعها اللهم الا ان يقال ان المراد ذلك لكنه ترك للظهور واما ورود البحث على الجواب
الثالث اي النقض الاجمالي فلانا نقول لا نم ان الشخص لو بقي لتحلل العدم بين الشيء ونفسه
فان التحلل لم يتصور الا بالانفصال وتقطع الاتصال واستحالة انفصال الشيء عن
نفسه وتقطع الاتصال الواقع بين الشيء ونفسه امر ضروري لا مجال للمناقشة فيه
والى هذا البحث اشار المحشي بقوله ثم لا يخفى ان معنى تحلل تقطع الاتصال والوقوع في
الحلال فلا تحلل في الشخص الباقي رد عليه ان هذا الكلام وحكم مطابق لكنه مشترك الورود
فان الانفصال بين الشيء ونفسه ممتنع مطلقا سواء بقي او لم يبق وحق هو الاول لان مرادنا
ان الله تعالى يجمع الاجزاء الاصلية ويعيد روحه اليه واعلم ان القائلين بصحة الفناء
بحقيقة حشر الاجساد اختلفوا في ان ذلك بالايجاد بعد الفناء او بالجمع بعد تفريق
الاجزاء والحق التوقف وهو اختيار امام الحرمين حيث قال يجوز عقلا ان تعدم الجواهر
ثم تعاد وان تبقى وتزول اعراضها المعهودة ثم يعاد بينها ولم يدل قاطع سمعي على التعيين
احدهما فلا يبعد ان تغير اجسام العباد على صفة اجسام التراب ثم يعاد تركيبها الى ما عهد
ولا يحيل ان يعدم منها شيء ثم يعاد والمبدأ اعلم بحقيقة المعاد وذهب بعض الاولون الى
الاول اي الى اعادة الاجزاء الاصلية بعد اعدامها واحتجوا عليه بوجوه اشار المحشي الى
احدها بقوله لقوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه فان المراد به الاعدام لا الخروج عن كونه منتفعا
لان الشيء بعد التفرق يبقى دليلا على الصانع وذلك من اعظم المنافع ويجيب عن هذه الحجة بان المعنى
انه هالك في حد ذاته لكونه ممكنا لا يستحق الوجود الا بالنظر الى العلة او نقول المراد بهلاك الشيء
خروجه عن الانتفاع المقصود به وصفاته المطلوبة منه كما يقال هلك الطعام اذا لم يبق صالحا
للاكل وان صلح لمنفعة اخرى ومعلوم ان ليس مقصود الباري تعالى من كل جوهر الدلالة عليه فاصلح
للدلالة كان من كتب كتابا ليس مقصوده بكل كلمة الدلالة على الكاتب بل المطلوب الاصلي بالجواهر

والغرض الكلي منها ليس الا انضمام بعضها الى البعض تحصل الجسم وان لم يصر بعضها جزءا منه فقط والمطلوب بالمركبات منها اى من الجواهر الفردة ليس الا خواصها وآثارها المخصوصة بها فاذا عرفت ذلك علمت ان التفريق اى تفريق المركبات اهلاك للكل اى الجواهر والاجسام جميعا اما انه اهلاك الجواهر فلان التفريق اخراج الاجزاء عن الصفات المطلوبة منها كالانضمام واما انه اهلاك الاجسام فظاهر **هو الاول** والاجزاء الماكول فضلة في الاكل فان قيل يحتمل ان يتولد من تلك الاجزاء الفضلية الاصلية الماكول في الاكل بطنة يتولد منها شخص آخر واجزاء اصلية لبدن آخر ويعود المحذور لانها اما ان يعاد في بدن الماكول او في بدن شخص يتولد من الاكل واياما كان لا يكون احدهما بعينه معادا بتمامه على انه لا اولوية لجعلها جزءا من بدن احدهما دون الآخر قلنا لعل الله تعالى يحفظها من ان يصير جزءا لبدن آخر فضلا عن ان يصير بطنة وجزءا اصليا والفساد انما هو في الوقوع اما وقوع ذلك الامر لا فلجواز العقلي والامكان الذاتي وقد ادعى المعتزلة انه بحكم الحكيم حفظها على ذلك ليتمكن من ايصال الاجزاء الى مستحقه **هو الاول** وان الجهني ضرسه مثل احد قبل ذلك اى كبر ضرس الجهني وعظمه ليس الا بما لانتفاخ اى بتباعد الاجزاء تخلل الهواء بينها فاكتسى ذلك العظم والكبر نضم زايد على اصل الاجزاء والا اى وان لم يكن كذلك بل كان الكبر بضم الزايد لزم تعذيبه اى تعذيب ذلك الزايد بلا شركة في المعصية فيكون الثواب والعقاب بالمذاق والآلام الجسمانية غير من عمل الطاعة واركب المعصية وهو كذلك لان العبرة في ذلك اى الثواب والعقاب والعذاب بالادراك وهو للروح المتعلق بالبدن ولو بواسطة الآلام وهو اى الروح باق بعينه وكذا الاجزاء الاصلية من البدن ومن جميع الاعضاء ولهذا يقال من النصارى الى الشيخوخة انه هو بعينه وان تبدلت الصور والهيئات بل كثير من الاعضاء والآلام ولا يقال لمن جنى من الشباب يعاقب في المشيب انها عقوبة لغير الجاني **هو الاول** قلنا انما يلزم التناسخ لو لم يكن البدن الثاني مخلوقا من الاجزاء الاصلية للبدن الاول حاصل هذا الجواب على ما هو المتبادر من ظاهره هو انا لا نسلم مغايرة البدنين كيف وان الاجزاء الاصلية المادية ايضا كما هو مغاير بتمامه كذلك الاجزاء

الصورية

الصورية والهيئة التركيبية والتغاير بينهما هاهنا اى في مذهب اهل السنة ليس الا في الاجزاء الصورية والهيئة والتركيب دون ذوات الاجزاء الاصلية المادية اذ هما ماخوذان من مادة واحدة وقد يفهم من عبارة الشارح في تقرير ذلك الجواب ان حاصله اى حاصل الجواب مع التغاير بين البدنين مطلقا بناء على ان التغاير في المركبات انما يحصل من تغاير الاجزاء وليس بين اجزائهما تغاير لان البدن الثاني مخلوق من اجزاء البدن الاول بعينها فيكون البدن الثاني عين البدن الاول يعترض على هذا الكلام المتوهم من عبارة الشارح بانا ان اردنا بالاجزاء مطلق الاجزاء الشامل للاجزاء المادية والصورية فسلم ان التغاير في المركب انما يحصل من تغاير الاجزاء لانه ما لم يتحقق التغاير في الاجزاء لصورة لا في المادة ولا في الصورة والهيئة التركيبية لم يتصور الاثنينية اصلا لكن نفي المغايرة مطلقا بين اجزاء الابدان المخلوقة اولا وبين اجزاء المخلوقة ثانيا بط وان اردنا بالاجزاء الاجزاء المادية الاصلية فلا نسلم ان التغاير في المركب لم يتحقق مع اتحاد هاتان قوله ثم كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها يدل دلالة ظاهرة على تغاير الجلدين مع اتحاد اجزائهما الاصلية المادية فان الجلد الثاني وان كان ماخوذا من الاجزاء الاصلية للجلد الاول لكنه مغاير الاول بناء على تغاير الجزء الصوري والهيئة التركيبية والتركيب وانت خبير بان دعوى اتحاد الاجزاء اى اجزاء الجلدين هو مذكور في كلام المعترض غير مسموع عند المستدل عليه اما ان اراد بالاجزاء مطلق الاجزاء فدعوى اتحادها ليست ماخوذة في كلام المعترض حتى ما فرضناه وان اراد الاجزاء الاصلية المادية فمنع اتحادها سبيل الى التناسخ وجور عن طريق الحق كما لا يخفى فتامل ثم اعلم ان هذا الفرق بين مذهب التناسخية واهل الاسلام هو ما اختاره الامام الغزالي وكثير من الغايلين بالمعاد الروحاني والجسماني فانهم قالوا معنى ذلك ان كل انسان من الاجزاء المتفرقة لذلك البدن بدنا آخر فعيد اليه نفسه المجردة الباقية بعد خراب البدن ولا يضر ما كونه غير البدن الاول كما في الشخص الواحد لامتناع اعادة المعدوم بعينه وما يشهد به النصوص من كون اهل الجنة جردا مردا مكحلين وكون ضرس الكافر مثل جبل احد يعضد ذلك وكذا قوله ثم كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها ولا يبعد ان يكون قوله تعالى

او ليس الذي خلق السموات والارض بقادر على ان يخلق مثلهم اشارة الى هذا واما القرن الذي اختاره
امام فخر الدين الرازي هو ان المسلمين يقولون بحدوث الارواح ورد ها الى الابدان لانه هذا العالم
بل الاخرة والتناسخية يقدمها ورد ها اليها في هذا العالم ويكرون الاخرة والجنة والنار
ثم قال الامام الرازي وانما بنيتها على هذا القرن لانه يغلب على الطباع العامية ان هذا المذهب
يجب ان يكون كفرا وضلالا لانكرونه مما ذهب اليه التناسخية والنصارى ولا يعلمون ان التناسخية
انما يكفرون لانكارهم البعثة والجنة والنار والنصارى بقولهم بالتثليث واما القول بالنفوس
المجردة فلا يرفع اصلا من اصول الدين بل ربما توهمه وبين الطريق الى ابطال المعاد كيلا يقع
شبه المتكرين كرا نقله شارح المقاصد من نهاية العقول ثم اعلم ان الفلاسفة الطبيعيين
الذين لا يعتد بهم في الملة ولا في الفلسفة ذهبوا الى ان لا معاد للانسان اصلا وزعامتهم انه هذا البدن
المخصوص المحسوس بما فيه من المزاج والقوى والاعراض وان ذلك يفنى بالموت وزوال الحياة
ولا يبقى الا المواد العنصرية المتفرقة وان لا اعادة للمعدوم وفي هذا تكذيب للعقل على ما يراه
المحققون من اهل الفلسفة والشرع على ما يقرره المحققون من اهل الملة وتوقف جالينوس
في امر المعاد لتردده في ان النفس هو المزاج فيفنى بالموت فلا يعاد ام جوهر بان بعد الموت
يكون له المعاد واتفق المحققون من الفلاسفة والملليين على حقيقة المعاد واختلفوا في كيفيته
فذهب جمهور المسلمين الى انه جسماني فقط لان الروح عندهم جسم سار في البدن سريان
النار في الفحم المابي الورد وذهب الفلاسفة الى انه روحاني فقط لان البدن يعدم بصوره
واعراضه فلا يعاد والنفس جوهر مجرد بان لا سبيل اليه الفناء فيعود الى عالم المجردات بقطع
التعلقات وذهب كثير من علماء الاسلام كالامام الغزالي والكعبي والحليمي والراغب والقاضي
الويد الدبوسي الى القول بالمعاد الروحاني والجسماني جميعا ذهابا الى ان النفس جوهر مجرد
يعود الى البدن وهذا رأي كثير من الصوفية والشيعة والكرامية وبه يقول جمهور
النصارى والتناسخية هو الاول قد ورد في الحديث ان اكثر الاعمال التي توزن

فلا اشكال وقيل بل يجعل الله تعالى الحسنات اجساما نورانية والسيئات والمعاصي اجساما ظلمانية
فينقطع مادة الاشكال من غير ارتكاب التجويز والاحتمال هو الاول لقوله ﷺ اما اعطيناك الكوثر تشير
الشارح الى ان الكوثر هو الحوض وروى انه ﷺ قال انه نهر في الجنة وعدنيه ربي وفي شرح
المقاصد قال الصحابة يا رسول الله ﷺ اين تطلبك يوم المحشر فقال ﷺ على الصراط فان لم تجدوا على
الميزان وان لم تجدوا على الحوض وبالجملة فيهما اي في الحوض والكوثر اختلاف وروايات
والاصح انه اي الكوثر غيره اي غير الحوض فانه اي الكوثر نهر او حوض في الجنة والحوض المشهور
واقع في الموقف اي العرصة وان اصل الحوض في العرصة والكوثر في الجنة حتى هو الاول وريحه الطيب
من المسك وكوزان يكون لطعم لونه يشابه بريحه وطعمه عند الشرب الثاني ان وقع ذلك الشرب الثاني
كان ذكر هذا الكلام لدفع توهم هو انه يجب ان يشرب ماء ذلك الحوض مرتين قطعا لان الشرب
مرة مزيل العطش فلا يظمأ ابدا فدفع ذلك التوهم بانه كوزان يكون لطعم لونه فشربه ثانيا
وثالثا فصاعدا للاستزادة لا لدفع العطش وفي قوله ان وقع اشارة الى ان تكرار الشرب غير معلوم
لكنه لو وقع جاز ان يكون للاستزادة وفي دفع الظمأ هو الاول من شرب فلا يظمأ
ابدا وقابل ان يقول نجب ان لا يشرب الجهنمي والا لم يمكن تعذيبه بالظمأ قلنا يكون ان لا يشربه
الا من قدر له عدم دخول النار او يقول كوزان لا يعذب بالظمأ من شرب به وان دخل النار
ولا استبعاد فيه هو الاول اذ في من الشعر واحد من السيف هكذا ورد في الحديث
الصحيح والمشهور ان الميزان قبل الصراط وقابل ان يقول هذا مما ان لما روي ان الصحابة
قالوا يا رسول الله ﷺ اين تطلبك يوم المحشر فقال ﷺ على الصراط فان لم تجدوا على الميزان
وان لم تجدوا على الحوض فان نظم هذه الرواية يدل على ان الصراط مقدم على الميزان اذ لا
يحسن ان يقال ان لم تجدوا في الموقف المتاخر كسب الزمان فاطلبوا في الموقف السابق
بالزمان بل الملايم ان يقال ان لم تجدوا في الموضع السابق بالزمان فاطلبوا في الموضع المسبوق
بالزمان فتوجيه اي وجه التطبيق بين الحديثين هو ان يقال ان الطلب في المكان المرتبة والتوقف

المرتبة كسب الواقع بكور بان يستانف من كل طرف شاء الطالب ان شاء طالبه مبتداء من الموخر
منتهيا الى المقدم وان شاء طالبه مبتداء من المقدم منتهيا الى الموخر فهو بالخيار وكما جاز ان يكون
الطالب بالاستيناف من كل طرف كذلك ذكر الواقف المرتبة بكور بان يستانف من كل طرف وان
يبتداء باى طرف شاء فان الترتيب كسب الذكر لا يدل على الترتيب كسب الزمان ولا بان الطبع والا بالذات
ولا بغير ذلك كما لا يخفى على انا نقول انه رواية غريبة فلا تعارض الرواية المشهورة هذا الاول
واسكانها الجنة والقول بان ذلك لا يدل على ان الجنة التى يسكنان فيها ما كانا خارجا عن الدنيا وانما
هو العالم الاخر لاحتمال ان تلك الجنة كانت بستانا من بساتين الدنيا بانعام هذا العالم مثلا للجنة
التى وعدنا الله تعالى اياها اللهم ارزقنا الجنة والفردوس والحور العين وهو اى القول المذكور
وان كان احتمالا لا عقليا لكنه مخالف لاجماع المسلمين واتفاق اهل الحق وبعض المعتزلة فانهم اتفقوا
على ان الجنة التى اخبر بها بانها اسكانها اياها اسكانا خارجا عن الدنيا وقد يتوهم انه اى القول
بان الجنة التى اسكنها اياها يجوز ان يكون بستانا مردود بقوله تعالى اهبطوا منها فانه بظاهره
يدل على ان الجنة قد وقعت فى مكان فوق عالم العناصر والافلاك فامرهما الله تعالى بالهبوط
والنزول من ذلك المكان العالى الى العالم السافل والمكان العالى انما يؤدى معنى الهبوط هو انتقال
من مكان العالى الى السافل ورد عليه انه يجوز ان يكون الهبوط اشارة الى الخطاب ورجمها
وخطر بتنها وعلى تقدير التسليم يرد عليه انه يحتمل ان يكون ذلك البستان وقع على موضع مرتفع
كقلة الجبل فلا يلزم ان يكون ذلك الموضع فى العالم الاخر هو الدنيا هو الاول بجعلها الذين
لا يريدون علوا فى الارض ولا فسادا اى خلقتها لاجلهم فالجعل بمعنى الخلق وجه الاستدلال
بهذه الآية على عدم خلقها الآن هو ان تلك الحكاية تقع فى الحشر ولفظ خلقتها للاستقبال
او الحال فيجب ان لا يخلقها قبل القيمة والجواب عن هذا الاستدلال اكما هو المشهور هو ان لفظ المضارع
يحتمل الاستمرار ايضا كما يحتمل الحال والاستقبال ويجوز ان يكون هنا مجازا على الاستمرار فانه لا حاجة
فى الجواب عن استدلال الخصم الى حمل الجعل على معنى الخلق وحمل المضارع على الاستمرار اذ يحتمل ان يحمل

الجعل

الجعل على معناه الحقيقى وحمل قوله للذين معه لا تابيا نجعل محصل الاية نجعل الجنة كائنة للذين
لا يريدون علوا الآية فى الحال او فيما يجيء وذلك لا يقتضى عدم مخلوقيتها قبل وقوع تلك الحكاية
بل مقتضى الآية عدم وقوع جعلها كائنة لهم ولا شك انه ليس واقعا حال الحكاية بل يقع بعد فى
المستقبل غير الحاصل حال الحكاية ليس الا جعلها كائنة لهم لا نفسها يعنى ان غير الحاصل حال الحكاية
ليس هو نفس الجنة لان نفس الجنة مخلوقة حاصلة عندها بل انما هو التمليك والتملك فانها ليسا بحاصلين
بعد قلت نعم الامر كذلك لكن يمكن ان يقال ان المتبادر من قولهم جعل الدار لزيد تمكينه اى تمكين زيد
من التمكن فيها اى فى الدار وذلك اى تمكين زيد من التمكن فى الدار يوجب كون جعلها كائنة له
حاصلا لا بالفعل متحققا فى الحال فان كان الجعل فى الآية محمولا على معناه الحقيقى لكان مقتضى مضى ربها
كون جعل الجنة كائنة لهم حاصلا لا بالفعل ولا شك ان هذا المعنى ادم لوجود الجنة بالفعل اذ يمتنع
وجود الجنة بدون تمكينهم من التمكن فيها وبدون جعلها كائنة لهم فلا يصح قول المعترض فتغير
الحاصل جعلها كائنة لهم لا نفسها وذلك لان كلا هما حاصلان وغير الحاصل غير متحقق
على تقدير وجود الجنة الآن فلا يصح حمل الجعل على معناه الحقيقى ولا حمل الجعل على الحال والاستقبال
لا يجب حمله على الاستمرار فيخصص الجواب فيما هو المشهور وذكره الشارح فان قيل على تقدير وجود الجنة
بالفعل وان كان التمكين من التمكن فيها حاصلا لا بالفعل لكن التمكن بالفعل ليس بحاصل بالفعل لهما
يجوز ان يكون الجعل محمولا على ذلك المعنى اى التمكن بالفعل فلا حاجة الى الحمل على الاستمرار ولا حمل الخلق
على الخلق قلنا اما الحمل اى الجعل على التمكن بالفعل وان كان جائزا محتملا انه هو عدول عن الظاهر
المتبادر فان المعنى المتبادر منه هو التمكين من التمكن واما نفس التمكن فهو معنى بعيد غير
متبادر فتامل فانه لا يخلو عن ضعف هو الاول اكلها دايم الاكل بضمتين اى بضم الهمزة
واكان ويعنى به كل ما يؤكل ويرد على هذا الاستدلال على ان الجنة والنار غير مخلوقتين
الآن بانه لو كانا موجودتين الآن لما جاز هلاك اكل الجنة مع انه هالك لان كل شىء هالك الا وجهه
انه اى الاستدلال المذكور مشترك الالزام فيما بين المخالفين الى القائلين بوجودها الآن

والمكرين لوجودها الآن القايلين بايجادهما يوم القيمة فالمراد بالشيء في قوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه هو الوجود المطلق لا الوجود وقت النزول فقط فمعنى الآية انه كل ما يوجد في وقت يصير هالكا بعد وجوده وخروجه من القوة الى الفعل وليس معناها ان كل شيء هالك وقت نزول الآية فقط او قبل الحشر وعلى هذا يرد على هذا القول قوله تعالى خالق كل شيء وقوله تعالى وهو بكل شيء عليم اذ ليس المراد انه خالق كل شيء ويعلم جميع الاشياء وقت نزول هاتين الآيتين او قبل الحشر او في وقت آخر معين بشخصه لان الزمان لم يتم في جانب المستقبل الى حد لم يخلق بعد شيئا ولم تزل تخلق مخلوقات لا تحصى فان مقدوراته تعالى ومعلوماته كلام غير متناهية بمعنى انها لا تنتهي الى حد لا يتحقق فوقه آخر وحاصل وقت ان معنى كل شيء هالك هو ما ذكرناه ظاهر لك انه بظاهره ينافي دوام اكل الجنة سواء كانت موجودة الآن او تصير موجودة يوم الجزاء وذلك لان كل ما يوجد ويوجد هالك او يهلك الا وجهه ويصير الالزام مشتركا هو الاول وانما المراد بالدوام بانه اذا فني منه شيء حتى بدله يعني الشارح ان المراد بالدوام هو الدوام المجدد في العرف اي يتجدد آنا فآنا لا ان الامر الواحد بالشخص يبقى ابدا وعدم بقاء الواحد بالشخص مع التجدد آنا فآنا لا ينافي الدوام العرفي فان نوع الثمار مثلا يعد دائما بحسب العرف وان انقطعت في بعض الاوقات وفي شرح المقاصد الدوام المجمع عليه هو سلامة الانقطاع ببقائهما الى الجنة والنار والا فانهما لوجودهما بتقيان على العدم زمانا يعتد به كما في دوام الماكول فانه على التجدد والانقضاء قطعا وهذا اي الدوام بهذا المعنى لا ينافي فناء الخلق والشان تقول المراد بالهلاك هلاك كل شخص بعد وجوده مثلا فان الشيء ما لم يوجد مثلا لم يعدم قطعا فلا ينقطع النوع اصلا فالدوام المذكور في قوله تعالى كلها دايم بحسب النوع والحقيقة والهلاك المذكور في قوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه بحسب الاشخاص والافراد فانه ليس شيء من الاشخاص بابد دائم ولا شيء من انواع الماكولات بمزيل الدوام بين الآيتين اصلا يرد عليه انه لو كان نوع الماكولات ابديا لزم ان يكون شخص من جزئياتها ابديا اذ لا تحقق للكلي الا في ضمن الجزئي اكثر الالزام بطل على هذا التقدير فالملزوم مثله وهذا كما ترى

ان ماهية الحركة لو كانت موجودة في الازل لزم ان يكون شخص من جزئياتها ازليا اذ لا تحقق للكلي الا في ضمن الجزئي اكثر الالزام بطل بالاتفاق فالملزوم مثله اقول يتجه حكمي وقد مر بيانه هو الاول بل يكفي الخروج عن الانتفاع بما يخرج عن الانتفاع المقصود منه فلا يرد ان ما لا ينتفع به يدل على وجوده الصانع وهي من اعظم المنافع وقد مر ذكره وبيانه فلا حاجة الى الاعادة هو الاول الشرك اما اريد بما ي الشرك مطلق الكفر فالتحمي مندرج فيه اي في الشرك اذ ما ي التحكمي من الانتفاع فلا فائدة في عده استقلالا او لا اي وان لم يكن المراد بالشرك الكفر مطلقا بل اريد به الكفر المخصوص الى اثبات المثل الواجب له المنزه عن الشريك فسائر انواع الكفر يبقى خارجة عن التسعة المروية عن ابن عمر يضم يرد عليه انه يجوز ان يراد بالشرك الكفر غير التحمي فلا اشكال وفي شرح المقاصد التحمي اظهار امر خارق للعادة من نفس شريرة خبيثة بمباشرة اعمال مخصوصة بجوى فيها التعليم والتلمذ هو الاول بانها اسمان اضافيان هذا القول من صاحب الكفاية يخالف ظاهر قوله ﷺ ان يحسبوا اكبار ما نهوا عنه فلكم عنكم سيآتكم لان ظاهر هذه الآية يدل على ان الكبائر متميزة بالذات عن الصغائر لا ان كونه بالنسبة الى ما فوقها صغيرة وبالنسبة الى ما دونها كبيرة وذلك لانه لا يتصور حساب الكبائر الا بين جميع المنهيات سوى واحدة هي دون الكل وتحت جميع المعاصي وهي التي للبشر ذلك والتوجيه ووجه التطبيق هو ما يسمى ان المراد بالكبيرة في قوله ﷺ ان يجتنبوا كبائر ما تنهون هو الكبيرة المطلقة التي هي الكفر ويرجع الامر بالنظر الى انواع الكفر وجزئياته فالمراد بالكبائر في قوله ﷺ جزئيات الكفر وانواعه واقسامه لا جزئيات الكبيرة وانواعها هو الاول بطريق الاستحالة الى نفس المعصيان اذا صدرت عن العبد على وجه يفهم منه عدة دخلا لا يحكم في ظاهر الشرع بكفره فان صدور الكبيرة على هذا الوجه امارة التكذيب والانكار وعلامة عدم التصديق القلبي وان كان هو في نفس الامر مذعنا مصدقا فلذلك قيل اذا ظهر من العبد امارة الانكار والاستخفاف فهو كافر عند الناس في اجراء الاحكام وان لم يتحقق الاستحلال والانكار

في نفس الامر واما عند الله فانما يكون كافرا لو تحقق حقيقة الاستحلال والانكار لتحقق حقيقة
التكذيب حينئذ هو الاول لما اجمع عليه السلف من عدم المنزلة بين المنزلتين لا يقال
لا يتحقق اجماع السلف على ذلك مع مخالفة الحسن البصري فيه فانه من السلف وقال مرتكب الكبيرة
ليس بكافر ولا مؤمن بل هو منافق فاثبت المنزلة بين المنزلتين فكيف يتحقق الاجماع على عدمها
لانا نقول لا نسلم ان الحسن البصري خالف سائر السلف واثبت الواسطة فان مذهبه موافق
لمذهب الخوارج لان النفاق ايضا كفر لكنه كفر مضمر قيل يمكن ان يجاب عما يقال من انه لا اجماع مع
مخالفة الحسن بان يقال سلمنا انه لا يتحقق الاجماع مع مخالفة الحسن لكن المراد باجماع السلف
في قول الشارح لما اجمع عليه السلف اجماع المتقدم عليه اي اجماع السلف السابق عليه دون معاصري
مخالفة الحسن لا ينافي اجماع السلف بهذا المعنى فلما وهو اي جواب ذلك القايل وهو ان الواقع اجماع
السلف السابق عليه غلط واما اولا فلان لم يكن الامر كذلك بل تحقق اجماع السلف السابق عليه لمخالفة الحسن
مع انه خالفه على زعم هذا المجيب ورد عليه ان هذا كلام تخميني لا اساس له فتدبر هو الاول
والحديث وارد على سبيل التغليظ لا يقال لم يلزم الكذب في اخبار الشارع لانه اخبر بان المؤمن
لا يزني مع انه يزني ولا يخرج الزنى العبد المؤمن عن الايمان لانا نقول ليس المراد بالايمان في الحديث وهو
مؤمن مطلق الايمان بل المراد به الايمان الخاص اي فرد مخصوص منه وهو الايمان الكامل يعني المراد الايمان
المقيد مع هذا القيد لكون ترك الشارع اظهار التقييد بهذا القيد وترك مطلقا تغليطا وتاكيدا
في الزجر عن المعاصي والمنع عن المناهي وفيه اي في ترك ذلك التقييد اشعار بانه لا يليق بالمؤمن
بصفة الايمان ان يقدم على مثل ذلك للعصية والطغيان ودلالة على انه لا ينبغي ان يصدر مثله اي مثل ذلك
الذنب الذي هو الزنى عن المؤمن المصدق للنبي الهدى هو الاول على رغم انف اي في رغم الانف
يعني به وصوله الى الرغام بالفتح وهو اي الرغام في اللغة التراب وفيه اي في قولهم رغم الانف
مذلة صاحبه الى هوان صاحب الانف يقال فعلته على رغم انفه اي فعلته على خلاف مراده وعكس
مرامه لاجل اذلاله وكسر شانه والجار والمجرور اي على رغم انفه في الحديث متعلق بمحذوف اي قلت

هذا

هذا الكلام على زعم انفه وخلاف مراده لاجل اذلاله هو الاول فمن لم يحكم بما انزل الله ذلك
هم الكافرون وجه الاستدلال بهذه الاية على ان الفاسق كافر هو ان كلمة من في قوله فمن لم يحكم عامة
يتناول لكل جان بغي سواء كان هو الفاسق او الكافر والمراد بالحكم فيمن لم يحكم هو الفعل مطلقا سواء
كان فعل القلب والتصديق او فعل الجوارح والعمل فيصير مضمون الاية هكذا كل من لم يعمل بما انزل الله
اولم يصدق بما جاء به النبي فهو كافر ولا شك في ان الفاسق لم يعمل بما انزل الله فيجب ان يكون كافرا
بحكم النص والجواب انا لا نسلم ان الحكم عام للعلم والعمل فان الحكم بالشيء هو العلم به والتصديق وشمول
الحكم لاعمال الجوارح مما لم يقل به احد وانما عرفت ان الحكم في الاية بمعنى التصديق سواء كان ذلك
التصديق هو فعل القلب كما هو مذهب الاشاعرة او الكيف او الانفعال كما هو مذهب الحكماء
او الصفة كما هو مذهب المتكلمين من المعتزلة يصير هكذا كل من لم يصدق بما انزل الله
فاولئك هم الكافرون ولا نزاع في ان من لم يصدق بما انزل الله به فلا يلزم منه ان يكون الفاسق كافرا
لان الفاسق وان لم يعمل بما انزل الله اكمه صدقه وايضا يمكن ان يجاب عن هذا الاستدلال بوجه
آخر وهو ان يقال كلمة ما هاهنا للجنس كما في ما انزل الله به قيم بالنفي يعني ان الجنس في سياق النفي
يفيد الاستغراق فيصير منطوق الاية هكذا كل من لم يحكم بشيء مما انزل الله فهو كافر ولا نزاع ايضا
في كون من لم يحكم بشيء مما انزل الله فاسقا ايضا هو الاول فمن كفر بعد
ذلك فاولئك هم الفاسقون وجه الاستدلال ان على كون الفاسق كافرا البتة بهذه الاية هو ان خصص الفصل
وهو كلمة هم حصر الفاسق في الكافر فيكون كل فاسق كافرا لما ثبت في علم المعاني من ان الفصل يفيد قصر
المسند على المسند اليه لان معنى قولنا الفاسق ان الفسق مقصور على الكافر لا يتجاوز الى غيره والجواب
ان المراد بالفاسقين الكاملون في الفسق او المتمردون المتهمكون الجحودون في الكفر ونقول هذا
الحصر غير حقيقي او حقيقي ادعي المبالغة لعدم الاعتداد بغيرهم من الفاسقين والا اي ولو لم يكن
الامر على ما ذكرناه فالحصر يضيع للقطع بان الفسق لا ينحصر في الكفر بعد الايمان لان الفاسق يساوي
الكافر بعد الايمان وقبله ايضا اجماعا مع ان الحصر لو كان حقيقيا وكان الفاسق محمولا على

معناه الحقيقي لزم ان لا يكون الكافر قبل الايمان فاسقا فاحفظ هذا الاول من ترك الصلوة متعمدا فقد كفر
وجه الاستدلال به ظاهر فان ترك الصلوة عمدا كبيرة وقد حكم الشارع انه مرتكبه كافر والجواب انه
محمول على الترك مستحلا او يعني من ترك الصلوة متعمدا قاصدا الى حلبته فهو كافر او نقول الكفر
الواقع في الحديث محمول على كفران النعمة اي من ترك الصلوة متعمدا فقد كفر وستر النعمة
هو الاول وان العذاب على من كفر دون ما وجه الاستدلال به ظاهر فانه دل
على انحصار العذاب في الكافر وذلك لان العذاب المعرف باللام صار مسندا اليه وقد تقرر
في علم المعاني ان تعريف المسند اليه للحصر على المسند وافادة قصر المسند اليه على المسند وعكسه
بالمسند ههنا الكفر على عكس ما ذكرت يعني ان العذاب كائن واقع على المكذب الكافر مقصور عليه لا يتجاوز الى
غيره مع قيام الادلة على ان الفاسقين يعذبون وذلك يوجب القول بان الفاسق كافر والجواب ان يقال
المراد بالعذاب الكامل الدائم منه المقطع بتعذيب غير المكذبين او يقال انما ذكر الحصر المذكور الى قصر
العذاب على المكذب غير حقيقي بل بالاضافة الى المتقين فلا يمنع دخول الفاسقين وان كانوا
مؤمنين او نقول ان للحصر والقصر حقيقي ادعائي للمبالغة لعدم الاعتداد بغير المكذبين
من الفاسقين وذلك اي العدول عن المعنى المتبادر وترك الظاهر للقطع بان شارب الخمر معذب
وليس كمذب وكذا الزاني بل اليهود والنصارى لا يكذبون الله ورسوله يلزمهم التكذيب لكن فرق
بين المكذب وبين من يلزمه التكذيب وفسر عليه ما على الجواب الذي كرناه عن استدلال الخصم
جواب نظايره اي جواب نظاير ذلك الاستدلال فنقول وجه الاستدلال بقوله فانذرتكم
نارا تلظى لا يصليها الا الاشقى الذي كذب وتولى هو انه يدل على كل من يصلى النار وهو كافر
والفاسق اي مرتكب الكبيرة يصليها اي النار للآيات العامة الموعودة بدخولها ويمكن ان يجاب
عنه بان الضمير في يصليها عايد الى نار منكرة فلعل تنكيرها للوحدة النوعية فتكون نارا
مخصوصة لا يصليها الا الكافر او يقال الحصر المستفاد من الا وانما غير حقيقي بل بالاضافة
الى المتقين او حقيقي ادعائي للمبالغة ووجه الاستدلال بقوله الذي من تدخل النار فقد

