RAGIP PAŞA
607/1-3
749

قرأ الجد على الخيالي وعصام الدين على شرح العقايد
ويوسف قره باغي على الخيالي

T. C.
MİLLÎ [illegible] BAKANLIĞI
RAĞIP PAŞA KİTAPLIĞI
MÜDÜRLÜĞÜ
Sayı: 607/1-3

حسبي الله وحده
من الكتب التي وقفها الفقير
الى الله ربه ذي المواهب
محمد المدعو بين الصدور بابراهيم
وكفى عبده
٧٤٩

RAĞIP P.
Ka. N.
742

بسم الله الرحمن الرحيم

سبحانك اللهم وبحمدك على الائك وصلى على افضل انبيائك وخير اصفيائك
وعلى آله واصحابه قاهرى اعدائك وناصرى اوليائك والتابعين بالاحسان الى يوم
قوله الحمد لمستاهله الخ الحمد هو الوصف بالجميل مطلقا على الجميل الاختيارى من نعمة وغيرها
باللسان على جهة التعظيم قال فى الكشاف واما الشكر ففى النعمة خاصة وهو بالقلب
واللسان والجوارح يعنى ان الشكر هو فعل الجميل الذى ينبئ عن تعظيم المنعم المختار فى
مقابلة الجميل الاختيارى الذى هو الانعام خاصة سواء كان فعل اللسان او الجنان
او الاركان واما المدح فمرادف للحمد على ما يستفاد من كلام ظاهر سوق الكشاف
حيث قال الحمد والمدح اخوان وهو الثناء والنداء الجميل من نعمة وغيرها وان كان
قد قيل ان المراد التساوى لا الترادف والاكثرون فرقوا بان المدح يعم الفعل
الاختيارى وغيره فيكون معناه وصف الشئ بالجميل مطلقا على الجميل مطلقا
بخلاف الحمد فان الوصف بالجمال وصباحة الوجه ويقال وجهت اللؤلؤ اذا وصفها
وقال صاحب الكشاف فى موضع آخر منه كل فى لب وراجع الى بصيرة وذهن
لا يخفى عليه ان الرجل لا يمدح بغير فعله وقد نفى الله هذا عما الذين انزل فيهم ويحبون
ان يحمدوا بما لم يفعلوا فان قلت فان الوصف قد يمدح بالجمال وحسن الوجوه وذلك فعل الله
وهو مدح مقبول عند الناس غير مردود قلت سوغ لهم ذلك انهم راوا ان حسن
الرواء وسماحة المنظر فى الغالب يشوع عن مخبر رضى واخلاق محمودة ومقبولة
المقال ممنوع بل هو مصنوع ليس من كلام العرب وان اللام للاستغراق وردّه
صاحب الكشاف وجعل التعريف الجنس بناء على انه المتبادر الشايع فى الاستعمال
لا سيما فى المصادر وعند خفاء قرائن الاستغراق او بناء على ان اللام لا يفيد
سوى التعريف والعهدية فى مدخول اللام لا يدل الا على سماه فاذن لا يكون ثمة
استغراق وصرح فى الكشاف بان فى قوله الحمد لله دلالة فى اختصاص الحمد به تعالى
بناء على ان المعرف بلام الجنس اذا جعل مبتداء فهو مقصور على الخبر فتعريف
الجنس فى الحمد لله يفيد قصر جنس الحمد عليه الاقصاف بكونه له كذا نقل عن السعد فى
شرح التلخيص فح يفيد ما افاده الاستغراق لانه قصر الجنس على شئ يفيد قصر جميع
افراده عليه وهو ظاهر بهذا ابلغ من الاستغراق اذ لا دلالة فيه على القصر الا ان يجعل
اللام الجارة للتخصيص فحاصل معنى قولنا الحمد لله انا نعلم ان كل حمد من كل حامد وان اجرينا
غير الله تعالى فهو له لانه مبدع الكل ومخترعه ومن مدح منهم غيره اما غريبا او دائرة عجيبة
فهو راجع الى مدح النقاش ونعم ما انشده القيني اذا محاسن اتينا عليك بعضها

فانت

فانت كما نثنى وفوق الذى نثنى وان جلت الالفاظ يوما بحضرة لغيرك
انسانا فانت الذى نثنى قوله او جميع الحامدين الخ اعلم ان المراد بالحمد المحمودة
وهى ما يحمد به من الصفات الكمالية والنعوت الجلالية والجمالية والمستاهل للحمد على
الحقيقة هو الله تعالى قوله فى تعقيب التسمية بالتحميد الخ ذكره بعد قوله بعد ما تيمن به
لانه لا اقتداء فى تعقيب التيمن بالتسمية بالتحميد اذ لا حصر للتيمن فى حمد الملك
الحميد قوله واعتمالا بحديث الخ اى قوله عليه السلام كل امر ذى بال لم يبدء فيه ببسم الله
فهو ابتر وقوله عليه السلام كل امر ذى بال لم يبدء فيه بالحمد فهو اجذم لكن الاعتناء
بشانيك الحديثين يوجب ايقاع التسمية والتحميد فى الابتداء سواء كان بالتعقيب المذكور
او لا بخلاف الاقتداء والعمل بما شاع وبما وقع عليه الاجماع قوله بل وقع عليه الاجماع
وما وقع فى بعض المصنفات من ترك الكتبة لا يدل على الترك قوله وما يتوهم من
تعارضهما الخ وجه التوهم ان المعدوم الظاهرى من الابتداء المذكور الابتداء الحقيقى وليس له
زمان ينقسم ويتجزى فلا يمكن تعارضه لامرين حريتين اصلا فالابتداء باحدهما
ينافى الابتداء بالآخر قوله ولا شك الخ الاستعانة بشئ اى يكون الاستعانة بشئ
او الكثر فان واحد قيل فيه نظر لان الكلام فى ان الابتداء مستعينا باجرينا الابتداء
مستعينا باخر وان امكن بين الاستعانتين تنافيا وهنا كذلك لان الابتداء
مستعينا بالتسمية يوجب فى ان التلفظ بالبسملة بدون الابتداء مستعينا بالتحميد
وبالعكس انتهى كلامه ويمكن ان يقال معنى الابتداء مستعينا بالتسمية والحمد الابتداء
حال كون المبتدى بحيث كان قد وقع منه الاستعانة بهما ولا شك فى ان الابتداء
مستعينا باجرى والابتداء مستعينا باجر آخر بهذا المعنى يكونان فى ان واحد وايضا
هذا القائل ان سلم امكان الاستعانة بشيئين فى ان واحد فلم لم يسلم ذلك فى ان الابتداء
وان لم يسلم ذلك فوجه النظر ذلك لما ذكره تامل وهذا النظر يتوجه ايضا على تقدير
جعل الباء للملابسة اذ المقصود ان الابتداء ملابسا باجرى ملابسا باجر آخر فى ان واحد وهنا ابتداء الكتاب ملابسا بالتسمية يوجد فى ان التلفظ
بها دون الابتداء ملابسا بالتحميد فلا يجتمعان فى ان يمكن الدفع ايضا بمنع التنافى بالمعنى المذكور
وهو ان يقال معنى الابتداء ملابسا بها الابتداء حال كون المبتدى بحيث كان قد وقع
منه الملابسة بها وان كان قبل الابتداء قوله ولا يخفى ان الملابسة تقوم وقوع الابتداء
الى قوله فيكون ان الابتداء ان التلبس بها اقول ينبغى ان يوجه العموم بالتاويل
الذى ذكرناه لكن قوله بلا فصل مما لا حاجة اليه ونقل عن بعض من تصدى لهذا البحث
انه يعنى ان الملابسة على معنيين احدهما المقارنة والمصاحبة والآخر الاتصال

ای ترک کتبة الحمد الخ

وهنا هو هذا المعنى الثانى فعلى هذا يكون ان وقوع الابتداء ان ذكر الحمد بل ان ذكر
الامر من الحمد مدا واحمد الله فيصدق حينئذ ذلك الابتداء الواقع فى ذلك الامر انه ملا
اى متصل بالجملة وهو ظرف وبالبسملة يعنى انها ذكرت عقيبها بلا فصل بينها بشئ
فيلزم ان يكون الابتداء متصلا بالبسملة بان كان وقوعها واحدا والصعوبة التى
ترى فى هذا المقام ناشية عن اخذ الملابسة بالمعنى الذى ذكرناها اذا اخذت بهذا المعنى
لم يستقم قولهم وبذكره قبل الابتداء بلا فصل لان الشئ لا يلابس الشئ الذى وقع ذكره قبل مدة
او بعده فلا يستقيم قولهم فيكون ان الابتداء ان التلبس بها انتهى كلامه وفيه ان
كون ملابسة التى هى معنى الباء بعين الاتصال محل بحث مع ان الظاهر ان المقصود من
الحديثين على تقدير جعل الباء للملابسة ملابسة المبتدى او المبتدى بالبسملة والحمدلة
لا ملابسة الابتداء بهما قوله وبذكره قبل الابتداء بلا فصل نقل عنه رحمه الله فى الحاشية
يحتمل العطف على الشئ وعلى وجه انتهى اى وعلى على وجه الجزئية ومحل الكلام على
الاول وقوع الابتداء بذكر الشئ قبل الابتداء بلا فصل وعلى الثانى وقوع الابتداء بالشئ
بذكره قبل الابتداء بلا فصل بها او قبل فرفع التوهم التعارض يجوز ان يكون احدهما
بالجنان او اللسان او الكتابة والآخر باحدهن او يكون بالجنان لجواز احضار
الشيئين معا بالبال واقول وبابه التوفيق البداءة المذكورة فى الحديثين بمعنى التقديم
فارغ المغرب بداء بالشئ اذا قدمه فمعنى الحديثين حينئذ كل امر ذى بال لم يقدم عليه اسم الله
فهو ابتر وكل امر ذى بال لم يقدم عليه حمد الله فهو اجزم فلا وجه لتوهم التعارض بينهما اذ من
الظاهر البين ان الاستحالة فى تقديم شيئين او اشياء على امر واحد فلا حاجة
الى تكلفوا فى دفعه قوله على نهج حصول الصورة يعنى يجوز ان يكون معنى جلال
الذات الذات الجليلة كما ان معنى قولهم فى توقف العلم حصول صورة الشئ فى العقل
الصورة الحاصلة فيه ونقل عنه رحمه الله فى الحاشية وعلى هذا المعنى الثانى فيه رد
على قدماء المعتزلة حيث قالوا ذات الواجب وذات الممكنات مشاركة فى تمام
الماهية وانما الامتياز بالاحوال والاوصاف قوله بلا عمد ومدخل من الغير لعل معنى
كون التفعل للصيرورة بدون صنع من الغير ان الصنع غير ملاحظ فيه لا ان عدم
الصنع لازم فيه كيف وتجرد الطين بصنع من الله تعالى مع ان المعنى الحقيقى للصيرورة
الكون بطريق الانتقال وهو يستدعى الحدوث وارادة الكون مطلقا بالصيرورة
على سبيل التجوز محل توقف بلا ملاحظة صنع بدل بدون صنع لكان اظهر واولى لانتقل
عنه على قولهم ومنه الترجح فان اريد بالصيرورة مطلقا الكون فلا ارتضاء وان اريد به
الكون بطريق الانتقال فلا بد من ان يتجرد عن معنى الانتقال فى حقه تعالى لاستحالته

عليه

عليه قوله واما التكليف نقل عنه المعنى الاول من فروع التكليف ولهذا لم يعده ارباب
اللغة معنى مستقلا وانا قابل به هنا لان فيه خصوصية زائدة ليست فى اصل التكليف
وفيه ان كون معنى الاول من فروع التكليف محل بحث الا ان يراد بكونه من فروعه تفرعه
وترتبه عليه تامل قوله ولما استحال اى التكليف فى شانه تعالى لان معناه ايقاع
الفاعل ذلك الفعل ليحصل بمعاونته وهو محال فى شانه تعالى لانه متصف بالوحدة
لذاته ازلا وابدا قوله يحمل على الكمال اى مجازا اذ لا يتعانى ولا تكلف العادة غالبا
الا بالكمال تامل قوله الاتصاف بالوحدة الذاتية اى على تقدير كون التفعل للصيرورة
او الكاملة اى على تقدير كونه للتكلف قوله مع ملابسة جلال الذات قيد لكل من
الاتصافين واعلم انه قد يكون بمعنى الاستفعال اى الطلب نحو تكبر وتعظم
اى طلب ان يكون كبيرا وعظيما فالكبر فيه يجوز ان يكون حقيقيا فيكون هذا القسم قسيما اولى
ومعنى طلبه الوحدة اقتضاؤه اياها ذاتا قوله ليفيد ان اية بيننا اعظم من اية
سايرالانبياء بناء على ان المراد بافراد الحجة التى حجت هى بالقياس اليها
حجج كل واحد واحد من الانبياء بان يكون جميع حجج هذا النبى فرادا وجميع حجج ذلك
فردا اخر وهكذا فكما ان قاطع حجج الله تعالى التى اكرم بها الانبياء على الاضافة
للاستغراق والالم يفد اعظمية اية نبينا على اية سايرالانبياء على ما لا يخفى وقيل المراد
بها كل واحد واحد من حجج الله تعالى مطلقا والكلام احد واحد من الانبياء كذلك والا
لصار المعنى المؤيد بساطع جميع حجج الله تعالى وان كان بعضها حجة نفسه عليه السلام
وح لا يفيد ساطع جميع حجج بل ساطع بعضها والمقصود الاول على ما نقل عنه رحمه الله
على قوله فساطع حجج من قبيل اخلاق ثياب من قولهم فاطمى بحجج الساطعة فيدل على
ساطع جميع حججه ومعنى كونه من ذلك القبيل ان اضافته بمعنى من تباويل مذكور فى كتب النحو
فى ذلك المجال ونقل عنه رحمه الله ايضا وانا لم يحمل على ظاهره لخلوه عن ان الغاية الجليلة
مع ان التخصيص فى الصدر والتعميم فى الآخر باضافة الحجج الى ضمير النبى عليه السلام مما يستهجنه
الذوق السليم انتهى اذ اضافة الحجج الى النبى عليه السلام يستدعى تاييده بغير الساطعة
ايضا لان حجج كل شخص مؤيدة له البتة مع ان الصدر تخصيص التاييد بالساطعة والكلام
فى واضح بيانه كونه ساطعا حجج قوله او على تقدير با فى نظم الكلام قيل الفرق بين
التقويم والتقدير ان التقويم حكم العقل بواسطة الوهم بان لما هذه كورة فى نظم الكلام الا انا
كثيرا ما ادركنا فى نظايرها وان كان هذا الحكم كاذبا والتقدير حكمه بانها مقدرة ومرادة
فى المعنى وهى كالملفوظة قوله بطريق تغليب الواو عنها هى اشارة الى جواب سؤال مقدر
تقديره انه يقال كيف يقدر اما ههنا مع انه يكون على تقدير الكلام هكذا واما بعد باجتماع الواو

مع اما وهذا غير واقع في كلامهم وفي فصل الخطاب بل غير صحيح وحاصل الجواب انه تقدير الكلام
انما يكون كذلك اذا كان الواو لم يؤت بها بعد حذف اما عوضا عنها مع ان جمعا
امام الواو واقع في عبارة المفتاح فواو اخر في البيان حيث قال واما بعد فان بحكاية
الاصلين وتردد بعض الفضلاء في ان هل بين الواو واما مناسبة صحيح لتعويضها
ام لا وايضا خطأ العلماء السكاكي فرجح بين الواو واما في عبارة المفتاح
واعلم ان الواو ان كان عوضا عن اما فلا صحة للجمع وان لم يكن عوضا عنها ففي
العطف استكمال فالجواب الاول هو الاولى واحر المناسبة سهل قوله القواعد
جمع القاعدة وهي الاساس نقل عنه رحمه الله ويمكن ان يبقى القاعدة على المعنى
المصطلح ويراد بتلك القواعد المسائل الاصولية اذ لابد منها في استنباط الاحكام
مطلقا من الكتاب والسنة وعلم الكلام اساس لتلك المسائل فهو يتوقف على الاصول
من حيث الاعتقاد وان توقف الاصول عليه من حيث ذاته فليتامل ونقل عنه رحمه الله
ايضا وقد يقال عقايد الاسلام مثل الاعتقاد بوجوب الصلاة والزكاة وقواعد ٤
مسائل الاصول واساس تلك المسائل الكلام وفيه فوات مقابل العقايد بعلم الشرايع
ثم تخصيص عقايد الاسلام بغير المسائل الكلامية مع انها المتبادر منها قوله لشمول
الاولى الكتاب والسنة بخلاف الثانية نقل عنه رحمه الله لان القاعدة في اللغة الاساس
فيكون بمعنى اساس اساس عقايد الاسلام وهو لا يشمل غير الكلام انتهى وفيه ان
قوله هو علم التوحيد بالضمير الدال على الحصر يدل على ان الاولى مختص بعلم التوحيد
والصفات غير متناول للكتاب والسنة وان كان على سبيل الادعاء فلا يناسب
ملاحظة الترقي بالوجه المذكور في القرينة الثانية ونقل عنه رحمه الله ايضا فان قلت
اولا العقايد جزء الكلام وكون الكلام اساسها يقتضي كون الشيء اساس
نفسه اذ لا يتوقف الكتاب الا على المسائل الاعتقادية وثانيا ان الكلام اساس
العقايد لان اساس الاساس اساس والكتاب اساس الكلام لان العقايد من الكلام
واساسها اساسه فالكتاب اساس اساس العقايد فالقرينة الثانية تشمل الكتاب
مثل الاولى قلت اولا الحصر المذكور هم وان سلم فالعقايد يجب اعتقادها يتوقف على الكتاب
المتوقف على العقايد بحسب ذاتها وثانيا المتبادر جزء اساس الشيء هو الاساس بالذات
وان سلم فاساس الموقف ما يتوقف هو عليه لا بعض حالاته وان سلم فاساس الكتاب هو ذات
العقايد والكتاب انما هو اساس العقايد من حيث الاعتقاد فلا يكون اساسا اساسها
من حيث هو اساس فليتامل انتهى كلامه وفيه ان اعتبار الحيثية المذكورة ليس بواجب
فيكون الشيء اساس الاساس ولا يفهم من العبارة فالقوة في جانب الاعتراض ولعله

لهذا

لهذا احر بالتامل قوله او لتها التفصيلية مثل قولنا العالم متغير وكل متغير حادث
في بيان قولنا العالم حادث كذا نقل عنه قوله جزء منه اي من هذا العلم وهو الكلام قوله
اشارة الى فائدة من فوائد نقل عنه رحمه الله ان فائدة منحصرة فيه على ما حرره قوله
اما متحدان بالذات قال العلامة التفتازاني في شرح تلخيص الجامع الدين والجزاء والطاعة
والملة اعني طريقة النابتة من النبي صلى الله عليه وسلم المعبرة عنه بوضع الهي سايق الى الخير ت
الحقيقي والسعادات الابدية يضاف الى الله تعالى لصدوره عنه والى النبي صلى الله
عليه وسلم لظهوره منه والى الامة لتدينهم به وانقيادهم له وقال الفاضل الدهقاني
في شرح ديباجة المنهاج ان الفرق بين الملة والدين ان الملة لا تضاف الا الى النبي
الذي يسند اليه نحو اتبعوا ملة ابراهيم ولا يسند الى الله ولا الى احاد الامة بخلاف الدين
تامل قوله لكونه اشهر فيكون بمنزلة عطف البيان قوله وعلى الكشح كناية عن الاعراض
وذلك لان المعرض عن الشيء ويحترز عنه يطوي عنه كشحه فذكر اللازم واراد الملزوم
والمعنى طاويا الكشح وهو المقال على الاطالة اي معرضا فمقال عنها ويجوز ان يكون
الكلام من قبيل الاستعارة تخييلا وترشيحا وتوجيهها ان يقال شبه نفس المقال بالكشح
فاثبت له الكشح تخييلا ورشح بطي الكشح وحاصل الاعتراض في المقال عن الاطالة
ايضا قوله ولما تقدم ويتبع اي جواب سوال مقدر وهو ان يقال لما كان البدل
او البيان هو المجموع وجب ان يجري الاعراب في اخره لان آخر كل منهما لانه ليس ببدل
ولا بيان فاجاب بما حاصله ان كلا من المتبوعين على حدة وعقيب بابه قوله
الجملة الثانية انشائية يعني على تقدير نعم الوكيل هو بناء على ان المخصوص محذوف كما في قولك
نعم العبد فيكون من قبيل عطف الجملة الفعلية الانشائية على الجملة الاسمية الاخبارية
كذا نقل عنه اعلم ان في اعراب المخصوص وجهين احدهما ان يكون مرفوعا بالابتداء ويكون
الجملة الانشائية التي هي قبله خبره والثاني ان يكون مرفوعا بانه خبر لمبتدا المحذوف
على تقدير السوال كما قرر في كتب النحو فيكون ما نحن فيه من عطف الجملة الفعلية الانشائية
على الجملة الاسمية الاخبارية انما هو على تقدير الثاني واما على الاول فمن عطف الاسمية
الاخبارية على مثلها بلا تكلف نعم على حذف المخصوص قوله ان شاء التوكل فيه ايضا بحث لان
فرعطف على ما عطف عليه لانه اخبار جزما قوله وايضا يجوز ان يعتبر عطف القصة
على القصة فيه نظر اذ يعتبر في عطف القصة على القصة التعدد في المعطوف والمعطوف
عليه ولا تعدد ههنا قال السيد الشريف قدس سره في شرح المفتاح نقلا عن الكشاف وقصة
الماء فيقدر من آخرها معطوفة على قصة الذين كفروا كما يعطف الجملة على الجملة قال السيد الزيني
وقال في موضع آخر ليس الذي اعتمد بالعطف هو الامر حتى يطلب لكل جزء اخر واوفى

يعطف عليه انما المعتبر بالعطف هو الجملة وصف ثواب الكونين فهي معطوفة على جملة وصف
عقاب الكافرين يعني انه ليس حق عطف الجملة على الجملة ليطلب هناك مناسبة الثانية مع
الاولى بل من عطف جملة مسوقة لغرض على جملة اخرى مسوقة لغرض آخر فالمعتبر في العطف
هو الجمع وشرط المناسبة بين القصتين فكلما كانت المناسبة بينهما اقوى كان العطف
احسن ولا يشترط المناسبة بين جمل القصتين وقد حققه بعضهم بانه نظير ما يقال
في عطف المفرد على المفرد في مثل قوله تعالى هو الاول والآخر والظاهر والباطن من الواو
الثانية يعطف مجموع الصفتين الاخريين المتقابلتين على مجموع الاوليين المتقابلتين
لانك لو عطفت الظاهر وحده على واحد من الاوليين لم يكن هناك تناسب فكما صح
في المفردات ذلك صح في الجمل ان يكون الواو لعطف قصة اي مجموع جمل على قصة اخرى
اي مجموع جمل مثلها بل هذا بالجواز اولى قوله اي وهو نعم الوكيل على معنى وهو مقول في حقه
نعم الوكيل على ما هو المشهور فيكون جملة الحكاية خبرية متعلق خبرها جملة فعلية انشائية
اعلم ان المخصوص في نعم الوكيل محذوف مقدر بعد الفاعل مبتدأ لما قبله على احد الوجهين
فلا حاجة الى تقدير مبتدأ قبل اللهم الا ان يقصد المناسبة في التقديم والتاخير ايضا
واما على الوجه الآخر وهو كون المخصوص خبر المحذوف فيحتاج الى التقدير فاعرفه قوله فيحال
محل من الاعراب اي فيجوز ان يكون معطوفا على حسبي باعتبار تضمنه معنى يكفيني الذي
هو خبر المبتدأ فحذار من قول الشارح وجعلي رد الشارح كما ان الاول رد الاول وجعله لكن لا حاجة
في عطفه على حسبي الى اعتبار تضمنه معنى يكفيني لان الجمل التي لها محل من الاعراب واقعة
موقع المفردات فيجوز عطفها على المفردات وعكسه كما صرح به الشريف قدس سره في حاشية
المطول قوله ويدل عليه قطعا قولهم كفى وقالوا حسبنا الله ونعم الوكيل اي على جواز عطف
الانشاء على الاخبار فيما لمحل من الاعراب اذ لكل واحدة من جملة حسبنا الله ونعم الوكيل في
محل النصب بانه مقول قالوا وقد عطف الثانية التي هي جملة انشائية على الاولى التي هي جملة
اخبارية ولما كان مظنة ان يقال لا يجوز ان يكون مقول قالوا هو مجموع الجملتين بثبوت
الواو بينهما بان يكون المقول قبل الحكاية هو حسبنا الله ونعم الوكيل لا حسبنا الله نعم الوكيل
وفهم بقيدها بقوله لان هذه الواو الخ الحكاية اي قالوا حسبنا الله وقالوا نعم الوكيل لا من
الحكي اذ لا محل للعطف ح ولما كان مظنة توهم اختصاص هذا الجواز بما بعد القول
وح لا دلالة على المطلوب فنفاه بقوله وليس هذا مختصا ح قوله بحيث ان يكون الواو من الحكي
بتقدير المبتدأ في المعطوف اعلم ان بعد التأويل الذي عده بعض الفضلاء بعيدا غير ملتفت اليه
وهو وقلنا نعم الوكيل انما هو بحسب المعنى اذ لا يؤدي بين الاخبار بان الله تعالى كافيهم و
الاخبار بانهم قالوا نعم الوكيل هو مناسبة معتد بها يحسن بها العطف بينهما وهذا البعد موجود في تقدير

حيث قالوا لا محذور في عطف الجملة على ما هو
ولا في عكسه بل يحسن وذلك اذا روعي
فيه نكتة منه

وحاصله انه لو كان كذلك فان لم تؤول بما ذكر ابتداء وبقي البعد
كان عطف الانشاء على الاخبار وعدم جوازه
مقررا متفقا عليه واذا اول فقد تاول بما يبعد
فيحتاج الى ما يلتفت اليه لا يليق بالكلام المنجز تقضيا
منه

المبتدأ ايضا لان المفتوح هو معقول في حقه نعم الوكيل وهو معهود قولهم وقلنا نعم الوكيل
هذا يصلح الزاما عليه حيث يصح بقول المص رضا على الشارح قوله او عطف على الخبر
المقدم اي على المبتدأ وهو حسبنا المقدم على الله ان قلت لا يجوز ان يكون المقدم ههنا خبر
الوجوب تقديم المبتدأ على الخبر عند تعريفهما قلت الاضافة في حسبنا ليست بمحضة
حتى يفيد التعريف ونقل عنه ان تقدير المبتدأ يبطل اصل الاستدلال واما العطف
على خبر المقدم فانه يبطل الطريق المذكور يعني ان تقدير المبتدأ يبطل دلالته على جواز عطف
الانشاء على الاخبار فيما لمحل من الاعراب اذ ليس معطوفا على هذا التقدير بل خبرا
والعطف على الخبر المقدم يبطل طريق كون الواو من الحكاية لان من الحكاية ان يكون من عطف
الجملة على المفرد هذا اذا لم يعتبر تضمن حسبنا معنى يكفينا واما اذا اعتبر فلا فرق
بينهما في ابطال اصل الاستدلال وكون كل منهما من عطف الجملة على الجملة اخبارتين
قوله ثم ان حسن الكمال المذكور الخ يعني ان حسن قولنا زيد ابوه عالم وما اجهله بدون
تقدير المبتدأ اي وهو ما اجهله لم يكن ان يقال الجواز كاف في الغرض فلا يفيد
منع الحسن تامل ليت شعري لم لا يجوز ان يكون هذه الواو استينافية وما الذي الجأهم
الى الحمل على العطف وركوب هذا الشطط قوله للحكم معان ثلثة المعنى الاول
عرفي والثاني مصطلح المنطقيين والثالث مصطلح اهل الاصول كذا افاده الشارح
في التلويح لكن الاولين معنى مطلق الحكم والثالث معنى الحكم الشرعي ثم اعلم ان النسبة
الحكمية عند القدماء هي النسبة التامة الخبرية الايجابية في المحصورة والسلبية في السالبة
واما عند المتاخرين فهي النسبة التقييدية التقوية التي يرد عليها الايجاب والسلب
وقول المحشي ايجابا او سلبا يشعر بان المراد بالنسبة النسبة التامة الخبرية لكن كون
الحكم بمعنى وقوع النسبة او لا وقوعها مبني على ان النسبة هي التقييدية التي هي مورد الايجاب
والسلب لان الحكم على تقدير كون النسبة النسبة التامة هو ادراك وقوعها فقط ايجابا
او سلبا بل هو ادراك نفسها على وجه الاذعان ايجابا او سلبا وقد يطلق على نفس
الوقوع وقد يطلق على المحكوم به ولم نتعرض لها لقلتها قوله وخطاب الله متعلق بالخطاب
في اللغة تعريف الكلام بخواص الافهام ثم نقل الى ما يقع به التخاطب اي الكلام الموجه الى الغير
للافهام وهو هنا الكلام النفسي الازلي ومعنى تعلقه بافعالهم تعلقه بفعل من افعالهم
والام يوجد حكم اصلا ازلا خطاب يتعلق بجميع الافعال اذ ليس في الخارج من الجنس عليه السلام
كاباحة ما فوق الاربع من النساء وخرج خطاب الله المتعلق باحوال ذاته وصفاته
وتنزيهاته وقوله بالاقتضاء او التخيير يخرج عنه القصص والمبينة لافعال المكلفين
واحوالهم المتعلقة باعمالهم كقوله تعالى والله خلقكم وما تعملون لانها ليست احكاما

فان ما تعلق الخطاب والقصص والاخبار عن الاعمال ليس تعلق الاقتضاء او التخيير اذ معنى التخيير اباحة الفعل والترك للمكلف ومعنى الاقتضاء طلب الفعل منه مع المنع عن الترك وهو الايجاب او بدونه وهو الندب او ترك الاقتضاء طلب الترك مع المنع وهو التحريم او بدونه وهو الكراهة قوله كالوجوب والاباحة وغيرهما من الندب والحرمة والكراهة اقام الحكم بهذا المعنى هو متن الايجاب والتحريم لامن الوجوب والحرمة وهو فاقد لتحتيتهما اما مبني على ان المراد بالخطاب بالخوطب به فقد تبين ان الحكم المصطلح بين الفقهاء ما تعلق الخطاب كالوجوب والحرمة وغيرهما مما هو من صفات فعل المكلف لا نفس الخطاب الذي هو التخاطب واما بناء على صحة المعتزلة فاطلاق الحكم على نفس الوجوب والحرمة والحكم هو الايجاب والتحريم واما مبني على ما ذكره بعض المحققين من ان الايجاب والوجوب متحدان بالذات ومختلفان بالاعتبار قابلا الى الايجاب هو نفس قولهم افعل ليس للنفس منه صفة فان القول ليس متعلقه منه صفة لتعلقه بالمعدوم وهو اي ذلك القول اذا نسب الى الحكم بسم ايجابا واذا نسب الى المخاطب سمي وجوبا فهم يجعلون اقسام الحكم الوجوب والحرمة مرة والايجاب والتحريم مرة اخرى وهذا كقولهم الشيء الى ما سيأتي في الشفا التعليم والتعلم بالذات واحد وبالاعتبار اثنان فتامل فيه كذا في التلويح قوله وان عم الفعل الاعتقاد بناء على تعميم الفعل لجوارح والقلب يعني ان الظاهر ان الافعال مقابل للاعتقادات فلو كان المراد ههنا المعنى الاخير وهو خطاب الله تعالى لم يكن علم الكلام متعلقا بالاحكام الشرعية بحسب الظاهر لتكلفا وعمم الفعل الاعتقاد ويلزم الانحصار لا نقل عنه لان معنى التعلق في الاولى كون معلومات العلم تلك الاحكام كما هو لفظ السائل الى الفهم فكذا الجواب قسم وقرينة فلا يلتفت الى المناقشة بان معنى التعلق في الثانية كونها من المعلومات لا يجدي في تلك الاحكام على ان بيان الوجوب ونحوه في غاية الندرة فالتعبير بما يتعلق به في غاية الركاكة قوله والمستدرك قيد الشرعية اذ بعد اضافة الخطاب الى الشارع وهو الله تعالى لا حاجة الى ذلك القيد قوله اللهم الا ان يجعل مستثنى من المستدرك قيد الشرعية اي ما تجريد الاحكام عن قيد الاضافة الى الله تعالى او التاكيد في الثاني اي قيد الشرعية حتى لا يلزم الاستدراك

قوله او يجعل التوقيف للحكم الشرعي لا المطلق الحكم فح لا حاجة الى الحمل على التجريد او التاكيد وكل منهما تكلف وتعسف من غير حاجة اذ لا ضرورة في الحمل على هذا المعنى قوله فالمراد اما المعنى الاول نقل عنه رحمه الله ويؤيده قوله فيما سيجيء وسواما يفيد معرفة الاحكام فان المراد بالحكم هناك هو الاول تعطفا اذ لا معنى للافادة معرفة التصديقات قوله وح يجعل العلم عبارة لا نقل عنه وجه الجعل هو عدم التكلف في معنى

التعلق ح ولا يخفى ان جعل جملة التصديقات متعلقة بها هي مبالغة منه اعني التصديقات المخصوصة او جعل التصديق بما عدا الامر متعلقا بالحكم الذي هو جزء منه تكلف محض قوله وانما اعتبر التعلق بنفس الفعل اي يعني اذا اريد به مطلق التعلق يجوز ان يعتبر بالنسبة الى نفس الفعل والى كيفية الفعل لكن الثاني اولى اذ فيه اشارة الى نكتة وقد وقع العبارة في شرح المقاصد بدون لفظ الكيفية وعبارة هذا الكتاب اولى منها كذا نقل عنه والاولى ان يقال ح وجه اعتبار الكيفية ان النسبة وان كانت متعلقة بالمنتسبين معا لكن تعلقها بالمحكوم به اقوى لانه مقتضاها ومستتبع كما دون المحكوم عليه ولان تعلقها به بنفسه وبالمحكوم عليه بالاداة ولهذا يقال المضروب والمحكوم عليه مضروب له وايضا النسبة التي هي الثبوت وصف المحكوم به دون المحكوم عليه وكيفية الفعل في علم الفقه محكوم به غالبا فالاعتبار التعلق بها يكون اولى قوله وان اريد به تعلق الاسناد بطرفيه الاول باعتبار كون الحكم النسبة والثاني باعتبار كونه ادراكا وقوعها قوله فالمراد بالاعتقادات المعتقدات فيه ان تعلق النسبة بالمعتقد عن تعلق الاسناد بطرفيهم لان المعتقد هو نفس النسبة او مجموع الطرفين والنسبة لا كل من الطرفين ولا يمكن دون النسبة على ما لا يخفى الا ان يراد بها التعلق بالمعتقد ما هو اعم من التعلق بنفسه او بجزئه او بمتعلقه قوله متن وجوب الوجب وحدته اي قولنا الواجب موجود وقولنا الوجب واحد قوله ح فيه اشارة الى ان موضوع الفقه هو الفعل اذ المتبادر من تعلق الاسناد الى كيفية الفعل كون الكيفية محكوما به مسندا او منسوبا الى المحكوم عليه ومسندا اليه على ما لا يخفى قوله ثم انه ينبغي ان ناظر الى قوله ولانهم عدوا الفرائض وما يتبعها الى آخره لفاد نشر اعلى الترتيب قوله ومن قبيل العطف لانه ان المعطوف الاول بالثانية كما ان المعطوف عليه الاول بالاولى وليس شيء منهما مجرورا والمجرور بالثانية والاولى ليس شيء منهما معطوفا ومعطوفا عليه ويجوز ان يرفع علم التوحيد على تقدير والعلم المتعلق بالثانية علم التوحيد والصفات او يضاف على تقدير وليس العلم المتعلق بالثانية علم التوحيد والصفات فيكون عطف الجملة على الجملة قوله مشترك بين الاصوليين اي اصول الفقه واصول الدين الذي هو علم الكلام فان حجية الاجماع من حيث انها مناط الاستنباط مسئلة الاصول ومن حيث انها مناط لاثبات العقايد الدينية مسئلة الكلام كذا نقل عنه قوله اعم من ذات الله تعالى بان يجعل الموضوع ذات الله تعالى وذات المكنات من حيث استنادها الى ذات الله تعالى او يجعل الموجود والمطلق او المعلوم من حيث يتعلق به اثبات العقايد الدينية تعلقا قريبا او بعيدا قوله

فيه اشارة الى ان مقصد الكتاب

وهي كون موضوع الفقه افعالا وكلما يجب عن احوال موضوع واحوال كيفية الفعل

قوله

ولما كان اعتبار التعلق بكيفية الفعل بالنسبة اولى كان في التصديقات ايضا اولى

قوله

واما عند غيره فلان الصفة المطلقة اعم ان موضوع العلم ما يبحث فيه عن الاعراض
الذاتية لو اولاعراضه الذاتية فعند من جعل موضوع الكلام الذات فقط يكون البحث
فيه عن الاعراض الذاتية وعن الاعراض الذاتية لصفاته التي هي لعراضه الذاتية مطلقا
ولما كانت الصفة المطلقة عندهم اى المذكورة بدون قيد مخصوصة بالصفة الذاتية
الوجودية يكون معنى قولهم مبحث التوحيد والصفات اشرف مقاصد الكلام ان مبحث
التوحيد والصفات الذاتية الوجودية اشرفها فيكون اجل مباحث اخرى هي مباحث
الصفات التي هي غير الصفات الذاتية الوجودية قوله ولذا لم يعدوا اه اى
ولان الصفة المطلقة عندهم هي الصفة الذاتية الوجودية لم يعدوا هذه المباحث
من مباحث الصفات مع ان الكل راجع الى صفة ما اذ الاحوال صفات غير وجودية
والافعال صفات غير ذاتية والنبوية ونصب الامام صفتان فعليتان ونقل عنه
فان الشارح ذكر في اواخر هذا الكتاب ان مقاصد الكلام مباحث الذات
والصفات والافعال والمعاد والنبوة والامامة اقول بين هذا النقل وبين حصر
المستفاد من قولهم الاعند بعض الشيعة منافاة قوله على ان الامامة اه اى فلا حاجة
الى رجوعه الى الصفة ما وفيه ان كون الامامة من الفقهيات لا دخل له في اثبات
كون الصفة المطلقة عندهم هي الذاتية الوجودية مما لا يخفى فلا حاجة بجعل علاوة هنا
وذكر الشارح في اواخر شرح المقاصد لانزاع في ان مباحث الامامة يهم الفروع البتة
وجوبها اذ القيام بالامامة ونصب الامام الموصوف بالصفات المخصوصة من فروض
الكفايات وهي امور كلية يتعلق بها مصالح دينية ودنيوية لا تنتظم الا بحصولها
فيقصد الشارع بحصولها في الجملة من غير ان يقصد حصولها من كل واحد ولا خفاء في
ان ذلك من الاحكام العملية دون الاعتقادية قوله هذا مع ما عطفا عليه وهو قاصد
ولقلة الوقايع ورديفه وقيل ان هذا عطف على قاصد بركنه بناء على اتحاد معنى اللام
السببية واللام التعليلية والاول اظهر قوله قدم عليه للاهتمام نقل عن الرماني
بغير الاختصاص مثل العناية بالدليل الذي هو الاصل ومثل ورود الحكم ابتداء مدللا
لا يتطرق اليه توهم خلاف اوله الاهم ومثل كون الغرض متعلقا بالسبب لا بالحكم ومثل ازالة
توهم كونه دعوى بلا دعوى قوله لما توهم اشارة الى ان الاختصاص اضافي لا حقيقي
قوله فان شرطا لم ينقل عنه وهذا القدر كاف في اطلاق الافادة كما يقال خبر الواحد
يفيد العلم الاستدلالي ومن البين في ذلك قولهم حسن قولنا حقيقة في كذا ان هذا معناه
في تحصيل الادراكات يعني انها تحصل بتلك المعاني غاما حقيقة الشريف الجرجاني في حواشي
المطول ونقل عنه الصباغ في بحر الاحكام المعنى الاول من المعاني الثلاثة قوله ولذلك

والاشبه

نقل

نقل عنه فيما يهدا يكون المراد بمعرفة الاحكام معرفة الاحكام الجزئية عن ادلتها التفصيلية
والمعنى تعلموا الاحكام الكلية المفيدة بمعرفة احكام الجزئية بالفقه فيرد الاشكال من جهة
ان المأخوذ من الادلة التفصيلية هي الاحكام الكلية لا الجزئية ويمكن دفعه باعتبار الواسطة
قوله التغاير الاعتباري كاف في الافادة ان في اطلاق لفظ الافادة فذات
التصديقات من غير اعتبار حصولها في النفوس الانسانية مفيدة ومن حيث حصولها
فيه مفادة قوله بأبي عنه لان التدوين والتمهيد والترتيب لا يضاف عرفا الى الملكة نقل عنه
واما الجواب الثاني والثالث فيلزم السباق لان تدوين العلوم بعد تدوينها العلم عرفا
وقد شاع ان يقال كتبت علم فلان وحفظته واما تدوين الملكة فمما يأباه الذوق السليم قوله
لكن يرد على اول الاجوبة ما نقل عنه واما على باقي الاجوبة فيندفع بجعل المعرفة بمعنى اليقين والادلة
بمعنى الامارة وتحصيل اليقين عن الامارات بشاهة المجتهد لا غير وبهذا التوجيه لا يأتي
في الجواب الاول كما لا يخفى قيل وبهذا الكلام يندفع ما يقال ان تقييد المسائل باليقينية اخراجه عن الامارات
والا فلا سؤال ولا جواب على ما لا يخفى وفيه ما فيه يوقف بالتأمل قوله والتوفيق اه يعني ان بين
اجماعين تنافيا لان الاجماع على ان الفقه من العلوم المدونة يستدعي كون الفقه المعارف
للاحكام من المدون فقيها والاجماع على عدم فقاهة المقلد ينافيه فوجوب التوفيق بينهما ولا
ذلك الا ان يجعل للفقه معنيين وينقل عنه قد يطلق الفقه على العلوم المدونة وقد يطلق على العلم
الحاصلة بالامارات فالمعنى الاول متحقق في فقاهة المقلد دون الثاني وحاصل الجواب
منع بطلان اللازم قوله لا يكون الا مستند لا اما فيكون حاصل التوفيق ما يفيد معرفة الاحكام
العملية عن الادلة التفصيلية بالاستدلال فلا اشكال قوله لا يتجشم الا كلف بالتكلفة
يقال تجشم الامر اى تحمل مشاقه قوله لان رسول صلى الله عليه وسلم علم اجتهادي اه في الاذهان
اختلف العلماء في اجتهاد الانبياء قال بعضهم لا يجوز لهم الاجتهاد لقدرتهم على النص
بالايحاء وقال الجمهور جاز لهم الاجتهاد وهل يجب فيه وجهان فاذا جاز او وجب
هل يجوز الحكم على الخطاء ادوم معصومون على الخطاء في الاجتهاد فيه وجهان وهذا في امور
الدين اما في امور الدنيا فيجوز الخطاء والسهو عليه السلام انما نأثر اذا استرسل في شيء
من راى فانا بشراى اخطل واصيب كسائر افراد البشر كذا في شرح المشكلات
قوله مثل ما مر من الكلام اى من الاعتراض على تعريف الفقه ووجوه الجواب عنه بقوله الا ان
فيه ان الاطلاق عليه اولا يقتضي ان يكون مطلوبا على غيره ثانيا وهو محل بحث قوله
اذ لا شركة وهذا انما يفيد لزوم ضياع ذكر وجه التخصيص والمدعى لزوم ضياع احد الامرين
فالاولى ان يقال اذ لو كان سبب هذا الاطلاق مجرد كونه مما يجب ان يعلم ويتعلم بالكلام
فلا حاجة الى قيد الاولى ان الاول وهو ظاهر ان كان السبب كونه اول ما يجب فلا حاجة

قيد الاولية اذ يصح الاطلاق عليه فيما طلق عليه فيما بعد بالكلام
لكونه كذلك بالنسبة اليه وان لم يكن اول ما يجب ان يعلم ويتعلم بالكلام
مطلقا فتدبر

الى ذكر وجه التخصيص اذ لا شركة في كونه اولا يجب واما ما نقل عنه ان هذا التعيين بمعنى
الفعل الذي فرع التفسير اي افسر الاطلاق بالاطلاق اولا اذ لا شركة ففيه ما فيه
فتامل قوله واما احتمال تسمية الغيرية جواب سوال مقدر كانه قيل وان لم يحتج الى ذكر
وجه التخصيص من هذه الحيثية لكن يحتاج اليه لدفع احتمال تسمية الغيرية بغير هذا الوجه
فاجيب بانه تركه وقيل فيه انه يجوز ان يكون عدم التعرض للاعتماد على ما ذكر للظهور جريان ذلك
في الوجوه الباقية ايضا وفيه انه لو كان كذلك لكان الملائم التعرض في الاول من الوجوه قوله
والتسمية بالكلام كانه قيل استطاوجه التسمية بين ذكر كلام القدماء وذكر كلام المتاخرين ولم يذكر
بعدهما والظاهر ان يوخر عنهما اجيب بقوله والتسمية كذا نقل عنه قوله لا بين الجنة والنار
اي ليكون منزلة مرتكب الكبيرة فان الفاسق اي مرتكب الكبيرة عندهم مخلد كما هو المشهور
من مذهبهم اذا مات قبل التوبة قوله ليس بمؤمن ولا كافر عند الحسن بل المنافق عنده قسم ثالث
قوله اي مجاهرا اي الى المجاهر بالكفر ومرتكب الكبيرة ليس بمجاهر به قوله فلا منزلة بين
المنزلتين عنده اي بين الايمان والكفر بل بين الايمان وبين احد قسمي الكفر وهذا
ليس باثبات منزلة بين المنزلتين كذا نقل عنه قوله بمعنى الانفع يعني ذهبت المعتزلة
بصرة الى انه يجب بنا الله تعالى ان يعطي العبد ما هو انفع له في دينه كذا نقل عنه
قوله فالجبائي اعتبر في الانفع الى اراي وجوب الاصلح بمعنى الانفع وقال ما علم الله تعالى
نفعه للعبد في دينه يجب عليه وغير الجبائي لم يعتبر فيه جانب علم الله تعالى قال يجب
على الله تعريض العبد للثواب وان علم انه يكفر عند كونه مكلفا قوله فلزمه ترك الواجب
اي غير الجبائي من معتزلة بصرة ترك الواجب فيمن مات صغيرا لا فيمن مات عاصيا
واما الجبائي فلا لازم عليه العكس وهو المراد بقوله فلزمه ما لزمه قوله لكن بعض الاوفق
بالحكمة والتدبير اي كواو كان انفع للعبد في الدين فقط او في الدين والدنيا معا او لا
انفع في شئ منهما تامل قوله ويحتمل ان يراد بالاحكام على تقدير ان يكون معقول القول حقائق
الاشياء ثابتة قوله فانهم اي القائلون بناء على ادعاء ان غيرهم كالمعدوم قوله بملاحظة
الحيثية اي حيثية المطابقة حتى يتميز عن الصدق اي الحكم المطابق للواقع من حيث انه
مطابق له اذ لولا الاعتبار بها ولملاحظتها الصدق توقيفي الى آخر الصدق اذ يصدق
عليه انه الحكم المطابق للواقع لان المطابقية بالكسر تستلزم المطابقة بالفتح لتلازمهما
اذ لو وجد المطابقة بين الشيئين كان كل منهما مطابقا ومطابقا بالنسبة الى الآخر
فيكون الحكم المطابق للواقع بالكسر مطابقا له بالفتح ايضا فاذا لم يلاحظ الحيثية
في توقيف كل منهما يصدق توقيف كل منهما على الآخر فيجب ملاحظتها قوله لكن
لا يلائمه لان الظاهر من قوله واما الصدق فقد شاع في الاقوال الخاصة ان المراد بها

انما هو من جهة كثرة الصدق في الاقوال دون الحكم وقد يقوى ما ادعاه ان الفرق بينهما فيما بعد
ليس بهذا الاعتبار واما اعتبار المطابقة من جانب الواقع فيهما فلا قائل به قوله يشير الى
ان الصدق الاشارة الى الشيوع من الخصوص تامل قوله اذ المنظور اولا في تعليل الكلام
مطوي وهو قولنا وانما كان الحكم ما كان المطابقة معتبرة من جانب الواقع كذا نقل عنه يعني
ان معنى الحكم في اصل اللغة الثابت من حكم اذا ثبت ولما كان اول المنظور في اعتبار
المطابقة من جانب الواقع هو الواقع الذي هو ثابت ومحقق ناسب ان يعتبر في التسمية
به ذلك الاعتبار وكذلك الصدق في الاصل هو الاتيان عن الشئ على ما هو عليه يعبر عنه بالفارسية
براست كفتن ولما كان المنظور اولا في اعتبار المطابقة من جانب الحكم هو الحكم الواقعي متصف
بذلك المعنى الاصلي الصدق فناسب ان يعتبر في التسمية بالصدق ذلك الاعتبار بهذا المعنى
اتصاف الحكم بأي معنى كان بالاتيان عن الشئ على ما هو عليه محل كلام فتامل قوله وبهذا اولى
مما قيل لانه يدل على وجه المناسبة في التسمية بخلاف ما قيل وقد عرفت ما فيه قوله فان مفهوم
قولنا لم نقل عنه ان فيه رد اعلى من قال فيه محتمل لان المطابقة صفة الواقع والحقيقة صفة
الحكم فلا يكون هي هي قوله فالمعنى هنا كون الحكم اي بمعنى ان معنى حقيقة كونه بحيث يطابقه
الواقع لكن لما كان مطابقة الواقع اياه مستفادة لهذا المعنى شرح وجعلت اي معنى الحقيقة
ومعلوم ان هذا المعنى صفة للحكم ايضا والاظهر ان مطابقة الواقع اياه ليست صفة
لمحل صفة للواقع على ما لا يخفى لكن على هذا يكون المنظور اولا في اعتبار المطابقة من جانب
الواقع هو الحكم في الحقيقة ايضا قوله قلت بعد التسليم يعني لان الشئ بعض الموجود
لم لا يجوز ان يكون المعنى ما يصح ان يعلم ويخبر عنه وبعد التسليم فرق قوله وبه يظهر اي
اي بما ذكرنا من ان معنى قولنا بالشئ هو هو ما بالشئ ذلك الشئ يظهر ان الضمير في الشئ
وقد يجعل احدهما للصدق وهو الثاني لا الاول اذ لا يحتاج لتامل قوله لكن ينتقض ظاهر التعريف
واما باطنه وان كان يصح بجعل هو بمعنى الاتحادي في المفهوم لكنه ارتكاب بخلاف المتبادر
والاصطلاح من غير ضرورة لظهور الوجه الصحيح الخالي عن ارتكاب مثل هذا التكلف
وهو جعل الضميرين للشئ وهذا هو المراد بقوله وجعل هو هو قوله بعد تسليم الاستفادة يقال
عنه يعني يجوز ان لا يكون ما ذكره موقوفا عليه ويا للعوض كما يشير كلامه من قوله فانه من العوارض
فلا يكون المستفاد ايضا موقوفا عليه ويا للذاتي بل يكون اعم اقول بل المعنى المفهوم من السوق
ان مثل الضاحك والكاتب مما يمكن تصور الانسان بدونه ليس بما به الانسان
هو هو لانه من العوارض له والشئ من العوارض لا يكون ما به الانسان هو هو فلا شئ
مما يمكن تصور الانسان بدونه ما به الانسان هو هو واقول بعد تسليم الاستفادة قد ذكرنا
معنى عدم امكان تصور الشئ بدون الذاتي ان تصور هو موقوف عليه ومحتاج اليه

لانه لايكون انفكاكه عنه فلا يرد اللوازم المذكورة لكن يرد عليه احد المقتضيين بالنسبة الى الاخ
والممكنات بالنسبة الى الاعدام كما يرد عما مر الكاتبة ايضا **قوله** وبط بين الاخطار بان لا تغفل
شتاء وضحاها بل لاجل اخطار قصد او فيه بحث فتش عليه في تلك الحواشي ايضا **قوله** وايضا زمان
تصور اللازم غير زمان ما نقل عنه لان تصور الملزوم مقدم لتصور اللازم لا بسبب وجب له
والا لما جاز فقده مع زوال تصور الملزوم واللازم بط بالضرورة ثم ان تحقق هذه الدوري
المعد والمعول عليه لا يخفى قالوا الدليل ما يلزم من العلم به العلم بشيء آخر والموقوف ما يستلزم
تصوره تصور شيء آخر ثم ان المبادي معدات للمطالب فان قيل فما معنى قولهم تصور
اللازم البين بالمعنى الاخص لا ينفك عن تصور الملزوم قلنا معناه ان تصوره يعقب تصور
الملزوم بدون فصل ولقائل ان يمنع تغاير زماني التصورين فان من تمسك باجتماع
توجه النفس في زمان واحد الى شيئين يرد عليه ان المحال في تصور الذاتي كذلك ايضا
تأمل والاولى في الجواب ان يقال معنى عدم امكان تصور الشيء بدون الذاتي عدم امكان
ملاحظته مجردا عنه كما ان معنى امكان تصوره بدون العرضي امكان ملاحظته مجردا عنه
قوله يلزم ان يجوز اذ يلزم ان يكون حصر الكتبة بدون الوضع وعدم كونه بدونه
غير ضروريين وانما كان كون تصور الكتبة بدون الوضع غير ضروري يلزم ان يكون عدم
تصور الكتبة بدونه جائزا وانما كان عدم كون تصور الكتبة بدون الوضع جائزا يكون
تصور الكتبة بالوضع جائزا وهو المحذور **قوله** مع الوضع لانه فان مقابل قولنا بدونه
هو قولنا معه لا قولنا به كذا نقل عنه **قوله** يعتبر الامكان بالنسبة الى المقيد نقل عنه وتوضيحه
ان قولنا الرومي الابيض ممكن لا يستلزم جواز عدم البياض عن الرومي لان الامكان اعتبر
كيفية نسبة الوجود الى ذات الرومي لا كيفية نسبة البياض اليه فههنا يجوز ان يعتبر الامكان
كيفية نسبة الوجود الى ذات التصور الذي يكون بدون العرضي لا كيفية نسبة الكون
بدون العرض اليه فعدم التصور بدونه من عدم الرومي الابيض بان لا يوجد اصلا او
بان يوجد او لا يوجد وصفها فتأمل **قوله** عما ذكر تصور الكتبة جواب عما تقدير تسليم
الملازمة ايضا **قوله** اي ليس عدمه ضروريا اي ليس عدم كون تصور الكتبة بدون العرض ضروريا
كان كان وجوده اي وجود كون تصور الكتبة بدون العرض ضروريا او غيره بخلاف الذاتي لان
عدم كون تصور الكتبة بدون الذاتي ضروري فلا يكون ممكنا بهذا المعنى **قوله** فالحكم بثبوت
حقايق الاشياء لغواي الحكم بحقايق الاشياء ثابتة لغو على ما يدل عليه قوله بعد هذه قولنا الامور
الثابتة ثابتة وانما كان لغوا الان عقد الوضع فيه مستدرك لعقد الحمل استدراكا مجيبا اذ لا
اقل من ان الثبوت لازم للشيئية فلا يفيد الحمل فائدة غير معلومة من عقد الوضع
فيكون لغوا **قوله** اذ لا لغوية في قولك عوارض الاشياء ما تغير لو لم يكن لشيء مجموع

الامور الثابتة لان قولك عوارض الاشياء ثابتة لغو اعما تقدير عدم ثبوتية تعريف
لحقيقة وكان قولك حقايق الممكنات ثابتة لغو اعما تقدير عدم ثبوتية كون الشيء بمعنى
الموجود وكان قولك حقايق الموجودات متصورة لغو اعما تقدير عدم ثبوتية كون الثبوت
بمعنى الوجود واللازم بط فالملزوم مثله **قوله** فان اكثر من سمعه لا يبعد ان يكشف من قلة التتبع
المستفادة من كلمة ربما وقلة المحتاجين وهم اصحاب الاذهان القاصرة **قوله**
ان اخذ موصوفه اي اراخذ اتصاف موضوعه بالعنوان بحسب الاعتقاد المشهور **قوله**
اي ليس مثل المثال الذي ذكره السائل وهو قولك الامور الثابتة ثابتة وانما كان كذلك لانه لازم
بين الثابت ثابت وبين الامور الثابتة ثابتة كذا نقل عنه **قوله** ولكن لا يخفى ان
توجيه قصور ربما يحتاج الى البيان نقل عنه ان التوجيه الاول ناظر الى كلمة التقليل والتوجيه
الثاني ناظر الى مدخولها اعني الاحتياج الى البيان وفيه انه لا يكون لقولهم ولا
انا ابو النجم وشعري شعري مدخل في بيان عدم اللغوية الا ان يريد به افادة ظهور الاضافة
فهذا القول وعدم ظهور ما في شعري شعري **قوله** وهذا الطعن اي شعري الان كشعري فيما
مضى او شعري كشعوف في البلاغة لا يحصل بجعل الاضافة للعهد كما لا يخفى ودفع قولهم
كون قولهم شعري غير محتاج الى التأويل بناء على كون الاضافة للعهد **قوله** وكم بين
المعنيين اي كم مرق بين شعري الان وشعري فيما مضى او شعري كشعوف في البلاغة وبين
بعض الاشعار معنيا ما انه معتبر في عهد الذكر الحقيقي لفظا او تقديرا والذكر الحكمي وما يجيء
منا فلا يرد ان يقال لا يجوز ان يكون الاضافة للعهد ويكون المراد بالبعض المذكور انه
ارادة بعض المعهود لارتفاع اللغوية **قوله** والمشهور ان توجيه قولنا ربما يحتاج الى البيان
ان ربما يحتاج الى بيان صدقة بناء على تأويله بما فقد حقايق الاشياء وفيه ان الظاهر
ان المراد بجميع ما فقد حقايق الاشياء ثابتة ولا شك ان صدق هذا يحتاج الى البيان
البتة فلا معنى للفظ ربما اللهم الا ان يريد ان القليل من فروع هذا الكلام يحتاج الى البيان
لا الكثير ما ولا يخفى ما فيه وان اريد ان جميع ما فقد حقايق الاشياء مما شاء الله كما
فلا يحتاج الى البيان اصلا **قوله** ان شعري كذلك لربما على التأويل ايضا ونقل
وجعل قصور ولا ضير انا ابو النجم وشعري شعري مبنيا على ما لم يذكره في الكتاب مما لا يضيع
اذن دربة في الاساليب **قوله** لم يتجه السؤال اصلا انه اذا اريد بما حقيقة ما به الشيء
هو هو مطلقا اما اذا اريد بما به الشيء هو هو باعتبار تحققه فتجه السؤال ولو ايضا بمنع
الحمل على هذا المعنى المجازي اذ ليس معدوم ثابتا فيلزم الكذب الا ان يريد بالاشياء جنس المعنى
المجازي لكنه خلاف الظاهر وهو ظ **قوله** من تصورها والتصديق بها وباحوالها
اي التصديق ببعض ما في نفسها وبثبوت احوالها لها من جملة الحقايق ايضا وحاصل المعنى

ان العلم بها اعم من ان يكون بتصور او تصديق متحقق بخلاف تقدير الثبوت فان العلم
ح هو التصديق بثبوت الحقايق في انفسها او لغيرها وما ذكر المحشي من استغراق الانواع
فمما لا يسلم من اهل العربية بل كلام مستحدث مستبدع وانما حملها على ذلك لزوم تحقق العلم بجميع
الافراد على تقدير ارادة استغراق افراد الجنس قوله كما يحتاج الى العلم بالثبوت اي ثبوت
الحقايق في انفسها اي كونها ثابتة يحتاج الى العلم بالاحوال الى كونها ممكنة وحادثة وكذا
يحتاج الى تصور طرفي الثبوت قوله فمن قدر الثبوت يعني ان البعض وجه تقدير الثبوت
بان الفرض الحقيقي والمقصود الاصلي هو الاستدلال بوجود المحدثات على وجود الصانع
ولا يتوقف ذلك الفرض الا بتقدير الثبوت فرده المحشي بان ذلك الفرض كما يحتاج الى العلم
بالثبوت كذلك يحتاج الى العلم بالاحوال والى تصور الطرفين فتقديره دون غيره ترجيح بلا
تقدير غلط ظاهر قوله فقد غلط غلطين نقل عنه الغلط الاول ظن كفاية العلم بالثبوت
فلذا اقتصر عليه ولم يقدر غيره والغلط الثاني ظن وجوب التقدير قوله والثانية باعتبار الضمير
اليه نقل عنه فان مصدر ثابتة المسندة الى ضمير الحقايق هو ثبوت الحقايق ففي ضمنها
مصدر حضاف والضمير لكاف قولهم كما اعدلوا هو اقرب للتقوى انتهى كلامه قيل ويمكن
ان يجعل الضمير راجعا الى القصة المذكورة اعني قولهم حقايق الاشياء ثابتة وحينئذ والعلم
بان الحقايق ثابتة يتحقق فان قلت الحكم بان حقايق الاشياء ثابتة هو التصديق بثبوتها
فعلى هذا الذي يتلوه التكرار بلا فائدة قلت لو سلم فالعلم بالعلم غير لازم ولو سلم ففيه
فائدة هي التاكيد في البداهة والرد على المخالف فان ابقاء الحكم بلا دليل دليل بداهته
فمفهم من ذكره كذلك بداهة ثم اكده بتنبيه الغافلين وتصريحا بحصول الرد على المخالفين
وفيه ان عادة المص في هذا الكتاب جرت على ابقاء الحكم بلا دليل وان كان في غاية الخفاء
فكيف يفهم من ذكره كذلك بداهة حتى تؤكد قوله نحن نقيد العلم بكونه بالكنه اي نقول ان المراد
العلم بها بالكنه فيكون المراد عدم العلم تفصيلا فيلزم المحذور على تقدير عدم التقدير
لا يقال تسليم العلم بالوجه يستلزم تسليم الكنه اذ ما من وجه الا وهو كنه لانا نقول الكلام
في العلم بجميع الحقايق قوله مع ان تعميم الشارح ينافيه فيه ان الشارح انما عمم العلم التصوري
والتصديقات ويجوز ان يكون المراد بالتصورات ما بالكنه فلا منافاة قوله بل يجوز
ان يترك القيد اذ الخلاص من ذلك البطلان تارة يكون بتقدير الثبوت وطورا بترك
القيد فيجوز ان يقدر الثبوت ويجوز ان يترك القيد وفيه انا نقدر تسليم التقييد
لا يجوز ترك القيد فيجب تقدير الثبوت تامل قوله بثبوت الكل غير معلوم ان حين ثبوت
الكل معلوم اجمالا الا حين من ان قولنا حقايق الاشياء ثابتة يقتضي العلم الاجمالي
بالجميع والمراد هنا اقتنا فلا يكون العدول موجبا قوله وان اريد البعض الخ بان لا يقيد

الاستغراق

الاستغراق في حقايق الاشياء يعبر عنها بالضمير في بها قال الشارح رد على القائلين
بانه لا ثبوت اي فيه ان كلام المخالفين نفي الثبوت عن الحقايق راسا ونفي العلم بالثبو
وعدم الثبوت فاورد عليهم انا نحصل باثبات الثبوت واثبات العلم والاخص للعلم يعبس
الحقايق في ذلك الوصف وجب تقدير الثبوت قوله فلا وجه للعدول عن الظاهر اي
من هذا الوجه الذي ذكره الشارح واما من الوجه الذي ذكرناه آنفا فالعدول له وجه قوله
كما هو حقه ناسب تصدير الكتاب بالتنبيه على وجود ما يابه من الاعيان والاعراض قوله
جرى على وفق السياق وهو قولهم حقايق الاشياء ثابتة قوله والاظهر ان يجعل الكلام
ههنا على معنى الاعم اي لا نسبة اصلا الى آخر ايضا وايضا ان لم يجعل عليه يكون الحكم
عليها بانها اوهام وخيالات باطلة بحسب الظاهر الا ان يراد بوجود الموضوع وجوب
الاعتقاد او الظن قوله اي تقديريا يعني لا وجود لها في الخارج اذ ليس انكارهم مقصورا
على حقايق الموجودات على ما سيجئ قوله ويرد عليه انه لا وجود له نقل عنهم انه يمكن ان
يناقش في ان الحكم بتصديق وان التصديق علم بل في ان الحكم علم مطلقا فلا يلزم من عدم
تحقق النفي الثبوت يعني ان جنبي لزوم الثبوت من عدم تحقق النفي امتناع ارتفاع
النقيضين وهو ايضا من جملة المخيلات عندهم قوله وهو عين الموجود وهو قرينة
لكون انكارهم مقصورا على حقايق الموجودات كذلك نقل عنه قوله وليس ههنا بمعنى
اي ليس التحقق ههنا بمعنى الوجود بل المراد به ههنا الثبوت في نفسه وان لم يكن متحققا
في الخارج والا لاستلزم عدم تحقق النفي تحقق الاشياء لجواز ان يكون النفي ثابتا في نفسه
وان لم يكن موجودا في الخارج وثبوته في نفسه ينافي وجود الاشياء قوله عدم تمام على اللا
ظاهر انهم لا يدرون شيئا حتى ينافر معهم بشيء كما سيجئ على انهم انما ينكرون العلم بالثبوت
ولا تعرض فيه للعلم ولو تنبيا كما في التحقيق فلا وجه لايراده بالنسبة اليهم اصلا قوله
واما على القيد ففيه تامل نقل عنه وجه التامل هو ان حاصل قولهم بنفي تقرر الاشياء
هو انه لا نسبة متحققة في نفس الامر حتى يتقرر فيمكن ان يقال ان لم يتحقق نسبة بالنفي
في نفسها فقد تحققت نسبة الثبوت اذ الواقع لا يخلو عن احدى النسبتين فلم
يرد عليه ما اورده من الزام العنادية من ان عدم الارتفاع من جملة المخيلات عندهم
انتهى يعني ان عدم ارتفاع النقيضين من جملة ما انكروا ثبوته وتقرره فلا يلزم من عدم
تحقق نفي الثبوت قوله حيث اعترفوا بحقية اثباته يعني ان بين كلامي الشارح
مخالفة ومنافاة اذ يفهم من كلامه في شرح مقاصده تامه على العنادية ايضا وفيه ان عدم
العنادية لا استحالة في التناقض بالنسبة الى شخصين كما عرف قوله وغرضهم من
التمسك الخ جواب سوال وهو ان تمسكهم باذكر في دعويهم المذكورة تناقضا وتقرير الجواب