الخزية مع قوله ان الخزي اليوم والسوء على الكافرين هو ان الفاسق يدخل النار للآيات
العامة الموعودة وكل من يدخل النار فهو مخزي كافر للآية الثانية لان المسند اليه الذي هو
الخزي والسوء معرف باللام وتعريف المسند اليه يفيد قصره على المسند اعني الكافرين كما مر والجواب
عنه ان المفرد المحلى باللام وهو الخزي لا عموم له عندنا فلا يلزم انحصار الخزي مطلقا في الكافر او نقول
المراد به على تقدير عمومه الخزي الكامل يلزم حينئذ انحصار افراده في الكافر لا انحصار افراد الخزي
مطلقا فيه او نقول الحصر غير حقيقي بل بالاضافة الى المتقين او حقيقي ادعائي للمبالغة
هو الاول والله لا يغفر ان يشرك به اي ان يكفر يعني ان المراد بالشرك ههنا مطلق الكفر لا
الكفر المخصوص الذي هو اثبات الشريك لله وانما قلنا ان المراد ذلك لما اجمعوا عليه من عدم
الفرق في الحكم المذكور بين الشرك الذي هو نوع مخصوص من الكفر وبين سايرانواع الكفر الا ما
دل الآيات وبالاحاديث وانما عبر عن الكفر المطلق بالشرك لان كفار العرب كانوا مشركين
هو الاول وبعضهم الى انه ممتنع عقلا اذ ذهب بعض المسلمين الى امتناع المغفرة عن الكفر
مطلقا عقلا بناء على هذه الادلة الاربعة المذكورة في الشرح الى قوله لان قضية الى قوله بخلاف
سايرالذنوب والمسلمون اجمعوا على ذلك الامتناع هم المعتزلة القايلون بالحسن والقبح العقليين ووجوب
الاصلح على الله وكفر الاخلال بالحكمة نقضا مستحيلا على الله تعالى فاذا عرفت ان هذا مذهب المعتزلة
دون مذهب اهل الحق علمت انه لا يرد على الشارح ما قيل من ان هذا القول اي قول الاشاعرة قضية الحكمة
التفرقة بين المسيء والمحسن وقولنا الكافر يستحق حقا لا يطلب العفو او مغفرة فلم يكن العفو عنهم
حكمة هو قول باوجاب الحكمة تعذيبه وهو قول المعتزلة وقد ابطله الشارح اولا فاذا تكابر هنا لا يلتفت
عن معارضة اقول وجه الاندفاع ظاهر لان الشارح ههنا ناقل المذهب المعتزلة لا شبهة وايضا لا يرد عليه
ما قيل من ان قولنا والكفر غاية الجناية لا يحتمل الاباحة ورفع الحرمة اصلا فلا يكمل العفو هو قولنا
بالقبح العقلي لان مدار ذلك القول هو ان قباحة الكفر امر مقرر بحيث لا يحتمل البدل والتغير قطعا
فيناقض ذلك القول قولهم اي قول الحنفية بجواز الشرع ان يحسن القبيح ويقبح الحسن لان المبنى بحسب الاشياء

وتحوها ليس لاهلية الشرع فلا الحسن ولا القبح للافعال قبل ورود الشرع ولا عكس الشارع القضية فحسن ما قبحه وقبح ما حسنه لم يكثر مستغاثا وانقلب الامر فصار القبح حسنا والحسن قبيحا كالذبح من الحرمة الى الوجوب ومن الوجوب الى الحرمة ووجه ارتفاع ذلك الايراد ايضا ظاهر لان قوله لا يحتمل الاباحة قول المعتزلة دون اهل الحق فلا يتحقق المنافاة في قول اهل الحق على انا نقول سلمنا ان قوله لا يحتمل الاباحة قول اهل الحق لكن لا نسلم ان هذا قول بالقبح العقلي فانه يجوز ان يكون عدم احتمال الاباحة لمنافاتها الحكمة لا لكون الكف منهيا في الجناية بحيث لو فعل لاثم بمعنى يجوز ان يكون في عدم انقلاب الكف الى المباح حكمة تقتضي ذلك العدم اقتضاء عاديا لا قطعيا فلا يلزم القول بوجوب الاصلح على الله تعالى لا بالقبح العقلي فلا يتحقق المنافاة بين القولين يرد عليه ان تحرير الاستدلال المذكور اي قوله والكف نهاية الجناية الخ لو كان هذا الذي عينه المانع للجواب افاد المقصود وهو امتناع المغفرة كما لا يخفى لان عدم احتمال الكف الاباحة حينئذ يصير احتمالا عقليا لا قطعيا كما يشعر به قوله يجوز ان يكون الخ فلا يجب القطع بامتناع المغفرة فلا يصح المغفرة ممتنعا فتدبر نعم يرد على الدليل الاول وهو ان قضية الحكمة التفرقة بين المسيء والمحسن ان تمنع كون التفرقة قضية الحكمة لجواز ان يكون عدم التفرقة مقتضى الحكمة اخرى خفية وان لم نطلع عليها كما في اكثر افعاله تعالى ولو سلم فيجوز ان يكون التفرقة بوجه آخر غير ما ذكروا من تعذيب المسيء مثل اثابة المحسن ومنها اي ومن اثابة المسيء كابانة دم الكافر ومالها واسترقاقه وضرب الجزية عليه وكوقوعه في النار قبل وقوع المؤمن العاصي فيها وخروج الكافر عنها بعد خروجه عنها مدة متطاولة في الغاية وكعدم خروجه منها الا الى الاعراف وكمنعه عن رؤية الله تعالى في الآخرة وانحطاط درجته عن درجة المؤمن انحطاطا تاما الى غير ذلك ثم نقول يرد على الدليل الثاني وهو ان الكفر نهاية في الجناية الخ اولا فلا يحتمل العفو ودفع الغرامة ان نهاية الكفر مما يقتضي العفو عن نهاية الجناية ويرد على الدليل الثالث وهو قوله وايضا الكافر يعتقد حقا ولا يطلب عفوا ومغفرة فلم يكن العفو عنهم حكمة انا لا نسلم ان العفو خارج عن الحكمة فان انعام شيء

على من يحتاج اليه ولا يطلبه احسن واغرب في الكرم والاحسان من الانعام بعد الطلب ويرد على الدليل الرابع منع قوله فيوجب جزاما لابد لانه دعوى بلا دليل هو الاول والمعتزلة يخصصونها بالصغاير والكباير المقرونة بالتوبة فربما ظن ان الضمير المنصوب في يخصصونها للايات والاحاديث المذكورة سابقا يعني ان المعتزلة يخصصون الايات والاحاديث الدالة على ثبوت المغفرة بالصغاير والكباير المقرونة بالتوبة فيعترض عليه بانه مع كونه عدولا عن الظاهر بلا دليل وتقييدا للمطلق بلا قرينة وتخصيصا للعامة بلا مخصص ومخالفة لاقاويل من يعتد به من المفسرين بلا ضرورة وتعريضا بين الايات والاحاديث الصحيحة الصريحة في هذا المعنى بلا فارق مما لا يكاد يصح ذلك اي التخصيص بالكباير المقرونة بالتوبة في بعض الايات مثل قوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء اذ المغفرة بالتوبة يعم المشرك بل يعم كل عاص مع ان التعليق بالمشية المستفاد من قوله تعالى لمن يشاء يفيد البعضية على انه تخصيصها اخال الا بالمقصود اعني ترويل شان الشرك ببلوغه النهاية في القبح بحيث لا يغفر ويغفر جميع ما سواه ولو كان كبيرة الغاية وايضا هي اي المغفرة بالتوبة واجبة عندهم اي عند المعتزلة فلا يظهر للتعليق بالمشية فايدة ولان لا يصح التخصيص بالصغاير والا صار مغفرتها معلقا بالمشية فيفيد مغفرة بعض دون بعض وهو بط لان مغفرة الصغاير عامة بحيث لا يشذ عنها شيء والصحيح ان الضمير المنصوب في يخصصونها المغفرة يعني انهم يقولون ان المغفرة لا يكون الا الصغاير والكباير المقرونة بالتوبة فان قيل ارجاع الضمير الى المغفرة لا يحسم مادة الاعتراض لان عموم المغفرة المستفاد من قوله ويغفر ما دون ذلك ينافي تخصيص المغفرة بها ايضا قلنا وان كان الامر كذلك كما هو الظاهر لكن لهم ان يقولوا كلمة ما في هذه الآية مخصوصة بالكفر جمعا بين الادلة الدالة على المغفرة وعلى نفيها او نقول بان التخصيص بالصغاير يفيد مغفرة بعض دون بعض وهو بط لعموم مغفرة الصغاير محل بحث اذ للمعتزلة ان يقولوا لا نسلم عموم مغفرة الصغاير اذ لا يجب مغفرة صغيرة غير التائب بل يغفر ان شاء وان لم يشأ لم يغفر

اللهم اغفر لي ولوالدي ولجميع المؤمنين والمؤمنات **هو الاول** انما يدل على الوقوع دون الوجوب
انما استطرد الشارح ذكره اي ذكر نفي الوجوب ههنا اي في مقام الجواب عن استدلال المعتزلة على نفي
المغفرة عن الكبائر بالآية ردا لتمسكهم بها هذه الآية في الجواب ايضا كما ردته في الدلالة على العموم
والجواب تحقيقي الحق عند اهل الحق ههنا التخصيص ونفي العموم بقرائن النصوص الدالة على العفو
واشار الى هذا الجواب الحق بقوله وقد كثرت النصوص في العفو فخصص المذنب المغفور عن عمومات
الوعيد وتفصيل الكلام في هذا المقام هو ان المعتزلة ذهبوا الى ان المغفرة عن الكبائر بالتوبة
لا يقع بل يجب على الله عذاب اهل الكبائر ان ماتوا بلا توبة وتخليدهم فيه وتمسكوا بالآيات
والاحاديث في وعيد العصاة وكونهم مثل قوله تعالى ومن يعص الله ورسوله ويتعد حدوده ندخله
نارا خالدا فيها وقوله ومن قتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها وقوله ان الفجار لفي جحيم
يصلونها يوم الدين وقوله ان المنافقين في الدرك الاسفل من النار وغير ذلك فان الآيتين
الاولين تدلان على الخلود والاخيرتين على الوقوع بطريق الوجوب ولما ذهب اهل الحق الى جواز
العفو والمغفرة عن الكبائر بلا توبة بجوزون الخلود بالملك الطويل وخصصوا المذنب
المغفور عن عمومات الوعيد وخصصوا العمومات بالكفار مثلا اقول لفظ الفجار لا يتناول
الا من كان كاملا في فجوره وهو الكافر وكذا الشرك المنافقين وقاتل المؤمن والفاسق وغير ذلك
من الالفاظ والشاملة بحسب الظاهر لاهل الكبائر فان المراد منها الكفار والشارح رحمه الله اجاب
عن تمسكاتهم في هذا الشرح بوجه آخر ايضا غير ما اجاب به اهل الحق عنها وتفصيله هو انا لا نسلم
عموم الآيات والاحاديث الواردة في الوعيد بحسب الظاهر ولو سلم دلالتها على العموم فلا نسلم
دلالتها على وجوب العقاب الذي هو مدعاكم بل انما تدل على الوقوع ولما كان وقوع عذاب اهل الكبائر وانما تو
من غير توبة منكرا عند اهل الحق غير مرضي لهم لقوله تعالى ان الله يغفر الذنوب جميعا انه هو الغفور
الرحيم وغير ذلك من الآيات الغير المحتمل للخصوص قال المحشي وذكر هذا الجواب استطرادي والله اعلم
بالصواب واليه المرجع والمآب قال الامام واختلفوا في اصحاب الكبائر من اهل الصلوة على وجوه

لابد

لابد من ضبط المذاهب على طريق التقسيم فنقول اما ان يدعى القطع بان الله يعذب كل احد من اهل
الكبائر او يدعى القطع بانه يعفو عن الكل او يدعى القطع بان الله يعذب البعض ويعفو عن
البعض او لا يدعى القطع بشيء من هذه الاقسام بل يتوقف في كل واحد من هذه اقسام اربعة اما الاول
فقال قسمان لانه اما ان يقال ان الله يخلدهم في العذاب او يقال ان الله يعذبهم ولكن لا يخلدهم
فالاول مذهب كل المعتزلة والثاني في مذهب الخوارج واما الثاني فهو مذهب الرجيه الخالصة واما الثالث
فهو مذهب اهل السنة والجماعة وهم اتفقوا على انه لا يعلم ان الله يعذب كل كبيرة يعفو واتفقوا ايضا
على انه لا يخلد عقوبة احد من هؤلاء واما الرابع وهو انه لا يقطع بشيء من هذه الاقسام فقد مال اليه
اكثر اصحابنا وهو مذهب اكثر الحنفية **هو الاول** وزعم بعضهم ان الخلف كرم فيجوز
من الله به هذا هو مذهب معاشر الاشاعرة ومن يخلد خروجهم يعني نحن بين الخلف من الله مذهب
الاشاعرة ومن يسلك مسلكهم وفيه اي في هذا المذهب والتحويز جواب آخر عن تمسك المعتزلة
غير ما ذكره الشارح بقوله والجواب انها على تقدير عمومها الى قوله عن عمومات الوعيد يعني ان هذا
التحويز جواب آخر عن تمسك المعتزلة غير الجواب المذكور سابقا **هو الاول** وهو تبديل القول
بل هو اي خلف الوعيد كذب منفي في حقه بالاجماع فلا يصح نعم جواز خلف الوعيد كما زعم
بعض الاشاعرة اقول يمكن ان يجاب بان يقال لعل مرادهم اي مراد من جوز خلف الوعيد
هو ان الكريم المنزه عن الكذب وتبديل القول اذا اخبر بالوعيد فالمناسب بحاله واللائق
بشانه ان يبني اخباره على الارادة وان يعلق اعلامه بالمشية وان لم يصرح بذلك البناء والتعليق
بحلاف الوعد فان اللائق بشان الكريم عدم تعليقه بالمشية والارادة وبالجملة كون انه يقال
لفظ ان شاء او نايكون بمعناه مقدرا في قوله ومن يعص الله ورسوله ندخله نارا خالدا فيها
اي ندخله نارا ان شئنا وكذا الحال في سائر الاخبار بالوعيد فلا كذب ولا تبديل يعني اذا كان
بناء الاخبار بالوعيد على المشية لا يكون خلفه تبديلا ولا كذبا كما لا يخفى **هو الاول** ويجوز
العقاب على الصغائر اي من غير قطع بالوقوع ومن غير قطع بعدمه يعني لا يمكن لنا الجزم والقطع بوقوع

العقاب على الصغيرة لجواز المغفرة عنها القولية ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء فان هذه
الاية تدل على جواز المغفرة على الصغيرة لدخولها تحت قوله ما دون ذلك ولا شك
ان جواز المغفرة عن الصغيرة وتجويزها اياني الجزم بالعقاب عليها والقطع بعدم المغفرة
عنها ولا يمكن لنا الجزم ايضا بعدم وقوع العقاب على الصغيرة والقطع بوقوع المغفرة
عنها لاحتمال العقاب عليها القولية لا يعاد وصغيرة ولا كبيرة الا احصاها والاحصاء انما
يكون للسوآل والمجازات ولا خفاء في ان احتمال العقاب على الصغيرة ينافي الجزم بعدمه
والعفو عنها فعلم ان ما ذكره الشارح من الادلة يفيد اثبات المدعى بجزئه فلا يحتاج في اثباته
الى دليل اشار اليه المحشي بقوله لعدم قيام الدليل على شئ من الطرفين ومحصل هذا الكلام
هو انه لم يتم الدليل على وقوع العقاب على الصغيرة فنجوز المغفرة عنها ولم يتم ايضا على
المغفرة عنها فنجوز العقاب عليها ولا يرد على الشارح ايضا ما اورده المحشي عليه من ان
ما ذكره الشارح من الادلة على الدعوى المذكورة فلا اثبات الجزم الاول من الدعوى وهو عدم
الجزم بوقوع العقاب على الصغيرة دون الجزء الاخر وهو عدم الجزم بعدم وقوع العقاب
اي عدم القطع بالمغفرة مع ان الخصم لا ينكره اي لا ينكر الجزء الاول اذ النزاع بالحقيقة في
الجزء الاخر من الدعوى فان المعتزلة ايضا لا يجزمون بوقوع العقاب على الصغيرة لكونهم
يجوزون وقوع المغفرة ونحن معاشر الاشاعرة لا نجزم بوقوعها ايضا كما لا نجزم
بوقوع العقاب عليها ايرد عليه ان الجزم بوقوع المغفرة ينافي تجويز العقاب فلا يمكن
موافقة المعتزلة في معنى الجزء الاول من الدعوى كما لا يخفى فتامل فانه دقيق وكان منشاء
ايراد المحشي على الشارح العلامة هو الغفلة عن ذلك الكنه فلا تغفل هو الاول
اجيب بان الكبيرة المطلقة هي الكفر حاصل اي حاصل هذا الجواب ان الاية المذكورة
انما تدل على وقوع المغفرة عن الصغاير بطريق القطع والجزم وعدم جواز تعذيب المجتنب
عن الكباير اذا كان المراد بالسيات في قوله تعالى ويكفر عنكم سيئاتكم الصغاير وبالكباير في قوله تعالى

ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه الصغاير وانما اذا كان بالكباير انواع الكفر وبالسيات ما دون الكفر
من الصغاير والكباير فلا دلالة للاية على المغفرة عن الصغاير قطعا لا يقال اذا دل الاية على
المغفرة عن الصغاير على تقدير ان يكون المراد بالسيات الصغاير وبالكباير ما تنهون عنه دلالتها على
المغفرة عنها على تقدير ان يكون المراد بالكباير انواع الكفر وبالسيات ما دون الكفر بطريق الاولى
لان مضمون الاية حينئذ نصير هكذا ان تجتنبوا عن الكفر والشرك نكفر عنكم ونستر لكم ما دونه
من الصغاير والكباير ولا خفاء في ان الاية الدالة على مغفرة الصغاير والكباير حينئذ تدل
على مغفرة الصغاير مع الاجتناب عن الكباير قطعا لانا نقول ان هذا الكلام انما يتم اذا لم يكن تكفير
السيات مقيدا بمشية الله تعالى وارادته والا فلا لانا نحن نقول ان التكفير في الاية مقيد بالمشية
فلا يمكن الجزم بعدم العقاب على السيات اي الصغاير والكباير فلا قطع بالوقوع اي وقوع المغفرة
عن الصغاير كما هو مدعاكم لانه على تقدير تقييد التكفير بالمشية يصير معنى الاية هكذا ان تجتنبوا
كباير ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم ان شئنا وانما قلنا ان التكفير في الاية مقيد بالمشية
اذ المراد بالكباير انواع الكفر واشخاصها الفاحشة باثر اد المخاطبين وبالسيات ما دون
الكفر من الصغاير والكباير والا لزم ان مغفر ما عدا الكفر من الصغاير والكباير مطلقا
اي سواء كان مقرونة بالتوبة تام لا غير معينة بالاجماع فانهم اتفقوا على ان المغفرة عن ما دون
الكفر من الصغاير والكباير مطلقا اي سواء كان مقرونة بالتوبة او لا غير مقطوع به قلنا لم نقيد
التكفير ههنا بمشية الله تعالى وارادته لصار مقتضى الاية لما اجمع عليه الامة فوجب التقييد بها
فلا يحصل الجزم بالمغفرة عن الصغاير وانما قلنا ان المراد بالكباير ههنا انواع الكفر واشخاصها
وبالسيات ما دون الكفر عن الصغاير والكباير لانه لو لم يحمل الكبيرة في الاية المذكورة على الكفر
بل كان المراد بها الجناية التي هي فوق الصغيرة من الكفر والكباير لوجب حمل السيات على الصغاير
فبقي التقييد اي تقييد المغفرة عن الصغاير بالشرط المذكور اذا ان تجتنبوا بالادلة والعقلين
اي بقي تعليق تكفير الصغاير بالاجتناب بلا فائدة لانه مكفر مغفرة الصغاير بدونه

اى بدفع ذلك الشرط والاجتناب باجماع الائمة واتفاق ائمة الاسلام **هو الاول**
والشفاعة اى الشفاعة المعنية ثابتة للرسل والاخيار فحق اهل الكبائر لا يقال المرتكب
المكروه وهو ما يثاب بتركه ولا يعاقب بفعله يستحق اى مرتكب المكروه حرمان الشفاعة
ويستعد ان لا يستشفع الرسل والاخيار الشافعون فى حقه لتركه ما يستحق بسبب الثواب
كما نص عليه الشارح العلامة فى التلويح فكيف لا يحرم عنها اهل الكبائر ومرتكبوها يعاقبون به بل نقول
لو كان مرتكب المكروه مستحقا لحرمان الشفاعة لكان حرمان اهل الكبيرة عنها بطريق الاولى لانا
نقول لانم الملازمة التى هى مؤدى الشرطية المذكورة لان مرتكب المكروه ادنى فى عدم استحقاق
الثواب من مرتكب الكبيرة فان عدم استحقاق مرتكب الكبيرة اتم واقوى واستحقاق حرمان الشفاعة
جزاء لمرتكب المكروه لا نسلم فى انه جزاء الادنى لا يلزم ان يكون جزاء الاعلى الذى هو مرتكب الكبيرة اذ له
اى لمرتكب الكبيرة جزاء آخر عظيم وهو التعذيب والاحراق بالنار ان شاء الله تعالى ولو سلم ان
الاعلى يستحق جزاء الادنى وانه يلزم ان يكون جزاء الاعلى فلعل المراد اى مراد صاحب التلويح بحرمان
الشفاعة حرمان الشفيعية اى استحقاق ان لا يكون شفيعا او يكون المراد حرمانها الشفاعة لرفع
الدرجات او يكون المراد حرمان الشفاعة لعدم الدخول فى النار او يكون المراد حرمان الشفاعة
لعدم الدخول فى بعض مواقف المحشر وبعض مواضع القيمة على انا نقول يجوز ان يستحق حرمان
الشفاعة لكن لا يتحقق ذلك الحرمان لان الاستحقاق لا يستلزم الوقوع فيجوز ان يتحقق الشفاعة
فى حق من يستحق حرمانها فاستحقاق حرمانها لا ينافى ثبوتها **هو الاول** وللمؤمنين
والمؤمنات اى استغفر لذنوبهم وهى اى الذنوب تعم الكبائر والاثنانات بين الايمان وارتكاب
الكبائر لما ثبت فيما سبق من ان الكبيرة لا يخرج العبد المؤمن من الايمان ووجه الاستدلال بهذه الآية
على ثبوت الشفاعة انا لا نريد بالاستغفار الذى هو يستتبع الاستثمار معه لامحالة وذلك يستدعى
استرضاءه بقبول الشفاعة لقوله ولسوف يعطيك ربك فترضى **هو الاول** يدل على ثبوت
الشفاعة فى الجملة والا لما كان لنفى نفعها عن الكافرين عند القصد الى تقبيح حالهم وتحقيق يأسهم

معنى

معنى وكذلك نزلة الآية المذكورة اى قوله تعالى فما تنفعهم شفاعة الشافعين على انها اى الشفاعة
الثابتة ليست لرفع الدرجة وبالاولى المنزلة لان عدم تلك الشفاعة التى هى لرفع الدرجة فى حق
الكفار ونفيها عن شأنهم لا يقتضى تقبيح الحال وتبشيع البال بل كانت تلك الشفاعة لاجل المعفو عنهم
والمغفرة عن الخطيات لكن لا يدل على انها اى الشفاعة ثابتة فى حق اهل الكبائر **يرد عليه** ان نفى نفع الشفاعة
لو لم يكن مخصوصة بالكفار يعم السيئات مطلقا الا الصغائر لما صار مفيدا لتقبيح حال الكفار وتحقيق يأسهم
وشرهم وايضا النزاع فى ثبوت اصل الشفاعة فاذا ثبت ثبت فى حق العصاة واهل الكبائر ايضا اذ لا قائل
بالواسطة فتدبر **هو الاول** ولا يقبل منها شفاعة ظاهر هذه الآية ينفى اصل الشفاعة ولو
لزيادة الثواب يعنى ما تمسك به المعتزلة فى نفى الشفاعة لرفع العقاب يدل بظاهره على انتفاء اصل الشفاعة
مطلقا سواء كان لرفع العقاب او لزيادة الثواب فهو كما ينافى ما ادعيناه ينافى ما ادعته المعتزلة من ثبوت
الشفاعة لزيادة الثواب ويحتمل ان يكون الضمير المجرور فى قوله منها شفاعة للنفس الثانية فى
قوله لا تجزى نفس عن نفس لكن لا باعتبار العموم فالمعنى انه جاز ان نفس شفاعة الشفيع لم تقبل الشفاعة منها
اى من النفس فعلى هذا لا ترد الآية على ان لا تقبل الشفاعة مطلقا قبل ورد على انتفاء لا تقبل بهذا الطريق
الخاص فلعلها اى الشفاعة تقبل بطريق آخر غير ذلك الطريق المذكور لا يقال ان هذا الاحتمال
وان صح فى نظر العقل لكنه لا يفيد ثبوت الشفاعة جزما كما يشعر به عبارة المحشى فلعلها تقبل بطريق
آخر لانا نقول ليس الغرض من بيان هذا الاحتمال اثبات الشفاعة بهذه الآية بل المقصود نفى
دلالتها على نفى الشفاعة كما اوعت المعتزلة **هو الاول** بعد تسليم دلالتها على العموم فى الاشخاص
والاحوال يشير الشارح العلامة الى منع الدلالة على عموم الاشخاص بحصل كلام الشارح هو انا لا نسلم
عموم الآية فى الاشخاص لان الضمير المجرور فى منها للقوم مخصوص حسيين معينين هم اليهود ولو سلم
عمومها فى الاشخاص فلا نسلم عمومها فى الازمان لانه لوقت مخصوص هو اليوم المذكور ولو سلم فلا نسلم
عمومها فى الاحوال كلها والاعتراض عليه اى على المنع الاول بان النفس الثانية نكرة فى سياق النفى
والنكرة الواقعة فى سياق النفى عامة بجميع ما دخل تحتها كما تقرر فى العلوم العربية والصمير

راجع اليها اى الى النفس الثانية فيعم الضمير الراجع ايضا كالمرجع لان الراجع عين المرجع بحسب
اذ المعنى بالراجع هو المعنى المرجع بعينه ويمكن ان يجاب عن هذا الاعتراض بانه لا ضرورة فى رجوع
الضمير اليها اى الى النفس الثانية من حيث عمومها الجواز ارجاعه اليها باعتبار خصوصها بطريق
الاستخدام وهو ان يراد بلفظ له معنيان احدهما ثم يراد بضميره الآخر او يراد باحد ضميريه احدهما
وبالآخر الآخر سواء كانا حقيقتين او مجازين او مختلفين كما بين فى علم البديع فنقول ان النكرة
المنفية خاصة بحسب الوضع وعمومها فى سياق النفى عقلى ضرورى فكان له معنيان احدهما فى سياق
وثانيهما عقلى فيجوز ان يراد بها المعنى العقلى الذى هو العام بجميع ما يمكن ان يدرج تحتها ويراد
بضميرها المعنى الوضعى المخصوص وتسمية تلك الارادة فى علم البديع استخداما فاذا قال الرجل فى الدار
وانما هو على السطح ليس لزوم متناقض يكون جميع ما فى العالم من الرجال على السطح اذ قد يصدق هذا القول
بوجود واحد من الرجال على السطح فعلم ان عموم المرجع لا يوجب عموم الراجع نعم لو قيل الضمير للنكرة
الواقعة فى سياق النفى فيكون الضمير ايضا واقعا فى سياقه ووقوعها فى سياق النفى يوجب رجوع الى
النكرة فى سياق النفى ايضا لم يبعد جدا ووجه البعد فى الجملة هو ان الضمير معرفة سواء كان النكرة
او المعرفة والمعرفة فى سياق النفى لا يفيد العموم فان قيل هذا الوجه لو تم لدل على بطلان ما نقل
المذكور وكلام المحشى مع صحته وبعده فى الجملة فلنا فى كون الضمير الراجع الى النكرة معرفة خلاف
كما هو المشهور وايضا بعض المعارف كالنكرات فى بعض الاحكام والخفايا كالمعرف باللام الذى هو
للعهد الذهنى فيجوز ان يكون الضمير الراجع الى النكرة ايضا كذلك فيفيد فى سياق النفى العموم كالنكرة
فوجه الصحة هو ان المراد المذكور ان وجه البعد انما يخالف لما هو المشهور من ان الضمير مطلقا
معرفة والمعرفة فى سياق النفى لا يفيد العموم تدبر **هو الاول** بحث تخصيصها بالكفار لان
كيف تخص الآية بهم اى بالكفار وقد سلم عموم الاشخاص يعنى بعد تسليم ان مؤدى الآية نفى
مقبولية الشفاعة بالنسبة الى جميع الاشخاص لا بالنسبة الى البعض دون بعض كيف يتصور
تخصيصها بالبعض قلت المسلم هو الدلالة على العموم لا اراءة تدبر يمكن ان يدرج الكلام على معنى بحسب الوضع

لكن

لكن لا يكون ذلك المعنى الموضوع له مرادا فى مورد الاستعمال بل يراد به معنى آخر غير المعنى الموضوع له
بواسطة علاقة بينهما فغاية ما يتوجه على الجواب هو ان تلك الارادة ارادة خلاف الظاهر
ولم نقم منه جمعا بين الادلة المتضادة بحسب الظاهر **هو الاول** ولا معنى للعفو عدم المؤاخذة
للعفو بالنسبة الى صغيرة غير المجتنب ممنوع لجواز تحقق العفو عن صغيرة من لا يجتنب عن الكبائر
لكونها متشابهة لاستحقاق العقاب وعدم المعنى للعفو بالنسبة الى صغيرة المجتنب عن الكبيرة
مسلم لكن غير مفيد لابطال مذهب المعتزلة يرد عليه ان مبنى الاعتراض لا يوافق مذهب المعتزلة
لما قال فى الكفاية الكبائر عند المعتزلة غير مغفورة كالشرك واما الصغائر ان كان مرتكبها مجتنبا
عن الكبائر فعند المعتزلة لا يجوز من الله تعالى ان يعذبه عليها ولا من الا يجوز تعذيبه لا يكون ترك التعذيب عنه عفوا
ومغفرة وان ارتكب مرتكب الصغيرة الكبائر لا يكون عفوه ومغفرته عندهم لانه خرج عن الايمان واستحق
الخلود فى النيران فلا يتحقق عندهم العفو والمغفرة اصلا انتهى **هو الاول** لانه بطل بالاجماع لان
جزاء الايمان هو الجنة والخروج عن الجنة بطل الاجماع تبعين ان المؤمن المرتكب للصغائر والكبائر لو مات
بلا توبة لو عوقب بالنار كان ذلك قبل الدخول فى الجنة فتعين الخروج عن النار والدخول فى الجنة
بعده استيفاء لجزاء الايمان لقوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره وقد مر ان جزاء الخير الذى
هو الايمان ليس الا الجنة وبهذا يكون جزاء الايمان منحصرا فى الجنة مع ظاهر عند المعتزلة
لجواز ان يراد اى جزاء الايمان فى النار فى خلال العذاب بالتخفيف ونحوه يعنى يجوز ان يكون جزاء
الايمان المرتكب للعاصى غير المجتنب عن الكبائر لو مات بلا توبة هو تخفيف العذاب او ترك البعض
هو الاول ان الذين امنوا وعملوا الصالحات كانت لهم جنات الفردوس فان قيل هذا الآية
انما تدل على نفى ما ادعيتم من ان اهل الكبائر من المؤمنين لا يخلدون فى النار وانهم ان ماتوا من غير
توبة وذلك لان الصالحات جمع معرف باللام فيفيد الاستغراق فمضمون الآية تصير هكذا انه
الذين امنوا وعملوا جميع الصالحات لهم جنات الفردوس ولا خفاء فى ان العامل بجميع الصالحات لم يتصور
صدور الكبيرة عنه لان ترك الكبيرة ايضا صالح فلو لم يترك جميع الكبائر لم يعمل جميع الصالحات

وان تزك جميع لم يكن من اهل الكبيرة فلم يبق لاهل الكبيرة جنات فلا يتصور النزاع في انهم يخلدون
في النار لان اعطاء الجنة كما علم من الآية المذكورة مشروط بالايمان وتجميع الصالحات والاتيان
لم يعمل جميع الصالحات ان مات من غير توبة فلم يعط الجنة اياه لانتفاء الشرط الذي هو العمل بجميع الصالحات فيجب
خلوده في النار الجحيم والعذاب الاليم وقارنا العذاب بالنار قلنا سبق هذا الاستدلال بهذه الآية على ان العمل
الصالح لا يتناول الترك يعني ان ترك الكبائر والخاسي لا يكون عملا لان العمل هو الفعل وبالكف فالعمل الصالح
هو اقامة الصلاة وايتاء الزكوة وطواف البيت والصوم واشباه ذلك واما ترك الزنا والسرقة وشرب
المدام واكل الحرام وقتل المؤمن واللعب واشباه ذلك لا يكون عملا صالحا فاذا علمت ذلك علمت ان ترك الكبائر
لا يدخل في العمل الصالح فمن آمن وعمل جميع الصالحات فله جنات الفردوس سواء ارتكب الكبيرة او لا وسواء
مات مع التوبة او بدونها لعموم قوله انا الذين آمنوا وعملوا الصالحات لهم جنات الفردوس ولا يكون خلوده
في النار ثم نقول ان المطلق هو ان المؤمن لا يخلد في النار سواء كان معه عمل صالح او لا وهو غير مستفاد من
قوله انه الذين امنوا وعملوا الصالحات لانه اي القول المذكور لا يدل على عدم خلود من لم يعمل غير الايمان لم لا يجوز
ان يكون المؤمن الذي لم يعمل الصالحات الا الايمان مخلدا في النار وحاصله ان المطلق لم يدل الآية خاص وهو
ان المؤمن الذي معه عمل صالح غير مخلد في النار وان ارتكب الكبيرة ومات من غير توبة لا يدل على ان المؤمن الذي
لا يكون معه عمل صالح غير الايمان ليس مخلدا في النار ولما كان هذا مظنة توهم هو ان يقال فلا يصلح الآية حجة
على بطلان قول المعتزلة لعدم دلالتها على المطلق العام والمقصود التام فرفع المحشي ذلك التوهم بقوله اي
اي مضمون الآية يبطل مذهب المعتزلة لان مذهبهم هو ان المؤمن المرتكب للكبائر ان مات بلا توبة مخلد
في النار وان كان معه عمل صالح ومدلول الآية هو ان المؤمن الذي معه عمل صالح لا يخلد في النار وان مات
مع جناية وكبيرة بدون توبة فبطل مذهب المعتزلة بالآية هو الاول وقد جعل جزاء الكفر اي جعله
جزاء الكفر الخلود مطلقا والابدية على الاطلاق فيعين بالشدة ونحوها فاذا اريد جواز العفو او
بالشدة والضعف يعني لا حجة على الدليل المذكور ان يقال لم لا يجوز ان الفاسق يخلد دائما زيادة الجزاء
على الجناية لجواز ان يكون جزاء الكفر الخلود في جهنم مع زيادة الشدة والحر والبلاء وكثرة العقب

والالام

والالام والفناء وجزاء الفسق الخلود مع تخفيف العذاب وتقليل العقاب فلم لم تقولوا وبذلك نحن نريد
الجزاء على الجناية والعقاب على المعصية وذلك اي عدم ورود هذا الاعتراض على الدليل المذكور لان
مجرد الخلود مع قطع النظر عن الشدة والضعف اشد العذاب وقد جعل جزاء لاشد الجنايات وهو الكفر
فلا يصح جعل جزاء ما هو دونه كالمعاصي والا لصار ظلما وكيف لا فانه من واظب على الايمان والعمل الصالح
مائة سنة مثلا وصدر عنه في اثناء ذلك او بعده جريمة واحدة كشرب جرعة من الخمر فلا يحسن
من الحكيم ان يعذبه على ذلك ابدا الآباد ولو لم يكن هذا ظلما فلا ظلم اولم يستحي بهذا ذما فلا ذم
وهذا الدليل الزائد على الاعتزال والا فعندنا الثواب والعقاب تفضل فلا يوصف بالظلم
والعبث وان كان المعصية مستلزمة والجزاء مغيرا مستلزما يرد عليه ان للمعتزلة منع كون مجرد الخلود
اشد العذاب هو الاول مضرة خالصة دائمة محصول الاستدلال هو ان الفاسق
يستحق العقاب بفسقه والعقاب مضرة خالصة لا يشوبها ما يخالفها دائمة لا ينقطع ابدا والثواب
منفعة خالصة عن شوائب ما يخالفها ويضادها دائمة لا انقطاع لها والجمع بينهما متحقق فاذا ثبت
للفاسق استحقاق العقاب وجب ان يزول عنه استحقاق الثواب فيكون عذابه مخلدا ومحصول الجواب
وتفصيله هو ما لا يلزم ان الفاسق يستحق العقاب بفسقه وان المطيع يستحق الثواب بطاعته
بل الثواب تفضل والعقاب عدل فان شاء عفى وان شاء عذبه مدة ثم يدخله الجنة ولو سلم فلا نسلم
دوامهما لا يقال اذا كانت المضرة منقطعة لم يكن خالصة عن شوائب ما ينافيها ويخالفها
لان العاقب اذا علم انقطاع عقابه يحصل له فرح مناف لخلوص المضرة وكذلك اذا كانت المنفعة
منقطعة لم يكن خالصة عن شوائب ما يخالفها لان المثاب اذا علم انقطاع ثوابه يحصل له بذلك
حزن مناف لخلوص المنفعة لانا نقول ذلك ممنوع لجواز ان لا يخطر له ذلك في الثواب والعاقب العلم
بانقطاع الثواب والعقاب فلا يحصل الاول حزنا ولا الثاني فرحا على ان قيد الخلوص مما يتطرق
اليه المنع ايضا كالدوام والاستحقاق وما قالوا استدلال على هذه المقدمة من اضمار
الآخرة وكذا منافعها الا بوان تفصل عن مضار الدنيا ومنافعها وبحيث يتحقق بينهما التباين

وما يصح ان يحصل سببه الاستيناف والانفصال بدونهما ليس الا الخاص وحده وانت خبير بان حضار الدنيا
ومنافعها ليس خارجا لصحة عن ثواب ما ياتيها فلو لا الخاص عن ثابتة الحضار المنافع حضار الاخرة
ومنافعها لم ينفصل عن حضار الدنيا ومنافعها ولم يتحقق بهما الاستيناف لانقضاء ما بين الاستيناف لا يخلو
عن بعد ولا يتحقق ضعفه لجواز الانفصال بوجوه اخر كالشدة والضعف وغيرهما ذلك فقد يمكن منع هذا
القيد ايضا لا يمكن منع قيد الدوام اشارة الى ما ذكرنا من جواز منع قيد الخاص والغاء في قوله فيمكن
لجواب شرط محذوف اى اذا لوقف ان تمسك به لاثبات قيد الخاص ضعيف بقبل المنع فلما جواز منع
ذلك القيد وقوله لكنه غير مفيد جزم اشارة الى ان النزاع ههنا في الدوام والخلود دون الخاص
فالمفيد الخصم منع الدوام والخلود دون منع الخاص فانه منع لا يضر فهذا المقام يرد عليه
انه مبنى اثبات الدوام على الخاص كما ظهر من التقرير السابق فمنعه مفيد الخصم المانع مضر للمستدل
كما لا يخفى **هو الاول** وقد يستعمل في المكث الطويل كالمكث والكفار في النار بمعنى الدوام
الابدي بل هو المراد بالدوام في قولنا الدين بمعنى الخلود اهل الكبيرة لا يقال العمومات المقرونة بالخلود مثل
للكفار والفساق وقد بينت ان المراد بالخلود في حق الكفار الدائم الابدي والتابيد فيجب حمله في حق
الفساق ايضا لئلا يلزم ارادة معنى المشترك او المعنى الحقيقي والمجازي معا لانا نقول المراد بالمكث
الطويل وهو اى مكث الطويل سواء جعل معنى حقيقيا او مجازا لا يلزم من ان يكون مع دوام كما في حق
الكفار او الانقطاع كما في حق الفساق ولا محذور في ارادة ذلك المعنى ولا يلزم منه شيء من
المفاسد **هو الاول** وما انت بمؤمن لنا الاولى ان يعمل بمقوية الايمان الى اللام بقولهم
انوس لك وابعك الا ترى ان لاحتمال ان يكون اللام في قولنا في قوله وما انت بمؤمن لنا للتقوية
العمل اللغوية يعني يجوز ان يقال الايمان متعد الى مفعوله من غير واسطة اللام ولكن اسم
الفاعل ضعيف العمل فاتى باللام لتقوية عمله لا للتعدية واما اللام في قولهم انوس لك
لا يحتمل هذا التاويل لان الفعل قوي العمل فلا حاجة الى المقوي للعمل فيكون اللام فيه لاجل التقوية
يكون مقطوعا عنه وفي لفظ الاولى اشارة الى ان القول الاول ايضا ان كان مع احتمال التعويض

بخلاف الثاني فانه دال من غير احتمال التعويض **هو الاول** ان يقع في القلب نسبة الصدق
الى الخبر او الخبر من غير اذعان وقبول اى ليس حقيقة التصديق ان يحصل فيه اى في القلب نسبة
الصدق الى الخبر او الخبر والمراد بمنسوبية الصدق الى الخبر او الخبر ثبوته اى ثبوت الصدق
له اى للخبر او للخبر من غير اذعان وفي تقييد النسبة بالمنسوبية اشارة الى ان النسبة ههنا
مصدر لم يسم فاعله دون المصدر المبني للفاعل ووجهه ظاهر لان الصدق ههنا منسوب
الى الخبر او الخبر بالاسناد والمناسب هو المصدق ويحصل الكلام ويخلصه ان المخاطب مثلا
اذا سمع مفهوم الصدق الى خبر المتكلم الخبر او الى نفسه نسبة تامة خبرية فلا شك في انه
يحصل في ذهن المخاطب صورة تلك النسبة فان كان ذلك مع قبول النسبة واذعانه اياها
فيسمى تلك الصورة الحاصلة مع الاذعان والقبول تصديقا وان لم يكن مع الاذعان
والقبول نسمي تصور اهذا على راى المتقدمين وتاما على راى المتاخرين فالصورة الحاصلة من
النسبة التامة الخبرية تصديق قطعا والفرق بين التصور والتصديق انما هو بحسب المتعلق
وقد مر تفصيل ذلك فيما سبق فان نسبته فارجع اليه قوله كما للسوفسطائية بالنسبة الى
وجود العالم يعني نسبة الوجود الى العالم حاصلة في اذهانهم من غير اذعان وقبول فان لهم يقينا
حاليا عن الاذعان والتسليم هكذا لحقه بعض المتاخرين قيل يرد عليه ان اليقين الحاصل بدون
الاذعان والقبول لا يمنع الجحود والاستنكار كما للسوفسطائية وبعض الكفار يلزم ان يكون
من قبيل التصور دون التصديق وهو ظاهر البطلان اذ لا يصح حصر الصورة الحاصلة الى
التصور والتصديق وهو ايضا باطل **هو الاول** صرح بذلك رئيسهم ابن سينا
حيث قال في كتابه المسمى بدانش نامه علائي دانستن دو گونه است يكي دريافتن ودوم دريدن
وانرا بتازي تصور خوانند ودوم گرويدن وانرا بتازي تصديق خوانند وترجمته هو ان العلم
قسمان احدهما مجرد الوصول والادراك ويسمى بلسان العرب تصورا وثانيهما الاذعان
والقبول ويسمى بلسان العرب تصديقا وهذا الكلام منه تصريح بان التصديق المنطقي الذي قسم

العلم اليه والى التصور هو بعينه التصديق اللغوي المعبر عنه بالفارسية بكرويدن المقابل للتكذيب
فان قلت فعلى هذا يلزمه ان يندرج يقين السوفسطائية الحاصل لهم بدون الاذعان والقبول وكون من
معارفهم الحق الحاصلة لبعض الكفار من غير اذعان بل مع الجحود والاستكبار كما ينبئ اليه قولهم الدين
اينعاهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون ابناءهم وان فريقا منهم ليكتمون الحق وهم يعلمون وقولهم وجحدوا بها
واستيقنتها انفسهم ظلما وعلوا وغير ذلك وتدخل امثال ذلك في التصور وانه بط بالضرورة
فان كون اليقين من التصديقات امر لا شبهة فيه ولا يرتد العقل في حكمه او يلزم على تصريح الرئيس
انه لا ينحصر التقسيم كما ان لا يصح حصر العلم الى التصور والتصديق قلت مادة النقض كما يكون
متحققة حتى يوجب خللا بالانحصار والتعاريف اذ مجرد الاحتمال العقلي لا يبطل الحصر والتقسيم
والتعريف الا ترى ان احتمال وجود انسان لا يكون حيوانا لا يخل بتعريف الانسان بالحيوان الناطق
فان احتمال وجوده لا انتخارج عن اللفظية والعقلية والطبيعية لا يبطل تقسيم الدلالة اليها
وكذا نا في حصرها فيها ومادة النقض في مادة النزاع غير متحققة اذ لا دليل على وجود اليقين
من غير اذعان ولا عدم الاذعان للسوفسطائية وبعض الكفار فلذا اي الشيخ الى علي ابن سينا ان يسمع
حصول اليقين بدون الاذعان والتسليم وان يمنع ايضا عدم الاذعان للسوفسطائية وبعض
الكفار وكلام الملك الجبار لا يدل الا على الانكار وعدم الاعتراف والاقرار فلا يوجب عدم الاذعان
والتسليم قال شارح المقاصد فان قيل فاليقين الحاصل بدون الاذعان والقبول مع الجحود والانكار
كما للسوفسطائية وبعض الكفار يكون تصديقا دون التصور وهو ظاهر البطلان
قلنا نحن لا ندعي الا كون التصديق المنطقي على ما يفسره رئيسهم للعلم بما يفهمه كل احد وهذا لا ج
هو التصديق اللغوي المقابل للتكذيب المعبر عنه بكرويدن وانه لا يصح بحسب القول واطباق
القوم على ان المعتبر في الايمان هو اللغوي دون المنطقي بل غايته انه يجب اشتراط امور كالتبا
وترك الجحود والاستكبار واما انه يلزم من تفسيره وتفسير كفر اليقين الحالي عن الاذعان
والقبول تصورا او خارجا عن التصور والتصديق فذلك بحث آخر لكن الكلام في امكان

الايقان بدون الاذعان وكفر بعض الكفار مع يقين بجميع ما جاء به النبي عليه السلام غير مصدقين وفي
ان كفرهم ليس من جهة الاباء عن القرار باللسان والاستكبار عن امتثال الاوامر وقبول الاحكام
والاقرار عن التكذيب بالقلب الى غير ذلك من موجبات الكفر لعدم الاعتداد بمع تلك الامارات
كما لخفاء المصحف في القاموس وامارتي كلامه يعني ان كفرهم من تلك الجهات التي هي من امارات التكذيب
لا من جهة عدم التصديق فانهم وان كانوا مصدقين مؤمنين بالقلب لكن معهم امارات التكذيب
ولا اعتداد بالتصديق مع امارات التكذيب في اجراء الاحكام في الدنيا بقي ههنا كلمات وهو ان يقال
لو كان التصديق اللغوي هو التصديق المنطقي الذي قسم العلم المطلق الى التصور الحاصلة عند
الذات المجردة اليه والى التصور واحصر فيهما لما جاز لغيره اي اعتبار التصديق على هذا النحو
في الايمان لان تصديق المنطقي عام شامل للوهم الذي هو الطرف المرجوح وللظن الذي هو الطرف
الراجح والجزم الذي لا يتوهم نقيضه واليقين الذي هو الاعتقاد الجازم المطابق الثابت والجهل
المركب والمعتبر في الايمان ليس الا الواحد من تلك الاقسام وهو الجزم الذي لا يتوهم نقيضه
لان المعنى المعتبر في الايمان المعبر عنه بكرويدن امر قطعي وحكم جزمي وقد نص عليه الشارح
العلامة في شرح المقاصد بقوله انما المقصود ان الايمان تصديق بالامور المخصوصة بالمعنى
اللغوي وهو ما يعبر عنه في الفارسية بكرويدن وراست كوي داشتن وبنا فيه التوقف
والتردد وهذا هو المختار عند العلماء في لفاظ الايمان كرويدم باور داشتم راست كوي داستم بدل
وانه معنى واضح عند العقل لا يشتبه على العوام فضلا عن الخواص انتهى كلامه ولذا اي ولان المعبر
المعبر عنه بكرويدن امر قطعي وحكم جزمي يأتي ذلك المعنى في باب الايمان الذي هو التصديق
البالغ حد الجزم والاذعان مع ان التصديق المنطقي يعم الظن والوهم بالاتفاق فالاصح
الحكم باتحادهما انما قلنا ان التصديق المنطقي عام لانهم يقسمون العلم بالمعنى الاعم اي الصورة
الحاصلة الى التصور والتصديق تقسيما حاصرا لا يشذ عنه شيء من اقسام العلم بالمعنى
الاعم ثم يقسمون كلا واحد من هذين القسمين الى النظري والضروري توسلا بذلك

التقسيم الى بيان الحاجة الى المنطق بجميع اجزائه التى منها القياس الجدلى المتألف من المشهورات
والمسلمات ومنها القياس الخطابى المتألف من المقبولات والمظنونات ومنها القياس الشعرى
المتألف من المخيلات ومنها القياس السفسطى المتألف من الوهميات والمشبهات والحاصل ان بعض
اجزاء المنطق موصل الى الظن وبعضها الى الوهم وبعضها الى مجرد التخيل لا شرى يجب التعميم فى
بيان الحاجة بحيث يفيد الاحتياج الى جميع اجزاء المنطق فلو لم يكن التقسيم الواقع فى بيان الحاجة
لمطلق العلم ولم يشمل التصديق الا الجزمى لا يتبين الاحتياج الى الاجزاء المذكورة من المنطق لان
محصل بيان الحاجة الى القياس حينئذ يصير هكذا التصديق الجزمى قد يكون نظريا محتاجا الى
النظر والنظر الموصل الى التصديق الجزمى قد يقع فيه الغلط فاحتيج الى قانون يعصم الذهن عن الخطاء
الواقع فى ذلك النظر بخلاف ما اذا كان العاصم عن ذلك الخطاء ليس الا بعض اقسام القياس الذى هو البرهان
دون سائر الاقسام المذكورة قبل ذلك فانها عاصمة عن الخطاء الواقع فى طريق اكتساب الوهميات
والظنيات والمخيلات دون اليقينيات هو الاول كان لطلاق اسم الكافر عليه من جهة ان
عليه شيئا من امارات التكذيب وقولى بكلمة كافر اشارة يعنى ان فى لفظ الاطلاق والحمل اشارة
الى ان الكفر فى مثل هذه الصورة اى الصورة التى يحصل التصديق ويكون معه امارة التكذيب
انما هو اى الكفر فى الظاهر واجراء الاحكام فى الدنيا لا فيما بينه وبين الله لكونه مؤمنا عند
الله لوجود التصديق الذى هو نفس الايمان وذكر فى شرح المقاصد ان التصديق المقارن
لامارات التكذيب غير معتد به والايمان هو الذى لا يقارن شيئا من الامارات اى امارات
التكذيب وقد نقلته فى الحاشية التى تلك الحاشية تاليته هو الاول الا ان المقدم
ركن لا يحتمل السقوط ان قلت لا نسلم عدم سقوط التصديق عن المؤمن فان اطفال المؤمنين مؤمنون
بالاتفاق ولا تصديق فيهم بكنية ما جاء به النبى بل لا تصديق فيهم بوجود شخص اسمه النبوة
فضلا عن ان يكون فيهم تصديق بكنية ما جاء به وذلك فى مرتبة العقل الهيولانى اى العقل بالملكة
قلت اطفال المؤمنين لا يكونون مؤمنين حقيقة بل هم مؤمنون حكما يعنى باطلاق المؤمن عليهم

انما

انما هو لاجل اجراء بعض احكام المؤمنين عليهم والكلام بان التصديق ركن لا يحتمل السقوط
انما هو فى الايمان الحقيقى لا الحكمى فيسقوطه فى الايمان الحكمى كما فى اطفال المؤمنين لا ينافى عدم
سقوطه فى الايمان الحقيقى وهذا الجواب تقرير للمقدمة الممنوعة بحيث لم يتوجه المنع فان المانع
حمل الدعوى على العموم لمنع ومحصول الجواب تخصيص الدعوى مما يرد عليه ان هذا الجواب
انما يتم اذا كان لفظ الايمان موضوعا للامر المشترك بين الحقيقى والحكمى فيكون معنى الايمان
مشتركا معنويا او كان موضوعا لكل واحد منهما بانفراده فيكون لفظ الايمان مشتركا لفظيا
وكلاهما باطل لان اما اذا كان احد المعنيين حقيقة والآخر مجازا يلزم الواسطة والمنزلة
بين المنزلتين وهى امر منكر عندنا واما ما افاده السيد الشريف فى شرح المواقف من ان لطفال
المؤمنين مصدقون حكما كما علم من الدين ضرورة ان النبى عليه السلام كان يجعل ايمان احد الابوين
ايمانا للاولاد ففيه نظر لان ذلك الجعل لا يدل على وجود التصديق اصلا فضلا عن ان
يدل على وجود التصديق الحكمى هو الاول التصديق باق فى القلب هذا اى القول بان
التصديق باق فى القلب حالة النوم منافى لما اتفق عليه المتكلمون من ان النوم ضد للادراك
فلا يجتمعان يرد عليه ان كون النوم ضدا للادراك لا ينافى وجود الادراك فى حالة النوم
وانما يكون منافيا اذا كان محل الادراك والنوم واحدا وليس يلزم ذلك لجواز ان يقوم الادراك
بجزء من اجزاء الانسان غير ما يقوم به النوم من اجزائه فلا يلزم اجتماع الضدين فى محل واحد
وكيف لا وقد قال الاستاد ابو اسحق الاسفرايينى ان المتام ادراك حق بلا شبهة الا انه فرق بين ما يجده
النايم من نفسه فى نومه من ابصار للمبصرات وسمع للمسموعات وذوق للمذوقات وغيرها من الادراكات
وبين ما يجده اليقظان فى يقظته من ادراكاته فلو جاز التشكيك فيه اى فيما يجده النايم لجاز
التشكيك فيما يجده اليقظان ولزم السفسطة والقدح فى الامور المعلومة حقيقتها بالبديهة
قال صاحب المواقف ولم يخالف الاستاد فى كون النوم ضدا للادراك كما زعم ان الادراك يقوم
بجزء غير ما يقوم به النوم هو الاول والذهول اى الذهول فى حال النوم والغفلة فى تلك

الحالة انما هو عن حصول اى حصول ذلك التصديق تلك الحالة التى هى حال النوم والغفلة
حال الذهول حال عدم التصديق يعنى ان المقابل للتصديق هو الجهل البسيط الذى هو عدم
التصديق استقامة عن الحافظة ولما الذهول الذى هو عبارة عن زوال الصورة عن المدركة
مع بقائها فى الحافظة فلا يكون مقابلا لوجود التصديق فيجوز اجتماعه واما حال الحضور واليقظة
فليس كذلك يعنى لا يجب ان يذهل عن حصول التصديق فى حال اليقظة كما يجب الذهول فى حال
النوم بل قد يذهل فيها اى فى حال الحضور واليقظة وقد لا يذهل عن حصول التصديق
وفى شرح المواقف الجهل البسيط هو عدم العلم عما من شانه ان يكون عالما فلا يكون ضد العلم
بل مقابلا له مقابلة العدم للملكة ويقرب منه اى من الجهل البسيط السهو وكانه يجعل البسيط
سببه عدم استنبات العلم فانه اذا لم يتمكن العلم ولم يتقرر كان فى معرض الزوال فيثبت مرة
ويزول اخرى ويثبت بدله علم آخر فتشبه احدهما بالاخر اشتباها غير مستقر حتى اذا نبه
الساهى اد نى تنبيه تنبه وعاد اليه العلم الاول وكذا الغفلة تقرب من الجهل وكذا الذهول يقرب
منه والجهل البسيط بعد العلم يسمى نسيانا وقد فرق بين السهو والنسيان بان الاول زوال
الصورة عن المدركة مع بقائها فى الحافظة والثانى زوالها عنهما معا فيحتاج حينئذ فى حصولها
الى سبب جديد قال الآمدى ان الغفلة والذهول والنسيان عبارات مختلفة لكن يقرب ان يكون
معانيها متغايرة وكلها مضادة للعلم بمعنى انه يستحيل اجتماعها معه هو الاولى حتى كان المؤمن
اسما لمن آمن فى الحال او فى الماضى ولم يطرء عليه ما هو علامة التكذيب ولذلك اى ولان الشارع
جعل المحقق الذى لم يطرء عليه ما يضاده فى حكم الباقى يكفى الحكم بالايمان الاقرار مرة واحدة
فيما مضى من العمر ايام البلوغ فان من اقر فى اول البلوغ مرة واحدة وعاش بعدها سنة ولم يسمع
منه اقرار ثم مرة اخرى ما يضاده فمات يصلون عليه ويدفنونه فى مقابر المسلمين وكيف لا يحكم بايمان
ذلك الشخص مع انا نرى الاقرار جزء مفهوم الايمان وحقيقته عند كثير من المحققين كابى
حنيفة رحمه الله وغيره فانهم ذهبوا الى ان الايمان عبارة عن التصديق بجميع ما جاء به النبى

ع

مع كلمتى الشهادة وانفكاك الجزء عن الكل ممتنع لانه ليس غيره يرد عليه ما لا يخفى فتامل
هو الاول واما الاقرار شرط لاجراء الاحكام عليه فى الدنيا من الصلوة عليه
وخلفه والدفن فى مقابر المسلمين والمطالبة بالعشور والزكوة ولا يخفى ان الاقرار لهذا الغرض
اى لاجراء الاحكام لا بد ان يكون على وجه الاعلان والاظهار على التمام اى على امام محلة او شهره
او قرية وكذلك يجب الاعلان والاظهار على غيره اى غير الامام من اهل الاسلام حتى يجرى عليه
الاحكام فى الجملة والمراد بحالنا اذا كان الاقرار لاتمام الايمان وكان تركه فانه يكفى بجزء من
بكلمتى الشهادتين فى العمر وان لم يظهر على غيره ذلك الاقرار هو الاول والمنصوص
معاضدة لذلك اى لدلالتها على ان محل الايمان هو القلب اعلم ان لنا فى هذا المقام مقامات الاول
ان الايمان تعلق القلب دون مجرد القول اللسانى كما ذهبت اليه الكرامية الثانى انه التصديق
دون المعرفة والاعتقاد وسائر الكيفيات النفسانية الحالة فى القلب مثل القدرة والارادة
والشجاعة والكرم وسائر الاخلاق المرضية كما ذهب اليه جهم بن صفوان وبعض الفقهاء من ان الايمان
هو المعرفة بالله فقط او به وبرسله وبما جاءت به الرسل على اختلاف فى اقوالهم الثالث ان الاعمال ليست داخلة
فيه كيف ينتفى هو باستنادها كما ذهب اليه بعض السلف كابن مجاهد واصحاب الحديث من كلامهم ان الايمان
هو التصديق بالجنان والاقرار باللسان والعمل بالاركان جميعا اما المقام الاول فالمنصوص الدالة
على محلية القلب للايمان كقوله تعالى وقد كتب فى قلوبهم الايمان وغير ذلك من النصوص المذكورة فى الكتب
الكلامية فاذا ثبت ان محل الايمان هو القلب ثبت انه ليس الاقرار جزءا منه لان محله اللسان والحال
فى ذلك لا يصح ان يصير جزءا للمحال فى القلب والنقل ناطقة واما المقام الثانى اى ان الايمان
هو نفس التصديق فقط لا سائر ما فى القلب من الكيفيات النفسانية من المعرفة والاعتقاد وغيرهما فلانفاق
اى باتفاق اصحابنا وذلك اى ان الايمان ليس الا التصديق القلبى لان الايمان فى اللغة التصديق
بشهادة النقل عن ائمة اللغة وهو الاصل مواردة الاستعمال ولم يثبت الايمان فى الشرع بمعنى اخر حتى يحمل
فيه من التصديق الى غيره وانما قلنا ذلك لانه لا نقل فى الشرع ولا اى وان لم يكن الامر كذلك بل كان ثبت ان

مطلب الايمان

منقولة لكانت على الشارع ان يبينه وذلك لان الشارع انما يخاطب العرب بلغتهم ليفهموا ما هو المقصود بالخطاب فلو كان لفظ الايمان في الشرع بمعنى آخر وضع اللغة لبينه للامة نقله وتغييره بالنوع كما بين نقل الصلوة والزكوة وامثالهما ولاشتهر اشتهارا يظاهر به بل لكان هو بذلك اولى لانه اول الواجبات واساس الشرع وعامة ولم يبين ذلك بل امتثل من غير استفسار ولا توقف الى البيان والاظهار ونعلم بالضرورة ان الخطاب بالايمان ليس خطابا بما لا يفهم وايضا يمكن ان يقال انه لا نقل في الشرع الى معنى نقلا خلاف الاصل ولا يصار اليه ولا يحمل عليه بلا دليل فان صرف الالفاظ الى خلاف الاصل لا يصح الا مع قيام الدليل ولا دليل عليه فلا يصار اليه فان قلت سلمنا ان الايمان ليس بمنقول الى المعرفة والاعتقاد وغير ذلك من الكيفيات النفسانية بل المراد به معناه اللغوي الذي هو التصديق لكن لا يفيد ما ادعيتم من ان الايمان هو التصديق بجميع ما جاء به النبي اذ يجوز ان يكون المراد بالايمان نفس التصديق بما صار عاما كالتصديق فلا يفيد النصوص الدالة على ان الايمان من قبلنا ان الايمان هو التصديق بما جاء به النبي لانه يحتمل ان يراد بلفظ الايمان الواقع في النصوص الايمان اللغوي الذي هو التصديق المطلق الشامل للتصديق بجميع ما جاء به النبي ولغيره قلت نعم لا نزاع في ان الايمان في اللغة لمطلق التصديق لكنه من المنقولات الشرعية بحسب خصوص المتعلق فانه نقل في الشرع الى التصديق بجميع ما جاء النبي وانما المقصود ان الايمان تصديق بالامور المخصوصة بالمعنى اللغوي وهو اي استعمال لفظ الايمان في المعنى اللغوي الذي هو التصديق المطلق مجاز في كلام الشارع واستعمال في المعنى الاصطلاحي الشرعي الذي هو التصديق بمجاء به النبي حقيقة والاصل في الاطلاق هو الحقيقة ولا دليل على صرفه الى المعنى المجازي وامر المقام الثالث فلما سيجيء في الشرح بيانه وتحقيقه ثم اعلم ان المسلمين اختلفوا في حقيقة الايمان الشرعي فذهب ابو الحسن الاشعري واتباعه الى انه هو التصديق للرسول فيما علم مجيئه به ضرورة فيخرج واجمالا فيما علم اجمالا وعليه اكثر الائمة كالقاضي والاستاذ ووافقهم على ذلك الصالحي وابن

الراوندي من المعتزلة وذهب جهم بن صفوان الى انه هو المعرفة بالله فقط وذهب بعض الفقهاء الى انه هو المعرفة بالله وبما جاءت به الرسل اجمالا وذهبت الكرامية الى انه تكلم بالشهادة فقط وذهب طائفة الى انه هو التصديق مع الاقرار هكذا عن ابي حنيفة رحمه الله وذهب الخوارج وابو الهذيل العلاف وعبد الجبار الى انه افعال الجوارح من الطاعات باسرها فرضا كانت او نفلا وذهب الجبائي وابنه واكثر المعتزلة البصرية الى انه هو افعال الجوارح من الطاعات المفترضة من الافعال والتروك دون النوافل وذهب بعض السلف كابن مجاهد واصحاب الحديث كلهم الى انه مجموع هذه الثلثة فهو عندهم تصديق بالجنان واقرار باللسان وعمل بالاركان وهذه هي المذاهب الثمانية هو الاول هل شققت قلبه يرد عليه ان هذا الحديث لا يدل على ان الايمان نفس التصديق القلبي لانه يحتمل ان يكون الايمان مركبا من التصديق والاقرار كما هو مروي عن ابي حنيفة رحمه الله فيصير ذكر القلب لكونه اي القلب محل جزء الايمان لا لكونه نفسه فعلم ان حديث اسامه لا يرد على القائلين بالتركيب علينا كما ظنه المخالف القائل بالتركيب بل يرد على الكرامية لان الايمان عندهم نفس الاقرار هو الاول لكن اهل اللغة لا يعرفون منه الا التصديق باللسان يعني انكم اذا اتممتم نقل لفظ الايمان في النصوص على المعنى اللغوي وان تجعلوه عبارة عن التصديق باللسان كما هو مذهب الكرامية لان معناه الحقيقي عندهم اي عند اهل اللغة هو فعل اللسان لانهم لا يعلمون من التصديق الا ذلك ولا يخفى عليك ما في اي السؤال المذكور انما يتم اذا ضم اليه قيد آخر دال على عدم النقل اي دال على ان لفظ الايمان لم ينقل من المعنى اللغوي في الشرع فانه لو لا انضمام هذه المقدمة لما افاد وجوب حمل لفظ الايمان في النصوص على التصديق اللساني اذ يجوز ان يقال انما يجب حمله على التصديق اللساني لو لم ينقل عن المعنى اللغوي وليس كذلك واما اذا انضم اليه ذلك فلا يتجه عليه ذلك وقد ضمناه في ذيل العناية فلا تغفل فح اي حين اذ اقر السؤال على الوجه الذي تنظم اليه المقدمة المذكورة يرد عليه منع المقدمة القائلة بان معناه الحقيقي عندهم هو التصديق اللساني فان النصوص المعاضدة تدل على معناه اللغوي هو التصديق القلبي دون اللساني