ظاهر قيد ويمكن ان يحمل ما قالوا على الالزام اذ الضروريات بزعمكم منها حسيات على ان عدم العلم قد يفيد علما عند كم وح فلا تناقض فيما قالوا **قوله** قد يستفاد الخ ويمكن ان يراد بتعقيب تقييط حينا كثيرا او لا يخفى مناسبة التمثيل بالاجوال والصفر او على هذا المعنى **قوله** لعل بينهما سببا عاما الخ اى شيأ واحدا يكون للغلط في كل حكم فمن اين الجزم بانتفاء مطلق اسباب الغلط حتى ينتفي السبب العام **قوله** بداهة العقل جازمة به الى بانتفاء مطلق اسباب الغلط كما مر لما قيل هذا السؤال والحق في الجواب ان يقال لا حاجة لنا الى الجزم بذلك بل الواجب انتفاؤه في نفس الامر وحصول الجزم بالمحسوس من بداهة العقل **قوله** والالتفات الى البديهي جواب عن شبهة القدح في البديهيات كما ان ما قبله جواب عن شبهة القدح في الحسيات واما قوله ويعرض شبهة في حلها الى انظار دقيقة فلم يجب عنه بان ذلك غير قادح لانا الجزم بها ولا في بداهتها لان العقل انما يجزم ببداهته لانتباهه حتى يحتاج في ذلك الى دفع الاحتمالات حتى لو عن له شيء منها لا يلتفت اليه ويعلم بطلانه اجمالا لكونه مضادا للضرورة ولو تصدى للحل فربما احتاج الى النظر والتامل لكن لا تحصيل الجزم بل دفعه لدى المتعلم وجدانا بقبح الافهام القاصرة ومظانة الذلل **قوله** والحق انه لا طريق الى المناظرة معهم اى مع السوفسطائية نقل عن ناقد المحصل ان الحق ان التصديق بمثل هذه الشبهة تصديق لبطلان الحق وقد يقال اطلاقهم على هذه الشبهة وجوب فسادها يفيد لهم التشبث فيما يروجونه كيلا يركنوا الى شيء منها اذ الاخ لم ينبه على رايهم **قوله** حملا للفظ على الشائع المتبادر اى اللفظ المذكور قيل لعل وجه جعله من المكسور دون المضموم لانه لو كان من المضموم لتوهم اختصاصه بالقلب فلم يشمل التعريف ادراك الحواس **قوله** بخلاف الوقف واللغة نقل عنه ولا يكون الوقف في الادراك البحت بين البهائم وغيرها وجعل الحساس من العقلاء مما يشهد به كلمة من في قولهم من قامت اى بغير تعيين لانه يرجع الى الحكم واصطلاح انتهى وقيل المراد بادراك الحواس ادراك العقل بالحواس لا النفس الا بدليل قولهم المدرك انما هو العقل وبدليل ما سيجيء من ان الحواس انما هي الالات في الادراك فلا يرد المحاكمة تامل **قوله** ثم التمييز في التصور الصورة فالعلم بالماهية للتصور ليس نفس الصورة بل صفة توجبها كذا نقل عنه اعلم ان هذه الصفة ليست نفس الصورة وهو ظاهر وكذا ليست التعلق الخاص بين العالم والمعلوم الذي بها صار الاول عالما والثاني معلوما وكذا ليست انتقاش الذهن بالصورة اذ ما ليس بموجب للصورة لا حقيقة ولا استعقابا بالعادة الا ان المراد بالايجاب الاقتضاء وقيل التمييز هو التعلق والنسبة بين العالم والمعلوم والصفة ما هو مبدأ وه فصار العلم من الكيفيات النفسانية

وحاصل التعريف ح ان العلم صفة حقيقية ذات تعلق توجب لموصوفها تميزا وكشفا تعلقها اذ يحمل ذلك التميز نقيض متعلقها بل ينافيه ويدفعه اى لا يكون مع ذلك التميز عنده التميز احتمال نقيض المميز ويجوز وقوع الطرف المخالف الا حالا او ما لا ما لا يخرج الوهم والظن والشك واعتقاد المخاطب اذ يجامعها تجويز وقوع الطرف المخالف حالا او ما لا او لا خفاء في ان هذا التوجيه اوجز وابعد من التكلف والتعسفات بخلاف ما ذكره المحشي فان فيه ارتكاب مجاز في وصف التميز لعدم احتمال النقيض عما ما اعترف به وكذا في اطلاق التميز على الصورة والنفي والايجاب واما اطلاق التميز على التعلق الخاص فمتعارف لكن في وصف التميز عين التعلق لعدم تنقيض تجوز ايضا **قوله** ومتعلقه الطرفان اعلم ان مصب صفة العلم في التصديق الايقاع والانتزاع فان كان مراده بالنفي والاثبات اياهما يكون متعلق النسبة او وقوعها ولا وقوعها على مذهب الحكماء او المجموع المركب من الطرفين والنسبة والوقوع واللاوقوع على مذهب الامام وان كان المراد بهما الوقوع واللاوقوع او النسبة السلبية والايجابية فيهما وان سلم صحة ارادتهما بهما ليس بموجب صفة العلم عما لا يخفى **قوله** بان لم يوجب اياه الخ فيه تصريح بان المراد بالاثبات في النفي فحاصل في التصديق الايقاع والانتزاع **قوله** فيخرج الاخير اى على تقدير التقييد بالمعان بان يقال صفة توجب تميزا بين المعاني **قوله** يرد عليهم اى على من قيد والتعريف العلم بالمعاني وحاصل السؤال ان ادراك زيد قبل الرؤية علم على ما صرح به ولا يصدق تعريف العلم عليه لانه ليس ادراك معنى بل ادراك عين محسوسة وحاصل الجواب ان ادراكه قبل الرؤية علم وجزئي والكل لا يكون عينا بل هو معنى **قوله** والاخر ادراكه بعد الغيبة عن الحواس مثل الاول لا يدرك احد بل يدرك الجميع انه ليس ادراك معنى بل ادراك عين محسوسة قبل المدرك اولا وبالذات وبعد الغيبة عن الحواس او خيال يصدق تعلق العلم به وليس من الاعيان بل من المعاني كمن يطالبه الامر الخارجي وكونه وسيلة الى المعرفة اشتباه الحال **قوله** ومن ههنا اى ومن ورود هذا السؤال اى قيل لفظ لا يحتمل تنقيض صفة لصفة في تعريف العلم والتنقيض في قولهم لا يحتمل التنقيض نقيض الصفة الى التميز كذا نقل عن فخر فيصح البناء المذكور اى بناء تحول التعريف للتصورات على انها لا تحتمل لها اذ التصورات صفات لا تقابل لها على ما زعموا **قوله** فيصح البناء اى البناء على ان لا تقابل لتميز بها اذ لو كان عدم تنقيض التميز فرع عدم تنقيض التصورات فعدم تنقيضها لستلزم عدم تنقيضه **قوله** مما لا تجب اى لا تجب **قوله** فلو سلم ان للتصور نقيضا اى لتميز التصور تامل **قوله** فلا معنى للبناء على عدم التنقيض لان تحول التعريف

الا الاطراف من حيث هي عليه وهي الايقاع والانتزاع والنسبة الايقاعية والانتزاعية بينهما والوقوع واللاوقوع

للتصورات ح حاصر وان كان للتصور نقيض قوله قلت هذا انما هو اى
عدم احتمال المتصور غير صورته الحاصلة انما هو فى المتصور بالكنه لا فى التصور
بالوجه اى شمول التعريف للتصورات بالوجه يكون مبنيا على ان لا تناقض
لها وان امكن تحول التصورات بالكنه مبنيا عليه قوله على ان بناء شئ اى جواب عن تقرير
تسليم عدم احتمال المتصور غير صورته الحاصلة فى المتصور بالوجه ايضا يعنى ان
شمول التصورات مبنى على عدم التقيض فى الواقع على هذا الزعم وهو لا يناسب بناؤه
على شئ آخر على فرض التقيض لما لكن عبارة المحشى لا تفى بهذا المعنى ولا يوجه
عما لا يخفى على المتامل مع ان بناء الشمول على ان كل متصور لا يحتمل غير صورته الحاصلة
ليس على تقدير عدم التقيض لما بل مطلوب قوله والتحقيق انه ان غير التقيضين
بالمتنافيين اى محض التمانع للذات ان لا يجتمعا فى التحقق والانتفاء وذلك
لا يكون الا فى التصديق وهو التنافى ان لا يجتمعا مطلقا سواء كان فى التحقق والانتفاء
او فى المفهوم بان اذا قيس احدهما الى الآخر كان فى نفسه اشد بعدا عنه من جميع ما
وهذا يكون فى التصورات ايضا كذا قرر فى المطولات قوله اذ لا تمانع
فى التصور بدون اعتبار النسبة يعنى اذا اعتبر النسبة يكون بين التصور تمانع
ايضا مثلا اذا لوحظ مفهوم صدوح الانسانية ومفهوم سلبه وقيل الذات واجبة
لم يمكن اجتماعهما فى تلك الذات ولا ارتفاعهما عنها لان كل مفهوم سواء يصدق
عليه انه انسانة او يصدق عليه انه ليس بانسانة فبهذا الاعتبار هما مفردان
متناقضان كالانسانية اللتين هما محمولا هما متناقضان لكن هذا التناقض
فرقوة تناقض القضايا فقد درج التناقض بين المفردات الى تناقض القضايا
فذلك عرفوا التناقض باختلاف القضيتين وصرح بعضهم بانه لا تناقض فى التصورات
فلا يرد ما توهم انه اذا اعتبرت النسبة يكون من قبيل التصديقات لا التصورات
قوله ومن هنا قيل نقيض كل شئ رفعه اى من تفسير النقيضين بالمتنافيين اى
وفى هذا القول مناقشة من وجهين احدهما ان هذا القول لا يصدق على نقيض
السلب والثانى ان قولهم سواء كان رفعه فى نفسه او رفعه عن شئ نقيض ان يكون
رفع الضاحك مثلا نقيض الضاحك مع انه ليس كذلك بل هو نقيض اثبات الضاحك
لذلك الشئ فمحط العبارة ان يقال رفع كل شئ نقيضه سواء كان ذلك الشئ الاثبات
للغير اولا اللهم الا ان يحمل الرفع فى ذلك القول مرفوعا ونقيض كل شئ محمولا لكنه خلاف
الظاهر قوله والاشهر هو الاول وهو المعنى الحقيقى بقرينة قولهم وقول المنطقيين محمول على المجاز
قوله وايضا يلزم منه اى عطف على قوله يبطل كثيرا من قواعد المنطق وجه آخر ضعف

قوله

تقدير

قيد بدون اعتبار النسبة اى حتى لا يرد اعتراض
بانه لو اعتبرت النسبة لكان بين التصورات
تناقض لانه لو اعتبرت النسبة يكون
من التصديقات لا التصورات
تامل منه

هذا ممنوع لان رفعه فى نفسه بالنسبة الى
التصورات ورفعه عن شئ بالنسبة
الى التصديقات لا كلاهما بالنسبة
الى احدهما على جهة حتى يقتضى ما ذكره
تامل منه

قول من قال لا نقيض للتصورات قوله وتصور الصواب ترك التصور
وان يقال مطابقة لان الصورة ليست تصورا بل موجبة على التعريف
المذكور قوله فرق بين العلم بالوجه فالعلم بالوجه هنا هو العلم بالانسانة والعلم
بالشئ من ذلك الوجه هو العلم بالحجر بالانسانية والمطابق هو الاول لا الثانى
فكلا منافى الثانى لا الاول قوله فالمتصور فى المثال هو الشيخ نقل عنه توضيحا
اذا اردنا شيخا من بعيد وهو فى الواقع حجر مخصص منه فى اذهاننا صورة الانسان
فاعتقدنا انه انسانة فربما نتوجه الى ذلك الشيخ بوصف الانسانية ونحكم عنوانا
بناء على ذلك الاعتقاد ونحكم على ذلك بانه قابل للعلم والفهم مثلا فالمحكوم عليه فى هذا
الحكم الوارد على المأخوذ بهذا العنوان معلوم لنا بهذا الوصف بالشبهة وصورة
الانسانة آلة لملاحظة المحكوم عليه اعنى الشيخ ووجه الشيخ معلوم لنا من حيث ذلك
الوجه وقد تقرر الفرق بالوجه وهو هنا مفهوم الانسان الذى هو آلة لملاحظة
الشيخ وبين العلم بالشئ من ذلك الوجه وهو هنا العلم بالشيخ من حيث هو معلوم الانسان
ولا شك ان علم الشيخ الذى هو الحجر فى الواقع بوصف الانسانية علم غير مطابق
وبهذا الحال فى قولك الماهية المجردة عن العوارض الذهنية والخارجية موجودة فى الذهن
والا معلوم لا يعقل والا شئ كل واعتبار ذلك فى تحليل انتهى وفيه ان العلم بالشئ
من الوجه يكون بالعلم بشيوب الوجه الثانى وهو تصديق وعدم المطابقة راجع الى عدم
الا الى التصور من الوجه والحاصل ان عدم المطابقة راجع الى التصديق لا التصور
تامل قال الشارح فان قيل السبب يعنى انه ان اراد بالسبب فى قولهم واسباب العلم الخلوج
ثلاثة السبب المؤثر حقيقة فهو الله تعالى لا غير وان اراد به السبب الظاهر اى المؤثر
فى ظاهر الامر وان لم يكن مؤثرا فى الحقيقة فهو العقل لا غير وان اراد به السبب
المفضى فى الجملة ما يكون كذلك فهو غير منحصر فى الثلثة المذكورة لا عقلا ولا استقراءا وهو
ظ قوله حاصل اختياره اى الى الاداء السبب المفضى فى الجملة وحصر هذه الاشياء بناء
على عادة الشيخ فى الاقتصار يعنى لما لم يتعلق غرضهم بتفاصيل تلك الاشياء وكان
مرجعها الى العقل جعلوه سببا بالتناقض الى العلم قوله يعنى ان الحس لهو الانسان
والبهائم يعنى انه لما كان عامة ما يوجب السبب فى تلك الادراكات العقل مجال
فلاجرم جعلوا الحس سببا على حدة وفيه ان الكلام انما فى علم الانسان او الاعم منه
ومن العلم الملكى والجنى وايا ما كان فليس السبب فيه العام على ان التقييد بالبالغ
لا يلائم تعميم الخلوج الملكى والانسى والجنى على ما لا يخفى قوله فانها مبنية على ان النفس لا يدرك
قالوا فى اثبات الحس المشترك انا نحكم على الجسم الابيض الطيب الرائحة الحلو بانه ابيض

اطيب الرايح حلو والحاكم لامحالة بحضرة المحكوم عليه والمحكوم به ولايكون حصول هذه
الامور في نفس الامر النفس مجردة لاترتسم فيها صور المحسوسات ولايدرك بالحس
الظاهر الا الحس الظاهر لايدرك بغير نوع واحد من المحسوسات فاذن لابد للنفس
من قوة غير الحس الظاهر تدرك جميعا اى اللون الخ وه والرايحة الخ والطعم الخ
وغيرها كذا في الاصفهاني قوله اشارة الى انها لايتقاطعان فيه التلاقي يحصل
عند التقاطع ايضا فلايكون فيه الاشارة المذكورة قوله وما يقال الى في توجيه
قولهم والحركات حزان الحس لذات الجسم الخ ليندفع به الايراد بان الحركة من الاعراض
النسبية كما فعل مولانا صلاح الدين الرومي قوله فليس بشئ بل هذا مؤيد للايراد
المذكور قوله لانه ادراك الشئ اى لان ادراك العقل الكون في المكان بواسطة
مشاهدة الحس الجسم فيه ادراك الشئ بواسطة احساس الآخر وعلم اى مثل الشئ
المذكور بواسطة احساس الآخر لايعد محسوسا وكذا لايعد مثل ذلك الادراك احساسا
قوله اشارة الى ان تقييم قولهم بكل الخ المعنى المستفاد من التقديم المذكور هو انه يدرك
بكل من الحواس لا بغيرها الا ما ذكر وهو انها لايدرك بها ما يدرك بالجملة الاخرى
على ما لايخفى والفرق ظاهر لكنهما متلازمان تامل قوله فان الخبر الكلام الى آخره كما في
اعم من ان يكون اخبارا او انشاء وهو ينافي كلامهم في قولهم
ولو بالنسبة الى قوم آخرين نقل عنه انه اورد عليه ظاهر التعريف ان بعض الانبياء كعيسى عليه السلام
اذا تابع شرع من قبله فهو مبعوث للتبليغ لانه حصل خبر من قبله فاجاب بقولهم ولو بالنسبة الى من بلغ اليهم الاول فلا اشكال وفيه ان المبعوث اليهم الثاني ان كانوا
لم يبلغهم الاحكام قبل البعثة فلا تتحقق ذلك لايراد وان كانوا قد بلغتهم فلا فائدة
في البعث اليهم للتبليغ الى آخرين وان كانوا كليهما فينبغي ان يقال في التعريف من بعثه
الله تعالى الى الخلق لتبليغ الاحكام الى من يبلغ اليهم فتامل قوله ويؤيده قولهم كما مر
من قبيلك الآية ووجه التاييد لعل ان احدهما ان العطف يدل على المغايرة ولا قائل بالمباينة
فاما ان يكون الرسول اعم من النبي او بالعكس والاول مختلف والالم يحتج الى ذلك النبي
لان نفي العام يستلزم نفي الخاص فثبت العكس وهو المطلوب وثانيهما ان الحديث قد دل على
ان عدد الانبياء ازيد من عدد الرسل ويجوز ان يجعل الحديث مؤيدا بما صح قوله
وتخصيص بعض الصحف الخ اى من هو ان لوم يشترط النزول عليه او تكرر نزول الكتب
لما خصص بعض الصحف ببعض الانبياء مع ان الروايات قاطبة تبدا التخصيص

فيصح

فيصح العطف على عطف اليهود وعلى النصارى وهذا هو الظاهر تقرير الحجة لكن الحق
ان الخبر عند الاخبار خبر في حد ذاته لان الخبر عند المركب التام المحتمل للصدق والكذب
لايتعدى الى مفعول لاينفيه ولايجذف وههنا قد تعدى اليهم الموضعين والتحمل
انما هو بالنسبة الى الاضافة الى المفعول والفاعل تامل قوله بل لم يبلغ اصل المخبرين الخ
اى تواتر تامل لانه لم يبلغ اصل المخبرين بقدر حد التواتر قيل وقد ثبت بالنقل
الصحيح ان عدد المخبرين بذلك اولا يجاوز تسعة نفر والغالب انه لم يوجد العلم
باخبار التسعة على اخبارهم به انما هو عن شبهة كما اخبر عنه عزة بخبر تقولهم وما قتلوه
يقينا وقولهم وما قتلوه وما صلبوه ولكن شبه لهم فتبين عدم تحقق شرط التواتر
فثبت عدم التواتر قوله وقول اليهود قد انقطع الخ فالتواتر فيهم قد انقطع قيل
انه قتل علماء اليهود في خارج الارض وحفاريها على انهم اخرفوا التوراة وزادوا
فيها ونقصوا قوله وبالجملة تخلف العلم دليل العدم اى تخلف وقوع العلم فيه غير شبهة
عن خبر اليهود والنصارى دليل عدم تواتر خبرهم اذا انتفى اللازم وان كان اعم فلا
يستلزم انتفاء الملزوم تامل وفيه انه لايصح فذلكة لما قبله وقد جعله فذلكة قوله والتحقيق
انه اذا اجتمع الاسباب الخ جعل الخبر اسبابا باعتبار تعدد المخبرين واخباراتهم والا فالخبر واحد
قوله واما وهم الكذب الخ سواء قيل كيف يكون الخبر سببا للاعتقاد مع انه موهم الكذب
فاجاب بانه لامدخل للخبر في وهم الكذب بل هو احتمال عقلي من خارج لكن ظاهر ولذا قيل
مدلول الخبر هو الصدق لايلام جعل الخبر بعض الاخبار عاما للايخفى قوله ولو بالنسبة
الى قوم آخرين نقل عنه انه اورد عليه ظاهر التعريف ان بعض الانبياء كعيسى عليه السلام
اذا تابع شرع من قبله فهو مبعوث للتبليغ لانه حصل خبر من قبله فاجاب بقولهم ولو بالنسبة الى من بلغ اليهم الاول فلا اشكال وفيه ان المبعوث اليهم الثاني ان كانوا
لم يبلغهم الاحكام قبل البعثة فلا تتحقق ذلك لايراد وان كانوا قد بلغتهم فلا فائدة
في البعث اليهم للتبليغ الى آخرين وان كانوا كليهما فينبغي ان يقال في التعريف من بعثه
الله تعالى الى الخلق لتبليغ الاحكام الى من يبلغ اليهم فتامل قوله ويؤيده قولهم كما مر
من قبيلك الآية ووجه التاييد لعل ان احدهما ان العطف يدل على المغايرة ولا قائل بالمباينة
فاما ان يكون الرسول اعم من النبي او بالعكس والاول مختلف والالم يحتج الى ذلك النبي
لان نفي العام يستلزم نفي الخاص فثبت العكس وهو المطلوب وثانيهما ان الحديث قد دل على
ان عدد الانبياء ازيد من عدد الرسل ويجوز ان يجعل الحديث مؤيدا بما صح قوله
وتخصيص بعض الصحف الخ اى من هو ان لوم يشترط النزول عليه او تكرر نزول الكتب
لما خصص بعض الصحف ببعض الانبياء مع ان الروايات قاطبة تبدا التخصيص

وتقرير الجواب ان صحة هذه الروايات غير معلومة وعلى تقدير صحتها فالتخصيص لنزول
عليه اولا وايضا تخصيص البعض لايستدعي تخصيص كل واحد فيجوز ان يكون التعجيز
مختصا بالبعض والبعض والآخر متكرر النزول او كائنا متعددا تامل قوله
ولا نقض بالفرضيات اذ يجب ان يكون مادة النقض في التعريفات من الواقعات
وقيل المراد بالقصد ارادة الفاعل وهو الله تعالى اما الانه لا فاعل غيره واما لان المعجزة
شرطها ان يكون فعل الله او ما يقوم مقامه فلا يرد سحر المتنبي قوله وايضا اظهار الشيء
نزع وجود فيه ان المذكور قصد الاظهار وكونه فرعا ما نحن فيه قوله قد عدوا ١
الاربا صات الخارج الصادر عن المبني عمل البقعة بسرار با صال تاكيدا لقاعدة
المبنية من ارتصب على الخطاء اذا استة قوله التعريف يعم المعقول والملفوظ
اذ يجب ان يعمها لان الملفوظ من حواله الموقف كالمعقول والا لان يكون بين اول الكلام
واخره حنافيا يوقف بالتامل ولو قال الموقف بدل التعريف لكان اولى قوله بل يستلزمه
بناء على ان التلفظ يستدعي التعقل فيه اذ لا يكون الاستلزام للذات فلا يصح
التعريف عليه ايضا الا ان يقال المراد بالاستلزام للذات ان لا يكون بواسطة
مقدمة اجنبية الا ان لا يكون هناك واسطة اصلا قوله اذ لا يجب تلفظ المدلول
اي لا يلزم تلفظ المدلول من تلفظ الدليل ولا من تعقله قوله فانهم يقسمون الدليل
الى الملفوظ وغيره تعليل لكونه خلاف الاصطلاح قيل الحصر غير حقيقي بل هو بالاضافة
الى حمل قولنا العالم حادث لاصحاب فلا ينافي تقسيم الدليل الى الملفوظ وغيره كالعالم وقولنا
كل مسكر حرام واقول كل مسكر حرام مما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه ولو بانضمام شيء
آخر اليه الى العلم بحط خبر برفع يلزم ان يكون المراد بالنظر فيه ما يعم النظر في احوال المنظور
فيه فيكون معنى قولنا العالم حادث وكل حادث لاصحاب دليل على وجه الصحة على الاول
ايضا فلا يصح هذا الحصر ولعل الحق لهذا قال فيما سياتي والصواب بتعميم الاول فتامل والاعتراض
بعض الدلالات مدفوع بارادة قيد الحيثية في تعريف الاضافيات قوله بقرينة ان التكليف
للدليل او بقرينة كون لفظ العلم مشعورا عند م في التصديق قوله كونه تاكيدا وحاصلا
اما بطريق جرى العادة او الاعداد والتوليد قوله لكن يرد عليه ما عدا الشكل الاول الخ
اجيب عنه بان ليس المراد بالاستلزام ما هو المتعارف من امتناع الانفكاك او وجوب تحقق اللازم
عند تحقق الملزوم بل الحصول والثبوت فمعنى التعريف ان الدليل هو الذي يحصل
ويثبت من العلم به العلم بالمدلول الشيء آخر وهو لا يقتضي ان لا ينفك العلم بالمدلول
عن العلم بالدليل وردا بانه ان اريد بكونه بحيث يحصل من العلم به العلم بالمدلول كون
حصوله كافيا في حصول العلم بالمدلول يلزم ان لا يصدق التعريف الا على ما هو بين

الانتاج واذا اريد بان يكون للعلم بالدليل دخل في حصول العلم بالمدلول يلزم انه
يكون اجزاء الدليل دلالة بالنسبة الى المدلول ان حمل الالزام على هذا المعنى لا يجدي
عن نوع تكلف ويمكن ان يقال المراد بالدخل ما هو بطريق النظر بان يكون مرتبا
على الوجه المعروف فلا يرد الاجزاء قوله يستلزم العلم بالصانع فيه ان العلم بالعالم
من حيث حدوثه غير كاف في حصول العلم بالصانع بل لا بد من العلم بان كل حادث
لصانع ايضا قوله شامل للمقدمات المرتبة لا يخفى انها غير شامل لمثل العالم فيكون
الثالث اعم منه ايضا لكن في قولهم والعالم لا يوافي الخاص فهذا الباب لا يجوز
التعريف بالعام فعلى تقدير تسليم لا يضر نا وان اريد ان لا موافقة بين التعريف
بالعام الذي وبين التعريف الخاص لذلك فهم اذ التصادق مادة موافقة بينهما
فتلك المادة الا اريد بالموافقة المساواة في الصدق ولما كان حاصل هذا التعريف
على ما وجه المحشي هو ان الدليل ما يلزم من التصديق به التصديق بشيء آخر على طريق
النظر الذي هو ترتيب امور معلومة للتادي الى مجهول والمتبادر من لزوم الشيء
من الشيء لزوم من لفظ فقط لا منه من حيث حال من احواله يكون مختصا بالمقدمات
المرتبة كان هذا اوفق بالثاني منه بالاول فليتامل قوله والصواب بتعميم الاول
بان يراد بالنظر فيه نفسه والنظر في احوال الكلام انفسها وجه الصواب ما اشرنا اليه
فيما مر والله اعلم مع ان التخصيص خروج عن مذاق الكلام فيه ايضا قوله قصد بالتصديق
وبعلم ذلك بالقصد بالقرائن قوله بهذا اختلف وذلك لان الرسالة ثابتة بالمعجزة واذا
كانت المعجزة باطلة لكانت الرسالة باطلة هف بل كفر قوله فلا يكون كاذبا لان
الكذب من الذنوب قوله الى ترتيب هذا النظر وهو انه خبر من ثبت رسالته
بالمعجزات وكل خبر هذا شانه فهو ثابت مضمونه واقع قوله بان تصور الخبر موقوف
على الاستدلال ان تصور بالرسالة موقوف على العلم بثبوت الرسالة وهو انما يحصل
بالاستدلال قوله فيتوقف خبره ايضا بالواسطة فيه ان الاستدلال ما يستفاد من الاستدلال
لا ما يتوقف عليه مطلقا والا لزم ان يكون التصور المذكور استدلاليا قوله ثم تصور
الخبر يعني ان امكن ان يكون مراد القائل بهذا ايضا يوقف بالتامل قوله الملحوظ من حيث
ذاته مثلا الصراط الحق من جملة اخبار الرسول وهو من حيث ذاته بدون ملاحظة كونه
تبليغ الرسول حتى يفيد العلم الاستدلالي المتوقف على الاستدلال بانه خبر الرسول وكل ما هو خبر الرسول
فهو صادق فهذا صادق واما كون صدق الخبر بديهيا باعتبار تصور الخبر بعنوان ما يليق
الرسول فلا يستلزم بداهته بالاعتبار المذكور فالكلام في هذا المعنى يتم الثبات الادلي وجه
كون الذكر لغوا ان يقال الثبات معتبر في حتى التيقن تدبر قوله وفيه ما فيه قيل

الذي

في التعريف اذ يوافي بعض
موافقة العام الخاص
ص

انه لامعنى للاحتمال بحسب نفس الامر لما مر من ان المراد باحتمال النقيض ههنا التجويز
العقلي لا مايعم الامكان الذاتي ولو سلم فالتخصيص تكلف فالاولى تفسير التفسير قوله
معنى عن هذا الكلام اى عن قولهم والعلم الثابت به يضاهي العلم الثابت بالضرورة
في التيقن والثبات تامل قوله والاولى اى وجه التخصيص بالذكر ان مراد المعترض
وقيل المقصود من ذكر هذا الكلام الاشارة الى دفع ما حمل العلم في قولهم وهو يوجب
العلم الاستدلالي على مطلق الادراك فان العلم عندهم وان لم يكن بهذا المعنى لكن يستعمل
فيه حتى مشهورا في الكتب قوله المنزه عن شائبة الوهم يعني كما ان العلم الثابت بالضرورة
كذلك قوله حتى مشهور لا متواتر قيل هذا الكلام من ظ ان هذا الحديث متواتر
وكذا ما ذكره في شرح المقاصد وهو ح نفسه فلا اعتداد لهذا القول الباطل بتصحيح
النقل ثم هو اولى منه قال ابن الصلاح سئل ابو اسحاق الاسفرائيني عن اسناد الاحاديث اعياه طلبه وحديث
انما الاعمال بالنيات ليس في ذلك ولا في نقله عدد التواتر وزيادة لان ذلك طرء عليه
في وسط اسناده ولم يوجد فيه ما ذكرناه من حديث من كذب علي متعمدا فليتبوأ مقعده من النار
نراه مثالا لذلك فانه نقله من الصحابة العدد الجم كذا في خلاصة الطيبي قوله لا عن
الدلائل كما في خبر الرسول عليه السلام وخبر الله تعالى وخبر الملائكة وخبر اهل الاجماع قوله
منع عن المسامحة بان يراد بما يجزم الرسول خبره وما في حكمه وبالخبر المتواتر هو وما في حكمه
قوله هذا اضاف لما مر في وجه الحصر من ان العقل ليس الة غير المدرك اذ المفهوم منه
انه الة غير المدرك وهو نقيض ما مر ويحصل الجواب عنه بمنع الآلية وكذا بمنع الغيرية
واختار المحشي الاول دون الثاني لما فيه من البعد وايضا لو حمل الغير على المصطلح
يلزم ان لا يكون الحواس ايضا الة غير المدرك مع انه جعلها في وجه حصر الة غير
المدرك تامل قوله هذا هو النفس بعينها يعني ان الجوهر المذكور هو النفس الناطقة بعينها
وهي القوة متفايران في الوصف واللفظ فهذا القول غير مستقيم لكن قوله يدرك
ظرف انه سبب لادراك النفس والنفس هي المدركة لا سبب الادراك قوله اذ لا كثرة
اختلاف اي يعني انه لو كان دليل السمنية يلزم ان يوجد كثرة الاختلاف في جميع
النظريات وليس كذلك اذ لا كثرة اختلاف في العلوم المتسقة قوله لان هذا
نسبة اي لما كان قولهم النظر الصحيح لا يفيد العلم في الالهيات يجب البحث عن
حال النظر والمراد بالالهيات ما يبحث عن ذات الله تعالى وصفاته اثبت كونه
حتى يصير النظر في الالهيات يقينيا لان هذا نسبة اي واضحة والله اعلم قوله لان القائل
بنفيها قائل بعلمها والمنكر ينكر بهما جميعا يعني ان من ادعى نفس الافادة يدعي العلم بها
ايضا اي يلزم دعوى العلم بها اذ لا يمكن دعوى الشيء بدون العلم به فاذا نفى العلم بها

تبطل دعواها وهذا معارضة في مقابلة الدعوى الثانية وفيه ان الاولى على هذا
بذكر كلا المدعيين في تحرير البحث ولا ينتظم جميع الشبهة في سلك واحد بل يذكر موجب
كل شبهة بجنبيها قوله اثبات حكم ذلك المخصوص ينفيه لان اثبات الكلية
ينفي لاثبات ذلك المخصوص فاذا اثبت الكلية بذلك المخصوص فقد اثبت
ذلك المخصوص في ضمنها بذلك المخصوص وهل هذا الا اثبات الشيء بنفسه
فيكون دورا قوله وقد زيف التابع في شرح المقاصد قال التابع ههنا لك
ان قيل حقيقة اثبات القضية النظرية ان العلم بها يستفاد من النظر بان
يعلم المقدمات حتى فيعلم النتيجة وهذا انما يتوقف على كون النظر مفيد العلم
لا على العلم بذلك فالموقوف هو التصديق والموقوف عليه هو الصدق قلنا مبنى
الكلام على ان اللازم في القياس هو صدق النتيجة والملزوم صدق المقدمات
المرتبة واما الصدق بالنتيجة اعني العلم بحقيقتها فانما يستدعي التصديق بالمقدمات
المرتبة ويكون نهاية مستدعية للخلط بداهة او اكتسابا على ما تقرر من ان العلم بتحقق
اللازم يستفاد من العلم بالملزوم وبتحقق الملزوم وفيه نظر لان المستدعي للعلم بالنتيجة
انما هو العلم بالمقدمات المرتبة ولا مدخل للعلم بكونها مستدعية للخلط في ذكر الاستدراك
وما ذكر من ان العلم بالملزوم وبتحقق الملزوم انما هو العلم بالمقدمات المرتبة في القياس
الاستثنائي ولا العلم بكونها مستدعية للخلط قوله اي توقف الشيء على نفسه قال
بعض المدققين توقف الشيء على نفسه من جملة افراد مفهوم الدور لان التوقف
على الشيء اعم من ان يكون نفسه او غيره وعلى هذا لا حاجة الى التاويل قوله
بشخصيته ضرورية اي حال هذه الكيفية متعلقة على صيغة الفاعل من حيث كونها
ملحوظة بعنوان النظر متعلقة على صيغة المفعول والواحد فرق فاذا حكم الشيء قد يختلف
بداهة وكسبا باختلاف قوله حروف الادوات الحروف الاحاديث المستعملة كذا
في المغرب والبعض يخفف الراء والبعض يشددها قوله كما ستعرف اي من تفسير
الشارح الاكتسابي بالحاصل بمباشرة الاسباب بالاختيار وكذا الايلام ظاهر فحواه
فانه بعد تصور معنى الكل والجزء والاعظم لا يتوقف على شيء لكن لو لم يجعل تفسيرا له
كان مستدركا كما مضى ان الظاهر من مقابلتها بما ثبت الاستدلال كونه مقابلا للاستدلالي
فيجب ان يكون تفسيرا له فتامل قوله ويرد عليه ان المتبادر يتوقف على ان يكون
حاصلا بمباشرة الاسباب الاختيارية خصوصا فيما اذا كان تصور الطرفين بالكسب
فلا يكون مثالا للضروري بل الاكتسابي اعم ان الضروري والاكتسابي قسمان من العلم
التصديقي كما يشير اليه فيكون معنى الضروري الحاصل من غير احتياج

على انه يجوز ان يخص بعض افعال النظر بان تقابل الضروري بعض افعال النظر
ان قوله ان النظر لا يفيد العلم مخصوص بقول بعض الحكماء بعض النظر
بالنظر في الالهيات والعلم الثابت بها ليس بضروري بل هو نظري
وليس ذلك على ما ينبغي

الى مباشرة الاسباب بالاختيار ويكون المراد عدم الاحتياج بعد الالتفات وتصور
الطرفين كما يشير اليه بقوله فانه بعد تصور معنى الكل الخ ويكون المراد بالاكتسابي
ما يحصل بمباشرة الاسباب بالاختيار بعد الالتفات وتصور الطرفين كما يشير اليه
بتمثيله المباشرة بصرف العقل والنظر في المقدمات الاستدلالية وتعقيب الحدة وكذلك
في الحسيات فلا يرد التوقف على الالتفات وتصور الطرفين واما ورود اهما على التجربيات
والحدسيات فلا شك فيه قوله وانه يلزم ان يكون حال البعض الخ اذ على هذا يكون الحسيين
حال ما ثبت بالبداهة بانه ضروري وحال ما ثبت بالاستدلال بانه اكتسابي واما ما لم يثبت
بالبداهة ولا بالاستدلال كالتجربيات والحدسيات ولم يذكر ولم يبين انه ضروري او اكتسابي
وان كان في الواقع من الاكتسابي بهذا المعنى واما اذا كان معنى البديهي ما يحصل بدون
توسط النظر ومعنى الاكتسابي ما يحصل بتوسطه فلا يكون حال شيء من المعلوم الثابتة
بالعقل مجملا بقي فيه ان كون حال البعض مجملا انما يلزم من تفسير البداهة بما يرجح
في مقابلة ما ثبت بالاستدلال لا لما يرى انه لو جعل الكسبي والاستدلالي مترادفين وجعل
الضروري مقابلا للجامع ابقاء البداهة بمعنى اول التوجيه يلزم الاجمال المذكور ولهذا
لم يكتف بعض الشارحين بذكر ترادف الاستدلالي والكسبي وكون الضروري مقابلا لهما
بل تعرض لكون البداهة بمعنى عدم توسط النظر بهذا واعلم ان الظاهر من سوق كلام المص
ان ما ثبت منه بالبداهة تفسير للضروري وما ثبت بالاستدلال تفسير للاكتسابي وان المراد
بما ثبت بالبداهة ما لا يكون ثبوته بالنظر في الدليل بقرينة المقابلة لما ثبت بالاستدلال
فما ولوية ما في بعض الشروح خطأ وما في قول المحشي وهو ان الظاهر من عبارة المص ان الضروري
في مقابلة الاكتسابي لا غير خلاف قوله فالاول ما في بعض الشروح اي فيه اشارة
الى ان الاجمال لا يرد بالمثال المذكور فيما بيناه واما ان بعض المعلوم الثابتة بالعقل
فلا يوجب الخطائية في كلام المص بعد ترك الاولى الاولى قوله من العلم الحاصل ان قيل فعلى هذا
لا يكون تحصيل مقدورا للبشر لان تحصيل الحاصل ممتنع قلنا المراد نفي القدرة واما وجودها
انما ينفي القدرة بعد الحصول قوله فلا يلزم كون العلم بحقيقة الوجوب ضروريا بناء على
ما يصدق عليه انه لا يكون تحصيله مقدورا للمخلوق اي عاريا عن جهل حصوله كذا قيل متنا
وجه الدفع ظاهر لانه غير حاصل للمخلوق وكذا العلم بالمجهول المطلق قوله مما دخل نفي القدرة
يعني ان ما لا يكون تحصيله مقدورا للمخلوق هو ما لا يكون لقدرة المخلوق دخل فيه
ولا شك ان لقدرة المخلوق دخلا في الحسيات فيكون من الاكتسابي واما اذا كان
معناه ما لا يستقل قدرة المخلوق بتحصيله فيكون من الضروريات لان قدرة المخلوق
ليست مستقلة في تحصيل الحسيات وان كان لها دخل فيه قوله والكل حيث هو مولى لها

الوجهة هي الجهة التي يتوجه اليها اي الكل من الناس وذلك البعض جهة توجه هو اي كل
منهما هو مولاها اي متوجه اليها او لكل من الطرفين وجهة هو مولاها قوله لا يكون الا بالاكتساب
يعني لا شيء من العلم الحادث بالا يكون بسبب ضروري بالكفاءة او اكتسابيا فلما جعل صاحب
البداية الكسبي ما يباشره الانسان يكون الاسباب المباشرة اسبابا خاصة غير سبب
الضروري المقابل لها ثم قوله واسبابه تعم المرلوبه مطلوب الاسباب لا الاسباب المباشرة
فلا يلزم ان يكون ما يحصل بنظر العقل حاصلا بسبب مباشرة حتى يكون من الكسبي وتناقض
ويكون قسيم الشيء قسما منه قوله فليس المقام مقسم الاسباب الثلث الاسباب المباشرة مل مطلق
الاسباب قوله واعلم ان لو سلم ان المقسم الاسباب المباشرة اعلم ان كون نظر العقل
من اسباب العلم الحادث مقررا والمباشرة به من حصول العلم ايضا كذلك فيكون من الاسباب
المباشرة ومن هذا يتبين التناقض المذكور ابتداء وايضا لا يجوز ان يكون بين المقسم
والاقسام عموم من وجه الا يخفى ما فيه فذلك لمن لاحظ معلوم مستقيم قوله الا ان
تخصيص الصحة بالذكر مما لا وجه له اذ الالهام ليس من اسباب معرفة الشيء ايضا والتخصيص بعلم
كونه من اسبابه قوله صح عند الناس اني عاشق غيران لم يوفوا اعشق لمن اي غير انه يجب
ضم الشاة فانه المخففة من المثقلة وفي قوله عشق لمن ان محذوف اذ لم يوفوا ان عشق حاصل
لمن وقولهم لم يوفوا بعشقهم ليعلموا فيه البيت ان العلم والمعرفة واحد قوله وجوابه انه
خلاف اللغة وقيل اراد بالشيء الذي هو الوقوع واللاوقوع ومعنى صحته مطابقته للواقع
وقد فسر في شرح المقاصد في بيان تحقيق معنى الصدق والكذب بهذا المعنى فتدبر
صح الصحة وفي الكلام في فائدتها ويمكن ان يقال المعرفة تشمل التصور والتصديق
والكلام ههنا في التصديق فادرج لفظ الصحة اشارة الى هذا او يقال كما ان
لفظ العلم مشتهرة في التصديق كذلك لفظ المعرفة مشتهرة في التصور ولذا قيل اذا
كان علمت عمرا وقتا لم يقتض المفعول الثاني واذا لم يقيد الصحة يتبادر الذهن
من لفظ المعرفة الى التصور والكلام في التصديق والله اعلم قوله وفيه استدراك
اذ يتم المقصود بدونها وايراد بخلاف العلم وهو اختصاص عدم سببيته بالثبوت دونه
عدمها والمقصود عدم سببيته لهما وانما قال وايراد دون وشعارا ذ يمكن ان يقال المراد
بصحة الشيء ثبوته وتقرره وتحققه فاوجه المطابق للواقع نفيا كان او اثباتا فما كان
المراد بالشيء المعلوم كما يقال صح الخبر وصح الحديث غير مرضية ههنا لانه قد جزم فيما مضى
بان العلم عندهم مقابل للظن فلا وجه للظن المستفاد من كلمة كان ههنا قوله اشارة
الى وجه التسمية وفيه اشارة ايضا الى كون الغرض بيان حدوث العالم بجميع اجزائه
المعلومة كما سيجيء قوله والا يلزم الاستدراك اذ يتم التعريف بدونها لا يخفى قوله

الى ان المراد اى مراد من فسر العالم بما كون الله تعالى من الموجودات والافراد المص بهذا
هو المجموع كما يدل عليه قوله بجميع اجزائه دون جزئياته ففى تفسير كلام المص بما ذكر نوع جزازة
وحصر مراده فى فسر بالتفسير المذكور فيما سوى الله تعالى من الاجناس بالاضافة الى الكل وفى
من تلك الاجناس والافالتعريف يشمل الكل مراد به ايضا قال صاحب الكشاف
العالم اسم لذوى العلم من الملائكة والثقلين وقيل كل ما علم به الحالق من الاجسام والاعراض
وفى بعض التفاسير العالم ما حواه الفلك ثم كل جسم منه عالم على حدة عند التفصيل وبيانه
ان الجن والانس عالم والمواشى عالم وكل جماعة كثيرة عالم من كل جنس وبيانه ان العرب
عالم والعجم عالم وابن عصر عالم وروى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ان لله تعالى ثمانية
عشر الف عالم وان دنياكم منها عالم وقال مقاتل ان لله تعالى ثمانين الف عالم اربعون
الفا فى البر واربعون الفا فى البحر وقال كعب لا يحصى عدد العالمين الا الله تعالى وبالجملة
جنوده الاهو والمناسب بهذا المقام ما ذكره الشارح ولذا اختاره **قوله** والاظهر
جمعه كما فى تقارب العالمين فيه انه انما يلزم عدم صحة الجمع ان لو كان اسما للكل فقط لم لا
ان يكون مشتركا بينه وبين القدر المشترك فيصح الجمع باعتبار المعنى الثانى فافهم الكشاف
فان قلت لم جمع قلنا ليشمل كل جنس حاصل الجواب انه الاولى
وان كان اصلا واخف الا انه لو افرد لوهم ان القصد الى استغراق افراد
الجنس الواحد او الى الحقيقة اى القدر المشترك فلا يجمع واشير الى تعدد الاجناس واستغراق
افرادها بالتوصيف زال التوهم بلا شبهة وفهم المقصود بلا مرية فان قلت العالم لا يطلق الا على
واحد من جنس المسمى به كزيد مثلا فاذا عرفت امتنع استغراقه لافراد جنس واحد فان اللفظ
الموضوع لا يستغرق الا افراد ما يطلق عليه كل واحد منها قلت لما كان العالم منطبقا على جنس
باسره تنزل منزلة الجمع وجعل هو جمعا لا واحدا من لفظه وكان الجمع اذا عرف استغراق احاد
مفرده وان لم يكن صالحا عليها كقولهم والله يحب المحسنين اى كل محسن وقولك لا استثن العبد
اى واحد امنهم كذلك العالم اذا عرف يشمل افراد الجنس المسمى به وان لم يكن منطبقا عليها
كانها احاد مفرده المقدر فالعالمون بمنزلة جمع الجمع فكما ان لفظ الاقاويل يتناول كل واحد
من احاد الاقوال كذلك العالمون يتناول كل واحد من احاد الاجناس فقولهم يشمل كل جنس
اى افراده انتهى كلام قدس سره وفيه تصريح ايضا بان مثل زيد لا ينطبق عليه اسم العالم
وان العالم اسم للقدر المشترك بين الاجناس وان المراد بما سوى الله من الموجودات
اجناس الموجودات والا لصدق على احاد مفرده ايضا كزيد مثلا تامل تدبر **قوله** حتى يجوز
حدوث نوع النار من عنصر آخر بطريق الكون والفساد **قوله** يصدق على المركب فى عين
وعرض قائم به فيصدق الجمع والمركب قائم بجزئه الذى هو المادة لا بذاته فلا يصدق هذا التوصيف

عليه تامل **قوله** اذ يصح ان يقال وجد فى نفسه فقام بغيره فيه ان هذا انما يدل على المغايرة
فى الذات كما قلنا وجد الحيوان فوجد الانسان **قوله** غير امكانه بتبعه لغيره ويمكن ان يقال ان تغاير
الامكانين يدل على تغاير الممكنين وفيه ان تغاير الامكانين مبنى على تغاير الممكنين الذين هما
التبعتان هنا وهو اول الكلام فليفهم **قوله** بعض البعد المفروض اولا قيل هذا ينافى امكان
وقوع الثالث على الملتقى وعدم اشتراط كون الابعاد زوايا قائمة فاذا ضم جزء الى جزء
آخر على ملتقاهما يحصل مثلث ثم ثلثة خطوط جوهرية لا تعدد المفروض اولا طولا وثانيا وعرضا
وثالثا عمقا وفيه انه يستلزم جواز تبدل الطول والعرض والعمق بجواز تبدل العرض تامل **قوله**
تحقق باربعة اى والتقاطع على القوائم حاصل فيما ذكر بفرض الخطوط متجاورة فى الاطراف
وذلك كاف هنا كذا قيل وفيه **قوله** وان كان لفظيا راجعا الى اللفظ على معنى ان لفظ
الجسم بازاء اى معنى وضع على ما يراه الآمدى وانما قال كما وقع فى المواقف لان ما وقع
فى كلام الشارح وهو تقابل قصر هو نزاع فى ان معنى الذى وضع له صريح فى ان النزاع معنوى
على ما لا يخفى للمتامل المنصف **قوله** وان كان مطلق الخط فيه ان الخط المستدير لا انثنائى
الكرة **قوله** بان جميع مراتب الاعداد اى كل واحد منها اكثر مما يعده بصيغة المضارع من العد
اى حز مرتبة تعد العشرة منها اى حز تلك المرتبة مثلا مرتبة الاحاد اكثر من مرتبة العشرات
التى تعد العشرة من الاحاد ومرتبة العشرات اكثر من مرتبة المئات التى تعد العشرة من العشرات
ومرتبة المئات اكثر من مرتبة الالوف التى تعد العشرة من المئات مع ان كلا من هذه المراتب
غير متناهية وفى بعض النسخ ما بعد بلفظ الظرف مقابل لقبل وعلى هذه فضمير الكلام ظاهر
وكذا تعلقات علمه اكثر من تعلقات قدرته اذ العلم يتعلق بالممكنات والواجب والممتنع
ومتعلق القدرة هو الممكنات فقط ولو قيل فى الاستدلال الاول العظم والصغر انما يتصور فى
المتناهى لم يرد هذا كذا قيل **قوله** فلم يكن ما فرضناه مفترقا واحدا الخ ان اريد الوحدة التى
لا توجب عدم قابلية الانقسام وامكان الافتراق فلا يلزم خلاف المفروض وان اريد الوحدة
الموجبة لما ذكر اول المسئلة اذ هو محض عدم التجزى فيرد اعتراض الشارح على هذا التقدير
ايضا قال الشارح ره واما الثانى والثالث الخ حاصل الجواب عن الدليل الثانى انا لا نسلم ان
كلا من الجزء والجسم غير متناهى الاجزاء بالفعل حتى يلزم ما ذكر ولو سلم فلا نسلم ان العظم والصغر
انما هو بكثرة الاجزاء وبجواز ان يكون قطعة واما العظم والصغر باعتبار المقدار فجواب
سؤال انتهى من قوله وليس فيه اجتماع اجزاء اصلا وحاصل الجواب عن الدليل الثالث
انا لا نسلم ان فى الجسم اجتماع اجزاء حتى يجرى فيه الترديد المذكور ويلزم ما لزم فلا نسلم عدم امكان
الافتراق لا الى نهاية **قوله** ان امكن لكم افتراقه لزم قدرة الله عليه فلنا اللازم غير
بط بعد كلام الشارح ره لف ونشر مرتب بتصرف **قوله** واما لانها عرض قيل القول بانها

وما فيه من ان ثبوت الشئ للغير فرع ثبوته فى نفسه
انما يستلزم مغايرة المثبتين بالاعتبار
لا بالذات منه

مقدار هشرة وانما عشرة الغير ذلك منه
مقدار عشرة وعشرة اخرى بما ذكر فى غير ذلك منه
مقدار مائة وماية وماية الف وهكذا

من الاعراض غير صحيح اذ المنقسم الى الجوهر والعرض انما هو الحادث والصفات قديمة
غاية الامر انه يلزم ان يكون قديما وليس بواجب لذاته ولا جوهر ولا عرض ولا امكان فيه وقيل المتكلمون
انما فسروا بالتبعية في التخيز القيام بالغير الذي يختص بالعرض لا القيام بالغير الذي هو اعم
لتناول قيام صفات الله تعالى بذاته بل لابد لهم حينئذ ان يفسروه بالاختصاص المذكور على ما
يشير اليه الشارح ونقل عنه في حاشيته واما نحو جهة بقولهم لا يقوم بذاته لان معنى
عدم القيام بالذات هو التبعية في التخيز كما ان معنى القيام بالذات عدم التبعية
في التخيز انتهى ويدل عليه قول الشارح بل لغيره آخر لكن عدم القيام بالذات اعم من التبعية
في التخيز اذ يصدق بما لم يكن له تخيز اصلا لا ذاتا ولا تبعا فان الصفات ايضا كذلك
قوله ولك ان تستدل بما سبق من ان البقاء عرض فلو كان لبقاء يلزم قيام العرض بالعرض
وهو غير جائز وان كانت غير باقية لم يكن قديمة لان القدم بمعنى عدم العدم قوله لجواز ان يكون
تقدم القصد الكامل قيد الكامل احترازا عن قصد واحد منا اذ يتخلف عنه المقصود بقصور
وعدم استقراره اياه اذ يحتاج فيه بعده الى تحريك الاعضاء والآلات واما القصد القديم
الكامل فربما استلزم المقصود استلزاما فعليا بحيث يمتنع تخلفه عنه زمانا فيكون ذلك المقصود
قديما زمانيا مستندا الى قصد قديم متقدم عليه بالذات قوله اي حتما اي لا يعرض العدم
اصلا بل لا يجوز عروضه له وانما فسره به لان القدم اي عدم مسبوقية الوجود بالعدم لا يلزم
استمرار الوجود بحسب المفهوم ولذا احتيج في اثبات منافات القدم العدم الى دليل
والمقصود ذلك فسره تصريحا بالمقصود قوله بشروط متعاقبة لا الى نهاية اي في جانب الماضي
فلا يلزم قدم بعض الاشرار اذ يجوز ان ينتهي الشروط في المستقبل فيطرء عليه العدم لانتفاء
الشرط قوله لم يرد ان الحدوث نفس ما يرد عليه التوقيف انه لا يصح لانه حينئذ يكون الكون
الواحد سكونا وهو خلاف قولهم السكون كونان كذا نقل عنه اقول وايضا يلزم ان يكون
الحركة الكون وهو خلاف قولهم الحركة كونان في آنين متمكانين واعلم ان سوال ان الحدوث
وان لم يفرغ اثبات حدوث الاعيان لكن يفرغ حصر الاكوان في الاربعة المذكورة
وقيل يرد عليه السكون بعد الحركة ويمكن ان يقال المراد بمسبوقية بكون آخر بلا واسطة قوله
فيه ايضا اشكال اذ كان في قولهم الحركة كونان في آنين امكان اوجه الامكان في هذه الجملة
لاحد للاولية والثانوية على تقدير بقاء الاكوان بان يكون الحركة في الكون في آنين في زمانين
والسكون الكون في آنين في زمان واحد ووجه الامكان في قولهم ما مر وانه على تقدير بقاء
الاكوان للاحد لتقدد الكون في التوقيفين قوله يرد عليه ان ما حدث ما قبل عليه ان
المقتضى من قولهم وهذا احد قولهم الحركة كونان اي ان الكلام في التوقيفين على قولهم الحركة
والتحقيق ما قدمناه فلا يرد ما ذكر لان القائل لكن قول

الشارح في شرح تخصيص المفتاح الحركة عند المتكلم حصول الجسم في مكان بعد حصوله في مكان آخر
اعني انها عبارة عن مجموع الحصولين مضافة الى الاول او واجب عن الاول
بان اشتراك شيئين في جزء لا يستلزم عدم امتياز كل منهما عن الآخر وان اريد بالامتياز
الذاتي الامتياز بنفس الذات لا بالجزء فذلك غير واجب في الحركة والسكون والتصريح
منهم به قوله فلا امتياز ان بالذات يجري هذا فيما حدث في مكان ثم انتقل الى آخر
ثم انتقل الى ثالث حيث يلزم عدم امتياز الحركتين بالذات لاشتراكهما في الكون الثاني
تأمل قوله والحق ان الحركة لا يرد عليه سوال الآن الحدوث عما بالكيفية قوله لان القدم بمعنى
العدم والاجزاء للشيء منافيه فلا اجزاء للزوال مع القدم فاذا جاز الزوال فلا يكون
قديما فيكون حادثا مسبوقا بالعدم قوله مطلقا اي سواء كان سابقا او لاحقا اما منافاة
العدم السابق فلان القدم عدم المسبوقية بالعدم واما منافاة اللاحق فظاهر قوله
والاستدلال بان الجوادث تشاركه في تقويمه انه يمتنع وجوده عين وجوده اذ لو وجد يشاركه الباري
في التجرد والتعلق فكذا القدم اما بطلان التالي فلانه لو شارك المجرد في التجرد تمايز عنه
بقيد آخر فيلزم التركيب في الباري تعالى واما بطلان التالي فلانه التركيب يستلزم الامكان
لعلة الاحتياج وهو محال واجب بذاته وتقرير الجواب انا لا نم بطلان التالي قولهم الاشتراك
يستلزم التركيب قلنا لا نم وانما يستلزم ان لو كان المشترك امرا ذاتيا وهو ممنوع ليس كذلك
ولو سلم فغايته الامتياز يجوز ان يكون التعين الذي هو امر عدمي كما هو مذهب المتكلمين قوله
ما لا دليل عليه الخ وتقريره ان وجود المجردات مما لا دليل عليه وكل ما لا دليل عليه يجب نفيه
فالمجردات يجب نفيه وتقريره والاجازة الخ دليل الكبرى تقديره وان لم يجب نفي ما لا دليل عليه
لجاز الخ لان حضور جبال شاهقة عندنا لا نزاع في انها مما لا دليل عليه وتقريره في الجواب
الدليل مذكور في معارضة في المقدمة ومنع الكبرى وتقريره عما ان عدم الدليل في نفس الامر كلام
مع الصوفي حتى يلزم ان قولكم المجردات مما لا دليل عليه ان اردتم به عدم الدليل عليها
في نفس الامر وان اردتم به عدمه عندكم فمسلم ولكن لا يفيدكم اذ يجوز ان يكون الدليل
موجودا وما عندكم ويكون موجودا في نفس الامر فلا يكون المجردات مما لا دليل عليه وتقريره مع
حضور الخ جواب سوال مقدر كانه قيل لو لم يستلزم انتفاء الدليل انتفاء المدلول لما علم
عدم حضور الجبال الشاهقة من انتفاء دليل الحضور فاجاب بانه معلوم بالبداهة
لا بانتفاء دليل الحضور قوله اي حدوث سائر الاعراض الخ فيستدل بها
على حدوث الاعيان كالحركة والسكون والسواد والبياض مثلا قوله بناء على بطلان التطبيق
فان المتكلمين لم يشترطوا فيه الا الوجود دون الاجتماع فيه والترتيب كما هو عند الحكما
على ما يجيء قوله ان قلت الصفة اي صفة الذات الواجب الوجود وكذا مجموع الذات

الواجب الوجود وصفة والا يكونان من جملة العالم ولذا قال في الجواب بهذا لا يضرنا
لما فيه من تسليم المدعى قوله وكلا فان الجائز المباين الخ الواجب والمحث لو كان محدث
العالم جائز الوجود الذي يباين عن الواجب وينفك عنه وما هو الا غير صفة الواجب
وغير المجموع المركب من الواجب وصفته لانهما لا ينفكان عنه قوله لكن يرد عليه
لم لم يجز ان يكون محدثا بالغير فلم يصح محدثا بالغير لو كان من جملة العالم لم يصح محدثا بالذات
والا لزم ان يكون محدثا بالنفس كما سواه وتقرير المنع ان يقال لا نسلم انه لو كان من جملة العالم
الذي هو جائز الوجود من جملة العالم لم يصح محدثا للعالم انما يلزم ذلك ان لو كان من جملة مطلق العالم
اي الذي ثبت وجوده وحدوثه والذي لم يثبت لم لا يجوز ان لا يكون من جملة العالم الذي ثبت
وجوده وحدوثه فيصح محدثا لذلك العالم قيل عليه هذا مبني على وجود ممكن غائب عن الحس
وهو المجردات وهذا الدليل ينفي عنها نفيا كما لا يخفى على ان ذلك لا يضر فان اصل المدعى وهو
اثبات الواجب لان ما يجوز وجوده يجب انتهاؤه الى الواجب فيثبت الواجب قوله وحاصل
كلامه حسن تقريره ان يقال المراد بالمحدث في قولنا المحدث للعالم هو الله تعالى المحدث بالذات
فيلزم من كونه جائز الوجود كونه من جملة مطلق العالم لانه تعالى بالنسبة الى العالم الذي ثبت وجوده
وحدوثه ليس محدثا بالذات على زعم الخصم اي الحكيم فاذا كان من جملة العالم لم يصح محدثا له
قوله لا يساعده كلام الشارح حيث قال في الجواب بحسب الاول المدعى حدوث ما ثبت
وجوده من الممكنات قوله اذ لا يكون اي حينئذ اذا كان مبدءا وعلة لما من جملة العالم الذي
هو العلامة والدال قوله فيلزم التناقض اي على تقدير كونه من جملة العالم وهو ان يكون مبدءا
العالم وان لا يكون مبدءه فيه ان مدلول على تقدير كونه من جملة العالم مبدءا مالا نفسيا على التعيين
ومالم الدلالة على مبدءية شيء مالم وليس ذلك دلالة الشيء على نفسه حتى يكون نفيه نفيه اذ هذا
الموضع قوله والاول طريق الحدوث اي فان قلت لا نسلم لجواز الوجهين الا الامكان
فيكون الاول طريق الامكان ايضا قلت سيجيء كلام انه لو كان جائز الوجود لكان من جملة
العالم واذا كان من جملة العالم يكون حادثا لما مر من ان العالم حادث بجميع اجزائه واذا كان
حادثا لم يصح محدثا للعالم ومبدءا له وهو خلافه وكونه على هذا طريق الحدوث ظ قوله
اقامة الدليل يشبه بطلانه فيه نظر لان ابطال التسلسل اقامة دليل على بطلانه لما ذكر والفرق
بين قول الشارح اشارة الى احد ابطال التسلسل مبني على المحال والظاهر ان مثال بطلان
بدل ابطال كما في بعض النسخ قوله بجميع اجزاء خرج العلة عن السلسلة اذ لا موجود في الخارج
سوى الممكن والواجب فما يكون خارجا عن سلسلة الممكنات يكون واجبا قوله والا لكان
اي وان لم يكن ذلك البعض طرفا للسلسلة بل كان في اثنائها قوله فظهر ان اولا الاقتصار
بالعكس لان ابطال التسلسل يفيد الى اثبات الواجب لا بالعكس انت خبير بانه ان كان حق له

ان يقتصر وليس كذلك انه لا يتم بهذا الدليل الدال على وجود الواجب مع ذهاب السلسلة
الى ما لا يتناهى او مع امكانه فلا يرد عليه ما ذكر تم قوله وان كان مراده ان ابطال التسلسل من
مقدمات هذا الدليل فالحق ما ذكره المحشي وان كان مراده ان ابطال التسلسل من مقدمات
هذا قوله وما بطل لاستحالة كون الشيء علة لنفسه ولعلته قوله وهو علة البعض اذ قد يكون
علة للكل يكون علة للبعض قوله ثم جاز العلل والمعلولات يعني اذا تسلسلت العلة منتهية
الى غير النهاية اعتبرنا جملة من معلول معين الى غير النهاية واعتبرنا جملة اخرى من علة متقدمة
على ذلك المعلول الذي هو اول الجملة الاولى بعد متناه واذا تسلسلت المعلولات متنازلة
الى غير النهاية اعتبرنا جملة من علة معينة الى غير النهاية واعتبرنا جملة اخرى من معلول معين هو
بعد العلة التي هي مبداء الجملة الاولى بعد متناه كذا قرره البعض لكن لا حاجة اليه
اذ يصح ان يقال واعتبرنا جملة اخرى من معلول متقدم على ذلك المعلول الذي هو اول الجملة
الاولى وهو المتبادر من عبارة الشارح بل حمل على الاول خروج عن السوق قوله المجتمعة
اي في الوجود والمتعاقبة فيه قوله بل يكفي انطباق الاجزاء يعني ان النفوس على تقدير
قدمها بالنوع وتعاقب افرادها ازلا وابدا كما هو مذهبهم يجب لامحالة سلسلة منها غير
متناهية مترتبة في الحدوث فيجري البرهان فيها ولا يضر مقارنة جملة اخرى لاحاد تلك السلسلة
لان التقارب كاف في حصول الانطباق قوله اذ لكل جملة علة للتقارب اعلم ان ترتب
الامور في الوجود طبعا او وضعا شرط في جريان التطبيق على ما يشير اخذ المحشي قيد الترتيب
في مواضع وهذا القول اذ لو لم يكن كذلك لجاز ان يقع آحاد كثيرة من احد الجملتين بازاء
واحد من الاخرى اذ ليس لها نظام حتى يستلزم تطبيق مبداء على مبداء انطباق الباقي
على الباقي على الترتيب فلا بد في التطبيق هنا من ان يلاحظ العقل كل واحد بازاء كل واحد
لكن العقل لا يقدر على استحضار ما لا نهاية له مفصلا لا دفعة ولا في زمان متناه فلا يتصور
التطبيق بين السلسلتين باسرهما بل ينقطع بانقطاع الملاحظة وستوضح اذ لك ستوم التطبيق
بين الجملتين المتعددتين على الاستواء وبين اعدادهما على ما ذكره المحشي بين الاولين
تطبيق طرفيهما اذ يلزم من ذلك وقوع كل جزء من احدهما بازاء جزء من الاخرى على الترتيب
ولا يكفي في اعداد الحصى بل لا بد من افراز كل بازاء مقابله قال بعض المحققين هذا ما ذكره
واقول القائل ان يقول لا نسلم انه لو لم يكن التطبيق على ملاحظة الاحاد مفصلا لم يكن
الملاحظ مجملا على الاول لا يمكن التطبيق في المرتبة الثانية بخروج في غير المرتبة ايضا فانا
نعلم انه لا يخرج ان يكون في الجملة الزائدة ما لا يكون بازاء شيء من الناقصة اولا وعلى الاول
يلزم الانقطاع وعلى الثاني التساوي محال وحينئذ نقول عند ما يخرج الناقص ان يكون في غير المرتبة
ان نختار الاول ونمنع لزوم التساوي لان الزيادة ربما يكون في الاوسط واما في المرتبة

وهو جلال الدواني

اذ المفروض الطرف عدم الطرف فلا زيادة في جانب التناهي للانطباق ولا في الاوسط
لاتحاد الاحاد فلو لم يكن في الجانب الآخر لزم التساوي قطعا وتوضيح ان الجملتين
لاشك في زيادة احديهما على الاخرى في جهة التناهي وبالتطبيق تنتقل تلك الزيادة
الى الجهة الاخرى فيلزم الانقطاع فلما لم يكن لغير المرتبة اتساق نظام لم يمكن التطبيق
بحيث لظهر انتقال تلك الزيادة الى الجهة الاخرى فيلزم الانقطاع واذا وقعت شرطية
الترتيب فالا يراد معلومات الله تعالى ومقدوراته ليس بمتوجه على ما الا يخفى على المتامل
قوله فان الذهن لا يقدر اي بعين ان الامور الوهمية المحضة لا وجود لاحادها في
الخارج عن الذهن ولا يوجد فيه الامور الغير المتناهية مفصلا حتى يجري فيه التطبيق
فينقطع في حد ما البتة قوله لكن يشكل بالنسبة الى علم الله تعالى اجيب عنه بان مراتب
العدد الغير المتناهية ليست من الموجودات الخارجية بل من الامور الوهمية التي لا يمكن
اجتماعها في ذهن بل من الاذهان لما ذكر واما بالنسبة الى العلم المحيط فلا استحالة اصلا قوله
الوحدة في صفة الوجوب اي لما عرفت انه قوله ومحدث للعالم هو الله تعالى في قوة ان يقال
صانع العالم هو الذات الواجب فصار وصف بالوحدة في قوة وصف الواجب بها
بمعنى انه يمتنع اشتراك مفهوم الواجب بين اثنين في الواقع ونفس الامر لان حقيقة التوحيد
اعتقاد عدم الشريك في الالوهية وخواصها والمراد بالالوهية على ما صرح به في شرح
المقاصد وجوب الوجوب والقدم الذاتي بمعنى عدم المسبوقية بالغير وخواصها
مثل تدبير العالم وخلق الاجسام واستحقاق العبادة والقدم الزماني مع القيام بنفسه
قوله وهذا التوهم مدفوع اقول هو الله احد هذا على تقدير ان يكون هو ضمير
الشان والله احد جملة من مبتدا وخبر خبره وفي الكشاف وعن ابن عباس
رضي الله عنهما قالت قريش يا محمد صف لنا ربك الذي تدعونا اليه فنزلت يعني الذي
سالتمونا وصفه هو الله واحد بدل من قوله الله او على هو احد الله وعلى هذا التقدير
لا يأتيان وهو ظ قوله فلا يرد احتمال ان يكون الخ حاصل السؤال انه المدعى وحدة الواجب
والدليل لا يفيد الا وحدة الصانع قوله على وجه الصنع والقدرة كما يدل عليه قوله يعني
ان صانع العالم واحد قوله التعطيل وكذا الايجاب نقصان نقل عنه وكذا نقصان
القدرة وهو ظاهر ان وجوب الوجود يستلزم الصنع والقدرة الكاملة اذ لو لم يكن
الواجب صانعا كامل القدرة لزم اما التعطيل واما الايجاب واما نقصان القدرة
وكل منها نقص ينافي الوجوب قوله لكن يرد على هذا اي على ما ذكر انا لا نسلم ان الايجاب نقص
كيف وهذا الواجب موجب في صفاته مع انه منزه عن النقصان قوله والفرق بين
الايجاب الخ فيه ان صفات الواجب كالات لا يخلاف غيرها ولا شك ان ايجاب الكمال