وكيفيتو ذلك قد مرّ في الحاشية التي تلك الحاشية ثالثة فتدبّر هو الاول حتى لو فرض عدم
وضع لفظ التصديق لمعنى يحصل بهذا الجواب الذي يكون بالحقيقة استدلالا على ان الايمان
ليس نفس الاقرار كما في شرح المقاصد هو ان الايمان لو كان نفس الاقرار فقط من غير انضمام التصديق
القلبي شرطا او شطرا كما هو مذهب الكرامية لزم ايمان من قال صدقت بجميع ما جاء به النبي عليه السلام
سواء لم يوضع لفظ التصديق لمعنى اصلا او وضع لمعنى آخر غير الاذعان القلبي والمعرفة
والعلم واللازم بطل فالملزوم مثله يرد عليه ان مذهب الكرامية كما عرفت هو ان الايمان
نفس كلمتي الشهادة فمن تكلم بهما او تلفظ بكلام دال على تكلمه بهما كلفظ امنت حكم
الشارع بايمانه ولا قائل بالفصل والايمان عندهم عبارة عن التصديق بجميع ما جاء به النبي عليه السلام
حتى يتصور النزاع معهم بان لفظ التصديق لو لم يوضع للاذعان القلبي لم يكن الملفظ
بصدقت بجميع ما جاء به النبي عليه السلام مؤمنا وبين حكم الحكم بايمانه فانهم يقولون قول صدقت بجميع
ما جاء به النبي عليه السلام دال على تكلمه بكلمتي الشهادة حكم الشارع بايمانه ولا قائل بالفصل وضع
للتصديق القلبي او لا ولكن كل كلمة دل على تكلمه بكلمتي الشهادة ان تلفظ بها يستدعي
حكم الشارع بايمانه وايضا نقول انه ليس المعتبر عند الكرامية مجرد اللفظ وانهم لا يعنون
ان الايمان هو التلفظ بهذه الحروف كيف ما كانت بل مرادهم ان الايمان هو التكلم باللفظ الدال
على تصديق القلب بحقية جميع ما جاء به النبي عليه السلام آية الفاظ كانت وآية حروف كانت من غير
ان يجعل التصديق جزءا منه وان كانوا يصرحون بان الايمان هو اللفظ بكلمتي الشهادة
فقط والحاصل ان الايمان عندهم هو المقيد اي اللفظ الدال على التصديق القلبي فكون القيد
الذي هو التصديق خارجا دون المجموع المركب من القيد والمقيد اي المركب من الدال الذي هو
اللفظ والمدلول الذي هو التصديق فلا يلزم جزئية التصديق ولا الحكم بايمان من تلفظ
بكلام غير موضوع للتصديق القلبي واشار بقوله بمعنى انه المعتبر الى ان الدلالة المعتبرة في الايمان
هو الدلالة الوضعية المتعينة من وضع اهل الشرع او من وضع اهل اللغة فاذا عرفت ان الدال

بالايمان

بالايمان عندهم التلفظ بالدال على التصديق من حيث دلالته عليه بحسب وضع الشارع او اللغة
علمت انه بطل ما قيل انما اعتبر الدال لاجل دلالته على التصديق فلا معنى لاعتباره اي لاعتبار الدال
الذي هو آمنت او صدقت وانما الدلالة عند عدم تحقق المدلول الذي هو التصديق فان الغرض من تعبير
تلك الكلمات الاشعار والاعلام بوجود التصديق والحكم بان ذلك التعبير ايمان لاجل انه دال على وجود
التصديق وتحققه فاذا لم يتحقق التصديق فاعتبار ذلك التعبير والحكم بايمان المعبر لا معنى له نعم
اشتراط وجود التصديق كما ذهب اليه القطان فانه صرح بان الاقرار الخالي عن المعرفة والتصديق لا يكون
ايمانا وعند اقترانه بهما يكون الايمان الاقرار فقط وانما قلنا ان هذا القول بظاهره غير وارد على جواب الكرامية
عن استدلال الخصم او لا دخل لعدم تحقق المدلول في نفس الامر والواقع في عدم دلالة لفظ الموضوع له عليه
فان الالفاظ الدالة على المعاني بحسب الاوضاع دالة عليها عند تحقق العلم بالوضع سواء تحققت
تلك المدلولات في نفس الامر والواقع او لا وسواء امكنت تلك المدلولات او امتنعت وفي الحكم بالايمان
يكفي دلالة اللفظ على التصديق سواء كان ذلك التصديق واقعا او لا فلا يجب اشتراط وجود التصديق
كما ذهب اليه القطان ولا اشتراط كفي معرفة القلب كما ذهب اليه الرقاشي زاعما ان المعرفة ضرورية توجد
لا محالة فلا يحصل من الايمان اكونه اسما للفعل مكتسبا لا ضروريا كما هو شرط تحقق الايمان حتى لا يكون
الاقرار بدونها ايمانا نعم لا اعتبار لها اي لتلك الدلالة عند عدم تحقق المدلول الذي هو التصديق
القلبي في حق اجراء الاحكام اي في اجراء احكام الايمان في الآخرة عندهم يعني اذا قر ولم يكن معه تصديق
قلبي لم يدخل الجنة ولم يستحق الثواب بل يبقى في النار خالدا واما اذا كان الايمان نفس التصديق القلبي
والاقرار شرطا لاجراء احكام الآخرة كان من لم يكن له تصديق بدون الاقرار فهو مؤمن عند الله الغفار
فيدخل جنات تجري من تحتها الانهار ان شاء الله العليم القادر الستار وايضا الكرامية
قالوا ان من اضمر الكفر واتفق منه على خلاف اعتقاده الاظهار واطلق الاذعان ولم يكن في قلبه منه
اثر يكون مؤمنا الا انه يستحق الخلود في النار ومن اضمر الاذعان ولم يتفق له الاقرار لم يستحق الجنة
والعفو من الله المستعان لانهم لم يستعدوا لغفرة الكريم المانع الضار هو الاول ربما يسمى سومنا الذي يطلق

اى على المقر باللسان وحدها لفظ المؤمن من عند اهل اللسان واللغة ليقسم دليل الايمان الذى هو اى
الدليل الاقرار باللسان يعنى ان المؤمن من قام عليه الايمان واتصف به والايمان هو نفس التصديق القلبى
لكنه اى الايمان امر خفى باطنى غير محسوس بالحواس والعلم بوجوده وتحققه وجدانى ضرورى بالنسبة
الى من اتصف به ونظرى يكتسب من الامارات والعلامات والآثار المترتبة عليه بالنسبة الى غيره
فاذا وجدت منه امارات وعلامات كالاقرار اللسانى او آثار يترتب عليه كارتكاب الامور الشنيعات
من المأمورات والاجتناب عن المخبيات يحكم بوجود ذلك الامر الخفى الذى تلك الامارات والآثار امارتها
وآثارها ويطلق القول ايضا على المتصف بذلك الامر الخفى اللفظ الدال على وجوده وتحققه كلفظ المؤمن
اطلاقا على سبيل الحقيقة لكن وجود امارة الامور الخفية كافية فى صحة اطلاق اللفظ على ذلك المتصف
على سبيل الحقيقة كالامور الوجدانية من الغضب والفرح وغيرهما من الخوف والخيالة والجوع والعطش
وغير ذلك فان هذه الخفيات الوجدانية يكفى فى اطلاق الالفاظ على وجود تلك المعانى الخفية كالغضبان والفرحان
ونحوهما من الخائف والجبان والجايع والعطشان وغير ذلك على المتصف بها على سبيل الحقيقة وجود امارتها
وعلاماتها كالعبوس والبسط والصفرة والحمرة وطلب الغذاء وشرب الماء وغير ذلك وفى الكواشف بعد ذكر
الكرامية بانه تواتر ان الرسول صلعم والصحابة والتابعين رضى الله عنهم كانوا يستغنون بالكلمتين فمن اتى بهما اكتفى
عن علم وتصديق القلبى وعلينا ان نحكم بايمانه بمجرد الكلمتين فعلمنا انه لا ايمان بلا عمل وعلم والجواب معارضة
بالاجماع على ان المنافق كان يوجد الاقرار باللسان واللفظ بالشهادتين ومعارضة بمثل لم تؤمنوا ولكن
قولوا اسلمنا ان حملتم بان يقال الاجماع فى اى اللسانى والاقرار يسمى ايمانا لغة لا لانه على التصديق القلبى
ولا اتفاق فى انه يفهم منه اى من هذا القول بمعونة سياق كلامه اى كلام صاحب الكواشف مع الوجدان
المستقيم والذوق السليم انه اى لفظ الايمان حقيقة عند استعماله فى الاقرار والتصديق اللسانى
فقط ايضا كما يكون حقيقة عند استعماله فى الاقرار والتصديق اللسانى فقط ايضا كما يكون حقيقة عند استعماله
فى التصديق القلبى والاذعان الكلى اى الامر المستفاد من كلام صاحب الكواشف مخالف ظاهر كلام القوم
القائلين بان نفس التصديق القلبى او المركب ومن الاقرار او منهما ومن ايمان الجوارح الكل او البعض

آخر بان يقال لفظ الايمان وان كان موضوعا فى اللغة للتصديق القلبى لكن الشارع نقله الى الاقرار اللسانى
فبعد تصحيح تلك الدعوى يصير كلام صاحب الكواشف مخالفا لما فى المخالفة مع كلام القوم لو يدعى ان مراد صاحب
الكواشف بالايمان والتصديق المؤمن والمصدق فيصير محصل كلامه هكذا ولا نزاع فى ان المصدق باللسان
المقر بيمنى المؤمن اللغة فيصير كلامه مثل كلام الشارح فلا يخالف ظاهر كلام القوم يرد على المحشى منع المقدمة
القايلة بان المفهوم من كلام صاحب الكواشف بمعونة سياق كلامه هو انه حقيقة فى الاقرار بل نقول فهم
كون الايمان المستعمل فى الاقرار مجازا لفظ كلامه اقرب واظهر من فهم كونه حقيقة خصوصا مع ملاحظة قوله
بعد وانما النزاع بينه وبين امثاله اى النزاع فى الايمان الحقيقى الذى يترتب عليه الاحكام الاخروية فان هذا
الكلام صريح بان الاقرار معنى مجازى للايمان تامل هو الاول لا يكفى فى الايمان فعل اللسان
لا يقال لعلهم اى الكرامية يجعلون نحو اطاعة القلب شرطا يعنى كون ان يكون الايمان عندهم الكل الامر
اللسانى بشرط ان يكون موافقا لما فى القلب من المعرفة والاعتقاد فالحكم بكفر المنافق لا يدل على بطلان مذهب
الكرامية لانا نقول هذا اى اشتراط مواطاة القلب هو مذهب الرواشى والقطان لا مذهب الكرامية فانهم
لا يشترطون شيئا من وجود المعرفة والاذعان كما شرطها الرواشى والقطان ولهذا اى ولان المعرفة
والتصديق ليس شرطا فى وجود الايمان ذكروا اى الكرامية فى استدلالهم على اثبات مدعاهم عدم الاستقبال
بمحاذاة القبلة كما فى الشرح ونقله عن المواقف ايضا هو الاول وايضا الاجماع منعقد على
الايمان من صلى بقبلتنا وقصد الاقرار باللسان وسمعه منه تابع من خرسه ونحوه هذا الكلام رد آخر
على الكرامية لانه يدل على ان المصدق بالتصديق القلبى مؤمن من غير ان يتحقق التصديق اللسانى
فليس الايمان نفس الاقرار فلا يكون هذا الكلام رد على القائلين بان الايمان مركب من التصديق القلبى والاقرار
كالمصنف وموافقيه كما توهم منشا الوهم هو ان الاقرار والتصديق اللسانى لم يتحقق فى مادة الاخرس وهو
جزء الايمان كما ذهب اليه المحشى وموافقوه واستغناء الكل بالضرورة يستلزم الحكم بعدم ايمان
الاخرس مع ان الاجماع منعقد على ايمانه ويجب دفع الوهم هو ان الاول قد يكون حكميا وقد يكون
حقيقيا والاقرار الصريح وان لم يتحقق فى مادة الاخرس لكن الحكمى متحقق والمعتبر فى الايمان

شطر أهل النجد دون الخصوص الذي هو الاقرار الصريح يرد عليه أن الكلية ان تقولوا ان الاقرار
عندنا ايضا اعم من الصريح والحكمي وانعقاد الاجماع على ايمان الاخرس من جهة تحقق الاقرار الحكمي
دون التصديق القلبي لا يجدي في ذلك شيئا ليس لعلم ان الرد والجواب شتركان بين القريقين فالتخصيص
وهم **هو الاول** مع القطع بان العطف يقتضي الخارجية وعدم دخول المعطوف في المعطوف عليه
الظاهر ان المقدمة الاولى الرد على من زعم ان الايمان نفس الاعمال والمقدمة الثانية الرد على ان
الاعمال جزء الايمان واما ما قيل رد على المقدمة الثانية من انا لا نسلم ان المعطوف يجب ان يكون خارجا
عن المعطوف عليه وكيف يكون ذلك فان عطف الجزء على الكل والخاص على العام كما في قوله تعالى تنزل الملائكة والروح
فان المراد بالروح فيها جبرئيل وهو من جملة الملائكة داخل فيها جائز فسنها فلو وجب خروج المعطوف
عن المعطوف عليه لما جاز هذا العطف والذكار تري ابجابات بان عطف الروح على الملائكة لا يصح الا
بتاويله بجعله اي الروح خارجا عن الملائكة وان كان شاملا بحسب الوضع وذلك اي جعله خارجا
عنها للاعتبار خطابي ورعاية نكتة غريبة مثل الاهتمام لشانه والمبالغة في حقه وغير ذلك من
الاعتبارات اللائقة بهذا المقام والمطابق لمناسبة تلك الكلام والحال انه لكي يتم الطاعن
ظاهر الآية الكريمة وهي قوله تعالى ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات لكي تحتج بمعنى ظاهر هذه الآية يدل
على ان الاعمال خارج عن الايمان لان عطف الشيء على نفسه وعلى كل شيء جائز ولا دليل على جعل الآية
على خلافه ثم يجب الحكم على مقتضى الظاهر عليه ان هذا الجواب في غاية السقوط اما اولا فلانه كلام في السند
الاخص واما ثانيا فلان قوله لا يصح عطف الروح عليها الا بتاويل الجعل ممنوع اولا وسلمنا ولما قلنا
فلا نسلم ان قوله ظاهر الآية يدل على خروج الاعمال لم قلت ان عطف الشيء على نفسه وعلى كل شيء غير جائز عين
مادة النزاع فلا يصير دليلا على خروج الاعمال واما رابعا فلان مثل الاعتبار الخطابي الذي صار مرعيا
في الآية المذكورة جاز ان يرعى في الايمان والعمل ايضا **هو الاول** لاشتراط الشيء بنفسه
لان جزء الشرط شرط ايضا يعني اذا كان العمل جزء الايمان لزم منه اشتراط صحة العمل بنفسه لان الايمان
شرط لصحة العمل والعمل جزء الايمان فيكون جزء الشرط لصحته وجزء الشرط شرط فيكون العمل شرطا

لصحته وذلك لان الركن لا يكون بمعنى يحصل ويرد عليه انه لا يلزم ان يكون جزء الشرط شرطا لجواز ان يدخل في
المشروط كما يدخل في الشرط والداخل في المعلول لا يكون شرطا لان الشرط بحيث يكون خارجا عن
المشروط كما تقرر في مظانه اللهم الا ان يقال المراد بالشرط الموقوف عليه داخلا كان او خارجا
فتدبر **هو الاول** وهذا اي كون الايمان زايدا بزيادة ما يجب الايمان به من الاحكام
الشرعية لا يتصور في غير عصره اي عصر النبي لان بعد عصره يجب على المؤمن التصديق بجميع
ما جاء به النبي وجميع الاحكام جاء ولم يبق في القوة شيء فالحكم يتعلق بالجميع فلا يتصور الزيادة
والنقصان بخلاف عصر النبي حين لم يجيء بتمام الاحكام فان الواجب على المؤمن في ذلك الحين هو التصديق
بجميع ما جاء به فقط لا بما يجيء به ايضا وذلك وان كان ايضا تصديقا بجميع ما جاء به النبي لكن بعض
الاحكام لم يجيء بعد فيتزايد بتزايدها لا لحكم كذا في بعض شروح العمدة وشرح نظم الاوحدي
يرد عليه ان الواجب على المؤمن في عصر النبي هو التصديق بجميع ما جاء به النبي وبما يجيء به فجميع
الاحكام الشرعية ايضا يدخل في حكم المؤمن المصدق بحيث لا يشذ عنه شيء منها فلا يتصور
الزيادة والنقصان في زمان النبي ايضا فان ارجعناها الى الاجمال والتفصيل فلا ينحصر تحققهما
في عصره م وبناء نظر الشارح على هذا ويعضده ما افاده في شرح المقاصد من ان المراد بالزيادة
بحسب زيادة المؤمن به والصحابة كانوا متواخين الجملة وكان ياتي فرض بعد فرض فكان ايمان
كل فرض خاص وحاصله ان الايمان واجب اجمالا فيما علم اجمالا وتفصيلا فيما علم تفصيلا فالناس
متفاوتون في ملاحظة التفاصيل كثرة وقلة فيتفاوت ايمانهم زيادة ونقصانا ولا يختص ذلك
بعصر النبي م على ما يتوهم اشتهى كلامه **هو الاول** ولا خفاء في ان التفصيل ازيد لتكون بعض
تكن متعلقاته من حيث انها اي المتعلقات يجب الايمان بها اي بالمتعلقات وان لم تتكن تلك
المتعلقات من حيث ذواتها وحاصله ان الايمان هو التصديق المتعلق بحقية جميع ما جاء به
النبي بحيث لا يشذ عنه شيء من الاحكام الشرعية التي جاء بها النبي ان كان بعد عصر النبي م وانه
هو التصديق بجميع ما جاء به النبي ويجيء به ان كان في عصره ولا خفاء في ان الايمان بهذا المعنى

لا يقبل الزيادة والنقصان بحسب القلة والكثرة والتفاوت بكمال المقتضى عقله والاخفاء ايضا في ان التصديق بحقية الجنة والنار والصراط والميزان والسؤال والملكين والتكبير وغيرها من الامور الخمسة صار بتفاصيلها داخلا في التصديق الاجمالي لانسان مثلا التصديق بكتابة زيد وعمرو وبكر وغيرهم من اولاد الانسان بتفاصيلهم داخل في التصديق الاجمالي المتعلق بكل انسان كاتب هكذا جميع التصديقات المفصلة بكتابة اولاد الانسان باجمعهم عين التصديق الواحد الاجمالي المتعلق بكل انسان كاتب ومتحد معه بالذات والحقيقة والتغاير انما يكون بحسب الاجمال والتفصيل كالانسان والحيوان الناطق مثلا واذا تأملت ذلك علمت ان تعدد الواقع في التصديقات المتعلقة بحقية الاحكام الشرعية ليس بحسب الذات والحقيقة لان تلك التصديقات باسرها عين التصديق الاجمالي الواحد البسيط والمتحد مع الواحد البسيط واحد بسيط بالحقيقة فالتكاثر انما هو بحسب متعلقاتها فان متعلق التصديق الاجمالي هو الحكم الوارد على النسبة الواقعة بين جميع افراد ما جاء به النبي من الاحكام الملحوظ بالعنوان الكلي الذي هو ما جاء به النبي وبين الحقية ومتعلقات التصديقات التفصيلية هي الحكم الوارد على النسب الواقعة بين خصوصيات تلك الافراد المذكورة الملحوظة بعنوانات الخصوصيات وبين الحقية ولا شك في ان متعلق التصديق الاجمالي على الوجه الذي قررنا مغاير لمتعلقات التصديقات المفصلة لكن التصديق واحد والتعلق في المتعلق لا يوجب التعدد في المتعلق في الحقيقة كما في علم الواجب واما الاعتبار الذي يمكن تكثر المتعلقات فمن حيث انها يجب الايمان بالتفصيل فيما علم تفصيلا فانه كما علم شيء من المتعلقات يخصص يجب الايمان به وبهذا الاعتبار يصير ايمان من كان تفاصيله اكثر ازيد والزيادة والنقصان بهذا الاعتبار لا يوجب الزيادة والنقصان في ذات الايمان هذا نهاية تحرير كلام المحشي والشارح بحيث لا مزيد عليه فتأمل حتى لا تكون من القاصرين **هو الاول** وحاصله انه يزيد بزيادة الايمان لانه عرض لا يبقى الا بتجدد الامثال كذا قال الشارح العلامة في شرح المقاصد عن امام الحرمين وغيره العبارة المنقولة هي ان النبي صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم يفضل باستمرار تصديقه وعصمه الله به آياه من

محارة الشكوك والتصديق عرض لا يبقى فيقع للنبي مثل ايانا ولغيره على الفترات فثبت للنبي مع اعداد من الايمان لا يثبت لغيره الا بعضها فيكون ايمانه اكثر والزيادة بهذا المعنى مما لا نزاع فيه وقد يقوم مما قبل الثبات والدوام على الايمان زيادة عليه في كل ساعة ان حاصله هو ان الدوام على العبادة عبارة اخرى كما ان الاصرار بالذنب ذنب آخر فلذا يثاب عليه اي على الدوام على العبادة اي يستحق الثواب في كل حين من احيان المداومة والمواظبة بالطاعات وليس ذلك لغيرهم بنبي لان كون الدوام عبادة غير كونها ايمانا فان كل ما يكون طاعة لا يجب ان يكون اعتقادا لان الايمان كما عرفت هو التصديق والدوام على التصديق غير التصديق بالضرورة وبهذا التوجيه لا يتحقق الزيادة والنقصان في نفس الايمان بل في سائر العبادات وهو يصدر ابتداء تماما فيه بحث عليه ان القائل بالتأكيد يجب عن استدلال الخصم على ثبوت الزيادة والنقصان في نفس الايمان بالنصوص الواردة في هذا المعنى مثل قوله وادا تليت عليهم آياته زادتهم ايمانا ويزداد وا ايمانا مع ايمانهم ويزداد الذين آمنوا ايمانا وما زادتهم الا ايمانا وتسليما وغير ذلك مما في الآيات والاحاديث الدالة على زيادة الايمان ومحصل الجواب وقوع الزيادة في نفس الايمان وصرف المنصوص عن الظواهر الى خلافها فحصل جواب تمام الحرمين ان الزيادة والنقصان راجعان الى اعداد الايمان لا نفسه كما سيجيء ومحصل جواب هذا القائل ان الزيادة والنقصان راجعان الى الطاعات متعلقة بالايمان لا الى نفسه فعدم تحقق الزيادة والنقصان في نفس الايمان لا ينافي عروض الجب بل هو عين ما علم **هو الاول** وفيه نظر لما يدفع قال في شرح المقاصد بعد نقل كلام امام الحرمين وما يقال ان حصول المثل بعد انعدام الشيء لا يكون زيادة فيه مدفوع بان المراد زيادة اعداد حصلت وعدم البقاء لا ينافي ذلك انتهى كلامه فعلم من ذلك ان مراد امام الحرمين نفي وقوع الزيادة والنقصان في نفس الامر وصرف المنصوص الى خلافي الظاهر وحمل الزيادة على الزيادة في العدد **هو الاول** ومن ذهب الى ان الاعمال من الايمان اي الى ان الايمان نفس الاعمال فرضا كان او نفلا كما هو مذهب الخوارج والى الجبائي والبلخي وعبد الجبار الهمداني او فرضا اي ذهب الى ان الايمان

نفس الاعمال المفترضة من الافعال والتروك فقط دون النوافل كما هو مذهب الجبائيين اى على محمد بن
عبد الوهاب الجبائى وابنه واطلق على ابنه من باب التغليب كاطلاق القمرين على الشمس والقمر
والقول بان ابن الجبائى ايضا جبائى لا يحتاج الى اعتبار التغليب فتحتاج الى النقل الصحيح منهم ولم يقل منهم
هذا الاطلاق مجرد التحري لا يكفي في ذلك والترجمان لا بصيرة فان قلت قبول الايمان الزيادة
والنقصان انما يصح على مذهب من جعل الايمان الكامل واما على قول من جعل نفس الايمان او جزء
من حقيقته فلا يتصور الزيادة والنقصان لان الايمان حينئذ لا يتحقق الا مع تحقق جميع الاجزاء
والمرتبة فوق الكل ليتصور الزيادة ودونه ليتحقق النقصان وذلك لان انتفاء الجزء الواحد
من الشيء الملتئم من الاجزاء يستلزم انتفاء الكل المركب من تلك الاجزاء فكيف يتصور الزيادة
والنقصان قلت هذا انما يتم في المركبات الحقيقية الملتئمة من المواد والصور وفي المركبات
الاعتبارية بالنسبة الى الاجزاء التي تعين المعتبر حين بيانها بخصوصها كالركوع والسجود
والقيام والقعدة الاخيرة قدر التشهد والقراءة والتحريمة بالنسبة الى الصلوة فان انتفاء شيء
منها يوجب انتفاء الصلوة قطعا واما بالنسبة الى الاجزاء التي لم يعين المعتبر حين بيانها بخصوصها
كقراءة الفاتحة في الاوليين وقراءة سورة اخرى بدلها وكالتكبير في التحريمة او سائر كلم التعظيم
فليس يوجب انتفاءها انتفاء الصلوة مع صيرورتها اجزاء فان المصلي اذا قرأ في الاوليين
الفاتحة تصير تلك القراءة جزء الصلوة من غير اشتباه مع ان انتفاءها لا يوجب انتفاء الصلوة
اذا تحقق قراءة سورة اخرى وآية من آيات القرآن بدلها وكذلك لو كبر المصلي تكبيرة الافتتاح لصار
ذلك جزء من الصلوة مع ان انتفاءها لا يوجب انتفاء الصلوة واذا في سائر كلم التعظيم الغير المشعر
بالدعاء والطلب وبالجملة النوافل من الاعمال ما يقع جزء الا ما شرع جزء اى لا ما جعله الشارع جزء
كقراءة الفاتحة في الركعتين الاخيرتين فان المصلي اذا قرأ الفاتحة فيهما تصير جزء من الصلوة بلا شبهة
مع انها سنة لا يخل تركها بصحة الصلوة بل كل فعل مسنون او مستحب في الصلوة فانه يصير جزء
منها اذا اتى المصلي به في الصلوة مع تركها لا يخل لصحتها لان الشارع لم يجعله جزء منها وكذلك

بعض

بعض الفرايض والاعمال قد يقع فرضا فيقع جزء من الصلوة من غير ان يشرع كذلك اى من غير
ان يجعله الشارع فرضا بانها وجزء منها كزيادة القراءة وزيادة القيام بحسبها اى يحب
زيادة القراءة في الصلوة فان القراءة المفروضة في الشرع قراءة آية ولو كانت كلمة واحدة
كهاتان او حرفا واحدا كصوت وما جعله الشارع من القراءة جزء من الصلوة ليس الا ذلك
والقيام الذي جعله الشارع فرضا بانها وجزء منها ليس الا بمقدار زمان تلك القراءة فاذا قرء
المصلي سورة من الطوال وقام بقدر القراءة يصير الزيادة على اصل القراءة والقيام فرضا
في الصلوة جزء منها مع ان الشارع لم يعين فرضية تلك الزيادة ولا جزئيتها اى لم يجعلها
فرضا وجزء او ترك تلك الزيادة لا يخل بالصلوة حتى لو قرء بدلها آية واحدة وقام بقدر
تلك القراءة تم الصلوة لكن المكلف يعاقب من جهة انه ترك الواجب وهو قراءة الفاتحة
وايضا قد ينقص بعض انواع الفرايض باسقاء وجوبه كالزكوة عن الفقراء وطواف بنائة
الحرام عمن ليس ممن استطاع اليه سبيلا او قد ينقص بعض افرادها اى افراد الفرايض بحسب
قصر العمر كالصلوة والزكوة فان المؤمن المحصل اذا طال عمره اقام الصلوة واتى الزكوة بقدر ما
يجب عليه منها وكذلك سائر العبادات واما الناقصات في الشباب فينقص منه كثير من العبادات
التي تحصل منه في طول عمره كاقامة الصلوة وايتاء الزكوة وغير ذلك بل يمكن ان لا يجب الكل على احد
وتارة قبل ان يجب عليه شيء مما عدا الايمان وبه يعلم ان الايمان قد يحتمل الزيادة والنقصان عند من
قال ان الايمان نفس الاعمال ويعلم ايضا ان الايمان عند المعتزلة لطاعة لا يخرج عنها طاعة
نفلا كانت او واجبا او واجب كذا اى او الايمان عندهم واجب لا يترتب عنه شيء من الواجبات
ذا لا يترك الطاعة او ترك الواجب لا يخرج العبد من الايمان ان كان معد المصدقين يرد عليه
ان هذا الكلام لم يعلم تماسبوق في قولوبه يعلم ان الايمان عند المعتزلة طاعة لا يخرج عنها
طاعة او واجب كذلك تامل فانك تامل وتدبر هو الاول فبهذا الاعتبار اى باعتبار التحصيل
اى باعتبار ان تحصيل التصديق امر اختياري يقع التكليف به وليس وقوع التكليف بالتقدير

باعتبار ذاته لان المصدر بين نفسه غير مقدور والتكليف انما يقع بالمقدور فنقول انا لتكليف قد يقع
على الشيء بحسب نفسه وباعتبار ذاته وقد يقع عليه باعتبار تحصيله وايجاد سببه الموجب اى كسب ذلك السبب
ولا شك ان التكليف بالشيء بحسب نفسه غير التكليف به بحسب تحصيله ولا شك ايضا ان القسم الاول اى تكليف
الشيء باعتبار ذاته لا يتصور الا في مقول الفعل اى لا يتصور الا بتمامه كان فعلا اختياريا لانه لو لم يكن فعلا
غير اختياري لكان غير مقدور ولا تكليف الا بالمقدور وفي شرح المواقف في بحث النظر
في معرفة الله تعالى واجب اجماعا من المعتزلة والطريق المعتمد في اثبات وجوب النظر عند اصحابنا
هو ان معرفة الله تعالى واجبة اجماعا من المسلمين كافة وهي لا تتم الا بالنظر وما لا يتم الواجب المطلق الا به
فهو واجب اورد عليه انا لا نسلم ان ما لا يتم الواجب المطلق الا به فهو واجب شرعا لان الوجوب الشرعي
انما يتعلق بخطاب الله تعالى ومرتبط به بنبي ولا يتعلق بما يتوقف عليه ذلك الشيء
والجواب عنه ان المعرفة لا يمكن ان يتعلق بها القدرة ابتداء بل هي مقدورة بايجاد السبب المستلزم اياها
فايجابها ايجاب سببها المقدور الذي هو النظر لكن يتوهم ان النقل الذي هو ايجاب النظر
بذاته فانه لم يتعلق بمقدور والذي هو السبب الموجب للاتفاق وهو ضرب السيف قطعا اي هو ليس كذلك
المقدور ويقينا اذ لا تكليف لغير المقدور وشنع الخصم بانه يلزم ان يكون المقدمة اذا كانت سببا للواجب اي مستلزما
اياه بحيث يمتنع تخلفه عنه فايجابه ايجاب المقدمة في الحقيقة اذ القدرة لا يتعلق الا بايجاد القدرة
على المسبب باعتبار القدرة على السبب لا بحسب ذاته فالخطاب الشرعي وان تعلق في الظاهر بالمسبب الا
انه يجب صرفه بالتأويل الى السبب اذ لا تكليف الا بالمقدور ومن حيث هو مقدور فاذا كلف بالمسبب كان تكليفا
بايجاد سببه لان القدرة انما يتعلق بالمسبب من هذه الحيثية بخلاف ما اذا كانت المقدمة شرطا
للواجب غير مستلزم اياه كالطهارة للصلوة والمشي للحج فان الواجب شرعا يتعلق به القدرة بخلافه
فلا يلزم ان يكون ايجابه ايجابا للمقدمة والى ضعف هذا الجواب اشار المحشي بقوله وانما جعل التكليف الايمان
تكليفا بالنظر الموجب فهو عدول عن ظاهر لهم معرفة الله تعالى واجبة اجماعا لان ظاهر يدل على ان
الوجوب يتعلق بنفس المعرفة دون النظر فيها وايضا هو عدول عن ظاهر في انها امور ثابتة لان

ظاهر

ظاهر يدل على الملازمة بين نفس التصديق بوجود الواجب دون النظر فيه والحق انا النظري مقدور
ولو بالواسطة وكذا التحصيل ولذا يستقر فيضيفه عدم الغفلة عن النظر الذي هو واسطة التحصيل
هذا الذي ذكرنا من الكلام الحق خلاصة ما اجاب به الامام الرازي عن الشبهة السابقة المسماة
في افادة النظر الصحيح على وجه نقله السيد الشريف في شرح المواقف وفي الشرح المذكور مكان الشبهة
السابقة هو ان العلم بعد النظر انما واجب لانه الحاصل لكن يمنع انفكاكه عنه فيصح التكليف اى بذلك
العلم الكوني غير مقدور بل هو اضطراري كالعلم الضروري فيكون حكمه حكم في امتناع الزوال والخروج
عن القدرة والاختيار وانه اى فيصح التكليف بالعلم الحاصل بعد النظر خلافا للاجماع كونه واقعا كما في
معرفة الله تعالى او لا يجب فيصح انفكاكه عنه اى عن النظر فلا يكون افادته اياه بمجرد مباشرته وهو المطلوب
عندنا فلنا هو واجب لكن التحصيل بعد والتكليف انما هو بالنظر المقدور لا بالعلم النظري الواجب الحصول
كذا ذكره الآمدي ورد عليه بان الاجماع منعقد على ان معرفة الله تعالى واجبة فيكون مكلفا بها وجعل
ايجابها راجعا الى ايجاب النظر فيها عدول عن النظر الاولى في الجواب ما ذكره الامام الرازي من ان
النظري الواجب الحصول حكمه حكم الضروري الا في المقدورية وما يتبعها فان الانسان لا يمكنه ان
يعتقد ما ينافي الضروري اذ الموجب للحكم فيه تصور طرفيه فاذا وجب تصورهما احكما ايجابيا
لم يمكنه بعد تصورهما ان يعتقد السلبي بينهما بخلاف النظري لان موجبه النظر فاذا غفل عن النظر
امكنه ان يعتقد ما ينافي ذلك النظري فيكون النظري مع وجوب حصوله عن النظر مقدورا للبشر
فلا يمتنع التكليف به انتهى كلامه رد على المحشي اذ العدول عن لفظ الاولى المذكور في كلام شارح
المواقف الى الحق كما وقع في عبارته ان كان للاستعارة يبطل ان اصل الجواب غفول بطلانه ثم والعدول
عن الظفر الى الغرور وشبهة الخصم لا يوجب البطلان غاية ما في الباب انه لا يكون جوابا تحقيقيا على
تقدير صحة جواب الامام الرازي ولا يلزم من ذلك بطلانه وان لم يكن العدول للاستعارة المذكورة
بل كان المراد بالحق الاولى او ما يقرب منها فنقول العدول عن الاولى الى الحق ثم ارادة الاولوية
من لفظ الحق امر يحكم بسماجته كل من له طبع وقاد وذهن نقاد وايضا نقول جواب الامام

صوع بان مقدورية النظري من حيث الدلالة بواسطة التحصيل وعبارة الحشي نظري الى مقدورية النظري بواسطة التحصيل من حيث الدلالة وما ذلك الا مخالفة صريحة ونوع رجوع الى الجواب المزيف فان اراد تطبيق عبارة الحشي على كلام الامام فعليه ارتكاب التحمل واختيار التعسف فتدبر فانه دقيق **هو الاول** فلا يكفي المعونة بدون ذلك فمن شاهد شخصا ادعى النبوة وظاهر المعجزة على يده توضع في قلبه اي في قلب ذلك المشاهد معجزة حقيقية وظاهر اصدقه اي صدق ذلك المظاهر المعجزة والمعجزة دعوى النبوة وقوعا بغتة وظهور الجماعة من غير اذن الشارع اختيارا فانه لا يقال في اللغة انه صدقه فلا يكون اعترافا شرعيا كيف والتصديق مامور به فيكون امرا اختياريا وهو عبارة عن نسبة ذلك الصدق الى المتكلم اختيارا بايقاع تلك النسبة وادراكها اختيارا وبهذا القيد يمتاز عن التصديق المنطقي لما سيجيء والايمان المكلف به هو ذلك التصديق الاختياري فلا يكون ايمان مكلفا الا بتحصيل ذلك الصدق اي تحصيل ادراك نسبة ذلك الصدق الى المخبر الصادق اختيارا ايضح اي حين اذا كان التوجيه على وجه قررناه حاصل كلام المتاخرين ان التصديق هو العلم اليقيني الذي يحصل بما شرع اسباله وان المعرفة اعم من الاختياري وغيره فيكون المراد باليقيني الاختياري تصديقا بالمعنى الاعم فان قلت يلزم ان يكون المعرفة بالمعجزة اليقينية الغير الاختيارية تصديقا عنده لان المعرفة اعم من التصديق عنده وان التصديق هو المعرفة المقيدة بقيد اليقينية والاختيارية فاذا لم يتحقق مع المعرفة القيدان لم يتحقق التصديق قلت التصديق عنده معنيان احدهما ادراك وقوع النسبة او لا وقوعها او ادعائه وهو التصديق الميزاني اي المنطقي والثاني المعرفة اليقينية الاختيارية وهي المسمى بالتصديق الايماني وهذا القسم عنده نوع من القسم الاول اي التصديق الميزاني وهو المقابل للتصور مقابلة الاستصواب الواسطة كما بين المتقابلين ليس الا التصديق الميزاني وامّا التصديق الايماني فلا يكون مقابلا للتصور مقابلة الاستصواب الواسطة بحسبهما فان المعرفة الغير الاختيارية واسطة بينهما فلا اشكال هذا توجيه كلام بعض المتاخرين على وجه تبين ان مراده هو ان التصديق المعتبر في الايمان نوع من التصديق المنطقي وليس ذلك التوجيه كلام

بعض

لكلام بعض المتاخرين محتارا عند الشارح لانه قال في شرح المقاصد وكلام هذا المحقق متردد يميل تارة الى ان التصديق المعتبر في الايمان نوع من التصديق المنطقي الذي هو احد قسمي العلم لكونه مقيدا بالاختيار وكون التصديق العلمي اعم لا فرق بينهما الا بلزوم الاختيار وعدمه وتارة الى انه ليس من جنس العلم اصلا لكونه فعلا اختياريا وكون العلم كيفية وانفعالا انتهى كلامه وكلام بعض المتاخرين كما ذكره في شرح المقاصد هو ان المعتبر في الايمان هو التصديق الاختياري ومعناه نسبة الصدق الى المتكلم اختيارا وبهذا القيد يمتاز عن التصديق المنطقي المقابل للتصور فانه قد يخلو عن الاختيار كما اذا ادعى النبوة واظهر المعجزة فوقع في القلب صدقه ضرورة من غير ان ينسب اليه اختيارا فانه لا يقال في اللغة انه صدقه فلا يكون اعترافا شرعيا كيف والتصديق مامور به فيكون فعلا اختياريا زائدا على العلم لكونه كيفية نفسانية او انفعالا وهو حصول المعنى في القلب والفعل القلبي ليس كذلك بل هو ايقاع النسبة اختيارا الذي هو كلام النفس ويسمى عمل القلب فالسوفسطائي عالم بوجود الزهار وكذا بعض الكفار عالم بنبوة النبي ولكنهم ليسوا مصدقين لغة لانهم لا يحكمون اختيارا بل ينكرون انتهى كلامه وعلم منه ان منطوق التصريح ما فهمه الشارح العلامة لا ما افاده المحشي رحمه الله وحمل كلام ذلك البعض على ما افاده المحشي يحتاج الى تحملات بعيدة وتعسفات بديعة لا يليق بهذا المقام ولعل المحشي اشار الى ذلك بقوله وتفصيل الكلام مما لا يحتمل المقام **هو الاول** بمعنى قبول الاحكام يعني ان الاسلام هو الخضوع للالوهية والانقياد للاحكام من الاوامر والنواهي وهو اي المعنى المذكور بعينه معنى الايمان وهو التصديق بجميع ما جاء به النبي ولم يزد في لفظ الاسلام لفظ الايمان لان الترادف ليس الا اتحاد اللفظين في المعنى الموضوع له واذا كان الترادف نفس الاتحاد في المفهوم فلا محالة يستلزم الاتحاد في الذات الذي هو المطرد عليه ان كون معنى الخضوع والانقياد بعينه معنى التصديق بجميع ما جاء به النبي ولذلك قالوا الكفاية الايمان لا ينفك عن الاسلام حكما فتامل **هو الاول** ويؤيده اي الاتحاد كتب اللغة والمساواة باعتبار الصدق وتقويه قوله

فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين وجه التأييد ان كلمة غير وقعت في قوله تعالى فما وجدنا فيها غير
بيت من المسلمين للاستثناء والمراد بالبيت اهل البيت كما في قوله تعالى واسئل القرية اي اهل
القرية فيجب ان يقدر في الآية المستثنى منه على وجه يصح وهو ان يقال فما وجدنا فيها اي لم يجد
في قرية قوم لوط الا بيتا من المؤمنين لان اهل بيت من المسلمين فقد استثنى المسلم عن المؤمن
فيجب ان يتحد الايمان والاسلام اتحادا كليا لان الذاتي لا يتخلف ولما قلنا ان الله تعالى لو لم يقدر المضاف الذي هو الاهل
وكانت كلمة غير صفة على معنى فما وجدنا فيها اي في تلك القرية شيئا غير بيت من المسلمين لكان
كاذبا بالكثرة البيوت والكفار ايضا نقول لما ان تركنا حذف المضاف وحكمنا بان كلمة غير للاستثناء
لبلايم معنى الآية التبعيض المستفاد من كلمة من في قولنا من المسلمين فان الظاهر المتبادر من كلمة من
التبعيض المذكور في الآية هو ان السابق على كلمة من بعض مدخولها ولا شك ان الداخل في المسلمين
هو المؤمنون دون نفوسهم فلو كان المراد بالبيت اهل البيت يتم الامر اذ اهل البيت بعض المسلمين
اما اذا كان المراد بالبيت نفسه لم يتم امر التبعيض لان البيت لا يكون بعض المسلمين وانما قال لبلايم
ولم يقل ليلايمانا في الآية على تقدير ان يكون المراد بالبيت نفسه ويكون كلمة غير صفة لا يمانا في كلمة من
لجواز ان يكون الذوات على تقدير غير بيت المسلمين او يكون التبعيض على تقدير ان يكون مع مدخولها
بمعنى المضاف اليه للبيت اي غير بيت بعض المسلمين فالمسامحة لكثرة لا يلايمه ايضا لان الملايم
هو حمل العبارة على الظاهر دون خلاف الظاهر والتوجيه الثاني خلاف الظاهر كما لا يخفى على ذوي الفطرة
السليمة واعترض عليه اي على قول من قال ان استثناء المسلم عن المؤمن يوجب الاتحاد بانه يكفي
في صحة الاستثناء الاحاطة والشمول بان يكون دخول المستثنى منه والمستثنى في حكم واحد على الاتحاد بالذات والمساواة في الصدق بل يصح ذلك الاستثناء مع كثرة المؤمن العام مع كونه
مستثنى منه كقولك خرجت العلماء من دار المحنة فلم اقرأ الا بعض اتحاد قال العالم اعم
من النحوي لان النحوي هو العالم بالنحو فقط بخلاف العالم وقد يستدل على اتحاد الايمان
والاسلام بانه لو كان الايمان غير الاسلام لما قبل الايمان من طالبه لقوله تعالى ومن يبتغ اي يطلب

غير الاسلام دينا فلن يقبل من ذلك المطلوب اي من ذلك الطالب والحال انه لا بد ان يقبل من طالب البيت
بلا اشتباه فلا يكون غير الاسلام ورد عليه اي على الاستدلال المذكور انه ليس المراد بغير الاسلام
في قوله تعالى من يبتغ غير الاسلام غيره في المفهوم ومدلول اللفظ حتى يصير معنى الآية هكذا ومن
يطلب ما يكون مغايرا للاسلام بحسب المفهوم ومدلول اللفظ فلن يقبل منه ذلك المطلوب وهو اي عدم
كون المراد بغير الاسلام ذلك المعنى مما لا يحتاج الى البيان فلم يدل الآية على الترادف والاتحاد
في المفهوم نعم يمكن ان يكونا متحدين بحسب مفهوم اللفظ اي يكون كل واحد منهما مدلول غير المرادف
الآخر وان كانا متضادين بحسب الذات يحتمل ان يكون مدلول لفظ الاسلام اعم من مدلول لفظ الايمان
فاذا قلت من يبتغ في غير العلم الشرعي فقد سعى البيت ذلك يحكم منك بمن يسعى في علم الكلام
مع اني علم الكلام مغاير للعلم الشرعي بحسب المفهوم والمدلول وبالجملة ذم غير الاعم لا يوجب ذم الاخص
فان قلت اذا قلت غير الحيوان مذموم لا يلزم منه ان يكون الانسان مذموما فعلى تقدير عدم مقبولية غير
الاسلام لا يلزم عدم مقبولية الايمان على تقدير ان يكون الايمان اخص من الاسلام فلم تفد
الآية الاتحاد لا بحسب المفهوم ولا بحسب الذات فبطل الاستدلال بالآية على الاتحاد هو الاول
وبالجملة لا يصح في الشرع ان يحكم على احد بانه مؤمن وليس بمسلم او مسلم وليس بمؤمن ولا نعني
بوحدتهما سوى هذا هذا الكلام من الشارح تحرير محل النزاع وتصوير المدعى ومعنى الشارح
بيان ان المراد بالوحدة ليس الا اتحاد كما بالذات والمساواة باعتبار الصدق بخصوصه حتى يكون قولنا
الايمان والاسلام واحد بمنزلة قولنا انهما متساويان وكذلك ليس المراد بالوحدة الترادف
المشهور بخصوصه حتى يكون المراد بقولنا الايمان والاسلام واحد ان هما موضوعان لمعنى واحد
بل المراد به التساوق وعدم صحة سلب احدهما عن الآخر وهو اي الاخير وهو اي الوحدة بهذا المعنى اعم من
الترادف المشهور مطلقا لانه كما تحقق الترادف بين اللفظين يقال انهما متساويان دون
العكس لتحققه في مادة التساوي والا ترادف فيها لتحقق المغايرة بحسب المفهوم وايضا الوحدة بالمعنى
المذكور اعم من التساوي لانه كلما تحقق التساوي بين المفهومين يقال انهما متساويان دون

العكس لتحققه فى مادة التراد ف ولا تساوى فيها لانتفاء التغاير بحسب المفهوم فيها وهو شرط
فى التساوى وعلم من ذلك ان الوحدة بالمعنى المذكور يثبت بكل واحد منهما اى التساوى والتراد ف
ويتحقق بدونهما وهو المطلوب واما تقييدنا بالتراد ف بالمشهور المعروف سابقا ان التراد ف عندنا
بالصورة وبعض المشايخ هو التساوق الاعم من كل واحد من التساوى والتراد ف المشهور
هو الاول فيما اخبر من اوامره ونواهيه اى الايمان تصديق الله تعالى فيما اخبر عنه بانه
مرسل من عند الله من الاوامر والنواهى على ان يكون اخبار فعل ما لم يتم فاعله فان الفاعل هو النبى
وهو مخبر عن اوامره ونواهيه بارشاد ها ارسل الى العباد فلا حاجة الى ما قيل من ان لخبر هنا
بمعنى ارسل او اعلم ولا الى ما قيل ان الاوامر هنا بمعنى الواجبات والمندوبات والنواهى بمعنى المكروهات
والمحرمات ولا الى ما قيل ولك ان تقول ان الاخبار بالشئ يتضمن الاخبار عن وجوبه اى وجوب
الايمان بذلك الشئ فالاخبار عن الشئ يتضمن الاخبار عن حرمة الايمان بذلك الشئ
فباعتبار استلزام كل واحد من الامر والنهى الاخبار قال فيما اخبر من اوامره ونواهيه وانما
قلنا امنا لا يحتاج الى تلك التوجيهات لان فى كل منهما تسامح مستغنى عنه لجواز صرف العبارة
الى المعنى الحقيقى كما فعلناه وجواز صرف العبارة الى الحقيقة مغنى عن صرفها اى عن الحقيقة
هو الاول والاسلام هو الخضوع والانقياد لانه هيئة فاذا كان الاسلام عبارة
عن الخضوع والانقياد فلا محالة هو تصديق خاص بانه حق وذا لا يتحقق الا بقبول الامر
والنهى فهو يستلزم الايمان الذى هو التصديق بسائر احكامه والاذعان بجميع اوامره ونواهيه
والاقرار القلبى بجميع ما جاء به النبى بينهما اى بين الاسلام والايمان على المذكور فى الكفاية
تغاير بحسب اللغة واما بحسب الاصطلاح فلا تغاير ان لاستلزام انفكاك احدهما عن الاخر حكما
لانه يمتنع ان يأتى احد بجميع ما اعتبر فى الايمان ولا يكون مسلما او يأتى بجميع اعتبر فى الاسلام ولا يكون
مؤمنا فلا يتوهم التدافع بين كلام المحشى فى كلام صاحب الكفاية **هو الاول** وهو فى الآية بمعنى الانقياد
الظاهرى والاقرار اللفظى وفى حقيقة الانقياد الذى هو التصديق القلبى والاول اذا قال

لفظ

لفظ الاسلام هنا بمعناه الحقيقى الذى هو التصديق القلبى ومدلول المطابقى لكن قولهم
اسلمنا لا يستلزم تحقق مدلوله المطابقى ووقوعه فى نفس الامر لاحتمال ان يكونوا كاذبين فى
ذلك القول فنودى قولوا اسلمنا ان قولكم هذا بمجرد التلفظ والتكلم وليست النسبة
المستفادة من قولكم اسلمنا مطابقة لما فى نفس الامر والواقع اى والان المراد بقولوا اسلمنا
يجوز ان يكون ما ذكرناه بصح ان يقال قالت الاعراب امنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا اى بينى لنا
امنا عن اسلمنا لكان صحيحا على الوجه الذى حملناه يعنى قولكم امنا بمجرد التلفظ وليست النسبة
المستفادة من قولكم امنا مطابقة لما فى نفس الامر لكن يخرج هذا التوجيه ذكر امنا اولا ان
تغيير اللفظ مشعر بتغاير المعنى **هو الاول** فان قيل قولوا الاسلام ان تشهد دلالة الا
الا الله وهذا السؤال بالحقيقة معارضة فى المقدمة المذكورة فى الدليل على دعوى اتحاد الايمان
والاسلام وهى اى المقدمة المذكورة ان الاسلام هو التصديق المستلزم لقبول الاوامر والنواهى
كما ان السؤال الاول اى قوله ان قيل قوله وقالت الاعراب امنا اه معارضة فى المطلوب اعنى الاتحاد
بين الايمان والاسلام ثم عليه ان المعارضة اقامة الدليل على خلاف ما استدل عليه الخصم
والمقدمة المذكورة ههنا غير مستدل عليها فلا يتصور المعارضة فالصواب ان يقال السؤال
الثانى سند المنع الوارد على المقدمة المذكورة وابطال لها وكان منشاء الاشتباه لفظ
دليل فى قول الشارح فى السؤال الثانى دليل على ان الاسلام هو الاعمال لا التصديق ولا يذهب
عليك انه لا يجب ان يكون مجموع على المعنى الاصطلاحى وحمل على المعنى الاصطلاحى لا يجب ان يكون
معارضة بل هو ابطال المقدمة وهو ايضا لا يكون خارجا عن قانون المناظرة اللهم الا ان يقال
ليس المراد بالمعارضة المعنى الاصطلاحى وقد قال شرط فى صحة الشهادة واقامة الصلوة
وايتاء الزكوة والصوم وحج البيت التصديق القلبى كما قيدها واذا شرط فيها اى فى الشهادة
وغيرها مواطاة القلب واللسان وموافقته كما هو الحق بدلالة الحديث على ان الاسلام لا ينفك عن الايمان
الذى هو التصديق القلبى بجميع ما جاء به النبى ولا يرد سوالا على المشايخ ولا الحديث

على نفي ما ادعوه من الاتحاد الحكمي بين الايمان والاسلام وان كان منافيا لما ادعوه من ان الاسلام
هو نفس التصديق بان الله حق ونفي ذلك لا يرجع لاصل الدعوى لامكان تحقق التلازم بينهما
مع كون الاسلام نفس الاعمال وليس في ذلك التوجيه بنحو ما توجه لانهم اراد المشايخ بعدم الانفكاك
بين الاسلام والايمان عدم الانفكاك من الطرفين والحديث المذكور على التقدير المذكور
وان دل على ان الايمان يمتنع انفكاكه عن الاسلام وان الاعمال يستلزم التصديق لكن لا يدل
على ان الاسلام لا يمتنع انفكاكه عن الايمان وان التصديق يستلزم الاعمال بل الحق ان التصديق
لا يستلزم الاعمال فلا يدل الحديث على امتناع الانفكاك من الجانبين والاستلزام من الطرفين
على انا نقول ان نبقاي في هذا التوجيه لكلامهم المشايخ عفوا عن توجيه لكلامهم على الوجه الذي قرروناه
فان قصد السائل في السؤال الثاني القدح في المقدمة المذكورة واظهار عدم صحتها في نفسها
وكلامهم ذلك الوجه لم يتم الدليل على صحة الدعوى وعلى صحة تلك المقدمة واين هذا من ذاك
يرد عليه انه يجوز ان يكون غرض الوجه ان كلام السائل ان كان منافيا فهو ممنوع لا يضر وان كان
ابطالا للمقدمة فهو على تقدير تمامية لا يخل بصحة الدعوى فلا يضر فيما هو المقصود الاصلي بتقرير
هو الاولى وذهب بعض المحققين حاصل كلامه اي كلام هذا المحقق على ما فصله شارح
المقاصد هو ان الايمان اي التصديق الايماني المنوط المربوط به وثاقا النجاة وجعله
الخالص من ظلمة الكفر والضلال امر قلبي خفي له معارضات خفية كثيرة من الهوى اي هوى
النفس وتسويلها واغواء الشيطان والحرمان تعمد الجزم بحصول يعني ان المراد وان كان
جازما بحصول التصديق الايماني فيه لكن ربما من ان يشوبه شيء من منافيات النجاة سيما
عند ملاحظة تفاصيل الاوامر والنواهي الصعبة المخالفة للهوى والمستلذات من غير
علم له بذلك فذلك لا ينفي من حصوله الى مشيئة الله به قال الشارح في شرح المقاصد وهذا
الذي ذكره المحقق قريب من الحق ولكنه مخالف لما يدعيه القوم من الاجماع اي اجماع الاكثرين وانما
فسرنا الاجماع باجماع الاكثرين لما قاله في شرح المقاصد ذهب كثير من السلف وهو المحكي عن الشافعي

رحمه الله والمروي عن ابن مسعود رض ان الايمان يدخل الاستثناء فقال انا مؤمن ان شاء الله وهو
الاكثرون وعليه ابو حنيفة رحمه الله واصحابه لان التصديق امر معلوم لا يتردد فيه عند تحققه ومن
تردد في تحققه لم يكن مؤمنا قطعا واذا لم يكن الشك والتردد فالاولى ان يترك بل يقال انا مؤمن
حقا دفعا للايهام هو الاول ساء على ان العبرة في الايمان والكفر بالسعادة والشقاوة
بالخاتمة قال امام الحرمين وعليه التعويل ان الايمان ثابت في الحال قطعا من غير شك فيه لكن
الايمان الذي هو علم الفوز وآية النجاة ايمان الموافاة والمعتمد السلف به وقرنوه بالمشية ولم يقصدوا
الشك في الايمان المتأخر ومعنى الموافاة الاتيان والوصول آخر الحياة واول منازل الاخرة والاخفاء
في ان الايمان المنجي والكفر المهلك ما يكون في تلك الحال وان كان مسبوقا بالضد لا ما ثبت اولا وتغير
الى الضد فلا ترى اكثر من الاشاعرة يتشبثون اي يقطعون القول بان العبرة بايمان الموافاة وسعادتها
بمعنى ان اي ايمان الموافاة هو المنجي وبان العبرة بكفر الموافاة بمعنى ان ذلك اي كفر الموافاة هو
المردي والمهلك لا بمعنى ان ايمان الحال ليس ايمانا وكفره في الحال ليس بكفر وكذا السعادة والشقاوة والكفاية
والعداوة وعلى هذا يسقط عنهم ما يقال انه اذا اتصف بالايمان على الحقيقة كان مؤمنا حقا وكان
مؤمنا عند الله وفي علم الله وان كان الله يعلم انه يتغير عن ذلك الحال واذا كان مؤمنا في الحال كان وليا
لله تعالى سعيدا وان كان كافرا كان عدوا له شقيا وكان يصير المؤمن كافرا يصير الولي عدوا والسعيد شقيا
ومعنى ما يحكى عنهم من قولهم ان السعيد لا يشقى والشقي لا يسعد وان السعيد من سعد في بطن امه
والشقي من يشقى في بطن امه ان من علم الله منه السعادة المعتدة بها التي هي السعادة الموافاة فهو
لا يتغير الى شقاوة الموافاة وبالعكس وكذا الولاية والعداوة وان السعيد الذي يعتد سعادته من علم الله
انه يختم له بالسعادة وكذا الشقاوة وبالجملة لا يسند المؤمن في ثبوت الايمان وتحققه في الحال ولا في الجزم
بالثبات والبقاء عليه في الحال لكن يخاف سوء الخاتمة ويرجو حسن العاقبة فيربط ايمانه الموافاة
الذي هو آية الفوز والنجاة ويسيد بذيل الرجاء بمشية الله تعالى جريا على مقتضى قوله ولا تقولن لشيء اني
فاعل ذلك غدا الا ان شاء الله جعل الله حيوتنا اليه ومماتنا عليه ويسر الفوز بالدخول السني في البنى

وآله واصحابه عليهم افضل الصلوة واكرم التحيات وكرامة شرح المقاصد فاذا تحققت ما ذكرنا عليك علمت انه
لا يرد على هؤلاء القائلين ما قيل من انه على تقدير جواز دخول الاستثناء في الايمان وكفر ايمان المعتبر وكفر
المعتد به ايمان الغافل وكفر الخائف يلزم ان يكون المشرك باتيانه بالفعل من مناسفيد ايمانا فانا نقول ان الايمان
فيهما يلزم ان يكون التصديق ركنا يحتمل السقوط والمفروض بل الثابت خلافه هف واما ما قال الزنداك
الاعتراض غير وارد لما عرفت من ان النزاع في الايمان المبني على الكفر المروي وهو مروي دخول الاستثناء بالقياس
الى ذلك دون الايمان المطلق فالمشرك في حالة الشرك ليس بمؤمن اتفاقا فلا يلزم كون التصديق ركنا
يحتمل السقوط هو الاول بمعنى ان قضية الحكمة تقتضيها اي ارسال الرسل حكمة ومصلحة تنزيجح
جانب وقوع اي تجعل جانب وقوع ارسال الرسل اولى من عدم وقوعه اولوية لا تنتهي الى حد الوجوب
وتخرجه عن حد المساواة اي تخرج ارسال الرسل عن ان يكون جانب وقوعه ووجوده مساويا لجانب
الاخر بحيث لا ترجيح بالنسبة الى ذلك المرجح المقتضي كاستقامة احد الطريقين الموصل
كل واحد منهما الى مقصود واحد مع قربه ولينه يعني ان الاستقامة والقربية واللينية الواقعة في
احد الطريقين الموصل كل واحد منهما الى مقصود واحد مع قربه ولينه لسلوك احدهما الذي تلك الصفة ثابتة
له دون الاخر ولا بجانبها الترجيح الحاصل من ذلك الى حد الوجوب حتى يكون الواجب احد الطريقين
هو المرجح لبعينه بل انما يجب احد الطريقين باختيار الفاعل المختار او الكاسب بالقصد والاختيار والجملة
الارسال لطف زائد ورحمة حسنة فعله من الحكيم المختار العالم بعواقب الاشياء ولا يقبح تركه مع
استدعاء منتهى الى حد الاتجاء على ما هو المذهب في سائر الالطاف ولا يبتنى على استحقاق من المبعوث
واجتماع اسباب وشروط فيه بل الله تعالى يختص برحمته من يشاء من عباده وهو اعلم حيث يجعل رسالته
واذا احصلت كلام الشارح على وجه حققناه علمت انه لا يرد عليه ما سبق من احتمال الحكمة الخفية في الترك
فلا ترجيح اما وجه ورود ذلك السؤال على ظاهر كلام الشارح فظاهر لانه جزم بانتفاء طرف الوقوع لوجود
الحكمة في ذلك الطرف ولا يذهب عليك ان ترجيح ذلك الطرف انما يتم اذا لم يكن الطرف الاخر متضمنا
لحكمة اخرى ناشئة لذلك الطرف مساوية للمرجح الواقع في الطرف الاول وعدم حصول المرجح كذلك في الطرف

الآخر

الاخر هو الاول واما وجه الاندفاع فلانه ليس مراد الشارح ان ظهر هنا امر مرجح احد طرفي المعلول في نفس الامر بل المراد
ان الله تعالى هو الجواد الكريم والحكيم العالم بعواقب الامور لا يصدر منه الا ما فيه حكمة ومصلحة وهذا
التوجيه كلام الشارح خلافا في الظاهر بالنسبة اليه كخلافي كلام المصنف فان مفهومه الصريح هو ذلك
فلذلك قال المحشي والحق ان كلام المتن مستغن عن هذا التوجيه الذي ذكره الشارح فان توجيه الشارح
يرد عليه كما ظاهر والمراد المذكور خلاف عبارة المتن فتامل هو الاول وما ارسلنا الا رحمة
للعالمين فانه عم والدين امر الدين والدنيا وسيرطريق الحق عن طريق الصواب لكل من امن ولعن
واشار بهداية السبيل المعرج عن الصراط المستقيم لكن من لم يرد به هداية ولم يسلك
الطريق الصواب لعناده ولم ينتفع برحمته ولم يثوب من زلال افضله وعنايته فالرحمة على هذا
التوجيه عبارة عن بيان طريق الحق فلا يرد عليه ما قيل ان الرحمة مخصوص بالمؤمنين غير شامل
لسائر العالمين وقد يوجه بان كونها كما سيجيء رحمة للكافرين بانهم آمنوا اشارة عايتهم عن
الخسف والقذف في الارض وامنوا ايضا بدعاية عن المسخ وتبدل صورتهم وانت خبير بان هذا
التوجيه وان افاد عموم الرحمة بالنسبة الى جميع العالمين لكنه لا يناسب سوق هذا المقام الذي
ذكره الشارح فيه كان المقام يستدعي ان يكون رحمة باعتبار هدايتهم الى صراط المستقيم وتميز الصواب
عن الخطاء دون عصمتهم عن الخسف والمسخ هو الاول وهي امر يظهر خلاف العادة على يد
مدعي النبوة عند تحدي المنكرين فيلا بد فيه من تبديد آخر وهو موافقة الدعوى وانضمام ذلك
القيد انما يكون احترازا عن مثل ما اذا قال معجزتي نطق هذا الجماد فنطق الجماد بانه اي المدعي المذكور مفتري
كذاب لم يعلم به صدقه بل ازداد اعتقاد كذبه لان المكذب هو نفس الخارق نعم لو قال معجزتي ان احيي هذا
الميت فاحياه فكذبه ذلك الميت ففيه احتمال والصحيح انه لا يخرج بذلك عن كونه معجزا لان المحي احياؤه
وهو غير مكذب لما انما المكذب هو ذلك الشخص بكلامه وهو بعد ذلك الاحياء مختار في تصديقه وتكذيبه
ولم يتعلق بدعوى فلا يقدح تكذيبه في دلالة الاحياء على صدقه واجيب عن هذا الاعتراض بان ذكر
التحدي شعر باي كان هذا القيد الناشي التحدي بمنزلة عدم المعارضة في شاهد دعواه اي فيما جعله شاهدا

لدعواه وتعجيز الغير عن الاتيان بمثل ما اتى به ولا خفاء في انه استشهاد بدون الموافقة لما ادعاه بقي هنا شيء وهو ان استفادة هذا القيد مما ذكره المجيب طريقا للالزام المجرد عن التعاريف هذا وقد مر في صدر الكتاب ما يتعلق بهذا البحث فتذكره **هو الاول** على انه قد امر ونهى اما الامر فهو قوله تعالى اسكن انت وزوجك الجنة وكلا منها رغدا حيث شئتما واما النهي فهو قوله ولا تقربا هذه الشجرة هذا اي مضى هذا او خذ هذا الكن ذكر في المواقف والمقاصد في بحث عصمة الانبياء ان هذا الامر والنهي كان قبل البعثة لانه في الجنة ولا امة له هناك نعم يرد على كلام صاحب المواقف والمقاصد انه يقال لم لا يكفي حوا امة لآدم في الجنة يرد عليه ان هذا الايراد لا يتوجه على كلا منهما لان كلا منهما فيما نحن فيه قد منع على بعض مقدمات من الاستدلال على جواز صدور الكبائر من الانبياء بعد البعثة قال في المواقف والتمسك بقصة آدم من وجوه منها مخالفته النهي عن اكل الشجرة وارتكاب المنهي عنه ذنبا كيف وانه لم يكن له هناك امة كان نبيا مبعوثا للتبليغ الاحكام وفي شرح المقاصد اما في قصة آدم عم فلان احدهما ورد في التنزيل من انه خالف النهي عن اكل الشجرة والجواب انه كان قبل البعثة كيف ولم يكن له في الجنة امة فاذا ثبت في عبارتها عملت انه كونه بركابة حق اللائية لا يفيد بل يكون للبيان ايراد خارجا عن قانون المناظرة ولم يكن في زمنه نبي فيكون التبليغ بالواسطة بنبي فيكون اي الامر الذي يكون بالواسطة وحينئذ فيه تأمل لانا لا نسلم ان الامر بالواسطة وحي ولو سلم فلا نسلم استلزام الوحي النبوة وكيف فانه قد امرت الى ام موسى بالواسطة بقوله تعالى اذ اوحينا الى امك ما يوحى ان اقذفيه في التابوت فاقذفيه في اليم وانه قد امرت ام عيسى مريم بنت عمران كذلك اي بالواسطة بنبي بقوله تعالى فناداها من تحتها الا تحزني قد جعل ربك تحتك سريا وهزي اليك بجذع النخلة تساقط عليك رطبا جنيا والحق في الجواب عن ذلك الايراد ان يقال انا لو سلمنا ان الامر بالواسطة قد يكون لتبليغ الاحكام وقد لا يكون لذلك بل لمصلحة اخرى ولا نسلم الحصر فنمنع استلزام القسم الاول النبوة واليه اشار بقوله انما يستلزم النبوة اذا كان لاجل التبليغ وما نحن فيه من امر آدم وحينئذ لا نسلم ان ذلك اي لاجل تبليغ الاحكام فان زوجته آدم عم تشاركه في المأمورية والمنهي عنه المذكورين ومنع ذينك المقدمتين انكار لما عليه الاجماع والما ناداها ربها وليس لها قد قيل انه عيسى عم وعلى تقدير ان يكون حين البيل