الكمالات لا يكون نقصانا بخلاف ايجاب غير الكمال فانه نقص واضح قوله فلا يكون
الموجب واجبا نقل عنه ولا يكون المعطل ناقص القدرة ايضا واجبا قوله الاول
النقض والثاني الحل اراد بالنقض النقض الاجمالي وبالحل النقض التفصيلي لان حاصل
الاول انه دليكم هذا بجميع مقدماته ليس بصحيح لانه جاز فرضه المادة مع تخلف المواد عنه
وحاصل الثاني منع لزوم العجز او التخلف الخ على تقدير عدم حصول احد هما وهو مقدمة
معينة من مقدمات الدليل المذكور قوله وهو لا يكون في صورة النقض لان تعلق الارادة
واقتضاء الذات ليسا معا فيرد في جواب النقض ان ما ذكر اد ممتنع جاء امتناعه من قبل
ذاته تعالى فالعجز لا ينافي الالوهية ويقرب من هذا ما قال في انه تعالى اذا اوجد شيئا لا يبقى له قدرة
عليه فيلزم عجزه ويجاب بان عدم القدرة بناء على تنفيذها ليس عجزا بخلاف ما اذا استند
الى غير طريق تنفيذها قوله ولا يتم الخ ايضا اي حاصل انتفاء الزوم ثم تلخيص الدليل
المذكور وقيل في جواب الخ ان كونه شاملا ممكن في نفسه وانما جاء استحالته من جهة
تنفيذ احدهما قدرة فكان الآخر ممتنعا جاز فعله الى عدم تنفيذ قدرة فلا يكون الهين
بصف قوله اي لا تنافي بين ما ليس بينهما امتناع الاجتماع لجواز ارادة الشخص الواحد
للضدين على السوية او مع ترجيح ما لاحدهما وانما تنافي نفس تضادهما توضيحا لان كونهما
في نفسهما قوله ولم يرد بالتضاد المعناه الاصطلاحي قيل ان الارادتين وجوديتان
لا يتوقف تعلق احديهما على تعلق الاخرى فلو ثبت بينهما امتناع الاجتماع كانتا متضادتين
البتة ولذا خصه بالبعض من بين سائر انواع المتقابلين وفيه انه لو كان الخلف بين الارادتين
تقابل التضاد كان ثبوت بين المرادين اعني الحركة والسكون اياه ايضا وليس كذلك
ولو على تحقق عدم كون المراد بالتضاد الاصطلاحي بل كان احسن على ما لا يخفى قوله اذ يلزم
الاحتياج الى لزم العجز الاحتياج في فعله وتنفيذ قدرته الى عدم سد الغير طريقه قوله
لجواز ان يوجه طريقها باحدهما ابتداء يرد على ان الضمير في قوله وهو لا يستلزم الخ راجع
الى امكان التعاقب لكن الظاهر انه راجع الى عدم تعدد الصانع اي عدم تعدد الصانع لا يستلزم
انتفاء المصنوع قوله بان يراد احدهما وكذا يجوز ان يكون كل منهما مستقلا في القدرة
لكن اراد احدهما وجوده فوجد ولم يرد الآخر وجوده ولا عدمه قوله عند الاستاذ اعلم
ان فعل العبد واقع عندنا بقدرة الله تعالى وحدها وعند المعتزلة بقدرة العبد وحدها وعند
الاستاذ بمجموع القدرتين على ان تعلقا جميعا باصل الفعل وعند القاضي على ان تعلقت قدرة
الله تعالى باصل الفعل وقدرة العبد لكونه طاعة او معصية وعند الحكماء يخلقها الله تعالى في العبد
كذا في شرح المقاصد قوله فهي حجة اقناعية والملازمة عادية ظاهرا فانها من الاحتمالات قوله
فيلزم انعدام الكل او البعض عند عدم ما فيه انه يجوز ان لا يعدم كون احدهما صانعا فلا يلزم

انعدام الكل والا البعض وان اريد انه يلزم انعدام الكل او البعض بالامكان فانتفاء
اللازم م قوله لانه جزء علة اي لان الاحد الذي عدم كونه صانعا جزء علة ان كان
التاثير على سبيل الاجتماع او علة تامة ان كان على سبيل التوزيع فيفيد العالم كلا
على التقدير الاول اذ لم يتم العلة او بعضا على التقدير الثاني اذ لم يوجد علة البعض التام
قوله لو اريد بالازم الخ نقل عنه يعني يمكن ان يراد بالازم ذلك وتقرير الدليل حينئذ لو وجد
الصانعان لامكن التمانع بان يريد كل منهما ايجاد المصنوع على وجه الاستقلال او لامكن
لا يوجد المصنوع مع وجود علة التامة وهي ارادة كل منهما لامتناع ان يوجد بهما او
بكل منهما او باحدهما لكن حمل الفاضل في الآية على هذا المعنى مما لا يخفى بعد فتامل قوله فيلزم
ان يكون كلا الانتفائين مقررا بين اي يعني ان الآية تفيد تقرر الانتفائين عند السامع
وتفيدهما بالزمان الماضي وهو ليس بمقصود بالاستدلال والمقصود بالاستدلال العلم بانتفاء الاول
بحسب جميع الازمنة من الانتفاء الثاني المقرر عند السامع والآية لا تفيده قوله
لان الحادث لا يكون الها يعني ان اللازم على هذا التقدير ان يكون التعدد منتفيا في الماضي
فلو ثبت في الآية يكون دليلا على ان التعدد حادثا في الثبوت والحادث لا يكون الها يتم المقصود
وهو بيان تحقق الانتفاء الاول بحسب جميع الازمنة الذي به يتحقق الانتفاء الثاني قوله ثم بين
لكل منهما معنى واحدا حتى ان يكون لكل منهما اولا احدهما معينين احدهما مشترك بينهما والآخر
متغايران فالترادف باعتبار المشترك وعدمه باعتبار المتغايرين فالتاييد ليس على ما ينبغي
قوله يرد على ظاهره اي نقل عنه لكن لا يرد على باطنه لان معنى كون الشيء موجودا بذاته ان لا يحتاج
الى الغير في وجوده اصلا لا بعض عدم الاحتياج الى شيء اصلا فيكون الصفات واجبة
لانها ليست غير الذات انتهى وفيه ان الواجب ما يكون ذاته كافية في وجوده ولا شك
ان الصفات وان لم تكن غير كافية في وجود انها فيكون ممكنة فيرد الاعتراض على باطنه
ايضا تامل قوله والصفة ليست كذلك اي ليست قديمة بالذات وهذا الكلام للاشاعرة
والتمكيت تامل قوله عدم الزيادة بحسب الوجود الخارجي يعني ان لا يكون لها وجود في الخارج
ولذا كل وجود آخر في الخارج ايضا ونقل عنه في الحاشية هذا هو المراد بالنفي لكن لم يجوزوا
ان يقيد بهذا المعنى في الاعراض لان بقاء الشيء يعني زائدا على وجوده وفيه شيء قوله يعني
ان تصور الواجب بعنوان الخ يعني انه يعلم ما يوجب ان الواجب هو الذي احدث العالم
الذي هو جميع ما سواه فاذا تصور بعنوان انه محدث جميع ما سواه علم ثبوت هذه الصفات
المذكورة له على البداهة قوله يحتمل ان يجيء بالوسط المختار يعني لا يجوز ان يكون الواجب
لذاته اقتضى تمكين الايجاب موجبا اقتضاء مختارا وذلك المختار هو الذي اوجد العالم
وايجاب الواجب ذلك المختار بلا قصد لايجاد العلم ولا لغاية غيره من الصفات المذكورة

لان ذلك الوسط متعلق بقوله فلا يرد وتوجيه لعدم الورود قوله ولا يخفى انه انما يتم
يعني ان تصور الواجب بالعنوان المذكور انما يستفيد مما سبق من ان يكون محدث العالم
هو الواجب لكن لم يثبت فيما سبق ان جميع ما سوى الواجب حادث بل انما يثبت حدوث
الاعيان والاعراض الثابتة وجودها فللمعترض ان يقول لا يجوز ان يوجد الواجب بطريق الايجاب جوهرا مجردا ليس بجسم ولا جسماني قديما قادرا يكون هو الذي اوجد العالم
الجسماني الثابت وجوده بالقدرة والاختيار قوله لم يدخل في دائرة الحكم يعني لهذا اعتبر فظهر
وجه ارتباط قوله فيمكن ان يستدل به تامل قوله لكن في دلالة الاحداث اذ يجوز ان يحدث
شيئا من غير علم وبصر اذ علمه بالمسموعات والمبصرات كان في تحقق ذلك النظام بينها
اما بالسمع او بان ضد بها من النقائص وقيل المراد بهما ادراك المسموعات والمبصرات
فيكون من قبيل العلم قوله غير مطرد في اوصافه تعالى اي غير شامل لها فلا يكون جامعا بخلاف
التغير بالاختصاص الباعث فانه شامل لجميع افراد القيام بهذا المعنى كما يتصور بين
الجوهر والعرض كذلك يكون بين العرضين بل بين الجوهرين بل الاختصاص بالموجودين
فلا يبطل قيام الحق بالمعنى قوله وقد يدفع ان عدم كون التغير جامعا قوله هذا رد اجمالي
لدليلهم الرد ليل المتكلمين على امتناع بقاء العرض وهو قولهم والا لكان البقاء تغيرا قياما به
قوله فبقاؤه ضروري ايضا تبين فيه بحسب شهادة الحس تبوارد الاعراض وانتقالاتها
مع بقاء الجسم بحالة فكيف لا يكون عدم بقاء الجسم البعض عدم بقاء العرض وقيل ان لم يثبت حكم
من بداهة العقل ببقاء الجسم بمعونة المشاهدة فالقول ببقائها قول بلا مستند وان ثبت ذلك
وهو مشترك بين الاجسام والاعراض وجب القول ببقائها والدليل على خلافه باطل لكونه
مصادما للضروري والتفرقة في ذلك بين الاجسام والاعراض على ما قيل تحكم بحت وتخصيص
للضروريات العقلية بالشبهات الوهمية تامل قوله موهون للنقض فالتوقف واجب
كما ذهب اليه الاشعري وذهبت المعتزلة والكرامية الى انه اذا دل العقل على ثبوت معنى من المعاني
لذاته تعالى صح اطلاق ما يدل عليه من الالفاظ عليه تعالى بلا توقف ووافقهم القاضي ابو بكر
منا لكنه اشترط ان لا يكون لفظا موهما مما لا يليق بذاته تعالى قوله وليس بشيء لان الطيب الخ
والاول التمثيل بالجواد والسخي المترادفين مع وجود الاذن باطلاق الجواد دون السخي قوله
لكن يعتبر في التجزي الخ يفهم من شرح المقاصد ان الابعاض هي الاجزاء المقدارية فيكون
التبعض بالنسبة اليها وقيل التبعض والتجزي باعتبار مطلق الانقسام لغة لا باعتبار مطلق
الانحلال قوله ثم لما عاد الخ قال الشيخ ابو منصور لما سألت عن الله تعالى ما هو
فقلنا ان اردت بالاسم فالله الرحمن الرحيم وان اردت بالصفة سميع بصير وان اردت
بالفعل فخالق المخلوقات وواضع كل شيء في موضعه وان اردت بالماهية فهو متعال عن الخبار

والجنس في شرح المقاصد قوله فلا يلزم التركيب اذ الجنس بهذا المعنى لا يستلزم الفصل المقوم كيف والمتكلمون يعدون الكلي حقيقة بوحدة بسيطة فيكون المعتبر في المائية الجنس القوي لا المنطقي في خير المنع الى ان يصح النقل قوله امتداد الى نوعان يعني ان او للتقسيم لا للحدود قوله هذا مبني على وجود الخير كما هو مذهب بعض الحكماء قيل وانما كان مبنيا عليه لان القدم والحدوث انما يكونان من المتصور من صفات الموجود ولو اريد بالقديم ههنا معنى الازلي فباستحالة ازلية العدم غير مسلم بل المعدومات الازلية غير متناهية قوله وهو خلاف مذهب المتكلمين لانه الفارغ المتوهم عندهم قوله ورد عليه انه يجعل الكل وقيل وجه الضعف انه يلزم النقض لو لم يتصف المجموع من حيث هو مجموع بصفات الكمال واما عدم اتصاف اجزائها بها فلانه انما نقص وفيه ان نقصان الجزء يستلزم حدوثه وحدوث الجزء يوجب حدوث الكل للاحتياج قوله بان يقال المراد بالوجود ولقد نظم الحكيم السنائي بعض الآيات بالفارسية وهو قوله

يد او قدرت است وجه نقاشش ٭ امد حكمش ونزول وعطاشش
اصبعيش نفاذ حكم وقدر ٭ قدميش جلال وقهر وحنطرش

قوله يا فاض فلا تأثير فيه فلا تأثير فيه فلا تأثير فيه لا يخلو من وجوه من الوجوه انه ليس لاثبات المتأخر وجه اصلا فيكون هذا التصريح مؤيدا للاول لا تأثير فضلا عن ان يكون مناقضا له قوله اي من حيث هي جزئيات بل بجعلها اي من حيث كونها زمانية يلحقها التغير لان تغير المعلوم يستلزم تغير العلم وهو الله سبحانه من ذاته وصفاته واما من حيث انها غير متعلقة بزمان فيفعل بوجه كلي لا يلحقه التغير فالله تعالى يعلم جميع الحوادث الجزئية واز منتها الواقعة هي فيها لا من حيث انها بعضها واقع الآن وبعضها في زمان الماضي وبعضها في الزمان المستقبل ليلزم تغيره بحسب تغير تلك الازمنة علما تاما ابد الدهر غير داخل تحت الازمنة مثلا يعلم ان القمر يتحرك كل يوم كذا درجة والشمس كذا درجة فيعلم انه يحصل لها مقابلة يوم كذا وتخيف القمر في اول الحمل مثلا وهذا العلم ثابت لا حال المقابلة وقبلها وبعدها ليس في علمه كان وكائن ويكون بل هو حاضر عنده في اوقاتها ازلا وابدا وانما التغير بالازمنة فعلومنا وهي حصل ان تتعلق العلم بالشيء الزماني المتغير لا يلزم ان يكون زمانيا يلزم تغير كذا في شرح المقاصد قوله هذا تمهيد لرد زيادة المفهوم يعني ان المفهوم من هذه المشتقات ليس الاضافات الى النسب المسماة بالعالمية والقادرية والحيية وغير ذلك وصدقها لا يقتضي الاتصاف بهذه الاضافات واما ان مبادئها صفات حقيقية كما هو رأي الحكماء اذ ذاتا قائمة بالذوات سارية في الذوات وهو بالذات مبدأ لهذه الاضافات كما هو مذهب الفلاسفة والمعتزلة فيها لا دلالة على تعيين شيء منها واما قوله فانه في حكم بمنزلة قولنا ليس لا مولا له فيفيد ان المفهوم الظاهر من قولنا ليس الا اتصاف بامر حقيقي هو السواد ومن قولنا عالم هو انك في المعلوم

غاية ان ذلك لانك في حقنا بصفة وكذا النصوص وصدور الافعال المتقنة لا يفيد اكثر من ذلك وكذا الحال في باقي الصفات قوله ان اراد اقتضاء ثبوت الملائمة في نفس فيه ان ثبوت الشيء للشيء لا يصدق على ثبوته في نفسه فكيف يريد فالترديد قبيح واجيب عن الاعتراض بان المراد هو الثاني والمطلوب حاصل اذ هذه الاوصاف ليست من الامور الاعتبارية مثل الحدوث والامكان بل من الامور العينية فكما ان اتصاف الكل بالسواد يدل على وجود السواد فكذا الحال في هذه الصفات كما اشار اليه بعد قوله فلا يتم بذلك غرضهم وهو اثبات انها صفات موجودة زائدة على ذاته تعالى قوله يا بان عن ذلك قولهم بان العالمية لعدم وجود الاباء انهم لو قالوا انه عالم لا علم له بهذا المعنى لقالوا عالم لا عالمية له كذلك لانها ليست صفة حقيقية ايضا ولم يقولوا ذلك بل قالوا عالم العالمية وفيه انه يجوز لهم ان يقولوا لا عالمية له صفة حقيقية وان يكون المراد لو قالوا انه عالم بالذات وعلم عين ذاته ان العلم الموجود في الخارج عين ذاته واما ان العلم غير موجود في الخارج فلا اباء عنه في هذه الاقوال قوله لا ثبات الحال لا حجة فان عجز الحجة كذا نقل عنه قوله اتحاد المفهومين يعني ان معنى العدم مع القدرة مثلا وايضا اللازم كون الذات باعتبار التعلق بالمعدومات عالما وحيا وقادرا وصانعا للعالم ومعبودا للخلق ولا استحالة فيه قوله والاتحاد الذاتيين هو اللازم اراد بالذاتيين ما صدق عليه المفهوم وهذا احد معاني لفظ الذات فانه قد يطلق في مقابلة الصفة وقد يجيء لاجل الحقيقة وقد يريد به معنى الماهية قوله فرشانه تقاهر ازعن شائنا قوله اذ ليست مغايرة ولذا قالوا الحق انها عبارة عن اشياء متغايرة كل واحد منها قديم قوله ولكن يحكى عنه نقل عنه هذا الحكم موافق لما قاله بعض المتقدمين ان القديم اعم من الواجب بصدقه على صفات الواجب ولا استحالة في تعدد الصفات القديمة كما قالت الاشاعرة وهذا المقام جواب بان على المعتزلة فافهم قوله وجوابه ان لزوم الكفر المعلوم كفر لان لزوم الشيء هو العلم به التزاما كذا قيل والمراد ان الالتزام يستلزم شيئا اخر هو العلم باللزوم اللازم قوله فذا قال في المواقف يعني ان تقييده بقوله ولا يعلم به يدل المفهوم المخالف على انه علم به يكفر قوله على ان قوله ومن ان كل نقل عنه قال الامام الرازي في المحكلمون قول النصارى ثالث ثلثة بانهم يقولون بان مفهوم الاب وهو الذات واقنوم العلم وهو العلم واقنوم الروح وهو الحيوة وهذا الجواب مبني على هذا التفسير قوله ترتب الحكم على المشتق اي يعني ان ترتب الحكم بالكفر على ما قالوا انه ثالث ثلثة يدل على علية مأخذ الاشتقاق وهو القول بانه ثالث ثلثة فان انخرمت العلة اي علة الكفر في الالتزام تعين ذلك اي الالتزام منهم لانهم محكوم عليه بالكفر قوله لكن لا يلائم قولهم بالقدماء الثلثة نقل عنه انه قال اقول في جوابهم يجعلوا الذات نفس كل واحد

من الصفات بل نفس مجموع الصفات واجعلوا كل واحدة منها نفس الآخر فهو كان قولهم
بالقدماء الثلثة ملايا والايذم على تقدير اتحاد الذات مع الصفات ان يكون واحدا قوله
ولا انفصال في الواحد وايضا الكم عرض يقتضي القسمة لذاته والوحدة تقتضي الاتسمة
على انه يمكن منع كونها عرضا ايضا قوله نصف مجموع حاشية مثلا الاثنان احد حاشيتيه
الواحد والاخرى الثلثة والمجموع اربعة والاثنان نصف الاربعة وعلى هذا سائر الامثلة
قوله او على التقريب يعني بطريق ارباب العدد والتي هي ما يقبل الواحد على جبر اجزاء العدد
التي منها الواحد تغليبا للاكثر على الاقل قوله يرد عليه وقيل اطلاق الجزء عليها باعتبار تقريب
الواحد عليها حيث كان ادخل في المقصود على انه لا يتوقف على حقيقة الجزئية ويمكن
ان يقال ليس معنى قولهم ان البعض جزء من البعض ان البعض كان جزءا منه بل البعض الخاص
الذي هو الواحد جزء من البعض وهذا القدر كاف سند المنع قوله وقد يجاب بما حاصله
ان القول بازلية الصفات لا يستلزم القول بعدم حدوثها لكونها اعم فان القديم وهو الازلي
القائم بنفسه والصفات ليست قائمة بانفسها قوله ولو سلم ان كل ازلي
قديم فلانا ان القول بتعدد القدماء مطلقا كفر بالاجماع بل بالقدم الذاتي بعض القدماء
بالغير وقدم الصفات زماني بعض كونها غير مسبوقة بالعدم قوله بقدم المشية قد فرقوا بين
المشية والارادة حيث جعلوا المشية صفة واحدة ازلية تتناول ما شاء الله كما بها
من حيث يحدث والارادة حادثة متعددة تتعدد والمراد كذا في شرح المقاصد قوله
وفسروه بالقدرة على التكلم قالوا ان المنتظم من الحروف المسموعة حادث ومع حدوثه قائم
بذاته تعالى وانه قول الله تعالى لا الكلام وانما كلامه وقدرته على التكلم وهو قديم وقائم حادث
لا محدث وفرقوا بينهما بان كل ما لم يزل ابتداء ان كان قديما بالذات فهو حادث
بالقدرة غير محدث وان كان حدوثه بالذات فهو محدث كذا في
شرح المقاصد قوله يجب الوجه او يجب الخبر طاوع النقض على التوقيف بانه لو وجد جاز
قد يجاب لزم عدم تغاير هما لعدم صحة الانفكاك بينهما ووجهه بناء على ان المتبادر من صحة
الانفكاك هي صحة الانفكاك وجودا وان كان اعم في نفسه صرح بان المراد بالتوقيف المعنى
العام لا صحة الانفكاك يجب الوجه فقط فلا نقض بالجسمين القديمين المفروضين وقيل
ان ترك القيد بالوجود اشعر بها ليس تقييدا باحدهما بل هو اطلاق وتقييده يتم لو دل مؤدى
التقييد بالمبهم فلم لم يتوقف الناظر الى اعتبار ذلك القيد ويرد عليه تامل قوله
تامل قوله لكن يرد الاثنان المفروضان ويرد القديمان يجوز ان ايضا كما لا يخفى على
الناظر فيما يقوله الفلاسفة فان قيل هي عندهم غير مقصودة والنقض على التوقيف
انما هو بالمقصودات دون المفروضات قلنا لعل القديم الاضافي غير موجود وقيل المراد بامكان

الانفكاك امكانه بحسب الوجود على ما هو المتبادر ويرد على ايضا قولهم فيما سياتي اذ لا يتصور
وجود العالم مع عدم الصانع والنقض بالجسمين القديمين مندفع بانهما غير متحققين وما
النقض لا بد من المتحققات لا المفروضات على ما قرروه هذا هو وجه الامر بالتامل وقال
في شرح المقاصد الغيران هما اللذان يمكن انفكاك احدهما عن الاخر بمكان او زمان
او بوجه وعدم احدهما مادة ليست احديهما الاخرى قوله لان زيدا قد يتصف الخ صحيح لهم
ما في الدار غير زيد قوله ما يمكن انفكاكها في عدم او غيره على ما في المواقف اذ الانفكاك في العدم
والغير في جانب العالم فقط فيرد النقض قوله او يجاب نقل عنه هذا الدليل فيه بعض الصفات
مع البعض الاخر لان كلا منها لا يقوم بالاخر الا انه قائم بمحل قوله ويجوز ان لا يقوم العرض
بمحل ح س وهو ان يقال على هذا تنتقض العرض مع المحل اذ لا يجوز ان لا يكون العرض قائما
بالمحل مع انهما غيران بالاتفاق قوله على انه يرد عليه التشخص الخ يعني ان التشخص لا يجوز ان لا يكون
قائما بمحل مع انه غير محل بالاتفاق وكذا الاعراض الازمة لا يجوز ان لا يكون قائمة بمحل
مع انها غير با اتفاقا قوله ومرادهم جواز انفكاك كل ح س حاصله ان الانفكاك بين الذات
والصفة اللازمة والقديمة ممكنة بالامكان الذاتي وان منع اللزوم والقدم عن انفكاكها
وحاصل الجواب انا نمنع جواز الانفكاك جواز انفكاك احدهما عن الاخر بان لا يتخلف ما فرض
اصلا حتى لو لم يجز الانفكاك عند هم كونها غيرين فلا يكفي في الغيرية مجرد الامكان الذاتي
فلا يكون الصفات اللازمة والقديمة غيرين قوله اذ التصور مع اضافة المعلولية
بط لاستلزام تصور احد المتضايفين بدون الاخر ودونها غيرا اذ الاضافة مفيدة
المغايرة اتفاقا قوله يرد عليه ان مجرد التغاير يجب المعدوم الخ قيل هذا ليس كما ينبغي فانه جعل
التغاير شرطا للافادة لا سببا كما فيما لما ان هذا القدر كاف لغرضه هنا كما لا يخفى
قوله الا يتجشم تقدير ان تكلفه يقال تجشم اي طلبه بكلفة وتكلف نقل عنه ان يقدر ان
يقال ولزم ان يكون العشرة بدونه وعلى هذا يكون معطوفا على قولهم لصار وعلى تقدير
ان الثانية يكون معطوفا على قولهم لانه من العشرة وح لا يرد النقض بالازم لانه
لا يصدق عليه انه منه قوله وينتقض ايضا بالازم وجه الانتقاض ان هذا الدليل
جار في الازم مع الملزوم لان الازم لا يتحقق بدون الملزوم مع تخلف الدليل لان اللازم
غير الملزوم عند المعتزلة ويمكن ان يوجه النقض التفصيلي بان يقال الملازمة ثم متحققة
بان الغيرية لو استلزمت تحقق احد المتغايرين بدون الاخر لزم ان يتحقق اللازم بدون
الملزوم فانه غير الملزوم عند المعتزلة الا ان العبارة ظاهرة في النقض الاجمالي على ما لا يخفى
قوله فان العلم تعلقات الخ حاصله ان تعلق علمه تعالى بالازليات قديم غير متناه بالفعل
وتعلقه بالمتجددات على وجه بين الاول تعلقه بانها ستوجد وستعدم ان العلم لوجه كونها

مقيد ابوقت وجوده عم وجه كلي وبعده مقيد ابوقت كذلك وهو لا يتقيد بالزمان
والثاني تعلقه بانا وجد الآن او قبل وبهذا حادث عنناه بالفعل حيث تناهى
المتجددات متغير متجدد لا الآن تغيره لا يوجب تغيرا في صفة العلم ولا تغيرا في حقيق
ذاته مقابل توجب تغيرا اضافة العلم وتعلقه بالمعلومات ولا فاد فيه قوله لجعل ممكن
الوجود من الفاعل اي مكن الصدور عنه واما الامكان بمعنى استوى طرفا الوجود والعدم بالنسبة
الى الذات فليس بالمجعول بل ذاته وموقوف عليه للجعل اذ لا قدرة عم غير ممكن قوله فذكر بالتثنية
عم الترادف قيل ولا يخفى ان ذكرها متصلا لذكر العرض اولى قوله بما صفتان بغير العلم
عند الاشاعرة قال في شرح المقاصد الا ان ذلك ليس بلازم عم قاعدة الشيخ ابي الحسن الاشعري
في الاحساس من انه علم بالمحسوس لجواز ان يكون مرجعها الى صفة العلم ويكون السمع علما بالمسموعات
والبصر بالمبصرات قوله سببا لانكشاف تام بان يحصل للبصر مثلا حالة ادراكية تناسب
ابصار نا اياه قوله وانكشاف اخر اي بان يحصل له حالة ادراكية تناسب تعلقنا اياه
قوله وهو تمسك به اي في عدم الاحكام بان يقال العلم بالمسموعات حاصل قبل وجودها فتامل
قوله عم ما ذهب جم لا يقول اي نقل عنهم انه لا يصح عم ما ذهب جم لا يقول بالتكوين مطلقا
بل عم ما ذهب الاخرين منهم كما مر انفا ان لم تكن نسبة الارادة الى المتعلقين عم
اي التعلق بالفعل والتعلق بالترك او التعلق بالفعل في هذا الوقت والتعلق به في غيره
يحتاج الى التخصيص ورجح لامتناع وقوع ممكن بلا مرجح فنقيل الارادات وان لا تناهت لم
لم يجز تعلقها بالطرف الاخر في الوقت الاخر يلزم الايجاب وفي القدرة والاختيار
قوله الارادة صفة من شانها حاصله انها تتعلق بالمرجوحات لذاتها من افتقار الرجح
اخر لانها صفة من شانها التخصيص والترجيح ولو للمساوي بل للمرجوح وليس هذا من وجوب
الممكن بلا موجد وترجيح بلا مرجح في شيء قوله لانا نقول الكلام في وجوب ذلك الصفة فانه انما
بالايجاب وهو غير جائز واما بالارادة فيلزم الترجيح بلا مرجح كذا قيل تامل قوله هو العلم الانفعالي
العلم الفعلي ما يستفاد الوجود الخارجي منه كما تتصور احاشي السوير فتوجده والانفعالي ما يستفاد
من الوجود الخارجي كما يوجد امثل السماء والارض ثم تتصوره قوله هو العلم بالمصلحة اي هو
وان كان سابقا عم الارادة في حقنا لكن يجوز ان يكون نفس الارادة في حق الباري تعالى
قوله عم انه لا يتم في شانه تعالى اذ لا يجوز ان يقال انه تعالى قد يخبر عما لا يعلم قوله فليس ذلك عين
مدلول اللفظ لانه ما ليس بمتغاير غيرا قد يتغاير بلا ريبة وايضا ما ليس بمتغير غير التغير بلا مرية
فلا يجوز ان يقال الكلام النفسي مدلولات الالفاظ والمدلولات حوادث فيلزم قيام الحوادث
بذاته تعالى قوله ثم ان الشاكك في النسبة اشارة الى مغايرة ذلك المعنى العلم التصوري
وتحقيقه انه قد نقصده اشارة الى مغايرة ذلك المعنى العلم التصديقي قوله لانه

قد يأمر بما لا يريد لما كان مغايرة الكلام للارادة في الاخبار والانشاء الغير الطلبي
في غاية الظهور وانما يتوهم عدم مغايرته اياها في الطلب النفسي قوم ان قولنا اريد منك
هذا الفعل ولا اطلبه او اطلبه ولا اريده تناقض يعرض في بيان المغايرة للانشاء
الطلبي دون غيره من الاخبار والانشاء الغير الطلبي قوله لا طلب في هذه الصورة
وكذا في صورة اختيار السيد لعبده هل يطيعه ام لا فانه يأمر ولا يريد ان يفعل بل يريد
مجرد الاختيار قوله وبين الكلامين تدافع لان مآل التلويح بدليل ان الايمان بكلامه تعالى
لا يتوقف عم الشرع وكلامه هنا يدل عم انه يتوقف عم الشرع قوله ولا بد في التوفيق
من التحكم قيل وجه التوفيق ان الموقوف عليه للشرع هو الكلام النفسي والمثبت بالشرع
هو النفسي لكن قوله وايضا اللازم حال التلويح عدم توقف الايمان بكلامه عم ثبوت الشرع
واللازم هنا توقفه عم نفس الشرع تامل قوله وقيامه ليستدعي قيام الكلام جواب يقال
ان مأخذ الاستحقاق التكلم لا الكلام والكلام في الكلام لا التكلم وهو ليس بنفسي التكلم بل
اثره كما في المقاوس الخطية اثر الكتابة قوله بايجاد الكلام قال في شرح المقاصد المختار
عندهم هو مذهب ابي هاشم ومن تبعه من المتاخرين انه من جنس الاصوات والحروف ولكنه
البقاء اذ ما خلق بر قومه في اللوح المحفوظ او كتب في المصحف لا يكون قرآنا وانما القرآن
ما قرأه القاري وخلقه الباري من الاصوات المنقطعة والحروف المتنظمة اقول
يرد عليهم ان ما قرأه القاري ليس مخلوقا لله تعالى بناء عم ان افعال العباد ليس مخلوقة
لله تعالى عندهم فلا يصح تأويلهم قيام ما أخذ بما ذكر فتامل قوله وهو عدول عن الظاهر واللغة
ضرورة ان المتكلم من قام به الكلام لا من اوجده ولو في محل آخر للقطع بان من حكاية
في جسم آخر لا يكون متكلما وان الله تعالى ليس بخلق الاصوات مصوتا واما اذا سمعنا
قائلا يقول انا قائم نسميه متكلما وان لم نعلم انه الموجد لهذا الكلام بل وان علمنا ان موجده
هو الله تعالى لما هو عم رأي اهل الحق قوله فقائلون بحدوثه نقل عنه وهم يجوزون ان يكون
الله محلا للحوادث في شرح المقاصد قالت الحنابلة والحشوية ان تلك الاصوات
والحروف هي تواليها وترتب بعضها عم البعض وكون الحرف الثاني من كل كلمة مسبوقا
بالحرف المتقدم عليه كانت ثابتة في الازل قائمة بذات الله تعالى وان المجموع من اصوات
القراء والمرئي من اسطر الكتابة نفس كلامه تعالى وكفى شاهدا عم جهلهم ما نقل عن بعضهم
انه الجلد والغلاف ازليان وعن بعضهم ان الجسم الذي كتب به القرآن فاستظم حروفا وروقوم
هو بعينه كلام الله تعالى وقد صار قديما بعد ما كان حادثا قوله هذا هو مذهب بعض الاشاعرة
وهو عبد الله بن سعيد كلاب وبرد عم قولهم واما في الازل فلا انفهام اصلا انه اذا كان الآن
مدلول اللفظ لزم ان يكون متعددا ابتعد واللفظ وجه ذهب الجبور الى ازلية التعلقات

كذا قيل قوله واعترض نقل منه هذا الاعتراض ليس بمختص بمذهب الحدوث فلا وجه للاختصاص وهو الذي ذكره الشارح مع جوابه فلا وجه لايراده اللهم الا ان يراد به تلخيص السؤال والجواب وح يرد الاول قوله فلا شك في كونها سفهيا بل غير ممكن لان وجه الطلب بدون وجه في يطلب منه شئ مح قوله وانه متعلق البطلان ضرورة خطاب النبي عليه السلام باوامره ونواهيه كل مكلف يولد الى يوم القيمة اذ اختصاص خطاب بانه بل هي عصر وشيوع الحكم فيهم بطريق القياس بعيد جدا قوله وزوج بين الامر الصريح والضمني يعني ان خطاب المحاضرين بالقصد والغائبين ضمني وتبعي فالخطاب للمعدوم ضمني وتبعي ليس سفهيا قوله من باب وصف الدال لوصف المدلول كما يقال سمعت هذا المعنى من فلان وقرأته في بعض الكتب وكتبته بيدي وجواب الكل هو هذا قوله او المجاز المشهور اذ قد يطلق القرآن بالمجاز المشهور على اللفظ المؤلف الحادث وهو المتعارف عند العامة والقراء والاصوليين والفقهاء وهذا ما قرره الشارح بقوله وتحقيقه الخ قوله قال بعضهم خص به اعلم ان قول الشارح لكن لما كان بلا واسطة الخ سهو وهو انه اذا اريد بكلام الله تعالى المنتظم من الحروف المسموعة من غير اعتبار تعين المحل فكل واحد منا نسمع كلام الله وكذا اذا اريد به المعنى الازلي واريد بسماعه فهم معنى الاصوات المسموعة فما وجه اختصاص موسى عليه السلام بانه كليم الله كذا قرر السؤال في شرح المقاصد وتقرير الجواب خطا وقد اجيب عن هذا السؤال بثلثة اوجه آخر ذكره رحمه الله في شرح المقاصد احدها وهو اختيار الامام حجة الاسلام انه مع كلامه الازلي بلا صوت ولا حرف كما ترى في الاخرة ذاته بلا كم ولا كيف وثانيها انه سمعه بصوت في جميع الجهات على خلاف ما هو العادة وهذا ما ذكره المحشي وثالثها انه سمعه في جهة واحدة لكن بصوت غير مكتسب للعباد على ما هو شأن سماعنا وحاصل انه تعالى اكرم موسى عليه السلام فافهمه كلامه بصوت تولى تخليقه من غير كسب لاحد من خلقه والى هذا ذهب الشيخ ابو منصور الماتريدي والاستاذ ابو اسحق الاسفرائني والكل حروف للعادة قال بعض الاكابر وتحقيق الوجهين وتطبيقهما على المذهب يقتضي ان يوجد صوت آخر غير متعارف ولا مكتسب ثم ان لم يكن هو عين الكلام الازلي كما يريد ظاهر عبارتهم فلا يكون الازلي سمعيا وان كان عينه يكون سمعيا فافهم قوله ان النقل بهجر المعنى الاول المعتبر في المنقول والافق المجاز ايضا نقل مع هجر المعنى الاول اعلم ان الشارح قال في شرح المقاصد المشهور في كلام الاصحاب انه ليس اطلاق كلام الله تعالى على هذا المنتظم من الحروف المسموعة لاعتبار انه دال على كلامه القديم حتى لو كان مخترع هذه الالفاظ غير الله تعالى لكان هذا الاطلاق بحاله لكن الغرض عندنا ان لهذا اختصاصا آخر بالله تعالى وهو انه اخترعه

وهو محمد الزاهد الكوثري

بان اوجد اولا الاشكال في اللوح المحفوظ والاصوات في لسان الملك وفي لسان النبي صلى الله عليه وسلم واوجد معناه في قلبه ثم اختلفوا فقيل هو اسم لهذا المؤلف المخصوص القائم بالسان اخترعه الله فيه حتى ان ما يقرأه كل احد بلسانه يكون مثلا لا عينه والاصح انه اسم للامر حيث تعين المحل فيكون واحدا بالنوع ويكون ما يقرأه القارئ نفسه لا مثله وكذا الحكم في كل شئ او كتاب ينسب الى مؤلفه وعلى التقديرين فقد يجعل اسما للمجموع بحيث لا يصدق على البعض وقد يجعل اسما لمعنى كلي صادق على المجموع وعلى كل بعض من اجزائه قوله بل متى تحقق تمانع بين القديم والحادث بعض اخبار الماهية محل بحث قوله فيصح نفيه اذ الكلام النوع كلام الله تعالى حقيقة لكون كل فرد منه كلام الله حقيقة غاية ان يكون اطلاق كلام الله على الفرد بخصوصه مجازا فالازم ان يصح ان يقال ليس كلام الله تعالى موضوعا بهذا الفرد بخصوصه وفساده غير واضح قوله يلزم ان يوصف كلام الله تعالى ايضا على هذا التقدير وهو حادث حقيقة قوله ولا مخلص عنه نقل عنه بل لا محذور في الاباحة بجعل مشتركا بين ذلك النوع والفردين الخاصين والا لزم ان يكون لفظ المؤلف المعجز المنزل على النبي عليه السلام كلام الله مجازا وليس كذلك لما عرفت انتهى قيل وفيه بحث اذ على ما ذكره ايضا يلزم ان يوصف كلام الله بالحدوث حقيقة فالمخلص اختيار الشق الاول وما نقوله هو كان بالذات هو ما يقوم بذاته تعالى ذلك التحقيق وان كان تغايرهما باعتبار تعلق قرآننا به قوله اذ لا فرق الا بترتب الاجزاء قيل فيه ان ذلك انما يعتبر في مقدم الفرد مطلقا فان حاصل تحقيقه ان كلامه تعالى صفة حقيقية بسيطة كسائر صفاته تعالى الكمالية وانما التعدد والتمايز بحسب التعلقات والاعتبارات فلا يرد عليه ما اورده رحمه الله قوله بل الصفة اما الصفة الحقيقية القائمة بذاته تعالى كما يشير اليه قوله كما في سائر العبارات اي خلق الفعل والخلق والايجاد الخ او من العلم والارادة وغيرهما وقيل تغيير التكوين ما خراج المعدوم الى الوجود على تقدير حذف المضاف اي هو مبدأ اخراج المعدوم من العدم الى الوجود وح فلا تكلف في الارادة قوله فان رد بما يجئ وهو ما ذكر في الوجه الثاني قوله يرد عليه ان لزوم الجواز الشرعي مع الاول ان يقول الاير له هكذا الا ان جواز اطلاق الاول عليه كما هو عند القادرية على الخلق لا يستلزم جواز اطلاق ما يقدر هو عليه من الاعراض كالسواد والبياض مثلا عليه بل لو استلزم انما يستلزم جواز اطلاق الكلم المشتق مما يقدر هو عليه كالاسود والابيض وح نقول ان اريد لزوم الجواز الشرعي فهم لم نتوقف في عدم الايهام بالاسبوع بكبريائه تعالى والا لزم من الشارع وان اريد لزوم الجواز العقلي فلم نسلم ولا ما نع منه قوله فيه منع مشهور منع لزوم الشق الثاني تقدير حدوث التكوين تكوين آخر غير وارد فيصح الجواز ان يكون تكوين التكوين عين التكوين فتامل لا يكون حدوث التكوين تكوين آخر وانما يرد لو كان على الشق الثاني

بان يختار الشق ويمنع لزوم الاستغناء عن المحدث لانه انما يلزم ذلك الاستغناء اذا كان المحدث
بدون التكوين راسا واما انه اذا كان بالتكوين وان كان عينه فلا تدبر **قوله** اولا
نقول بوجود نفسه فيه انه اذا كان متعلق التكوين وجوده يكون تكوينه هو الوجود فان كان
الوجود تكونا يكون الموجود وهو نفس التكوين ايضا تكونا ومتعلقا للتكوين فالتكوين المتعلق
بنفس التكوين ان كان عينه يلزم سبق الشئ على نفسه وهو هو ايضا لو كان وجود التكوين
متعلقا بنفسه يكون وجوده لذاته فيكون واجبا وهو مناف لقيامه لذات تعالى فاحفظه
حتى لا تقع في خبط في مثل هذا المقام **قوله** اراد بهذا الدليل الثاني لان الحدوث يلاحظ
في الادلة المذكورة سوى الدليل الثاني وهو يستلزم الوجود الخارجي والدليل الثاني انما يفيد
الاتصاف الازلي بالتكوين ولا يفيد وجوده وتحققه في الخارج **قوله** ويحظى بما قيل الذي
به يمتاز الفاعل عن غيره بالفعل هو الفعل الصادر عنه المتعلق بالمفعول ولا يتصور
بدون وجود المفعول ضرورة والذي به يمتاز بالقوة هو صلاحية صدور الفعل عنه
وهذا هو معنى ارتباط بالمفعول الذي لم يوجد بعد ولا خفاء فانه ليس صفة موجودة
مغايرة للمبدء واثبات الزايد موقوف على الدليل ولا دليل منهم يدل عليه **قوله**
بل نقول هو موجود الخ قيل في هذا الكلام اعتراف بانه صفة ثابتة موجودة بالاختيار
وهذا مشكل لاسيما في القدرة والارادة بل العلم ايضا فتامل **قوله** فكيف لا يكون
صفة اخرى ونقل عنه فعلم انه صفة غير القدرة والارادة واما انه موجود او لا ففيه
بحث آخر على ان طريق وجود سايرالصفات انما يستقام ليصل الى انه موجود ايضا
قال الشارح قدم ما يتعلق وجوده به الظاهر انه ينبغي ان يقول بدل قوله قدم الخ قدم العالم المتعلق
وجوده به وهو بط فليفهم **قوله** وحاصل منع الملازمة اي لانا نمنع انه لو كان التكوين قديما
لزم قدم المكونات كيف والقول بتعلق وجود المكون بالتكوين قول بحدوث المكون اذ
القديم لا يتعلق الخ **قوله** ان الترديد صحيح لان استلزام تعلق وجود العالم بذاته تعالى او صفة
من صفاته قدم العالم محل نظر فيتضح جعل احد القسمين من هذا القسم **قال الشارح** فلا يندفع بما يقال
فيه انه يمكن ان يكون حرف هذا القايل بفعل الباري تعالى هو مبداء الاضافة لا ايانا نفسها
كما ان مراد المصر بالتكوين المبداء لا هي وقد مر ان التكوين هو معنى الذي يعبر عنه بالفعل
والخلق الخ فح يكون هذا الجواب هو جواب الملخص بعينه فيندفع به ايضا **قوله** وفي المكون
موجود في الاضافة ايضا لان المكون في حال بقائه ينفك عن التكوين الاضافي وان
لم ينفك عنه في ابتدائه **قوله** ولو سلم لم يكن غير هذا التامر على تقدير ان يكون قوله وهو غير
المكون تتمة الجواب بحمل الغير على المصطلح واما على تقدير ان يكون ردا على من قال
بكون التكوين عين المكون فلا اذ على هذا لا يضر في الغيرية بل انما يضر اثبات العينية

قوله ولو كان غير الفاعل ايضا فيه لا حاجة لتخصيص الحكم بالغير بل بالمفعول وهذا
انما يرد على تقدير ان يكون ذلك القول تتمة الجواب ايضا واما على التقدير الآخر فكونه
ردا على القايلين بعينية التكوين للمكون وجه التخصيص يعرف بالتامل واما الوجه الاول
فيرد على كلا التقديرين وانما يندفع بالجواب المذكور **قوله** بنفي كونه صفة حقيقية بحسب
المعنى عند المنجم حيث كون التكوين اضافة لا صفة حقيقية الزاما وافحاما **قوله**
مابه الفعل اي مبداه **قوله** تنظيرا لا تمثيلا يعني ان مبداء الفعل يغاير المفعول كما ان الفعل
يغايره مثل الضرب مع المضروب **قوله** وقد عرفت انفكاك نفس عنه فان قيل ليس شئ
لان صحة الانفكاك الخ جواب جريح عن التسليم الاول وقوله والصفة المحدثة مع الذات
اشارة الى الجواب عن التسليم الثاني يعني ان الفعل بمعنى الاضافة حادث
ولا محذور في مغايرة الصفة الحادثة للذات **قوله** اذ الاحتياج اليه انما هو في
والايجاد بتغيير التكوين بالايجاد اشارة الى ان المراد بالتكوين الاضافة لا مبدأها
فيكون هذا الكلام الزاميا ايضا وفيه ان احتياج المكون الى الصانع في وجوده
معناه انه ما لم يتعلق تكوين الصانع به لم يكن موجودا ويكون ان يكون التكوين غير المكون
ويتعلق نفسه بوجوده عاما مر ولا يكون ذلك التعلق بنفسه بل بتعلق الصانع
فلا يلزم الاستغناء لكن فيه ما مر فيما مر **قوله** فالمنفي ادوم منه واسبق الخ الاسبقية
انما يلاحظ في الاقدام اذا كان افعل من التقدم بحذف الزوائد لان القدم بالمعنى المتعارف
لانه ازيد فيه الدوام يجوز ان يكون فيما يستقبل فلا يستلزم الاسبقية مع زمانه تعالى
من العالم مناقشة لفظية تامل **قوله** بان يلاحظ ازلية قدم العالم ايضا هذه ايضا لا حاجة
انما يجب لدفع مناقشة لفظية والا فلا حاجة اليه **قال الشارح** وقادر عليه غير ضروري
انه تعالى لا يكون قادرا عليه لان العالم يكون حاصلا بنفسه وتحصيل الحاصل ممتنع والممتنع
ليس بمقدور تامل ورد عليه ايضا ما قيل هذا عطف على قوله ان يكون المكون مكونا نفسه
ولا يخفى ان ترتبه على ما سبق انما هو بملاحظة الاول ان يقع عليه ادعاء اللازم الثاني
وهو ما اشار اليه بقوله وان لا يكون الله مكونا الخ بل هو حسن فتامل واعلم ان العينية
تستلزم ايضا ان يكون الامر الاعتباري عين الحقيقي لان التكوين عند الشيخ وابنائه
صفة غير حقيقية والمكون امر حقيقي بالاتفاق **قال الشارح** وهذا كله تنبيه على ان
الحكم بتغاير الخ الاولى ان يقال بدل انه تنبيه على ان الحكم بتغاير التكوين والمكون ضروري
بل الاولى ان يقال تنبيه على تغاير التكوين والمكون فافهم **قال الشارح** ولا تنسب
الى الراسخين من علماء الاصول الخ ويمكن ان يكون التنبيهات على المغايرة لكن القاصرين
عن اعتقاد العينية المنزهة من ظواهر عبارات الراسخين من علماء الاصول لا بنسبة

اعتقاد العينية الظاهرة استحالة اليه قال الشارح اراد ان الفاعل اذا خصه انه اذا اثر شيئا
واوجده بعد ما لم يكن موثرا فالذي حصل في الخارج وهو الاثر لا غير واما حقيقة الايجاد
والايجاد فاعتبار عقلي لا تحقق له في الاعيان وفي شرح المقاصد والذي يشعر به كلام بعض
الاصحاب انه حمناه ان لفظ الخلق شايع في المخلوق بحيث لا يفهم منه عند الاطلاق ح
غيره سواء جعلناه حقيقة فيه او مجازا مشهورا اخ الخلق بمعنى المصدر وهذا لا يليق
بالمباحث العلمية قوله نعم قد يناقش باحتمال الواسطة تقريبا ان يقال نظام العالم او وجوده
على الوجه الاوفق الاصلح انما يدل على كون المؤثر في العالم قادرا مختارا ولم يقتض
ان يكون الواجب كذلك اذ يجوز ان يكون المؤثر وسطا مختارا صدر عن الواجب
بطريق الايجاب قوله مصدر المبني للمفعول وكذا الاثبات فقوله وهو اثبات
الشيء كما هو بحالته البصرى تحقيقه بالبصر كما هو قبل وانما جعلت منه لان الخصم انما
يرى المانع عنها من جانب المرئي فافهم قوله هذا هو الامكان الذاتي اي الذي
للمتن ايضا اذ حاصل الامكان الذاتي ان يجوز للذهن فرضه عند عدم المانع منه
كما قرر في توقيف الكاوهذا يعم المتن ايضا قوله اذ الخصم قائل بان قيد الظاهر ان الخصم انما
يعترف به عند تصور ذاته تعالى لا على وجه التجرد ولعل دعوى الضرورة بهذا الاعتبار
قوله ان اريد الفوز برؤية البصر الخ ويمكن ان يقال المراد ان الضرورة قاضية
بان الرؤية لا تتعلق الا بالموجود فلا اختصاص لها بشيء من الاعيان والاعراض
وبهذا القدر حصل المقصود كذا قيل قوله ان التخيير المطلق اي سواء كان بالذات
كما في الجواهر او بالتبعية كما في العرض واجيب بانه من ضرورية مدخلية الوجود كما اشير
اليه انفا وفيه ان هذا المقدار لا يثبت العلية قوله وفيه نظر نقل عنه وجه النظر انه
يجوز ان يشترط علية الامكان بشيء من خواص الموجود الممكن كما اشير اليه انفا قوله
لان التاثير صفة اثبات لا فيه انه يناقض ما سبق من ان المراد بالعلة متعلق الرؤية
لا المؤثر في صحتها قوله لا يمنع الشرطية نقل عنه وانت خبير بان احتمال الشرطية
لا يقتضي العدم بل يجوز ان يناقش باحتمال ان يشترط علية الوجود بكل ما يخص الممكن
قوله ويرد عليه ان حاصل ما اعلم ان مقصود المعترض بقوله فالواحد النوعي قد تعلل
بالمختلفات الاعتراض على دليل كون الوجود هي العلة لصحة الرؤية بمنع مقدمة التي
هي انه لا بد للحكم المشترك من علة مشتركة قولهم في تعليل هذه المقدمة لامتناع تعليل الواحد
بعلتين قلنا انما يمتنع ذلك اذا كان المعلل واحدا بالشخص اما اذا كان واحدا بالنوع ع
فقد تعلل بالمختلفات وصحة الرؤية ليست واحدة بالشخص فلا يمتدي على مشتركة فيجب
ان يكون جوابه باثبات المقدمة المنوعة وهي انه لا بد للحكم المشترك وهنا الجواب لا يثبته

الامكان الذاتي

بل يدل على ان علة امر مشترك في الواقع لا انه لا بد منه قال الشارح وبعد رويته
برؤية واحدة الخ يعني انا اذا رأينا زيدا مثلا فانا نراه واحدة متعلقة برؤية
ثم ربما ننقسم الى جواهره اي اعضاؤه والى اعراض تقوم بها وربما ينقسم ذلك
التقسيم حتى لو سئلنا عن كثير من تلك الجواهر والاعراض لم نعلمها ولم يكن حد
البصر انا بازاء ان ابصارنا للرؤية ولم يكن متعلق الرؤية هو الرؤية التي بها الاشتراك
بين خصوصيات الرويات بل كان متعلق الرؤية الامر الذي به الافتراق اعني
خصوصية هو زيد مثلا لكان كذلك لان رؤية الرؤية الخصوصية الممتازة
لستدعي الاطلاع على خصوصيات جواهرها واعراضها فلا يكون مجهولا لنا
فقد تحقق ان متعلق الرؤية هو الرؤية العامة المشتركة بين الجواهر والاعراض وبين
الباري سبحانه فيصح رؤيته قوله بل المراد خصوصية الموجودة الان ادراكها اجمالا
لا تمكن بما من تفصيلها فاوجب مراتب الاجمال متفاوتة قوة وضعفا كما لا يخفى على ذوي
بصيرة فليس يجب ان يكون كل اجمال وسيلا الى التفصيل اجزاء المدرك وما يتعلق به
من الاحوال الا يرى ان قولك كل شيء فهو كذا فانه من الاول ما قد قيل من ان التعويل
في هذه المسئلة على الدليل العقلي متعذر فلذا ذهب الى ما اختاره الشيخ ابو منصور الماتريدي
من التمسك بظواهر النقلية كذا في شرح المواقف قوله بصحة الملموسية تقديرا
ان الملموسية مشتركة بين الجوهر والعرض ولا اشتراك بينهما يصح على قابل لذلك
سوى الوجود وهو مشترك بينهما وبين الواجب تعالى فيلزم صحة ملموسيته تعالى وهو ممتنع
قال في شرح المقاصد واما النقض بصحة الملموسية فقوي والانصاف انه ضعيف
هذا الدليل جلي قال الشارح واشتراكه ضروري اي اشتراكه بين الجواهر والاعراض
وبين الواجب فيسقط الوجه الثاني والرابع بناء على ان الوجود غير الماهية واما
الاتحاد الذي ادعاه الشيخ الاشعري فانما هو باعتبار ما صدق عليه بعض الوجود
وهو ضعيف لما هو بيان تمايزهما اي يقوم احدهما بالاخر كالسواد بالجسم
لا باعتبار المفهوم بمعنى ان مفهوم كون الشيء ذا هوية هو بعينه مفهوم ذلك الشيء
وذلك يغني الاتحاد باعتبار ما صدق عليه لانا نقول اشتراكه مفهوم الوجود فلا فاة
بين كون الوجود عين الماهية بالمعنى الذي صورناه وبين اشتراكه بين الخصوصيات
المتمايزة بذواتها والاكثرون توهموا ان ما نقل عنهم من ان الوجود عين الماهية
ينافي دعوى اشتراكه بين الموجودات اذ يلزم منهما معا كون الاشياء متماثلة متفقة
الحقيقة وهو باطل كذا في شرح المواقف قوله والتزيف اي والتزييف في جواز هذا القول
ان الارتباط بحسب الوقوع لا الامكان يعني ان معنى التعليل ان وقع وقع لان الممكن

في معنى ان الوجود عين الماهية عند الاشعري

قيل وفيه ان التعليق فرع الصورة ليس بالممكن لان امتناع انعدام العلة يوجب امتناع
انعدام المعلول وليس المراد بالممكن ههنا الممكن في نفسه وان كان ممتنعا بالغير كما
اليه الكلام في الاستدلال والاعتراض فتامل **قوله** مجاز عن العلم الضروري لانه لازمها
واطلاق اسم الملزوم على اللازم شايع سيما استحال رأى بمعنى علم وارى بمعنى علم
فكانه قال اجعلني عالما بك علما ضروريا وبهذا اندفع ما يرد على العلاف وتبعه فيه
الجبائي واكثر البصريين وكذا في شرح المواقف وفيه ان استحال رأى بمعنى علم علما ضروريا
وكذا استحال ارى بمعنى علم تعليما بالعلم الضروري غير شايع نعم استعمال في العلم
اليقيني والتعليم شايع وذايع والفرق ظ **قوله** بان النظر الموصل الخ قال في شرح
المقاصد الرؤية المجوزة بالنظر الموصل الى نص في الرؤية كذا في الارشاد
لامام الحرمين وما وقع في المواقف من ان الرؤية وان استعملت للعلم لكنها بعيد اذا
وصفت بالى سهوا او مأولا بان النظر بمعنى الرؤية فوصل وصلها والافلين في الآية
وصح الرؤية بالى **قوله** غير معقول لان المخاطب في حكم الحاضر الشاهد وما هو معدوم
بالنظر ليس كذلك كذا بين عدم المعقولية في شرح المواقف **قوله** فلا اشكال اصلا
اي في عدم كون سوال موسى عليه السلام لاجل قومه اذ لو كان كذلك يكون السوال عتيا لانهم
كفار لم يصدقوه في حكم الله تعالى بالامتناع او المراد نفي الاشكال الذي اورده مولانا
صلاح الدين الرومي حيث قال روى في التفاسير ان موسى عليه السلام اختار سبعين رجلا
من خيار المؤمنين للاستعذار عن عبدة الاصنام وهم الذين طلبوا الرؤية اقول لم
يشكل كلامهم لان نؤمن لك حتى نرى الله جهرة ولم يصح قول الشارح كفاهم قول موسى عليه
ان الرؤية ممتنعة الا الاشكال اصلا لانه مارون في التفاسير ولا في قول الشارح بعد
كونهم مرتدين **قال الشارح** والاستقرار حال التركيب ايضا ممكن ان يقول المعلق عليه
استقرار الجبل حال تحريكه بان يجتمع الحركة والسكون فالمقول عليه في الجواب هو الوجوب
المعتقد بان **قال الشارح** واجيب بالنقل اي واقعة وثابتة ولذا عبر عنه في المقاصد
بالوقوع دون الوجوب ووجه صحة هذا التعبير ان الممكن اذا لم يجب لم يقع مع ان الوجوب
في اللغة بمعنى الثبوت **قال الشارح** اقول شبههم من العقليات اراد قوله الشبه العقلية هذه
وكذا معنى قوله ومن السمعيات اراد قوله الشبه السمعية هذه وقوله وشبهما معناه ومن السمعيات
لا ومن اقوى الشبه السمعية لان اقوى الشبه مطلقا لا يكون الا واحدة وكذا اقوى الشبه
السمعية لا يكون الا واحدة تدبر **قال الشارح** وقياس الغائب على الشاهد
في عدم رؤيته تعالى يتوقف على شرط لم يحصل الآن وما يخلقه الله تعالى في الابصار ما يتوقف
على رؤيته الله تعالى **قال الشارح** وقد يستدل على عدم الاشتراط وحاصله قياس الشاهد

على الغائب وهو فاسد ايضا ولو جعل هذا الاستدلال فرع مقابلة منكري الرؤية الزاما
لهم لا تحقيقا لم يرد النظر المذكور في الشرح تامل **قال الشارح** وسائر الشروط موجودة
لم يوجد هذا في بعض النسخ قيل دل كلام شرح المقاصد على ان الصواب بنسخ حذف قوله
وسائر الشروط موجودة لانه قال يبقى الرؤية في حق الغائب سلامة الحاسة وكون الشيء
جايز الرؤية لانه المقابلة وانتفاء الموانع من فرط الصغر واللطافة او الكمر والبعد
او حيلولة الحجاب الكثيف والشعاع المناسب لضوء العين انتهى قال في الشارح اعني
رؤية الاجسام والاعراض **قال الشارح** فنعم اي لانم وجوب الرؤية عند تحقق ذينك
الامرين كيف والرؤية عندنا بخلق الله تعالى **قال الشارح** والالجاز ان يكون بحضرتنا
فتنا هذه القضية مع انها اتفاقية ليست بشرط لانه ممكن **قوله** كما ان الاصوات
والحاصل ان عدم المنع لعدم الرؤية ليس لامتناعها والمنع به لامكانها بل لامتناع الشيء
مطلقا لا يمنع المنع وبنفيه ولا يقتضي المنع بنفي الشيء على امكانه اذ ورود المنع
بنفي الشريك **قوله** والحاصل انه فرق بين الخلق والكسب اي وقيل للمعتزلة ان يمنعوا الفرق بين
الصورتين فيما يرجع الى العلم **قوله** وبه يندفع اي اندفاع الاول بالثاني والثاني بالاول تامل
قوله مثل السوير اي فيتحقق على تقدير عدم الاستواق ان يكون المراد من السرير
بالنسبة الى النجار فلا يتم المقصود اذ المقصود ان كل فعل من افعال العباد الاختيارية
مخلوق لله تعالى اذ الاختلاف فيما يقع بكسب العبد وليس اليه مثل الصوم والصلوة
والاكل والشرب والقيام والقعود ونحو ذلك مما ليس بالحصل بالمصدر **قال الشارح**
اعني ما يلزم به من الحركات اي كون الحركات والسكنات متعلق الايجاد والايقاع فرضا
ايجاد وغيرها من الاعمال المحكم بحسب ما هو من اسباب الايجاد في صور خلق العبد افعاله لو فرض
قال الشارح ولذا عدل من هذه النكتة الى لعدم الفرق بين المصدر والحاصل به قد يتوهم
والمتوهم جمهور منهم الامام على ما صرح به في شرح المقاصد **قال** يكون من المشتركين الا لاية
اي الآية مناط الاستحقاق العبادة فلو كان العبد خالقا يلزم ان يكون مستحقا الها فلا يقال
به يكون من المشتركين العبادة به احدا **قوله** وعينون كون الحسي ههنا قيدا يرد عليه ان
الدليل على هذا لم يبن قطعيا **قوله** وهي ان المكلف به اما لانه لو كان الفعل بخلق الله تعالى
لقبح تكليف لانه حينئذ يكون افعال الجارية مجرى افعال الجمادات والازم باطل لان العقلاء
اتفقوا على ان التكليف ليس بقبيح تامل **قوله** عقيب حاس النار فكما لا يصح عندنا
ان يقال لم خلق الله تعالى الاحراق عقيب مس النار ولم يحصل ابتداء ولو عقيب
ملاسة الجار فكذا ههنا لا يصح ان يقال لم اتى عقيب افعال مخصوصة وعاقب
عقيب افعال اخر ولم يفعلها ابتداء ولم يعكس فيهما وكذا سائر العاديات المترتبة

على اسباب من غير لزوم عقل واتجاه سؤال كذا في شرح المواقف قال الشارح وهو عبارة عن
الفعل مع زيادة احكام ذكر في الاعتقاد وشرح العمدة القضاء يذكر ويراد به الامر كما قال
الله تعالى وقضى ربك الا تعبدوا الا اياه اى امر بذلك او يذكر ويراد به الحكم قال الله تعالى
فاقض ما انت قاض او يذكر ويراد به الفصل مع الاحكام قال الله تعالى فقضيهن سبع سموات
او خلقهن مع الاحكام وهو المراد في المسئلة ويجوز ان يكون المراد الثاني ويكون نسبة
الى الحكم كنسبة المشية الى الارادة ويرجع الاول الى ان بعض افعال العباد يتصف بعدم
الاحكام فلا يكون بقضائه تعالى قوله وفي شرح المواقف ان قضاء الله تعالى فهذا
معنى رابع للقضاء وقال الاصفهاني في القضاء عبارة عن وجود جميع المخلوقات
في الكتاب المبين واللوح المحفوظ بحيث وجملة على سبيل الابداع فهذا معنى خامس له
وقيل المراد بالقضاء في قوله تعالى وقضينا الى بني اسرائيل في الكتاب ليفسدن في الارض
الاعلام والتبيين فهذا معنى سادس قوله لا من حيث ذاته ولا من سائر الحيثيات
حتى كونه صفة للعبد وقائما به يعني ان اللازم الرضاء بالمتعلق من هذه الحيثية وهو ليس
بكفر بل الكفر انما هو الرضاء بالمتعلق من حيث ذاته او من سائر الحيثيات وهو ليس
بلازم وذكر في شرح المواقف بعد ذكر الجواب الذي ذكره الشارح بعبارة والحاصل اى حاصل
الجواب ان الانكار المتوجه بحكم الكفر انما هو بالنظر الى المحلية لا الى الغائية او بالنظر
الى كون العبد محلا له ومتصفا به لا بالنظر الى كون الله تعالى فاعلا له وموجدا اياه وقال
الشريف في شرحه يعني ان الكفر نسبة الى الله تعالى باعتبار فاعليته له وايجاده اياه
ونسبة اخرى الى العبد باعتبار محليته له والتصاقه به وانكاره باعتبار النسبة الثانية
دون الاولى والرضاء بالعكس اى الرضاء به انما هو باعتبار النسبة الاولى دون الثانية
والفرق بينهما ظاهر وذلك لانه ليس يلزم من وجوب الرضاء بشئ باعتبار صدوره
من فاعله وجوب الرضاء به باعتبار وقوعه صفة لشئ آخر اذ لو صح ذلك لوجب الرضاء
بجميع القبائح الا بنياء عليهم السلام وهو بط اجماعا انتهى كلام وهذا هو ما ذكره المحشي مالا غير
انه لم يعتبر في كون الرضاء بالكفر كفرا النظر بالمحلية بل اثبته بالنظر الى الذات ايضا
تامل تنوير قال الشارح وهو حاصل عن عمرو بن عبيد اى ان الظان مقصور المجوس السخرية
به لانه قائل بارادة الله تعالى كما زعم البعض ويدل عليه قوله في الزمن احد مثل ما الزمني مجوسي
قوله وهو مذهب اهل السنة اى فيلزم على هذا المذهب ايضا نوع نقص ومغلوبية
في حق الله تعالى حيث لم يقع مراده وان كان بالارادة غير المجبرة وهو ايمان الكافر
وهو كلام خال عن التحصيل اى عن كلام ليس له محصل ويجوز ان يقرا باضافة كلام الى الخال
اى كلام تخص حال من التحصيل اى تامل قوله فانه اذا تعين لكون الرضاء عند ما غير ما عند