فلا شك في ان ذلك الامر ليس لتبليغ الاحكام واما الوحي الى ام موسى فقال القاضي البيضاوي وهو اما بالالهام او في منام او على لسان نبي في وقتها او ذلك لانه على وجه النبوة كما اوحى الى مريم فعلم ان السند المذكور لمقولة المجيب لا يصلح سندا بيانه ان الكلام في القسم الاول دون الثاني والسند راجع الى القسم الثاني دون الاول فتامل **هو الاول** قد يستدل ارباب البصائر مبنى الاستدلال الاول وهو قول الشارح للمناد على النبوة وظاهر المعجزة الخ في كتب السير ومداره على دعوى النبوة واظهار المعجزة على التعيين كما في الوجه الاول من اثبات اظهار المعجزة وهو في انه اظهر كلاما معينا وتحدى به البلغاء فان هذا الوجه يثبت اظهار المعجزة المعينة وهي القرآن ومداره على دعوى النبوة واظهار المعجزة على التعيين لا على التعيين كما في الوجه الثاني من اثبات اظهار المعجزة وهو اي الوجه الثاني قوله او نقل عنه ما يقطع العادة الخارقة للعادة ما بلغ القدر المشترك فان هذا يثبت اظهار المعجزة لكن لا على التعيين بل باحد طرق الاثبات وبمبنى الاستدلال الثاني وهو قوله او ما تواتر من اقواله واحواله قبل النبوة وحال الدعوة وبعد تمامها وبدلالة ذلك على انه عم متكلما بالفتح اي بفتح الميم الثاني يعني متصفا باكمالاته العلمية والعملية والاخلاق الحسنة على وجه لا يتصور ذلك النقصان والتكمل في غير النبي الموئد من عند الله به وبه يحكم الطبع السليم والعقل المستقيم من غير احتياج الى مؤونة الفكر ومشقة النظر وبمبنى الاستدلال الثاني وهو قوله اما دعوى ذلك الامر العظيم بين ظاهر قوم لا كتاب لهم ولا حكمة معلوم الى قوله ولا معنى للنبوة والرسالة سوى ذلك وبدلالة ما عليه وعلى آله واصحابه افضل الصلوات واكرم التحيات متكملا بالكسر اي كبر الميم الثاني يعني انه يكمل الناس على ذلك الوجه ايضا اي على وجه لا يتصور ذلك التكميل والارشاد في غير النبي عم وليس في هذين الوجهين الاخيرين ملاحظة التحدي واظهار المعجزة كما لا يخفى **هو الثاني** لكنه يتابع محمدا عم واما ما يقال انه ما روي ان عيسى عم يضع الجزية اي يرفعها على الكفار ولا يقبل منهم الا الاسلام مع ان قبول الجزية في شرعنا يجتنب الى نسخ شريعة محمد عم وانتهاء نبوته الى نبوة عيسى عم فلا يكون خاتم النبيين كما هو زعمكم فمقول وجهه اي وجه الدفاع ذلك الايراد وتوجيه الرواية على وجه لا يخل بالمراد هو انه عم بين انتهاء شريعة هذا الحكم المتعلق بأخذ

جزية الكفار وامانهم على الكفر والضلال وقت نزول عيسى عم يعني حكم نبينا عم بانه لا يقبل جزية
بعد نزول عيسى عم بل لا يقبل منهم شيئا الا الاسلام فعلم ان الامتداد الى انتهاء هذا الحكم من شريعة
نبينا ايضا لا من شريعة اخرى حتى يأتي انتهاء حكمه هم بنسخ شريعته بل يمكن ان يجاب عن ذلك
الايراد بوجه آخر وان يقال لا نجلب ان يكون انتهاء الحكم من الشريعة لانه يحتمل ان يكون انتهاء حكم الجزية
من قبيل انتهاء الحكم لانتهاء علته وانقطاعها فان علة الحث الجزية هو الرغبة في المال والاحتياج اليه
من جهة اعطائه عسكر الاسلام حتى يحصل لهم استطاعة الجهاد ويتمكنون من محاربة الكفار
وعند نزول عيسى عم ينقطع ذلك السبب لغلبة الايمان وكثرة الاموال التي لاصحاب المهدي حتى لا يبقى احد
محتاجا من عسكر الاسلام الى الجزية الكفار وذلك لا يدل على انتهاء الحكم بانقطاع علته كما في سقوط
نصيب مؤلفة القلوب فانهم قوم من المشركين كان رسول الله صلعم يعطيهم نصيبا من الخمس تأليفا لقلوبهم
معونة الغزاة حين قلة المسلمين وكثرة الكفار فانهم اي مؤلفة القلوب وان لم يكونوا اخر بما مع الكفار
كلهم كجمعوا مع المؤمنين ويصيرون لذلك سببا لهزيمة الكفار لاعجابهم جيفة من كثرة عسكر المؤمنين
فلذلك يسمون بمؤلفة القلوب فان القلوب جمع القلب وهو بين العسكر فكانهم مؤلفون بين العساكر
وفي عصر الصحابة لم يسقط اعطاء النصيب لانهم وانقطع لانقطاع سببه الذي هو ضعف اهل الاسلام
وقلتهم اذ بعد النبي عم كثر اهل الاسلام وقوي حالهم هو الاول على تقدير اشتمال على جميع الشرائط
المذكورة في اصول الفقه الشرائط المذكورة فيه مثل العقل وهو نور يقذف به طريق يبتدأ به من ثبت
يدرك به الحواس ترتيبا كما لطلوب القلب فيدرك بما لم يتوقف الله عليه الا ان العقل يوجب الادراك للقلب
بل العقل يدرك القلب على ما غاب عن الحواس والقلب يدرك ذلك اذا نظر وتفكر بتوفيق الله به كالسراج فانه
نور يبصر به العين عند النظر الا ان السراج يوجب رؤية ذلك ثم اعلم ان العقل الذي اشترط بصحة
الرواية هو العقل الكامل وهو عقل البالغ دون القاصر وهو عقل الصبي والضبط وهو سماع الكلام
كما يحق سماعه ثم فهمه بمعناه الذي اريد به ثم حفظه تبدلا الجهل ثم التبيان عليه بمحافظة حدوده
ومراقبته بتذكرته على اساءة الظن بنفسه الى حين ادائه والعدالة وهي هيئة راسخة في النفس كما فيها

على

على الجناب على ما هو مخطوط في دينه وهي في الاصل الاستقامة يقال طريق عدل اي مستقيم وذلك العدل
اذا كان مستقيم السيرة لا يميل عن سنن الانصاف والصدق وضده الجور وهو الميل والمعتبر هنا
كمال العدالة وهو رجحان جهة الدين والعقل على طريق الهوى وهو ميلان النفس الى المستلذات
من غير داعية الى الشرع عند تاد الارتكاب كبيرة او اصرار على صغيرة سقط عدالته وليس المعتبر هو العدالة
الظاهرة وهي ثابتة بظاهر الاسلام وتعديل العقل على معنى ان اصحابهما هو عدل ظاهرا لكون نعمتا
يحتملان على الاستقامة والشرط الرابع الاسلام وهو التصديق والاقرار بالله كما هو باسمائه
وصفاته وقبول احكامه وشرايعه والشرط فيه البيان اجمالا يعني لا يجب الاسلام معرفة الامور
المذكورة بتفاصيلها بل يكفي ان يعتقد اجمالي كلها الحق بطريق الاجمال والشرط الخامس عدم الطعن
بالاعمال والصفات المذمومة شرعا وعمل الصحابي بخلافه يوجب الطعن اذا كان الحديث ظاهرا
لا يحتمل الخفاء عليهم والطعن البين منهم من اعمة الحديث لا يخرج الراوي كالا اذا وقع مفسقا بما هو خرج
متفق عليه محمن اشتهر بالتعصب ودون التعصب حتى لا يقبل الطعن بالتدليس والتلبيس والارسال
وركض الدابة والمزاح وحداثة السن وعدم الاعتبار بالرواية وعدم استكثار مسايل الفقه
فلا يقبل خبر الكافر والفاسق والصبي والمعتوه والذي اشتد غفلته والمطعون كذا في كتب الاصول
والظاهر ان ذكر قيد العدالة يغني عن ذكر الاسلام والعقل اذ هما من شرايط العدالة فان غير العاقل
لا يتصف بالعدالة وكذا غير المسلم هو الاول اما عمدا بانا لاجماع اي صدور الكذب
عن الانبياء عمدا فيما يتعلق بامر الشرايع بطريق الاجماع اي باجماع اهل الملل والشرايع كلها فانهم من اولهم
الى آخرهم اجمعوا واتفقوا على وجوب عصمة الانبياء عن تعمد الكذب فيما دل الحجر القاطع على صدقهم فيه
كدعوى الرسالة وما يبلغونه من الله تعالى الى الخلق اذ لو جاز عليهم التقول والافتراء في ذلك لبطل دلالة المعجزة وهو محال لان اظهار المعجزة عند التحقيق بمنزلة صريح التصديق بالمدعى
بها العادة من ان الله تعالى لا يخلق هذا العلم الضروري بالتصديق وهكذا الامر في صدور الكذب
عنهم فيما ذكر على سبيل السهو والنسيان فانه يجب عصمتهم عن ذلك ايضا كما ذهب اليه الاستاذ

ابو اسحق وكثير من الائمة الاعلام لدلالة المعجزة على صدقهم في تبليغ الاحكام فلو جاز الخلف فيه لم
كان نقضا لدلالة المعجزة وهو ممتنع عادة وقال القاضي ابو بكر الباقلاني دلالة المعجزة فيما بعد
اليه واما ما كان بلا عمد قال امر جل بحضرة المصدقين بالمعجزة يعني جوز القاضي صدور الكذب عنهم
سهوا ونسيانا نظرا لسنده الى العدم دخولي في التصديق المقصود بالمعجزة فان المعجزة انما دلت على صدقه
فيما هو متذكر له عامد اليه واما ما كان من النسيان ونحوه فلا دلالة لها على الصدق فيه فلا يلزم
من الكذب هناك نقض دلالتها **هو الاول** وفي عصمتهم عن سائر الذنوب يعني اي بسائر
الذنوب ما سوى الكذب فيما يتعلق بامر الشرايع والتبليغ سواء كان كذبا في غير ما يتعلق بامر التبليغ
او غير كذب كسائر الذنوب والحق **هو الاول** والعقل وهو مذهب الحشوية فانهم قالوا بانا على العموم
الفاسدة من التحسين والتقبيح العقليين ووجوب رعاية الصالح والاصلح يمنع صدور الكبيرة
عمدا عنهم وذلك الامتناع امر يحكم به العقل لان صدورها عنهم عمدا يوجب سقوط هيبتهم عن القلوب
وانحطاط رتبتهم في اعين الناس بحيث يؤدي كما الى النفرة عنهم المانعة عن الانقياد لهم والاقتداء
بهم وفيما فيه زوال الانقياد والاقتداء فوت الاستصلاح وترك الطالب الاصلاح ويلزم منه افساد
امور الخلايق وفوت الغرض من البعثة والارسال وهو خلاف مقتضى العقل والحكمة يرد عليه
ان كلامهم هذا لو تم لدل على امتناع ظهور الكبايرة عنهم لا على امتناع وقوعها منهم والامور المذكورة من النفرة
والفساد وفوت الغرض والاستصلاح انما يكون في الظهور يعني حصول الامور المذكورة
انما يكون عند ظهور الكبيرة عنهم عمدا ودن الصدور بجواز ان يصدر عنهم ذلك ولم يظهر
عند الناس فالصدور لا يوجب الامور المذكورة فعلم ان الدليل المذكور على تقدير تمامه انما يدل على
امتناع الظهور والكلام في امتناع الصدور فلا يحصل المدعى **هو الاول** اظهار الكفر تقية
اي خوفا للهلاك وعند ذلك يجوز اظهار الكفر عند الشيعة لان اظهار الاسلام حينئذ
القاء النفس في التهلكة وورد ذلك بانه يقضي ذلك القول الى اخفاء الدعوة بالكلية وترك
تبليغ الرسالة اذ ولي الاوقات بالتقية ولو وقت الدعوة للضعف بسبب قلة الموافق

او عدمه وكثرة المخالفين وايضا ما ذكروه منقوض بدعوة ابراهيم وموسى عليهما السلام
في زمن نمرود وفرعون عليهما اللعنة مع شدة خوف الهلاك وقد نسخت بجواز وقوع خوف
الهلاك في بعض الصور باعلام من الله كقوله تعالى انني معكما وقوله والله يعصمك من الناس
وايضا النقض المذكور انما يتم اذا ادعوا وجوب اظهار الكفر تقية واما اذا كان المدعى جوازه
فلا يرد النقض وكلام الشارح تصريح بان دعويهم تجويز الاظهار دون الوجوب حيث قال
لكنهم جوزوا اظهار الكفر تقية **هو الاول** لنصوص وغيرها ظاهرة اي بطريق نصوص والنسبة
اي نسبة الذنب والعصيان واسناد الكذب والطغيان الى غيرهم اي غير الانبياء فيكون
التجوز في الاسناد ويصير المجاز عقليا وهو اسناد فعل او معناه الى ما هو لبس له غير ما هو له بتاول
وتحقيق ذلك ان للفعل ملابسات شتى مثل الفاعل والمفعول به والمصدر والزمان والمكان
والسبب فاسناده الى الفاعل اذا كان مبنيا له والى المفعول به اذا كان مبنيا له حقيقة عقلية
والى غيره للملابسة والمناسبة مجاز عقلي وقد يطلق المجاز على الكلمة المستعملة على وجه
الصحة في غير ما وضعت له في اصطلاح به التخاطب مع قرينة عدم ارادته بسبب علاقة ويسمى
ذلك المجاز مجازا لغويا ومقابل الحقيقة اللغوية وهي الكلمة المستعملة فيما وضعت له
في اصطلاح به التخاطب والمصروف عن الظاهر وان كان معناه عاما شاملا للمجاز العقلي واللغوي
لكنا خصصناه بالمجاز العقلي لان الشارح جعل مقابلا للحمل على ترك الاولى ولا خفاء في شموله
الصرف عن الظاهر الحمل على ترك الاولى وغيره فان الحمل اي حمل الذنب والمعصية على ترك الاولى
وكون مثل تسمية ارتكاب الصغيرة سهوا ذنبا يستغفر عنه صار في العبارة عن الظاهر المتبادر
منها ايضا كما ان اسناد الفعل الى غير من هو له صار في العبارة عن الظاهر والفرق بينهما انما يكون
باعتبار ان التجوز في الاول في اللفظ وفي الثاني في الاسناد وبالجملة صار في العبارة بحسب المعنى عام
لكن هنا بقرينة المقابل تخصصه بصرف النسبة الى الغير ويدل عليه في عبارة الشارح توجيه آخر بحمل العام
الذي هو صرف العبارة عن الظاهر على ما عدا الخاص المقابل له وهو الحمل على ترك الاولى وعلى كون النسبة

قبل البعثة فان العام اذا جعل مقابلا للخاص المعين علم ان المراد به غير ذلك بقرينة المقابلة فيشمل
سائر الجن لجميع المذكورة تمسك ذلك العام غير ذلك الخاص الذي جعل مقابلا له تدبر تعلم **هو الاول**
ولا شك ان خير الامة كذلك لهم في الدين فيما ذهب اليه القول مع ظاهر وهو لهم ان خيرية امة نبينا هم بحسب
كمالهم في الدين لجواز ان يكون الخيرية بحسب كمية انفسهم وورود علمهم واوراكهم من اثبات كمالات النبوة
وفروع احكامهم ومتانة تصديقهم بالنبي هم واحكامه وكثرة اعمالهم وعباداتهم **هو الاول**
لانه لا يدل على كونه افضل من آدم بل من اولاده وقد يقال المراد بالاولاد مخلوق العوالم هو نوع الانسان وهو كذلك
الانسان المعنى المتبادر ايضا من لفظ اولاد آدم بحسب اللغة والتبادر علامة الحقيقة وكفى باستدلاله على كون
نبينا هم افضل من سائر الانبياء ووصيهم بما يقال انه من اشكل واركك بالتحمل فان دعوى كون لفظ
اولاد آدم حقيقة عرفية في نوع الانسان ممنوعة ودعوى التبادر غير مسموعة ومجرد الاحتمال لا يكفي
في مقام الاستدلال وقد يوجه ذلك الاستدلال ايضا بان قوله اما سيد اولاد آدم لا تخلو اما ان يدل على كونه
افضل من اولاد آدم وهو اولاده من هو افضل منه اي من آدم وهو افضل آدم نوح بطول عبادته ومجاهدته
وابراهيم لزيادة توكله واطمينانه وموسى لكونه كليم الله وعيسى لكونه روح الله وصفوة على الخلائق
الاولون والافضل من الافضل افضل فبالحرية المذكورة يثبت كون نبينا هم افضل الانبياء
فما قاله لا يخرج عن احد امرين وما ينبغي ان يقال انه خير من يونس بن متى فانه صنع منه وكون ان يكون نوعا
منهم في كونه افضل او متساويا معهم في تفضيله على وجه يلزم نقصهما او متساويا معهم في اصل معنى السبق
على ما اشير اليه قوله لا فرق بين احد من رسله ونبي في التوجيه المذكور ضعف ايضا كالتوجيه
الاول لان كون آدم مفضولا بالنسبة الى بعض ابنائه غير متفق عليه اذ قد قيل ابناء آدم هو الافضل لكونه
ابا البشر فلا يتعين شيء منهما اي الافضلية والمفضولية فلا يتم اصل الاستدلال والاولى في الاستدلال
على كون نبينا هم افضل الانبياء بقوله هم انا اكرم الاولين والآخرين على الله ولا فخر **هو الاول**
بدليل صحة استثنائه منهم يعني ان الاستثناء وان انقسم الى الاستثناء المتصل والاستثناء المنقطع
لكن حمل الاستثناء في قوله واذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم فسجدوا الا ابليس على الاستثناء المتصل

اولى اذ الاصل في الاستثناء الاتصال ولا اخفاء في ان المستثنى في الاستثناء المتصل يجب ان يكون داخلا
في المستثنى منه فاذا حمل الاستثناء في الآية على الاستثناء المتصل يجب ان يكون ابليس من الملائكة وكفره
اشهر من ان يذكر وايضا لو لم يندرج ابليس في الملائكة ولم يكن فردا من افرادهم لم يتناوله امرهم اي امر الملائكة
بالسجود فلا يوجد فسقه اي خروجه عن امر ربه بترك السجود لانه لم يؤمر بالسجود اذ الامر للملائكة وهو غير
داخل فيهم بل هو من الجن واما الملائكة لا يشمل الجن كما لا يشمل بني آدم وقد يجاب عن ذلك الاعتراض بان
الملائكة اعلى مرتبة من الجن والامر الاعلى يتضمن امر الادنى بالامر به فيكون ابليس ايضا مأمورا بالسجود فيتحقق
الفسق عن امر به يرد على المقدمة القائلة بان امر الاعلى يتضمن امر الادنى منع ظاهر فان نوقش
بان كلام المجيب لا يكون في مقام الاستدلال بل هو تبرع وكلا سند المنع فلا يتم المقدمة المقابلة لا تصلح سندية
لكونها فاسدة في نفسها وفيما ذهب اليه **هو الاول** صح استثناؤه منهم تغليبا صح تغليبا لكون الامر بالسجود للجملة
فيهم ابليس وعدهم اي عن تلك الجملة بالامر تغليبا الى غير الجنس الكثير الافراد على فرد من غير ذلك الجنس معمور
بينهم بهذا الاسم ذلك الجنس على الجميع **هو الاول** وهو واحد اي الكل يجد من حيث كلام الله به وان
تفاوت من حيث خصوصيات النظم المعوده فعطف التفاوت على المعودة في قوله واما التفاوت
قريب من العطف التفسيري كما والان ان تقول كلها كلام الله اي الله عليه لفظي الوحدة والاولى ان يقول
اي بقول الشارح كما ان القرآن هو كلام واحد اولا تفصيل الكلام في هذا المقام بحيث يتضح به المرام
هو ان كلام الله الملك العلام قد يطلق على كلامه النفسي اي الصفة القائمة بذاته الازلية وقد يطلق
على الكلام اللفظي الحادث المؤلف من السور والآيات المؤلفة من الاصوات والحروف وكذا لفظ القرآن
كما عرفت في بحث الكلام وكذا لفظ التوراة والانجيل والزبور وغيرها من اسماء الكتب السماوية
المنزلة الى الرسل فان اريد بها اي بكتب نزلها على انبيائه الكلام النفسي فالحق انها لا تتعدد فيها
ولا تفاوت ولا شك ان اصل ان الكلام النفسي امر شخصي واحد بالعدد لا يكون له جزء كثرة ولا يقبل
القسمة والتجزية لا في الخارج ولا في الذهن لا الى اجزاء خارجية ولا الى اجزاء عقلية فهو الواحد
المطلق كالواجب تعالى نعم تتعلقات خاصة متعددة متكثرة في نفسها اكثرها امور اعتبارية مجازا

عن الكلام النفسي وان اراد واياكت المذكورة الكلام اللفظي فالحق انها الموضوعة لكثرة متعددة في نفس الامر لها جامع وحدة بها يصير واحدا وذلك اي جهة الوحدة محمول عليها بالطبع وهي اما كلام الله تعالى فانه يصدق على كل واحد منها الكلام الله به ومعنى اضافة الكلام الى الله بهذا انه مخلوق له ليس من تاليفات المخلوقين وانما دل على الكلام النفسي فانه يصدق على كل واحد من الكلمات المذكورة انه دال على الكلام النفسي وانما غير ذلك من المحامل التي تصير بجهة وحدة بها الكلمات الله تعالى والمنزل من السماء فالوحدة العارضة لها على التقدير الاول هو الوحدة المطلق الذي هو قسم من الوحدة بالعدد وعلى التقدير الثاني هو الوحدة بالمحمل سواء كان ذلك المحمل كلام الله تعالى او كتابة او المنزل من السماء او الدال على الكلام النفسي وانما تحققت ما تلوناه عليك علمت انه يكون لنا ان نريد بالواحد في قول الشارح وهو واحد الواحد المطلق فحصول كلها انه ان كلها كلام نفسي وهو واحد مطلق لا تعدد فيه بوجه من الوجوه وانما التعدد والتفاوت في كلام اللفظي اي النظم المقروء والمسموع ويكون ان يراد به الواحد بالمحمل فيجب ان يراد بالكتب الالفاظ المركبة من الاصوات فحصول كلامه ح انها وان كانت امورا متكثرة متعددة من جهة خصوصيات النظم والتركيب لكن لها جهة وحدة محمل عليها هادي كونها كلام الله تعالى فانه يصدق على كل واحد منها انه كلام الله تعالى وظاهر كلام المحشي مشعر بانه حمل الواحد في قول الشارح على الواحد بالمحمل كما يدل عليه قيد الجهة في الموضعين حيث قال اي الكل يتحد من حيث انه كلام الله تعالى وان تفاوت من حيث خصوصيات النظم المقروء وقوله فعطف تفاوت على التعدد قريب من العطف التفسيري اشارة الى ان ليس بين معنى التعدد والتفاوت فرق كبير ولم يحصل من ذكر كل واحد منهما فائدة جديدة لانه لا يجوز حمل التعدد هنا على معناه الحقيقي بل يجب حمله على معنى التفاوت كما يوهمه ذكر الفاء في قوله فعطف التفاوت اذ لو كان المراد نفي التعدد بين عليه ان التعدد في اللفظي واقع فالمعنى فيه وقوله ولك ان تقول اه اشارة الى انه يكون لنا ان يكون جهة الوحدة هي مفهوم الدال على الكلام النفسي وقوله فمعنى الوحدة ظاهر اشارة الى انه تكون جهة وحدة مفهوم الدال اولى من كونها مفهوم كلام الله تعالى

وانا

وان تحمل الوحدة على الوحدة بالمحمل اولى من الحمل على الوحدة بالعدد ولا يخفى ضعف قوله والاول انسب بقوله كما ان القرآن هو كلام واحد فد عرفت ان القرآن يطلق على المعنيين فيجوز ان يكون الوحدة فيه على المعنيين ايضا واما حمل على الوحدة بالمحمل بكون اعتبار محمولا ان ذكرناها فلا يبقى للاولوية والانسبية وجه فتامل فائدة قيل هو الاول اي ثابت بالخبر المشهور لان المحوا المفسر بالثابت بالخبر المشهور متعلق بمجموع قول المصنف والمعراج لرسول الله ﷺ الى قوله من العلى فيصير محصول انا المعراج للرسول ﷺ في اليقظة بشخصه الى السماء ثابت بالخبر المشهور وكذا المعراج من العلى اي من السماء الى ما شاء الله تعالى ثابت بالخبر المشهور ولا يكون ذلك مخالفا لما سيصرح الشارح من ان المعراج من السماء الى الجنة او العرش او غير ذلك آحاد وذلك لان ثبوت بطريق الآحاد هو خصوصية ما اليه المعراج من الجنة او غيرها وكذا العروج من السماء فان ثبوته بالخبر المشهور هو الاول واجيب بان المراد الرؤيا بالعين يعني ان الرؤيا التي وقعت في عبارة معاوية هي الرؤية بالعين وكذا الرؤيا الواقعة في الآية يراد بها الرؤية بالعين فلا يثبت بالقولين المذكورين دعوى الخصم لا يقال هذا الجواب مخالف لما افاده الشارح بقوله والصحيح انه عليه السلام رآى ربه بفؤاده لا بعينه وكذلك توصيف الرؤية بالصالحة كما وقع في عبارة معاوية يدل على ان المراد بها الرؤية في المنام دون الرؤية في العين لانا نقول يجوز ان يكون المراد برؤية العين رؤية غير ذاتية من الاجرام العلوية والاجسام الفلكيات ولا يلزم ان الموصوف المذكور يدل على ارادة الرؤية في المنام وقد يجاب ايضا عن اصل الاستدلال بانا سلمنا ان المراد بالرؤيا الرؤية في المنام لكن لم لا يجوز ان الآية وما يجعلنا الرؤية التي اريناكها الا فتنة للناس نازلة في شان المعراج فان المراد بالرؤيا الواقعة هي هاروية بهن بمكة الكفار في غزوة بدر فانه ﷺ رآى في المنام هزيمة الكفار قبل وقوعها والآية نازلة في شانها وقيل المراد بالرؤيا في الآية هي رؤيا انه سيدخل مكة شرفها الله تعالى ومحصول الجواب ايضا هو ان المراد بالرؤيا الرؤية في المنام لكن نزول الآية ليس في حق المعراج فلا محصل منها مطلوب الخصم المنكر وقيل المراد بالرؤيا رؤية العين لكن سماها اي رؤية العين رؤيا مشاكلة على قول المكذبين فانهم كانوا يقولون المعراج هو الرؤيا بالعين في المنام فقال

يوهم ان المعراج وقع ايضا بعضهم وهو اي ثابت بالخبر المشهور

هو رؤياصالحة بطريق المشاكلة اى هو معراج واقع فى اليقظة معاينة وفى هذا الاطلاق استخراج
وسخرية للكذابين كما فى قوله تعالى ابن شركائى فانه استخراج وسخرية بالمشركين والا فاستبعاد
الباري فضلا عن الشركاء **هو الاول** والمعنى ما فقد جسده عن الروح بل كان مع الروح وكان
المعراج للروح والجسد والاولى ان يجاب عن الاستدلال بهذا الحديث بان المعراج كان تكرر مرة
ومرة وقع بشخصه ومرة وقع بروحه فقط وقول عايشة رضى الله عنها كناية عن الثانية التى وقعت بالروح فقط دون الاولى الواقعة
بالشخص وجعل اولوية هذا الجواب هو ان الحديث يحمل على الظاهر المتبادر على هذا التقدير بخلاف الجواب
المذكور فى الشرح فان ظاهر الحديث يدل على عدم فقد الجسد عن المضجع لا على عدم مفارقته عن الروح لا يخفى
عليك ان هذا انما يتم اذا ثبت تكرر المعراج والا فبناء الجواب على التجويز العقلى ليس اولى من بنائه على صرف
العبارة عن الظاهر فى الشفاء لم تحرث عايشة بقولها ما فقد جسد النبى صلعم ليلة المعراج عن مشاهدة
لانها لم تكن حينئذ وجئتهم ولا لمن يضبط ولعلها لم تكن ولدت بعد على الخلاف فى الاسراء
متى كان فقيل كان فى اول الاسلام بعد البعثة بعام ونصف وقيل كان خمس قبل الهجرة وقيل بعام قبلها
وكانت عايشة فى الهجرة بنت ثمانية اعوام فاذا لم تشاهد عايشة ذلك دل على انها حدثت بزائد
من غيرها فلم ترجح خبرها على خبر غيرها يقول الحال انه ليس حديث عايشة بنايت والاحاديث الاخر الدالة
على ان المعراج كان بجسده نايتة هكذا قيل **هو الاول** يكمن يستدرج ان يقال من فرضه والا سيتج اهانة
كما روى ان مسيلمة الكذاب دعا الاعور ان يصير عينها العوراء صحيحة فصارت عينه الصحيحة عوراء
وقد يظهر الخوارق للعادات من قبل اعوام المسلمين تخليصا لهم عن المحن والمكاره وسيتج معونة
قالوا الخوارق للعادات انواع اربعة معجزة وكرامة ومعونة واهانة وفيه نظر بل هى ستة بضم
الارهاص وهو الخارق الصادر عن البنى قبل البعثة والاستدراج يرد عليه انا نختار الحق سبعة
بضم السبع وطريق ضبطها ان يقال انا لا نسلم الخارق للعادة لانا نختار ان يكون مقرونا بالايمان والعمل
الصالح او لا يكون فان كان الاول فلا يخلو اما ان يكون ذلك مقرونا بكمال التوفان والطاعة حسب الامكان
او لا يكون فذلك الثانى فهو المعونة وان كان الاول فاما ان يكون مقرونا بدعوى النبوة او لا فان كان الاول

فهو المعجزة وان كان الثانى فهو الكرامة لم يبعث بعد ظهورها والا فهو الارهاص وان كان الثانى
اى لا يكون ذلك الامر الخارق للعادة مقرونا بالايمان والعمل الصالح فلا يخلو اما ان يكون مقرونا بما شق
اعمال مخصوصة يجرى فيها التعلم والتلمذ او لا فان كان الاول فهو الاستدراج وان كان الثانى فاما ان يكون
موافقا للمدعوى او لا يكون فان كان الاول فهو الاستدراج وان كان الثانى فهو الاهانة **هو الاول**
الكذاب ناطق بظاهرها من مريم ومن صاحب سليمان ثم ان قيل كيف يكون الاول اى ظهور الخارق من
مريم ارهاصا لنبوة عيسى ام او معجزة لنبوة زكريا وان يكون الثانى اى ظهور الخارق من صاحب سليمان
معجزة لسليمان ثم فلم يدل الكتاب العزيز على وقوع الارهاص او المعجزة وليس شئ منهما بكرامة لما عرفت
فى الحاشية السالفة قلنا نحن لا ندعى الا ظهور امر خارق للعادة عن قبل بعض الصالحين بالادعوى
نبوة ولا قصد اثباتها اى النبوة كما وقع فى حق مريم وصاحب سليمان وليس الكرامة الا امر اخارقا مقرونا بالايمان
وكمال العرفان عاريا عن مقارنة دعوى النبوة وما سبق من التفرقة فهو مجرد الاصطلاح ولا مشاحة
تسمية اى تسمية ما ظهر من بعض الصالحين والصالحات كريم وصاحب سليمان ارهاصا او معجزة
لنبى هو اى البعض من استناد ذلك البنى وسيأتى القصص والايات يدل على انه لم يكن هناك
دعوى النبوة ولا قصد التصديق بهم فى دعوى النبوة بل لم يكن لزكريا علم بذلك والا لما سأل يقول
الى ذلك هذا فظهر انه ليس بمعجزة فتعين كونه كرامة وهو المطلوب افاده العلامة التفتازانى فى شرح
المقاصد وفيه نظر لان الخوارق للارهاصية ليست من محل النزاع يعنى لا نزاع لاحد فى وقوع
الخارق للعادة قبل البعثة للانبياء وظهوره من قبلهم قبل دعوى النبوة والا فالنزاع لعطى يعنى
لو قلنا بوقوع النزاع فيه لصار راجعا الى مجرد الاطلاق والتسمية اى الى ان الخارق الصادر قبل
البعثة هل يطلق عليه لفظ الكرامة او لا بل هو سيتج بالارهاص ولم يصير النزاع حقيقيا لان وقوع
الخارق قبل البعثة للانبياء امر غير منكر ولا يخفى فساده اى فساد جعل ذلك النزاع الواقع فيما بين
محول العلامة راجعا الى النزاع اللفظى كما لا يخفى اولا كلام صاحب المواقف يصرح بان نزاع الخصم
واقع فى الارهاص نفسها حيث قال احتج من لم يجوز الخوارق اصلا بما مر من تجويزها واذكر الكرامة

احتج بان هذا الاخبار عن المجيء قبل ان يكون المعجز حجة والدعوى النبوة ويبتدئ بابتداء دعواه والجواب ان هذا اخبار عن المجيء
مع ادعاء النبوة في المجيء وعدم سماع عدم التحدي مع ادعاء النبوة في الكرامة لا يدعي على انا نقول ان سؤال
زكريا لا يدل على جهله لانه يحتمل ان يكون ذلك السؤال لانخراق العادة بمريم حال تعرف ام لا **هو الاول** بينما
رجل يسوق بقرة اعلم ان الفظ بينما بالالف الاشباع اي مع الالف الحاصل من اشباع فتحة النون وكذلك
بينما اي الفظ بينما مع لفظ الزيادة الملحقة بهما فان كلا واحد منهما من الظروف الزمانية اللازمة
الاضافة الى الجملة الاسمية الكثيرة وانما قلنا الكثيرة لجواز اضافتهما الى الجملة الفعلية كما ذكر في بعض
شروح الكافية وهما اي في اللفظين المذكورين معنى المجازات اي جعل الشيء جزاء وجوابا لاخر فلابد
لهما من جواب فان يجرد عن كلمة المفاجاة وهي اذ وادا فهو العامل في الظرفين على تقدير التجرد عن كلمة
المفاجاة ليس الا الجواب كقولكم بينا نحن منتظرون الى الغاية الحبيب جاءنا يعني جاء الحبيب في اوقات انتظارنا
اليه وكذا الحال في سعاد الا اي وان لم يتجرد عن كلمة المفاجاة بل كان مقترنا لاحدى كلمة المفاجاة فالعامل
فيهما ليس الا معنى المفاجاة المأخوذة في تينك الكلمتين كما في الحديث فان مؤداه انه كان رجل يسوق بقرة
قد حمل عليها فقاجاه التفاتها الى البني م في اوقات حملة فقالت اني لم اخلق لهذا وانما خلقت للحرث
وهكذا الامر في بيننا **هو الاول** فقال النبي اي عند حكاية النبي م هذه القصة التي سمعها
النبي من الملك قال الناس في وقت استماعهم تلك الحكاية متعجبا سبحان الله بقرة تكلم اي تكلم في
احد كلاميها فانما اذا اجتمعا وان فاذا اول مضارع تفعل كوز حذف احدى تاءيها نحو تنزل الملائكة اي
تتنزل الملائكة فقال لهم امنت بهذا اي بصدقت الملك بما سمعت منه من تكلم البقرة **هو الاول** اشار
الى الجواب بقوله ويكون قولك حاصله اي حاصل هذا الجواب عن استدلال الخصم على نفي الكرامة هو ان
الاشتباه وعدم الفرق بين المعجزة والكرامة ليس الا لعدم ادعايه اي ادعاء الولي الذي يظهر من قبله خرق
العادة الرسالة وهو اي ادعاء الرسالة لنفسه سبحانه من الولي لانه كذب صريح يجب اجتنابه الاولياء
عنه والانه اي الولي متمرن بدين رسول هو اي ذلك الولي من قومه ومقر برسالته اي برسالة رسول
الذي هو بدينه واذا عرفت ان الاشتباه ليس الا لادعاء فعند عدم الادعاء لا اشتباه لانه اي ظهور

خرق

خرق العادة من قبل الولي كرامة او معجزة لرسول ثم ان اظهر هذا العبارة مشعر بان اطلاق المعجزة
على الكرامة بطريق الحقيقة وقد سبق في صدر الكتاب في بحث خبر الرسول ان عد الكرامة معجزة
انما هو بطريق التسبيب لاستلزامها دلالة على حقية دعوى النبوة لا على التحصيل الحقيقة فتدبر
هو الاول والاحسن ان يقال بعد الابتداء فالاهم لان الترداد حيث كان يعني اتم الكلام
وهم اعني اتم من هو خير منك والله ما طلعت الشمس ولا غربت بعد النبيين والمرسلين على احد افضل
من ابي بكر وهم وعلى هذا الكلام وان كان ظاهره نفي افضلية الغير لكن التسوق اي سوق ذلك ليس
لاجل بل انما يساق ذلك الكلام لاثبات افضلية المذكور اي افضلية ابي بكر وهم كما لا يخفى على من له ذوق
سليم وفهم مستقيم وهذا افاد ذلك الكلام ان ابا بكر وهم افضل من ابي الترداء والسر في ذلك
ان الغالب من حال الكامل اينما هو التفاضل دون التساوي فاذا نفي افضلية احدهما ثبت افضلية الاخر
وبه اي وهذا الحديث يظهر ان ابا بكر وهم افضل من سائر الامم ايضا كما يظهر به ان افضل من ابي الترداء
لما عرفت من ان سوق العبارة لاثبات افضلية ابي بكر وهم لا لنفي افضلية الغير فمؤدى الحديث ان
ابا بكر وهم افضل من كل احد طلعت عليه الشمس وغربت غير النبيين والمرسلين وفي شرح المواقف
هكذا والله ما طلعت الشمس ولا غربت بعد النبيين والمرسلين على رجل افضل من ابي بكر وهم فالاوضح
ان يقال ان الحديث يدل بصريحه على كون ابي بكر وهم افضل من الرجال غير النبيين ويلزم من هذا كونه افضل
من جبل النداء فاذا ورد بظهوره ان ابا بكر وهم افضل من جميع الامم **هو الاول** اراد البعدية الزمانية
يرد عليه انه ان اريد بقوله المص بعد موت نبينا بعد موت نبينا لم يعد كلام المص افضل البشر بعد
نبينا ابو بكر التفضيل على من مات قبله يعني لم يعد كلام المص تفضيل ابي بكر على من مات قبل موت
نبينا م وان اريد بقوله بعد نبينا بعد بعث نبينا فلا يصح قول المص افضل البشر بعد نبينا ابو بكر على
الاطلاق لاستدلاله التفضيل على النبي م ايضا فيصح ان يخص النبي م وعلى كلا التقديرين اي على
تقدير ان يكون المراد بعد موت نبينا او بعد بعث نبينا لم يعد كلام المص تفضيل اي تفضيل ابي بكر
على سائر الامم والمراد هو تفضيله على جميع الامم ما يمثل المخصوص وهم سابقا التفاضل بين ابي بكر الخلفاء الاربعة

والاتم افضل الصحابة والاتمام به لكثرة الافضل فيه لوجه وجيه هو الاول لا بد من تخصيص
عيسى عم ولا جرم تخصيص ادريس النبي عم والخضر النبي او ادريس النبي عم دون غيرهم من العظماء من العلماء الى ان
ارفعهم الانبياء في سيرة الاحياء والياس في الارض وعيسى وادريس في السماء قبل وجه التصريح به
دون غيرهم من الانبياء الثلثة الاتفاق في وجوده والاختلاف في عدم هو الاول ولم يفد التفضيل
على التابعين ومن بعدهم اي التفضيل عليهم افادة صراحة اي صريحية ولم يرد الشارح نفي الافادة
مطلقا فاسوء ادبا صريحية او استلزاما او لا فان لم يكن الاول كذلك بل كان مراده انه لم يفد كلام المص
التفضيل عليهم لا صريحية ولا استلزاما وهو محل تامل لان الكلام صريح بدلالته على التفضيل على سائر الصحابة
ولا شك في ان الصحابة افضل من التابعين ومن بعدهم ولا شك انه الافضل من الافضل من
جماعة افضل منها وهذا التوجيه لعلم وجه صحة كلام المص من غير ان يغير فيه ولذلك قال الشارح
سابقا والاحسن ان يقال بعد الانبياء ولم يقل والصواب ان يقال بعد الانبياء يعني يجوز ان يراد
بقولنا الخير وافضل البشر بعد نبينا افضل كل بشر يوجد على وجه الارض فدخل فيه النبي غير النبي
ابو بكر ويلزم منه التفضيل على التابعين ومن بعدهم لما مر آنفا فلم يحتج ذكر الانبياء بدل
بنبينا كما لا يخفى هو الاول وعلى هذا وجدنا السلف اكثر اهل السنة وانما فسرنا بكلام الشارح
لانه قد ذهب البعض الى التفضيل على علي عثمان والبعض الاخر الى التوقف فيما بينهما وفي شرح
المقاصد قال اهل السنة الافضل ابو بكر ثم عمر ثم عثمان ثم علي وقال البعض منهم الى التفضيل
على عثمان والبعض الى التوقف فيما بينهما قال الامام الحرمين سمعت اشياخ امامي المفضول ليست
بقطعية ثم الظاهر من الدخل على تفضيل بعض الائمة على البعض باخبار الواردة في فضائلهم وعرض
كثير من الثواب على الظن بانه افضل ثم عمر ثم يتعارض الظنون في عثمان وعلي هو الاول فالتوقف حتمه
لان قرب الدرجة وكثرة الثواب امر لا يحيط به الا علم المحيط بعمرة السرائر ولا يعلم بالسبب الساتر
الا باخبار من الله ورسوله وقد عرفت ان الاخبار وشاهدته والنصوص متعارضة فلا توجب
كمال المعرفة وعلم اليقين واما كثرة الفضائل فانما يعلم بتتبع الاخبار الواردة والواردة في حق علي ما يدل

على جموم مناقبه وتوفر فضايله واتصافه بالكمالات واختصاصه بالكرامات ومع ذلك لا يدل على افضليته
على علي عثمان فضل اخبار الدالة على التفضيل على ابي بكر وعمر على كثرة فضايله وكمالاته الجليلة وكيف فان
المعلوم بالتواتر هو الكثرة دون الاكثرية قال التفتازاني وقد يراد بالتفضيل اختصاص احد الشخصين
عن الاخر اما باصل فضيلة او وجودها في الاخر كالعالم والجاهل واما بزيادة فيها كالكوفة لعلم مثلا
وذلك ايضا غير مقطوع به فيما بين الصحابة اذ ما من فضيلة يتبين اختصاصها بواحد منهم الا
ويمكن بيان مشاركة غيره له فيها او بتقدير عدم المشاركة فقد يمكن بيان اختصاص الاخر بفضيلة
اخرى ولا سبيل الى الترجيح بكثرة الفضائل لاحتمال ان يكون الفضيلة الواحدة ارجح من فضايل كثيرة
اما لزيادة شرفها في نفسها او لزيادة تاكيدها فلا يجزم بالافضلية بخلاف المعنى ايضا هو الاول
وقد اجتمعوا اليوم توفي بضم التاء على صيغة المجهول لمن توفيت الشيء واذا استوفيته فكانا اليوم مشتركين
الذي مات فهو الميت مستوفى والدهر مستوف ولهذا المعنى قالوا الميت متوفى وقد يجيء توفي
منبئا للفاعل بمعنى مات ولا يحتاج الى ضم التاء والمشهور ان ابا بكر خطب حين توفاه عم وقال
يا ايها الناس من كان يعبد محمدا فان محمدا قد مات ومن كان يعبد رب محمد فانه حي لا يموت ثم تلا
يقوم به فانظروا ماذا اردتم كم الله فبادروا من كل جانب وقالوا نعم صدقت فكما نطق في
هذا الامر ولم يقل احد انه لا احاجة الى الامام القايم بذلك الامر بين القوم وبكروا الى سقيفة بني ساعدة
اي ابو بكر الى صفة بني ساعدة لذلك الامر وتركوا اهم الاشياء وهو دفن الرسول وهذا دليل على
وجوب نصب الامام كما لا يخفى هو الاول بل عن خطاه في الاجتهاد فان اهل الحق اتفقوا على ان
المصيب في الحكم محاربة معاوية واتباعه على رغم لما ثبت من امامته ببيعة اهل الحل والعقد وظهر
من تغاوت ما بينه وبين المحاربين وتكاثر من الاخبار في كون الحق معه ومتابعته عليه من الاتفاق حتى
من الاعداء الى افضليته واحقيته بالامة فان معاوية واحزابه اي اتوامه واتباعه بغوا على طايفة
اي عن طاعة علي بغيا مع اعترافهم بانه افضل من اهل زمانه وانه لا احق بالامامة منه وذلك الذي يفهم
لخروجهم على الامام الحق سبب بغيهم حيث تركوا الفحص عن فضله عثمان رضي فانهم يظنون ان عليا مال

المرتضى بن الحسن

وعاوية على قتل عثمان حين ترك معاونته وجعل قاتليه خواصه وتركه القصاص عن تمام مع كونه
قادرا على القصاص فاجتمع الفريقان بصفين ودارت الحرب بينهم شهورا وسمي ذلك الحرب
صفين وفي شرح المقاصد فان قيل الكلام في ان عليا رضي الله عنه اعلم وافضل في باب الاجتهاد واكمل الكل من اين لكم
ان اجتهاده في هذه المسئلة وحكمه بوجوب القصاص على البعاني صواب واجتهاد القائلين بالوجوب خطاء
ليصح له مقاتلتهم ومحاربتهم وهل هذا الا كما اذا خرج طائفة عن الانام وطلبوا منه القصاص
ممن قتل مسلما بغير حق فلنا ليس قطعنا بخطائهم في الاجتهاد وعائدا الى حكم المسئلة نقول الى الان
ان عليا رضي الله عنه بلغه بالعيان منهم ويقدر على القصاص منهم كيف وقد كان عشرة الاف من الرجال
يلبسون السلاح وينادون انا كلنا قتلة عثمان رضي الله عنه وهذا يظهر فسادا وذهب الى الواصلية
والعمرية من ان المصيب احدى الطائفتين ولا نعلم على التعيين وكذا ما ذهب اليه البعض من ان كلتا الطائفتين
على الصواب بناء على تصويب كل مجتهد وذلك لان الخلاف انما هو فيما اذا كان كل واحد منهما مجتهدا
في الدين على الشرائط المذكورة في الاجتهاد لا اذا كان من تخيل شبهة واهية ويتاول تاويلا فاسدا
وهذا ذهب الاكثرون الى ان اول من بغى في الاسلام معوية لان قتله عثمان لم يكن لبغاة بل لظلمة
وعناة لعدم الانعقاد او سبقهم ولانهم بعد كشف الشبه اصروا اصرارا واستكبروا استكبارا

هو الاول واعلم المراد بالخلافة الكاملة التي لا يشوبها شيء من الخلافة وكمال ان يراد ان
الخلافة على الولاء اي على التوالي من غير انقطاع تلو ثلثين لان الشارح ايضا اعتبر قيد التوالي
وعدم الانقطاع كما يدل عليه قوله وبعدها ناقصة وقد لا يكون ذلك الباقي الا ما ذكره المحشي من الاحتمال الرجيح
وجيه بلا يخفى على ذكي فضلا عن الفاضل الكامل والكفي يجوز التوالي كما لا يخفى **هو الاول** لقوله لهم من مات
فلم يعرف امام زمانه مات ميتة جاهلية فان الحديث يدل على وجوب معرفة الامام في كل زمان ووجوب
المعرفة يقتضي وجوب الحصول فيدل الحديث على مطلق الوجوب على ان يجب سعيا ولا ينافي الوجوب العقلي
وبالجملة فان هذه الادلة المذكورة في الشرح منها ما لم يعم من ان الحديث ومنها ما لم يدل اذ جعلوا
الخ ومنها ما لم يدل كثير من الواجبات الخ التي كلها لا افادة مطلق الوجوب ولا يفيد شيء من الادلة

المذكورة

هو الاول فيعصى الائمة كلام لان ترك الواجب معصية والمعصية ضلالة والضلالة لا يجتمع
على الضلالة وقد يجاب بانه انما يلزم لو تركوه عن قدرة واختيار لا عن تجبر واضطرار وكون نصب الامام
مقدورا للامم بعد انتفاء الموانع بين ممنوع فلا اشكال اصلا وقد اسلفنا ذلك السؤال والجواب انما لكن هذا الحمل
هو الاول مع عدم القطع بعصمة يرد عليه ان شرط اى شرط الامامة هو وجود العصمة
وتحققها الا العلم بوجود العصمة وعدم القطع بوجود عصمة ابى بكر وعمر كما ادعته على تقدير التسليم
انما ينافي الثاني اى وجود العلم بالعصمة ولا ينافي ذلك اى عدم القطع بوجود عصمة الاول
اى وجود العصمة فيه في الواقع لجواز ان يكون معصوما ولم يكن للغير علم به فانتفاء العلم بالعصمة لا يوجب
انتفاء العصمة نفسها ويرد عليه ان ساغ ذكره وان كان كلاما حقا وقولا صادقا فالكون في هذا المقام
لا كان وجود العصمة شرطا في الامامة لما جاز نصب الامام الا بعد معرفة تحقق ذلك الشرط فيجب على
اهل البيعة ومن يهمهم الجزم بوجود العصمة والقطع بتحققها فيمن يبايعوه ويعقدوا الملك له في حال
وذلك امر لا يخفى على العاقل المتأمل فيجب لما لم الجزم بعصمة ابى بكر وعمر ولما لم الحكم بعدم اشتراط العصمة
في الامامة ولما الجزم باشتراط امر في شئ مع عدم القطع بوجود الشرط عند الجزم بوجوب المشروط
تعبير معقول على انا نقول ان عدم قطعنا بوجود العصمة في ابى بكر وعمر عند الشافعية لشرطها
في الامامة لا يدل على تقدير ان يكون العصمة شرطا في الامامة يكفي معرفة اهل البيعة وقطعهم بوجودها
وعدم قطع اهل البيعة بعدم معلوم وحاصله انا نراه والشارح بعدم القطع بعصمة عدم
قطعنا بها فعلى تقدير التسليم لا يلزم منه انتفاء الاشتراط لجواز قطع اهل البيعة بوجودها فيه
وان اراد عدم قطعهم بها فلم لم يقطعوا بوجود العصمة لا يذهب عليك ان جزم كل من يوجد عصمة
لا يكفي في جزمنا بالامامة على تقدير ان يكون العصمة شرطا للامامة بل يجب علينا الجزم بوجود العصمة
فيه بل يجب علينا القطع بان اهل البيعة قاطعون بوجود العصمة فيه على تقدير ان يكون العصمة شرطا
للامامة هو الاول تغيير المعصوم لا يلزم ان يكون ظالما ان قلت حقيقة العصمة كما مر كون الشارع
عدم خلق اسباب الذنب في العبد مع عدم العصمة عدم عدم خلق الله الذنب وعدم العدم وجود

او ستلزم الوجود فعدم العصمة ما تقتضي خلق اسباب الذنب في العبد او ستلزم لذلك الخلق والذنب والمعصية
ظلم اما على النفس او على الغير فكيف لا يكون غير المعصوم المذنب ظالما قلت معنى قولنا اي قول الشارح حقيقة
كذا اي ان لا يخلق الله في العبد الذنب مع بقاء قدرته واختياره وان تمام العلة وعليتها ذلك لان العصمة
نفسها اي عدم خلق اسباب الذنب فكون تعريف العصمة بعدم الخلق تعريفا رسميا لكونه تعريفا بالغاية
الخارج عن ذي الغاية واما تعريفها الحقيقي وماهيتها الحقيقية وهي ملكة اجتناب المعاصي مع التمكن منها
اي في المعاصي المراد بالملكة الكيفية الراسخة في النفس وقد يعبر عن تلك الملكة بالتفضل خصوصا
بمحض لطف الله وفضل منه لا يكفي على من له ادنى تدرب ان غير المعصوم اي من ليس له تلك الملكة
لا يلزم ان يكون عاصيا بالفعل فضلا عن ان يكون ظالما نعم يمكن ان يجاب بوجه آخر وبان يقال ان الظلم المطلق
اخص من المعصية لان الظلم هو التعدي الى الغير والمعصية اعم من ان تكون متعدية او لا فليس كل عاص
ظالما على الاطلاق ورد عليه ان صريح قوله ولكون الناس انفسهم يظلمون مشعر بان الظلم لا يجب
ان يكون متعديا وايضا لذلك قال شارح المقاصد فان المعصية اعم من الظلم وليس كل عاص ظالما على الاطلاق
ولو سلم ذلك الا الآية على صدق الكبرى كما لا يخفى لجواز ان يكون المراد بعهد النبوة والرسالة على ما هو راي
اكثر المفسرين يعني لو سلم ان كل عاص ظالم بناء على ان الظلم اعم من ان يكون متعديا على الغير او لا لا نسلم
ان المراد بالعهد في قوله لا ينال عهدي الظالمين عهد الامامة كما ادعيه الخصم لجواز ان يكون المراد عهد
النبوة فلا يتم كبرى قياس الخصم وهي قولنا لا شئ من الظالم باهل الامامة وصورة استدلال الخصم
كما ذكره في شرح المقاصد هو ان غير المعصوم ظالم لان المعصية ظلم على النفس او على الغير ولا شئ من الظالم
باهل الامامة لقوله لا ينال عهدي الظالمين والمراد بعهد الامامة بقرينة السياق وهو قوله انى جاعلك
للناس اماما قال ومن ذريتي اشتفى كلامه واشار المحشي الى الجواب الواقع في سياق ولو سلم بقي لم
وذلك ايضا لجواز ان يراد بالعهد في الآية عهد النبوة كما هو راي اكثر المفسرين هو الاول
لا يزيل المحنة اي التكليف سمي التكليف بها اي بالمحنة اذ به يتأى بالتكليف يمتحن الله به عباده ويبلوهم
ايهم احسن عملا او فيه ذكر الآية الكريمة اقتباس على ما لا يخفى على من له وقوف بعلم البديع والبلاغة والبراعة

والمحنة والامتحان بمعنى واحد ولما كان فى التكليف امتحان العباد ايهم يطيع وايهم يعصى سمى بالمحنة

هو الاول قلنا غير الجائز هو نصب امامين مستقلين بوجب الطاعة كل منهما على الانفراد لما يلزم من ذلك من امتثال الاحكام متضادة واما فى الشريك فالكل يعتبر لامام واحد فان المشورة كما يفهم من ذلك الجواب هو ان يجعل البناء الامام الامامة بين الكثرة بشرط انهم يشاورون فيما يتعلق بالامامة وفى اجراء الاحكام الشرعية على العباد يعنى لم يحكم احد منهم بشئ مما لم يشاور الاخرين فلكل منهم ان يحكم بالامور الشرعية وينفذ النواميس الالهية مع مشاورة الصاحبين فلم يتحقق منهم اجراء الاحكام المتضادة فلا يلزم امتثال احكام متضادة اما اذا كان كل منهما اماما بالاستقلال لم يجوز ان يصدر عنهم احكاما جتهادية متضادة فيلزم امتثال الاحكام المتضادة وهو محال قلنا هذا التحايف يجوز نصب الامامين اذا بنا على البناء لا يكون لا يصال احكام احدهما الى ما يصل اليه احكام الاخر حتى يلزم امتثال احكام متضادة نفى فهمانى وهو ان التوافق واجراء الاحكام مع المشاورة من غير ان يتحقق بينهم اختلاف انما يمكن اذا اتفقت مؤديات اجتهادهم ولم توجد التناقض بين مقتضيات افكارهم واما اذا ادى انظار البعض الى ما ينافض ما تؤدى اليه انظار البعض الاخر فلا يتصور التوافق والاتفاق بل يتادى ذلك الى المخاصمة والمنازعة المؤدية الى المجادلة والمحاربة وبزول بكل امور الدين والديانة ويبطل انتظام امور الخلايق وقد يجاب اى عن اصل السوال المذكور فى الشرح ايضا بان معنى جعل الامامة شوريا بين الكثرة ان يشاوروا بنصبوا احدا منهم ويرضوا به وجب ان يتجاوزهم الامامة ولا النصب ولا التعيين يعنى يشترط ان لا ينصبوا غيرهم اماما حتى يتجاوزهم الامامة ويشرط ايضا ان لا ينصب غيرهم واحدا منهم يعنى شرط ان لا يكون ناصب واحد هم غيرهم حتى يتجاوزهم النصب ويشترط ايضا ان لا يكون معين واحدهم للامامة غيرهم حتى يتجاوزهم التعيين بل يجب ان يبتدى امرهم انفسهم واحد منهم ثم ينصبوه اماما وح لا اشكال اصلا لانهم لا يكفى فى تقرير **هو الاول** لا ينعزل الامام بالفسق يعنى ادام شخص عادلا فنسق عن امر ربه وخرج عن طاعة الله وظلم على عباده لم ينعزل عن الامامة

ولا ينافى ما ذكرناه قوله لانا نمنع العهد الظالمين لان نيل العهد ووصوله ليس لانه فى الابتداء لان النيل والوصول الى الخروج ليس امرا بقاء فى الزمان والمفروض ان الشخص المذكور فى آن وصول العهد وناله عادل غير ظالم لا يقال لما يعزل ذلك الشخص عن الامامة لما ذكرته من قوله لانا نمنع عهد الظالمين فان النيل وان كان هو بمعنى الوصول وهو الى ابتداء اى حدوث ويوجد فى الآن كما ذكرته ولكنه زمانى بقاء اى يبقى فى زمان ويدوم فلو صار الامام ظالما بعد ما لم يكن ولم ينعزل لنال عهد الامامة الظالم لان نيل العهد باق مع بقاء العهد فلو كان العهد باقيا لكان النيل باقيا وانت خبير بان الآية لنفى النيل مطلقا يعنى لا يناله عهدى الظالمين لا فى آن الحدوث ولا فى زمان البقاء لانا نقول الوصول بالمعنى المصدرى امر اعتبارى اى يعتبره العقل بحيث فى آن ويحكم بانفصاله فيه ولا بقاء له وانما البقاء هو الوصول بمعنى الحاصل المصدر ومدلول الفعل حقيقة هو الوصول بالمعنى الاول دون الثانى فنسلم ان الوصول ليس بمعنا الا الامر الثانى فلا نسلم ان النيل هو بمعنى الوصول بل الامر به ههنا احد امرين اما الوصول واليه اشار الحشى بقوله على ان صيغ الافعال للحدوث فمعنى الآية انه لا يحدث النيل والوصول للظالمين فلا ينافى ذلك ان يحدث العهد للعادل ثم صار ذلك العادل ظالما مع بقاء العهد وهذا السوال جواب آخر تحقيقى قررته فى الحاشية التى تلك الحاشية فليتامل المتاملون وليعتبره الناظرون **هو الاول** ولان العصمة ليست بشرط ابتداء فبقاء اولى برد عليه انا نريد بالعصمة ملكة الاجتناب عن المعاصى مع التمكن منها فلا يلزم من عدم شرطيتها ابتداء عدم شرطيتها بقاء لان الدليل على وفق المطلوب هو ان لا يشترط عدم الفسق اذ تحقق الامامة والدليل لا يكون سوقه على وفق المطلوب هو ان لا يشترط عدم الفسق اذ تحقق الامامة والدليل على عدم عصمة الله به والظلم على العباد لا ينافى الامامة وعدم اشتراط ملكة اجتناب المعاصى فى الامامة لا يستلزم عدم اشتراط عدم المعاصى بجواز ان لا يكون الملكة شرطا ويكون عدم العصيان شرطا ووجود العصيان منافيا للامامة فلا يتم المطلوب بما ذكره من عدم اشتراط العصمة فى الامامة ابتداء فكان منشا والاشتباه عدم التفرقة بين العصمة وعدم الفسق فهم ان المطلوب هو ان لا يشترط العصمة وان اريد بالعصمة عدم الفسق فيرد عليه ان عدم اشتراط اى عدم اشتراط

عدم الفسق ابتداء ممنوع وكيف لا فانهم قالوا يشترط العدالة في الامامة لان الفاسق لا يصلح
لامر الدين فلا يولى باوامره هو الاول قلنا انه لما فرغ من مقاصد علم الكلام اعلم ان
مباحث الامامة وان كانت من العقد لرجوعها الى ان القيام بالامامة ونصب الامام الموصوف
بالصفات المخصوصة من فروض الكفايات وهي امور كلية يتعلق بها مصالح دينية او دنيوية
لا ينتظم الامر الا بحصولها فيقصد الشارع تحصيلها في الجملة من غير ان يقصد حصولها
من كل واحد ولا خفاء في اندراج ذلك من الاحكام العملية دون الاعتقادية وتذكر في كتب الفقهية
انه لا بد للامامة من امام محي الدين ويقيم السنة وينتصف للمظلومين ويستوفي الحقوق
ويضعها في مواضعها ويشترط ان يكون بالغا مسلما عدلا حرا ذكرا مجتهدا شجاعا ذا راى
وكفاية سميعا بصيرا ناطقا قرشيا فان لم يوجد من قريش من يجمع الصفات المعتبرة ولى
كنانيا فان لم يوجد فرجل من ولد اسمعيل وان لم يوجد فرجل من العجم ولا يشترط ان يكون هاشميا
ولا معصوما ولا افضل ممن يولى عليهم لكثرة ما شاعت بين الناس في باب الامامة واحكام الخلافة
اعتقادات فاسدة واختلافات بل اختلافات باردة سيما من فرق الروافض والخوارج وتالت
كلا منهم من فرق اهل البدع والاهواء الى معصيات باردة وتعسفات غير لائقة يكاد يفضي
الى فصل كثير من قواعد الاسلام وينتج من قوانين الاحكام ونقض عقايد المسلمين
والقدح في الخلفاء الراشدين مع القطع بانه ليس للبحث عن احوالهم واستحقاقهم وافضليتهم
كثير تعلق بافعال المكلفين الحقت تلك المباحث بابواب الكلام واوردت في تضاعيفه حيث
قالوا هو العلم الباحث عن احوال الصانع والنبوة والامامة والمعاد وما يتصل بذلك على
قانونة الاسلام ليكون في الرد عونا للقاصرين وصونا للائمة المهتدين عن مطاعن المبتدعين
هو الاول بابلغ مداحدهم ولا بضيفه هو اي لفظ الضيف عبارة عن كيا المخصوص
فالضمير المجرور راجع على تقدير ان يكون المراد بالضيف كيا لا مخصوصا الضمير المجرور نضيفهم
لاحدهم وتذكير الضيف بمعنى المضيف فالضمير المجرور للحد بضم الميم وهو عبارة عن ربع الوزاع

قال

قال الجوهري الضيف نصف العشر والضيف كيال هو الاول فمن احبهم فبحبي احبهم ومن
ابغضهم فبغضي ابغضهم فالفظ جبي في قوله فبحبي مصدر بمعنى المحبة مجرور بالباء مضافا الى الضمير
الذي هو ياء المتكلم والجار والمجرور متعلق بالفعل المذكور بعدهما وهو احبهم فيكونان متقدمين
على الفعل المتعلق اي فمن احبهم فاحبهم بحبي بمعنى ان المحبة المتعلقة بهم بعين المحبة المتعلقة بي
لا يكون بين المحبتين تفاوت كما في الحقيقة وانما الاختلاف ان كلا منهما قائمة بمحل هذا الامر في قولهم ومن يبغضني
البغضهم اي من ابغضهم فابغضهم يبغضني بمعنى ان البغض المتعلق بهم هو بعينه البغض المتعلق
بي وفي بعض النسخ الكبار والائمة الابرار والخلفاء الاخيار هو الاول فلا يعلم من احوال الكبار
الا يعلم غيره هذا الجواب انما يتم في خصوصيات الاشخاص وهو باب الافراد يعني لو كان مراد السائل
هو ان النبي لعن بعض اشخاص الحلمين بعينه كما نقل عنه وهو مناف لما ذكرتم من ان النبي
نهى عن لعن المصلي ومن كان من اهل القبلة فالجواب عنه انه يعلم من احوال الناس ما لا يعلم غيره
فيجوز ما لا يجوز لغيره من تخصيص بعض اشخاص الحلمين في اللعن والذي بالنسبة الى الائمة
واما اذا كان محصول السؤال انه صدر عنه عموم اللعن في شان بعض الاصناف والطوايف
المذكورة بالاوصاف كاكل الربوا وشارب الخمر والقروح على السروج فانه نقل عنه عموم انه قال لعن الله
شارب الخمر ولعن اصله واكل الربوا ولعن الله القروح على السروج فلا يكون الجواب عنه ان يقال انه عليه
من الاحوال ما لا يعلم غيره بل الجواب انه مراده هو ان كل واحد من تلك الاوصاف يوجب للمتصفين
بها استحقاق اللعن فاجتنبوه لعلكم تفلحون واعلم انا قلنا ان مراده ذلك لان ترتب الحكم كاللعن مثلا
على المشتق كشارب الخمر واكل الربوا وغير ذلك يدل على كون ماخذ الاشتقاق اي شرب الخمر واكل الربا
وغير ذلك علة لذلك الحكم على الوصف يدل على انه مناط اي دليل على ان مشتقه وسببه ليس الا ذلك
الوصف والظاهر ان الحصر المستفاد من كلام المحشي اي اللعن بل ترتب الحكم مجازي والا فلا يستقيم كما لا يخفى هو الاول
ولا يبلغ ولحد درجة الانبياء الاولى ان يذكره في مباحث النبوة لانه من مقاصد الفن لكونه من المشتقات
دون العمليات ومناسبا لمبحث النبوة لكنه لانحطاط درجته عن درجة الانبياء اختار ذكره