وهو الارادة مع ترك الاعتراض او نفس ذلك الترك تامل قوله وقد لا يجاب فتخلف المرضي
عن الرضاء لا يكون نقصا ومغلوبية في حق الراضي نقص عندنا في تحقق تعالى بعض خلافا
للمعتزلة حيث قالوا ان الله تعالى اراد من العباد ايمانهم رغبة قوله او بلا تاثير القدرة
بل القدرة والمقدور واقعان بقدرة الله تعالى قوله او بالايجاب بان يوجد الله
في العبد القدرة ثم تلك القدرة توجب الفعل قوله على ان تاثير اصل الفعل ان اراد
ان قدرة العبد غير مستقلة بالتاثير واذا انضم اليها قدرة الله تعالى صارت مستقلة
بالتاثير بتوسط الاعانة على ما قرره البعض فقريب من الحق وان اراد ان كلا من القدرتين
مستقل بالتاثير فغلط لما سبق من بطلان التوارد كذا في شرح المقاصد قوله مثل كونه
طاعة او معصية كما في ظلم اليتيم تاديبا او ايذاء فان ذات الظلم واقعة بقدرة الله تعالى
وتاثيره وكونه طاعة على الاول ومعصية على الثاني بقدرة العبد وتاثيره قوله فذكره
وهو قوله ان الثواب والعقاب فعل الله تعالى ولا تعرف له فيما هو خالص حقه فلا يسال
عن علتها كما لا يسال عن علة خلق الاحراق عقيب مماس النار قيل فيه ان الكلام هنا
في ترتب استحقاق الثواب والعقاب لا الفرحة فافهم قوله ولا يرد هذا على الاشعري
بان يقال لو لم يكن لقدرة تاثير في الفعل لم يصح التكليف قوله لجواز ان يكون داعيا اى
لجواز ان يكون التكليف به داعيا لاختيار العبد الفعل فيخلق الله تعالى عقيبه عادة وباعتبار
ذلك الاختيار المرتب على الداعي يصير الفعل طاعة ومعصية وعلامة للثواب والعقاب
كذا في شرح المقاصد قوله هذا بيان لجبر المقدمة ودفع توهم التكرار قوله وانت خبير بان الامر
اجيب عنه بان كون اثر الارادة حادثا البتة مم ولو سلم فيجوز تعميم تعلق الارادة بالعدم
حتى يشمل البقاء الذي هو عدم العدم فافهم قوله ولذا ورد في الحديث المرفوع وهو ما اضيف
الى النبي عليه السلام خاصة من قول او فعل او تقرير قوله وما لم يشا لم يكن فانه اسند عدم الكون
الى عدم المشية لا الى مشية العدم كذا نقل عنه قوله لم يتوجه السؤال بتعميم الارادة عليهم واما
السؤال بتعميم العلم فتوجه عليهم ايضا قوله قد منع هذه المقدمة ايضا المقدمة القائلة ان تعلق
العلم والقدرة بوجود الفعل باختياره يجب وان تعلق بعدمه يمتنع وهذا ممنوع ايضا
على ما تقدم من ان العلم والارادة اما ان يتعلقا بوجود الفعل فيجب او بعدمه فيمتنع ويحتمل ان
يكون قوله ايضا اشارة الى قوله تامل قوله تابع للمعلوم على معنى انهما يتطابقان والاصل في هذه
المطابقة المعلوم الا ترى ان صورة الفرس مثلا على الجدار انما كانت على هذه الهيئة المخصوصة
لان الفرس فرد ذاته هكذا اذ لا يتصور ان ينعكس الحال بينهما فالعلم بان زيدا سيقوم
غدا مثلا انما يتحقق اذا كان هو في نفسه بحيث يقوم فيه دون العكس قوله فلا مدخل للعلم
اى والالزم ان لا يكون الله تعالى فاعلا باختياره لكونه عالما بافعاله وجودا وعدما قوله

وكذلك الارادة اى لا مدخل لها في وجوب الفعل كالعلم قوله فلا يكاد انقلاب العلم جهلا
وتخلف المراد عن ارادته قلنا هذه الاستحالة لا يثبت الايجاب بل الاستلزام والفرق ظ قوله
وهو جبر متوسط والحاصل ان الله تعالى خلق العبد مختارا في افعاله لكن لما اراد ان يفعل
العبد باختياره فعل كذا لم يكن ان لا يفعله فالملاك بالاخرة وان كان الى الجبر الا ان
الجبر بهذا المعنى غير منكر وانما المنكر الجبر بمعنى ان لا يكون للعبد مدخل في فعله بوجه ما اى تاثير
قوله فيكون الاختيار اى اختيار العبد من الله تعالى وبايجاده لا يستلزم الجبر قوله توجيه
النقض بالعلم ظ وهو ان يقال ان الله تعالى يعلم فعل الاختيار يكون واجبا او ممتنعا والا
لجاز الانقلاب وهذا ينافي الاختيار قوله فيجب ازليته تعلقاتها ايضا اذ لو كان
تعلقها حادثا ايضا والحدوث ينافي الوجوب والامتناع تامل قوله وليس قبل تعلقها تعلق
علم موجب لاى يتحقق الوجوب او الامتناع المنافيان للاختيار وفيه ان الارادة
تابعة للعلم بمعنى انها يتطابقان والاصح في المطابقة العلم فلا اقل من ان يكون تعلق العلم قبلية
ذاتية على تعلق الارادة فيتحقق وجوب الفعل او امتناعه قبل تعلق الارادة قبلية ذاتية
تامل قوله بخلاف ارادة العبد لانها حادثة مسبوقة بالعلم والارادة القديمين قوله
وهو يقتضي الارادة بمعنى ان جبر القدرة متعلقة بالفعل يكون لسبب تعلق الارادة بمعنى
ان تعلق ارادة العبد بالفعل يصير سببا لان يخلق الله تعالى صفة متعلقة بالفعل الى
كائنة بحيث لو كان لها تاثير بالاستقلال لاوجد الفعل فلا يلزم حينئذ ان يكون الاستطاعة مع
الفعل على ما هو مذهب الحبي قوله قوله على ما عرف ارادة الله تعالى حينئذ ان تتعلق بالمراد
لذاتها من غير افتقار الى مرجح آخر لانها صفة من شانها التخصيص والترجيح ولو للماوى
بالمرجوح قوله عند تحقق الموت فالمراد وان كان باعتبار الذات متقدما على الموت
لكن باعتبار وصف كونه قتلا ليس بمتقدم على الموت فيجوز ان يكون القصد هنا كذلك
ان يكون متقدما على القدرة بالذات ومتاخرا عنها باعتبار وصف كونه صرف
القدرة فلا يثبت مغايرة القصدين بما ذكره لكن الظاهر ان القصد الذي يحدث عند القدرة
قصد الفعل وهو غير قصد استعمال القدرة بالذات تدبر قوله والا فالقدرة مع الفعل
فصرفها يكون حينئذ بطريق الاولى قوله نع لا شركة لانه لا انفراد لكل من القدرتين
فيما هو بالكلية ما موثرة في شئ واحد وهذا هو وجه الاقبحية لان على مذهب المعتزلة كل منهما
موثرة في شئ لا تاثير للاخرى فيه قوله لان كلا من المؤثرين منفردا على الآخر القول بحاصل
ان الشركة حاصلة في مذهب الاستاذ مع انه ليس بقبيح مشركة من مذهب المعتزلة تامل قوله
ولا يجري الواو للحال قوله شرط عادي اى يتوقف عليها تاثير الفاعل عادة قوله فلا يخل
للاستطاعة اثر عندنا الا شاعرة قيل وفيه انه قد عرفت انتفاء الاستطاعة عندهم اما

مادية

مادية للفعل او شرط عادي له وعلى التقديرين يستحيل وجوده بدونها عادة وفيه ان المراد
بقبوله لامدخل للاستطاعة انه لا تاثير لها فيه قوله كما ستعرف في توجيه قوله وفيه نظر
لكن استند للالم على ما قالوا يا ينبغي ان تم يدل على ان الاستطاعة لابد ان يكون قبل الفعل
قوله وح لا اشكال اى حين كانت القدرة الحادثة من شانها التاثير فلا اشكال
اصلا فلا يحتاج الى التعميم بتفسير التاثير الكسب قوله والا فليس جبرا اى وان لم يمتنع قيامها
معا بالمحل بل جاز ان يقوما بالمحل دون احدهما بالآخر فليس جبرا احدهما صفة للاخر
اولى من العكس قوله لخصوصية اى الحاكذلك هينا اذ لا معنى لكون نفس الصفة نائبة
للبقاء بل يجب ان يكون البقاء نائبا عن المولد وهو ظ ولم يذكر وجه الصعوبة في المقدمة
الاولين لظهورها وقد ذكر في المطولات قال الشارح الاستطاعة صفة المكلف
يعني ان معنى الاستطاعة صفة للمكلف حيث يوصف بواسطة الاشتقاق يقال
يجب الحج على من مستطيع اليه سبيلا وسلامة الاسباب ليست صفة له بل صفة للاسباب
فكيف يصح تفسيرها بها قوله وكون الاستطاعة وصفا ذاتيا مع كونه قبل اذا
كان المراد سلامة اسبابه والآلة يكون وصفا اضافيا للمكلف والاستطاعة وصف
ذاتي له والاضافي غير الذاتي فكيف يصح تفسيرها بها فاجاب بمنع كون الاستطاعة
وصفا ذاتيا للمكلف وفي اسناده نقوله والام يصح تفسيرها بسلامة اسبابه شبهة
مصادرة على المطلوب قال قوله والاقرب ما افاده بعض الافاضل وهو مرتضى الشريف
قدس سره حاصل الكلامين بان القوم وان فسروا الاستطاعة بسلامة الاسباب
والآلات لكنهم تسامحوا في ذلك اذ ليس مقصودهم بها معناها الصريح بل يفهم منها ما هو صفة
المكلف اعني كونه بحيث سلمت اسبابه والآلة واعتمدوا في ذلك على ظهور ان الاستطاعة
صفة للمكلف وسلامة الاسباب ليست صفة له فلابد ان يقصد بما ذكر في تعريفها معنى هو صفة
ثم ان دلالة سلامة اسبابه والآلة على كونه بحيث سلمت اسبابه والآلة واضحة لا اشتباه
فيها وكذا الكلام في كل وصف الشئ بحال متعلقة كما في قولنا زيد قائم ابوه فان وصفه
حقيقة كونه بحيث يكون ابوه قائما والاولى مبنى على التسامح هذا حاصل ما ذكر بعض الافاضل
قوله تحرير المقام اى تحرير محل النزاع على ما هو راى المحققين من اصحابنا فانه حكى عن بعضهم
وهو امام الحرمين والامام الرازي على ما ينبغي ان يجوز تكليف الحي حتى الممتنع كزيادة الجسم القديم
محدثا وبالعكس كذا في شرح المقاصد قوله ما عينه في نفسه اى لنفس مفهومه مع قطع النظر عن القصد
وقلب الحقايق واعدام القديم قوله ولا يكون من العبد عادة سواء امتنع عنه لنفس
مفهومه بان لا يكون من جنس ما يتعلق به القدرة الحادثة كخلق الاجسام فان القدرة
الحادثة لا يتعلق بايجاد الجواهر اصلا ام لا بان يكون من جنس ما يتعلق به القدرة الحادثة

لكن يكون من نوع او صنف لا يتعلق به كحمل الجبل والطيران الى السماء قوله لكن تعلق
بعدم علم الله وارادته اى فامتنع بذلك تعلق القدرة الحادثة فكان محالا بالاطاق قوله
والاول لا يجوز ولا يقع تكليف بفعل طلب تحقيق الفعل والاتيان به واستحقاق العقاب
على تركه لاجل قصد التعجيز واظهار عدم الاقتدار على الفعل قوله بالاتفاق اى باتفاق
من المحققين من اصحابنا على ما بين قال في شرح المقاصد وفي جواز التكليف به ترقى بناء
على انه لا بد في تصور المكلف به واقعا والممتنع لذاته لا يتصور واقعا والممتنع فيه تردد فقيل
لم يتصور لم يصح الحكم بامتناع تصوره وقيل تصوره انما يكون على سبيل النسبة بان يعقل
بين السواد والحلاوة امر هو الاجتماع ثم يقال مثل هذا الامر لا يمكن بين السواد والبياض
او على سبيل النفي بان يحكم العقل بانه لا يمكن ان لا يوجد مفهوم هو اجتماع السواد
والبياض كذا في الشفاء قوله والثانية لا يقع اتفاقا بشهادة الاستقراء ولقوله
لا يكلف الله نفسا الا وسعها قوله ويجوز عندنا خلافا للمعتزلة يعني هذا هو الذي
وقع النزاع في جواز التكليف به قوله والثالثة يجوز ويقع بالاتفاق فان من مات
على كفره واخبر الله تعالى بعدم ايمانه يعد عاصيا اجماعا ولو لم يقع التكليف به لم يعد
عاصيا قوله وهذا توجيه اي يعني ان قولنا التكليف بالفعل علم الله او ارادته بعدم وقوعه
توجيه ما قيل تكليف بالا يطاق واقع عند الاشعري وليس المقصود منه ان التكليف بالا يطاق
وممتنع في نفسه كالجمع بين الضدين او يتعلق به القدرة الحادثة عادة كخلق الاجسام مثلا
واقع عنده قوله ولكنه تاخذ هما اى الامكانين كما ثبت والمنفي قوله على الاطلاق
اى بدون التقييد بقولك في نفسه لانه ان اخذ هما على الاطلاق لاستلزم الشمول اى كونه
غير المقيد اما الممتنع فلانه الممكن لا يشمل الممتنع واما الممكن يمتنع بعدم علم الله تعالى
او ارادته فلانه ذكر عدم النزاع في وقوع التكليف به انما يقوم فلا نزاع اذ ولانه
لا يعقد ما لا يمكن نظرا الى امكانه من العبد في نفسه وفيه ما لا يخفى على من تيأمل ادنى
تأمل في روح الشرح والحاشية قوله وقد يقال ان ابا لهب في شرح المقاصد قال امام
الحرمين في شرح الاستاذ فان قيل ما جوزتموه عقلا من تكليف الخ هل اتفق وقوعه شرعا
قلنا قال شيخنا ذلك واقع شرعا فان الرب تعالى امر ابا لهب بان يصدق الخ وكذا
قال الامام الرازي في المطالب العالية ان الامر بتحصيل الايمان مع حصول العلم بعدم الايمان
امر بتحصيل الوجود والعدم لان وجود الايمان يستحيل ان يحصل العلم بعدم الايمان ضرورة
ان العلم يقتضي المطابقة وذلك يحصل عدم الايمان ويعلم من هذا ان هذه الشبهة
متمسك من جوز تكليف الخ حتى الممتنع لذاته وان من المجوزين الامامان ونقل عن الامام
الرازي انه قال من كون كل من الوجهين مقدورا قطعيا يقينيا علمنا ان المعلوم تعالى لا يكلف الله

الا وسعها ما وقلت سواء عرفناها او لم نعرفها وح يحتاج الى الحوض على سبيل التفصيل
واذعان ما وجد من نفسه خلافا لمن اذعان شيء وجد من نفسه ذلك الشيء خلاف
ذلك الاذعان مستحيل قوله يجوز ان لا يخلق الله تعالى العلم بالاذعان وح لا يجد من نفسه
خلافه اذ وجدان مخالفة الشيء للشيء الذي هو بإزائه يتوقف على العلم بالمخالفين وح
لا يكون ممتنعا في نفسه قوله فيكون من المرتبة الوسطى ان قيل ان المكلف به تحصيل
الايمان وهو ممكن في نفسه مقدور للعبد بحسب اصله واعتناه بتعلق علم الله تعالى بانه لا يؤمن
واخباره عليه السلام به فيكون من المرتبة الثالثة المتفقة على وقوعها لا من الاولى
ولا من الوسطى قلنا الكلام فيمن وصل اليه هذا الخبر وكلف التصديق به على اليقين
كذا في شرح المقاصد لكن اتم ما ذكره الحبي يقوض والذي يجب مادة هذا الاشكال
يرد عليه تامل قوله اذ الايمان هو التصديق اجمالا الخ فيه انه يكون معنى الامر بالايمان
امنوا فيما علم اجمالا او فيما علم تفصيلا فيكون ابو لهب مكلفا بالتصديق
بانه لا يصدق تفصيلا اذ العلم تفصيلا وهو مستحيل فيكون التكليف بالمستحيل واقعا
قال الشارح بناء على ان القبح العقلي كما قال انه فان من كلف الاعمى نقط
المصحف والزمن المشي الى اقصى البلاد وعبده الطيران الى السماء قد عرفنا
وقبح ذلك في بديهة العقول وكان كما حر الجاهل الذي لا شك في كونه جاهلا سفيها قوله
لو صح هذا التقرير الخ نقض اجمالا بالتخلف وما في الشرح نقض تفصيل قوله مع انا نعلم
بالضرورة الخ لما كان المدعى كلية والدليل بحسب اللفظ لا يثبتها كلية لانه يعم استحالة
ما هو قائم بمحل القدرة كالعلم النظري المتولد من النظر مثلا ضم اليه هذه المقدمة
ليثبت الكلية ولم يذكرها الشارح لضرورتها قوله عدم التمكن قبل وجود مباشرة
السبب الخ وكيف لا فانه يمكن حينئذ تركه مباشرة ما يوجب حصولها قوله بواسطة السبب
اى بواسطة مباشرة ما يوجب حصولها قوله من غير قطع باعتداد اذ على تقدير عدم
القتل لا قطع بوجود الاجل وعدمه فلا قطع بالموت ولا بالحيوة وزعم ابو الهذيل
انه لو لم يقتل مات البتة في ذلك الوقت وعلم بانه لو لم يمت لكان القاتل
قاطعا لاجل قدرة الله تعالى غير الاحمق يرد عليه والجواب ان عدم القتل انما يتصور
على تقدير علم الله تعالى بانه لا يقتل وح لا يثبت لزوم الخ كذا في شرح المقاصد قوله
وهل النزاع الخ حاصل تقريره ان يقال اذا كان الاجل زمان بطلان الحيوة في علم الله تعالى
كان المقتول ميتا باجله قطعا وان قيد بطلان الحيوة بان لا يترتب على فعل العبد
لم يكن كذلك قطعا من غير تصور خلاف فكان الخلاف لفظيا على ما يراه الاستاذ وكثير
من المحققين وتقرير الجواب ان المراد باجله المضاف زمان بطلان حيوته بحيث

لا يحيص عنه ولا تقدم ولا تأخر عنه عما يشير اليه قوله تعالى فاذا جاء اجلهم لا يستاخرون
ساعة ولا يستقدمون ومرجع الخلاف الى انه هل يتحقق فرق بين المقتول شرعا وبين المعلوم
بهذا تقرر السؤال والجواب فى شرح المقاصد قوله عطف على الجملة الشرطية اى وقال
بعض المحققين والذى يخطر بالفاتر والذهن الخاطر هو ان قوله تعالى ولا يستقدمون
عطف على قوله لا يستاخرون وانه سبحانه وتعالى بذلك على ان عند مجئ الاجل الاخر مدة العمر
وهو الوقت الذى قدره الله تعالى الازلى الذى يموت الانسان فيه كما يمتنع التقديم عليه
بالموت بما قصر منها فى الساعة كذلك يمتنع التاخير عنه ايضا وان كان الثانى ممكنا عقلا وذلك
لان خلاف ما قدره الله تعالى وعلمه مرجح والجمع بينهما فيما ذكر كالجمع بين وقوع التوبة الى حضور الموت
ومن مات على الكفر فى نفى التوبة عنه فى قوله تعالى وليست التوبة للذين يعملون السوء الآية قوله يبطل
حيوة باجل القتل انما قال يبطل حيوة ولم يقل يموت لما قيل ان المقتول عنده ليس بميت
بناء على ان القتل فعل للعبد والموت لا يكون الا فعل الله تعالى منعوا واثر حنه لكن
رد عليه بان القتل قائم بالقاتل حال فيه لا فى المقتول وانما فيه الموت وانزهاق الروح
الذى هو بايجاد الله تعالى عقيب القتل بطريق جرى العادة قوله والمشهور فى العرف قال
المرتضى الشريف قدس سره فى شرح المواقف انه ليس تحديد الرزوق بل هو نفى لما ادعى من
تخصيصه بالحلال قوله ويجوز ان ياكل الشخص رزق غيره بان يكون ماكول رزق
لاحد بالانتفاع به من جهة الاكل وينتفع به آخر بالاكل قوله ولا يوافقه قوله وفاز قتاده
ينفقون فى عدم الموافقة يجب ان يعرف اليسير وانما يتجه هذا من جوابه عن تفسير
الرزق بما يتربى به الحيوانات من الاغذية والاشربة لا غير قوله لكونه بصدد ان يعم ان
اطلاق الرزق على المنفق مجاز ومعناه وما كان بصدد رزقهم ينفقون ولا بد من
حمله على المجاز والا ينقض به قولهم لا يتصور ان لا ياكل انسان رزقه او ياكل غير رزقه
قوله بملاحظة الحيثية اى فى قولهم ياكل المالك اى ياكل من حيث انه مجعول ملكا بعين الاذن والتصرف
الشرع او من حيث انه مالك بهذا المعنى ووجه الاندفاع ان اكل ما بهما من حيث
كونه ماذونا فى التصرف الشرعى لكن يرد عليه النقض بمثل التراب المملوك من الاملاك التى اكلها
حرام تامل قوله يقتضى ان يكون كل دابة مرزوقة مع انه الدواب لا يتصور فى حقها ملك
واعلم انه قولهم ما لا يمنع عن الانتفاع به اذا كان المراد بلفظ ما فيه لمالك او بالمنتفع ذا الغرض
يرد ما كول الدواب عليه ايضا فلا وجه لتخصيصه بالاول والا فلا يصح قولهم وذلك لا يكون
الا حلالا لانه الدواب لا يتصور فى حقها حرام ولا حلال باقرار فى المواقف وللقائل
بدله وذلك لا يكون حراما مع ان الشق الثانى تامل قوله يلزم ان جزء الكل كل فيمنع لان هذا الشخص
لم يمتنع عن الانتفاع بمثل الحيوانية والحيوانية فيكون مرزوقا قوله الا انه اعرض عنه

سوء اختياره فلا يلزم هذا على التعريف الثانى واما على الاول فلا يلزم وهو ظ قوله
على انه منقوض بمحرمات ولم ياكل الخ هذا النقض غير وارد اذا ثبت بطلان كون جزء اكل
الحرام طول عمره غير مرزوق الله تعالى اصلا بظاهر قوله تعالى وما من دابة فى الارض الا على
ما قرره الله فى شرح المقاصد اذ يلزم حينئذ التخلف لان محرمات ولم ياكل حلالا ولا حراما
دابة مع انه غير مرزوق واما اذا ثبت بكونه خلاف الاجماع من الامة قبل ظهور المعتزلة على ما
فى المواقف فلا يرد وفيه انا لا نسلم انه محرمات ولم ياكل حلالا ولا حراما ليس بمرزوق لما مر آنفا
فلا يرد النقض به على التقدير الاول ايضا قال الشارح والله تعالى يفيض الخ اعلم ان محل
النزاع على ما فى شرح المقاصد الآيات المشتملة على الصفات البارى تعالى بالبداية والاضلال
من قوله تعالى والله يدعو الى دار السلام ويهدى من يشاء الى صراط مستقيم انك لا تهدى
من احببت ولكن الله يهدى من يشاء فمن يرد الله ان يهديه يشرح صدره للاسلام ومن يرد
ان يضله يجعل صدره ضيقا حرجا وقوله من يهد الله فهو المهتد ومن يضلل فاولئك
هم الخاسرون ان هى الا فتنتك تضل بها من تشاء وتهدى من تشاء يضل به كثيرا
ويهدى به كثيرا الى غير ذلك فهى عندنا راجعة الى خلق الاعمال والاهتداء وخلق الكفر
والضلال بناء على ما مر من انه الخالق وحده خلافا للمعتزلة بناء على اصلهم الفاسد
انه لو خلق فيهم الهدى والضلال لما صح منه المدح والثواب والذم والعقاب فحملوا
الهدى على الارشاد الى طريق الحق بالبيان ونصب الادلة والارشاد فى الآخرة
الى طريق الجنة والاضلال على الهلاك والتعذيب او التسمية والتلقيب بالضلال او الوجدان
ضالا واما ان الهدى قد يكون لازما بعض الابتداء اى وجدان طريق يوصل الى المطلوب
ويقابله الضلال اى فقدان الطريق كما مر وقد يكون متعديا بعض الدلالة على الطريق
الموصل ويقابله الاضلال بمعنى الدلالة على خلافه وقد يستعمل الهداية فى معنى الدعوة
الى الحق كقوله تعالى واما ثمود فهديناهم الآية وبمعنى الاثابة كقوله تعالى فى المهاجرين
والانصار سيهديهم ويصلح بالهم وقيل معناه الارشاد فى الآخرة الى طريق الجنة
والاضلال يستعمل فى معنى الاضاعة والهلاك كقوله تعالى فلن يضل اعمالهم ومنه انا ضللنا
فى الارض اى هلكنا وقد يسند ان مجازا الى الاسباب كقوله تعالى ان هذا القرآن
يهدى للتى هى اقوم وكقوله تعالى حكاية عن ابراهيم انهن اضللن كثيرا فليس فيه كثير نزاع قال
الشارح وفى التقييدات اشارة الى ان المعنى يضل من يشاء اضلاله ويهدى من يشاء
هدايته ولو كان المراد بالهداية بيان طريق الحق يكون معنى يبين طريق الحق لمن يشاء بيان
طريق الحق ولو كان الاضلال عبارة عن وجدان العبد ضالا او تسميته اياه يكون
المعنى يجد ضالا من يشاء ان يجده ضالا او يسميه ضالا ان يشاء ان يسميه ضالا ولا شك

جداه

سواء

ان الهداية ح الضا يكون عاما والاضلال يصح تعليقه بالمشية فتدبر قوله وايضا
فيه فوات مقابلة الاضلال للهداية مع ان المفهوم من الآيات والمعلوم من الاستقراء
وجوه المقابلة بينهما قوله وكذا قوله ح وما محمود لا فالمعنى دعوناهم الى طريق الحق واو ضحناهم
سبيل الرشاد وليس نالهم مقاصدها وزجرناهم عن طريق الغواية باستجهال العرف الذي
اي عم الاهتداء اذ لا شبهة في امتناع حملها على خلق الهدى فيهم واما الآيات فمختلف فيها
فلا حاجة الى الترك الحقيقي وارتكاب المجاز فالمراد بها معانيها الحقيقية وهي خلق الاهتداء
قوله الناس مختلفون في الهداية فبعضهم مهدي وبعضهم ليس كذلك وبيان الطريق عام
بجميع الامة لا اختلاف فيها بل الاختلاف في وجوه الانتفاع بها فلا يصح تفسيرها
به قوله وايضا يقال في مقام المدح يعني ان كونه مهديا يمدح به في المتعارف دون كونه
مبينا الطريق الحق لانه كونه مبينا الطريق الحق لا يستلزم حصول الانتفاع به ولا مدح الا
بالحصول قوله وما يقال لا يحصل ان المدح يكون بحصول الفضيلة وبيان الطريق
يحصل الاستعداد التام لحصول الانتفاع به ونقول الاستعداد ايضا فضيلة يصح
ان يمدح عليها وحاصل الدفع ان استعداد الانتفاع بدونه مذمة فضلا عن ان يكون ممدوحة
وحاصل البحث انهم لم يعتبروا في معنى الهداية عدم حصول الانتفاع بل اعتبروا حصول
الاستعداد مع قطع النظر عن عدم الانتفاع ووجوده والاستعداد نفسه فضيلة وممدوحة
والمذمة راجعة الى عدم حصول الانتفاع وهو غير معتبر قوله مع انه ذو نفع اي مفضال
وقول النبي صلى الله عليه وسلم للمجاهد مرة وللعالم مرتين يغير لترك العمل والمخالفة العلم فيرجع
المذمة الى الترك والمخالفة لا لنفس العلم تأمل قوله ينافي التغيير بالخبث الخ انما يرد على المستدل
بالآية دون الحديث على ما لا يخفى لكن قال صاحب الكشاف ومعنى طيب الهداية ودم تعمدوا
طلب زيادة الهداية بمنح الالطاف كقوله تعالى والذين اهتدوا زادهم هدى والذين
جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا وح لا يرد المناقشة في التغيير بالخبث ولا في التغيير بالبهاء
وقال الضياء وعن علي وابي رضي الله عنهما انه نا بتعاوح لا يصح التمسك بالآية قوله
اذ الاصح ان لا نفع لا في الدين سواء اعتبر فيه جانب الله تعالى او لم يعتبر قوله
بل الاصح ان لا نفع لا في الدين الوجوه والتكليف والتعويض للنعيم المقيم في الدار الآخرة
ان التكليف منه لكونه احد المتميزين قوله فلم يفعل اي لم يفعل التكليف والتعويض
للنعيم المقيم لمن مات صغيرا او كيف لم يكن التكليف والتعويض لاحد المتميزين اصلح له
وهذه النكتة هي التي الزم بها الاشعري الجبائي ورجع عن مذهبه على ما مر في صدر الكتاب
فان قيل على هذا ان الطفل انه ان عاش ضل واضل غيره فما بال مصلحة الغير قلنا فكيف
لم يمت فرعون وهامان وحزقيل وزردشت اللعين وغيرهم من الضالين والمضلين

اطفالا وكيف لم يكن منع الصلح عن الاجابة له لاجل مصلحة الغير سفها وظلما وبخلا
قوله وان اعتبر جانب علم الله تعالى يعني ان الجواب المذكور على زعم من لم يعتبر في
الانتفع جانب علم الله تعالى وزعم ان من علم الله منه الكفر على تقدير التكليف يجب
تفويضه للثواب مع علمه تعالى بانه لا يدركه بل يستحق العقاب واما على مذهب من اعتبر
فيه جانب علم الله تعالى وزعم ان ما علم الله تعالى انتفعه وجب عليه كان على الجبائي فيكون
الاصلح لعدم خلقه ثم اماتته او سلب عقله قبل التكليف ظاهر الاسترة فيه قوله واما
لرتبة الى آخر الادلة على ما يدل عليه تحاشر ولا معنى لتطليله على ما لا يخفى اذ هذا متعلق بقوله
ولما كان لسوال العصمة الخ لا بقوله ولما كان امنة تأمل قوله الاب المشفق يستوجب
المنة على ولده فان قيل المنة مذمومة شرعا وعقلا فكيف يستوجبها من جهتها قال
الله تعالى ولا تبطلوا صدقاتكم بالمن والاذى ويقال المنة تهدم الصنيعة قلنا لا نزاع
المنة مذمومة مطلقا بل المذمومة منها ما يكون على التوبيخ قوله في شفقة الجبلية
وصف الشفقة بالجبلية اشارة الى علة عدم استيجاب المنة فيها تامل قوله فتركه لا يخل
بالحكمة البتة لانه تركه الحكيم الكريم العليم بالعواقب محض حقه لا يكون خاليا عن الحكمة وان
لم نعلم ما هي قوله لا دلالة في كلامه على ان عدم المغفرة اصلح اي حتى يلزم منه كون المغفرة تركه
الاصلح قوله ويجوز ان يكون الخ اي فان قلت وجوب عدم المغفرة يدل على انه اصلح قلنا
يجوز ان يكون وجوبه لاستيجاب الكفر العقاب للكونه اصلح قوله ولو سلم ذكر الكون وجوب
عدم المغفرة للكونه اصلح فالمعنى كلامه وهو قولهم ان تغفر لهم فلعين بخارج عن حكمتك افاد الاصلح
على ذلك التقدير ايضا هو المغفرة لانه ترك عدم المغفرة جايز قوله ولو سلم اي وان سلمنا ان
ترك عدم المغفرة على ذلك التقدير جايز فالتجويز في التقدير لا ينافي الاستحالة وكم من زنا في
الاستحالة في كلام مع الجمهور لامام الزمخشري قوله ان تركنا فيه الحكمة بخل او سفه او جبل ان قلت
ان هذا الترك انما يكون بخلا او سفها او جبلا اذا لم يتضمن ذلك الترك حكمة اما اذا تضمنه
فلا قلت ترك ما فيه الحكمة من عدم الحكمة فيه بخل او سفه او جبل فيجب قوله المراد نفي الوجوب
اي المراد من قولهم لا واجب عليه تعالى هذا قوله هذا مذهب الفلاسفة اي اقتضاء الحكمة مع
استحالة الترك لزوم الاخلال بالحكمة وان امكن فذاته مذهب الفلاسفة اذ يجعلون كل
العالم الخ فيلزم رفض قاعدة الاختيار والميل الى الفلسفة ظاهرة الفوار ايضا قوله
وليس وزنه الا العناية الازلية قال ابن سينا العناية احاطة علم الله تعالى الاول بالاول ويجب
ان يكون عليه الكل حتى يكون على احسن النظام فعلم الله تعالى الاول بكيفية الصلوب في ترتيب وجوه
الكل منبع لفيضان الخير في الكل من غير انبعاث قصد وطلب شوق الاول الحق تعالى وتقدس
كذا في شرح المواقف قوله يجب تاويلها وجوب التاويل على مذهب الواصلين قوله

والاستحواذ فالعلم الى القاصر وما يعلم تاويله الا الله واما على مذهب الموافقين عن ان الله
فلا يكون على ذلك المذهب ايضا النقل الوارد في الممتنعات العقلية ليس بدليل حقا
لان علمه مفوض الى الله تعالى وما علينا الا نصدق بان كلا من عند ربنا قوله وليس
على ان الوزن قبل ذلك اليوم اذ عطف على هذه الآية عذاب القبر عليها على العذاب الذي
هو عرض النار صباحا ومساء فهم انه غيره ولا شبهة في كونه قبل الانتشار كما يدل نظم الآية
بصريحه وما هو كذلك ليس غير عذاب القبر اتفاقا لان الآية وردت في حق الموت كذا في شرح
المواقف قال الشارح وانكر عذاب القبر بعض المعتزلة قال بعض المتاخرين منهم حكما انكار ذلك
عن ضرار بن عمرو وانما نسب الى المعتزلة وهم براء منه لمخالفة ضرار اياهم وتبعه قوم من السفهاء
المعاندين للحق كذا في شرح المقاصد ويجوز بعضهم تعذيب غير الحي قال في شرح المقاصد
واما ما يقول الصالحية والكرامية من جواز التعذيب بدون الحياة لانها ليست
شرطا للادراك في ابن الراوندي فمن ان الحياة موجودة في كل ميت لان الموت ليس ضدا
للحياة بل هو آفة كلية معجزة عن الافعال الاختيارية غير منافية للعلم لا يوافق اصول الكل
الخ قوله فهو مبداء للاعادة لان المعاد هو الموجود في الوقت الثاني من وقت الحدوث
وهذا قد وجد في الاول الذي هو وقت الحدوث وهو مبداء وايضا ان اعيد الوقت
الاول لزم كون الشئ مبدا لنفسه حيثما وهذا جمع بين المتقابلين حيث صدق على شئ
واحد زمان واحد من جهة واحدة انه مبداء ومعاد وايضا يلزم دفع التفرقة بين المبدا
والمعاد حيث لم يكن حكما الا من حيث كونه مبداء والامتياز بينهما بحسب العقل ضروري
قوله والا فلا اعادة بعينه لان ضرورة ان الموجود بقيد كونه في هذا الوقت غير الموجود
بقيد كونه في وقت آخر قوله والا يلزم تبدل الاشخاص بحسب الاوقات اورد ذلك بطلانا
قاطعوه بان هذا الكتاب هو بعينه الذي كان بالامس حقا من زعم بخلافه نسب
الى السفسطة وتغاير الاعتبارات والاضافات لا ينافي الوحدة الشخصية بحسب الخارج
كذا في شرح المقاصد قوله وثانيا بان المبداء اي الجواب الاول منع كون الوقت مع المشخصات
والثاني تسليم ومنع كون الموجود في الوقت الاول مبداء البتة مسندا بانه انما يلزم لو
لم يكن الوقت ايضا معادا ولم يكن حسبوقا بحدوث آخر قوله فان معناه في التحقيق
بل معناه في التحقيق تخلل الانصاف بالعدم بين الاتصافين بالوجود الواحد بحسب
الازمنة وذلك كلبس شخص معين ثوبا معينا ثم خلعه ثم لبسه ولا استحالة فيه وهو ظ
قوله وفيه بحث اما في هذا الجواب بكلا وجهيه لان قولهم اذ لا اختلاف الخ ناظر
الى كليهما واما قولهم لا يخفى الخ فناظر الى الوجه الثاني فقط قوله لعل الله تكفل بحفظ الخ
وقد ادعى المعتزلة انه يجب على الحكيم حفظها من ذلك ليتمكن من ايصال الجزاء الى المستحقه

ونحن نقول العلم يحفظها عن التفرق فلا يحتاج الى اعادة الجمع والتاليف بل انما يعاد
الى الحيوة والصور والسيات كذا في شرح المقاصد قوله وانت لا تنقل عنه ولعل
المدعى دعواه على مغايرة الاجزاء الثانية للاجزاء الاولى يستلزم التعذيب بلا معصية
وقد عرفت جوابه قال الشارح والعقل قاصر عن ادراك كيفية وذهب كثير من المفسرين
الى انه ميزان له كفتان ولسان وشاهان عملا بالحقيقة لامكانها وقد ورد في الحديث
تفسيره بذلك قال الشارح لم يكن وزنا فكيف اذا زالت وتلاشت بل المراد به الحد
الثابت في كل شئ ولذا ذكر بلفظ الجمع والا فالميزان المشهور واحد وقيل هو الادراك
فميزان الالوان البصر والاصوات السمع والطعوم الذوق وكذا سائر الحواس
وميزان المعقولات العلم والعقل كذا في شرح المقاصد قوله وقيل بل يجعل الحسنات
اجسادا كالصحف اما لفظ الجمع في قوله تعالى فاما من ثقلت موازينه واما من خفت موازينه وقوله
تعالى ونضع الموازين القسط فللتعظيم وقيل لكل مكلف ميزان وانما الميزان الكبير واحد
اظهارا لجلالة الامر وعظم المقام كذا في شرح المقاصد قال الشارح اكتفاء بالكتاب
لانه من اهوال المحاسبة ومنها نظائر الكتب والسوال وشهادة الشهود والعشرة الالسنة
والايدي والارجل والسمع والابصار والجلود والارض والليل والنهار والحفظة الكرام
ومنها تغير الالوان يوم تبيض وجوه وتسود وجوه ومنها المناداة بالسعادة والشقاوة
والحكمة في هذه المحاسبة والاهوال مع ان المحاسب خبير والناقد بصير لظهور مراتب
ارباب الكمال وفضايح اصحاب النقصان على رؤس الاشهاد وزيادة في الذات
هولاء وحرابتهم والام اولئك واخزائهم ثم في هذه ترغيب في الحسنات وزجر عن السيات
وهل يظهر اثر هذه الاهوال في الانبياء والاولياء وسائر الصلحاء والاتقياء
فيه تردد والظاهر السلامة تنزل عليهم الملائكة الا تخافوا ولا تحزنوا الا ان اولياء الله
لا خوف عليهم ولا هم يحزنون قوله وما روي ان الصحابة رضي الله عنهم نقل عنه فيجوز ان
يكون الميزان بين الحوض والصراط فطلبه عليه السلام يجوز بان يطلب اولا في الحوض
ثم في الميزان ثم في الصراط وبان يطلب اولا في الصراط ثم في الميزان ثم في الحوض وفي ذكره
عليه السلام هذا الطريق الثاني اشارة الى ان الصراط اقوى المظان وان الاحتياج
اليه فيه عليه السلام اكثر فلطلب فيه اولا اجدر قوله مخالف لاجماع المسلمين وايضا مخالف
لعرف المؤمنين اذ لم يدار الثواب فصرفها عنه بغير صارف غير جايز قوله اي تخلقها
لاجلهم اشار الى توجيه المعارضة يعني ان يحمل تامة بمعنى تخلق واللام للاجل فيكون
تخلقها لاجلهم في المستقبل فلم يكن موجودة الآن قوله فغير الحاصل الخ يعني ما يدل الآية عدم
الآن هو حصول كائنة لهم وما نفس فلا يدل الآية على عدم حصولها فلا معارضة قوله

وهذا المعنى لازم لوجود الجنة يعني ان تمكينهم من التمكن في الجنة لازم لوجودها غير منفك عنه
فعدم التمكن الآن لسيذم عدم وجودها الآن وأما التمكن بالفعل وان لم يكن لازما لوجود
الجنة لكن الحمل عليه عدول عن الظاهر فيلزم ان لزوم التمكن للوجود لم لا يجوز ان تقيد الجنة الآن
ولم يكن احد من التمكن فيها الآن بل يكون عند فيما يجيء قوله هو الدوام التجددي الدوام المجمع عليه
هو ان الانقطاع بقاءها في الآخرة، لوجودها بحيث يتيقن بعدم العدم زمانا يعتد به كما ان
دوام الماكول فانه يدل على التجدد والانقضاء قطعا تأمل في الفرق بينه وبين ما ذكره المحشي
ندره وما قيل يعني ان المراد دوام نوعهم فضم افراده لا دوام شخصه انما يتم اذا حمل الدوام
على الوقوف او على عدم الانقطاع زمانا يعتد به وبقي الحمل لاحاجة الى اعتبار دوام النوع على ما لا يخفى
قوله اي المقصد منه اللايق بحاله كما يقال يهلك الطعام اذا لم يبق صالحا للاكل وان صلح للمنفعة
اخرى ومعلوم ان ليس مقصد البارئ تعالى من كل جوهر الدلالة عليه وان صلح لذلك كما ان من كتب
كتابا ليس مقصوده بكل كلمة الدلالة على الكاتب قوله هذا ينافي ظاهر قوله تعالى ان تجتنبوا
الآية لانه لم يتصور اجتناب الكبائر الا ترك جميع المنهيات سوى واحدة هي دون الكل
وان للبحث فيه كما ذكرناه في شرح المقاصد قوله لانا نقول النفاق كفر يعني ان الاجماع على انه
مؤمن او كافر والنفاق الذي هو قول الحسن كفر مقدم فلا مخالفة له قوله هو الاجماع المتقدم عليه
نقل عنه واما الاجماع المتأخر فغير منعقد لان رئيس المعتزلة واصل بن عطا كان معارضا
للحسن وقد خالف هو واصحابه الربو مناه هذا قوله وانا غير من الكفر بالشرك اه يعني
ان هذا القول في تقدير الحكم اقتباس من الآية الملاحظ فيها الدلالة على ثبوته وفي الآية
قد عبر عن الكفر بالشرك بناء على النكتة المذكورة تأمل قوله فلا يرد ما قيل يعني ان منشأ
الايراد انما كان ذكر ربو يوم كون هذا الخلاف بين علماء اهل السنة والفضلاء عن رجوع
ضمير بعضهم الى المسلمين مطلقا ومنهم المعتزلة فاذا عرفت هذا ان رجع الضمير الى المسلمين
مطلقا فلا يرد اه قوله لمنافاتها الحكمة لا للقبح العقلي الذي هو استحقاق الذم والعقاب
والعقاب الآجل فلا يستلزم القول بالقبح العقلي قوله مثل اباية الحسن دونه ومثل
الخطاط درجة الكافر عن درجة المؤمن الخطاط تاما او منعه عن رؤية الملك الجبار
او عن بعض اللذات مثل الحور والقصور والاطعمة والثمار او غير ذلك وايضا لم لا يكفي
التفرقة الدنيوية من اباحة دم الكافر وماله واسترقاقه وضرب الجزية عليه وغير ذلك قوله
دعوى بلا دليل حاصل منع ايجاب الجزاء منه بطريق التخليد في النار قوله وقد يطلق اه
ويمكن ان يكون هذا القول في الشرح اشارة الى الاعتراض على التمكين بالآيات
والاحاديث الواردة في هذا المعنى لجواز حمل القصور على الصغائر او الكبائر بعد التوبة
وما اعترض به عليه اشارة الى الجواب على ما قرر في شرح المقاصد واجاب ثم ايضا

بان هذا عدول عن الظاهر بلا دليل وتقييد للاطلاق بلا قرينة وتخصيص للعام بلا مخصص
ومخالفة للاقاويل من يعتد به من المفسرين بلا ضرورة وتوفيق بين الآيات والاحاديث
الصحيحة بلا فارق قوله يعم الشرك اي فلا يصح التفرقة وتوهم ان التعليق المتعلق
بقول بل كل عام قوله وايضا هي واجبة هذا هو المشهور في ابطال تقييد الكبائر
بما بعد التوبة ووجه عام ماهر حواشي كبتهم ان العقاب بعد التوبة ظلم يجب
عن الله تعالى تركه ولا يجوز فعله فان قيل ان فعل الله تعالى وان كان واجبا عليه لمشيته
وارادته فيصح تعليقه بهما قلنا الواجب وان كان فعله بالارادة والمشية ولكن
في الاطلاق تعليقه بالمشية كقضاء الديون والوفاء بالنذر لانه انما يحسن فيما يكون
للخيرة في الفعل والترك عن انكر اذا تحققت فليس هذا ايضا تعليقا بالمشية بمنزلة
قولك يغفر ما دون الشرك ان شاء الله بل تقييد بالمغفور بمنزلة قولك يغفر لمن يشاء
دون من لا يشاء، وهذا لا يكون في الواجب التي في المنفصل كقولك الامير يخلع
على من يشاء بمعنى انه يفعل ذلك بالنسبة الى البعض دون البعض قوله لان مغفرة الصغائر
عامة مع ان التعليق المذكور يفيد البعضية على ان في تخصيصها اخلالا بالمقصد
اعني تهويل شناعة الشرك ببلوغه النهاية في القبح بحيث لا يغفر ويغفر جميع ما سواه
ولو كان كبيرة في الغاية قوله لا يجب مغفرة صغيرة غير التائب قيل ان المغفرة هي التجاوز
عن العقاب المستحق ولا استحقاق عندهم بالصغائر اصلا ولا بالكبائر بعد التوبة فلا معنى
للقول بالمغفرة ثم تخصيصها بها قوله وفيه جواب آخر لعل هذا الجواب باذكره في شرح
المقاصد حيث ان القول بالاجتباط وبطلان استحقاق العقاب بالمعصية فاسد فكيف
كان ترك عقابهم النار خلقا ندموا ولم يكن ترك ثوابهم بالجنة كذلك مع انهم داخلون
في عمومات الوعد بالثواب ودخول الجنة على ما مر قوله فلا ثبات جزء الاول من الدعوى
فيه ان قصر المغفرة على ما مر يفيد منه اه ذلك غير مغفور للبعض فيكون معاقبا عليها
فيد على اه الصغيرة معاقب عليها في الجملة وكذا قوله لا لانها صغيرة ولا كبيرة الا اصرار
يدل عليه ايضا فيكون فيه ان لا ثبات الجزء الاخير من الدعوى تأمل قوله لان عدم تلك الشفاعة
لا يقتضي تقبيح الحال وتحقيق اليأس حتى يقتضي وجود ما يحسن الحال الذي هو رفع الدرجة
قوله لكن لا يدل على انتفاء حق الكبائر قيل يدل لان جهة نفي النفع هي الكفر فاذا انتفى
ثبت النفع مطلقا ولانها المحل للشفاعة بالخلاف فاذا ثبت اصل الشفاعة ثبت المدعى
فتدبر وفيه شيء تأمل قوله ولا يقبل منها شفاعة في شرح المقاصد الضمير للنفس المبهمة
العامة قوله يشير الى منع الدلالة اه وسند المنع جواز كون الكلام لسلب العموم لا لعموم
السلب كذا في شرح المقاصد قوله عدم المعنى بالنسبة الى غير المجتنب الى آخر القول

لان غير المجتنب عن الصغيرة يستحق العذاب ويغفر له الله تعالى ان شاء عندهم والمجتنب
عن الكبيرة صغايره مكفرة عندهم ولا يفيد عند عدم معنى العفو وحقه تامل تأمل
ونحوه فيه ان اجزاء الايمان هو الجنة لمجرد التحقيق بالجديث قوله بخلاف خلود اهل الكبيرة
يعني فيلزم ارادة المعاني المشترك او المعنى الحقيقي والمجازي معا قال في شرح المقاصد لا كلام
في ان الحمل على الفهم عند الاطلاق والشايع في الاستعمال هو الدوام لكن قد يستعمل
في المكث الطويل المنقطع فيكون محتملا على ان في جعل المطلق المكث الطويل نفيا
للمجاز والاشتراك فيكون اولى ثم ان المكث الطويل سواء جعل معنى حقيقيا او مجازيا زيا
اعم من ان يكون مع دوام كما في حق الكفار او انقطاع كما في حق الفساق فلا محذور
في ارادتهما جميعا قوله لاحتمال ان يكون اللام في لنا لتقوية العمل لان اسم الفاعل ضعيف
في العمل فتقوى فيه لا يحتاج الى التقوى قوله منسوبة الصدور الخ فيه اشارة الى ان سبق
المغفرة بثبوت شيء لشيء هو مصدر المبني للمفعول والا فمعناه يكون للاثبات للتثبيت
مع ما لا يخفى قوله مع ان التصديق بمنطوق يعم الظن بالاتفاق فنقل عنه كون الايمان
عبارة عن التصديق الجازم الثابت عليه قول جمهور العلماء وكلامنا معهم وقال
بعضهم عدم كفاية الظن القوي الذي لا يخطر معه تجويز النقيض محل كلام قوله من ان الفهم
ضد الادراك سلفناه لكن الاتحاد محلهما عما يشعر به قوله عليه السلام تنام عيني ولا تنام
قلبي كما هو رأي الاستاذ قوله قد نبه هو فيما فيه ان حال الحضور هو حال عدم النوم
والغفلة وحين عدم الغفلة لعدم الذهول بلا شك قال الخ لم يطرأ عليه ما يضاده
فيه ان كون النوم ضد الادراك يستدعي كونه ضد الايمان لان ضد الاعم ضد الاخص
قوله فانه يكفي مجرد التكلم في العمر مرة وان لم يظهر عما في غيره ثم الخلاف فيما اذا كان قادرا
وترك التكلم على وجه الاباء اذ العاجز كالاخرس مؤمن وفاقا والمصر على عدم الاقرار
مع المطالبة به كافر وفاقا لكون ذلك من امارات عدم التصديق ولهذا اطبقوا
على كفر ابي طالب وان كابرت الروافض كذا في شرح المقاصد قوله في اللغة التصديق
بشهادة النقل عن ائمة اللغة ودلالة موارد الاستعمال قوله فلا نقول اي عن المعنى
اللغوي الذي هو التصديق الى سائر ما في القلب والا ففيه نقل من مطلق التصديق
الى التصديق المخصوص كما يجيء ولا نزاع فيه لان المقصود ليس الا ان الايمان هو
التصديق بالامور المخصوصة بالمعنى اللغوي قوله والا لكان الخطاب الخ اي وان
كان في لفظ الايمان نقل الايمان عن المعنى اللغوي عند اهل الشرع مع انهم بينوا الشرع
بعض آخر لكان الخطاب بالايمان مع كثرته في الكتاب والسنة بحيث كان ذلك اول الواجبات
واساس المشروعات خطابا بما لا يفهم وهو مستلزم لعدم امكان الامتثال في غير المتلقن

ع ان

مع ان من امتثل من غير استفسار ولا توقف الى بيان وانما وقع الاحتياج لهم الى البيان
ما يجب الايمان به فبين وفصل بعض التفصيل حيث قال النبي عليه السلام لما سأله عن الايمان ان
ان تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله الحديث فذكر لفظة من تنويها على ظهور معناه عندهم
ثم قال عليه السلام هذا جبريل عليه السلام اتاكم يعلمكم احد دينكم ولو كان الايمان غير التصديق
لما كان هذا تعليما وارشادا وتبيينا واضلالا كذا في شرح المقاصد قوله لانزاع
ان اللغويين من المنقولات اي لا نزاع نزاعا نقل في الشرع من مطلق التصديق الذي
هو معنى اللغوي للايمان الى التصديق بامور مخصوصة وانما المقصود انه تصديق الامور
المخصوصة بالمعنى اللغوي وهو ما يعبر عنه بكرويدن ورانستن كزي دانشن ويخالفه
التكذيب وينافيه التوقف والتردد قوله ليس المعتبر عند الكرامية مجرد اللفظ يعني
انهم لا يقولون ان الايمان هو اللفظ بهذه الحروف كيف ما كانت بل اللفظ بالكلام
الدال على التصديق القلبي او عليه وعلى الاقرار اية الالفاظ واية الحروف كانت
من غير ان يجعل التصديق جزءا منه والحاصل انهم اكتفوا للمقيد دون المجموع قوله اذ لا دخل في
الاوضاع تعليل لمقدر فبطل ما قيل الخ قوله ومن اضمر الاذعان الخ لا دخل له في بيان
عدم الاعتبار في حق الاحكام عند عدم المدلول بل هو دليل العكس تامل قوله على سبيل الحقيقة
فيه ان الحقيقة ليست الالفاظ المستعملة فيما وضع له من حيث هو كذلك فكيف يكفي الامارة
المذكورة في صحة اطلاق اللفظ على سبيل الحقيقة لو لم يكن المطلق عليه موضوعا للفظ
قوله انه حقيقة في الاقرار اي مطلقا سواء قام دليل الايمان او لم يقم قوله لانا نقول
هذا مذهب الرقاشي والقطان فعند الرقاشي يشترط مع الاقرار موافقة القلب حتى لا يكون
الاقرار بدونها ايمانا وعند القطان بشترط مع التصديق ايضا حتى صرح بان الاقرار
الخالي عن المعرفة والتصديق لا يكون ايمانا قوله ولهذا ذكروا عدم الاكتفاء والا فان
مواطاة القلب ليس بشرط عند الكرامية ذكروا ان الكرامية عدم الاستفسار عما في القلب
قوله رد آخر على الكرامية بدل عليه قوله فظهر ان ليس حقيقة الايمان مجرد كلمتي الشهادة
على ما زعمت الكرامية قوله لانه المعهود موافقة لمذهب الجبائي ان الايمان هو التصديق والاقرار
معا قوله واما عطف الجزء فلكن على عطف التفسير وارد كما في قولهما اولئك عليهم صلوات
من ربهم ورحمة على ما قيل قوله وكن بانظار حجة يعني ان العطف بظاهره يقتضي المغايرة
فيجب العمل به ما لم يدل عليه قائم البرهان كسائر الظواهر قوله لان جزء الشرط ليس لو كان
المشروط عدما اخلاف الشرط يلزم ان يكون جزء الشرط شرطا ايضا فيلزم ان يكون
المشروط شرطا نفسه وهو ممتنع وايضا فلا اقل من ان يلزم توقف الشيء على نفسه قوله
كما هو مذهب الجبائيين نقل عنه الجبائيان ابا ابو علي الجبائي وابنه ابو هاشم ذهب قليل التقليب

كعمر بن ابى بكر و عمر رضى الله عنهما **قوله** واما جعل التكليف اى اما جعل التكليف بالاتيان
تكليفا بالنظر الموجب له فتوجيه كون الايمان التصديق الذى هو من الكيفيات النفسانية
او الافعال القلبية مكلفا به فهو معدود عندى ظاهر **قوله** لان ظاهره التكليف بنفس الايمان
وتحصيل وجعل الايمان باعتبار التحصيل ايضا معدود عندى الظاهر اذ مع وجوب المعرفة
ح وجوب تحصيل المعرفة ومع امتناع حصول الايمان والتصديق لاحد قبل او كانوا
مؤمنا مقلدا فلا يمكن الاتيان بذلك المقدور تامل **قوله** والحق ان النظرى مقدور اى فلا تكليف
فركونه مكلفا به ومكتسبا ولو بالواسطة وبحسب التحصيل **قوله** ولذا قد يعتقد نقيضه بعض لوم ممكن
مقدور ايضا لما اعتقد نقيضه اصلا فالظاهر ان الضمير راجع الى النظرى وظاهر ان
المعتقد لعدم لا العدم والمراد من النظرى هو العدم النظرى لا المعلوم فالاولى ان يقال
قد يعتقد نقيض متعلقه **قوله** وليس بمختار عند الشارح قال فى شرح المقاصد ان ما ذكر من
اعتبار الاختيار فى نفس التصديق اللغوى وكون الحاصل بالكسب واختيارا ليس بايمان يدل
عليه ان تصديق الملائكة بما القى عليهم والانبياء بما اوحى اليهم والصديقين بكثير من
النبى عليه السلام كلها مكتسبة بالاختيار وان من حصل له هذا المعنى بلا كسب كمن شاهد
المعجزة فوقع فى قلبه صدق النبى عليه السلام فهو مكلف بتحصيل ذلك اختيارا بل صرح هذا القائل
بان العلم بالنبوة الحاصل من المعجزات حدسى ربما يقع فى القلب من غير اختيار ولا ينضم
اليه التصديق الاختيارى المقصود به وكل ذلك محل تامل انتهى **قوله** فتامل لعل وجهه
ان الخضوع والانقياد ليس نفس التصديق اذ التصديق هو العلم المشروط بالخضوع
والانقياد عما ظهر فلا يكونان متراد فين **قوله** وانا قلنا كذلك اى انا قد رنا احدا
من المؤمنين مستثنى منه لكثرة الكفار فيها واهل البيت مستثنى لكثرة البيوت فيها فلو
كذلك يلزم الكذب تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا اذ لو قدر هكذا انا وجدنا فى قرية لوط بيتا
من المؤمنين الا بيتا واحدا من المسلمين لم يلزم كلمة من البيانية الا بتاويل راجع
الى المعنى الاول مع عدم ملاءمة كلامه من تامل عن استبصار **قوله** فيحتمل ان يكون الاسلام
اعم قد عرفت ان الاعتراض على الاستدلال الاول باحتمال كونه اخص **قوله** وهو اعم
من الترادف كما يدل عليه قولهم لان الاسلام هو الخضوع الخ والتادى كما يدل عليه تاييده
بالاية على تقدير تمامه **قوله** اى فيما ارسل فسره بيعم الاخبار الامر والنهى ايضا **قوله**
فبينهما تغاير ظاهرا بحسب المفهوم وان لم يتغايرا بحسب عدم الانفكاك **قوله** والاول اى يقال
حاصله ان الاية صريح فى تخصيص قولهم اسلمنا بدون الايمان لا فى تخصيص الاسلام بدونه
لان قولهم اسلمنا لا يستلزم تخصص مدلوله بوجه الاولوية ان الجواب الاول اثبات ان بعض الاسلام
مغاير للايمان بخلاف الثانى **قوله** معارضة فى المقدمة وهى قوله الاسلام هو الخضوع والانقياد

لا له بهيئة **قوله** والتصديق لا يستلزم الاعمال على ما يرشد اليه قوله لان التصديق
القلبى **قوله** لا من جزاة اى سيما عند ملاحظة تفاصيل الاوامر والنواهى الصعبة
المخالفة للاهوية والمستلذات كذا فى شرح المقاصد **قوله** من علم الله تعالى انه من اهل السعادة
من علم الله تعالى **قوله** وليس بممتنع اى فانه فى شرح المقاصد المنكرون للنبوة منهم من
قال باستحالتها ولا اعتداد بهم ومنهم من قال بعدم الاحتياج اليها كالبراهمة جمع من الهند
اصحاب برهام ومنهم من زعم ذلك من مقالاتهم كالفلاسفة النافين لاختيار الله تعالى وعلمه
بالجزئيات وظهور ذلك على ايدى البشر ونزول من السموات وهؤلاء من لاح ذلك من افعاله
واقواله كالمصرين على الخلاعة وعدم المبالات ونفى التكليف ودلالة النجوات
وهؤلاء احاد واوباش من الطوائف لا طائفة معينة يكون لها مذهب ونحلة تامل
قال ره ليرجح بها علم فيما قصرت عنه عقولهم اى اشارة الى دفع شبهة
البراهمة تقدم ما فى شرح المقاصد ان ما جاء به النبى عليه السلام اما ان يكون مما يقضى
العقل حسنا عنده فيقبل ويفعل وان لم يكن بينا او مخالفا به قبيحا عنده فيرد ويترك
وان جاء به النبى عليه السلام اولا يكون حسنا عنده ولا قبيحا فيفعل عند الحاجة
لان مجرد الافعال لا يعارض فيجب الاحتياج ويترك عند عدمها للاحتياط وتقرير الجواب
ان ما يوافق العقل قد يستقل بمعرفته فيقاصده النبى عليه السلام ويؤيده بمنزلة الادلة
العقلية عامة لورود احد وقد لا يستقل فيدل عليه ويرشده وما يخالف العقل قد لا
يكون مع الجزم فيه فمنع النبى عليه السلام او يرفع عنه الاحتمال وما لا يدرك حسنه ولا قبحه قد يكون
حسنا يجب فعله او قبيحا يجب تركه فهذا مع ان العقول متفاوتة فالتفويض اليها
مظنة التنازع والتقاتل ومفض الى اختلال النظام وان فائدة البعثة الاخير
ة بيان حسن الاشياء وقبحها **قوله** احترازا عن مثل نطق الحمار اى عما اذا قال
معجزة نطق هذا الحمار فنطق بانه مفترى كذاب ولذا قال الشيخ ابو الحسن اى مفترى فعكذبه
الله تعالى او قام مقام الفعل يقصد عقيب التصديق وقال بعض الاصحاب بل امر
يقصد به اظهار صدق من ادعى الرسالة كذا فى شرح المقاصد **قوله** فى شانه
دعواه اى فما جعلت له الدعوى تعجزا للغير عن الاتيان بمثل ما ابداه بقال تحديت
فلانا اذا ابديت له الفعل ونازعته الغلبة وتحديت الكواكب اريتها اقوتك وبالتحدى تحصل
ربط الدعوى بالمعجزة حتى لو ظهرت اية من شخص وهو ساكت لم يكن معجزة وكذا لو
ادعى الرسالة وظهرت الاية من غير اشعاره بالتحدى كذا فى شرح المقاصد **قوله**
وعدم الطعن المراد بالشرائط ههنا شرائط قبول الحديث والعمل به لا شرائط الرواية ولهذا
عد عدم الطعن منها ان احد نوعى الطعن بالمجئ الحديث من قبل غير الرواية وظاهره

ليس من شرط الراوي بل شرط العمل بالحديث وما شرائط الراوي المذكورة في الكتب الاصولية
فالاربعة الاول فلتباين اعني ان العقل هو نور يبصر القلب بعد انتباه درك الحواس تباينا ظاهرا
بتوفيق الله تعالى وعلامة ليظهر فيما يأتي به ويقرر وهو معتبر هنا كالاول وهو مقدور بالبلوغ والضبط
هو كماع الكلام حتى السماع ومنهم معناه وحفظ لفظه والثبات عليه مع المراقبة الحسنة الى الاداء
وكالاداء ينظم الورع الوقوف عما معانيه الشرع والعدالة هي الاستقامة وهي الانزجار عن
محظورات دينه والمعتبر هنا ما يؤدي الى الحرج وهو رجحان جهة الدين والعقل عادة على
الهوى والشهوة والاسلام هو الاقرار والتصديق بالله تعالى كما هو بآياته وصفاته
وقبول احكامه وشرائعه والمعتبر فيه البيان بطريق الاجمال بان يصدق كل ما يأتي
به النبي عليه السلام ثم الطعن الذي يمنع الحديث نوعان ما يلحقه من قبل روايته وما يلحقه
من غيره والاول على اربعة اوجه الاول ما انكره صريحا والثاني ما يعمل بخلاف قبل الرواية
او بعدها لو لم يوفق بتاريخ وثالثها ان يعين بعض ما تحتمل الحديث تاويلا او تخصيصا
ورابعها ان يمتنع عن العمل بالحديث فالوجه الاول يشترط عدمه في الاشبه والوجه الثاني
يشترط عدمه اذا كان بعد الرواية والوجه الثالث لا يشترط عدمه لان ترك العمل بالحديث
بمنزلة العمل بخلافه بعد الرواية والنوع الثاني من الطعن وهو ما يلحقه من قبل غير روايته
فاما ان يكون من الصحابي او من ما يتم الحديث اذ لا اعتبار بطعن غيرهما والاول اما
ان لا يكون من جنس ما يحتمل الخفاء عن الطاعن او يكون والاول يشترط عدمه دون
الثاني والثاني اي الطعن من غير الحديث اما ان يكون منهما او غيرا بسبب الحديث والاول
لا يشترط عدمه والثاني يشترط عدمه ان كان غيرا بما هو حجة شرعا متفق عليه والطاعن
من اهل النصيحة لا من اهل العداوة والمعصية وما ليس بطعن شرعا مثل ركض الخيل
والمزاح وتحمل في الصغر ومثل الارسال والاستناد من فروع الفقه واشباه ذلك
كذا قرر في بعض كتب الاصول قوله فلا يدخل تحت التصديق فيه فلا يلزم من الكذب بناء
نقض له لانه كذا في شرح المواقف قوله ان الفاء في الظهور اي بعض انا لانا ان
صدور الكبيرة تؤدي الى النفرة المذكورة وانما تؤدي اليها ظهورها وكلامنا في الصدور
دون الظهور قوله القاء النفس في التهلكة وقد نهى عنه بقوله تعالى ولا تلقوا بايديكم
الى التهلكة قوله وقت الدعوة للضعف بسبب قلة الموافقين او عدمهم وكثرة المخالفين
قوله بطريق حرف النسبة الى غيرهم كما في قوله تعالى حرم آدم عليه السلام وحواء رضي الله عنها
شركا فيما اتاهما اجعل اولادهما شركاء بدليل قوله تعالى عما يشركون ويمكن ان يكون
المراد بالصرف عن الظاهر ما يقابل الحمل على ما ترك الاولى او كونه قبل البعثة كذا قيل قوله
بحمل العام على ما عدا الخاص المقابل بمعنى انهم معصومون من غير ما نقل عنهم قوله لجواز

ان يكون الخيرية بحسب سيرته قيل ان اضافة الخير الى الامة يشعر بالحيثية كونه
خير يتيم من حيث انه من امة عليه السلام فلا يرد ما ذكر وفيه انه توجيه آخر غير التوجيه
الذي في الشرح تامل قوله اذ الاصل هو الاتصال اي في الاستثناء دون الانقطاع
قوله وقد يجاب بان احراز الاعداء يعني يجوز ان يكون الجن مامورين مع الملائكة لكنه
استغنى بذكر الملائكة عن ذكرهم فانه اذا علم ان الاكابر مامورون بالشيء علم ان
الاصاغر ايضا مامورون به والضمير في فسجدوا للقبيلتين كانه قال فسجد كل مامورون
بالسجود الا ابليس قوله بان المراد رؤيا هزيمة الكفار وقيل رؤيا انه سيدخل مكة جواب
عن تسليم كون الرؤيا النومية وما في الشرح من ان الرؤيا النومية مستثنة لجواز ان يكون
المراد الرؤيا باليقين قال في الكشاف لعل الله اراه ان مصارعهم في منامه فقد كان
يقول هذا مصرع فلان وهذا مصرع فلان فتأولون قريش بجهالتهم ان ذلك سيكون
حتى اخبر بدر وما اراه في منامه من مصارعهم فكانوا يضحكون ويستخرون ويستعجلون
به استهزاء وفي الآية ان الآيات انما ترسل بما تحويفا للعباد وهؤلاء قد خوفوا
بعذاب الدنيا وهو القتل يوم البدر فما كان ما اراك في منامك بعد كثيرا الا
فتنة لهم حيث اخذوه سخريا وخوفوا بعذاب الآخرة فيما اتراهم قوله وقيل كانا
رؤيا عما تولك المكذبين هذا ايضا مع ان الرؤيا النومية يصح جوابا عن الآية ورد
متفاوتة فالاسب بقبيله ما اخرعنه وفي الكشاف حيث قالوا العبارة رؤيا رأيتها
وخيال خيل اليك استبعادا منهم كما كني بها عما عند الكفرة نحو قولك لهذا ابن كثير كان
تراءى الى الرهتهم ذوات العرائس الحكيم وقيل رأى في المنام ان ولد الحكيم يتداولونه
منبرة كما يتداول الصبيان الكرة قوله بلا دعوة النبوة اشارة الى اختيار مذهب
الى امتناع كون المعجزة مقتضية الدعوى حتى لو ادعى اولي الولاية واعتضد بجواز العادات
لم يجز وقع بريا لسقط عن مرتبة الولاية فان لم يجوز بريء لكن مذاهب احدها هذا
وثانيها انه يمتنع كونها بقصد واختيار من الولي وثالثها امتناع كونها من جنس ما وقع معجزة
لنبي عليه السلام كانفلاق البحر وانقلاب العصا حية واحياء الموتى قالوا وبهذه الجهات
تمتاز عن المعجزة وقال الامام هذه الطرق غير سديدة والمرضي عندنا تجويز جميع خوارق
العادات في موضع الكرامات وانما تمتاز عن المعجزة لخلوها عن دعوى النبوة حتى لو ادعى
الولي النبوة صار عدوا لله كما لا يخفى الكرامة بل اللغة والاباحة كذا في شرح المقاصد
قال الشارح الكثرة هاهنا يحصل بمرة واحدة ان ما بعد حتى لا يكون متصلا به اذ ليس كما
لما قبلها فاصل الفعل على الكثرة اجاب الشارح وشرح المفتاح بان كلامه من متعلقة

بفعل يتضمنه ام التفضيل اى متابعد فى الكثرة من الاحصاء ورده الشريف قدس سره بان
من اذا لم تكن تفضيلية فقد استعمل افعل التفضيل بدون الاشياء الثلثة ولا شك
ان التفضيل حينئذ فالغالب اكثر مما يكون ان يجيء الا انه يتسوح فى العبارة اعتمادا على
ظهور المراد قيل ويمكن ان يوجه جواب الشارح ايضا بان من التفضيلية محذوفة كما فى
قولهم كما يعلم السر واخفى والمعنى اكثر من خلافها وفيه انه لا خفاء ان اغلب الكرامات
المذكورة ليس باكثر من خلافها بل الامر بالعكس بل يجوز ان يكون استعمال مثل هذا الكلام
فيما يكون الخلاف فيه الاكثرة فيخ لا يكون للتفضيل معنى اذ لا يتصور اذا كان المفضل
والمفضل عليه مشتركين فى اصل الفعل ويكون ازيد فى المفضل عما فى المفضل عليه وقد يرد
بحذف المضاف اى من ذوى كثرة ان يكثر اى من اصحاب كثرة كذا قرر الشارح فى شرح
المفتاح ايضا وعليك ما ينبغى قوله قال النبى عليه السلام والله ما طلعت الشمس الخ قال عليه السلام
لابى الدرداء رضى حين كان يمشى امام ابى بكر رضى اتمشى امام من هو خير منك والله ما طلعت
الحديث كذا فى شرح المقاصد قوله ومن هذا السوق يكون اثبات افضلية المذكور
وهو ابو بكر رضى وان كان ظاهر نفى افضلية غير المذكور وذا يكون بالمساواة ايضا لهذا
افاد ان ابا بكر رضى افضل من ابى الدرداء رضى والسر فى ذلك ان الغالب من حال كل
اثنين هو التفاضل دون التساوى فاذا نفى افضلية احدهما ثبت افضلية الاخر
قوله ينبغى ان يخص النبى عليه السلام يمكن ان يراد بالبشر غير الانبياء بناء على ان التبادر
من لفظ البشر واما تفضيله على سائر الامم فمعلوم من كون امته محمد عليه السلام خير الامم
او يراد بالبعدية الغيرية الزمانية ويراد بالنبى الجنس ويغير المتكلم عن الغير المدلول من جميع الامم
وان كان غير ظاهر من العبارة تأمل قوله بفوا من طاعة ضمن معنى الخروج فعداه بعن
والمعنى بفوا عليه خارجين عن طاعة او خرجوا من طاعة باغين عليه لان الفعل المذكور
التفيين يستعمل فى معناه الحقيقى والمعنى الاخير يكون مرادا بلفظ محذوف يدل عليه
ذكر ما هو من متعلقاته والمذكور قد يجعل اصلا والمحذوف فرعا او قد يعكس والاول
اول وارجح اذ لا شك ان المضمر جعل كانه فى حكم الملفوظ فيه فجعله تبعا للمذكور اولى من عكسه
واما ما قيل من ان ذكر المتروك يدل على ان المقصود فيه عليان ذكرا فمما يدل على ان المتروك
مرادا فى الجملة والا لم يكن مرادا اصلا كذا فى كشف الكشاف قوله فان وجوب الموفوا
فيه انه لم لا يجوز ان يكون معنى الحديث من مات وامير امام زمانه ان هو فى زمانه
امام قوله لما خلا الزمان عن الامام اى ظاهرا قاهرا جامعا لشروط الامامة قائما بامور الصلاة
قائما بحماية بيضة الاسلام واقامة الحدود وتنفيذ الاحكام والا لزم ظاهرا لا تفياك
فكذا الملزوم قوله لان ترك الواجب معصية يعنى ان ما لو يقبح الشارع فعله ما ذكره

ايراد

ايراد المعارضة على ما دليل وجوب نصب الامام وحاصله انه لو وجب لزم ان ينصب الامة
واللازم بط والملزوم مثله اما بطلان اللازم فلانهم على هذا كانوا قد تركوا الواجب
وتركه الواجب معصية واما بطلان اللازم فلان المعصية ضلال والامة لا تجتمع على الضلالة
قوله فلا اشكال اصلا الى لاقبل الخلفاء العباسية والا بعدهم على ان مقتضى قولهم
ميتات ولا يوفى امام زمانه الحديث العصيان من كان فى زمانه امام ولم يوف لا العصيان
كل امة قوله ان مالكا وغايتها ذكر حاصله انه يوفى بالغاية ولا يخفى ان فى عبارته نوع عثة
حيث قال وحقيقة المعصية ذكر وقيل الظاهر ان المعصية كالشجاعة مثلا يطلق على مبدا
الآثار وعليها ايضا والموفى فى هذا الشرح هو المعنى الثانى دون الاول والمذكور
فى شرح المقاصد فلا نفع فى تمام الكلام بل هو خرق ما عرف تأمل قوله ثم ان الظلم مطلقا
يعنى ان الظلم الوارد فى الآية الظلم المطلق وهو اخص من المعصية لان الظلم
هو التعدى على الغير والمعصية اعم من التعدى على النفس والمراد ان الظلم اذا
ذكر مطلقا يكون المراد التعدى على الغير وفى الآية ذكر مطلقا والا فالتعدى على النفس
ايضا ظلم على النفس تأمل لانه محل التامل قوله والقدح فى الخلفاء الراشدين مما القطع
بانه ليس للبحث عن احوالهم واستحقاقهم وافضليتهم كبير تعلق باعمال المكلفين قوله وادرجته
فى توقيفية حيث قالوا انه يعلم الباحث عن احوال الصحابة والنبوة والامامة والمعاد وتفاصيل
هذه الكل من قانونة الاسلام والامامة رياسة عامة فى امر الدين والدنيا خلافة عن النبى عليه السلام
هذا القيد خرجت النبوة ويقيد العموم مثل القضاء والرياسة فى بعض النواحى وكذا
رياسة من جعل الامام نائبا عنه فى الاطلاق فانه لا يعم الامام كذا فى شرح المقاصد قوله
فالضمير لاحدهم اى بلغ نصف احدهم وقدر فالغير للدراهم المضاف الى احدهم وحاصله
ان الحديث لا ينافى ان احدكم بانفاق مثل احد ذهبا من الفضة والا فما ينال احدهم
بانفاق مد طعام او نصيفه لا يقارن من فرد الاخلاص لصدق النية وكمال اليقين قال
الطيبى ويمكن ان يقال ان فضيلتهم بحسب فضل انفاقهم وعظم موقعه قوله عين محبته
المتعلقة بى ومن هذا المعنى احد محض قوله عليه السلام ومن اذاهم فقد اذانى الحديث وقيل الا
ح للتفنن فى العبارة والمحصل انه لان ايذاءهم سبب لايذائى على عكس قوله فبحبى احبهم
وببغض ابغضهم وللاشارة الى هذا غير الاسلوب قال الطيبى فى معنى الحديث اى
بسبب محبة ايمانى فانا احبهم لانه يجبنى وانا ابغضهم لانه يبغضنى والعياذ بالله وهى كلمة تجيء
فى الحب والبغض فى قوله عليه السلام فبحبى وببغض مصدر اضيف فاعله الى المفعول به قوله
يدل على انه المناط اى على ان الوصف هو المناط والعلة لذكر الاعم الذى هو الايذاء بعد
اعلم ان اللفظ اذا اطلق من غير قرينة المراد ان كنت زيادة الايضاح فتقول اللفظ اما ان يطلق

منه المراد اولا فان ظهر فاما ان يقبل النسخ اولا والثاني المحكم والاول اما يحتمل التاويل
اولا والثاني المفسر والاول اما ان يساق لاجل ذلك المراد اولا والاول النقل
والثاني الظاهر وان خفي منه المراد فاما ان يخفى لعارض او لنفسه والاول الخفي والثاني
اما ان يدرك اولا والثاني المتشابه والاول اما ان يدرك عقلا او نقلا والاول المشكل
والثاني المجمل فهذا ذكر انواع الحكم بلفظ ظهر منه المراد ولم يحتمل النسخ ولا التاويل والمفسر
بلفظ ظهر منه المراد واحتمل النسخ دون التاويل والنص بلفظ ظهر منه المراد واحتمل
النسخ والتاويل وسيق لاجل ذلك المراد والظاهر بلفظ ظهر منه المراد واحتمل النسخ والتاويل
ولم يسق لاجل ذلك المراد والخفي بلفظ خفي منه المراد لعارض والمحكم بلفظ خفي منه المراد
لنفسه وادرك عقلا والمجمل بلفظ خفي منه المراد لنفسه وادرك نقلا والمتشابه بلفظ
خفي منه المراد لنفسه ولم يدرك اصلا فهذه هي اقسام النظم بحسب ظهور المراد منه
وخفائه فاعرفها فانها وجوه للمتشابه بعامة سبب التكاليف بالتاويل واما عامة سبب
اهل الوقف فهي كثيرة بثيرة **قوله** فلا احتياج الى الكثار الذي استشكل الشارح **قوله** وقس
عليه قوله اخرى على تقدير كون الجازم اخنا **قوله** لعدم اتحاد القائل اذ القائل بعدم تكفير
احد من اهل القبلة الشيخ الاشعري وبعض تابعيه وهو اكثر اصحابه وبه يشعر ما قال ان نفي
الارد شهادة كل من اهل الاهواء الا الخطابية لاستحالة الكذب في المتدين عند ابي حنيفة
انه لم يكفر احدا من اهل القبلة وعليه اكثر الفقهاء، والقائل بتكفير من قال بخلق القرآن
او باستحالة الرؤية ادب الشيخين او غير ذلك البعض الآخر من المعتزلة وهو قولهم
وقال ابو اسحاق لا نكفر من نكفرهم لا فلا واختار الامام الرازي ان لا يكفر احدا من
اهل القبلة **قوله** لجواز ان يكون اخبار اقيل لا يخفى ان مثل هذه المناقشة تجري في اجابة
الكافرين معارضة وجب التوفيق بما ذكرنا في المناقشة واما اجابة المؤمنين وادلتها
فلا ضرورة في اجراء المناقشة فيها تامل **قوله** وبه يحصل التوفيق بين الآية والحديث
الآية قولهم ربنا وما دعاء الكافرين الا في ضلال اي في ضياع لا منفعة فيه لانهم ان
دعوا الصنم يجيبه وان دعوا الله لم يستطع اجابتهم كذا قالت والحديث
ما ورد ان دعوة المظلوم وان كان كافرا يستجاب وتقديم الجار والمجرور للحصر
للتخصيص بشكل التوفيق بحمل الكفر في الحديث على كفران النعمة كما مر **قوله** بالغنم
لصاحب الحرث وقد استوت قيمتها او قيمة الغنم كانت على قدر النقصان في الحديث
كذا في كشف المنار **قوله** وهو ان يقع الحرث ليلا هنا كما في شرح بعضهم واما في شرح بعضنا
فلا ضمان عندنا بالليل اذا النهار الا ان يكون مع البهيمة سائق او قائد وعند
ان في يجب الضمان بالليل وقال الخصاص انما ضمنوا لانهم ارسلوها **قوله** كما مر في

قوله

قالت المعتزلة الملائكة افضل من المؤمنين وقال اهل السنة والجماعة المؤمنون افضل من الملائكة لان المؤمنين ركب فيهم الشهوة
مع العقل والملائكة ركب فيهم العقل دون الشهوة ولهذا اثيب المؤمنون على اعمالهم ولا ثواب لاعمال الملائكة فحجت المعتزلة
ان الفضل بالاعمال حتى قالت بتفضيل الملائكة على المؤمنين وليس كما حسبت المعتزلة ان الفضل بالاعمال بل الفضل
بالتفضيل كما قال تلك الرسل فضلنا بعضهم على بعض منهم من كلم الله اضاف التفضيل الى ذاته حرح

الفقيه الاكبر
للفقيه ابي الليث

قوله غير هذا احق وغيره احق وايضا يفهم من قوله كما وكلا اثنيا هما وعما اصابتهما
فصل الخصومات والعلم ماجر الدين وقد كشف الغطاء ان تخصيص سليمان عليه السلام
يفهم الفقيه يقتضي ان يكون لآخر خطئه، اذ لو كان ترك الافضل لما حل لسليمان
الاعتراض على داود عم فلا الافتاء به عما راى من هو اكبر لا يصح فكيف على الاب
النبي عليه السلام فتيامل وفيه ايضا قال المجاهد كان هذا اصلحا وما فعله داود عليه السلام
كان حكما والصلح خير مع الظهور كونه من محل بحث **قوله** اعترض عليه بان الاجماع
اي الاجماع على ان الحق فيما ثبت بالنص واحد لا غير في الحكم الغير الاجتهادي **قوله**
فاما ان يخص يعني ان ظاهر الآية ينافي الاجماع على تفضيل رسل الملائكة على عامة البشر
فلابد من تاويل ما وجه ذلك فاما ان يخص من آل ابراهيم وآل عمران غير الانبياء
عليهم السلام ويكون الآية ان الله اصطفى آل ابراهيم وآل عمران الاغير الانبياء منهم على
العالمين واما ان يخص من العالمين رسل الملائكة ويكون معنى ان الله اصطفى آل ابراهيم
وآل عمران ابتيائهم وعامتهم على العالمين سوى رسل الملائكة وقوله فاما واما الاخصاء
العام القابل للمخصوص في هذه الآية في هذه الالفاظين لكن الثاني اولى لما ذكرنا ولما كان
هذا الاحتمال الاوفق للشارع هذا الوجه بقوله ولا اخفاء **قوله** كنزع الخف اي وهذا غير
معقول لاحتياج عروض شيء لا يحوج الى المنع شيء وجدان تركيب **قوله** صفات فاضلة
من الاخلاق الزيرة القوام والنظام واليقين الذي هو الاساس والتقوى التي هي الثروة
ولا شك ان هذه الصفات فيهم اقوى واقوم لان طريقهم العبادة لا البيان
والمبالغة لا المراسلة كذا في شرح المقاصد وعن جابر رضي الله عنه ان النبي
صلى الله عليه وسلم لما خلق الله كل آدم وذريته قالت الملائكة يا رب خلقتهم يأكلون
ويشربون وينكحون ويركبون فاجعل لهم الدنيا ولنا الآخرة قال لا اجعل
من خلقته بيدي ونفخت فيه من روحي كمن قلت له كن فكان
رواه البيهقي في شعب الايمان من كلا
وفي هذا الحديث دلالة على تفضيل
البشر على الملائكة
فراوا سط حاشية الاحوذي بسط احدى وستين وصف

قال فياض ذوارف العوارف اضافة الوصف الى الموصوف مثل مسجد جامع اى العوارف الذوارف قول الفياض الوباب ظاهره الجزم بان الفياض ههنا يعتبر الوباب استعارة او مجازا مرسلا كما يجئ بيانه حتى عاد الى اكم الفاعل المتعدى عدل عن الخوافى القديمة من كونه من باب جائلة الوشاح وذلك لانه لا يلائم اخواته المنتظمة معها فى سلك واحد اعنى ملهم وواهب ورافع لانها كلها متعدية بالاضافة الى مفاعيلها ومتظمنة للضمير العائد الى الله تعالى بانفسها من غير ان يتوقف صحة تضمن هذا الضمير على تقييدها بالاضافة الى شئ واما يخفى كون ملهم حقائق المعارف من باب التخصيص بعد التعميم على ما اشار اليه بقوله وخص بالذكر من تلك العوارف الهام حقائق المعارف فاراد به اى بهذا الالهام خاصة العلوم الحقيقية كانه يقول اراد بالاول افاضة جميع العلوم وبالثانى افاضة بعض معين منها تخصيصا بعد التعميم فتدبر بخلاف ما اذا جعل من باب جائلة الوشاح فانه يكون لازما مضافا الى الفاعل ويتوقف صحة تضمن ذلك الضمير على التفسير بالاضافة الى الفاعل وبقوت حسن اسلوب التخصيص بعد التعميم قول فكان الوباب ماء زاد اى شبه الوباب بماء زاد على موضعه فى الاستمال على تجاوز شئ واحد فى الكثرة متلائم اطلق عليه الفياض بعد تشبيه الهيئة المتعدية اللازم فى الكثرة والتجاوز واطلاق اكم الفيض عليه ولا يخفى بعده فيكون الفياض استعارة للوباب استعارة تبعية تصريحية بلا واسطة او يكون الفياض وصفا للوباب واما نبعت مواهبه اى شبه المواهب اولا بالماء الكثير المتجاوز الى جانب الوادى فى الكثرة بعد تشبيه كثرتها بكثرة الماء وسيلانه وهذا اقرب ثم اطلق عليها اكم الفياض استعارة تبعية تصريحية ثم نقل عنها واطلق على واهبها مجازا مرسلا فى المرتبة الثانية فيكون الفياض منقولا الى الوباب بالواسطة وصفا لنبعت مواهبه ثم بعد ذلك قصد اضافته الى العوارف الذوارف اضافة اكم الفاعل المتعدى الى مفعوله فقولهم او هو وصف لنبعت مواهبه عطف على موخرى الفاء اعنى كان مع اكم وخبره والفاء داخل عليهما وضمير هو مواهبه الى الوباب اما بغير واسطة او بواسطة على طريقة اللف والنشر المرتب وبقولنا ثم بعد ذلك قصد اضافته الى العوارف سقط ما قيل عليه فكان الوباب ماء ان هذا انما يظهر ان لو لم يقيد الفياض بذوارف العوارف وما يضاف اليها واما اذا قيد واضيف اليها صار من باب هند جائلة الوشاح غاية انه دل على عظم الوشاح بطريق الالتزام كما يلزم هند جائلة الوشاح كونها دقيقة الخصر فان قلت لم لا يجوز ان يكون او هو وصف لنبعت مواهبه عطفا على قوله الفياض الوباب لتكون اى تشبيه المنقولة محققة بقوله فكان الوباب ماء اى اما ابتداء او انتهاء لانه

اذا استعير الفياض من الماء للوباب ابتداء يصح ان يقال كان الوباب ماء وكذا اذا استعير منه اولا للمواهب ثم نقل عنها الى الوباب يصح ايضا ان يقال كان الوباب ماء اى انتهاء ويعنى ان الفياض ههنا اما بعض الوباب المتعدى واما كونه لازما وصفا له نبعت مواهبه يرجع ضميره الى الله كما الى الوباب كما فى الاحتمال الاول فيكون جواز كونه من باب جائلة الوشاح ولا يكون خبرا بان الفياض الوباب قلت لانك ان احتمال كونه من باب جائلة الوشاح بالنسبة الى الاحتمال الاول وهم بعيد طا نبهتك عليه ان تنبهت فانك بهذا الاحتمال فى مقابلة الاحتمال الاول وهم منشوها النظر على صورة التحوز فى الحاشية والغفلة عن ملاحظة الملائمة وعدمها فيما بينه وبين اخواته فى عبارة الشرح لسكوت الحاشية عنها اعتمادا على ظهورها والنسيان الذهنى اليها دفى التفات فهو معطوف على قوله كان ماء نعم مثل هذه العبارة اعنى وصف لنبعت مواهبه انما تساع فى بيان كيفية اسناد شئ الى شئ كما هو المعلوم فى الاسلوب الحكيم والكتاب الحكيم ورجل كريم ابوه لا فى بيان كيفية اطلاق شئ الا ان اطلاق المشتق على شئ وصف له وان اطلاق قول الفياض على الوباب بمنظر الحزم والقطع فلا يعد عنه مهما امكن وان قوله فكان الوباب ماء على تقدير ان يكون المعنى المنقول عنه هو المواهب فى غاية البعد لان الاصل المنقول عنه هو للمواهب لا الماء ولا يلائم فى هذا النقل الثانى معنى الماء اصلا فالوجه ان يقول فكان الوباب ماء او مواهب وايضا كلمة ما فى قوله على قياس ما عرفت لا يبقى على عمومه اذ لا مجال لجعل الفياض فى قولهم المبداء الفياض من باب هند جائلة الوشاح وعلى ما ذكرنا يبقى على عمومه بجريان كلا الوجهين فيه وجعل وصف الشئ نبعت اثره على قياس وصف الشئ نبعت مواهبه على طريقة الاسلوب الحكيم بان يراد بالفياض الفعل الدائم الحاصل الفيض دوام الفعل وجعل النسبة مجازا عقليا ركيك جدا بعيد عن الفهم فان قلت يجوز ان يجعل مجموع قوله فياض ذوارف العوارف كناية عن معنى الوباب بفضل الملائمة قلت هذا ايضا لا يشفى الغليل لان اخواته متعينة صريحا فلا يحصل الملائمة كما سبق ان الكناية عن يصير معنى معهودا كما فى قولهم لمجامع الاضغان واعتبار الاضافة تكلف وبالجملة سيان عبارة الحاشية مع ما ذكرنا من الملائمة فى عبارة الشرح وملاحظة ان مثل هذا لا يفعل عن اعتبار الملائمة وعدمها لوجوب القطع باذكرنا وقوله والفيض فى الاصطلاح انما يطلق على فعل فاعل ايما ان جعل عن ظاهره كان الفيض منسلخا عن المصدرية الى الحاصل بالمصدر اعنى الاثر بناء على ان المعنى فى قولهم انما يطلق على فعل هو الاثر لا التاثير والايجاد فالفياض على هذا المعنى ذو الفيض من باب النسبة ووزن الفعال للنسبة انما صيغة نزاولها وبيديها كالورات والبزاز واما جعل على المعنى بان يكون المقصود ان الفيض اسم للمعنى المصدرى الذى هو دوام ذلك الفعل على ما ينادى به المعنى المصدرى اللغوى اعنى الكثرة والسيلان فالفياض اسم فاعل منقول الى ذلك الفعل اما بالواسطة بان ينقل اولا

يجئ الفرصة

الى الفعل الدائم تشبيها له بالماء الكثير استعارة تصريحية بعد استعارة
لفظ الفيض من معنى الكثرة لمعنى الدوام وصيرورة حقيقة عرفية بعد ما كان
مجازا لغويا ثم نقل الى فاعل هذا الفعل الدائم مجازا مرسلا في المرتبة الثانية ويكون
منقولا اليه بالواسطة واما بغير الواسطة بان الفياض من الماء الكثير الفاعل
هذا الفعل الدائم من اول امره بعلاقة الاستعمال عن معنى الكثرة بعد استعارة لفظ
الفيض من الكثرة الى معنى الدوام ولا يخفى ان هذه الاستعارة عن هذا الوجه احسن
من الاول على ما بينت عليه وهذا تحقيق الحاشية المنقول عنه فهذا المقام ان
الفيض اذا اطلق على اتصاف ذلك الفعل ودوامه فالفياض على قياس ما مر
واذا اطلق على ذلك الفعل نفسه فهو بعض النسبة فان قلت انه اطلق على ذلك
الفعل حين ابدا به الاثر يكون الفياض بعض النسبة واما اذا اطلق عليه حين لم يبدا به
الا ايجاد والتاثير كما قالوا الفيض ايجاد الاثر فهو اتم الفاعل فكيف
بعض النسبة قلت نجوز الكلام على الاصطلاح الاول لانه احسن لان الملاء للماء الكثير
هو الاثر الخارجي الكثير والملاء كثرة وسيلانه كثرة الآثار الخارجية ودوامها واتصالها
لان كثرة التاثيرات التي هي اعتبارات عقلية لا يلايمها فيقال الفيض الذي هو كثرة الماء
الى الآثار الخارجية كتنقله الى الماء لانه ايضا من الآثار الخارجية بخلاف نقله الى نفس التاثير
والايجاد لانه من المعاني العقلية الاعتبارية وعبارة المحقق في خطبة الحاكمات حيث قال
فان طريق الفيض بعدم ينقطع عليه وابداع المخترع القوى العقلية ثم ممتنع يحتمل كلا الاصطلاحين
سواء جعل الطريق استعارة تخييلية هو المتبادر او تحقيقية مرادا بها الشرائط والآلات
فتدبر قوله واما بغير فهو الفيض هذا التوجيه مختص بالمعنى الاصطلاحي في قولهم عبد الفياض
لا كما في فياض فوارف المعارف لان ذكر المعمول اعني المعارف يقتضي وجود المصدر
في الفياض لازما او متعديا فلا يحتمل النسبة بخلاف قولهم المبداء الفياض جوازا عتبار
المصدر فيه وعدمه كما مر قوله بتوكيدان القوية الثانية ويقرر انها فلان افصر الاخيرين
عن الثانية الا ان هذا الوجه وان كان قويا من جهة المعنى لكنه لا يخلو عن شيء لان كل قرينتين
بمنزلة شيء واحد فلا يحسن تاكيد الثانية وحدها بالاخيرين لانه كتاكيد جزء الشيء والاولى ان يعطف
عليها ما ذكرنا فهذا وجه الفصل والوجه الثاني اعني قولهم ان الثالثة اريد بها زيادة البيان
فصلها عن الاولين احسن من الاول وانما قال في حطة العموم لعدم تناسب بين العموم المستفاد
وقولهم صاحا عن الاولين ومعناه ان الثالثة وغير كونها موكدة للاول وموكدة للثانية
لان العموم مشتمل على الخصوص والرابعة وغير كونها موكدة للثانية موكدة للاول ايضا
لان الخصوص داخل العموم فيهما متفاوتان في التاكيد والاحسن في بيان الفصل والوصل

في هذا

في هذا المقام ان يقال ان المقصود من هذه الصفات المجراة على الله تعالى اذا كان
على ما هو حقه يكون متضمنا لبراءة الاستدلال والقوية الاول لا تؤدي هذا المقصود تمام تفهيم
اليه الثانية وكذا الثالثة لا تؤدي هذا تمام تفهيم اليها الرابعة فعطف الثانية على الاول
والرابعة على الثالثة ليعم الفوض كل من الاولين والاخيرين ولم يعطف الاخيرين
على الاولين لاستقلالها كالاولين ولم يكيف بالثانية والرابعة لقصور ما هو
افادة المدح بعم المنعم به من فوائد خطبة الحاكمات مولانا محمد الرحمن

قوله الفياض الوهاب الخ يشير الى انه شبه موهبته تعالى بفيضان الماء ثم استعارلها الفيضان ثم اشتق منه الفياض فيكون الاستعارة في الصفة تبعية كتشبيه دلال الحال بالنطق ثم اشتق منه الناطق فيقال حال ناطقة بكذا اى دالة على كذا وهذا التشبيه يستتبع تشبيه الوهاب بالماء الفايض ولهذا اختار وكان الوهاب بازاء منبع وضع فمعنى هذا يكون اضافة الفياض الى ذوارف العوارف من قبيل اضافة الصفة الى مفعولها فان قلت الظاهر ان قوله الفياض الوهاب اشارة الى تشبيه موهبته تعالى اى اصداره للمواهب بافاضة الماء لا بفيضان لان المشبه بفيضان الماء هو صدور المواهب لا اصدار باخ فكان ينبغي ان يقال وكان الوهاب مفيض الماء قلت وجود المواهب عنه تعالى بالنسبة اليه تعالى وبالنسبة الى المواهب صدور فلا فرق بينهما الا باعتبار فالتشبيه موجود سواء كان عبر عنه بالاصدار او بالصدور ولكن يتجه ان يقال ان تشبيه المواهب بالماء الفايض ليس بظاهر بل الظاهر تشبيه المواهب بالمياه الكثيرة الجواب والجامع بينهما هو التفوق الى الجوانب من الكثرة فان المواهب اعني ذرات الوجود تتفوق من جانب الكثرة الاحدية الى جوانب الماهيات القابلة كما ان الماء يتفوق من مفيضه من الكثرة الى اطرافه وجوانبه لا يقال المراد بالامكان الوهاب من حيث انه وهاب اى الذات مع المواهب باء زايدة لانا نقول في التحقيق ليس الا تشبيه المواهب فيكون اخذ الذات زائدة اللهم الا ان يقوم اتصال ذرات الوجود به بوجوده تعالى فكانه اصل واحد ينفصل عنه هذه الذرات في عالم الغيب والشهادة كالماء الواحد ينفصل منه مياه الى اطرافه وجوانبه والجامع لا يلزم ان يوجد في الطرفين بتحقيقا لجواز وجوده فيهما او في احدهما تخييلا لا تبيين فان قلت المراد بقوله الفياض الوهاب انه الفياض طلق على الوهاب بطريق المجاز بان ينقل اولا الى الوهاب ثم بواسطة المواهب الى الوهاب علاقة بينهما غير المشابهة فلا يكون استعارة فلا يلزم تشبيه الوهاب بالماء الفائض قلت قوله فكان الوهاب ماء الخ يأبى عن هذا التوجيه وايضا لا يبقى للاضافة الفياض الى ذوارف العوارف معنى فليتامل قوله او هو وصف لبغيث مواهبه عطف على المفهوم من قوله الفياض الوهاب يعني الفياض وصف لرجل متعلق بان يشبه صدور المواهب عنه تعالى بفيضان الماء ثم اشتق عنه الفياض فيكون المراد بالفياض هو المصادر وهو حال المواهب فهو صفة بغيث مواهبه فعلى هذا يكون اضافة الفياض الى الذوارف من قبيل اضافة الصفة الى فاعلها فان قلت هذا يقتضي

عدم

عدم الفرق بين هذا الوجه وبين الوجه الاول اذ المشبه في كل منهما هو وجود المواهب وحالها فيكون في الوجه الاول ايضا وصفا لبغيث مواهبه قلت المشبه في كل منهما هو وجود المواهب لكن في الوجه الاول وجود المواهب بالنسبة اليه تعالى وهو وصف له بهذا الاعتبار يعبر عنه بالاصدار وفي الوجه الثاني بالصدور وهذا القدر كاف في الفرق فليتامل قوله والفيض في الاصطلاح انما يطلق على فعل يفعل دائما يعني مفعول فاعل فعل يفعل دائما اى يصدر عنه حقيقة فعل لانه يفعل ذلك الفعل او يفعل كل فعل اذ لا دوام بالنسبة الى فعل خاص دائما مستمرا متجددا بالنسبة الى المتعلقات قوله ومنه قولهم المبداء الفياض الخ من الوصف بالفياض قولهم مبداء فياض اما على قياس ما عرفت من انه وصف له بحال نفسه اى مبداء وهاب لذوات الوجود العيني والظل والكمالات التي يتبعها على وجودات مختلفة وانحاء شتى او هو وصف له تعالى بحال متعلقه اى مبداء سيال مواهبه وعطاياه على فرائض غير متناهية وماهيات غير محصورة هذا على تقدير ان يراد بالفيض معناه المجازي اللغوي وان اريد به معناه الاصطلاحي فهو بمعنى النسبة اى مبداء ذو فيض ولا يصح ان يقال مبداء متصف بالفيض لانه على هذا يمنع اتصاف المبداء بمبداء المشتق واذا اريد بالفيض اصطلاحا اتصاف ذلك الفعل ودوامه فهو ايضا على قياس ما عرفت في احد الوجهين وهو ان يكون وصفا لحال متعلقة لان الاتصاف والدوام حال لذلك الفعل دون الدوام ويكون اثر يقارن وجود الفعل عن المبداء على الاتصال والدوام بالنسبة اليه ايضا وبالنسبة الفعل اتصال ودوام فهو بالاعتبار الاول حال للدوام فيكون وصفا لحال نفسه وبالاعتبار الثاني حال للفعل فهو وصف لرجل متعلقة فيكون على قياس ما عرفت في كلا الوجهين فليتامل فان قلت قولهم مبداء الفياض على ان يراد معناه الحقيقي الاصطلاحي ليس بمستقيم على مذهب الحكيم لان المبداء الاول لا يصدر عنه الا واحد اذ ليس فيه جهات متعددة قلت المراد بالمبداء الفياض على مذهبه هو العقل الفعال فهو ذو جهات متعددة يصدر عنه باعتبار افعال متكثرة او المراد به الحق الاول والفعل اعم من ان يكون بواسطة او لا والاول اظهر لان اثر الحق الاول اعظم في المعلول الاول بل هو صادر ابتداء عما هو صادر عنه والفرق بين هذا غاية التحقيق في ذلك المقام ونهاية التوضيح في هذا المرام ومن الله التوفيق وبه الاعتصام

بسم الله

المشهور ان وضع المفردات ليس لافادة مسمياتها لاستغراقها الدور ومعنى ذلك
انه ليس الغرض من وضع المفردات ان تحصل معانيها في ذهن السامع ابتداء والا دار
الوضع لكونه نسبة بين اللفظ والمعنى يتوقف العلم به على العلم بكل واحد من اللفظ والمعنى
فلو توقف العلم بالمعنى على العلم بالوضع لزم الدور بل الغرض منه احضاره ببال السامع
واحضاره عند الحكم به او عليه وما قيل في رفع الدور ان فهم المعنى من اللفظ يتوقف
على العلم بالوضع وذا انما يتوقف على العلم بالمعنى لا من اللفظ او انه العلم بالمعنى في
الجملة يتوقف على العلم بالوضع وهذا انما يتوقف على العلم بالمعنى السابق لا في الحال
فلا بد من ارجاعه الى ما ذكرنا من الاحضار والا فلا يجدي بطائل قيل لا وجه لتخصيص هذا البحث
بالمفردات فان وضع المركبات ايضا موضوعة وضعا نوعيا بازاء معانيها فلو توقف
هذا العلم لمعانيها على العلم باوضاعها وقد ان الوضع نسبة بين اللفظ والمعنى فتوقف
العلم به على العلم بكل طرفيها عن اللفظ والمعنى واجيب بان العلم بالمعاني المركبة انما يتوقف
على العلم بكون مفرداتها موضوعة لمعانيها لا على العلم بكون المركب موضوعا للمعنى
التركيبي فلا دور وحاصله منع كون المركب موضوعا بازاء معنى اذ يكفي في العلم بمعنى المركب
حفظ مفرداته واعترض عليه بانه لو كفى في زمان المعاني المركبة بحسب العلم بارجاع مفرداتها
لم يحصل اختلاف الافادة في المركبات عند اتفاق الالفاظ المفردة ومعانيها
لكن التفرقة واضحة بين قولنا ضرب موسى عيسى وقولنا ضرب عيسى موسى ودفع بان
الهيئة التاليفية اي صلة كواحد من المفردات فلا يتوقف المفردات على اختلاف
الهيئة المذكورة ورد بانه يكون ح العلم بالهيئة التاليفية بما قصد منها وغاية ما قيل
في التفصي عنه انه لاخفاء في ان جميع العلوم المتعلقة باوضاع هذه الاشياء
غير العلم بوضع المجموع وهذا ان استفادة العلم موقوفة على جميع تلك العلوم لا على العلم
بمجموع المعنى فلا دور بهذه من الكلمات الدائرة على السنة القوم في هذا المقام والاحق
ان نقف على حقيقة الحال فاسمع ما اتبع عليك من المقال فاقول وبالله التوفيق
ان من الاوضاع ما يجب فيه ملاحظة المعنى الموضوع له بخصوصه كما اذا وضع لخصوصه
سواء كان المعنى كليا كوضع رجل للذكر من بني آدم او جزئيا كوضع زيد لذات شخصه وهذا
يسمى وضعا شخصيا ومنها ما لا يجب فيه ملاحظة المعنى الموضوع له بخصوصه كما اذا
لوحظ امور متكثرة في ضمن مفهوم عام شامل لها وجعل ذلك مرآة لملاحظة تلك الامور
المتكثرة ووضع لفظ بخصوصه بازاء كل واحد من تلك الامور المتكثرة بحيث يكون
كل واحد من تلك الامور المتكثرة وخصوصه موضوعا له بذلك اللفظ وذلك كوضع لفظ

هذا الكل

هذا الكلي تلك الامور المتكثرة التي يصدق كل واحد منها انه مشار اليه فان مفهوم مشار اليه
جعل مرآة لملاحظة افراده المتكثرة وجعل لفظ هذا موضوعا بازاء كل واحد من تلك الافراد
التي لوحظت في ضمن هذا المفهوم العام مثل هذا وكل واحد من تلك الافراد بخصوصه موضوع له
اللفظ هذا ومن هذا القبيل وضع سائر اسماء الاشارات والموصولات والضمائر وهذا
ليس وضعا عاما وكذا اذا لوحظ الفاظ كثيرة في ضمن امر عام شامل لها ووضع كل واحد
من تلك الالفاظ المتكثرة بازاء كل واحد من تلك المعاني المتكثرة وذلك كما يقال كل صيغة
الفاعل في موضوعة بازاء كل واحد من قام به مأخذ اشتقاقها فيوضع بذلك الوضع ضارب
لمن قام به الضرب وناصر لمن قام به النصر وقاتل لمن قام به القتل الى غير ذلك من هذا القبيل ووضع
سائر المشتقات وهذا الوضع ليس وضعا نوعيا والمركبات كلها موضوعة بهذا الوضع
والذي اتمحد هذا فنقول ان الموضوع بالوضع الشخصي لا يمكن ان يفيد حسما ان تصوره
في ذهن السامع يحصل ابتداء لان العلم بوضعه لمعناه موقوف على العلم بخصوصه فلو توقف
العلم بمعناه بخصوصه على العلم بوضعه لمعناه لزم الدور وانما الموضوع بالوضع العام وكذا
الموضوع بالوضع النوعي فلم لم يتوقف العلم بوضعها لما وضعا لها على ملاحظتها بخصوصها
بل كان العلم بوضعها ملاحظة ما وضعا لها اجمالا في ضمن امر عام امكن افادتها
بسببها من غير لزوم الدور ورفع هذا التحقيق يكون الغرض من وضع المركبات افادة معانيها
على ما قالوا لكن يلزم ان يكون اكثر المفردات من هذا القبيل لكونها موضوعة اما بالوضع
النوعي او الوضع العام فيمكن ان يكون الغرض من وضعها افادة معانيها لزوم الدور
من تلك افادة معانيها من غير الغرض من وضعها على اختلاف ما صرحوا به لكن يرد على الحري ان يتبع

والله اعلم بحقيقة الحال

حاشیۂ عصام الدین لشرح العقاید المولانا
سعد الدین

بسم الله الرحمن الرحيم وبه الاستفتاح والاعتصام

الحمد لله الذي دعانا الى دار السلام باوضح سبيل وهو دين الاسلام وارجح دليل وهو خير الانام
بل هو افضل الرسل الكرام صاحب معجزة باقية على صفحة الايام هي افضل كتاب وافضل خطاب
وافصح كلام محمد النبي الامي عليه التحية والسلام صلاة عليه وعلى آله العظام خيرة آل آل البيم
اهل الشرايع والاحكام وعلى صحبه الذين صححوا الدين على ابين نظام وحفظوا قواعد العقايد
عن الانثلام **وبعد** فيقول العبد المتوسل الى الله المبين المقول المتين ابراهيم بن محمد عرب شاه
الاسفرائني عصام الدين فهذه فوائد بل موائد قربت بها من اراد بضاعة شرح العقايد
وجمع زوايد عوائد هي اتم الزوايد واولى التي الى تدقيق النظر وتحديد البصر نعم العقايد
ولشوارد الافكار حقيقة الصايد جمعت مراح العقليات مطابقة لصحاح النقليات
فيها عوايد لمن اعتاد الارتياح من الخيالات والاوهيات وجعل شيخ الاسلام علما حصول
والعقايد عقلا الوافي بالانتصاف بالمبداء الفياض وذمة الصافي عن كدر الاتهام
بالاغتمام والارتياض وكان شربه من انهار رخص صافيه ليس لها سادي ولا يدرك التحصيل
نفاس الاداء وفرائد تقاعد الابجر ادي فايك وهذه فائدة الشريف الموضوع للكرام
لولم يصف انهارك عن قذر الاوهام ولم يغلب على نهارك ضوء مصباح الاسهار ك المنورة
للظلام ولا تشبه ليلك فوانيك لجام غضبك ولم تكن من حضرة الامام فان الكلام
نهاك ورجاءك لقرى بل هو اولى بان تتلوش يد سبحان الذي اسرى الليم كما افتت اوم
وكما استت اتم فانا لسنا الا الظاهر وليس عنا ما استند الينا فانظر انصرنا يا ناصر
واعطنا وانو من كل وافر وكما ادخلتنا في الدنيا حافرا خرجنا عنها كما فر

قال الشارح بسم الله الرحمن الرحيم مبتدا كما بركاته ثم قال الحمد لله المتوحد بجلال ذاته اقتداء بكتاب
الله عز وجل وبعض سور وعملا برواياتين حسنتين مرويتين بحديث الابتداء حيث جاء في رواية
كل امر ذي بال لا يبدء فيه ببسم الله الرحمن الرحيم فهو اقطع اي قليل البركة وفي اخرى كل امر ذي بال
لا يبدء بالحمد لله فهو اقطع وعملا باجماع بين ائمة ذوي قدرة غاية الارتفاع وما نويهم انه
لا يمكن الجمع بين الروايتين لتنافي الابتدائيين باجرين فيندفع بان التنافي بين الابتدائيين
الحقيقيين دون الاضافيين كما فيما نحن فيه اذ ابتداء الامر المتبرك فيه انما يكون
حقيقيا باول اجزاء البسملة والابتداء بالاضافة الى المتبرك فيه ثابت لهما لا بما اشتهر
ان الابتداء بالبسملة حقيقي وبالحمدلة اضافي لانه غير مطابق للواقع وتقدم البسملة لتقدمه
في الكتاب وقد يؤول الحديث بجعل الباء للاستعانة او الملابسة ولا استحالة في الابتداء
بشيء باستعانة امرين او مع ملابسة امرين او مع ملابسة الابتداء بهما يجوز ان يتحقق
في الامور النقولية بان يجعل احدهما جزءا اولا والاخر خارجا عنها مذكورا قبلها بلا فصل وفي الامور

العقلية

العقلية بان يقارن احدهما الجزء الاول من العمل والاخر تقيده بهما بلا فصل ورده الاول
بان جعل الباء للاستعانة ينافي جعل شيء منهما جزءا من المبتدا اذ لا يكون جزء الشيء آلة له
فلم يكن ارباب التاليف عاملين بالحديثين حيث جعلوهما جزئين من تاليفاتهم كما هو الظاهر
وكذا لا يتحقق الابتداء مع الملابسة بهما اذا جعلا جزئين بل الابتداء باحدهما المعين هو
ما جعل منهما جزءا اول ودفعه بان العمل بالحديث ليس الا العمل بما يتحقق فيه جعلهما جزئين
جعل الابتداء في احد الحديثين اضافيا والباء صلة الابتداء وفي الحديث الاخر حقيقيا والباء للملابسة او للاستعانة بجعلهما
خارجين او احدهما جزءا **قال الشارح** المتوحد بجلال ذاته جاء بفتح واحد وذكر القاموس
وتوحد بالربوبية وتوحد فلان برأيه استقل به ذكره الاساس وتوحده الله تعالى
بعصمة عهد نبيه ولم يكله الى غيره ذكره الصحاح وغيره والظاهر التركيب من قبيل
الثاني والتوحد بالوصف عدم مشاركة موصوف آخر فيه والتوحد بالفعل عدم مشاركة
فاعل آخر فيه فتوحده بجلال الذات اختصاص الذات به وليك ان تجعل التركيب من قبيل
الاول بجعل الباء في قوله بجلال ذاته للملابسة ومن الثاني اي المتوحد للاشياء بخلقه
بسبب جلال ذاته وكمال صفاته فلم يشاركه في ملكه خالق غيره رد على من قال العباد خالقون
لافعالهم ومن قال معنى التوحد بجلال الذات جلال ذاته ليس لغيره فلا يساعده العبارة
فان قلت كل احد متوحد بصفة اذ لا يقوم صفة بغيره قلت المراد التوحد بنوع
صفة وقد يجاب بان المراد بالصفات المتناهية في الكمال بحيث انه ليس لغيره وضافة
الصفة اليه بعد ربطه بالتوحد لانه بالنوع له تعالى كما يقال غلام الرجل طيبة يقال
فيه وصفه بالتوحد بذاته الجليلة رد على المعتزلة حيث حكموا ان الاشياء والواجب
مشاركة في الماهية متميزة بالاحوال والاوصاف وهذا انما يصح لو اريد بالذات
الماهية اما لو اريد ما يقابل الصفة فلا والمراد بجلال الذات وكمال الصفات
قصد الحصر استحقاق الحمد الذاتي والوصفي تقرير لتخصيص الجملة الذات الجليلة حقيقة
عين جلال اي طبق كمال الصفات وقد جعل المجموع متوحدا بجلال الذات وكمال
الصفات قصد الحصر استحقاق الحمد الذاتي والوصفي تقرير لتخصيص الجملة **قوله**
المتقدس الى المتطهر يقال تقدس اذا تطهر بنعوت الجبروت اي اوصاف الكبرياء
اي اوصاف يستلزم الكبر وهو الرفعة والشرف والتعالي عن شوائب النقص وكماله
اي علاماته ومقابلة النعوت لشوائب النقص وكماله مفيد للتعميم اي كل نعت له برئ عن
شائبة نقص وكمله فالمراد ان المتقدس عن الشوائب لا يستلزم التنزه مطلقا فالاولى
ترك صيغة الجمع وما احسن ما بين الفقرتين قد قارن كل منهما النفي بالاثبات جمعت
بين الصفات السلبية والايجابية مع تقدم النفي على طريق كلمة التوحيد فان التوحيد

توحد

علامة الرجل حيته
بيان فلا تغفل

في الذات الجليلة والصفات الكمالية بنفي الشريك في هذه الامور وكذا التقدس
في نعوت الجبروت عن شوائب النقص وكماته بتضمن نفي النقص وعلاماته في نفي الجبروت
واثباتها قوله والصلاة دعاء بنزول كل رحمة على نبيه ولا يلزم منه حرمان غيره عن الرحمة
لان ينزل عليه يعود الى غيره لانه رحمة للعالمين قوله المؤيد اما على صيغة اسم المفعول كما هو
المشهور اي المنصور في دعوى الرسالة او على صيغة اسم الفاعل اي الناصر دعواه وانما
جعل الحجج مؤيدا ان مبالغة في وضوح حجته ال حد لا يحتاج معه الى اثبات ويكون الحجج
الدال عليها مؤيدة اليها وكما كان في جمع الحجج مؤيدات ايهام ضعفها وفي بعضها بالطبع
ولا شبهة ان الحجج هي المعجزات والبينات الانبياء الذين شهد وا بنبوته قبل وجوده
فان البينة هي الشاهد واضافة الساطع الى الحجج اما اضافة البعض الى الكل او اضافة
الصفة الى الموصوف والظرف واطح حجج وواضحات بنياته وضمير حجج بظاهره يرجع
الى محمد صلى الله عليه وسلم ويحتمل الرجوع اليه تعالى قيل الرجوع الى الله تعالى افاد ان اياته صلى الله عليه وسلم
اعظم من آيات سائر الانبياء وفيه بحث قوله وعلى آله كلمة عادة اما على الشيعة
حيث حكموا بعصمة الفصل بين النبي صلى الله عليه وآله بكلمة على شرعا ونقلوا في ذلك اثرا والا فاجماعا
بين اهل البيت وهو المشهور في كلمة الصلوة وجاء بعض الاتباع وكثير المقام فذكر اصحابه
تخصيص بعد تعميم والآل الذين لا تقوا النبي صلى الله عليه وآله داخلون فيه وقوله هداة طريق الحق
وحماته اما وصف للآل والاصحاب او للاول للاول والثاني للثاني ووصف
الاصحاب بالهداة على طبق قوله عليه السلام اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم
قوله وبعد اما بعد بدليل الفاء واما هنا لمجرد التاكيد فانها تكون لمجرد التاكيد
كما تكون للتاكيد والتفصيل صرح بذلك الرضي فلا حاجة الى تكلف التحمل لتقدير
التفصيل والاجمال وقيل الفاء لتوهم اما ولا اشكال لعطف هذا الكلام على
الصلوة مع انهما جملتان انشائية وخبرية لان هذه الجمل ايضا تحتمل الانشائية بان يكون
الغرض فيه مدح العلم والمختصر اولان الكلام مبني على عطف القصة على القصة وضمير هو فاك
الواو عوض عن اما وليست بعاطفة قوله فان مبنى علم الشرايع والاحكام واساس
قواعد عقايد الاسلام اقوله مبنى علم الشرايع والاحكام اولا وبالذات وهو المتبادر
من العبارة ليس الا المسائل الكلامية وهي بعض من علم الكلام واما البعض الاخر منه
وهو موضوع والمبادي فمبني تلك المسائل التي عنيت بقوله قواعد عقايد الاسلام
فضم ما مبني اساس قواعد عقايد الاسلام ليصح قوله وهو علم التوحيد والصفات جريا
على كون العلم عبارة عن المسائل والمبادي والموضوع لانه انسب بمقام الترغيب الى العلم وجعل
آخرا هو المراد بعلم الشرايع والاحكام الخبرية التي تحدث انا فانا لواحد واحد

من المكلفين

من المكلفين وبعقايد الاسلام العقايد القائمة بها حاكما اهل الاسلام واضافة القواعد
اليها بيانية لانها مبادي الاعمال اذ لا يصح بدونها ولا شك ان مبنى المعرفة المذكورة
علم الكلام او العقايد انما يصح بالبرهان عليها والاذعان بها والاحكام الخبرية انما
يثبت وتحقق بها لانها فرع ثبوت الحكم والرسول قال في شرح المواقف الاحكام
المأخوذة من الشرع قسمان احدهما ما تقصد به نفس الاعتقاد كقولنا الله تعالى
سميع بصير وهذا يسمى اعتقادية واصلية وعقايد وقد دون علم الكلام لتحصيلها
والثاني ما تقصد به العمل وهذه تسمى عملية وفرعية واحكاما ظاهرية وقد دون علم
لها وقيل المراد بقواعد عقايد الاسلام الكتاب والسنة لان العقايد تجب
ان تستفاد من الشرع ليعتقد بها ويتوقف ثبوتها على المسائل الكلامية ولا دور
لان الكلام مبني الكتاب والسنة ثبوتا ولها مبنياه اعتمادا ويجب عليه ان كونه مبنى علم
الشرايع والاحكام ايضا ليس الا باعتبار كونه مبنى الكتاب والسنة والفقرة
الثانية تكرار بلا اولا ويجاب عنه بانه ترقى في المدح فان كونه مبنى علم الكتاب والسنة واضح
من الثانية دون الاول لانه من لوازم معناها وليس مقصودا من حاق اللفظ فيها
كما في الثانية والاوجه ان يقال يستفاد من الاولى انه مبنى العمل ومن الثانية انه مبنى
الاعتقاد وان كان جهة كونه مبنى للامرين واحدة فاي الثانية من الاولى وقيل
قواعد عقايد اولها التفصيلية وعلم الكلام مبناه لان مباحث النظر والدليل
جزء منه على ما هو المختار قوله وهو علم التوحيد يعني العلم المتعلق بالتوحيد والصفات
وهو كلام اهل السنة فان المعتزلة للغوا في التوحيد نفوا الصفات وكلامهم علم
التوحيد الصرف وللتنبيه على ارادة المعنى الاضافي قال الموسوم بالكلام لئلا ينصرف
العبارة الى المعنى العلمي فيفوت هذا الدقيق ان تخصيص الوسم بالكلام يفيد انه
بعلم التوحيد والصفات الوسم وهذا احسن مما قيل انه ينبه على ان الوسم بالثاني اشهر
كما ان الوسم بالاول اشهر لم يحتج فيه الى قيد التصريح بالوسم وقوله يسمى صفة ثانية لعلم
التوحيد والصفات وفيه تفويض بالحكم الثانية للصفات والكلام نقاء كصفة
وغيابهب الشكوك شدائد ظلماتها والاشكال اشد من ظلمة الوهم
وقد ضم اضافة الغيابهب الى الشكوك واضافة الظلم الى الوهم تشبيها للعلم بالنور
وكلا التشبيهين شايعان والمراد بالشك والوهم اما معنياها او الاولان الضعيفة
المبنية عليها المذاهب الضعيفة فان قلت حزء العقايد المسميات التي لا طريق اليها
الا السمع وكم قد لا يفيد اليقين فكيف يكون في الكلام نجاة عن ظلمة الوهم قلت
الوهم ظلمة في اليقينيات دون الظنيات قوله وان اختصر كما محصر الا انه

اختصرته من كتاب كالتلخيص بالنسبة الى المفتاح ومختصر ابن الحاجب بالنسبة الى المنتهى لانه
اختصر فيه مسائل المدلة المفصلة فيها اختلاف المخالفين عن الادلة والاختلاف
واقتصر على ايرادها ولكن لم يجعله من قبيل سجاف الذى يعظم جسم الغيل وحصر جسم العروض
ووجه تسميته بالعقايد انها عقايد صرفة بخلاف الكتب المبسوطة فانها مخرجة عن الخلافيات
والمبادى خاليس بعقايد بل وسائل الى احكام العقايد والاجتناب عن الفوايد
وقوارقدوة بعض المقتدى واضافة العلماء الى الاسلام اضافة ام الفاعل الى المفعول
او اضافة الجزء الى الكل كما لايخفى على اهله واما اضافة النجم الى الملة والدين اما اضافة
النجم الى جمرة ففيه تشبيه الملة والدين بالسماء فى العلو والشرف وبدح النجم بالاستقرار
فيه او اضافته الى المستضئ منه ففيه مدحه بانه يضئ الملة والدين او اضافته الى
الطريق فان النجم يسلك به الطريق الذى ليس بواضح ففيه مدحه بانه المقتدى فى الدين
يتمسك به فى سلوكه وملة والدين متحدان بالذات مختلفان بالاعتبار فان الملة
من الاملال بمعنى الكتابة صار كما الدين من حيث انه يكتب والدين الطاعة صار كما
من حيث انه يطاع والكتابة شعار العلماء والاطاعة شعار الاتقياء فى اضافة
الى العبارتين تلويح بانه جمع العلم والتقوى وصار فيها المقتدى به ودار السلام
الجنة كميت بها سلامة اهلها من الاعراض والامراض ولانها مخلوقة فيها تحية
اى سلام عليكم طبتم ويحتمل ان يكون من قبيل بيت الله جعلت دارا لله تعالى تشريفا
وتكريما فالسلام المضافة اليه من اسمائه تعالى اذا اضيفت الى الله تعالى لانه كما
يرى الرجل فى داره يرى المؤمنون ربهم فيها والاخير من تحف الكفير وقد مر من هذا الفن
بيان لغرر الفوائد ودرر القلائد قدم عليها رعاية للسجع وفيه تقديم الحال على ذى الحال
المجرور وكان ذا رجح مذهب الكوفة لقوة شاهده والغرر جمع غرة وهى فى الاصل بياض
فى جبهة الفرس فوق الدرهم استعيرت فى كل شئ فيه وضوح والفوائد جمع فريدة فعل الدر الكبيرة
الثمينة كميت فريدة لانفرادها فى الصدف او كرى للمرء عما قيل او الانفراد بها فى بلد او
اقليم او لانفراد مالكها بذلك عما انفعل اليه ذليل والدرر جمع درة والفوائد جمع فائدة
وهى ما اكتسبته من علم او مال وجعل المقاصد العلية فوائد يصح بملا الاعتبارين بقى ان يقال
درر او فرايد وقد جعل الفن بحرا يخرج منه الدرر فى ضمن جعل ما فى مختصره درر او فرايد
وقصص فى ضمن فصول لانها لما انها يفصل بين الحق والباطل او لانها يفيد معانيها مفصولة
عن غيرها مميزة غير ملتبسة بها الوجهين الذين ذكرناه فى توجيه فصل الخطاب والاول
هناك الراجح المستطاب سيكون قصصا واثناء نصوص افادة الاعادة وقصاص
هى للدين قواعد صفة للفصول بوصف مدلولاتها او الضمير للدرر فالجملة حالية

حصل الملة والدين

نعم به فى ضمن عبارات اخذ امنه من فصل الخطاب سميها فصولا توضيح

لكنها

لكنها خالية عن الواو ولا يخفى على ذكى الطباعة اضافة الجوهرى الى اليقين فانه الاحالة
لكل عرض جوهر والمنصوص جمع فص للخاتم وهو مثلث وجعل الجوهرى الكسر لحنا وطعنه
القاموس بانه وهم طعنا والتهذيب التنقية والاصلاح وتنقية الشوب تذهبه وتبيين
المعضلات وحل مشكلات لايستدرك لوجوهها من داء عضال عجز الطبيب عن معالجته
يكون عاما وجهين بان يول بحلها او تشييد اركانها وتوضيح بيانها وقولهم توجيه الكلام
فى تنقيح تحقيق وجهين احدهما توجيه منقح افاد حاط به التنقيح وثانيهما توجيه ضم تنقيح
اى فتحة بحيث صار موجها وكذا قولهم تنبيه على المرام فى توضيح تحقيق ارادة تنبيه فى غاية
الوضوح واراد التنبيه على المرام فى ضمن التوضيح بعضهم ما يأت بتوضيح لايفيد بان يقول فى
توضيح الواضح بل بتوضيح لم يكن ليبقى المرام خفيا غير لايح وغب الشئ بالكسر
عاقبته والكسح الجنب وعلى الكسح عن الشئ كناية عن الاحتراز عنه والنظام اراد بالاملال
ما هو لازم الاطالة والارجح ان يحمل على اعلال يلزم الايجاز المخل حيث لايفهم المعنى والتحاشى
التجاوز والاقتصاد مابين الافراط والتفريط والاطناب يقابل الايجاز والاطالة
مقابل الاطالة فكانه وضع الاخلال مقام الايجاز رعاية للسجع فغاية رعاية جانب المعنى
ورعاية جانب اللفظ والاطناب بوجه طرفى الاقتصاد بل البعض من الكل والاطالة
عطف عليه وقيل ملاحظة العطف سابقة على الابدال فالجمع بدل الجمع المعرفين فكما
يستحق اعرابا واحدا الا انها اعرابا بجر الطرفين للتعدد وكما فى حكم متبوعين والاوجه
ان يقال اجرى الاعراب على كل منهما مع ان الجمع صحيح الاعراب واحد لان كلا منهما قابل للاعراب
فى اعرابا بحدهما دون الاخر ترجيح بلا مرجح كما يقولون فى اعراب جاءنى القوم واحدا
واحدا حيث اعرب واحدا واحدا باعرابين مع ان المجموع حال واحد والارشاد بالفتح
الاهتداء والمراد بتبيين العصمة نيل العصمة عن الخطاء كما هو اللايق بمقام التصنيف ويحتمل
ان يراد تبيين العصمة فى الدين بعض ليس اعتقادنا على الكلام بل على الله تعالى والدلف بالفتح
الصواب من القول والعمل قوله وهو حسبى ونعم الوكيل جملة اورد عليها ان فيه
عطف الانشاء على الخبر حيث عطف نعم الوكيل وهو انشاء على حسبى بتاويل يكفينى وهو خبر او على
جملة وهو حسبى ورده السيد السند بوجوه اما اولا فبانه عطف انشاء على حسبى بتاويل يكفينى
خبرا اذ يجوز عطف الجملة الانشائية المحل من الاعراب على مثلها وبالعكس واما ثانيا فبانه يجوز عطف
الانشاء على الخبر فيما لا محل له من الاعراب بدليل قولهم حسبنا الله ونعم الوكيل فعطف
الواو فى الحكاية اذ لا اجل للعطف فى المحكى بل هى للحاكى واما ثالثا فبانه يجوز عطف ونعم الوكيل
بتقدير وهو نعم الوكيل على جملة وهو حسبى لان مع جملة خبرية متعلق خبرها جملة انشائية
لانه فى تقدير هو مقول فى حقه نعم الوكيل اذ الانشاء لا يقع خبر المبتدإ الا بتاويل

هذا التركيب

Bibliotheca Alexandrina

كما هو المشهور المطابق للحق واعترض على القائل من وجوه ان نعم الوكيل في الآية يصح ان يكون عطفا على حسبنا وعلى حسبنا الله بتقدير وهو نعم الوكيل فكيف يجزم بانه ليس فيكون العطف في الحكم ويمكن دفعه بانه ليس للمعترض ان يدفع عن نفسه صحة العطف في الآية بذلك لانه لو اعترف به لم يمكن الاعتراض عليه ويمكن ان يراد في الوجوه ان نعم الوكيل عطف على حسبي بتقدير مقول في حقه نعم الوكيل اذ المعطوف على الخبر في حكم الخبر فكما يجب في جعل الآية خبرا بهذا التاويل يجب في عطفها على الخبر ايضا ومما يدل انه عطف على جملة وهو حسبي ولي لانه التوكل ويشغل الكلام الاعطف على ما قبله والله الهادي سبيل الرشاد ويحتاج الى جعل ان تمد ويعد شغل الكلام الاعطف على ما قبله تمحل وجعل الآية مدح لشرع بعيد جدا قوله اعلم ان الاحكام الشرعية لا يخفى انه ينبغي ان يراد بالحكم ههنا ما سيأخذه في تعريف الفقه وقد حقق في التلويح ان المراد بالحكم في تعريف الفقه نسبة احد الى آخر ايجابا او سلبا او حملا على الحكم المتعلق بالقصديين فاسد وعلى الحكم الذي بين الاصوليين وهو خطاب الله تعالى المتعلق باجوال المكلفين بالاقتضاء او التخيير يقف شئ من صاحب التوضيح فنحن نفتقر على تفسير الحكم بالاسناد المذكور ونتوقف على التفصيل الذي لا يليق بهذا المقام فان اردت التفصيل فعليك بالتلويح فان المقام مقام الاختصار والتنقيح والمراد بالشرع ما يؤخذ من الشرع لا ما يتوقف عليه الشرع والا لم يصح جعل العلم المتعلق بها قسما لعلم التوحيد والصفات واحترز به عن الاحكام المتعلقة بكيفية العمل المأخوذة لا من الشرع كالاحكام الطبية والنحوية الى غير ذلك لئلا يدخل العلم بها في علم الشرايع والاحكام وعن الاحكام النظرية الغير الشرعية لئلا يدخل العلم بها في علم التوحيد والصفات والمراد بالتعلق بكيفية العمل انها نسبة بين الاعمال واحوالها التي هي كيفيات واوصاف لها مذكورة في الجواب عن السائل عن العمل بكيفيه والمراد بالتعلق بالاعتقاد انه ليس القصد الى هذه الاحكام الا للاعتقاد بها وتسميته الاول فرعية اما لانها فرع الثانية ثبوتا واعتدادا اذ لا عمل لعامل بدون اعتقاد صحيح واما لان القصد الى العلم بها فرع القصد الى العمل بها حتى لو لم يكن قصد العمل لم يكن العلم بها ملتفتا اليه وقس عليه تسمية الثانية اصلية واحفظ الوجه الثاني فانه عن البدعات وينبغي ان يراد بما يتعلق بالاعتقاد ما لا يشمل التصوف وعلم الاخلاق حتى يصح قوله ليس اصلية واعتقادية لان التصوف يحصل بالكف الممتنع عن العمل فلا يكون اصلية وعلم الاخلاق لا يتوقف عليه علم الشرايع والاحكام الا ان يقال علم الاخلاق ليس مقصودا منه الاعتقاد بل هو ليحصل الخلوص وبالجملة انما قال منها ومنها ولم يقل اما واما لعدم انحصار الاحكام الشرعية فيما ذكره فتفكر انتهى

ان

ان المحكوم عليه فقد يخرج منها ما يتعلق ان كلمة من اما تبعيضية كما هو المشهور او للتخصيص بالافادة حال البعض الاحكام لا حال ما يتعلق وانه بعض الاحكام الشرعية حاصل من التبعيضية محكوما عليها او كما اخرجه الشارح من القوة الى الفعل صرح بذلك في قوله والعلم المتعلق بالاولى اما عين اليقين او ملكة فان العلم يطلق عليهما واما ان الفقه من الظنيات فكيف يطلق عليه العلم فممنوع عنه في كتب اصول الفقه وليس المقصد عنه ان مسائل الفقه وباراده اليقين خرج التقليد فانه لا يسمى علما كما سيأتي والاحكام ولا يطلق العالم على المقلد لكن يقال علم الله كذا وعلم جبريل والرسول مطلقا مع انه ليس من الفقه والعلم بها هو من ضروريات الدين كالعلم بوجوب الصلوة ونظايره مما يستوي فيه فقهة المتدين وغيره على مذهب الشافعية فانه لا يسمى فقها عندهم ويصعب ان يفرق بين علم الشرايع والاحكام وبين الفقه فيحصل الاول اعم كلي فجعل في مقابلة علم التوحيد والصفات نوعا اباعنه وكما انه يسمى العلم المتعلق بها علم الشرايع والاحكام كذلك يسمى المسائل به ويحتمل العلم المتعلق بها الا انه كثيرا ما يتعلق بالعلم تعلق الكل بالجزء قوله يسمى علم الشرايع والاحكام لما انها لاستفادة الاخروية الشرع ولا يسبق الفهم عند اطلاق الاحكام الا اليها فيه تنبيه على ترتيب اللف وعكسه انها لاستفادة الاخروية الشرع ان يشاء عنها لاستفادة الاخروية الشرع بخلاف الثانية فان بعضها منها قد يستفاد من العقل والاجماع الثانية ايضا لاستفادة الاخروية الشرع واما تبادر الفهم اليها عند اطلاق الاحكام لانها التي يتداولها القضاة والحكام وشاع ان يرجع فيها اليهم اهل الاسلام هذا فنقول وبالله التوفيق الاشبه ان تسمية علم الشرايع والاحكام لانه علم تختلف فيه الشرايع باختلاف الامم والانبياء والاحكام كذلك بخلاف علم التوحيد او الصفات فانه لا تختلف فيه الا الاديان واحكامها وتختلف الوقوف فيه لعدم الاطلاع على ما هو حكم الله لا لاختلاف احكام الله قوله وبالثانية علم التوحيد والصفات من قبيل العطف على معمولي عاملين مختلفين على مذهب من يجوز مطلقا لا على مذهب من جوز بشرط ان يكون المعمول الاول مجرورا لان المعمول الاول اذا كان مجرورا والثاني مجرورا لا مجرور فقط كما في قولهم في الدار زيد وفي الحجرة عمرو ويرد عليه ان ما يتعلق بالاعتقاد وعده الشارح في التلويح من الاحكام الاعتقادية الاصلية قولهم الاجماع حجة ولا خفاء في ان من علم الاصول فيما ان علم التوحيد والصفات غير مانع واجيب عنه بان هذا الحكم من حيث انه يتوسل به الى استنباط الحكم الشرعي من الاجماع من الاصول وهو ليس مما يتعلق بالاعتقاد ومن حيث يجب الاعتقاد بكونه حجة وان من لا يعتقد كونه حجة يخرج عن الاسلام من مسائل علم التوحيد والصفات وبهذا الاعتبار