تحت بيان احتمال البشر هو الاول فمعناه انه عصمه من الذنوب او معناه اوقعه التوبة الخالصة
فان وقع ذلك بعد بيان الله وحسن توفيقه التوبة والتائب من الذنب كمن لا ذنب له هو الاول
لا يقال هذه ليست من المتشابه اعلم ان اللفظ باعتبار ظهور المعنى عنه وخفائه وباعتبار
مراتب الظهور والخفاء ينقسم اقساما فباعتبار الظهور ينحصر في اربعة اقسام الظاهر النص
والمفسر والمحكم وباعتبار الخفاء ينحصر في اربعة اخرى الخفي والمشكل والمجمل والمتشابه وذلك لان
اللفظ اذا ظهر منه المراد فان لم يحتمل النسخ فمحكم لانه احكم المراد به عن احتمال النسخ والتبديل وحكم
وجوب العمل به كقولنا ان الله بكل شيء عليم فانه علم بالدليل القطعي ان الجاهل نقصان يجب تنزيه الله تعالى
وان علمه ازلي وانه تعالى عالم لجميع الاشياء فلا يمكن تبديل قولنا ان الله بكل شيء عليم ولا يحتمل
النسخ والا لزم الجهل وحدوث العلم وكلاهما باطلان والا اي وان لم يكن الامر كذلك بل كان المعنى
المراد محتملا للنسخ فان لم يحتمل التاويل والتخصيص فمفسر مثل قولنا فسجد الملائكة كلهم
اجمعون فالملائكة اسم ظاهر عام ولكنه يحتمل الخصوص فلما فسره بقوله كلهم انقطع هذا الاحتمال
لكنه بقي احتمال الجمع والتفرق فانقطع احتمال التفرقة بقوله اجمعون وحكم المفسر وجوب العمل
على احتمال النسخ والا اي وان احتمل التاويل والتخصيص فان سيق ذلك الكلام لاجل ذلك المراد
نصا وهو ما ازداد وضوحا على الظاهر بحيث من المتكلم لا من نفس الصيغة وحكمه وجوب العمل بما وضع
على احتمال التاويل هو في حيز المجاز كقولنا احل الله البيع وحرم الربوا فانه نص في التفرقة بين البيع
والربوا حيث سيق لذلك لانهم كانوا يسوون المماثلة بينهما كما قال الله تعالى ذلك بانهم قالوا انما البيع
مثل الربوا فقال الله تعالى رد عليهم واحل الله البيع وحرم الربوا الا اي وان لم يكن مسوقا لذلك لان
المعنى المستفاد منه هو ظاهره وهو اسم لكلام ظاهر منه المراد به للسامع بصيغته وحكمه وجوب العمل بالذي
ظاهر منه فالظاهر هو نفس البيان من غير كيفية والنص والمفسر والمحكم بيان مع كيفية يعني نفس البيان يسمى ظاهرا
من غير ان يكون السياق له فاذا انضم ذلك السياق الكلام يسمى نصا واذا اتصل به ما يقطع المجاز
والتاويل يسمى مفسرا واذا اتصل به ما يقطع المجاز والتاويل والتبديل يسمى محكما مثال الظاهر

قوله

قوله واحل الله البيع وحرم الربوا فانه ظاهر في تحليل البيع وتحريم الربوا لحيث يفهم بسماع الصيغة من
قرينة واما خفي المراد من اللفظ فان خفي لعارض وهو خفي وهو ما خفي مراده بعارض غير الصيغة
لا يمنال الا بالطلب وحكم النظر فيه ليعلم ان اخفاءه لمزية او نقصان فيظهر المراد كاية السرقة في حق
الطرار والنباش فان الطرار والنباش لا يدخلان في السرقة لان ركنها الاخذ خفية ومحلها مال
محرز مملوك ونصابها عشرة دراهم مضروبة والطر ليس اخذا من المحرز لانه الاخذ بكفه في حال
الكم والنبش ليس اخذا من المملوك فلذلك لا يلزم قطعهما بقوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما
وان خفي بنفسه واورث اي الخفاء عقلا او هو شكل وحكمه اعتقاد كفية فيما هو المراد ثم الاقبال على
الطلب والتامل فيما الى الذي يتبين المراد نحو قولنا ان كتم جنبا فاطهروا وقع الاشكال في الفهم فانه
ظاهر من وجه وباطن من وجه لكن يمكن ادراكه بالتامل وادراك الخفاء نقلا بالدليل القطعي فيحمل
وهو ما ازدحمت فيه المعاني واشتبه المراد اشتباها لا يدرك بنفس العبارة بل بالرجوع الى الاستفسار
ثم الطلب ثم التامل وحكم اعتقاد الحقيقة فيما هو المراد والتوقف فيه الى ان يتبين ببيان المجمل كالصلاة
والزكوة اذا لم يعلم ان المراد اي معناها بين النبي عليه السلام المراد بهما الاركان المخصوصة والاعطاء المخصوص
او لم يدرك اي الخفاء اصلا او هو متشابه كالمقطعات في اوايل السور وكاليد والوجه وكنهها وحكمه
اعتقاد الحقية قبل الاصابة هذا بيان اجمالي لكلام المحشي فمن اراد التفصيل فليرجع الى كتب
الاصول هو الاول اذا ثبت كونها معصية بدليل قطعي ولم يكن المستحل مؤولا او غير ضروري
الدين وانما قيد بقوله اذا ثبت كونها معصية بدليل قطعي لانه اذا لم يثبت كونها معصية بدليل
قطعي لم يكن استحلالها كفرا وانما قيد بقوله ولم يكن المستحل تاويلا لان الاستحلال اما ثبت بالدليل
القطعي كونه معصية لا يكون كفرا على الحلاقة بل انما يكون كفرا اذا لم يكن تاويلا والمستحل تاويلا صحيحا واما
عند التاويل فلا يكون الاستحلال كفرا وانما قيد بقوله في غير ضروريات الدين لان استحلال المعصية يعلم
كونها معصية من ضروريات الدين كمن سواء كان المستحل تاويلا او لا اما اذا لم يعلم من ضروريات
الدين فالمستحل ان لم يدع شبهة محتملة وهو كافر والا فلا فاويل القول الاسقاط دلا يل الحدوث

العالم وكونه منحصر الاجناد في الوصفان وعلم الباري بالجزئيات وقدرته خالق الارض والسموات
لا يلزم كفرهم لانها من ضروريات الدين فانكارها كفر سواء كان مع الانكار تاويل اولا لهذا
الذي ذكرناه من لزوم الكفر قطعا من انكار عقايد الاسلام في غير الاجماع القطعي فما يكون منصوصا
عليه وما يكون من ضروريات الدين متفق عليه واما كفر منكره اي منكر الاجماع القطعي ففيه
خلاف هذا غاية ما يتيسر لنا من تحرير كلامهم في هذا المقام وتقرير المرام ولا يخفى على ذي طبع سليم
وفهم مستقيم سماجة ذلك والتحرير وحرارة ذلك التقرير هو الاول موافقه للحكمة
اي في حد ذاتها يعني مع قطع النظر عن حال الاشخاص والازمان لعدم احتمال ارجحيتها الى الخلاف
الحكمة باختلاف تلك الحال اي حال الاشخاص والازمان واما مثل حرمة الخمر فالحكمة فيه ليست
ذاتية بل باعتبار اوقات الاشخاص واحوال الازمان فيحتمل ان يكون ارادة تبديل حال
الاشخاص والازمان فالضابط انه كان حراما في زمان شريعة دون زمان اخرى شريعة
اخرى فمتى حلله ليس كفرا لان ذلك ارادة ان يبدل الله تعالى احوال القوم وان يرجعهم كالذي كانوا
عليه في سائر الاديان السابقة وما كان حراما في كل زمان وشريعة فمتى حلله كفر لان حرمته
الابدية انما تعلم بالاقتضاء الحكمة الابدية الازلية مع قطع النظر عن حال الاشخاص
والازمان وارادة الحر فيه عن الحكمة الازلية الابدية ارادة ان يحكم انه تعالى ليس كذلك وهذا اجهل
منه بربه ثم على الشق الثاني ان هذا مشعر بثبوت الحسن والقبح العقليين والمذهب خلافه
هو الاول فان قيل الجزم بان العاصي يكون في النار يأس اي على تقدير ان يكون الجازم عاصيا
وقس عليه الجزم بان المطيع يكون في الجنة أمن يعني ان ذلك الجزم انما يكون مشعرا على تقدير ان يكون
الجازم مطيعا او مبنيا ذلك على امرين احدهما يجب على الله تعالى ثواب المطيع وعقاب العاصي وثانيهما ان
اليأس والامن بالنظر الى حال الجازم بالامن واليأس فلو كان بالقياس الى حال الغير لا يلزم
ان يكون الجازم عاصيا في الصورة الاولى مطيعا في الصورة الثانية فان المطيع من ان يرحم الله تعالى
والعاصي آيسا من رحمة الله بالنسبة الى المطيع هو الاول ومن قواعد اهل السنة ان لا يكفر احد

من اهل القبلة اعلم ان المراد باهل القبلة هم الذين يتفقون على ما هو من ضروريات الدين
كحدوث العالم وحشر الاجساد وعلمه تعالى بالكليات والجزئيات وما اشبه ذلك فمن يواظب طول عمره
على الطاعات باعتقاد قدم العالم او نفي حشر الاجساد او نفي العلم بالجزئيات لا يكون من اهل القبلة
او نقول معنى هذه القاعدة التي ذكرها الشارح انه لا يكفر احد من اهل القبلة في المسايل الاجتهادية
لانه لا يكفر اصلا اذ لا نزاع في تكفير منكر ضروريات الدين ثم نقول انه على تقدير ان يكون هذه
القاعدة محمولة على العموم فانها ليست الا للشيخ ابي الحسن الاشعري وبعض متابعيه واما
البعض الاخر من اصحابنا فلم يوافقهم اي الشيخ ومتابعيه وهم اي الاصحاب الذين لم يوافقوا
الشيخ ومتابعيه الذين كفروا المعتزلة والشيعة في بعض المسايل كنفي الصفات واثباته
لفعل العبد وكنفي الرؤية والقدح في اكابر الصحابة الذين شهد لهم القرآن والاحاديث الصحيحة
بالتزكية والايمان وغير ذلك مما ذكر في الكتب المبسوطة وقال الاستاذ ابو اسحق الاسفرائني لا يكفر من
يكفر اذ لا واسع في شرح المواقف جمهور المتكلمين والفقهاء على انه لا يكفر احد من اهل القبلة فان
الشيخ ابا الحسن الاشعري قال في اول مقالات الاسلاميين اختلف الناس بعد نبيهم في اشياء
ضلل بعضهم بعضا وتبرء بعضهم عن بعض فصاروا فرقا متباينين الا ان الاسلام يجمعهم
ويضمهم وهذا مذهب وعليه اكثر اصحابنا وقد نقل عن الشافعي رحمه الله انه قال لا اكفر احدا
احد من اهل الاهواء الا الخطابية فانهم يعتقدون حل الكذب وحكى الحاكم صاحب المختصر
في كتاب المنتقى عن ابي حنيفة رحمه الله انه لم يكفر احدا من اهل القبلة وحكى ابو بكر الرازي عن الكرخي
وغيره من المعتزلة الذين كانوا قبل ابي الحسين تحاشوا ان كفروا الاصحاب فعارضه بعضهم
بالمثل وقد كفر الجسمة فحاشا لهم من اصحابنا ومن المعتزلة وقال الاستاذ ابو اسحق كل مخالف
يكفرنا فنحن نكفره الا الذي استثنى كلام شارح المواقف فاذا سمعت ما نوناه عليك علمت انه لا
احتياج الى الجمع بين قولهم لا يكفر احد من اهل القبلة وقولهم يكفر من قال بخلق القرآن واستحالة
الرؤية وسب الشيخين او احدهما وذلك لعدم اتحاد القايل فان القايل بالتكفير بعض

اصحابنا والقائلين بعدم التكفير بعض آحادهم فلا اشكال ولو سلم فنبي ان يكون القول الثاني للتغليط
رد عالما ذهب اليه المخالفون او القول الاول لاختلاف شان اهل الفترة فلا اشكال ايضا
هو الاول ومطالعة علم الغيب اي اطلاعا يناني ان يكون بالقاء الجن كانه قيل تعريف الكهنة
بما ذكر مناف لما زعم بعض ان الوثني يلقي الاخبار الى الكهنة كما سيذكره الشارح وذلك لان المتبادر
من قولهم مطالعة علم الغيب ادراك الامور الغائبة ومشاهدتها ولان يحصل النفس لفهم
من غير الاستفاضة والقاء الجن اليها فلا رفع توهم ذلك القائل قال المحشي المراد بمطالعة علم
الغيب الاطلاع دون المشاهدة والاطلاع لا يناني الالقاء والجن المشاهدة ايضا لا يناني
الالقاء فلا يحتاج الى هذا التفسير **هو الاول** ويقال رايته من الجن قاله في الصحاح
يقال ربئي من الجن اي مس من مسه يمسه فالمعنى ان الكاهن يعلمه قرينه من الجن
يلقون اليه اخبار الجن الخفيات وربئي بفتح الراء المهملة وكسر الهمزة وتشديد الياء على
وزن فعيل وقول الشارح وتابعه بالنصب عطف على ربيا وهو اي لفظ الربئي اسم
لقرين من الجن وصاحبه **هو الاول** فقال انك من المنظرين وهذا الجابة وفيه
بحث لجواز ان يكون قوله انك من المنظرين اخبارا عن كونه اي كون ابليس من المنظرين في قضاء الله السابق
تقييد القضاء بالسابق لا يكون الا احتراز عن اللاحق بل هو صفة كاشفة للقضاء فان القضاء ليس الا في
السابق واللاحق في اللاحق وبالجملة ان ابليس منظر بالله في ذلك الحال سواء دعى الانظار او لم يدع وقيل
يستجاب دعاء الكافر في امور الدنيا ومصالح معيشته ولا يستجاب في امور الاخرة وبه
اي بذلك القول يحصل التوفيق بين الآية وما دعاء الكافرين الا في ضلال والاحاديث وهو ان دعوة
المظلوم وان كان كافرا يستجاب **هو الاول** اسيد الغفاري اسيد بفتح الهمزة وكسر السين
المهملة والغفاري بكسر الغين المعجمة والفاء **هو الاول** خسف المشرفة خسفا اذهابه وغوره قعر الارض
قال الغرب خسف بالمكان اذا غار في قعر **هو الاول** والضمير الحكومة والقياهي بضم القاء اسم
كالفتوى بفتح الفاء ومعناه يعني معنى القياد والفتوى واحد وكانه عم قوم افسدوا ليلا ارزع

التوفيق بين قوله تعالى وما دعاء الكافرين الا في ضلال وبين قول النبي عليه السلام ان دعوة المظلوم وان كان كافرا فانه يستجاب

جاءه فحكم داود بالغنم لصاحب الحرث وبالحرث لصاحب الغنم فقال ابنه سليمان وهو
ابن احدى عشرة سنة غير هذا الذي حكمت ارفق بالفريقين واوفى للخصمين وهو ان الحكم
الى الحكم الاول ان يدفع الحرث الى ارباب الشاة يقومون عليه حتى يعود الى هيئته الاولى
ويدفع الشاة الى اهل الحرث ينتفعون بدرها ونسلها وصوفها فاذا عاد الحرث كما كان دفع
فقال داود نعم ما قضيت وحكم داود بذلك القضاء الذي قضاه سليمان
والدليل على ان حكم داود بالغنم لصاحب الحرث وبالحرث لصاحب الغنم بالاجتهاد دون
الوحي انه لو كان بالوحي لما جاز سليمان مخالفته ولا لداود الرجوع عن حكمه الى اجتهاد سليمان
وبهذا يظهر ان نبي الله يجوز ان يجتهد ويخطئ فيه واعترض على هذا الدليل اي الدليل
الدال على وقوع الخطاء في حكم داود بانه يحتمل ان يكون التخصيص اي تخصيص التفهيم بسليمان
لكون ما فهم سليمان احق مما فهمه داود كما يشعر به قول اي قول سليمان غير هذا ارفق بالفريقين
ولا يكون التخصيص لاجل خطائه حكم داود فكان سليمان قال حكمك هذا احق لكن غيره احق بالفريقين
هو الاول قد اجمعوا على ان الحق واحد فاذا ثبت بالنص واحد لا غير اعترض عليه بان الاجماع على وحدة
الحق انما يكون في الحكم الغير الاجتهادي والبحث في الاحكام الاجتهادية اي يعني انه عرض
المستدل لاثبات ان الحكم الاجتهادي قد يقع فيه الخطاء وليس كل حكم اجتهادي حقا صادقا
لان الاحكام الاجتهادية قد تختلف وتتناقض فلو كان كل واحد منها حقا لعاد الحق
مع انهم اجمعوا على وحدة الحق ومحصول الاعتراض هو ان اراد انهم اجمعوا على وحدة الحق
مطلقا سواء كان ذلك في الاجتهاديات او غيرها فغير مسلم فان الاجماع ليس الا على وحدة
الحق في غير الاجتهاديات وان اراد انهم اجمعوا على وحدة الحق في غير الاجتهاديات فسلم
لكن لا يفيد المطلوب اذ المطلوب اثبات وحدة الحق في الاجتهاديات والدليل يفيد وحدة الحق في غير
الاجتهاديات والاتم التعريف اي لا يكون سوق الدليل على وفق المدعى كما ان قوله والقياس مظهر
لا مثبت ممنوع بل الامر بالعكس عند الخصم يعني ان القياس مثبت عند الخصم لا مظهر

هو الاول لانقرقة في العمومات الواردة في شريعة نبينا م في الاشخاص اعترض عليه بانه
ان اريد بعدم الفرق في العمومات بين الاشخاص بالنسبة الى الحكم الغير الاجتهادي فسلم
انه عام شامل بجميع الاشخاص لكن لا يفيد المطلوب النزاع في الاحكام الاجتهادية فلا تقريب
اي لا يكون سوق الدليل على وفق الدعوى وان اريد عدم الفرق في العمومات بين الاشخاص بالنسبة الى
الحكم المطلق او بالنسبة الى الحكم الاجتهادي وهو غير مسلم بل هو اول المسئلة وبالجملة لا يتصور
التزام الخصم لان العمومات انما وردت في الاحكام الغير الاجتهادية والكلام في الاجتهادية وبينهما
بون بعيد وبذلك علم ان ما في التلويح من انه يلزم الجمع بين المتنافيين بالنسبة الى شخص واحد فيما لو
استفتى رجل عاميّ عالما يلزم تقليد مذهب معين مجتهدين حنفيا وشافعيا فافتاه احدهما بالباحة
النبيذ والاخر بحرمته ولم يترجح احدهما عنده ولم يستفتِ عالما على شيء منهما ايضا لا يوجب ازالة الخصم
اذ لم ان يقول ليس في ذلك الشخص اموراً بتقليد كل واحد من الحكمين فهو مخيّر انشاء اختار مذهب
الحرمة فيكون حراماً عليه في نفس الامر وانشاء اختار مذهب الحلية فيكون حلالاً له بالنسبة في نفس الامر
هو الاول فلوجوه الاول ان الله تعالى امر الملائكة بالسجود لآدم م على وجه التعظيم والتكريم
الوجه الاول لا يدل على تفضيل عامة البشر على عامة الملائكة وعلى الوجه الثاني لا يدل على تفضيل
رسل البشر على رسل الملائكة فلا يكون الدليل على تقدير التخصيص منطبقاً على الدعوى كما عرفت
لكن التخصيص الثاني اي تخصيص لفظ العالمين اولى من التخصيص الاول اي تخصيص آل ابراهيم
وآل عمران اذ من قواعدهم ان حمل اللفظ الاخير على المجاز اولى من حمل اللفظ الاول على المجاز
كيلا يكون كتزع الخف قبل الوصول الى شط النهر اي جانب النهر وطرفه فان نزع الخف قبل
الوصول الى الماء اسقاط الطهارة من غير ضرورة ومثله حمل اللفظ الاول على المجاز في انه
ارتكاب مسامحة من غير ضرورة هو الاول اشق وادخل في الاخلاص فيكون افضل
وقوله عليه السلام افضل الاعمال احمزها والصحاح احمز الشيء اشقه ان قلت للملائكة في
مقابلة عمل البشر صفات فاضلة يضمحل فضل العمل الذي للبشر في جنبها اي في جنب فضائل
الملائكة فلا يلزم بمجرد افضلية اعمال البشر عن اعمال الملائكة تفضيل البشر على الملائكة

ظاهر

ظاهر الآية وان دل على تفضيل عامة البشر والرسل على عامة الملائكة ورسلهم لكن يجب التخصيص
كيف لا يفيد تفضيل عامة البشر على رسل الملائكة للاجماع على تفضيل رسل الملائكة على عامة
البشر فنقول ذلك التخصيص اما ان يخص من آل ابراهيم وآل عمران نحو ان الله اصطفى آدم
ونوحاً وآل ابراهيم وآل عمران غير الانبياء فيكون المراد بآل ابراهيم وآل عمران الانبياء منهم فيفيد
الآية مع ذلك التخصيص تفضيل الرسل اي رسل البشر فقط على عامة الملائكة ورسلهم لا على تفضيل
عامة البشر على عامة الملائكة وقد عرفت ان المدعى ان تفضيل رسل البشر على رسل الملائكة و
عامة البشر على عامة الملائكة واما ان يخص من العالمين رسل الملائكة فيكون المراد بالعالمين
ما يكون من العالم غير رسل الملائكة فتفيد الآية مع ذلك التخصيص تفضيل الرسل والعامة
اي تفضيل رسل البشر وتفضيل عامة البشر على عامة الملائكة لا تفضيل رسل البشر على رسل
الملائكة وقد عرفت انه ايضاً داخل في الدعوى المذكور وبالجملة الآية المذكورة ان حملت على الظاهر
فتدل على ما يكون الرجوع على خلافه وهو تفضيل عامة البشر على رسل الملائكة وان خصصت فعلى
الوجه الاول لا يدل على تفضيل عامة البشر على عامة الملائكة وعلى الوجه الثاني لا يدل على تفضيل
رسل البشر على رسل الملائكة فلا يكون الدليل على تقدير التخصيص منطبقاً على الدعوى كما عرفت
لكن التخصيص الثاني اي تخصيص لفظ العالمين اولى من التخصيص الاول اي تخصيص آل ابراهيم
وآل عمران اذ من قواعدهم ان حمل اللفظ الاخير على المجاز اولى من حمل اللفظ الاول على المجاز
كيلا يكون كتزع الخف قبل الوصول الى شط النهر اي جانب النهر وطرفه فان نزع الخف قبل
الوصول الى الماء اسقاط الطهارة من غير ضرورة ومثله حمل اللفظ الاول على المجاز في انه
ارتكاب مسامحة من غير ضرورة هو الاول اشق وادخل في الاخلاص فيكون افضل
وقوله عليه السلام افضل الاعمال احمزها والصحاح احمز الشيء اشقه ان قلت للملائكة في
مقابلة عمل البشر صفات فاضلة يضمحل فضل العمل الذي للبشر في جنبها اي في جنب فضائل
الملائكة فلا يلزم بمجرد افضلية اعمال البشر عن اعمال الملائكة تفضيل البشر على الملائكة

قلت هذا الادعاء مما لا يقبل في حق الانبياء يعني لو قيل للملائكة في مقابلة اعمال البشر صفات فاضلة تضمحل فضل الاعمال في جنبها فلنا ذلك خلاف الواقع ومخالف لما في نفس الامر لكن لا الادعاء المذكور في حق عامة البشر لا يبعد ان يقبل بعض او قيل للملائكة في مقابلة اعمال عامة البشر صفات فاضلة تضمحل العمل الذي البشر في جنبها اي في جنب فضائل الملائكة فلا يلزم بمجرد الفضلية فضل اعمالهم في جنبها فكذا ان يقبل الاول كان المجيب حمل كلام السائل على الاستدلال فلذلك قال الادعاء في حق الانبياء غير مقبول اذ لو حمل كلام السائل على المنع والسند لصار كلام المجيب هذا الادعاء في حق الانبياء غير مقبول خارجا عن قانون المناظرة لان كلام المجيب على هذا التقدير يصير بالحقيقة انكار السند ومنعا له ومنع السند مردود اتفاقا وبه الى جماذكرناه من اصل السؤال والجواب عنه يظهر ان هذا الوجه الرابع ايضا لا يفيد لان تفضيل هم اي تفضيل ابناء البشر على عامة الملائكة لان عبادة البشر وان كانت اشق وافضل لكنه يجوز ان يكون للملائكة في مقابلة اعمال عامة البشر صفات فاضلة تضمحل فضل الاعمال في جنبها فعلم من ذلك ان الدليل المذكور لا يفيد القطع واليقين فالاولى في امثال هذه المقام التوقف وعدم الاجتراء بترجيح احد الطرفين فان الفضل بيد الله يؤتيه من يشاء والله ذو الفضل العظيم

بسم الله الرحمن الرحيم

قوله انتقاء لما ورد في الاخبار بروايته قوله كل امر ذي بال لم يبدأ ببسم الله فهو ابتر وفي رواية كل امر ذي بال لم يبدأ بالحمد فهو اجزم لكن هما استعارة ظاهرا اذ الابتداء باحدهما يفوت الابتداء بالآخر فوجب ان يطلب الخلاص وهو اما من قبل الحكم او المحل او الزمان والثاني والثالث فهما تعينان الحصر في الاول بان يحمل الابتداء فيهما على المعنى المرجح فيدل على وجوب ايراد كل من التسمية والتحميد قبل الشروع في المقاصد دون تقديم التسمية على التحميد وفي باب التاويل والترجيح فيما من قبل العقل فلا يمكن العمل به من غير ان يلحقه البيان من جهة الشرع فلما بين بسنة الله دل على الايراد المذكور بالاربعة وقد يقال اراد به تبركا به ثم الى بعض الملوك لما روي انه عليه السلام بعث النجاشي ملك الحبشة وغيره من ملوك تلك الناحية كتابا كتب فيه التسمية اولا ثم حمدا له وفيه وقوع التسمية في ذلك الكتاب مقدما وغير مؤخر الا يكفي في المقصود بل لا بد من بيان ان تقديم التحميد على التسمية لم يقع من كتبه عليه السلام واقول لم قد يتبر على انه بعد كونه خلاف الظاهر لا يدل على جواز ذلك في ايراد هما في ابتداء التاليف كالابتداء بالكتاب المجيد يحتمل ان يكون بيانا للنص على حرمته من الوجوب او بيانا للاباحة او الندب قوله وايراد هما على الايراد المذكور قطعا فيكون بيانا لما تقدم عليه وبيانا لما تاخر عنه كذلك قوله وايراد هما فان قلت انه علة غائية والعلة الغائية علة وجوده باعتبار على تحصيل ما هي غاية له فلا بد ان يكون مختصا ولا اختصاص هنا قلت اراد بذلك الايراد في ابتداء التاليف اداء مطابقا للطريقة التي انعقد عليها الاجماع وبه يحصل الاختصاص فتدبر لهم مما خصناه ان هذه المزورة مثل الايراد وان الثالثة منها مستمدة من الثانية كما ان هما مستمدتان من الاولى ولهذا ربتها المحقق على النمط المسطور وقد يرجح بان ايراد التسمية بالتحميد يتضمن الجمع بينهما وهو يتضمن ذكر التحميد والتعليل الاول ناظر الى الجمع المطلق والثاني الى الترتيب الخاص والثالث الى ذكر التحميد ويحدش هذا الوجه ان الواو للجمع المطلق فيقتضي الاشتراك في المحلول خطبت تاده رحمة الله عليه بسم الله الرحمن الرحيم

قال رسول الله صلعم

من قلم الحفاره يوم السبت خرج منه الداء ودخل فيه الشفاء
ومن قلم الحفاره يوم الاحد خرج منه العناء ودخل فيه الغفر
ومن قلم الحفاره يوم الاثنين خرج منه الجنون ودخل فيه الصحة
ومن قلم الحفاره يوم الثلثا خرج منه الصحة ودخل فيه المرض
ومن قلم الحفاره يوم الاربعاء خرج منه الوسواس ودخل فيه الامن
ومن قلم الحفاره يوم الخميس خرج منه الجذام او البرص ودخل فيه العافية
ومن قلم الحفاره يوم الجمعة خرج منه الذنوب وحصل فيه الرحمة

قال الفاضل الشريف في حواشي شرح العضد اراد ف المسمية بالتحميد في مفتتح الكلام اه
اقول قصد بما ذكره القليل المنتصفة الارداف من افتتاح الكلام بالتحميد وعدم تركه وذكره بعد افضل
شيء وليس بجليل كون ذلك الافتتاح عقيب التسمية دون العكس من المقصود في شيء وان كان بعض ما ذكره
من المقبلات مقبولا في الحكاية قال انما ذكر التحميد عقيب التسمية في مفتتح الكلام ولم يتركه بالكلية او لم يفصل شيء
افتقاء وح يكون هذه المقابلات مناسبة لكونها مقبلا لاشيء واحد لا يقال اداء بعض حقوقها تم بحصل
بمجرد الذكر سواء كان في افتتاح الكلام او لا فلا يكون التعليل الا بشيء زايد على الافتتاح لانا نقول لكون ان
يراد بالاداء الاداء في المفتتح او بجعل تقديم الذكر حق الاعظم كما ان حق الذكر الذي هو حق المنعم
لا حق الحق حق ثم افضل زاده رحمه الله عليه بسم الله الرحمن الرحيم قوله اورد في التسمية
بالتحميد في مفتتح الكلام ابتداء بدلا بان قال كذا ايماء الى ان الاليق فيه ان يكون المتصدى به الارداف
قوله افتقاء الخ المقبل للارداف فانه قد يبين ان الافتقاء الوارد في الحديثين انما يكون بهذا الطريق
بان يبتدا بالتسمية حقيقة وبالتحميد بالاضافة الى ما سواهما وكذا قوله وابتداء وهلم وكذا قوله اداء
اي اداء معتدا به فانه انما يكون بعد التسمية فلا حاجة الى ان يقال ان قوله افتقاء تعليل لما يتضمنه
الارداف في مفتتح الكلام من الجمع بينهما او ذكر التسمية فيه وان قوله واداء تعليل لذكر التحميد فافهم ثم
خيالي چلبي رحمه الله عليه بسم الله الرحمن الرحيم قوله اورد في التسمية في مفتتح الكلام هذا المعنى متضمن
اربعة اشياء وكون التسمية في المفتتح وذكر التحميد في المفتتح فقوله افتداء تعليل لهما وتقديم التسمية على
التحميد فقوله افتقاء تعليل له ونفس التحميد فقوله اداء تعليل له ويحتمل ان يحمل قوله افتقاء
تعليلا آخر لذكر التسمية والتحميد لان ذكر بما طريق الاخبار والاظهر
ان قوله في مفتتح حال ان المنعول بها اعني التسمية والتحميد
ويحتمل ان يتعلق بالارداف وتكمل
متعلقا
بالتحميد

من الكتب التي وقفها الفقير
الى الله ربه ذي المواهب
محمد المدعو بين الصدور بالراغب
وكفى عيد

ثم يقم باموره كان لايدر عاقبته ولا يعرف الخير في تركه او في الاقدام عليه
فقد امره رسول الله صلعم بان يصلي ركعتين بقراءة في الاولى فاتحة الكتاب
وقل يا ايها الكافرون وفي الثانية الفاتحة وقل هو الله احد فاذا فرغ دعا
وقال اللهم اني استخيرك بعلمك واستقدرك بقدرتك فانك تقدر ولا اقدر
وتعلم ولا اعلم وانت علام الغيوب اللهم ان كنت تعلم ان هذا الامر خير لي
في ديني ودنياي وعاقبة امري وعاجله وآجله فقدره لي ثم يسره لي
وبارك لي فيه واني كنت تعلم ان هذا الامر شر لي في ديني ودنياي وعاقبة امري
وعاجله وآجله فاصرفني عنه واصرفه عني وقدر لي الخير اينما كان ثم رضني
كل شئ قدير رواه جابر بن عبد الله كان رسول الله صلعم يعلمنا
الاستخارة في الامور كلها كما يعلمنا السورة من القرآن وقال
اذا هم احدكم بامر فليصل ركعتين ثم ليسبح الله ويحمده ويذكره كيذا الفصلة
في الاحاديث المسموعة من المشايخ انه ينبغي ان يدام على الطهارة مستقبل القبلة
بعد قراءة الدعاء المذكور فان رأى في منامه بياضا او خضرة فذلك الامر خير
وان رأى فيه سوادا او حمرة فهو شر ينبغي ان يجتنب عنه

من شرح شرعة الاسلام لسيد عطاء الله