هو ما يتعلق بالاعتقاد وبهذا تبين ان جزء من الاصول ما هو من احكام الشريعة لان حجية
الاجماع مما هو جزء الشرع وواسطة بين ما يتعلق بكيفية العمل وبين ما يتعلق بالاعتقاد ومن
موجبات عدم حصر الاحكام الشرعية فيما ذكر قال الاصول ليس احكاما شرعية بجعل المأخوذ
من الشرع فلا يكون واسطة فقد غفل قوله كما ان ذلك اشهر مباحثه واشرف مقاصده نبه
على التفاوت بين علم الشرايع والاحكام ومباحث التوحيد والصفات الغير الاخ
واكم الاث رفق الثاني للتنبيه على فضل التعظيم المستفاد من تبعيده وكلا الكمالين
اما على كل منهما او على كليهما على الترتيب وبالجملة هذا الاتيان في كون مباحث الكلام اشهر مباحثه
كما سنذكره لان كون كل منهما او كليهما اشهر مما عدا هما لا يأتي في كون الكلام اشهر مما عداه
على انه يجوز ان يكون وقف التحية بهذا الاسم انه مباحث اشهر ويصير بعد ذلك مباحث
الكلام اشهر فيسمى العلم به ايضا كذلك وكون مسئلة التوحيد ومسئلة الصفات اشرف
من مسئلة اثبات الصانع توجيهه ان الوجود انما يتصف بالكمال بالتوحيد واما الاتصاف
باوصاف الكمال فاثبات التوحيد والصفات اشرف على ان في التوحيد نجاة عن فساد
الشرك الشايع بخلاف اثبات الوجود اذ لا منكر لوجوده حال الله تعالى ولئن سألتهم من خلق
السموات والارض ليقولن الله فائدة اجل وبهذا اندفع ما قيل ان وجوه مباحث
اخرى سوى بحث التوحيد والصفات عند القدماء الذين موضوع الكلام عندهم ذات الله
غير ظاهر لان مباحث الاحوال والافعال والنبوة والامامة وغيرها لا يخرج عن بحث الصفات
كما لا يخفى بحث الامامة من المقدمات الا عند بعض الشيعة لان المتبادر من الصفة ما بعد
الوجود باثبات الواجب خارج عن مباحث التوحيد والصفات على انه لو بحث التوحيد
فالصفات مباحث عنونة بحث التوحيد ويبحث الصفات يخرج منها ما عداها من النبوة
والاحوال والافعال وقيل المراد من الصفات الصفات الذاتية الوجودية ولذا لم يجعلوا
مباحث الاحوال والافعال والنبوة من مباحثها قلت ولذا لم يجعل التوحيد من مباحثها
ويوقف على هذا وجه عدم الاقتصار على علم الصفات مع ان التوحيد ايضا راجع الى اثبات
الصفة قوله وقد كانت الاوائل من الصحابة الخ دفع لما يتوجه على ما ذكر من ان جميع مقاصد
الكلام من انه كيف يكون لما شرف وهو بدعة مذمومة في الشرع غاية الذم حتى بالغ الفقهاء
في المنع من الاشتغال به وطعنوا فيه بضعف عقايدهم ببركة صحبة النبي عليه السلام هذا علة
لضعف عقايد الصحابة وقوله وقرب العهد علة لضعف عقايد التابعين وذلك اذ بحسب ضعف
عقايدهم ببركة صحبة الصحابة وضعف العقايد كناية عن بعدهم عن كدر معوض الاوهام والشبه
وقوله وقلة الوقايع والاختلافات اما مقابل لضعف العقايد او من موجباته والوجه الاول
فتقطن وبالجملة قوله لضعف عقايدهم متعلق بقوله مستغنين قدم للتخصيص والاحتراز عن

الفقاء

عن القاء الاستغناء عن العلم قبل معرفة وجهه وقوله الى ان حدثت متعلق بالاستغناء
يعني كانت كما ان الطايفتان العظيمتان مستغنيتين عن تدوين العلمين عما ان حدثت
الفتن فاحتاج بعضهم الى التدوين حفظا دون مالك فانه تابعين الفقه فلا يرد ما يتوهم
ان الاستغناء لطائفتين لم ينته الى زمن الفتن لانهم لم يدركوها ولم يحتاجوا الى
التدوين والا لدونوه ولا يحتاج الى الدفع بان قوله الى ان حدثت متعلق بمحذوف
يعني فلم يدونوا الى ان حدثت الفتن بين المسلمين وفي وجوه الاستغناء انهم كانوا عالما
بدقايق الكتاب والسنة بالسليقة او ملازمة اصحاب السليقة فكان يغنيهم الكتاب
والسنة عن تدوين العلمين فلما حدثت الفتن وقل اصحاب الممارسة والفطن
وكان تدريس معرفة دقايق الكتاب والسنة ولم يبق من اهلها الا واحد واحد دونوها
لئلا يندرس اثرها وقلة وكثرت الفتوى كناية عن اختلاف المفتيين في الجواب
فهي ليست كثيرة المنفعة عالية لكثرة الواقعات حتى يحتاج الى ان قوله تقديم على الواقعات
بانه لرعاية السجع والفتيا والفتوى بالضم والفتح ما افتى به الفقيه كذا في القاموس
والمراد بالنظر المقابل للاستدلال ما لاجل تحصيل والنظر والاستدلال لتحصيل الكلام
كما ان الاجتهاد والاستنباط اخص والاجتهاد للقاعدة والاستنباط للاحكام
الجزئية المندرجة تحت القاعدة والمراد بالاصول الادلة دون القواعد فيما
على ما ظهر لنا ببيانه حال عن التكرار فلا يحوج الى الاعتذار بانه مفتقر في بحث
وكما ما يفيد معرفة الاحكام العلمية عن ادلتها التفصيلية اورد عليه ان
الفقه هو العلم بالاحكام الشرعية عن ادلتها التفصيلية كما هو المشهور لما يفيده
وقد تكلف في دفعه بما لا يرضى به سماعها الاذان الكريمة ولا بذوقها الطباع السليم
فتركناه لاهله واعرضنا عن دقايق كثيرة ابدعنا بالاجلة وحينيا بدفع ليس فيه
تكلف وهو ان نقيض تدوينات العلوم المدونة ان معلوماتها مجرد المسائل
وما اشتهر ان اجزاء العلوم ثلثة ان معلوماتها المسائل والمبادي والموضوعات
وجمع بينهما لا يمكن الا بان تكلف بمختار احدهما حفظا لحكم المشهور
وجعل التعريفات جنسية على مختار من قبيل التعريف بالاعم وكانه اريد بالحفظ
بتعريف الفقه انه ما يكون الفقه منه معرفة الاحكام العلمية عن ادلتها التفصيلية
فعدل عن التعريف المشهور حفظا للتعريف على مختار وخفاء كبيانه وقال ما يفيد
معرفة البيانية الاحكام اي تشتمل عليها كما يقال التصور في مثل البياض يفيد لك
تصور البياض وتصور العوض وتصور النسبة بينهما وبعض المحققين جعل تعريفات
العلوم على حقيقتها وجعل اجزاء العلوم مختارا جنسية على عدما يشتد حاجة العلم

الفتوى

اجزاء العلوم ثلثة على

اليه جزاءه

مبالغة في شدة الحاجة ولعل الاشبه بالحق وبالاتباع احق وما يتعلق بفوائد قيود
التعريف ودفع امور يتوجه اليه سودا في كتب اصول الفقه ولا يسع هذا المقام لبسطها
عنه دائرة هذا الكلام ومعرفة احوال الادلة اجمالا عطف على معرفة الاحكام
عند من لم معرفة اسالب الكلام والظاهر ان اللام في الاحكام اشارة الى الاحكام
العلمية السابقة ولا يبعد ان يقال اطلق الاحكام اشارة الى ان اصول
الفقه لا يخص الفروع بل استنباط العقايد من الشرع ايضا يستعين به ويريد
تفصيل التعريف فليطلب من كتب الاصول فان التعرض لذلك في هذا المقام من الفضول
ومعرفة العقايد لا بد من قيد الدينية اي المنسوبة الى دين محمد صلى الله عليه وسلم
ليخرج العلم الالهي للحكيم منه لان عنوان مباحثه كان قولهم الكلام وكذا تحرير
فيما بين المحصلين ان الكلام هو مدخول فيه قد ذكر ثمانية او جه للتسمية بالكلام ولي
تاسع لم يتفت اليه وهو انه كاف في عقايد المنطق للفلاسفة فسمي بالكلام كما سموا المنطق
بالمنطق لانهم اعتقدوا تسمية شيء بلفظ نائب اسم ما نائب الشيء وربما يقوم انه جعل
مع ايراث القدرة على الكلام حقيقة في المآل ويحمل قولهم كالمنطق للفلاسفة للاشارة
الى ذلك او نحن نريد لوجها الاول انه استغنى الصحابة والتابعون عنه بكلام الله تعالى
لتمكنهم من تحصيل العقايد عنه فالرجوع الى هذا العلم للعجز عن تحصيلها بالكلام فهذه
العلم الثابت للقاصرين عن الكلام الثاني انه احتاج عن عقايد الحكما بعد ما تيقنها
لكلام الله تعالى وحفظها عن مخالفتها الثالث انه لا يفيد الخوارج الا الكلام بخلاف
الفقه فانه يفيدها العمر مطلقا الرابع انه في مقابلة التصفية التي مدارها على السكون
فسمي بما يقابل السكون الخامس في افادة الاختصاص بالبيان كلام الاختصاص
في افادة الاختصاص فيما بين الاشياء فسمي باسم حرف من حروف التشبيه واللام الا
انه اجري مجرى الاسماء المفردة في الاستعمال لكونه على وزن المفرد وفيه والوجه الاول
من الثمانية من قبيل نقل الاسم المشترك بين اجزاء الدال الى تمام الدليل فيكون المنقول عنه
معان متعددة نقل عن جميعها مرة واحدة والوجه الثاني من قبيل تسمية الكل باسم
الجزء لان الكلام موضوع لكلمة وجزء الجزء جزء والوجه الثالث من تسمية باسم سببه
لان الكلام سبب القدرة المسببية للعلم والوجه الرابع كالخامس وسادس من تسمية
الشيء باسم سببه وجعلها من تسمية الدليل باسم الدال وهم وسابع من تسمية الدليل باسم الدال
والثامن من تسمية الشيء باسم شبيه به وقولنا في الوجه الرابع لانه اولى لما يجب ان يعلم في التعليم
لان العلم والفوز بينه وبين ما يليه ان تعليمه وتعلمه يؤكد اذ في هذا الوجه وتحقيقه
وتعرفه لا بالتعلم والتعليم فيما يليه ولو اريد بالكلام فيه كلام الله تعالى كان الفوز في غاية

الوضوح

الوضوح والمراد بقولنا فاطلق عليه اطلق عليه اولا والا للذا ما ذكر الاول
في قولنا لانه اول ما يجب ان يعلم من العلوم او قولنا خص به وقولنا في الوجه الخامس
لانه تحقق المباحثة واراده الكلام من الجانبين حكم اغلبي وما نقض منه العجب
ما قيل ان الحصر في قولنا انما تحقق ينتفي عن قولنا وغيره قد تحقق بالتأمل ومطالعة
الكتب وقولنا لا بد نبائه عن الادلة القطعية المؤيد اكثرها بالادلة السمعية مبني
على ان بعض الادلة القطعية ليست الا الادلة السمعية وبعد اندفاعه فيما يتوهم ان هذا
مبني على ان بعض الادلة اندفع ما يتوهم انه ينافي ما في شرح المواقف ان العقايد يجب
ان يوصل من الشرع ليعتقد بها لكن يخدش هو هذا او ما يتوقف عليه الشرع تأييده بالشرع
وكيف لا وكون بعض الادلة القطعية غير مؤيدة بالسمعية لكونها عليه السمعية
لا ينافي كون جميع العقايد مأخوذة من الشرع ولا خفاء في تأييد ثبوت ما يتوقف
عليه الشرع بعد ورود الشرع به والتفتازاني الدخول على ما في القاموس والحكم كما يأتي
بعض الجمع ياتي بعض التغاير ما جدوى الحاسة بين السمع والبصر ذكر البيضاوي في تفسير قوله
فتلقى ادم من ربه كلمات هذا هو كلام القدماء اي سمي بالكلام بهذا الوجه هو كلام
القدماء واما تسمية كلام المتأخرين كلاما فمن تسمية الكلام باسم جزئه وهذا تبين وجه تقديم
وجه التسمية على بيان كلام المتأخرين وقيل هذا اشارة الى بعقد موضوع العقايد
اي من غير خلط الفلسفيات والتسمية بالكلام لما وقعت منهم ذكر وجه التسمية عقيب ما ذكر
من كلامهم وكانه يريد ان التسمية بهذا الوجه لما وقعت منهم والا فالتسمية وقعت من المتأخرين
ايضا ومعظم خلافياته مع الفرق الاسلامية انما قال معظم خلافياته لانهم
قد يخالفون اليهود والنصارى في بعض معتقداتهم فان لليهود معتقدات
باطلة في الاخرة والتفويض بهم فرقة كفار بالاخرة هم يوقنون وقد فصل بعد هذه
في تفسير الآية الكريمة اصحى التغيير وللنصارى اعتقاد الذوات القديمة الثلثة
ولا يخفى ان المقصد ان ليس لهم خلافيات كثيرة مع الحكماء كالكلام النزاعي للمتأخرين
ولا يفيد به العبادة اذ من الفرق الاسلامية الحكماء الاسلاميون الا ان يقال
يتبادر من الفرق المشهورة المرتفعة الثلثة وسبعين والحكماء ليسوا منهم وكذا لم
يكون معظم خلافهم مع الفرق الاسلامية انه معظم ما بين في الكلام كونه مخالفا عقلا
اهل الحق لان اكثر خلافهم مع تلك الفرق حقيقة وان خالفتهم مع الحكماء اكثر كما قيل
لانه لا يسمى الخلاف التي بينها صاحب تلك مذهب خلافيا وان كان مخالفا فيه مع غيره
والمراد بالخلاف مع الفرقة الخلاف مع جنس الفرق لان معظم الخلافيات مع متعدد
من الفرق وذلك بين كما دون به ظاهر السنة وجرى عليه جماعة الصحابة المتخصصون

بظاهر السنة وبظاهر الكلام غير ظاهر وكانه حمل التوقيف بالسنة والجماعة الصحابة
توطئة لتسمية اهل الحق باهل السنة والجماعة وذلك ان رئيسهم واصل بن عطاء
اعتزل عن مجلس الحسن البصري رحمه الله عليه يقال اعتزل اي تنحى جانبا كذا في القاموس
وفي الصحاح اعتزل وتقرا بعض وفي المعتمد اعتزل بيكر سوداء وذي فاعتزل
عن مجلس الحسن واعتزلنا فذكر عن الجبل العربي ما طعن الفارسي وعدم تحافظه على استعمال
العرب والتقرير الاثبات يقال قر بالمكان واستقر بالمكان اي ثبت واقره وقرره
فيه اي اثبته ولا يخفى ان مقتضى السوق اثبات المنزلة بين المنزلتين لمرتكب
الكبيرة والمراد الواسطة بين الايمان والكفر لا الاعراف التي اثبتها بعض السلف
بين الجنة والنار على ما ورد في الحديث الصحيح لكن مآلهم
الى الجنة ولا يكون دار الخلد اولاد اطفال المشركين على ما قال بعض اولمن مات على فترة
من الرسل على ما قال بعض لان مذهبهم ان مصاحب الكبيرة مخلد في النار والمعتزلة قائل
وبثبت المنزلة بين المنزلتين ولم يقتصر على ما قاله ان مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن
ولا كافر فرقا بين قوله هذا وقول الحسن كما سيجئ ان مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر
بل منافق فانه لا يثبت بهذا القول الواسطة بين الكفر والايمان بل يبقى الكفر
على سبيل المجاهرة ويثبت الكفر المبطن الذي هو النفاق وهو الوصل على اثبات
المنزلة بين المنزلتين على ما نقله الشريف في شرحه للكشاف عند تفسير بضل به كثيرا
ويهدي به كثيرا وما يضل به الا الفاسقين على كتاب الغرر والدرر للشريف قاضي التيمي
ان الناس فرقا مختلفة الكبائر من اهل الصلوة على اقوال فالخوارج يحكمون بكفر
مرتكبي الكبائر من المؤمنين والحسن البصري واتباعه منافقين فالمنافقون اسم الكفر وما دون الاسم
مختلف فالحكم الاخذ بالمنافق وقتلهم فاسقين غير مؤمنين ولا كافرين وفاقا
صاحب الكشاف في تفسير الآية المذكورة حيث كونهم بين بين ان حكمهم حكم المؤمن في انه
لناكح ولوارث ان يغسل ويصلى عليه ويدفن في مقابر المسلمين وحكم الكافر في عدم
واللعن والبراءة عنه واعتقاد عداوته وان لا يقبل شهادته قال الشريف
المرتضى على ما نقله الشارح في كتاب الغرر في شرح الكشاف في تفسير الآية المذكورة واصل
هو لابنه محزوم وقيل ابنه باسم ولقب بالغزال لانه كان يجيء مجلس الغزالين عند رضيع
له منهم وكان مولده سنة احدى وثمانين ومائة وصحب ابا هاشم عبد السلام بن محمد
الجبائي واخذ عنه فحمل المعتزلة يتبادر منه ان تسميتهم بهذا القول الحسن
طرده عن مجلس الحسن قال نحن المنزلتين بين المنزلتين فاعتزلنا عنه الى سارية من سواري
مجلس البصرة واظهر بدعته فقال الناس انه اعتزل الامة ونقل عن كتاب الغرر انه

للاعراف

لما قال واصل بالمنزلة بين المنزلتين قال عمرو بن عبيد القول قولك وانى اعتزلت
مذهب الحسن فسموا المعتزلة لذلك وقيل ان قتادة لما جلس مجلس الحسن بعده وقع بينه
وبين عمرو نفرة فاعتزله عمرو ومنزلة قتادة واجتمع عليه جماعة من اصحاب الحسن وكان
قتادة اذا جلس مجلسا يقول ما فعلت المعتزلة وانما سموا انفسهم اصحاب العدل
والتوحيد لقولهم بوجوب ثواب المطيع وعقاب العاصي على الله تعالى ونفي الصفات
القديمة عنه في شرح المقالة النصيرية ووجوب العوض واللطف على الله تعالى والثواب
هو المنفعة الدائمة الحالية عن الشوائب المقرونة بالتعظيم والاجلال والعقاب الضرة الدائمة
الحالية عن الشوائب المقرونة بالاستحقاق واللطف كل ما يقرب العبد الى الطاعة
ويبعده عن المعصية كارسال الرسل وتعيين الائمة والعوض غير مختص بالمطيع
بل يشمل الاطفال والبهايم على الالام التي وصلت اليها من اكلام ولا يخفى انه كان
الاولى ان يقول لقولهم بوجوب الاصلح على الله تعالى لانه اشد انطباقا بما نقله عن عامة
الاشعرى والعدل ضد الجور وما تقرر في نفوسهم انه مستقيم كذا في القاموس فالمراد
ما انهم يثبتون العدل لله تعالى اما بمعنى عدم الجور واما بمعنى ما تقرر في النفوس انه مستقيم
واما انهم اصحاب العدل الغير الجابرين والثابتين على ما تقرر في النفوس انه مستقيم
ولا يبعد ان يكون العدل بمعنى التوحيد كما قرره بقوله تعالى ان الله يامر بالعدل والاحسان
ثم انهم توغلوا في علم الكلام في القاموس اوغل في البلاد والعلم ذهب وبالغ وابعد
كتوغل وتشبث التصوف وتشبث بذيل الفلسفي كناية عن دناءة رتبتهم وسفالة الفلسفة
فنباء اجره الله عليها ليس على وجه الاحكام والاتقان فقولها وكثير من الاصول زيادة
توبيخ اذ نباء الاصل الاسلامي على الفلسفة التي تنفيها اصول الاسلام خارج عن طور
العقل نعم لا صحة في الاقتداء بهم في حاوح الاستدلال وتصحيح النظر وقولها وشاع
مذهبهم الى ان قال يقتضي انتهاء شيوعه بهذا الوقت وليس كذلك الا ان يقال المراد
شيوع مذهبهم بين جميع الناس من غير مخالفة احد الى ان قال والاشعرى ابو قبيلة من اليمن لانه
ولد وعليه شوء منهم ابو موسى الاشعرى والجبائي منسوب الى جبى بالضم والقصر وتشديد الباء
وفتحها بقرية كورة بخوزستان لان اباه علي وابنه اباهاشم منها لا قرية قرب بصرة او لا قرية
بنهر وان منها ابو محمد بن علي بن حمار ابن القرى ولا قرية قرب جيت منها محمد بن ابي الغرز كذا
ذكره القاموس وفي بعض نحو اشر قيل انه محرف موضع لقرية كازرون وما ذكره في ثلثة
اخوة كانت اولاد الصغير ليس اي منقاد للامر ولا عاص لانه ليس بامور وقولها ان الاول
يثاب بالجنة اي في الجنة والا فنفس الجنة ليس ثوابا والاستدلال بالكيف والصغيرة يجتنب انه
ليس بثواب والثاني يعاقب بالنار فيه نظر والاول بالجحيم وقولها والثالث لا يثاب ولا يعاقب

الثواب
العقاب
اللطف

وكان في الجنة وكون الجنة دار ثواب ليس بالنسبة الى الكل حتى فيه فان الملك فيه ولا ثواب
بل بالنسبة الى المكلفين وقوله فادخل الجنة يعني به ثوابا والا فهو غير محروح حتى دخول الجنة
وقوله لو كبرت حتى يحتلم اي طعنت في السن فيهمت الجبائي البهت كالنصر الاخذ
بغتة والحيرة وفعلهما كعلم ونصر وكرم وحجوا ايضا والصفة مبهوت لا بهيت وقال
بعضهم قد اطال الشيخ الاشعري نفسه في الزام الجبائي ويمكن الزامه بان الاصلح
بحال العبد انه لا يقع عنه معصية وانه يكون في غاية العلم فوجود كل معصية وقوة كل علم
يوجب بهيئة وليس شيء لان العبد اختيارا تاما عما اصلح حتى يكون يحيلون ارادة
الشر حتمة غالبة عما ارادة ارادة الله تعالى خيره فيجب عما الله تعالى اصلح او بحث قدرته
قيل لا يلزم ذلك معتزلة بغداد لان مذهبهم وجوب الاصلح في الدين والدنيا معا بعضهم
اوفق في الحكمة والتدبير في نظام العالم وانما يلزم معتزلة بصرة الذين مذهبهم وجوب
الاصلح بعض الانفع في الدين والجبائي منهم اعتبر جانب عدم الله تعالى فاوجب عليه تعالى
ما عدم نفعه وبعضهم اعتبر جانب الانفع سواء كان في عدم الله تعالى انفع اولا فاوجب
تعويض ما عدم الكفرة للثواب فلا يلزم عدم اماتة الكبير بل اماتة الصغير ونحن
نقول قد اراد الله تعالى ظهور الحق وغلبة اهل السنة والجماعة والا فلم يكن البهت
واجبا عما الجبائي ولان يقول الاصلح واجب عما الله تعالى اذا لم يوجب تركه
حفظ اصلح آخر موجه بالنسبة الى شخص آخر فلعله كان اماتة الاخ الكافر موجبة
لكفر ابويه واخيه لكمال البخع عما موته فكانه الاصلح لهم جميعا فلما حفظ هذا الا
وجب فوت الاصلح ولعله كان نسلا صالحا، كان الاصلح لهم ايجاده فلما عاج
الكثيري فات الاصلح ولا تلمني فيما ذكرت لك مع ان احدا لو شيخ اليه احوج سيما
وهو استاذ الاستاذ ابي اسحق الاسفرائني الذي هو واحد من ابائي الذين افتخر بهم واغلب
في النسب بهم من سوالي لا اقدر اذا اكتم علي وان كان عما خير عصام يعتصم به لدى
الله الحمد عما خير فيه ومزيد لطفه وكرمه وقولهم نحوا اي اولا فلا يرد تسمية الماتريدية
ايضا بهذا الاسم لانه بعد تسميتهم او ضميرهم نحوا من اشتغل بحفظ ظاهر السنة وما مضى
عليه الجماعة ولكن ان تجعل الماتريدية داخلة فيمن تبعه لانه اول من حسن ابطال
مذهب المعتزلة واحياء ما ورد به السنة وان كانوا مخالفين له في بعض المسائل
اذ بذلك لا يخرجون عن متابعته كما لا يخرج تلميذه بذلك عن متابعته اعني الاستاذ ابي اسحق
الاسفرائني اسكنهما الله تعالى دار السلام الجنة ثم لما نقلت الفلسفة الى العربية اي
اللغة العربية وخاض فيها الاسلاميون قال صاحبك في الحوض الدرخواني الباطل
اللهو فتغيرت فيها وحضتم كالذي خاضوا وكما يكون خلط الفلسفة بالكلام لما ذكره

صح

من التمكن

من التمكن من ابطال الفلاسفة يمكن ان يكون للتمكن من رد مذاهبهم ذهب المعتزلة
المتشبثين باذيال الفلاسفة في كثير من الاصول برهو النسب بجالهم والكلام المخلوط
بكلام القدماء والمدرج فيه كلام المتاخرين ففي ضمير ادرجوا فيه محشا واستخدام ولما
جعل المتاخرون موضوع الكلام الموجود بما هو موجود او من المعلوم من حيث يتعلق بها
اثبات العقايد الدينية تعلقا قريبا او بعيدا دخل فيه الفلسفة كلها فلا وجه
لقطع جمع الطبيعيات والالهيات وبعض الرياضيات ولم يتعرض لوجه
ادراج المنطق لان مذهبه ان المنطق لم يدرج في الكلام وخالفه السيد السند
شريف الاية في ذلك وقال يلزم احتياج امام العلوم الشرعية الى المنطق وشنع
الشايع تشنيعا فاحشا فان تجويز احتياج الكلام الى المنطق كتجويز احتياج الاكل
الى النحو والصرف والحمام مع كيف وجعل العلم الشرعي محتاجا الى الفلسفة يوجب
ارجاع المسلمين الى الهامهم انهم تعبدوا عنها فقاجعل المنطق جزءا من الكلام لئلا
يحتاج امام العلوم الشرعية الى الفلسفة وبهذا يتبين انه لا يلزم جعل العلوم الدينية
بجزءة الادلة السمعية جزءا منه لان احتياج امام العلوم الشرعية الى اليس يفيد شيء
لاحد ورضيه وفهمه وهذا هو كلام المتاخرين يتجه عليه انه لا يتعين باذكره كلام
المتاخرين لانه لم يتعين كثير فيه من معظم الطبيعيات والالهيات وبعض الرياضيات
ويمكن ان يدفع بان مقصوده ليس تعيين كلام المتاخرين لانه لا شغل له بل بكلام القدماء
فلا يهمه الا تعيينه وانما محط نظره الفرق بين الكلامين والخروج من هذا القدر يكفي
وبالجملة هو اشرف العلوم اي ما يطلق عليه الكلام في العصر استخدام وجهات
شرف العلوم ثمة لا بعد وما شرف لموضوع والغاية وقطعية المبحث وعد بعضهم كون
المسائل اقرب خروجا وجعل السيد السند راجعا الى قطعية المبحث وانا كونه محتاجا اليه
للاحكام الشرعية والعلوم الدينية وكون معلوماته العقايد الاسلامية فلم يعد خروجا
لكنه حاشية العقول بالقبول ربما يتكلف باندراجها في الوجه الثالث فاندفع فطنتك
الكافية ان تجد بانه لك الوافية ولا وجه لترك بيان شرفها بالموضوع سيما في كلام القدماء
الذي موضوعه ذات الله تعالى وكون براهين العلم القطعية لا يخص بهذا العلم اذ
براهين العلم لا يكون الا قطعية فالاولى وكون مبحثها براهين موجبة اكثرها بالادلة
السمعية وما نقل عن السلف فهو تاويل قول ابي يوسف انه لا يجوز الصلوة
خلف المتكلم وانه تكلم بحق لانه بدعة فانه يعني التكلم على وجه التعصب بدعة وقولهم من طلب
التوحيد بالكلام فقد تزندق معناه طلب التوحيد بمجرد الكلام من غير مخالطة وسلامة طبع
وهداية من الملك العلام وما روي انه قال عليه السلام عليكم بدين العجائز فقد دفعه صاحب الموافق

في بعض النسخ والقاصد الافادة في عقايد المسلمين وفي بعضها والقاصد عقايد المسلمين
وح معنى القصد الكسر على اى وجه كان او الكسر بالنصف ذكره في القاموس
ثم لما كان مبنى علم الكلام على الاستدلال بوجود المحدثات على وجود الصانع الاول الاستدلال
بالمحدثات يعم الاستدلال بوجود المحدثات وبما جواز الوهم بقبول وجود الممكنات ليس بطريق الاستدلال
وهو الاستدلال بالحدوث والحدوث مع الامكان كما هو طريقتهم واما طريقة الحكيم فالاستدلال
بالامكان وظاهر العبارة هو اول الطرفين والمراد بصفاته صفاته من الجملة وكذا افعاله
اذ بعضها كعيات كالكلام وحشر الاجساد والمراد بقولهم منها في الجملة اذ ليس جميع صفاته
وافعاله كعيات وكلمة من ابتدائية اى ثم الاستدلال منه فيقول الى منتهى الباء فانه يدفع ان
الصحيح ثم بها ولا حاجة الى قوله وتحقيق العلم بها لانه التنبيه على الوجه ليتوصل بتحقيق
العلم بها وتصدير الكتاب بالمبنى لا بالتنبيه الذى هو فعل المؤلف في العبارة مختصا ولا يخفى
ان التنبيه لا يخص وجود ما يشاهد بل يعم شاهد وغيره وكانه اراد جنس ما يشاهد هذا
ثم اقول لما كان مبنى علم الكلام على ثبوت علم حقايق الاشياء وتحقيق العلم بها اذ لولم يثبت
ولم يتحقق العلم لم يمض لدعوى حشر الاجساد ووجود الجنة والنار وارسال الرسل الى غير ذلك
فالشروع في مقاصد الكتاب فرع ابطال قول السوفسطائية ولذا صدر الكتاب بقوله
قال اهل الحق فان اهل الحق اهل الامر والية واهل مذهب حق يتدين به فالفي الاول
تناسب المعنيين الاوليين للحق والثاني البواقي والمفي الثاني للحق انسب بقوله قال والثالث
بالعلم الذى فيه الخامس عن الرابع فلم يراع الترتيب ثم المقصد بالنقل مجموع وجود الحقايق
وتحقيق العلم بها كما يتبادر من سياق كلام الشارح فاعرفه واحتمال ان يكون المقصد بالنقل مجموع
ما في الكتاب من الجواب فانه عينه قول خلاف للسوفسطائية اذ ليس قصد ابالنقل كما لا يخفى
وقوله فيما بعد والالزام ليس من اسباب عروض الشيء عند اهل الحق فتبنا، ما بنى عليه هذا
هذا الاحتمال كالرقم على الماء والتمسك بالجبائي في الحق من امكانه نادر وجاء على الجزم
والاحتياط ايضا فالتعبير على الاول عاد السوفسطائية باهل الحق لانهم يثبتون الحق
تعاندوا السوفسطائية لانهم لما انكروا حقايق الاشياء لم يثبتوا الحق تعالى والتعبير عن اهل
السنة والجماعة باهل الجزم والاحتياط مناسب جدا فانهم حفظوا اظاهر السنة وما جرى
عليه الجماعة ولم يتعرضوا عنه لداى العقل ما امكن وهو جزم والاحتياط وهو حكم بثبوت الحق
للواقع من فتح الباء رعاية لكون حقة الحكم باعتبار مطابقة الواقع اياه فقد فصل كل عقدة
لانه ليس بناء الفرق بين الحق والمقصد في هذا المقام على هذا الاعتبار يدل عليه قوله
واما المقصد الخ وقوله وقد يفرق وقد يطلق عن الاقوال اللفظية عن القول
وقوله باعتبار الاشتمال على الحكم يفيد تقييد القول بالخبرى والمطابق هذا العقايد

والاديان والمذاهب لان الانشائي غير الخبر لا يوصف بتقييدها بالمطابقة وبالحقيقة
واما المقصود فقد شاع في الاقوال الخاصة بمعنى دائرة الحق او بحيث يحاط بالاحاطة
بالمقصود فلذا اختير على المقصد ليذهب بفضل السامع في وصف اهل الحق كل مذهب ممكن
وقد يفرق بينهما بان المطابقة تعتبر في الحق من جانب الواقع وفي المقصد من جانب
الحكم فان قلت لو كان حقية الحكم مطابقة الواقع اياه لكان الحق هو الواقع ويلزم
ان يقال واقع حق وواقع باطل ولم يوصف الواقع بشيء منهما على ان بطلانه نهاية
الذم ولازم للواقع بعدم مطابقته للاعتقاد انما يعود الذم الا الاعتقاد قلت
تفسير الحق بمطابقة الواقع مختار وحاصله كون الحكم بحيث يطابق الواقع كما ان معنى
المقصود كون الحكم بحيث يطابق الواقع فيكون صفة للاعتقاد دون الحكم فان قلت
وصف الاعتقاد بمطابقة الواقع لافادة تحققه وعدم بطلانه فما الفائدة في وصفه
بمطابقة الواقع اياه قلت الفائدة المبالغة في ثبوته بحيث صار مستحقا لان يعتبر
الحق بالثبوت من الواقع فيعتبر المطابقة في الثبوت من جانب الواقع ويجعل اصلا
للواقع ففي الحق مبالغة ليس في الصدق ففي هذا الوجه ايضا ظهر وجه اختيار الحق على
الصدق حقيقة الشيء وماهيته ما به الشيء هو هو جميع الحقيقي والحقيقة في مقام
تفسير الحقيقة بينهما على ان الاظهر اطلاق الحقيقة بمعنى الماهية وعدم الفرق بينهما
فان الفرق بينهما اقل مما يدل عليه فرق وقد يقال لكنه خلاف ما هو المشهور مما ذكره صاحب
حيث انه تطلق الماهية غالبا على المعقول والذات والحقيقة عليهما مع اعتبار الوجود
وهذا قال بعض المحققين يعني الوجود الخارجي وهو المتبادر عند الاطلاق وحمل قوله وقد يقال
على انه قد يقال في تفسير الحقيقة في بيان قيام حقايق الاشياء بنفسها ان حمل الحقيقة
هنا على الماهية الموجودة ضعيف لانه يتجه عليه ما يحتاج في دفعه الى تكلف كما ذكر بقوله
فان قيل انه بخلاف حمله على الماهية بعيد وقد اجمعوا على ان الماهية مشتقة عما هو صفة
ماخوذة عنه بالحاظ بالنسبة ولو قيد بها ماخوذة عما هي لكان اقل اعلالا وبعد في الحاظ
بالنسبة بما هو على قاعدة اللغة نظر ولا يوجد لنظير واظن انه منسوب الى لفظ
ما واصله مائية قلبت الهمزة ياء كما قيل بياك في اياك ولا نظائر فانه يقال لما يجاب
به عن السؤال بكم كمية نسبة الى لفظ كم والمراد بقولهم ما به الشيء هو هو ما به الشيء هو الشيء
بعينه اعم باعتباره مع الشيء يكون الشيء هو هو ولا يجب لاثباته للشيء الا نفسه بخلاف
الجزء والعارض فان اعتباره مع الشيء واثباته للشيء يكون الشيء غيره فانك اذا اعتبرت
مع الانسان الانسانة لا يكون الانسان الا انسانا ولو اعتبرت معه الناطق يكون
الانسان الناطق ولو اعتبرت الضاحك يكون الانسان الضاحك وهذا التحقيق

الفرق بين الحقيقة والماهية

التوجيه

الحقيقة

والاديان

سهل عليك ما صعب عنا كل ناظر فيه من التمييز بين ماهية الشيء عليه بهذا التعريف
وبخرج عن مكلفات ليست في مقام الدفع الا تصلفات وحزان احد الضميرين
زائد وكيف ماية الشيء هو اي ماية الشيء الذي لانك عرفت ان الضمير الاول صيغة الخصم
لافادة ان ماية الشيء ليس الا الشيء وعما ذكره الشارح في شرح المقاصد ان هذا التعريف
انما يتم عما مذهب من قال ان الهوية غير مجعولة والا لانتقض لجاعل الهوية هوية
وانه يرد عما كل تقدير الذاتي لانه ماية الهوية الهوية وان كلمة الباء الداخلة عما السببية
تقتضي الاثنينية كالحيوان الناطق للانسان فيه انه يمكن تصور الانسان بدون الحيوان
الناطق فان تصور الجزء لا يستلزم تصور المفصل انما لا يمكن تصور الحيوان الناطق
بدون الانسان لعدم امكان تصور المفصل بدون الجزء فتبا هذا الكلام
ايها العكس الاان يقال المراد بالمثال جعل الحيوان الناطق مع قطع النظر عن تقصيل
فان التقصيل خارج عن الهوية ولهذا لا يجوز ان يجاب عن قولنا ما زيد بالجواب الناطق
ويجوز الجواب في قولنا ما الانسان بالحيوان الناطق الضرورة وضع المفصل
الهوية منزلتها كما لا يخفى عما سلك مباحث القوم في جواب ما هو وانا مش بقفا
الحيوان الناطق لتحصل مغايرة يصح معها النسبة الى الانسان بخلاف مثل
الضاحك والكاتب فما يمكن تصور الانسان بدونه يحتمل ان يراد الامكان الخاص
وان يراد الامكان العام فعلى الاول تخصيص البيان ببعض
ما ليس عما هوية وعلى الثاني نعم كل ما ليس عما هوية من الذاتي والعرضي فانه يمكن تصور الانسانية
تصور ذاتية بان يتصور بالوجه لا بالكنه وايضا يمكن تصوره اخطارا بدون تصور
الانسانية بدون تصور ذاتية كذلك وقوله فانه من العوارض انما يرجع الضمير فيه
الى مثل الضاحك والكاتب واما ان يرجع الى ما يمكن تصور الانسان بدونه مطلقا
وح يحتاج الى تخصيص ما في قوله ما يمكن بالحيوان ليصح قوله من العوارض ويتجه عليه انه يستفاد
منه ان العرضي يحوز ان يمكن تصور الشيء بدونه فيدخل فيه الذاتي لانه يمكن تصور الشيء بدونها
بان يتصور بوجه ما بل مفصل الماهية كما عرفت فيخرج عنه اللوازم البينة بالمعنى
الاخص فانه لا يمكن تصور الشيء بدونها ولا ينفع لدفع الخروج بانه يمكن تصور الهوية
بدون اللازم كبين لانه حينئذ اللازم ان يكون اخطار الشيء ملزما لتصور الخارج
فيصح ان يتصور الهوية بدون لازمها تصورا غير اخطاري لانه غاية ما قيل انه يكفي
في اللزوم استلزام الاخطار بتصور الشيء ولا يلزم ان يكون لازم الشيء بحيث لا يتصور
بدونه اصلا ولا ينفع ايضا ما قيل ان اللزوم معناه ان يكون تصور اللازم عقيب
زمان تصور الملزوم فاحتاز عن الذاتي لان غاية الامر ان يقال يكفي في اللزوم ذلك

يصح

ليصح الحكم بلزوم النتيجة للمقدمتين وان لا يكون يمكن اجتماع الاحكام في زمان واحد
واما انه لا لزوم مع معية زمان التصور كما زعم المتفاضيفين فمما لا يقول به احد
والشيء عندنا هو الموجود المريد بضمير المتكلم مع الغير الاشاعرة فالبصرية
والجاحظ من المعتزلة قالا هو المعلوم وقال الناشي ابو العباس هو القديم والحادث
وقالت الجهمية هو الحادث وقال هشام هو الجسم وترادف الثبوت والوجود والتحقق
والكون ايضا مذهب الاشاعرة والا فعند المعتزلة اعم من الثبوت الوجود والممكنات
ثابتة في العدم عندهم فقط قال اهل الحق اريد به اهل السنة والجماعة لا جميع مخالفي
عما ما جوزه البعض والا فلا يفيد قولهم حقايق الاشياء ثابتة كون الموجودات
في الخارج متصفة بالوجود كما هو المراد والمقصد البين فتامل وما يقال الشيء والموجود مترادفان
لظهور كذبه اذ المشتق لا يراد فه المحامل ولا يخفى ان استغناء الموجود عن الوجود
اكم الفاعل عن التحقق والثبوت والكون عن التوادف وان استعمال الكون
ناقصة وتامة يدل على ان معناه اعم من الوجود في نفسه والوجود لغيره وعدم
استعمال الوجود والكون والتحقق ناقصة يدل على ان معناها الوجود في نفسه وقوله
معناه بديهي التصور ردا صريحا على من قال معناها نظري وعلى من قال معناها مشترك
التصور وعلى من قال الكون بديهي التصور نظري اشارة حيث لم يستدل على دعوى
بديهية التصور واقتصر على الدعوى كما يفعل في البديهيات فان قيل ثبوت
حقايق الاشياء يكون لغوا اذا امتنع عما تغير الحقيقة والثبوت فان قلت
لا يتجه هذا الوجه على ما مضى منهم فان ثبوتهم يحتمل ان لا يكون موجودة كيف
ووجود الكل مختلف فيه فهل هو ممتنع عما قلته وقد يقال قلت ليس المراد بثبوت
الحقايق وجود نفس الحقيقة حتى يعود البحث فيه الى الاختلاف في وجود الكل اذ لا يخفى
المغالطة فيه السوفسطائية بل المراد ثبوت الحقايق سواء كان بثبوتها عين ثبوت الفرد حقيقة
او مجازا فان قلت يكفي في كون الحكم مفيدا كونه ردا على منكر او ان افادة اقوى مما هي
للحكم لمنكر قلت هذا الحكم لا يقبل الانكار وليس انكار السوفسطائي للحكم بالثبوت على
الامور الثابتة في نفس الامر مما لا بد من توجيه حتى يصير مفيد الا بد من توجيه ليصير قابلا
للخلاف ويمكن دفعه بان قولهم الامور الثابتة ثابتة انما يكون لغوا اذا كان الكلام
مع من اعتقد انتفاء افرادها الامور الثابتة واما من لم يعتقد وجود انتفاء المصنوع
فلا وكيف لا ولو انتفى التغير عن الشيء لعموم وجوده وانتفاء بهم يتصور كذب الحكم
بانتفاء المصنوع وبان ثبوت الحق ثبوت الغير التابع لا عتقاد ورد على
السوفسطائية التي تدعي ان ثبوت الاشياء تابع لا عتقاد فكنا المراد

فالحكم ص

ما تعتقده حاصل الجواب انه المراد بالاتصاف بالعنوان الاتصاف بحسب الاعتقاد
وكما يمكن التعبير عن الامر المعلوم بما يتصف هو به بحسب نفس الامر يمكن التعبير عنها بالمعلوم
المتصفة هي به بحسب الاعتقاد وليس المراد ان حقايق الاشياء مجاز عن ما يعتقد حقايق
الاشياء فانه توجيه سخيف كما لا يخفى ولك ان تريد بحقايق الاشياء حقايق الاشياء في نفسها
وبحسب ما دى الرأى فلا يكون التعبير مبنيا على اعتقادنا مختصا بنا بل يكون تعبيرا مشتركا
بين الكل واما فاقده وتسميته بالاكماء فلا مدخل له في الجواب ولا يظهر لذكره وجه وما
ولك ان تتكلف ويقول هذا اشارة الى جواب آخر وهو ان قولنا حقايق الاشياء
ثابتة اجمال الاحكام مفصلة هي ان الانس موجود والفرس موجود والسماء غير ذلك
والاخفاء في افادة المفصلات الممكنة بهذا المجمل وتوهم سلب الفائدة انما نشأ
من المجمل المقصود به الاشارة الى الامور المفصلة ولا يبعد ان يرجع هذا الجواب الى الاول
بان الدعوى على الجواب الاول تستلزم العلم بثبوت الاشياء فيكفي قولنا والعلم بها
متحقق واما الجوابان الثالثة التي حكيتها لك بهما فما يتفقان عن بيان ترجيح
على هذين الجوابين مع انا اشرنا الى وجه ترجيح الثاني على اول جانبه فلا تغفل ثم لا
تتشوش عن الفواصل الممكنة ويجعل الدر في اعماق البحار فانه لا يمكنه ضبطها لكثرتها
عن الاشعار وغاية امره حفظها عن الانكار فعليك بالجمع بان تنظر بحدة البصيرة
ونقي السمع فان السعيد من كان ارقب اوالفل السمع وهو شهيد وبهذا الكلام
مفيد ربما يحتاج الى البيان اى الدليل والاشارة على كون الشيء مفيدا اقوى من حاجته
الى الدليل فجعل المضوع والمحمول مكررا بحسب العبارة مع ارادة المفهوم في جانب
المضوع بحسب الاعتقاد وارادة المفهوم في جانب المحمول وقصد الاثبات بحسب نفس الامر
ان كان محوجا الى البيان في بعض المواقع فلا يكون مما نحن فيه قبيل اتحاد المحمول والمضوع اذ لا يكون
ذلك محتاجا الى البيان اصلا ومما احتاج الى البيان واجب الوجود موجود وانا
قلنا ربما يحتاج اذ قد لا يحتاج كما فيما نحن فيه وبهذا ظهر وجه قولنا ليس مثل قولك
الثابت ثابت لانه ليس بمفيد ولا يحتاج الى البيان فالمادة من قولها وانما قال
والاصل قولك انا ابو نجم وشعري شعري على ما لا يخفى نعم يتأويل اشهر في اتحاد المسند
والمسند اليه وهو ان يضفي شعري شعري ان شعري الآن كشعري فيما مضى او شعري
هو الشعر المعروف بالبلاغة وانما نفاه لانه لم يكن معناه ان حقايق الاشياء
موجودة في الحال كما كانت موجودة فيما مضى وهو لا يقابل خلاف السوفسطائية انما يقابل
مذهب من نفى بقاء الاعراض زمانين او مذهب من نفى وجود الجواهر كذلك او يكون معنى
حقايق الاشياء الثابتة المشهورة الثبوت ولبعض ارباب الجواهر هنا خيالات

(واوهام)

واوهام قاربها نحو فن تضاعيف الظلام لا يليق ايرادها في اعتصام حين الاهتمام بالازالة
مع الاعتصام وتحقيق ذلك انما يتحقق السؤال والجواب ان الشيء قد يكون له
اعتبارات مختلفة فحقايق الاشياء لها اعتبارات احدها كونها معلومات الامور
الثابتة في نفس الامر وهذا الاعتبار يلغو الحكم عليها بالثبوت في نفس الامر
وهو منشأ السؤال وثانيها كونها معلومات الامور الثابتة في اعتقادنا بهذا الاعتبار
يفيد الحكم عليها بالثبوت وبناء الجواب وما ينبغي ان يعلم ان للشيء اعتبارات
يكون الحكم به على الشيء مفيدا ببعض تلك الاعتبارات دون بعض قال والعلم بها
متحقق اي دعوى ان حقايق الاشياء ثابتة يقتضي دعوى العلم بثبوت جنسها
كما ان دعوى العلم بما يقتضي دعوى ثبوت جنسها او العلم حقيقة في الحقايق الا انه
قصد الى عنوان طوائف السوفسطائية صريحا فيقال حقايق الاشياء ثابتة اي في
حد ذاتها مع قطع النظر عن تعلق اعتقادنا بها رد على العنادية والعندية وقال
العلم بها متحقق رد على اللاادرية فيكفي في دعوى التصديق بها الاشياء اذ لا ادرية
لا ينكرون تصورها اذ لا يمكن دعوى شيء بدون التصور فحمل العلم على الاعم من
التصور والتصديق كما جرى عليه الشامل لا يقتضيه المقام وانما يقع فيه عموم اللفظ
تبعا او لا يذهب عليك ان اللازم ان يتحقق مفهوم العلم في هذا المقام لانه اول مقام
احتيج الى معرفته فلا وجه لتأخير بيانه الى اقوال واسباب العلم ثلثة وقيل المراد
العلم بثبوتها توجيه العبارة بحذف المضاف وجعل توجيهها بارجاع ضمير الثبوت
الى الثبوت المستفاد من ثابتة لتأنيث ما اضيف اليه الثبوت كما قيل في نحو مثل ما يكون
ان يقال اذا التأنيث لتأنيث لفظ ثابتة الدلالة على الثبوت او لانها راجعة
الى قولنا حقايق الاشياء ثابتة بتأويل بهذه القضية للقطع بان لا علم لجميع
الحقايق بمعنى تستفاد من العلم بالحقايق العلم بها تفصيلا فلا بد من صرفه عن الظاهر
اما بان يقيد الثبوت بانه العلم بثبوت الحقايق لا يتدعى تصورها تفصيلا واما بان
يراد العلم بها اعم من العلم تفصيلا واما ان يراد العلم بجنس الحقايق الا ان التأويل
بالعلم بثبوت الحقايق اقرب بما سبق من الدعوى فلذا اختاره ذلك القائل وهو
اراد رعاية عموم اللفظ ما امكن لانه انفع وبهذا اندفع انه ان اريد بنفي العلم
بجميع الحقايق العلم بها تفصيلا فمسلم ولا يضر لعدم ضرورة ارادته وان اريد
به العلم بها ولو اجمالا فانتفاؤه مم وكيف والحكم بثبوتها لا ينفك عنه واما يقال
ان بثبوت الكل ايضا غير معلوم ومع ارادة البعض يتم الكلام بدون تقدير الثبوت
فمندرج في قولنا الا والمراد بجنس يعني ان المراد الجنس لا الجميع اذ لا ثبوت للجميع كما لا علم بها

الاكتفاء به ونحوه

وقول رد على القائلين بانه صحيحة لارادة الجنس لاوجبة اذ لو لا يوجب ارادة الجنس
دون الجميع ولانه يرد عليك انه لا يصح العلم بنفس الحقايق وان صح لانه لا خلاف
فيه بعد العلم بثبوتها وبثبوت الاحوال لها ولو قال والمراد بها الجنس لكان فيه لطافة ولك
ان تكون الغرض منه الاشارة الى ما بين ان الغرض منه التنبيه على وجود ما يدرك الانسان
ليمكن التوسل به لكل الى معرفة ما هو المقصد لانه لا تفاوت بين الغرضين فهم وعلى ثبوت
جنس الحقايق لا يفيد ثبوت ما يدرك الا ان يقال يفيده بناء على ان الاتى بثبوت
ما يدرك وما يقال ان المراد بقوله التنبيه على ما يدرك ليس بشيء لان سياق الكلام واضح
في ان المقصد الاستدلال بما يدرك لا التنبيه فقال قال للسوفسطائية اى للطوائف
السوفسطائية وطائفة منكرة ان الحكم الاول وطائفة الحكم الثاني كما اشار اليه
فان منهم من ينكر حقايق الاشياء وانكار حقايق الاشياء يستلزم انكار ثبوت
الاحوال لها لان ثبوت الحال فرع ثبوتها فلا تاتي ما يقال لا اختصاص ليفهم
بحقايق الاشياء بل يقولون ما من قضية بديهية او نظرية الا ولها معارضة تقاوحها
وتماثلها في القوة فلا ظهر ان يجزم الاشياء فرق حقايق الاشياء ثابتة على ما هي عليه الامر فيها
كما اعتادية لانهم يعاندون الحق ويدعون الجزم بعدم تحقق نسبة امر آخر ويمكن ان يقال
كما اعتادية لانهم تمسكوا في مذاهبهم بان لكل قضية معاند ومقابل فرجعهم في مذاهبهم
عناد كل حكم لاخر ومنهم من ينكر ثبوتها اى ثبوتها في نفس الامر وهو المعتاد فلا يثبت
الاشياء الا في الاعتقاد ويشهد لهم انهم وقعوا فيما وقعوا فيه نظرا الى ان الصفراوي
يجد السكرة فيه مرا ونحن نقول لكنهم انهم وقعوا فيه من اجتماع المصورة على ان الواجب
على كل مجتهد وتابعيه ما ادى اليه اجتهاده وليس فيه حكم معين من حكمه تابع الاجتهاد
ومن تفسير البعض صدور الخبر مطابقة الاعتقاد دون كذبه بعد ما قالوا وهم العندية نسبوا
الى عند بمعنى الاعتقاد كما يقال في مسئلة عندنا كذا ولا يخفى انه يلزم منهم ثبوت قدم
القرآن وحدوثه بناء على تحقق الاعتقادين الا ان يقال لم يريدوا ان يكون الاشياء
تابعة للاعتقادات انه يحصل لها ثبوت في نفس الامر بعد تعلق الاعتقادات بل ارادوا
ان لا ثبوت لها الا في الاعتقاد ومنهم من ينكر العلم بثبوت شيء ولا ثبوته ليعاد منه
انكار العلم بثبوت شيء ولا ثبوته دون انكار لا ثبوت المعدوم مع انه ليس كذلك لانهم لا يعترفون
بالعلم بلا ثبوت المعلوم فكانه اريد بالشيء ههنا المعنى الاعم من الموجود والمعدوم ويزعم انه
شاك مع انهم لا يعترفون بالاعتقاد وينظرون من انفسهم الشك في كل شيء اشارة
الى انهم اعتقدوا كونهم شاكين وان انكروا الاعتقاد وقيل اراد بالزعم القول
الباطل ولا اعتقاد وفيه ان القول العادي من الاعتقاد لا يوصف بالبطلان والاظهر عم

فقل

فقال افضل السوفسطائية قلت لان منشأ انكار ثبوت الاشياء لا يوجب الا انكار الشك
لان وجود معارض كل قضية لا يوجب الجزم بانتفاء الشيء منابر الشك الا ان يقال
يفيد الانتفاء بمعونة ما هو معدود من الطرف الضعيفة وهو ان ما لا دليل على ثبوته
يجب نفيه ومع ذلك فهم اضلهم لعدم تمسكهم بالطريق الضعيف ولان كون الشك
مزاج الصفراوي لا يوجب كونه مزاج الواقع بعد اعتقاده ويمكن ان يقال
ان شكه افضل من جهلهم جهلا مركبا واقرب الى الارشاد الى الطريق الحق فلذا جعلوا
اضلهم وفي بيان طوائف السوفسطائية وتحقيق اساميهم ومنشأ مذاهبهم رد
على ناقل لم يحصل حيث قال لا يمكن ان يكون في العالم عقلاء يجحدون هذه المذاهب بل على كل
عاقل سوفسطائي فرض غلط قولنا تحقيقا الى لنا في اثبات دعوانا لا في رد
دعواهم حتى يرد ان النزاع مع الخصم انما يوجه بعد اقامة الدليل على دعواه فيبقى تقدم الدليل
على هذا الكلام على انه لا بأس بالمعارضة قبيل كما ذكر دليل الخصم انا نجزم بالضرورة
بثبوت الاشياء بالعيان وبعضها بالبيان ودفع شبهة الاادرية ظاهر اما دفع
شبهة العنادية والعندية اما بان نجزم حقيقة من الحقايق وقد ثبت من غير ان
يتعلق انه اعتقاد واما بان نجزم بالضرورة بثبوت بعض الاشياء في نفس الامر
مع قطع النظر عن اعتقاد بالعيان او البيان يوجب بثبوت لان الجزم المستند
الى العيان والبيان لا يكون الا باطلا لكن في صحة في البيان خفاء الا ان يراد
بالبيان البرهان فالاولى بالعيان البرهان بقي ان الجزم بديهية العقل ايضا
يدل عليه فلا وجه لتركه لانه غير داخل في العيان لانه ظن الحس والزاما فائدة
الدليل الالزامي مع انه لا مناظرة معهم كما سيجيء حفظ الطالب للحق عن ضرر دم فانهم
اذا راى ان لنا ما يلزمهم وان عدم قبول الالزام منهم محض مكابرة تزحزحت في اعتقاد
بطلانهم واما منهم فذكر الدليل الالزامي لا ينافي ما سيجيء ان الحق انه لا مناظرة معهم
ولا حاجة الى ان يقال في دفع الثاني فراه قوله وحق انه لا مناظرة معهم اشارة
الى انه لا فائدة لذكر الدليل الالزامي وان ذكر في الكتب الكلامية عادة على القاعدة
ان لم يتحقق نفي الاشياء فقد ثبت اى ان لم يتحقق نفي جميع الاشياء بعين ان لا يتحقق
شيء من الاشياء فقد ثبت اى جنس الاشياء اذ قد عرفت ان المراد الجنس على ما قالوا
بانه لا ثبوت لشيء من الحقايق فلا يتجه ان يصير ثبت الى الاشياء ولا يلزم من عدم
تحقق نفي الاشياء ثبوتها اذ انتفاء تحقق نفي الشيء لا يستلزم ثبوته ومن البين
انه كما يلزم من عدم تحقق نفي ثبوت الشيء بناء على ان انتفاء النفي يستلزم الثبوت
كذلك يلزم تحقق الشيء بناء على ان نفي تحقق النفي حقيقة من الحقايق لكونه نوعا من الحكم

وانه كما تحقق النفي يستلزم المدعى وهو ثبوت جنس حقايق الاشياء يستلزم بطلان
نفسه بناء على ان استلزام اجتماع النقيضين لان نفي جميع الاشياء يستلزم ان لا تحقق
الشيء وان يتحقق النفي وهو شيء واذا بطل تحقق النفي فقد ثبت حقيقة الشيء
ولا يخفى انه انما يتم على العنادية هذا الخالف ما ذكره في شرح المقاصد انه يتم الالزام
على العنادية والعندية وهي حصر لان العندية ينكر ثبوت الاشياء مع قطع النظر عن
الاعتقاد فيقال له ان لم يتحقق لا ثبوت الاشياء في حد ذاتها والا يتحقق النفي
وهو حقيقة من الحقايق هذا وقد عرفت ان النقض بالالزام ليس الزام السوفسطائي
بل حفظ الطالب عن فساده فلا يتم بهذا الحصر على الوجوه الثلث منهم
قالوا الضروريات منها حسيات المشهور ان هذا دليل الادريه والاكتفاء
باستدلالهم لانهم اشهر دليل نفي الثبوت للفريقين الآخرين نصه ان ما الدليل
عليه ليس ثبات لان الاصل العدم ودليل ان الاشياء ثبوتا تابعا للاعتقاد عالا يتناهى
دعوى الثبوت في نفسه فلا يتم التعرض لمن يدعي ثبوت الشيء في نفسه قال زاده محصل
الحق تصدير الكتب الكلامية بامثال هذه الشبهات تضليل لطلاب الحق وقال
غيره اطلاعهم على هذه الشبه ووجود فسادها يفيدهم التثبت فيما يرد عليهم كيلا يتحيروا
الى شيء منها اذا لاح في بادي الرأي ونحن نقول ذكر هذه الكلمات المزيفة بمنزلة
الايقاظ للطالب عن نوم الغفلة وتنبيه له على انه ينبغي ان لا يعتقد عما يبدو للعقل
ما لم يتأمل لانه وقع للعقل ما وقع وكم قد يغلط الغلط بحركة ان يعني بالشيء
فلا يعرف وجه الصواب في غلط البيعم والغلط في الحساب وغيره اذ هو في المنطوق
وما هو في الحساب بالتباء كذا في القاموس ومن البين ان اطلاق الغلط على الادريه
بناء على زعم الناس وكذا تعليل الغلط بالنسبة الى غير الغلط بانه لا يعم مطابقة
سببه للواقع ويكون الكل شكوكا كيف يحكم بان الغلط مكفور وان العنادية لا يمكن ان يحكم
بكون الغلط مكفورا لان الاحكام غلط عندهم اذ لا ثبوت لشيء وكون رؤية الاثنين
واحدا ووجدان الصفراوي الحلو مرا غلطا لا يصح على زعم العندية ايضا لان
لها ثبوتا تابعا للاعتقاد وكذا اطلاق الحس والبديهي والضروري والنظري
فانما تصدر بقيات مخصوصة فمن قال اطلاق الغلط على ما زعم الناس فقد كان في غاية
ضيق العطن ولم ير الا واحدا من كثير كان في غاية العطن ولم يتعرض من مبادي
النظريات لما سوى الحسيات والبديهيات لانها اظهر لما فارتفاع الامان
منها يوجب ارتفاع الامان عن غيرها فالطريق الاولى والمراد بالاحوال الاحوال
الغير الفطري فان الفطري لا يرى الواحد اثنين كما بين في محله وفي قوله الاثنين

مصدر راى يرى راية اثنين وكذا مرا اى يجد الحلو وجدان مر ويصيب اصابة مر
لانه ادراك والوجدان اذا كانا ذوي معقولين يكونان بعض اليقين ويقع
فيه اختلاف واحد الى لفين غالط فلان ما فيه وبعض شبه يفتقر في حلها الى انظار
دقيقة فيكون في معرض الغلط لاحتمال ان لا يرتفع الشبهة او يغلط في رفعها وهذا الاولى
ما حمل الشارح عليه حزاه الاختلاف فيما منافي البداهة كما يشعر به قوله والاختلاف
في البديهي لعدم الالف او لخفاء في التصور لا ينافي البداهة ويحتمل ان يفسر
الاختلاف باختلاف البديهيات وضوحا وجلاء بالنسبة الى الاذهان فرب
بديهي جلي عند احد خفي عند اخر او نظري فلا بديهي يعتمد عليه بداهة لجواز ان يكون
مدعي البداهة فيه مخطئا فلنا غلط الخفي البعض كما كان دليل السوفسطائية الزاما
يكون البحث معهم نافعا لانه يمنع الزام والدليل لا طريق معهم اليه الزامهم واثبات شيء
عليهم واما الامتناع عن ان يرخون فاليه طريق وسيع للاسباب جزئية لا يخفى
الجزم بالبعض وليس سبب عام للغلط شهادة بالجزم بانتفاء سبب الغلط مطلقا في مثل
ادراك حلاوة العسل وكثرة الاختلاف لفساد الانظار لا ينافي حقيقة
بعض النظريات فيه انه يكفي لنفي العلم منافاة كثرة الاختلاف للجزم بالحقيقة وفيه
ان المانع عن الجزم بمقتضى الدليل وهو حقيقة النظري منافاة كثرة الاختلاف فيما
فافهم واستغن عن ان يجعل حقيقة بعض النظريات بعض حقيقة بعض النظريات
في نظر العقل او بتقدير اعتقاد حقيقة بعض النظريات فانه بيان الكافرين
وللحق انه لا طريق الى المناظرة معهم فلا تنفع التحقيق ولا الالزام لانه لا معتقد
لهم حتى يذكر في الالزام بل كل حكم عند غير الادريه منهم خيال وهم لا حقيقة له
حتى ببطلان اجتماع النقيضين وارتفاعهما فمن قال ما ذكره الشارح ليس الزاما لهم
لانهم لا يعترفون الا بالخيالات والاوهام بل الصواب معهم ان يقال خرجهم بنفي
الحقايق مطلقا وهذا النفي من جملة تلك الحقايق فثبت بعض ما ينفيهم فصوابه
ليس الاخيالا وهما كيف وخرجهم ايضا ليس الا خيالا وهما عندهم وقوله لانهم
يعترفون اي الادريه فالمراد بمعلوم المعلوم التصديقي والا فهم يعترفون بالشك
المستلزم لتصور الطرفين وكذا قوله لا يعترفون بانك ايضا بل يقولون انا شاكون
في انات كون وهم جزاهم الله ان ترجع الضمير الى السوفسطائية مطلقا فالمراد بالمعلوم
اليقيني وفيه انه يكفي للاثبات الظن الصادق وحمل المعلوم على المعلوم الصادق
ظنا كما قاله او غيره بعيد بل الطريق تعذيبهم بالنار لا يلزم من هذا الجواز تعذيبهم
شرعا حتى انه غير محجوز واطلاق الحكمة وهو العلم بالاشياء على ما هو عليه كما اطلاق العلم
يؤدم

على مذهب السوفسطائية بزعمهم ويمكن ان يكون نسبتهم الى السوفسطائية لانه لا حكمة
عندهم الا الموهومة اذ كل ما يسمى حكمة عندهم خيالات واوهام او شكوك او امور غير ثابتة
ثابتة للاعتقادات فلا علم حقيقيا ثابتا على مر الدهور فيلسوفا اى محب الحكمة
الاوجه ان محب الحكمة كناية عن عالم الحكمة فيكون بحيث الحكيم وبناء الكناية على ما اشتهر
ان المرء لا يزال راعدا ما لم يجد برقا وكان من انكارهم كطعن في الحس بديهية العقل والنظر المتفرع عنها عقيبا بثبات
الحس والعقل فقال واسباب العلم ثلثة اشارة الى اثبات السببين المطعونين
مع زيادة سبب ثالث مبالغة في تصحيح تحقق العلم بحقايق الاشياء وانما اتى بالام
الظاهر دون الضمير كما هو الخط لئلا يتوهم عوده الى العلم المنطوق بحيث حقايق الاشياء
مع ان المراد بيان اسباب العلم من غير ملاحظة اضافته الا شئ وعرف العلم على وجه
اندرج فيه ادراك الحواس لان من كونه ادراج الشئ بحصل الحواس من اسباب العلم
وهو صفة يتجلى بها المذكور لمن قامت به بما يكتفي بقطعه يتجلى بها المذكور وكذا كل
صفة مما يتجلى بها مما صدق عليها لكن لا مع قرائن هي به ولا ان ادراك الحيوانات العجم داخلة
فيه وليس بعلم فاخرج بقولنا لمن قامت هي به بالاختصاص من بالعقلاء وفيه انه لو فسر
من بذوي العقول وخرج علم الواجب فليقل قولنا للخلق ولو فسر بذوي العلم لزم الدور
ويمكن دفعه بان العلم المأخوذ في تفسير من اعم حتى يشمل الظن فتامل والكشف في بيانه
التجلي بالايضاح ولم يحمل على الانكشاف التام لئلا يخرج عنه التصديقات
الغير اليقينية ونبه اخرا على انه لا يصح الاكتفاء في تفسيره بما هو ظاهر من مطلق
الايضاح بل يجب تخصيصه الى ان يخرج الظن دون غيره وفيه بحث لان صاحب الصحاح
قال تسمية الظن والجهل والتقليد علما من خالف العرف واللغة والشرع وقال الشيخ
يطلق العلم على التقليد مجازا وقال فخر حرح هذا التعريف التجا هو الانكشاف
التام فيخرج عنه الظن والجهل المركب والاعتقاد المقلد المصيب ايضا لانه في الحقيقة
عقد على القلب فليس فيه انكشاف تام وانشراح بحيث العقدة هذا ترجيح
على التعريف الثاني بشموله للتصديقات الغير اليقينية بخلاف الثاني ترجيح بما يؤيد
المرجوحية حمل المذكور على الجاري على الالسن دون المذكور بالقلب لانه المتبادر من الذكر
لكن اطلاق المذكور هذا الخفي تسمية للشئ باسم الدال عليه ونبه على ان المراد
بالمذكور المذكور بالامكان لا بالفعل ليشمل العلم بما لم يذكر اصلا وفي وجه بما لم يذكر
اصلا ولم يوجه اعم تامل بخلاف قولهم صفة توجب تميز الا يحتمل النقيض
اشارة الى ترجيح التعريف السابق وتنبيه على وجه اختياره وقد عرفت هذا

مما يتعلق

مما يتعلق بعضهم ذكره لترجيحه وفي قوله والتصورات بناء على ما زعموا من انها اكتسابية
لما اشارة الى مرجح آخر للاول عليه وهو ظهور شمول الاول للتصورات وضعف
شمول الضعف المبني لانه كثيرا من الاحكام المنطقية مبنية على اثبات النقيض
في التصور وفيه ان اثبات الاحكام للنقيض في التصور لا يتوقف على كون
النقيض حقيقيا في التصور فليكن الاطلاق مجازا ولو سلم فليكن المراد بالنقيض
في التصديق ويكفي في صحة استعماله في التعريف كونه اشهر واظهر من النقيض في
التصور نعم التعريف الاول مرجح حقيق بان احسن ما قيل في الكشف عن غريزة العلم
ومن وجوه الترجيح انه لم يحفظ بهذا التعريف عن الانتقاض بادراك الحيوانات
وقد حفظ عنه بهذا التعريف الاول وقد عرفت ان اخراج بجهل المركب عنه يحوج
الى مزيد تحمل في عدم احتمال النقيض بان يراد عدم احتمال النقيض حالا وما كان
الجهل المركب يحتمل ان يلاحظ فدليله ضعيف فيحتمل المجهول النقيض في ذلك التميز وانه يجب
اعتبار تقييد ايجاب التميز بايجاب التميز لمحلها ليجب ليخرج عنه احتمال الشجاعة فانها
توجب تميز المحل بل من لاحظها بخلاف العلم فانه يجعل محله مميزا كما يجعله مميزا
كالشجاعة وانه يقتضي ان لا يكون النفي والاثبات علما بل ما يوجبهما وكذا التصور
وانه يحتاج استدراكه لا يحتمل الى التميز الى التجوز وخصصنا في احتمال متعلق التميز بالنقيض
التميز وانه يخرج العلوم العادية كالعلم بوجود مكة مع احتمال عدمها اذ لا شبهة في
امكانه ويحتاج دفعه الى دقة النظر بخلاف علم الخالق جعل قولنا للخلق قيد العلم
ولك ان تجعله قيد الاسباب العلم اى اسباب العلم الثابتة للخلق وفي الجزء الملك تقديم الملك
لانه اسبق بالحكم بكون الانس افضل وان الام بيان اسباب العلم البشري وفي لذاته فانه لذاته
لا لسبب جزء الاسباب قيل يريد لا لسبب غير ذاته لئلا ينافي قولنا لذاته قلت هذا انما يحتاج
اليه لو صح اطلاق السبب على ذاته تعالى كما وقع في عبارته فيما بعد ان السبب في العلوم كلها هو الله تعالى
وفيه نظر وكان يجعل اللام في قوله لذاته صلة للثبوت لا للتعيين فيكون التقدير فانه ثابت
لذاته لا لسبب جزء الاسباب لا يخفى انه لا حاجة الى ذكر قوله للخلق ويصح ان اسباب
العلم ثلثة اذ لا سبب للعلم تعالى لانه لذاته ولم يرد اطلاق السبب على ذاته تعالى حتى ينتقض حصر السبب
في الثلثة به وان ثبوت الحس بين بحيث حتى الذايقة للملك والحس كما يقتضيه سوق وفوق البيان
غير مسموع لابد لثبوتها من دليل سمعي قال الحواس السليمة بخلاف المأوفة فانها لا وقوف عليها
فلا تصير موجبة للعلم بعض اليقين والكلام فيه ولذا قيد الخبر الصادق ولا يكفي التقييد
اذ لا بد من العلم بالصدق ايضا لوجوب الاطلاق المعقل عن عصمة السلامة هذا وفيه بحث لان الحواس
المأوفة والخبر الكاذب يفيدان التصور فلا يصح حصر اسباب العلم مطلقا في الثلثة الا ان يقال

اريد بالاسباب ما يعتقد بها ولذا صح جعل العلم المذكور شاملا للغير اليقيني على ما زعم الشارح
واللام تحصر الاسباب فيما ذكر لان الحس كاذن والخبر الغير الصادق يكونان سببين لغير
اليقيني لكن الاوجه لجعل العلم شاملا لغير اليقيني واخراج ما يفيد غيره بتقييد الاسباب
بما يعتد به الا ان يقال انما جعله شاملا لزعم انه كذلك لا لانه كذلك للمقام لا يقال انما
الامر والنهي بما يوجبان العلم فانهما اذا صدرا من الشارع يفيدان الوجود والحرمة
ما يفيد صحة الخبر المفيد فانه الامر يستلزم الحكم بانه واجب والنهي يستلزم الحكم بانه ممتنع
ووجه الضبط ان السبب ان كان خارجا اي خارجيا خارج عن العالم فالخبر الصادق
والا فان كان آلة غير مذكور فالحواس والا فالعقل غير بقوة للنفس بها تستعد
للعلوم والادراكات وفيه ان العالم ان كان الهيكل المحسوس وهو المراد بالنفس
عند المتكلمين فالقوى المودعة اجزاؤه من الحواس والعقل ليست نفسه ولا جزؤه فهي
خارجة عنها وهو ذلك ما هو وصف لاجزاء التي لا يحس آلة وان كان الجوهر المجرد
المتعلق بهذا الهيكل وهو النفس عند الحكيم والمراد بقوة بها تستعد النفس للعلوم
والادراكات ما يغاير النفس بالاعتبار ويتحد معه بالذات لان قوة التي
لا يجب ان يكون مغايرا بالذات بل يكفي في تحققها التغاير بالاعتبار
حيث عد الطبيب المعالج لنفسه قوة لنفسه فالجواب خارجة عنه وبالجملة قوله
والا فالعقل يفيد ان العقل آلة ليس غير المدرك فينبغي ان يترك وصف الآلة
بغير المدرك على ما سبق من ان تعريف العلم شامل لادراك الحواس مدركة الا ان
يجعل السابق تجوزا فتامل فان قيل السبب المؤثر في العلوم كلها هو الله تعالى
ان يقول الواهب للعلوم كلها هو الله تعالى فلا اطلاق السبب المؤثر عليه تعالى يحتاج
الى توقيف وقوله من غير تأثير للمحاسة الاولى فيه من غير مدخلية لفيوضه تعالى اذ لا سبب لله
ولا يوقف تأثيره تعالى شيء على شيء وقوله والسبب الظاهري كالنار للاحراق هو العقل
لا غير فيه ان الظاهر ان العقل بالمعنى المذكور للنفس كالحرارة للنار فالسبب الظاهري كالنار
هو النفس وما نقض منه بالعجب ما قيل فان قيل الخبر الصادق انما هو متعلق العلم الذي يفرض
كون الخبر مفيدا له فكيف يكون طريقا له قلنا صدق الخبر سبب وطريق للعلم المخصوص
هذا اذا الطريق هو الخبر عن الدال والمعلوم هو المدلول وحصر قوله قلنا هذا اما عادة تبع
فالاقتصار على المقاصد اما اختياري كما اختار ابعا اذ محصل السوال تردد بين ثلثة
امور السبب الحقيقي والسبب الظاهري والمطلوب وما اختير في الجواب رابعا انه لا اراده السبب
الظاهري المقصود لهم الذي امرنا الاقتصار عليه بيان الشرع حيث قال في علمنا
الشرع عليه التحية والصلوة الوفية وحسن اسلام المرء تركه ما لا يعنيه وقوله لو ادركت

حق دور

حق دور العقول او غيرهم دفع لكون الحواس راجعة الى العقل كالوجدان والحدس
والتجربة ونظر العقل ويكون ان يقال اقتصروا على الثلثة لان ثبوت الشرع بالعقل
الذي هو مرجع الكل ومعظم العلوم الدينية مستفادة بالخبر الصادق للتوقف حقيقة
على السماع والبصر الذي يرى الرسول او ان يقال عما كان انكار العلم بحقايق الاشياء ينتفي بسببية
الحس والعقل فان علم فيما هو آمن عن الخطاء من البديهيات لا فوق فيه اراد ان
ان يبالغ في ان سببيتها بحصر السببية فيهما ولم يرضوا بجعل الخبر الصادق النقل
هو جنس الشرايع والعقايد بالنسبة اليهما كالعدم ضم اليهما وحصر السبب فيهما
مبالغة في سببيتهما بتنزيل ما عداهما لنقصانها فيهما بالنسبة اليهما منزلة العدم
والحق ان يقطع الكل بعد ظهور الوجه المصون عن التكلف والتنزل وهو ان
الاسباب التي يخلق الله تعالى العلم عقيبها استقرا لها عادة ثلثة لا يعدو بها بحكم
الاستقراء الحواس فانها بعد استعمال البصر مثلا على وجه خاص تحصل العلم لا
وبعد استعمال الخبر الصادق يحصل العلم بمضمونه بعد استعمال العقل يحصل العلم
الا ان لاستعمالات خصوصية بحسب مقامات متفاوتة في بعض الاحكام استعماله
باحضار طرفيه والتوجه الى النسبة بينهما وفي بعضها بلاحظة نسبة بين طرفيه
وملاحظة معلومات مناسبة لها وترتيبها على وجه مخصوص وفي بعضها بلاحظتها
وملاحظة احكام متفاوتة دفعة فان الله تعالى يخلق العلوم عقيب هذه الاستعمالات
ولو كان حصر الاسباب ينتقضها باستعمالها لا ينتقض بسبب استعمال الحواس الخمسة
ايضا واما التجربة فليست الا نكرار الحس قال والحواس جمع حاسة بحذف القوة المحاسة
المراد بالحواس مطلقا الحواس السليمة كما يشاهد في اكثر الفهم وانكر الصباح وجود الا
ليستوفي الحساس حتى اضطر الى القول بانه كالمدرك ما خوذ من الاحساس على خلاف
القياس فكذا المحاسة بلا اشتباه وهل جاء المحاسة من المحاس كما قاس مرادي
من مصنوعات ارباب الاصطلاح لكن في القاموس حسه الشيء واحسه ابصرت
وعلمت والا لزم ان يخطئ الجوهري في جعل الحس من الاحساس كما هو دابه وكانه غفل
عما فعل والاظهر انها مشتقة من الحس بمعنى العلم فتامل قال فحس بمعنى ان العقل حاكم
بالضرورة بوجود ما يدرك بالحس مع انتباه الفلاسفة حق اقوى وظاهر
السوق انه قصد تقييد الحس بالضروري لكن لا يخفى انه لا ينفع بل النافع تقييد المحسوس بالموضوع
فالصرف عن الظاهر ليحمل على تقييد المحسوس وقد يقال قد تقرر ان الحد لا يفيد الحصر
لكن الظاهر في المقام قصد الحصر ولا يخفى ان دون تلك الحس لطافة فصلت ليست ضرورية
واما الحواس الباطنة التي يثبتها الفلاسفة فلا يتم دلالتها فانها مبنية على ان

حواس

النفس

لا تدرك المجردات بالذات المجردة وعلى ان الواحد لا يكون مبدأ الاثنين والكل بط
في الاسلام ومنهم من قال ليس في الشرع ما يدل على بطلان تجرد النفس حتى اثبته بعض علماء الشرع
ولا ما يدل على بطلانه ادراك المادي الا ما في بعض الاحاديث ان ميت يسمع بكاء اصحابه
وبه خبر الاحاد على انه لو كان محالا لم يجب بالشرع لما اورده الاصوليون في كتبهم وقد اورد ها
التوضيح والكشف وغير ذلك بهذا وفيه ان اخبار الشرع كثرت فان الروح يخرج من اعماق
البدن فلو لم يكن حالا في البدن تام يتم ذلك في المجرد لا يحل في المادي واجمعوا على ان الله تعالى يعلم
المادي بخصوصها فبطل ان النفس لا يدرك الجزئ المادي ثم ايراد الاصوليين متابعة
للفلاسفة وليس كما ينبغي قال السمع ابتداء بالسمع مع ان الالة يحتاج اليها الحيوان اكثر
مما يحتاج الى البواقي كما تقرر في محله لان كمية السمع للعلم اكثر من البواقي لانه مما ينتفع به في
السمعيات والعقليات اذ السمعيات لا يدرك الا بالسمع وبعض مقدمات العقليات
ما يدرك وجوده بالسمع ثم ذكر عقيبه جاني ما يختص برأس على ترتيب الاعضاء الموضوعة هي فيها ثم الى
بالالة التي هي الصدر بالذات فيها بغيرها لان الحيوان احتاج بها بعد الالة ويشتركان
في الوقوف على ما هنا التماس والصماخ صوب الاذن وبالسين لغة كذا في الصحاح وفي تفسير
ادراك الاصوات بها بان الله تعالى يخلق الادراك في النفس عند وصول الهواء المتكيف
بكيفية الصوت الى السماع يقتضي ان يكون كل ما يخلق الله تعالى ادراكه في النفس عند ذلك
مدركا بها كادراك وجود مباحث الصوت وهكذا في بواقي الحواس والاولى ان يقال
يدرك على الملابس بها الاصوات وما يتعلق بها اذ كيفيات الصوت من الحسن والقبح وغير ذلك
ليست مدركة بها والخفي ان تفسير كل الحواس على ما ذكر في الكتب حيث لم يذكر فيه ما يدرك بها
صادق على قوى موجودة في هذا الحيوان غير المعرب مطلقا في الزائدتين الثانيتين من مقدم الدماغ
كما اودعت الشامة اودعت الالة فذكر ان يعني في تعريف كل منها ما يدرك بها غيرا
لما عن قول الاخرى اودعت في هذا المحل تيلافيان ثم نفر فان فيه اشارة الى انتهاء
لا يتقاطعان على هيئة الصليب بل يتصل العصب الايمن الى العين اليمنى والايسر الى اليسرى
كذا قيل ووجه الاشارة انه لو كان قابلا بالتقاطع لقال يدل تيلافيان ثم نفر فان
يتقاطعان فينادي الى العينين قيل كيف يدرك المقادير بالبصر وهي امور موجودة
الا يرى انهم جعلوا علة الابصار الوجود فلم لا يدرك ايضا بان الله تعالى اجرى عادته بان يخلق
في حق الرؤية ويمكن ان يقال اريد بالمقادير الجواهر وهو غير الاخراء المتالفة
كما سبق واعترض ايضا بان الحركة غير موجودة فكيف يدرك بالحس واجيب بانها في الموجودات
الخارجية بالاتفاق ولزوم كذبة بها لانيانها وجودها وفي قوة موجودة في الزائدتين
لا يصدق على القائم باحد الزائدتين فالاولى في الزائدة الثانية وانما اودعت

فيه

فيه قصد التنبيه على ان الشم مخلوق في كل من الزائدتين والحلمة كالطبقة بقولنا وسط
الندى والمختوم اقصى الانف وهي قوة منبثة في العصب المفروش على جرم اللسان
الجد كالجرباني كذا في القاموس وهي قوة منبثة في جميع البدن لا تقصد على لامسة
عضو عضو بل جزء جزء من كل عضو اذ لكل لامسة ولذا قيل لامسة الكف اقوى من لامسة
سائر الاعضاء، وواقعة فيه قصد التنبيه على عموم اللامسة واستثنى من جميع البدن
الكلية والرية والكبد والطحال والعظم وقوي عند التماس والاتصال به يريد عند تماس
الحرارة والبرودة به فلا يرد انه قد يدرك حرارة الماء حين تماسها على ان المدرك
في صورة البعد عن النار ليس حرارة النار بل حرارة الهواء المجاورة النار لا يدرك
بها ما يدرك بالجاسة الاخرى اشارة الى ان تقديم قوله ولكل جاسة على متعلقة الخ
قوله يوقف للاختصاص ولا يخفى انه كما يفيد ما ذكره الشارح يفيد انه لا يدرك بهذه ما يدرك
الجاسة بها وكان لم يتعرض له لانه ليس محل النزاع كما يجيء عنه فيما بينهم لكن الظاهر عدم الوقوع
تأمل وخرج بمنع امكان ادراكه ما يتعلق بالبصر بمنع امكان ادراكه بدون البصر
وهي الجواز والحق الجواز ولذا اقال المصنف ولكل جاسة منها ما توقف ولم يقل يمكن ان يوقف
لئلا يلزم حصر امكان الوقوف فانه قيل البيت الذي يدرك الحرارة المطعوم ويمكن ان يكون ايرادا على ما ذكر
حيث انه لا يمكن ان يدرك جاسة باخرى ولا حاجة الى ذكر ادراك الحلاوة في ذلك بل
يكفي ان يقال البيت الذي يدرك الحرارة المطعوم ويمكن ان يكون دليلا آخر على حقيقة
الجواز اورد ليبطل ويمكن ان يكون ورد على المخالف في الجواز اورد ليدفع ويمكن الايراد له
باقي اللامسة التي في جرم اللسان يدرك حلاوة الشيء وحرارته معا قال والخبر الصادق
اي المطابق للواقع الاولى تفسير الصادق في اول المقام ذكره قوله فان الخبر كلام لبيان
صحة تفسير الصادق بما هو صفة الخبر دون المخبر وما ذكره في تعريف الخبر مصون عن توجيه
النقض بالاخبار الواجبة الصدق او الكذب واشارة الى تعريف الصدق بمطابقة
النسبة التي لها خارج للخارج والى تفسير الكذب بعدم مطابقة تلك النسبة له فيندفع الدور
عن تعريف الخبر بما يحتمل الصدق والكذب بناء على انه لا يوقف الصدق الا بمطابقة الخبر
للواقع والكذب الا بعدمها وبمنع مطابقة النسبة ولا مطابقة ان كل مركب مشتمل
على فهو مشتمل على ثبوت شيء لشيء او ثبوت شيء عند شيء او انفصال شيء عن شيء فالتقييد
يدل على معلومية ثبوت شيء لشيء والا لم يدل على طلب الثبوت على احد هذه الوجوه
والخبري على مطابقة في الموجبة وعلى عدم مطابقة في السالبة والمراد بان يكون لنسبة
الكلام خارج مطابقة ان يكون لها خارج تطابقه بحسب دلالة اللفظ فان حينئذ قولنا
زيد قائم اي ثبوت القيام لزيد مطابق لما هو خارج النفس وكذا المراد بان يكون لنسبة خارج

لا تطابقه ان يكون لها خارج لا تطابقه بحسب الدلالة فان زيد ليس بقائم معناه ان ثبوت
القيام لزيد في حيث انه معقول الخارج لا تطابقه اذ خارجه عدم الثبوت وهذا معنى
قولهم النسبة واقعة او ليست بواقعة بل الواقع ما يطابقه تلك النسبة كالجبل والواقعة عين وقوع
ما يطابقها وهذا التحقيق لتعريف الخبر على هذه الوجه بحيث يميز الخبر عن كل مركب تقييدي غير الخبر
لكن لا يصح قولهم انه فيكون صادقا وقولهم فيكون كاذبا بل كل من ليس الخبر يحتمل الصدق والكذب
وبهذا التحقيق يندفع نقض التعريف بالمركبات الناقصة سواء اريد بالكلام المركب التام
او اعم ولا يتوقف دفع النقض على حمل الكلام على المركب التام كما هو اختيار بعض الاعلام ولا بالنسبة
لانه نسبتها ليس خارج يطابقها او لا يطابقها بحسب دلالة الكلام بل لا دلالة للكلام الا على
طلب النسبة ويندفع ايضا ان الخبر نسبة خارجة حالية واستقبالية بل ثلثة خارجات
ثالثها الماضوي وربما يطابق احدها دون الاخرين فيكون كاذبا وصادقا معا
وكذا ضرب بطا خوارج ثلثة عداه النسبة بعقيدة بزمان لا يكون خارجها الا في هذا الزمان
فاعل وقد يقال انه يجب الاخبار عن الشيء على ما هو به اي الاعلام بنسبة تامة قال
السيد السند قدس سره في شرح المفتاح الاخبار اي الكشف ولهذا اعدي بعن فصدق حكم الخبر
وكشفه عن الشيء الذي هو مسند اليه على الوجه الذي هو في نفسه ملتبس به من ثبوت مسند له
او انتفائه عنه وكذبه كشفه واخباره عن الشيء الا على ما هو به وحمل الشيء على النسبة اي
الاخبار عنها على الوجه الذي هو ملتبسة به من الثبوت والانتفاء بقيد بحسب اللفظ لانه
المتعارف في الاستعمال اخبرت عن زيد مثلا لا اخبرت عن نسبة القيام اليه هذا كلامه
وما زيف كلام الشارح المفتاح لمشار اليه هنا بقوله اي الاعلام بنسبة تامة وما ذكره
من وجه البعد بقوله ان النسبة مخبر عنها عند تفصيل معنى الحكم اي ادراك ان النسبة واقعة
او ليست بواقعة وقولهم فمن ههنا يريد ان من تعدد معنى الصدق تفاوت بين الكلمتين فلا حاجة
الى جعل خبر الصادق من قبيل الاضافة البيانية ولا الى جعل الخبر الصادق بمعنى المخبر
الصادق بمجرة توفيقا بين كلامين او دفعا للخلاف بين الموفقين
بقي بذلك لما انه لا يقع دفعة بل على التعاقب والتوالي كما انه لا يمكن ان يسمع الخبر دفعة من
جمع كثير بمنع عدم وقوعه دفعة ودفعة بان وجه التسمية مبني على غالب ما يقع ما يعينك
نعم يتجه انه لا موجب لوقوعه على التوالي فليكن بين كل خبر الى الخبر تراخ محقق دفعة بان
التسمية مبني على الغالب ولو اكتفي بقيد على التعاقب لم يتجه شيء فان القاموس التواتر
التتابع اوقع مترادف قال وهو خبر الصادق الثابت على السنة قوم كانه احترز بالثبوت
عن الخبر الجاري على السنة قوم مع رجوع بعضهم فانه ليس ثابتا على السنتهم ولقوم
لغة مخصوص بالرجال وقد تاكد بالضمير المذكور والعلم على سبيل التغليب ولم يشترط الذكورة

وقوعه لا يتصور تواطؤهم على الكذب قد افاد مصداق كونه تواترا وهو كونهم لا يتصور
تواطؤهم على الكذب وفيه اشارة الى انه ليس كمدار على عدد والا لوصفهم به وهذا الصدق
احسن مما صرح به مما ذكره لانه لا يتجه عليه ما يتجه على ما ذكره من توهم الدور لان العلم
فرع التواتر فاثبات التواتر به دور وان كان وضعه ظاهرا لان الا يستدل بالاثر على المؤثر
لا يوجب الدور وقد اشار الشارح الى ان المراد بالتصور التجويز دفعا بانه لا يجوز ان التصور
يتعلق بكل شيء وكان موضع التصور موضع التجويز مبالغة في نفي التجويز حتى انه خرج عن
سعة التصور الذي لا يخرج عنها شيء وقد زيف الطوفي قيدين احدهما ان يكون
الخبر عن محسوس وثانيهما انه لا يكون ذلك المحسوس ممتنعا وهما زايدان لان كيف الخبر عن معقول
لا يكون بحيث يمتنع تواطؤهم على الكذب ولذا لا يفيد التواتر في المعقول وكذا الخبر
عن الممتنع ورد على التوفيق الخبر الثابت على السنة قوم لا يتصور تواطؤهم على الكذب
اذا اخبر كل منهم رجلا آخر ولا بد لاخراج من تقييد الحد بالوصف ومنهم الواحد وما يجب
ما قيل من ان مثل هكذا خبر ثابت على السنة قوم لا يتصور تواطؤهم على الكذب وكيف لا
وثبوت الكاذب على السنة قوم بناني كونهم غير متصور التواطؤ على الكذب واعجب منه
ما اجيب به من ان المراد بالخبر الصادق الثابت على السنة قوم كذلك كيف ولو جاز
خبر كاذب لقوم كذلك لافاد جريان الصادق على السنتهم لسيقين ولتوقف العلم
بخبرهم على معرفة صدقه ومصداق الشيء ما يصدقه وكونه موقع العلم مصداق الخبر
المتواتر ان ذلك الوقوع يصير سببا للتصديق بكونه متواترا وقولهم من غير شبهة
تاكيد اذ العلم لا يكون مع شبهة ولا يخفى ان المصداق ليس مجرد وقوع العلم بلا شبهة
بل هو مع العلم بانه ليس هناك موجب علم آخر ويمكن دفعه بان المراد مصداق وقوع
العلم بسبب هذا الاخبار بلا شبهة قال وهو بالضرورة بعض انه افاد وقصر ترك الاستدلال
كونه ضروريا تام كون الخبر المتواتر موجبا للعلم الضروري كما يفيده ترك الاستدلال عليه
غير ضروري لانه لخبر الرسول لا يستدل بان هذا خبر قوم لا يتصور تواطؤهم على الكذب
وكل ما هو شانه فهو صادق وما تمسك به الشارح انه لو لم يكن ضروريا لحصل لصبي لا يتدرى
بطريق الكسب ضعيف لان حصول العلم للصبي بحيث لا يقبل التشكيك مم ومملوك
الخالية بعض الملوك الماضية عما في الصحاري والبلدان النائية مع كونه اقرب الا ازمنة
لكن عطف عليه في غاية البعد ومجرد تجدد النظر وكيف لا يكفي في التمثيل العلم بالملوك الماضية
في الازمنة الماضية كما انه يكفي العلم بالملوك في البلدان الناسية فلا حاجة الى تقييد الملوك
بالقيدين على انه يلزم استعمال ارادة الظرف في اطلاق واحد لان كلمة في مشتركة بين
ظرفية المكان فلا يستعمل في اطلاق واحد فيهما فلا يقال غبت في البيت والبيت فان قلت

ما فائدة قوله في الازمنة الماضية بعد وصف الملوك بالجالية وهل مصيبهم الا في الازمنة
الماضية قلت كانه اراد تعميم الملوك بحيث يشمل الماضين في جميع الازمنة الماضية
وفيه فهنا اعتراض يرد على ان عبارة السابقة محرفة عن مقتضاها وهو ان
كونه موجبا للعلم ضروري ضروري الى آخره ان ما يجاب العلم ضروري واما كون
ذلك العلم ضروريا فاستدلالي وقوله انه ليس الا بالاخبار عطف على العلم فهو في حيز
الوجدان وقوله واما خبر النصارى لا ينافي التلويح واما خبر اليهود لان بعض
النصارى مع اليهود في اعتقاد القتل وحمل اضافة الخبر الى النصارى اضافة
الى المفعول مع ورما عطف اليهود كما جدا والمراد بخبر اليهود بتابيد دين موسى خبرهم
بانه قال موسى بتابيد دينه على ما خلاصة البطيء والاقتابيد دين موسى ليس بحيث يجري
فيه التواتر وقوله فتواترهم لانه وان كثر المخبرون في زمان لكن لم يعم كثرة المشاهدين
لصلة والسامعين للقابيد على انه شاع الكذب فيما بينهم الى ان ضيعوا كتاب الله
بالتحريف فان قيل خبر كل واحد لا يفيد الا الظن وضم الظن الى الظن لا يوجب
اليقين هذا الايراد مصادم البديهي فيبطل لكن الاولى ان لا يكتفى في دفعه بذلك
بل يستعمل كلة التراخ الشبهة عن القاصر ويجعل قلبه بالبقين من غير شائبة وساوس اليوم
الخاسر فلنا اورده ودفعه فيقول تحصل الايراد تكذيب بعضان الضرورة بانتهاء العلم
اولا بانتفاء المقتضى ثانيا لوجودهما وكل طرف منهما ان يمنع ان خبر كل واحد يفيد الظن
لجواز ان يفيد الجزم الغير الثابت اذ لا مانع من افادة خبر الواحد الجزم ولو اريد بالظن
ما يقابل اليقين يمنع عدم افادة ضم الظن الى الظن اليقين لجواز ان ينتهي اجتماع
افراد الجزم الى اليقين ومنها ان خبر كل واحد لا يفيد الظن والا لزم تحصيل الحاصل
ولا الجزم كذلك بل المفيد حينئذ الاجتماع المجموع من حيث المجموع ومنها انه لا يفيد خبر كل واحد
الا الظن لجواز ان يفيد خبر كل واحد او بعضهم اليقين بان يكونوا انبياء او بعضهم
نعم يلزم انه لا يوجد المتواتر من غير ان يكون رسولا وكذلك وقوله وايضا جواز كذب كل واحد
يوجب جواز كذب المجموع لانه نفس الاحاد سواء كان المراد بكل واحد كل واحد من المخبرين
او كل واحد من الاخبار يمكن دفعه بمنع جواز كذب كل واحد بل واحد منها بمنع الاجتماع
من ذلك والاكان حصول الجزم الغير الثابت بصدور كل منها فيفيد الاجتماع اليقين
بذلك وجواز كون بعضهم او مجموع انبياء ومنع استلزام كذب كل واحد جواز كذب المجموع
انما يستلزم لو كان مجموع نفس كل واحد وليس كذلك بل مجموع نفس الاحاد وفرق بين كل واحد
ومجموع الاحاد ولا يذهب عليك ان هذا الايراد كما يقدح في افادة الخبر المتواتر اليقين
يقدح في تحقق الخبر المتواتر لانه لا يوجد قوم يمنع تواطؤهم على الكذب ولا علينا ان نكفل

جواب

جواب الشارح عما بعض ما ذكرنا لانه قصدنا الى تفصيل المقام والاحاطة باطراف الكلام
وقد مر قوة الجبل كوقف في الشوارد كند للنع او نقض اجمال بعد التفصيل كالسمينة
اي السمينة الى سوقات ثم قوم من عبدة الاوثان قائلون بالتناسخ وبانه لا طريق
الى العلم بوجود الصانع كذا في شرح المواقف وذكر في المواقف بعد ذكر مذاهب طوائف الامة
منهم من انكر بعثة الرسل لعدم دلالة المعجزة بالنسبة الى الغائب لانه لم يكن الا بالعلم بها
بالتواتر وانه لا يفيد العلم اصلا بل الظن وانه لا يجدي في المسائل اليقينية والجواب
بالتفاوت في الالف والعادة ما ذكره الطوالع وقال الاصفهاني فالاول الجواب
في تصورات الاطراف وما يمكن رجحان الثاني ظاهر اذ الشارح بينهما وتفاوت
تصورات الاطراف كما يمكن ان يكون بالوضوح والخفاء وهو الذي ذكره
الاصفهاني يمكن ان يكون بحسب المناسبة بالحكم وعدده وكلام الشارح يعمهما وتفاوت
في الالف يمكن ان يكون بوجود الالف وعدده وان يكون بتفاوت حراتب
الالف قال والثاني خبر الرسول اي الخبر في الامر الديني ولذا قال انتم اعلم بامر
دنياكم وخالفه ذو الدين حيث قال في جواب قول ذي الدين اقصرت الصلوة ام نسيت
كل ذلك لم يكن فاثبت بعض ذلك كان وحده صلى الله عليه وسلم واصلح صلوته فاذن تركه
منا سهوا وفرق الشارح فيما كان بعده كان صادقا فيما اتى به من الاحكام تنبيه على هذا القيد
وقوله تقييدا اما انت فاعل او مفعول وتعريف الرسول من الانسان لانه مختص بالبيان
او الرسول مختص في لسان الشرع بالانسان والاطلاقات الواقعة على الملك في القرآن
وغيره اطلاق لغوي وتعريف الرسول بما يصدق على نبي الجعل الرسول والنبي مساويين
ليصح الخبر الصادق في القسمين ويستغنى عن تكلف ان يقال ان الخبر الصادق
بالنسبة الى هذه الامة منحصر في القسمين لان نبينا رسول عما ان تغير اسباب العلم
للخلق باسباب كالملك والجن والانس يابى عن هذا التخصيص لكن في تفسير القاضي
ان الرسول من بعثه الله تعالى بشريعة متجددة يدعو الناس اليها والنبي يعم ومن بعثه لتقرير
شرع من قبله كانبياء بني اسرائيل الذين كانوا بين موسى وعيسى عليهما السلام وذلك شبه
النبي عليه السلام علماءهم فانتباع من الرسول ويدل عليه انه عليه الصلوة والسلام سئل عن الانبياء
فقال مائة الف واربعة وعشرون الفا فقيل فكم الرسل منهم فقال ثلثمائة وثلثة عشر جما غفيرا
وقيل الرسول من جمع الى معجزة كتابا منزلا عليه والنبي غير الرسول من لا كتاب له وقيل الرسول
من يأتيه الملك بالوحي والنبي يوحى اليه وفي المقام هنا كلام واورد على اشتراط
الشريعة المجددة بان اسمعيل عليه السلام من الرسل وليس لشرع مجدد اكما صرح به القاضي وعلى
اشتراط الكتاب انه داود له كتاب وليس برسول حتى فسر الكتاب بالاحكام واخرج الزبور

ويمكن ان يدفع زيادة عدد الرسل عليهم الكتب بانه يحتمل شركة رسول في كتاب الا ترى ان
هارون كان شريكا لموسى في رسالته ولها كتاب واحد ومنهم من اجاب باحتمال تكرار
نزول بعض الكتب كالفاتحة ويمكن دفع ورود الجميع عليهم السلام عما التقرير بشرع محمد
صلى الله عليه وسلم وذلك بان يقال يحتمل ان يكون شريعة ابراهيم شريعة ابطاليوس وحي محمد عليه السلام
واورد عما تعريف الرسول والنبي عما عرفه الشارح بمن بعث الى شريعة من قبله فانه ليس
لتبليغ الاحكام بالتعريف حكم بعث غيره لتبليغه لانه الحكم قد يبلغه غيره فلا يتاتى منه التبليغ
واجيب بان التبليغ منه الى قوم اخرين غير ممتنع اقول يمكن حمل ما ذكره الشارح تعريفا للرسول
بالمعنى الاخص بان يقال الرسول انسان بعثه الله تعالى الخلق بمجرد تبليغ الاحكام كما هو
المتبادر ومن بعث لتقرير شرع من قبله لم يبعث بمجرد تبليغ الحكم بل التبليغ الى من لم يبلغه وتقريره
لمن بلغه والمعجزة امر خارق للعادة قصد به اظهار صدق من ادعى انه رسول الله تعالى
قد اختصر عبارتهم المشهورة اعني فعل خارق للعادة او مايوجب عنابة من الترك بقوله
امر فوضع الامر الشامل للفعل والترك موضع الفعل فان تعجيز الغير كما يكون بايقاع
مدعي الرسالة عما فعل خارق للعادة يكون بعدم خلق القدرة فيه فيتعارضان لانه مال المعجز
كان يقول المدعي المعجزتي اني اضع يدي عما رأسي ولا يمكن من ذلك والى قوله خارق للعادة
احترز عن ترتب المقدمات المنتجة لدعوى الرسالة فانه امر قصد به اظهار صدق
من ادعى الرسالة لكن ليس خارقا للعادة وقوله قصد به اظهار صدق الاولى ان يزيد لان
المريد هو الله تعالى وفي صحة اطلاق القصد عما اراده به تأمل واورد عليه انه ليس حد الله تعالى
بالامر الخارق للعادة اظهار الصدق والاتمكن فعله معللا بالغرض واجيب بان
المراد بقصد اظهار الصدق به دلالة على الصدق فالقصد ههنا من قبيل قصد المدلول
بالدال لا قصد الفائدة بالفعل ولا يخفى ان الملايم ح ان يقال قصد به صدق
من ادعى النبوة لان القصد بالدال انما يريد اظهاره لا اظهاره الا انه ادرج الاظهار للتنبيه
على ان القصد الى الصدق اظهار لا قصد تحصيل وبهذا اندفع ان كرامات الولي عدة
معجزة نبيه ولا يقصد به اظهار صدق لانه يراد عما صدقه وتكشف به صدقه فقد اراد الله تعالى
به صدقه وقد يجاب بان عدها معجزة على سبيل التشبيه ورد بمنع المشبه ودفعه ظاهر لان الله تعالى لا يريد به
تصديقه اذ يستحيل من الله تعالى تصديق الكاذب فيستحيل ان يخلق مع دعوى النبوة فيه السحر
والا لكان مصدقا للكاذب وبهذا الجواب اولى مما قيل ان السحر ليس خارقا للعادة بل من
قبيل ترتب الآثار على اسبابها باشرها احد ترتب عليها يخلقه الله تعالى اياها لانه يندفع
به التباس المعجزة بالسحر بخلاف هذا الجواب فلذا لم يلتفتوا اليه لانهم لم يتنبهوا على
ان ليس خارقا للعادة كما ظن وقد احترز بقيد ما ذكر عن دعوى النبوة من خارق للعادة يظهر

قبل

قبل دعوى النبوة من خارق ومنه الارهاصات وهي ما ظهرت قبل وجود الانبياء لتوطيد
زمان وجودهم والارهاص من بناء على الاسس فكانها بناء سبب اثبات النبوة الى النظر
في الدليل الاول تفسير الاستدلال بافادة الدليل بمعنى قول مؤلف من قضايا ما فانه ليس
الاستدلال به النظر في الدليل والنظر اما بعض الحركتين او الترتيب اللازم للحركة الى
او ملاحظة اللازمة للحركتين وادراج لفظ الامكان سواء حمل على الامكان الخاص
او على الامكان العام في جانب الوجود ليشمل التعريف دليلا لم يتوصل به بعد ما قيل او هو بعض
الامكان الخاص وفائدة ما ذكر مع التنبيه على ان دليل ما لا يجب ان يتوصل به بل
لو صور العلم بخلوه الله العلم عقيب الاستدلال والدليل مقتض عام وخاص فالاول يشمل
الامارة والثاني يقابلها ويكون حملا على ايهما شئت او حملا على الاول كما قيل فلان العلم
يكون بمعنى التصديق وفيه نظر كما في المواقف اطلاق العلم على الظن والجهل
والشك والوهم خلاف الشرع والعرف واللغة اما حمله على الاخص فلان العلم جاء
بمعنى اليقين على ما جرى عليه توجيه شرح مختصر ابن الحاجب ولا يخفى انه يلوح قوله
عقيب خبري الا انه يجعل قرينة على انه اريد بالعلم اليقين لا يشمل التصور او لان
العلم بمعنى يشمل التصور واليقين وقوله ما يمكن التصور تصحيح النظر الى العلم بمنزلة
الحد للمعرف والدليل وقوله عقيب خبري يخرج المعرف وقوله تصحيح النظر فيه يقتضي ان
الدليل المقدمتين لانهما اللذان تقع النظر فيهما على ان الدليل عندهم العلم مشتملا
المراد بصحيح النظر فيه صحيح قراءاته فخرجت المقدمتان وظاهر عبارة شرح المواقف
ان المقدمتين ليستا دليلا لكن فيه ان النظر ليس في حال العالم بل في حال وحال الشرط
لا يلزم ان يكون حالا ولا يلزم ان يكون العالم الموضوع لمقدمة هي خبر ترتب النظر وجده صاحب
الحدس وانتقاله الى الحد خبري دليلا لانه يمكن التوصل بصحيح النظر فيه حالا الى الحد خبري
لان قيد الحيثية الذي يخرج معتبر في التعريف وقيل مؤلف من قضايا يستلزم لذاته قولا
آخر اسقط القيد في التعريف والمشهور قول مؤلف لاغناء المؤلف عن القول ولم يعكس لان
الجار والنسب بالمؤلف ولا يخفى ان النظر في الدليل العقلي دون النقلي فتجعل التعريف شاملا تقدير
الدليل النقلي لا يناسب المقام على ان ما قيل ان المؤلف الملفوظ يستلزم القول بواسطة
ان الملفوظ يستلزم تعقل المعقول بالنسبة الى العالم بالوضع مع انه تكلف بارد لان المراد
بالاستلزام الاستلزام في الواقع لا في العلم اذ لا استلزام فيه في غير الشكل ولا يلزم من القول
الملفوظ واه استلزم العلم بالقول المعقول تحقق قول آخر لان التعقل لا يستلزم التحقق
فلم يكن اه يقال المراد باستلزام القول الملفوظ قول آخر استلزام مدلوله فيكون وصف
اللفظ بالاستلزام من قبيل وصف اللفظ بحال معناه على ما هو المشهور وذكر ح ان تريد

بالقول الآخر ايضا القول الملفوظ وان اشتهر ان القول الآخر لا محالة محمول على المعقول
اذ التلفظ بالدليل لا يستلزم التلفظ بالمدلول ويرد عليه ان هذا اصطلاح المنطقيين
دون ارباب الكلام فلا يناسب قوله وقيل لانه يشعر بان القائل من اهل الكلام وان هذا
ليس تعريف الدليل بل تعريف قسم منه وهو القياس الا عم من الدليل بالمعنى الاخص الا ان يقال
هذا التعريف اخص من تعريف القياس المنطقي وهو تعريف للبرهان على ما حققه شارح
مختصر ابن الحاجب وايده الشارح بانه حذف منه ما يذكر في كتب المنطق من قولهم حتى سلمت
وانما اسقط لئلا يتناول غير البرهان وبهذا ظهر وجه آخر لكون التعريف السابق للدليل
بالمعنى الاخص قيل وفي تذكير ضمير لذاته تذكير ان للصورة مدخل في الاستدلال وان يستلزم امر
وجداني ونوقش بان يستلزم للقول الآخر بحسب الواقع ليس الا القضايا اذ الصورة
هي الامر العقلي الحاصل من الترتيب وليس امرا محققا كالقضايا وليس شيء لان كلية
الكبرى وايجاب الصغرى مثلا من دواخل الهيئة وهي امور متحققة داخلة في اللزوم حتى
لو انتفت لم يستلزم النتيجة قولا آخر **قوله** واما قولهم الدليل هو الذي يلزم من العلم به
العلم بشيء آخر المراد بالوصول المكاسب لاستظهار ان الدليل هو المكاسب فلا يرد امور
من العلم به العلم بشيء آخر من غير نظر والمراد بالعلمين بهما بالتصديق احترز عن نحو الخوف
وفيه ما عرفت او اليقينيات واورد عليه خروج ما عدا ما هو على طريقة الشكل الاول
والقياس الاستثنائي ويمكن دفعه بان المراد لزوم العلم منه بعد العلم بوجه الدليل
وعلى هذا الوارد بالزوم في التعريف اثنان اللزوم في العلم التام ويكون اولى فيكون
هذا التعريف اولى به **قوله** فلا قطع بان خبر الله ظهر امره كخبر المعجزة على يده تصديقا له
فدعوى الرسالة لا حاجة الى قوله تصديقا له اذ هو راجع الى المعجزة ومعنى قولنا اذا
كان صادقا يقع العلم بمضمونها قطعا واذا كان مقطوع الصدق اذ يصدق
المتكلم لا يوجب العلم بحكم اتى به مالم يجب ان يدل قوله كان صادقا فيما اتى به من الاحكام
ايضا بذلك تكرار الاوسط والمراد بما اتى به الاحكام التبليغية كما يشعر به قولنا اتى
وقيل هي المتبادرة من الاحكام وبهذا ظهر ضعف ما قيل ان العلم بصدقه في الاحكام
التبليغية لانه لو لم يصدق لبطل دلالة المعجزة واما غيرها فلانه ثبت بالادلة
القطعية عصمته عن الذنوب فلا يكون كاذبا وذلك لما مر من احتراز السيد وقوله
انتم اعلم بامور دنياكم ويجب تخصيص ما اتى به بما اتى به عن الاسوة **قوله** ما عليه الجمهور خلافا
للاستاذ ومن تبعه والظاهر ان خبر الرسول افادة العلم ليس مما يتوقف على الاستدلال
بل من قبيل قضايا قياساتها معها **قوله** والعلم الثابت به اي بخبر الرسول صلى الله
عليه وسلم هذا هو الظاهر ويحتمل ان يراد والعلم الثابت بالاستدلال على ان يرجع قوله به

الى الاستدلال المستفاد من الاستدلالي والمقصود به الرد على من انكر افادة النظر
العلم قطعا كالسمنية او ظنا كالامامية كما مر وبعد حصول العلم الحاصل بخبره صلى الله
عليه وسلم استدلالا لئلا يعتبر الشك في كونه خبره من اسباب العلم وحاصل الرد ان
التشكيك في علم الحاصل بالدليل كالتشكيك في العلم الضروري ولا يرد عليه ما اورد
على ما توهم ان هذا الكلام يستغنى عنه بما سبق من ان خبر الرسول يوجب العلم الا ترى
وانه لا تخصيص لهذا من الاستدلاليات بالحاصل من خبره فلا وجه للتخصيص والاولى
ان يقال اراد بهم بيان قربه من الضروريات في قوة اليقين وكمال الثبات
وكانه اشارة الى ما يقال ان الادلة النقلية محتاجة الى الوجوه العقلية حتى اليقين
والى التنبيه الاتي يستلزم كمال الوثوق المنزه عن شائبة الوهم بخلاف العقليات
الصرفة فان العقل يعارضه الوهم فلا يصغو اعن كدره هذا واعلم انه ليس في كلام
الشارح ما يفيد انه لم يحمل كلام المصنف على هذا الاقرب وقوله فلو علم بعجز الاعتقاد المطابق
الجازم الثابت لا يفيد انه لم يقصد ذلك بناء على انه لو قصد ذلك لقال هو العلم بعجز الاعتقاد
الجازم الثابت كما الثبوت ويجاب ذلك لو كان مقصوده تعيين مرتبة العلم ويحتمل
ان يكون مقصوده ان العلم في قوله والعلم الثابت به ايضا هي العلم الثابت بخبر
الخاص كما سبق لانه المناسب للمقام نعم ينبغي حمل قوله سابقا في الخبر المتواتر وهو موجب
للعلم الضروري ايضا على هذا المعنى فلا وجه للتخصيص المحل بهذا المقام **قوله** في اليقين
اي عدم احتمال النقيض والثبات اي عدم احتمال الزوال تشكيك في الشك
في اليقين بما يلابسه ولم يقصد اخراج شيء منهما عن كونه معينا عن الآخر حتى يتجه
ان تغيير اليقين بعدم احتمال النقيض يوجب اغناءه عن الثبات ولا وجه للتكلف
تغيير اليقين بما لا يفي عن الثبات لانه الثبات يغني عن ذكره كما سبق للتكلف والتكلف
لا يفي ولا يسمن على ان الخاص كما بالغة في افادة خبر الرسول اليقين اخراج للعلم الحاصل
به عن معرض التقليد وبهذا اندفع ايضا ما يقال من انه مستغنى عنه بعد دعوى انه يوجب
العلم الاستدلالي وانه لا وجه لتخصيص هذا العلم العلم الاستدلالي **قوله** والا لان امكن
الاعتقاد مطابقا جازما ثابتا لكان جاهلا بانتفاء المطابقة او ظانا بانتفاء الجزم او
تقليدا بانتفاء الثبات فالمقصود بيان فائدة قيود التعريف وبهذا اندفع انا لا نسلم انه
لو لم يمكن العلم بعدم الاعتقاد المطابق الجازم الثابت لكان احد الامور الثلثة بل جاز
ان يكون شاكا او وهما بانتفاء الاعتقاد واعلم انه قد يراد بالاعتقاد الحكم الذهني الجازم
او الراجح ليعم الاعتقاد المشهور وهو حكم جازم بقبول التشكيك كذا ذكره الشارح في
شرح التلخيص **قوله** فان قيل هذا انما يكون في المتواتر فقط لا يخفى ان ما ذكر من الاصول

والاجوبة لا دخل فيها للقصد والعلم الثابت به ايضا هو العلم الثابت بالضرورة فكيف
والثبات انما هي متعلقة بما قبله فيستحيل التقديم عليه ومحصول الايراد الاول افادة
خبر الرسول العلم انما هو في المتواتر فلا يصح عد خبر الرسول مطلقا من اسبابه وذلك
المتواتر يرجع الى القسم الاول ويندرج تحته فلا يصح عد المتواتر منه قسما من خبر الصادق
قيل الخبر المتواتر ولو نبه الاصوليون على عدم دقيق النظر كما هو دأب المشايخ وعدم ملاحظة
رجوع خبر الرسول الى المتواتر فلا يصح جعله موجبا للعلم الاستدلالي ومحصول الجواب
ان الكلام فيما علم انه خبر الرسول لا خبر الرسول مطلقا وما علم في خبر المتواتر ومحصول
جوابه ان خبر الرسول يعلم كونه خبر الرسول بالضرورة لا مضمونه والعلم الاستدلالي
بمضمونه وكيف يعلم مضمونه بالضرورة ومضمونه ليس بمحسوس حتى ينتفع فيه التواتر
والمشاهدة ويمكن دفع جواب الايراد الاول بان ما علم من خبر الرسول بالتواتر راجع
الى الخبر المتواتر كما ذكرت وما علم من قول رسول الله صلى الله عليه وسلم ليس من اسباب العلم
بالنسبة الى عامة الخلق وانما النافع الدافع منع رجوع الخبر المتواتر لان تواتره
انما يعرف في العلم بكونه خبر الرسول لا في العلم بمضمونه ويمكن اتمام الايراد بانه كما
ترك خبر الله تعالى وخبر الملك لانه انما يعلم بخبر الرسول ينبغي ان يترك خبر الرسول لانه
انما يعلم بالتواتر وله تتمة فانتظر غير بعيد انشاء الله فان قلت ما وجه قوله او بغير ذلك
ان امكن ولا خفاء في الامكان الذي ابى بزعم الوقوع لان الاحكام التقريرية
انما علمت بمشاهدة تقريره صلى الله عليه وسلم لا بالسماع من فيه وكثير من الاخبار علم من سماع
الامر والنهي منه صلى الله عليه وسلم فانه اذا امر علم انه يحكم بانه واجب وعلم الوجوب في الخبر
المضمن قلت كانه اراد بما سمع من فيه ما سمع من فيه او ما في حكمه ونوقش في جعل حديث
البينة متواترا وقيل ان حديث مشهور وفيه انه قال ابن الصلاح من مسند عن ابراذ
الحديث متواتر اسماه طلبه وحديث من كذب علي متعمدا فليتبوأ مقعده من النار تراه
منا لا لذلك فان قيل الصادق المفيد للعلم ممنوع لدعوى الانحصار المستند الى الاستقراء
او اثبات لنقيضها والخبر بقدوم زيد عند تسامع قومه الى داره لا يفيد اليقين لجواز
ان يكون التسامع للخبر الكاذب والجواب الذي ذكره اما تخصيص الخبر الذي عد من اسباب
العلم فلا بد من تخصيص الاسباب ايضا واما تخصيص الخبر الصادق الذي جعل قسما
للمتواتر وخبر الرسول تابعا عدم الخبر الصادق الذي عد من اسباب العلم والمراد بعامة
الخلق عامة المكلفين وقولهم قطع النظر عن القرائن تقييد لقولهم بمجرد كونه خبرا والا
فخبر الرسول ايضا لا يفيد بمجرد كونه خبرا بل بضميمة الدليل والقرائن لانتفاء الدليل
وصفا او ارادة فلا يشكل بخبر الرسول ويشبه ان لا يحتاج الى قولهم بمجرد كونه خبرا اذ في

تحقيق

تحقق خبر يفيد بالقرينة لعامة الخلق نظرا لانه يتوقف على عموم القرينة لعامة الخلق
الا ان يقال معنى كون الخبر مفيدا لعامة الخلق ان وقوع الخبر يفيد لعامة الخلق وقوع الخبر مع
القرينة كذلك وكيف لا والاخبار متواتر يفيد عامة الخلق بل كل خبر متواتر يفيد عامة الخلق
بل كل خبر متواتر يفيد قوما تواتر بالنسبة اليهم فان قلت ما الفرق بين الدليل والقرينة
حتى قطع النظر عن القرينة واعتبار الخبر دون الدليل حتى اعتبر خبر الرسول دون الخبر مع القرينة
قيل لان معظم الاحكام الدينية مبنية عليه ولان خبر الرسول لا ينفك عن الدليل بخلاف
الخبر مع القرينة فانه لا يلزم قرينة الا نادرا بقي اشكال قوي وهو ان الخبر المتواتر ايضا
لا يفيد اليقين مع قطع النظر عن قرائن صدق المخبرين وعدم امكان تواطؤهم على
الكذب ولهذا يتفاوت عدد المخبرين في التواتر بحسب المقامات قد يعد ويفيد العلم
في مقام دون مقام آخر وينبغي على جعل خبر الله تعالى وخبر الملك راجعا الى خبر الرسول
لكونه معلوما به لانه لا فرق بينه وبين خبر الرسول المعلوم بالتواتر او المشاهدة فانه يعلم
خبريته التواتر او المشاهدة فينبغي ان يجعل تحت التواتر والمحسوس ويمكن ان يقال
لا يصح جعل سبب العلم الاستدلالي راجعا الى سبب العلم الضروري فانه يمنع الحكم عليه
بانه يوجب العلم الضروري بخلاف خبر الله تعالى وخبر الملك فانهما ايضا استدلالية فيصح
جعلهما تحت خبر الرسول ومحكوما عليه بانه يوجب العلم الاستدلالي وللوجه ان يقال
خبر الرسول نفس خبر الله تعالى وخبر الملك لانه كل ما اخبر به الرسول من امر الدين هو خبر الله تعالى
بلا واسطة او بواسطة واما جعل خبر اهل الاجماع قسما من المتواتر فلانه خبر جمع يحكم بهما
العقل بصدقهم لامتناع تواطئهم على الكذب فيه خبر اهل الاجماع استدلالي فلا يصح جعله تحت المتواتر المحكوم
عليه بوجوب العلم الضروري وما قد اجيب به من انه لا يفيد بمجرده مع قطع النظر عن الله
دلالة على كون الاجماع حجة يتم ولا ينقض بخبر الرسول لما يجيء من الفرق بينهما بان
خبر الرسول يلزمه الدليل والاجماع ليس كذلك فكل من خبر الرسول حضر عنده الدليل بخلاف
من سمع الاجماع ويمكن ان يمنع ايضا بان اخبار اهل الاجماع وبان الاجماع لا يفيد
بالنسبة الى عامة الخلق بل بالنسبة الى الخواص لانهم الذين يعلمون الاجماع وكيفية المادة
والعاة يعقلون ونعم ذلك وبان الاجماع لا يفيد بالنسبة الى عامة الخلق بل بالنسبة
الى الخواص لانهم الذين يعلمون الاجماع وكيفية المادة والعاة يعقلون نعم ذلك وبان
الاجماع انما يفيد العلم لو كان دليل الاجماع وهو قوله صلى الله عليه وسلم لا تجتمع امتي
على الضلالة متواترا قلت واما العقل عند بعض فالحواس ومنهم والخبر الصادق
وما وان خلفا عن خوف التفصيل الآن وقوعها في مقام التفصيل نزلها منزلة الصدر
فما لا يبعد ان يقال اما لمجرد التوكيد من غير قصد التفصيل الى الحكم بسببية العقل

مبحث العقل

لاكونه سببا مستقلا مقابلا للعلم والادراكات قبل جعل العقل قوة للادراك تنافي ما سبق
ان العقل ليس الة غير مدرك واجيب بان وصف الشئ لايس الة له فالوقف اولا ليس غيرا
فى الاصطلاح والاظهر ان قوة التى لايجب ان يغاير بالذات فليكن العقل قوة للنفس
ومغايرة لها بالاعتبار ويتجه ايضا ان العقل لوكان موجبا لاستعداد لما جامع العلم والادراك
ويكن دفعه بانه يوجب استعداد ادراكا ما والعقل لاينفك عن المستعد لها ما دام موجودا
والاظهر ان المراد بالاستعداد التمكن لا ما يقابل الفعل ويضاده ويؤيده بانه وقع التصريح ان العقل
قوة بها يمكن جزاد راك الحقايق وذكر الادراكات بعد العلوم للاشارة الى الظن والجهل
والتقليد لان العلم على ما سبق لا يتناولها ولا يتناول الظن على ما زعم الشيخ ولا ينتقض
بالحواس لانها ليست قوة يوجب استعداد العلوم والادراكات مطلقا بل قوة يوجب التعدد لها
الاحساسات او المراد القوة الاستعداد لادراك بدونها باعتبار كثير مستغنا من تقديم
النظر فيما قبل استعداد الاستعداد لعلم الحاصل بدون كل من الحواس ولا استعداد العلم بدون
العلم وبهذا يندفع بقولهم غريزة تتبعها العلم بالضروريات عند سلامة الآلات
يعنى ان مآل التوفيقين واحد وبهذا اندفع ايضا ما قيل ان العقل اطلقه الحكماء وغيرهم
على معان كثيرة منها قوة للنفس الانسانية بها يمكن جزاد راك الحقايق وفيها الغريزة
التى يتبعها العلم بالضروريات الا ان يقال المعنى بالعقل فى كل التوفيقين واحد
وهو معان مختلفة بحسب الاختلاف الذهنيين فالمسمى بالعقل قوة لها تاثير عند الحكيم
وعند اهل الشرع امر فطرى يتبعها العلم بالضروريات من غير تاثير منه بل على ما يقتضى
جرى عادة الله تعالى ويتجه ايضا ان اريد بالعلم بالضروريات العلم بالقوة لا حاجة
الى ذكر قوله عند سلامة الآلات ولا اختصاص للضروريات بما تبعها وان
اريد العلم بالفعل لا يكفى شرط سلامة الآلات كما لا يخفى وينبغى ان يراد العلم بجميع
انواع الضروريات والا فلا يتوقف على سلامة الآلات وقيل جوهر يدرك بها
الغايبات بالوسط والمحسوسات بالمباشرة قيل زيف هذا التعريف لانه يتبادر منه
انه عين النفس والوقف الانه على مغايرتها وفيه نظر لان المدرك لا يسمى مدركا به فلا يقال
للضارب انه مضروب به فالمتبادر من عبارة العقل للمدرك فوجه التزييف ان كون العقل
جوهرا لخفى اما الواضح انه قوة للعلم جوهرا كان او عرضا والمراد بالغايبات مقابل
المحسوسات والمراد بالوسط ما يقابل المباشرة وتم التوفيقات والادلة والمحسوسات
التى تنزع عن الغايبات والمراد بالمباشرة اعمال الحواس لادراكها وعلم ضمنيا حيث
عد العقل من اسباب العلم الا انه لم يكتف به وصرح به لمزيد اهتمام بشانه وبيانه لوجوب خلافه
وفيه انه لا يرد انكار السمنية العلم بالنظريات وانكار الفلاسفة لبعضها لانه لم يصح

بتلك

تلك الافادة واجيب بان عدم تقييد العلم كما قيد فى قسم الخبر يشعر بالعموم وبهذا جعل
ولوجعل قوله ايضا ناظرا الى قسم الله الخبر اى العقل سبب لقسمى الخبر لقوى الاشعار بان
ان يتقوى قصد العموم بما يعقبه جزء التقسيم لكن يتجه ان هذا الحكم ليس تصريحيا باعلم بل
تاسيس كيف ولم يعلم سابقا ان العقل يفيد العلم باقسامه وعلم ان انكار السمنية لاكتساب
النظريات بل بعضها وما لوح المحسوسات على ما شرح المواقف جعل العقل سببا فى مقابلة
الحس على مذهبهم ثم اعلم ان لمنكرى النظر طايفة اخرى هم الملاحدة المنكرون لافادة العلم
مرشد ولم يتعرض له لانه لا يرد الحكم بسببية العقل لانهم لا ينكرون سببية ولكن ان يجعل
قوله فهو سبب للعلم بعض ان ينفى سبب العلم فيكون من فوايد التصريح برد مذهبهم ايضا
فتامل بناء على كثرة الاختلاف وتناقض تناقض تلك الاراء وجعله
قسما للاختلاف مبنى على ارادة تناقض اراء شخص واحد وهذا دليل بعض الفلاسفة
على ما فى المواقف وما ذكره بقوله فان قيل دليل السمنية قدم دليل بعض الحكماء على ما نظر انهم فى ذكر
ان ابطال مذهبهم انما لان شبهة السمنية بكونها مصادمة لكثرة احكام البديهية اغنى
عن ابطال شبهتهم ولك ان تقول جعل الشئ دليلا للنقيضين تعسف فاحشة لان
كثرة الاختلاف فى بعض الالهيات لو رفع الامان عن جميع الالهيات لرفع كثرة الاختلاف
فى بعض النظريات الامان عن جميع النظريات لا يقال الحكم تناقض تناقض تلك الاراء يوجب
الاعتراف بافادة النظر والحكم بالتناقض يفيد كون احد النتيجتين حقا والا لارتفع
النقيضان فيندفع الشبهة النافية للافادة ويكون متكفلا لردها لانا نقول لا يلزم
من الاعتراف بافادة النظر وكون مفاده حقا افادته العلم فان مراده جواز حقيقة
النظر المعارض بنفى حصول العلم من النظر هذا وشبهتهم لا تتوقف على تناقض الاراء
بل يكفى تنافر الاراء فذكر التناقض لا بخصوصه وذكر خصوصه لكونه اقوى للابطال لا يمكن
المناظرة مع منكرى النظر لان الاستدلال منهم تبرع لا ينفع المناقشة فيه او تنبيه
فى صورة الاستدلال لانه يقال انهم لا ينكرون افادة النظر انما ينكرون افادة العلم
حقا به مقصودهم بالاستدلال افادة التصديق اليقينى فينفع المناظرة معهم ولمنع
مطلوبهم على انه ما ذكرتم استدلال بنظر العقل سلمنا ان استدلال النظرى فى
الدليل فقولكم بنظر العقل مستدرك لا محصل لكم بهذا زيادة فى الرد باحد ما ذكروا
فى ابطال دليلية افادة النظر فى اثبات النظر بالنظر وكون الدليل مشتملا على اثبات
ما نفاه على تقدير كونه دليلا لنفى افادة النظر مطلقا واما على تقدير كونه دليلا
لنفى افادة النظر فى الالهى فلانه يفيد ان ذات الله كذا وصفاته لا يعلم بالدليل
وفيه بحث لانه فرق بين ما يفيده النظر وبين ما هو حاصل بالنظر فان الاول نظرى

الفيد

لانه مالاجله النظر والثانى بديهى لانه ليس النظر لاجله فاعرفه ان انت اهله فانه ربما
يكفى بالاشارة فتوقف عنك مقدار البصادة فان لم يرض بذلك فهد نفسك
حتى اسمع الجواب قوله فان زعموا انه معارضة للفاسد لاحاجة لهم الى ذلك
قلت لهم ان تقولوا انه لا انكار لافادة النظر مطلقا انما النزاع فى افادته اليقين
والمقصود بالاستدلال اثبات عدم الافادة لاعلى وجه يقين وقولهم اولا يفيد فلا يكون
معارضة يرد عليه ان افادة الالزام لاينافى الفساد فى نفسه ويجب الالزامية
شايعة فى الكتب والقول بعدم الافادة بقول فان قلت القول بانه معارضة
للفاسد بالفاسد اعتراض بفساد المعارض والخصم غير معترف بفساد الدليل فلا يصلح
للمعارضة والالزام والفساد دليل يستلزم نقيض نتيجته كيف يصلح للالزام قلت يا يوجب
كون هذا الدليل فاسدا يوجب كون دليل الخصم باطلا واثباتا للنظر بالنظر فيكون
معارضة للفاسد الذى يجب ان يعترف بفساده بالفاسد فيصلح للالزام
فكن حريصا لتسماع غاية ابرام الكلام واحكام بالاجده فيما بين الانام قوله
فان قيل كون كسب نظر مفيدا للعلم ان كان ضروريا يقع فيه خلاف وليس كذلك
كما فى قولنا الواحد نصف الاثنين لايخفى ان قوله كما فى قولنا متعلق بقولهم لم يقع فيه خلاف
فالحق تقديم على قوله وليس كذلك وجعل قيد اللفظ دقة لقلب ليس فيه دقة وتحقيق
قوله وان كان نظريا يلزم اثبات النظر بالنظر ان لم يلزم اثبات افادة
النظر بما يتوقف على افادة النظر فان اثبات قولنا كل نظر صحيح يفيد العلم بنظر
جزئى من فروع هذه الكلية المتوقفة على حقيقتها يستلزم الدور والقول بان المقصود
انه يلزم من اثبات هذه الكلية بالنظر اثبات هذا النظر الجزئى بنفسه لان اثبات
النظر الكلى هو بعينه اثبات كل جزئ جزئ تحته وخرج جملة ما تحته هذا النظر الجزئى فانكر لزوم
الدور لزوم لازمه وهو توقف الشئ على نفسه تحمل منع غير موجب قوله قلنا
الضرورى قد يقع فيه خلاف لاخفاء فى صحة وقوع الخلاف فى الضرورى بقابل الكتاب لا
انما يمنع وقوع الخلاف فى الضرورى بالكتاب فالاوجه فى الجواب الترديد فى الضرورى
ومنع لزوم عدم الخلاف على تقدير وضع الانحصار فى الضرورى والنظرى على تقدير
آخر هذا او يكفى فى سند منع تفاوت العقول سواء كان فطريا او عارضيا واستدلال
الآمدى وشهادة الاخبار لاتفى الا باثبات التفاوت دون التفاوت النظرى
فان قلت الاستدلال فرع ثبوت افادة النظرى قلت لم يرد بالاستدلال ما يتوقف
على النظر كانه قال بل باعتبار دلالة الآثار على انه يصح ان يكون التفاوت العقلاء شهادة
الاخبار عاما والاستدلال بالآثار لبعض الفلاسفة المعترفين بالاستدلال فى غير الالهى

والنظرى

والنظرى قد ثبت بنظر مخصوص لا يعبر عنه بالنظر البديهى لانه نظرية قولنا كل نظر
صحيح يفيد العلم لاستلزم نظرية قولنا هذا النظر الصحيح مفيد للعلم ولا يتوقف
الجواب على نفى التعبير بالنظر ويمكن درج الجواب بان فى تقرير الشبهة بان يقال المراد
بقولهم لا يعبر عنه بالنظر العام الذى هو عنوان الكلية بل لا يعبر عنه بالنظر العام
الذى هو عنوان الكلية بل لا يعبر عنه بالنظر اصلا او يعبر هذا النظر ولا يتجه
المنع المذكور اعتبر فيه كونه نظرا والا لم يكن لنقضه وليس ذلك بخصوصه هذا
النظر معنى فلا بد من حمل قوله لا يعبر عنه بالنظر على عدم التعبير على الوجه الكلى لانه
متمال لاحد الاعتبارين او درجانه على انه لخصم قطع النظر عن كونه نظرا واقعا
فى الاستدلال على افادة النظر نظرا او هناك لوحظ النظر الواقع فى دليل حدوث
العالم من انه نظرى فى شرح المواقف فان قيل هذه الشبهة انما يرد على امتناع
العلم بكون النظر مفيدا الى انتفاء صدقه لجواز ان يكون صادقا ونفس امتناع
العلم به قلنا المدعى عندنا هو ان هذه القضية صادقة معلومة الصدق لان المقصود
بها يترتب على العلم بصدقها فالمنكر يدعى انتفاء معلومية صدقها وذلك اما بانتفاء
صدقها او بانتفاء العلم بها ولا يخفى ان حصر الجواب فى هذين انكار افادة النظر الى
التوقف فى الافادة وذلك بعيد جدا الى بعده البيان اصلا ولا حاجة اليه
لان محصل الشبهة هو النقض الاجمالى للدليل فتبت افادة النظر بانه لو تم بجميع مقدماته
لتحقق الدور واما بيان ان المدعى ليس ضروريا فليدفع ما ادعى ان يقال الدعوى
بديهية والمذكور فى صورة الدليل بينة ولا يجدى فيه النقض او نقول محصل الشبهة
ان المدعى مما تمتنع العلم به فلو كان الدليل بجميع مقدماته صحيحا لزم العلم به
بما تمتنع العلم به قوله فيكون كل نظر صحيح مقرون بشرايط مفيد العلم اذ لا
الدعوى طلبه كما حققه الآمدى لا محالة كما زعم الامام فانها قليلة الجدوى قوله فى
هذا المنع زيادة تفصيل لا يليق بهذا الكتاب لعدم احتمال تفصيل ذكر الشيخ
ابو على بن سينا فى دفع دور اورده الشيخ ابو سعيد بن ابو الخير على الشكل الاول الاولى
ما يقال فى دفع الدور ان معنى اثبات الحكم استفادة العلم بالحكم من نفس الحكم والاخلال
فيه والمزيف به فى شرح المقاصد قال وما ثبت منه اى من العلم اثبات بالعقل
جعل ضميره الى العلم اثبات بالعقل وكلمة من بيانية وجعل الضمير الى العقل
وكلمة من ابتدائية حتى اى ما ثبت من اجل العقل دون الخبر والحس وبالبديهة
اى بادنى التوجه من غير احتياج الى الفكر فى ضرورى ولم يدخل فيه الحس وما حصل
بالحدس والتجربة فان كل ذلك مما يتعلق بما دون العقل من الحس او الخبر فهو خارج من القسم

فمن قال الاولى من غير حاجة الى سبب ليلايم توقف الاكتسابي فقد قصر نظره ولا يتجه
هذه الامور عما توقف الضروري ولا يحتاج الى ان يقال ذكر الفكر على سبيل التمثيل
ومنزلة من غير احتياج الى سبب نعم بقي قضايا قياساتها معها ضروري
بعض الاولى ولا يبعد ان يقال قضايا قياساتها معها ضروري غير الكسبي
فتدبر واعلم ان هذا الضروري وليس المراد بالضروري الاولى كما يوهمه بعض عبارات
بقي ان الضروري والاكتسابي لا تخصصان ما يثبت بالعقل فلا وجه للتخصيص
ويمكن ان يجعل بيانا للتقسيم لما ثبت مع العلم بعد استيفاء الاسباب ويكون قوله
وما يثبت بالاستدلال مثلا بان يكون ذكر الاستدلال لا لتخصيصه ولا بد على توجيه الشارح
ايضا من جعل ذكر الاستدلال اخراجا لخرج التمثيل والالزام النظري وجعل قصر
منكر الحريان الكسبي التصور بعيدا عن الاعتبار قال كالعلم بان كل شيء اعظم من
جزئه الكل بجوز عرفي بقرينة الاضافة الى المعرفة فان الافرادي لا يضاف الا الى النكرة
ولذا قيل كل الرمان مأكول صادق بخلاف كل رمان مأكول والتي عبارة عن نفس الكل
وحمل على الجزء يأبى عنه قولهم خذ جزئه اذ الظاهر منه او خذ الشيء وحكم لا يتم الا مر كل وجزء
لها مقدار ولو جعل المحكوم به ازيد يتم الكل ولا يكفي تخصيص الكل بما له مقدار اذ ما له مقدار
اذا اخذ مع وصف الكل له مقدار وليس اعظم من جزئه بل لا بد ان يزيد الكل بالمتمم من اجزائه
لكل منها مقدار فقط فانه بعد تصور معنى الكل والجزء والاعظم لا يتوقف على شيء آخر
انه يتوقف على تصور الشيء فكيف لا يتوقف على شيء الا ان يقال المراد بالكل كل شيء
واللام عوض عن المضاف اليه وكذا الكلام في الجزء مع ان المذكور في القضية جزؤه
ويبعد فيه انه لا بد من تصور معنى من واذ القضية لو كانت كلية لا بد من تصور السور
والافراد والتصاف الاول بمفهوم الكل ولو كانت جزئية لا بد من تصور الافراد
والاتصاف لبقاء لا بد من ضميمة المحمول ومن ملاحظته لانه احر اعتبره النحويون
ويجوز عن اعتبار العقلاء واما حديث انه لا بد من التصور النسبة ايضا فمشهور ويتكلف
الجواب عنه مسطور ويغني عن التعرض بظهور قوله ومن توقف فيه حيث زعم ان جزء
الانسان كاليد مثلا فلا يكون اعظم من الكل فانهم انما يتصور معنى الكل والجزء بزيد انه
قد يتورم فيصير اعظم من الكل ولو جعل قوله قد يكون بمعنى قد يصير لكان انسب اما
ان منشأ الزعم عدم تصور معنى الكل والجزء دون عدم تصور معنى الاعظم ففيه خفاء
ولا يتجه انه يكفي عدم تصور واحد منهما ولا يجب عدم تصور شيء منهما لا يمكن
تصور احدهما بدون الآخر على ان حمل العبارة على عدم تصور واحد منهما خفاء
والظاهر انه اراد بمغالطته فان جزء الانسان يكون اعظم من كل في وقت ما فتدبر كله

في وقت ما

في وقت ما متصفا كله في زمان اعظم الجزء كما اذا راى نارا فعلم ان لها دخانا لا يعني
لكون الدخان للنار الا كونه معلولا وليس معلولا النار ذلك بل وجود الدخان بعلاقة العلية
والمعلولية فالصواب فعلم وجود النار وكذا قوله كما اذا راى دخانا فعلم ان له نارا
على ما في بعض النسخ والصحيح لنسخة فعلم انه هناك نارا ولا حاجة الى تقييد رؤية النار
بعد رؤية الدخان ولا الى تقييد رؤية النار بعدم رؤية الدخان وان لم يكن هناك
علم استدلالي لان المحال رؤية النار منتجة للعلم بالدخان وهذا لا يتصور مع رؤية الدخان
وكذا المحال رؤية الدخان المستلزمة للعلم وهذه لا توجد مع رؤية النار وهو مباشرة
الاسباب بالاختيار يقال اراد بمباشرة الاسباب في الجملة بالاختيار فان ذلك وان
كان مباشرة البعض بلا اختيار وفيه مخالفة صاحب المواقف حيث اشترط مباشرة
جميع الاسباب بالاختيار ومن ههنا جعل جميع الحسيات ضرورية بخلاف الشارح حيث
جعل الابصار مثلا كسبيا ويمكن ان يكون منشأ الخلاف انه القول بوجود اسباب في الحسيات
لا نعرف متى حصلت وكيف حصلت كما ادعاه صاحب المواقف قول بلا دليل بل الحق
ما ذهب اليه القوم بوجود الحواس الباطنة فهي بالله احق من الحواس الباطنة فالقول بها لا يوافق
مسلك المتكلمين بقي انه قال صاحب المواقف ان النظري يلازم الكسبي بالاتفاق وكون
النظري خصوصا انما هو بحسب المفهوم بناء على جواز طروء اختيار على النظر واما بحسب
الواقع فلا طروء اختيار بل النظر لان الالهام والتعليم غير اختياريين والتصفية
فيما لها طاقة البشر والحس لا يكفي في الحسيات على ما عرفت فان تم ما ذكره من تحقيق هذا المبحث
فلا يتم ما ذكره ان تبع ويندفع بالكلية وقد يقال في مقابلة الاستدلال لا يقتضي تخصيص
بل لكونه نظريا اذ الضروري بهذا المعنى مقابل للنظري لا بخصوص الاستدلال الى
ههنا جعل بعضهم العلم الحاصل بالحواس الكتسابيا ليكون ان يكون من الجعل اكتسابيا
انكارا محضا لا يوقف على حصلت وكيف حصلت ومن جعل ضروريا الاعتراف بها
وان يكون كسبيته الاكتفاء بالاختيار في بعض الاسباب وعدمه والتزاما والاختيار في الجميع
فظهر ان لا تناقض في كلام صاحب البداية قيل وجه التناقض انه جعل بالنظر
العقل من قسم الاكتسابي ثم قسم الى الضروري فجعل بعضه ضروريا فجعل بعض ما بالنظر
العقل ضروريا وبعضه ليس ضروريا واستبعد توهم التناقض بان قسم الاكتسابي بالنظر
النظر والمنقسم الى الضروري الحاصل بنظر العقل والثاني اعم من الاول وبعيد ايضا
انه لما قسم الضروري في الموضعين بعينين لم يبق التناقض بل نقول وجه التناقض
تغاير التناقض بعنوانين متخالفين يقتضي احدهما سلب الضرورية عن بعض ما اوجب الآخر
ضروريته ولا دفع لهذا ما ذكره الشارح من ان للضروري معينين هذا والتقسيم الحاصر للضروري

والاستدلال للعلم بعض اليقين لا العلم مطلقا لبقاء التصور النظري واسطة الا
ان يراد بالاستدلال ونحوه تامل والمراد بالنظر ما فسره قوم من غير تفكر والتجشم
عن تقدير غير الضروري غير الاوليات ولا يقدح في التقسيم قال والالهام القاء
بالقاء معنى في القلب بطريق الفيض وقد يراد به معنى الخبر ليخرج الوسوسة ويمكن ان
يقال استغنى عنه لان الالقاء من الله كلا لانه مؤثر في كل شئ فهو بطريق الفيض
يخرج الوسوسة لانه ليس القاء بطريق الفيض ولا القاء الله تعالى بمباشرة سبب من
من الشيطان وقيد الالهام بالمعقول لان الالهام بمعنى الاعلام وهو الاعم يكون سببا
عند اهل الحق لكنه راجع الى الخبر الصادق حتى يرد الاعتراض عليه حصر الاسباب
في الثلثة فيه ان المحصور سبب العلم العادي الضروري وهو ليس بسبب كذلك اتفاقا فاريد
نفي السببية مطلقا او الكلام في الاسباب الظاهرية العادية العلم الالهامي من السبب
الحقيقي بلا توسط سبب ظاهري كما يراه اهل الحق الا انه حاول التنبيه على ان المراد
بالعلم والمعرفة واحد والى هذا التنبيه بان زاد في مفعول الباء الذي يزلق في مفعول العلم
وفيه وقد يخص المعرفة بالعلم المسبوق بالجهل وقد يخص بالثاني من ادراكين تخلل بينهما جهل
الا ان يخصص الصحة بالذكر حالا وجاز ان يقال لا حاجة لانكار اذ الالهام
يكون سببا للادراك انما النزاع في انه هل يحصل به وثوق ام لا فالنزاع يرجع
الى انه هل يعرف به صحة المعلوم ومطابقته للواقع اولا فتنبه فانه باب دراج الصحيح ينافي
السببية ليس لانه لا يكون سببا لادراك بل لانه لا يكون سببا لمعرفة صحة المدرك
وكان من وقع في جعله سببا انما وقع في ان بعض النبوة كانت في الرؤيا وقوله يصح للالزام
على الغير الاولى او يصح لانه احد التقييدين من كافل كلمة قد في قوله وقد يخص به العلم للتخصيص
لا للتقليل والاظهر لانه الكلام في سبب العلم لعامة الخلق وفي كون التواتر صالحا للالزام
على الغير نظر لان مصداقة العلم والغير ان يقول لم يحصل العلم من خبر هذا العدد نعم من شرط
عددا خاصا يصح عنده الالزام للغير والتعويض لخبر الواحد كعدد لما لا حاجة اليه
لانه بين ان العلم لا يحصل للظن والمراد بتقليد المجتهد خبر مجتهد للمقلد المعتقد له فانه يفيده الاعتقاد
الجازم الذي يقبل الزوال وقوله وكانه اراد بالعلم ما يشملها يعني كانه اراد بالعلم صفة
توجب تميزا لا يحتمل النقيض لا صفة يتجلى به المذكور لمن قامت هي به على ما حقق
سابقا في مقام تعريف العلم وانما قال كان لاحتمال ان يكون العلم عاما وتخصيص الاسباب
بالاسباب المعتد بها فمن قال كلمة كان غير مرضية كان على عقد قوله والا فلا وجه يريد به فلا وجه
بحسب الظاهر فلا ينافي قوله كان قال فالعالم تعريف على ثبوت حقايق الاشياء، وتحقق العلم
بها وكون العقل بالنظر الدليل سببا للعلم اذ لو انتفى احدها لم يصح الحكم بحدوث العالم

العالم

والاستدلال

والاستدلال عليه في تعريف بالموجودات ما يعلم به الصانع ايجابا ان الاول
المراد بكلمة ما ان كان شيئا ما فلا يصح استثناء الله تعالى منه وان كان كل شئ لا يصح
في مقام التعريف لان التعريف للمفهوم لا للافراد فالعبارة الصحيحة ما كان غير الله
الثاني ان المراد بكلمة ما ان كان شيئا ما متناولا الاشخاص ولا يقال زيد عالم ولو كان
المراد بجنس ما تحقق لم يصح استثناء الله تعالى لعدم دخوله تحت الجنس ويمكن اختيار
الشق الاول وحمل قوله من الموجودات على معنى من اجناس الموجودات فيخرج به الاشخاص
لكفاية تكثير في التعريف بجنس من الموجودات وفي كون ذكر ما يورد الله تعالى اطالة الثالث
ما قيل ان قوله ما يعلم به الصانع ضائع لا فائدة فيه واجيب بانه زاد على التعريف اشارة
الى وجه التسمية والاحسن ان يقال العالم اسم لاجناس الموجودات لا مطلقا بل من حيث
انها يعلم بها الصانع وان يقال هو لاخراج الصفات من غير حاجة الى الابتناء
على ان الصفة ليس غير الذات ولا اخراج مجموع الواجب والممكنات لانها غير الذات
لانها ليست بصفات ولم يخرج لم يصح ان العالم بجميع اجزائه محدث الرابع
ان العالم كما يصدق على كل جنس من الموجودات يصدق على جميع الاجناس من حيث
المجموع وهذا الفرد ايضا معتد به على سبيل البدل اذ جميع ما يورد الله من الموجودات
يتبدل من زيادة كل موجود وكم اراد هذا الفرد بقرينة قوله بجميع اجزائه محدثة
وانما خص الارادة به ليستغني في الاستدلال عن ابطال التسلسل ويثبت وجود الله
سواء كان التسلسل باطلا او لا ويرد به على الحكيم قدم بعض العالم يقال عالم
الاجسام وعالم الاعراض نبه على تخصيص العالم بالاجناس وعلى تعميم يحيث يشمل
ذوي العلم وغيره دفعا لتوهم صاحب الكشاف من كونه اسما لذوي العلم من الملك
والجن والانس لانه لا يتم الاستدلال بالعالم بهذا المعنى على وجود الواجب ولو قال
عالم الاعيان كان انسب لقوله وعالم الاعراض ومن قال لو قال عالم الجواهر ليشمل
الجواهر الفردة ايضا لكان لم يرد انه لو قال كذلك لخص بالجواهر الفردة بمقتضى
فهم على انه لا يظهر فائدة لشموله للجواهر الفردة وقوله ويخرج صفات الله تعالى يعني
عند الاشاعرة لانها غير الذات عند المعتزلة وخروجها موقوف على ذكر قوله
من الموجودات لا وجه للصفات عندهم ومما ينبغي ان ينبه عليه ان خروج الصفات
الشخصية من اعتبار الجنس في التعريف من غير حاجة الى التمسك بانها ليست غير الذات
وانما الحاجة لاخراج جنس الصفة من السموات وما فيها والارض وما عليها
لم يجمع الارض اتباعا لكلام الله تعالى من جمع السموات وافراد الارض وما فيها والارض
وما عليها فتفنن ولم يقصد استيفاء الاجزاء في التفصيل بل فصل البعض وترك البعض

تعالى

اعتمادا على سهولة تفصيل الباقي فلا يرد انه بقي اعراض السموات والارض ولا يجاب
بدخول اعراض السموات في قولنا وما فيهما لان قولنا ما ان يكون بعض مخصوص العرض واما
ان يكون بعض مخصوص الكان والجمع بين المتباينين لا يصح اي مخرج من العدم الى الوجود
للحدوث تفسيران احدهما الخروج من العدم الى الوجود وهو بهذا الاعتبار
صفة للموجود وثانيهما كون الوجود مسبوقا بالعدم وهو بهذا الاعتبار صفة الوجود
فالاسب يجعل للحدث على العالم جعلا على المعنى الاول فلذا اختاره ثم فسر الاخراج
من العدم الى الوجود بانه كان معدوما فوجد بايجاد ذاته الى ان قصر من الاخراج من العدم
الى الوجود مع مجازي والا فالعدم ليس مجعولا ولا الوجود حتى يخرج من احدهما الى الوجود والا لاواسطة
بين الوجود والعدم كما قيل ان زمان الخروج من العدم الى الوجود غير زمان الوجود والعدم
فتنبه وقدم العناصر بجواهرها وصورها لكن بالنوع بمعنى انها لم يحل قط عن صورة تريد
قدرها بصورة جسمية بنوعها بمعنى انها لم يحل قط عن صورة جسمية والصورة الجسمية الطبيعية
واحدة نوعية لا تختلف عنه الا بامور خارجة عن حقيقتها فيكون نوعها مستمر الوجود بتعاقب
افراده ازلا وابدا واما الصور النوعية فقديمة بجنسها وذلك لان مادتها لا يجوز خلوها
عن صورها النوعية بالكلية ابدا بل لا بد ان يكون معها واحد منها لكن هذه الصورة مفارقة
لجنسها دون ماهيتها النوعية فيكون مستمر الوجود بتعاقب انواعه ولا امتناع في حدوث
بعض الصور النوعية العنصرية كان يكون نوع النار حادثا غير مستمر الوجود بتعاقب
افراده الشخصية اذ يجوز حصولها من عنصر آخر بطريق الكون والفساد والامتناع البين
في استمراره كذلك عندهم ولان استمرار انواع المركبات في ضمن افرادها المتعاقبة بلا نهاية
واذا عرفت هذا ظهر لك اختلاف ما في بعض الحواشي في هذا المقام من ان المشهور ان الصور
النوعية العنصرية قديمة بالجنس حتى جوز واحد حدوث نوع النار مثلا لكن لم يقل به احد
الا سطقسات الموجودة بالذات فاخرجه المواليد القديمة بالنوع فكان اشارة الى هذا
او اراد النوع الاضافي بهذا اعداده لا اشكال ببقاء الصور المذكورة لان المدعى انما هو امتناع
في عدم قدم بعض الصور النوعية وكذلك الامتناع في عدم قدم المواليد وفي ثبوت قدم
شيء من المواليد بالنوع وعدم بحيث واه اراد النوع الاضافي انما يتم لو كان للصور
النوعية جنس تحت جنس وما يجب بما قيل انه اراد الشيء بالعدم بالنوع انها حادثة بسبب
عدم خلو المادة عن نوع ولم يوجد انها قديمة بالشخص بهذا المعنى ايضا لانه اي جزء
العالم لا العالم اذ ليس العين عالما قام بذاته والا لم يكن زيد عينا ولا العرض عالما لم يقم
بذاته والا لم يكن العرض الشخصي عرضا وهذا تردد ليس للحصر وقصور وكل منهما حادث
كبرى لقولنا صغرى اذ هو اعيان واعراض فنظم الدليل هكذا العالم منحصر في الاعيان

والاعراض

والاعراض وكل منهما حادث ولا يخفى انه غير منتج لتخلف الانتاج في قولنا العالم منحصر
في الاعيان والاعراض وكل منهما جزء للعالم لانا نتبع ان العالم جزء للعالم فنبين ان
يؤول بانا نريد ان كل جزء للعالم اما عين او عرض وكل عين حادث والعرض حادث نتبع ان
كل جزء للعالم حادث وقولنا ان قام بذاته فهو عين يصدق على المركب من عين وعرض
قائم به ولو التزم كونه عينا لاحتيج في حصر العين في المركب في الجسم والمتحيز سيأتي ويرد بقوله
ولم يتعرض له لعلمه انه لم يتعرض للبيان لا انه لم يتعرض للبين لان البين كبرى مطوية
فيكون مما تعرض له وكون المختصر مقصورا على ما لم يكذب قوله اذ هو اعيان واعراض
الا ان يجعل الحصر ادعائيا للحاح الذهن بالمعدوم والحصر الادعائي يكفي في بيان عدم
لياقة التعرض له وقوله دون الدلائل يفيد نفي الحصر على الدلائل ونقض نفي التعرض لها
قال فالاعيان ما اي ممكن نبه باوجد ان امكن على ان التعريف انما هو للمعلوم لا للاخراج فالاعيان
جرد عن الاعراض ونقل بادان التعريف من الجميع الى الافراد وجعل ما عبارة عن ممكن اعم من العالم
لشموله صفات الواجب لذاته دون العالم فالصحيح جعل عبارة عن جزء من العالم بقرينة
جعله جزء العالم وان كان تجعله عبارة عن المحدث بقرينة بين ان العالم بجميع اجزائه محدث
واياك وان يقول لا حاجة الى تقييد بالاخراج الواجب عن التعريف لان القيام بذاته
بعض ذكره على رأي المتكلمين يخرج الواجب لان القيام بذاته انما تكون بهذا المعنى بعد اتصافه
بالممكن والحادث وجزء العالم ولذا قال الشارح ومعنى قيامه بذاته ولم يقل ومعنى القيام
بذاته وفيه ما فيه قيل تعريف يصدق على المركب من عين وعرض قائم به كالسواد والمشهور
انه ليس بعين هذا وفيه انه تحيز هذا المركب يفيد تحيز ان اجزائه وبعضها تابع
للتحيز في شيء آخر وبعضه ليس تابع فتحيز معنى قيامه بذاته عند المتكلمين ان يتحيز
بنفسه على المشهور التحيز بالذات غير الشار الى التحيز بنفسه ومعنى التحيز بالذات
ان يكون مشارا اليه بالاشارة الحسية بالذات بانه هنا او هناك لا عدم كون التحيز معللا
لتحيز شيء آخر حتى يرد تحيز العين فان تحيزه تابع ومعلول التحيز ان الاجزاء كما ان الكل معلول
الاجزاء ولعل المتكلمين خالفوا الفلاسفة في توقف القيام بالذات ليخرج الصفات
القديمة عن العرض تحاشيا عن اطلاق العرض عليها ولم يتحرزوا عن خروج الصفات المجردات
الحادثة عن تعريف العرض لعدم قولهم بوجود مجرد حادث واما المتأخرون منهم فقالوا
بتجرد النفس فاشكل تعريفا العين عندهم بعين التجرد وكذا تعريف العرض لشكل تخرج
اعراضه ولم يشكل على الحكماء دخول الصفات القديمة في تعريف العرض لانهم يعترفون
بها اي محلا اي الذي يقوم ملايم لتعريف العرض بما تحيزه تابع لتحيز غيره ان يفسر
المحاضع بالمتبوع في التحيز واما ضد الذي يقومه فرد تعريفهم للمحاضع لاخراج الكيفي عن تعريف المحاضع

عما راى الحكيم وعلى طريقة المتكلمين لا يصح ان يكون لاخراج الكلي لانهم لا يعترفون بها
لاخراج الامكان ومعنى وجود الوصف في الموصوف هو ان وجوده في نفسه هو وجوده
في الموصوف وقد وقعت فيما بينهم ان معنى وجود الوصف في كذا ان يكون وجوده هو وجوده
في الموصوف وفسرت بان معناها عدم تمايز الوجودين في الاشارة الحسية ومعنى عينية
الوجودين العينية في الاشارة الحسية والتحصيل الاتحاد حقيقيا وردبانه يصح ان
وجد الوصف فقام بالمحل فضمم تحمل الفاقة شهد بالمغايرة وبان امكان ثبوت الشيء
في نفسه غير امكانه لغيره هذا ويتجه ايضا انه لو كان وجود الوصف بحرد القيام بالغير
لكان كل امر اعتباري قام بالغير عرضا واما قوله ولهذا امتنع الانتقال عنه ففيه ان
امتناع الانتقال لانه قائم بالمحل فلو انتقل فاما ان يقوم بمحل الا فيلزم تحصيل
الحاصل واما انه لا يقوم فلا يحتاج في وجوده الى محل يقوم به ولا يختص بالمحل
بخلاف وجود الجسم قال الحيز قال بعض المحققين في شرح الاشارات اعلم ان الامكان عند
القائلين بالحيز غير الحيز وذلك لان الامكان عندهم وجوب مخصوص اللغوي وهو ما يعتمد
عليه المتمكن كالارض للسرير والاعتماد عندهم ما يسمى بالحكم عليه واما الحيز فهو نوع ثبوت
المشغول بالمتحيز الذي لولاه لشغل المكان خلاء كما في خلل الكوز للماء عندهم واما عند جماهير
الحكماء فهما واحد وهو سطح الباطن من الحاوي للمحوي وعند الفلاسفة معنى قيام شيء
بذاته لم يقل معنى قيامه بذاته كما قال في تعيين المعنى عند المتكلمين اشارة الى ان معناه
عندهم قدر مشترك شامل للواجب والممكن بخلاف معناه عند المتكلمين فان معنى قيام
الواجب بذاته عندهم غير معنى قيام الممكن بذاته ومعنى قيامه بشيء آخر اختصاصه
به ان المراد بصيرورة الاول نفسا صيرورة نفسا اما بالاشتقاق او التركيب
ويرد ان الصورة فانه يصح نفسا بالتركيب فيقال ذو صورة الا ان يريد بالوجود
بالغير فقوله اختصاصه به يحل المقوم لا الشيء وهو بعيد قال وهواى ماله قيام بذاته
من العالم اشار الى ان الضمير راجع الى الاعيان والتذكير نظرا الى انه يذكر في المعنى
واشار فيه الى توجيه آخر لكلامه فانه توقيف الاعيان على ما ذكره وهو جعل عالم الجزء
والمراد بالجزء في قوله اما مركب من جزئين الجزء الذي لا يتجزى وفيما سبق قوله وهو الجسم
بانه يحتمل اليمين مركب من جزئين فلا يتحيز في الجسم كما انه غير مركب يحتمل التحيز فلا يتحيز
في الجوهر فكان مناسب وهو كالجسم كما فيما سبق غير مركب كما يريد واعتذر بان اعتراف
كثيرين بوجود الجوهر جعل احتمال التجرد قويا مستحقا للالتفات اليه بخلاف المركب من جزئين
فانه احتمال صرف لعدم ان الجسم عندهم الممتد ذو جهات ولو في جهة
واحدة وعند المعتزلة هو المؤلف المنقسم الى الابعاد الثلثة فقال الجسم لا بد لذلك

القسمة

القسمة من ثمانية اجزاء وقال العلاف من ستة وقال صاحب الموقف في الحق انه يكفي اربعة اجزاء
واما القائل بانه يكفي ثلثة اجزاء فلم نعثر عليه وليس هذا نزاعا لفظيا راجعا الى الاصطلاح
هذا لا يخالف قول الموقف النزاع لفظي راجع الى اللغة لانه فرق بين اللغة والاصطلاح
لان مراده بالاصطلاح اعم بل لان مراد الموقف ان هذا النزاع من مباحث اللفظ متعلق
باللغة ولا دخل في تحقيق المعاني التي هي وظايف ومراده ان النزاع ليس لفظيا فلا ينافيه
في التحقيق نزاع بل يكون اصطلاحات مختلفة لاثنين بينهما نزاع بعد الاتفاق
في اصل معنى الجسم واللغة واحدة ان هذا المعنى ما هو هل هو معنى لا يوجب الابعاد حتى
يتحقق الجسم بجوهر بن او معنى يتحقق الابعاد وبعد اتفاق جماعة في انه يقتضي الابعاد
هل يقتضي الابعاد من غير اشتراط التقاطع كذلك هل يكون ان يتحقق ناقل من ثمانية
اجزاء اولا بان يقال لاحد الجسمين اي الماويين اذا زيد عليه جزء واحد انه جسم
من الآخر فلو لا ان مجموع التركيب كان في الجسمية كما صار مجموع زيادة الجزء الزيد في الجسمية
الملازمة ممنوعة لان الوصف بالزيادة في الجسمية انما يكون بعد تحققها سواء كان في امر
حاصلا بمجرد التركيب او مشروطا بعده اجزاء خاصة بعد اشتراطه من الاجزاء وتحققها
يحصل لها الجسمية بزيادة جزء بقدر الاجزاء المحتوية بها هذا العدد فيزيد الجسمية على ان
في اطلاق الاجسام في اللغة بزيادة جزء بحث لان ليس قدر اعموسا معتبرا في نظر اللغة
والكلام في الجسم الذي هو اسم لا صفة فيه انه لا فائدة في قولهم الذي هو اسم لا صفة
لانه ليس الجسم الا اسما وفي نظره بحث لان الجسم مأخوذ من جسامة والمعاني اللغوية يكون
مرعية في الالفاظ المنقولة فالاحتجاج بان الاكتفاء بمجرد التركيب في الجسمية يناسب
مناسبة تامة دون غيره فهو ارجح يعني العين والذي لا يقبل الانقسام لا فعلا
ولا وهما ولا فرضا لا يخفى انه بعد ما فسر الجوهر بالجزء الذي لا يتجزى كان مناسب
تفسير الجزء الذي لا يتجزى وتوضيحه لا تفسير الآخر الا ان يقال انه عسى ان تفسير الجوهر بالجزء
الذي لا يتجزى تفسير بالمبهم يحتاج الى التفسير وتطويل المسافة فالاولى تفسير الجوهر بهذا
التفسير او يقال حمل قول المتن وهو الجزء الذي لا يتجزى على بيان اسم آخر للجوهر
والقسمة الفرضية والوهمية امكان امر واحد في الثالث وهي مقابل للقسمة الخارجية
المشار اليها بقوله لا فعلا المفصلة في محل بالقسمة بالقطع وهي القسمة بالالة المفادة
في المنقسم والقسمة بالكسر وهي ما يقابلها وقد يفرق بين الوهمية والفرضية بان
الوهمية ما يوقفه الوهم جزئيا والفرضية ما يوقفه العقل كليا وكلام الشارح منبئ عليه
ثم كل من الوهمية والخارجية اما بمجرد الفرض من غير سبب حامل عليه او يكون لسبب حامل عليه
كاختلاف عرضيين قارين اي متقررين في محلها لا بالقياس الى غيره كالسواد والبياض

الامكان

في الجسم الابيض او غير قارين اى غير مقترنين في محلها باعتبار نفسه بل بالاضافة الى
غيرها كما سيين ومحاربين ويوم المبعض ان القسمة الواقعة بحسب اختلاف
عرضين هي الانفكاكية التي يوجب انفصالا في الخارج وهي خلافه ثم الفرض اما بعد
التقدير فما لا دفع الفرض المطابق والافلا يمنع تقدير شئ واما بعض التجويز كما قرره
في تعريف الكم والجزء لم يقل وهو الجوهر احترازا عن ورود منع او تنبيها على ورود
يقال الاولى للاحتراز عن ورود منع هنا دون قوله وهو الجسم مع انه يتوجه عليه المنع باحتمال
عين مركب من جواهر مجردين او من مادي وجرم ويجاب بان هذا المنع اقوى لانه يستند
الى ما اثبتوه جمع من العقلاء بخلاف منع قوله وهو الجسم لانه يستند الى مجرد احتمال عقلي ورد
ان قوله كالجوهر ايضا مما يتجه عليه المنع لانه مما استدل على بطلانه الا ان يقال ابرزه في
صورة المثال الذي لا خلاف فيه للمحصلين بقي انه لا بد من دعوى الحصر واثباته
حتى يتم حدوث العالم بجميع اجزائه وثبت الحدث لكوجب فلا حاجة لترك الاولى لمخافة ورود
المنع وان هذا المنع متوجه على حصر العالم في الاعيان والاعراض ان العين ما يتحيز بنفسه
والعرض ما يتحيزه تابع للتحيز الغير والمتحيز عندنا يوجب الاحتراز عنها بل لا بد ابطال
الهيولى والصورة والعقول والنفوس المجردة فيه لانها في ثبوت العقول والنفوس المجردة
حصر العين المركب في الجوهر او العين هو المتحيز بالاصالة وليست العقول والنفوس
متحيزات عند الفلاسفة لا وجود للجوهر الا وهو بل يمكن وجوده اذ في امكان وجوده
اختلاف بثبوت الهيولى والصورة في قول واقوى ادلة اثبات الجزء القوض الامام الرازي
حيث حكم بان اقوى الاستدلال بالحركة ويضيق ساحة البيان هنا عن الكشف عن جليته
المحال السطح مقيدا بالاستواء عند الشيخ عنه وكذا قيد الخط بالمستقيم لانه للالتزام وكانه ترك
الشيخ لانه مطلوب الخط بناء على الكرة وكما يلزم من الدليل وجود الخط المستقيم يلزم وجود مطلق
الخط فمن اصلح كلام الشيخ بتقييد الخط بالمستقيم مستند لا بانه اللازم من الدليل لم يأت الا
بالتطويل وقد ترك الشيخ بعضا من هذا الدليل وهو انه لو استة باكثر من جزئين لكان
سطح لانه التماس بالجزئين لازم لا محالة فوجود الخط لازم البتة فلا حاجة الى
حديث السطح ولقائل ان يمنع امكان وضع الكرة الحقيقية ومنع امكان السطح المستوي
ومنع وجود موضع التماس ودفعت والمقام لا يحتمل واشهر ما عند الشارح
وجهان فيه بحثا اذ ليس كل من الوجهين اشهر الوجوه فاعرفه فيهم يمكن الخلو عن الصفوح الجسم
وللزم تسلسلات غير متناهية في كل جسم ولكان تنطبق الاقسام الكمية لا الى نهاية برهان
التطبيق وذلك انما يتصور في متناهي وذلك لانه اذا كان غير متناه اكثر من غير
متناه يبطل عدم تناهيهما برهان التطبيق وبهذا اندفع ما يقال ان العقل جازم بان

جمع الاعداد اكثر من ما بعد العشرة منها وكذلك معلومات الله اكثر من مقدوراته
نعم نوقش في جريان برهان التطبيق في امثالها كما مر قوله والحل ضعيف فيه رد
لما قال صاحب المواقف بعض ذلك بحق وان كان يمكن عنه بجواب جعله لا فيه للخلص افتتاح
وطمأنينة باجلى ولو جعل استناد الضعف الى المجموع لكان الرابع اما الاول فلانه
فلانه انما يدل على ثبوت النقطة فان قلت كما لا حظ في الكرة لا نقطة فيها عند الحكيم لان
نهايتها سطح واحد غير متناه والنقطة نهاية الخط قلت كما لا نقطة فيها لا جزء لا يتجزى
فيها فعلى استدلاله وضع الكرة في السطح على ثبوت الجزء الجامع بانه لا يلزم فيه الا وجود النقطة
القائمة بالكرة لا وجود الجزء فلا توجيه لايراد انه لا نقطة في الكرة عند الحكيم ولا حاجة في
دفعه الى النقطة تكون نهاية السطح المخروط عندهم على انه لا يمنع فرض انه لا نقطة في الكرة
عندهم وقوله وهو لا يستلزم ثبوت الجزء رد لاستدلال المتكلمين على اثبات الجزء بثبوت
النقطة من انها اما عين فثبت الجوهر الفرد واما عرض فلا بد له من محل غير منقسم فذلك
المحل هو الجوهر وليس فيها اجتماع اجزاء منع الكون اجتماع اجزاء الجسم لا لذاته بانها
متصل واحد في ذاته غير قابل للافتراق وانما الافتراق المحسوس من اغلاط الحس
فانه لافتراق بل بانعدام جسم واحد وحدوث جسمين اخرين لان الجزء الذي تنازعنا
فيه ان امكن افتراقه لم قدرة الله تعالى عليه دفعا للعجز قلنا امكن افتراقه وما فرضنا
وهذا الامكان لا يوجب الا خروج تحت القدرة وبهذا اندفع ان حاصل الوجه الثاني
ان كل ممكن مقدور الله تعالى فلان يوجد الافتراقات الممكنة ولو غير متناهية خ فرض
واحد جزء لا يتجزى ولو امكن الجزء لم يوجد الافتراقات الممكنة اهـ ولا يتجاوب
هذا التقرير بما ذكره الشارح هنا كيف وامكان التجزي فرضا وهما لا ينافي وجود الافتراقات
الممكنة في نفس الامر ويمكن دفع الوجه الاول بان الانقسامات الغير المتناهية
فيه بالعقل والصغر والكبر منوطان بكثرة الاجزاء بالفعل وقلتها ودفع الثاني بان
الانقسامات الغير المتناهية عندهم الى اجزاء منقسمة ولا يمكن تالف المنقسم من غير منقسم
ولو فرض ايجاد جميع الانقسامات الممكنة لم يمكن الانقسام الا امورا قابلة للقسمة
وما اورد على الوجه الثاني من انه يدل على امكان الجزء لا على وجوده وتدعي هو الوجود
يمكن دفعه بانه اذا امكن الجزء رجح الفاعل من جانبي الوجود والعدم الامكان فيحكم بوجوده
ارجح ممكنين لا محالة قوله واما ادلة النفي فلا يخ ضعف فيه اشارة الى اجوبة
انه ادلة النفي اقوى فتفطن وكفاك حسما لها عن قوة النفي انه لا يقدر العقل على تعقل
ذي حجم يتركب من امور لا تجزأ منها ويحتج على قوله ولذا قال الامام الرازي في هذه المسئلة
الى التوقف ان ضعف ادلة الاثبات وعدم خلو ادلة النفي عن ضعف لا يوجب التوقف

قات

لان ما قل ضعفه يترجح وذلك انما يقوى في قول من لا يوجب التوقف لهذا اميل الى الطريق
المستقيم وقد قيل ان هذا الخلاف ثمرة فيه لطائفة من وجهين احدهما بالاخص
عما خزله ادنى خطانة وثانيهما ان ثمرة الخلاف مشتهرة بالضعف وعدم الصلاحية للتعبير
عما فيه ضعف لطيف وفي قوله فقد تم في اثبات الجوهر الفرد دون قوله فيه نجاة للتنبيه
على ان الثمرة للمتكلمين لا للحكماء، ولا يخفى ان كلمات الفلاسفة في اثبات الهيولى
القديمة الابدية فلو اثبت حادثا يعدم ويعاد لم يكن فيه ظلمة فضلا فضلا قدحها اهون
من اثبات الجزء، ونوقش في انتفاء دوام حركة السموات والارض على اصل هندسي
كما يشهد به بيانهم دوامها قال ما لا يقوم بذاته بل بغيره فيه خلل لان بزوال المحل
ما نفي عن المتبوع للتابع بتبعية العرض له في التحيز وثبتي عن متبوع ليس بتبعية العرض لان
القيام بذاته ليس معناه التبعية في التحيز للذات فقابل وقوله او باختصاصه احترز عما
وثبوت اشارة الى توقيف العرض على مذهب الحكيم ولا يخفى ان توقيف العرض بما لا يقوم
بذاته لا يتم على مذهب الحكيم فانه يصدق على الصورة ولا بد من تقييد الغير بما يقوم محل
التوقيف عليه في هذا المقام من فضول الكلام ولعل من قال معنى القيام بالغير انه لا يمكن
نقله بدون المحل اراد به استحالة وجوده بدون المحل كما وقع في توقيف النواتر قوم لا تتصور تواطؤهم
على الكذب بحيث يستحيل تواطؤهم على الكذب فليراجع اختصاصه بالاعراض النسبية
فيرد عليه تمام التوقيف احترازا عن صفات الله تعالى فانه يقوم به وقيد عما ضعف هذا التوقيف
اما الثاني فان ما في توقيف العرض عبارة عن ممكن وكل ممكن محدث فلم الصفات في التوقيف
حتى يخرج بقيد وبحدث واما الثاني ان يقال انها لم يدخل صفات في التوقيف على مذهب
المتكلمين لان عدم القيام بذاته عبارة عن التبعية في التحيز ولا على مذهب الحكيم لانه لا وجود
للصفات عندهم او انه لا يصح التوقيف حينئذ على مذهبهم لانه لا يصدق التوقيف
على اعراض المجردات فيخرج عن كونه جامعا على مذهب الحكيم او انه يكفي لاخراج صفات
الله تعالى وبحدث والحاجة الى قولنا في الاجسام والجواهر وانما يكون الاستدلال
على حدوث العرض ضائعا فان قلت اذا لم يدخل في تمام التوقيف ويكون التوقيف
شاملا للاعراض المجردات على مذهب الحكيم لا يصح هذا الحكم قلت يمكن تصحيحه بجعل قوله
في الاجسام والجواهر قيدا للحكم ولا يبعد ان يقال المقصد منه بيان ان العرض
كما يقوم بالجسم يقوم بالجوهر ايضا او بيان ان العرض لا يقوم بالعرض او ورد في جواز
قيام العرض بذاته وحدوثها الا في محل قال الكالوان قد مها اتهاما بانه لانكار
القدماء وجودها وجعلها مع انها انسب بالطعوم والروائح لتناسبها
لفظا وخطا قال صاحب المواقف في الجوهر التوقف في كون بواقي الالوان بالتركيب

لاحتمال

لاحتمال ان يكون من البواقي الوان بسائط غير مركبة والتركيب ايضا
قالوا والالوان هي الاجتماع والافتراق والحركة والسكون وجه الحصر ان حصول الجوهر
في الحيز اما ان يعتبر بالنسبة الى جوهر اخر اولا الثاني وهو ما لا يعتبر بالقياس الى جوهر آخر
ان كان مسبوقا بحصوله في ذلك الحيز فسكون والا كان مسبوقا بحصوله في حيز آخر فحركة
والاول وهو ان يعتبر حصول الجوهر في الحيز بالنسبة الى جوهر آخر فان كان بحيث
يمكن ان يتخلل بينه وبين ذلك الآخر جوهر ثالث فهو الافتراق والا فهو الاجتماع
ولذا قلنا بامكان التخلل دون وقوعه لجواز ان يكون بينهما خلاء اي امكان حال
عن المتحيز عند المتكلمين كذا في شرح المواقف واورد عليه الحصول في الحيز في الحدوث
فانه خارج عن الحركة والسكون وان العرض ايضا متحيز لانه عن امرين يلزم التحيز
وقيام العرض بالعرض وفيه ان حصول العرض في الحيز بالعرض لا بالاصالة فلا يلبس
بصفة موجودة حتى يلزم التحيز وقيام العرض بالعرض ويرد ايضا ان اجتماع الهواء
بشيء يلزم ان يخرج من تعريف الاجتماع لانه يمكن ان يتخلل بينهما ما لا يقبل لجواز تكاثف
الهواء بعد تخلل ويمكن دفعه بان المراد امكان التخلل من غير تغير احدهما عن حاله او يقال
الهواء المتكاثف هم بين في حيزه بل صار حيزه بعض حيزه والوانها تسعة اصول الوان
تعريفية قصد بتركيب هذه الوان لا تحصى والعقوص ما يقبض باطن الانف وظاهر ما يحاذيه
القابض لتقبض ظاهره فقط وفي عدم الملاءمة دون العفوصة وفوق الحموضة والتفاهة
هو طعم اضعف من الحلاوة واقوى من الدسومة الا ان هذه الكيفية لا يوثر لذاذة
لضعفها والجسم الحامل لها لا يبعد فيه التوسط بين اللطافة والكثافة والوانها
كثيرة قال الشريف في شرح التلخيص لا حصر لانواع الروائح والاكاد لها الا من جهة انواعها
والخالصة كرائحة طيبة وهي او من جهة او من جهة الاضافة الى محلها كرائحة المسك
او الى ما يقارنها كرائحة الحلاوة والاظهر ان ما عدا الالوان اربعة لا يوضع
الا الاجسام اي ما عدا الالوان من الامور المذكورة كما يتبادر من السياق او مطلقا
على ما هو حق عموم اللفظ فلا يوضع العلم ايضا لما عدا قيد هذا اينافي ما في شرح التجريد
ان الاعراض المحسوسة باحد الحواس الخمسة لا تحتاج الى اكثر من جوهر واحد عند
المتكلمين هذا ويمكن الجمع بان كلام الشارح وقوع وكلام شرح التجريد في الامكان
فنقول الكل حادث اي كل من الاعراض والاجسام والجواهر حادث بجميع اجزائها
ولما ثبت حدوث العالم بجميع اجزائه او كل جوهر وجسم وعرض حادث الاول اظهر من
ان يوجه الاحوج وبعضها بالدليل وهو يجري بان العدم يمكن معرفته ما يحصل بالدليل
بالمشاهدة بان يوضع الضد تارة اخرى الاناة او لو حصل مشاهدة ضده كافية

في معرفة الضدين ولا يخفى ان ما يوصف حدوثه بالماهية لا يحكم بحدوث جميع
افراده فنوع بالماهية بل لا بد من الاستدلال على حدوث كل من افراده فهذا الاعتراض
ايضا يتم قولا فبعضها بالماهية وبعضها بالدليل ويكون الاستدلال على حدوث الاعراض
بامكانه لاحتياجها الى الذات يقوم ٥ والمستند الى الموجد القديم قديم ليس المقصود
اثبات العدم لان العدم مفروض بل المقصد ان القديم مستمر وهو تكلف ويمكن ان يوجه
كلامه بانه مقدمة ثانية للزوم الاستناد الى القديم بطريق الايجاب فحاصل الاستدلال
ان المستند الى القديم بالقصد حادث فلا يكون استناد القديم الى القديم بالقصد
والمستند الى الموجب القديم قديم فيلزم الاستناد الى القديم بالايجاب والحكم الحادث
الى الموجب بناء على توقف وجوده على استعدادات غير متناهية ويبطل التسلسل بعدم
تناهي سلسلة الاستعدادات ببرهان التطبيق والحكيم يمنع جريان برهان التطبيق
في سلسلة لا يجتمع اجزائها وقد يقال لجواز ان ينعدم القديم المستند الى القديم الموجب
لاستفاده الى شرط عدمي كعدم حادث مثلا وعند وجود ذلك الحادث يزول المستند
لزوال الشرط لا لزوال العلة اما الاعيان لا يخفى ان بعض الاعيان ايضا
يوصف حدوثه بالماهية ولو قال في بيان المقدمة الاولى فلانها لا تخلو عن الحركة وما
يقابلها لما احتيج عليه ان الحدوث وبهذا اندفع قولهم الحركة كونان في آنين
في مكانين يعني اراد وا بقولهم الحركة كونان في آنين في مكانين انها الكون في
المكان الثاني بعد الكون الاول فتحوا في جعل الكون السابق الذي هو شرط
تحقق الحركة والسكون جزءا منها ودفع تأويل كلامهم بانه لو كان على ظاهره
يلزم ان يكون الثاني في المكان الاول مع الكون الاول فيه سكونا مع الكون الاول
في المكان الثاني حركة فيكون الكون الواحد جزءا من الحركة والسكون فلا يتميز الحركة
عن السكون بالذات بعض انه يكون الساكن في آن سكونه شارعا في الحركة ولا يقول
احد هذا وعن وجوه التأويل انه يصدق توقف الحركة على الكون الاول في مكان
وكون ثان في مكان آخر ولا يقال الحركة ورد عليه ان سياق الوجهين
لا يوجب الا صرف بيان الحركة عن ظاهره وكانه لذا قيل الحق ان السكون مجموع
الكونين في مكان واحد والحركة كون اول في مكان ثان وما يجب ان ينبه عليه
انه اذا اريد بكونين في مكان ان اقل السكون ذلك ولا يذهب عليك انه سواء كان الحركة
والسكون الكونين او الكون الثاني يستلزم عدم خلو العين عنها عدم خلوه عن الحادث
ان الحركة والسكون يتركبان او ما عينه فيهما حادثا او يستلزمان الحادث فلا حاجة
لنا الى اثبات حدوثهما بما ذكره ش قلت هذا الحق لا يضرنا ما فيه من تسليم المدعى

مدعى هذا الدليل ان العين لا تخلو عن الحركة والسكون وتجويز ان تخلو عنهما بان يكون
في اول زمان الحدوث لا يوجب تسليم ولو اريد المدعى في هذا المقام وهو ان الاعيان
كلها حادثة او انها لا تخلو عن الحوادث فيجوز كون عين في اول زمان الحدوث لا يوجب
تسليم ايضا فالجواب انه يقال في الراس اما المقدمة الاولى فلان الجسم او الجوهر لا يخلو عن
الكون في الحيز وهو اما المسبوق بالكون في هذا الحيز او بالكون في حيز آخر او غير مسبوق
بكون آخر والكل حادث بلا خفاء اما ان الكلام في الاجسام التي تعددت فيها
الاكوان لا في غير الاجسام التي تعددت فيها الاكوان لا يخلو عن الكون في حيز فاه كان
مسبوقا بكون آخر يتجه عليه المنع بانه يجوز ان لا يكون مسبوقا بكون آخر فلا ينفع
تخصيص الكلام الا ان يتكلف ويقال المراد انه لا يخلو عن الكون الثاني في حيز فيصح
قوله فان كان مسبوقا بكون آخر في ذلك الحيز بعينه فهو ساكن وان لم يكن مسبوقا
بكون آخر في ذلك الحيز بل في حيز آخر فمتحرك لكن بعد يتجه انه لا يثبت به ان لا يخلو
ذلك العين عن الحركة والسكون لان ذلك العين ايضا فان الحدوث ينفي عن الحركة
والسكون فلم يثبت ان لهذا العين حركة او سكونا وهو كاف في انه لا يخلو عن الحادث
ولنا ان نقول لم لا يجوز ان العين لا يخلو عن الحركة والسكون لكن مسبوقا قديما لانه لم يتبدئ
انه لا يكون له كون اول ولا يكون لكونه اول الا الخلو عن اول كونه عن الحركة والسكون
لا يقال تخصيص الكلام بالاجسام المذكورة لفوت اثبات حدوث جميع الاعيان
لانا نقول تخصيص الكلام بالاجسام المذكورة يفوت اثبات حدوث جميع ما اتحدت
فيه الاكوان مستغنى عن البيان والاولى في الجواب ان الكلام في الاجسام والجواهر التي تعددت
فيها الاكوان والتوجيه يقتضي تقديم الجواب الثاني في الاول تسليم المنع ودعوى
عدم الضرر وفي الثاني دفع المنع تأخير الجواب الثاني دفع المنع بعد ايام القبول
واما حدوثها فلانها من الاعراض وهو غير باقيه الاولى وقد ثبت حدوثها
وما ذكره من عدم بقائها فانما هو على مذهب الاشعري يقتضي المسبوقية بالزمانية
وبالغير وهو محال الاول وكون الحركة على المقتضي يستلزم عدمها المنافي لقدمها
وكون السكون جايز الزوال القدم موجب لامتناع الزوال وفيه بحث لان الامكان
الذاتي لا ينافي القدم وقد عرفت ان ما يجوز عدمه يمتنع قدمه فيه ان ما عرفت
ان القدم ينافي العدم لا امتناعه امكان اياه وانه يمكن وجوه يمكن ان يقوم بذاته
الواو حالية فتفطن ولا يخفى عن الطريق السوي وقد يقال بالنقوض الوجودية بعض
المتكلمين ايضا كالغزالي وانما جعل المدعى حدوث ثابت وجوده لان ما لم يثبت
لا يصح دليلا على وجود الصانع فيثبت لانا لم نثبت وجوده وان لا يصح لكن لا بد

من دعوى حدوثه على تقدير تحققه والا فلا يثبت ان الحدث للعالم هو الله تعالى يجوز ان يكون
القديم الآخر الا ان يقال هنا لا يثبت الا احتياج العالم الى القديم وانه لا بد من
قديم ليستند اليه الحوادث واما انه الواجب لذاته واحد الى غير ذلك فلا يحث اذ فلا يطلب
من ههنا فان تم بطلان تعدد القدماء او بطلان تعدد الصانع تم والا فلا لان
حدوث الاعيان يستدعي حدوث الاعراض اى حدوث الاعيان التي تثبت بكيفية حدوث
اعراضها الثابتة واما اعراض اعيان لم تثبت بخارج مما نحن فيه لان كلامنا فيما ثبت
وجوده وثم لو حدوث الاعراض او بحدوث الحركة والسكون يثبت حدوث الاعيان
وبحدوث الاعيان يثبت حدوث كل عرض فلا دور ولا حاجة الى حمل قولهم حدوث
الاعراض على حدوث ما في الاعراض الثالث ان الازل ليس عبارة عن حالة
مخصوصة بل المراد بالحالة المخصوصة الوقت المخصوص وقولهم هو عبارة عن عدم
الاولية او عن استمرار الوجود اشارة الى تعريفه الازل وهما زمان لا اول لاوله ما
غير متناه في جانب الماضي وتقرير الاعراض يمكن بوجهين احدهما منع لزوم ثبوت
الحادث بالملازم ليس الا حوادث غير متناهية يثبت للعين الازلي واحد منها
في كل زمان ولا بد فيه جواب الشق الثاني وثانيهما منع بطلان الثاني ليستدعي قدم الحادث بالنوع
والجواب انه لا دور للمطلق الا ضمن الجزئي فلا تصور لقدم المطلق مع حدوث
كل جزئي من الجزئيات فيه ان كل جزئي حادث بناء على ان لوجوده بداية واما المطلق
فلا بداية لوجوده اذ بداية للجزئيات لعدم تناهيها وما يقال انه هذا الجواب
مبني على ابطال عدم تجزئيات الموجودة ببرهان التطبيق فلا يتم لما سياق الكلام
نعم يمكن ابطال العدم بالنوع به وما يقال ان مطلق حادث بحدوث كل جزئي
ولا بداية لوجوده باعتبار جميع الجزئيات فهو قديم وحادث لاستحالة في اتصاف
المطلق بالمتقابلات ففيه انه لا بداية لوجود مطلق فكيف يكون حادثا بحدوث
جزئي لوجوده بداية ونقيض هذا الجواب بنعيم الجنان فانه غير متناه فما تمام كل
نعيم واجيب بان معنى عدم تناهي نعيم الجنان انه لا ينتهي الى حد وليس شيء لان
كل نعيم يتصف بعدم التناهي بهذا المعنى ايضا وللبعض هو لو غير متناهية اذ الطبيعة
يتصف بكثير من الامور المتقابلة ولا يتصف جزئي من جزئياتها به ولا بد يهب عليك
ان منافاة القدم للعدم انما تتم في القديم بالشخص واما في القديم بالنوع فلا يمتنع
ان يتسلسل افراده في الابد الرابع لو كان كل جسم في حيز لزم عدم تناهي الاجسام
وبرهان التطبيق باطل والاشتباه لا يخفى بحيز الجسم بل يلزم تحيز الجوهر بناء
على هذا التغير لتحيز الجوهر لا محالة ليكون في حيز ولو سلم يلزم عدم تناهي الجواهر

وذكر الجسم

وذكر الجسم في توقف الحيز عند المتكلمين قاصر والصحيح لا يتوقف الجسم او الجوهر والقول بان ذكر الجسم
في التعريف لان الكلام في حيزه ففيه ان البحث لا يختص بالاجسام وايضا قوله ويتفذ
فيه ابعاده لو جب خروج حيز جسم مركب من جزئين لانه لا ينفذ فيه ابعاد الابعاد له والا يخفى
ان ترتيب الايرادات يستدعي جعل هذا الايراد الثالث رابعا
وكما ثبت ان العالم محدث بنينه على وجه جعل المحدث للعالم موضوع الحكم والاخبار بكونه
محكوما عليه هو الله الموصوف بما ذكر ومحصوله انه علم ما يسبوح الذات بعنوان المحدث
للعالم والمجهول عنه فالاول يحمل على المحدث ما بعينه قال والمحدث للعالم هو الله تعالى
لم يقل ومحدث لما مر ان المقام مقام الضمير لان الكلام فيما يسبوح في العالم باعتبار
ما ثبت من اجزائه وههنا في العالم مطلقا وذكر صيغة الفصل بين العالم والمبداء
لا يتضح وجهه لانه للفصل بين كون الخبر حيزه وبين كونه تعالى والعلم لا يصلح لكونه
تعالى وكانه لذلك قيل الله اسم كتابي للمعنومات الكلية الغائبة لان يوصف بها
وانا الذات لانه ربما يطلق ويجب الوجود على صفاته تعالى ووصف واجب الوجود
بالذات يكون وجوده من ذاته تبينها على زيادة وجوده كما هو المذهب وقولهم لا يحتاج
الى تقييد شيء بغير ذاته لانه لما دل بالتزام الوجود واحتياج وجوده الى ماهية
الموجودة وبدا الوجود لا الى موجود فتقطن ولو جعل ضمير يحتاج الى الذات فالراد
سلب الحاجة في الوجود وصفاته الموجودة فتنبه واعلم ان المراد بالذات الاول الشخص
وبالذات الثاني الماهية فان وجوده تعالى من ماهيته لا من شخصه ولذا لم يكتف بضمير الذات
في وصف بواجب الوجود للاحدية التي لغير وجوده قال في شرح المقاصد حاصله الاشارة
الى وجود الصانع لا بعينه انه لا صانع ليس بموجود ولا معدوم بل واسطة بمعنى انه مبدع
لجميع المتقابلات من الوجود والعدم والكثرة والوحدة والوجوب والامكان فهو متعال
عن ان يتصف بشيء منها فلا يقال الموجود ولا معدوم ولا واحد ولا واجب
مبالغة في التنزيه ولا خفاء في انه بهذا البيان بين البطلان اذ لو كان جائز الوجود
الدليل على تقدير تمامه لا يثبت المدعى لانه لا يثبت كون وجوده من ذاته ومحصل الدليل
انه لو كان جائز الوجود لكان وجوده لا من ذاته والتالي باطل لانه لو كان وجوده لا من ذاته
لم يكن محدثا للعالم والمفروض خلافه ولانه لا يصلح علة لوجود المبداء وما هو كذلك
غير داخل في العالم فقولهم ان علاوة والتالي فيهما بعضهم وفيه بحث لانه ان اراد
بقوله فلم يصلح محدثا للعالم انه لم يصلح محدثا لجميع العالم فلم لكن التالي ليس خلاف المفروض
لان المفروض كونه محدثا لحدوث العالم فيجوز ان يكون جزء العالم ولا يكون حادثا ويكون
مبدأ لما هو حادث عنه وان انه لم يصلح محدثا لما سواه من العالم فالملازمة ممنوعة فتأمل

ان الملازمة ممنوعة لان صفات الواجب جايز الوجود وليس حين العالم ويدفعه
ان المراد انه لو كان الذات جايز الوجود لكان وجود العالم اذ كل ذا جايز
الوجود يصدق عليه انه كما لو الله تعالى عالم يعلم به الصانع بخلاف صفاته لما قيل
انه لا يضر لان فيه تسليما للدعوى واعترافا بوجود الواجب لان المنع ليس فيما هو حكم
عند المستدل ودفع المانع للالزام لا يوجب تسليم الدعوى وفي قوله ام لجميع ما يصلح علما
على وجوده بحث لانه اراد بالجميع الكل الافرادي مع انه معلوم بديهة انه ليس من العالم كل
شخص كما مر واراد بالمختار من الجميع فهو واحد من افراد ما يكون العالم امثاله وما يقال
ان الصفات يصلح لان يجعل علما على وجود الواجب وهي من جملة جميع ما يصلح علما
على وجوده بعد ام انعالم يدخل في العالم هذا بين اذ لا معنى لكون الصفة علما للذات
اذ لا يمكن ان يصدق بثبوت الصفة الا بعد التصديق بثبوت محله فتامل

وقريب من هذا المقال ما قيل بين العلاوة اذ لا قرب بين العلاوة
وما يقال بل لا مناسبة بينهما فلا قرب وقريب من ذلك الفرق ان هذا استدلال
بالحادث على المحدث وما يقال استدلال الممكن على الواجب ولا يخفى ان ما يقال اسهل
لانه من الحكيم السابق على المتكلم فافهم وهذا اقرب مما يقال وان ورود ما ذكرنا من الوجه على هذا
دون ما يقال ممنوع كونه قريبا منه وقد يقوم ان هذا دليل على وجود الصانع من غير افتقار الى البطلان
الى البطلان التي فيه ان هذا التقدير دليل على وجود الصانع من غير افتقار الى البطلان
الدور ايضا كما لا يخفى فلا وجه لتخصيص النفي بالافتقار الى الدور وتقييد عن مثله
بوجهين احدهما ان الدور يستلزم الدور اذ طرفا الدور متعيد بالاعتبار لا الى نهاية
اذ الموقوف عليه غير موقوف فنفس الشيء من حيث انه موقوف غيره من حيث انه موقوف عليه
فيترتب نفوس غير متناهية والمراد بالدور المذكور هو ما هو لازم الدور وقد زيف السيد
هذا الاستدلال بعد توضيح كما هو حقه في حواشي شرح المطالع فارجع اليه وما ان هذا التقسيم
في الامور الاعتبارية وليس باطلا وما نبهنا ان ذكر الدور لانه يذكر الدور لانه يذكر لازمه
فاكتفى بالتذكير عن الذكر وبهذا تبين ان قول الشارح اشارة الى احد ادلة بطلان الدور
يقتضي ان دليل بطلان الدور ايضا ثم قال اعلم انه يمكن ان يستدل بهذا الدليل
على بطلان الدور ايضا بان يقال مجموع ممكنين متوقفين على علة اما نفسه او جزؤه وهما
باطلان او خارج وهو علة البعض فينقطع التوقف عنده فلا دور لم يزد الاعلى مقتضى
ما اجمله الشارح وليس كذلك بل هو اشارة الى ادلة بطلان الدور وعليه ان تثبت
الوجوب ثم بمجرد خروج العلة عن السلسلة واما الانقطاع فيضم مقدمات اخر
وهي ان يقال ذلك الخارج لا بد وان يكون علة للبعض وذلك البعض طرف السلسلة ولا يلزم

كون

٧٧

كون الواجب معلولا وخرجا ما فرض خارجا فظهر ان امر الافتقار بالعكس هذا قوله
قدس سره بين ثبوت الواجب والصانع والمراد بوجود الصانع وجود الواجب الصانع لكل
ممكن بواسطة كان الصنع او بدونها ولا يثبت بمجرد افتقار ممكنات ما الى الصانع
لكل ممكن واجبا كذلك انما يثبت ان صانع جميع ممكنات من حيث المجموع هو الواجب
فيجوز ان يكون صانع كل ممكن ممكنا وحينئذ انما يثبت كون جميع الكل ممكن الوجود بان
يجب انتهاء سلسلة الصنع الى الواجب واعلم ان هذا المقام ليس الا مقام اثبات الصانع
للممكنات سواء كان متعددا او واحدا بالاختيار او بالايجاب بواسطة او البعض
او بلا واسطة في الجميع والكل من حيث اثبات الوحدة والاختيار وفي الواسطة مقام وبعض
هذه الامور انما يثبت باعتبار انه الاحق والاولى بالصانع لا التوقف وجود الممكن عليه
وهي لا يجوز ان يكون نفسها ولا بعضها لاستحالة كون الشيء علة لنفسه هذا
يبطل كون العلة نفسها وهو ظاهر وكونها بعضها ايضا لانه اذا كان علة السلسلة كان
علة كل بعض منها لان علة المجموع ليس الا علة الاجزاء ومنها نفسه وكذا قولهم العلة
اذا كانت البعض علة لكل بعض كان علة لعلل واذا كان نفس علة كانت علة لكل بعض
منها لان علة المجموع علة كل بعض فيكون السلسلة علة لنفسها ولعللها الى آخرها وهو
وما يلزم على تقدير كون العلة نفسها او بعضها تواردا العلتين على معلول وبطلان
التالي لانه اذا كان المجموع او البعض علة لكل بعض تنقطع السلسلة لا محالة
فيكون واجبا فتنقطع السلسلة وذلك لان الواجب انما يكون علة للمجموع اذا كان علة
لكل جزء فتنقطع السلسلة والمشهور في بيان الانقطاع ان السلسلة المجموع يجب ان يكون
علة لشيء من الاجزاء وذلك الجزء يجب ان يكون معلولا لجزء آخر من السلسلة لامتناع اجتماع
العلتين اذ الكلام في المستقيل بالفاعلية هذا ولا يخفى انه يوجب ذلك الجزء المعلول
انقطاع سلسلة ممكنات وهو خلاف المفروض كما ان الواجب يوجب انقطاع السلسلة
العلل ويكون البطلان التالي بانه لو كان التسلسل احتاج السلسلة الى علة والثاني بطلانه
لا يجوز ان يكون لعلة نفسها ولا جزئها ولا خارجها لان علة السلسلة علة كل جزء
وذلك يوجب بطلان التالي وتواردا العلتين فان قلت هذا الدليل منقوض بمجموع
الممكنات فان المجموع يحتاج لامكانه الى علة مع ان علته ليس الا جزء قلت المجموع من ممكنات
يحتاج الى علة هو علة لكل جزء بخلاف المجموع من الواجب وممكن فانه يحتاج الى العلة هو علة
للبعض ولقائل ان يمنع وجوب كون علة الكل علة لكل جزء لجواز ان يكون علة الكل
مجموع امور بكون كل منها علة لجزء فيحصل بكل امر جزء من الكل ومجموع الامور يحصل الكل
ومن مشهور الادلة النظر في مشهور ان الادلة كما يقتضيه كلام من والاضافة

الى الادلة وهذا الدليل هو العمدة في ابطال التسلسل لعدم اختصاصه بالتسلسل في جانب العلة
بخلاف الدليل السابق فقوله وهو ان يفرض جزء المعلول الاخير قول على سبيل التمثيل بل يجري
في كل غير متناه يضبط الوجود عند المتكلم سواء كان بينها ترتب طبيعيا كالعلل والمعلولات
او وضعيا كالابعاد مجتمعة كالدوران الفلكية او لم يكن ترتب كالنفوس الناطقة
المفارقة وانما قيد بالمفارقة لان المتعلقة بالابدان متناهية لتناهي الابدان
اذ لو لم يتناه لزم عدم تناهي الابعاد واعلم ان فرض جزء المعلول الاخير قول على سبيل
التمثيل الفي من حيث انه يجري في تطبيق بعد من غير متناهيين في ابطال التسلسل الاول
والاخر لما وطريق ابطالها ان يفرض سلسلة من عبدا معين لا الى نهاية في كل جانب
ويطبق على اول منها اول الكثر واحد ثم يطبق الجملتين بان يجعل الاول من الجملة الاولى
لا يكون تطبيق واحد لغاية كثرتها بجعل واحد بازاء واحد في تمام الآحاد بان يجعل العبد
بازاء عبدا فتقطع كل واحد من احاد السلسلتين بازاء لكن ذلك لا يظهر الا في الامور
المترتبة فلا يرد النقض بمراتب العدد فيمكن النقض بالنسبة الى علم الله تعالى الشامل
المراتب الاعداد الغير المتناهية مفصلة وبالنسبة الانطباق بين الجملتين وفيه ان علم الله تعالى
انما يشمل ما لا يمتنع وجوده وامكان تعلق العلم مفصلة بالمراتب الغير المتناهية مم ولهذا اندفع
ما ذكره الامام في المراتب العالية حيث قال في جملة النقوض الواردة على برهان التطبيق
انه سبحانه وتعالى عالم بالشيء وكل ما علم شيأ امكن ان يعلم كونه عالما فاذا ثبت هذا الامكان
وجب ان يكون حاصلا بالفعل في حق الله تعالى بكونه منزها عن طبيعة القوة والامكان
وعلى هذا التقدير فهو سبحانه عالم بالشيء وبكونه عالما وهكذا في المرتبة الثانية والثالثة
الى نهاية لا فقد حصلت هناك مراتب غير متناهية وهي مرتبة بالطبع ومرتبة بالوجود
دفعة واحدة فهذا النقض قوي على قولكم التسلسل الاسباب والمسببات ممنوع ودفع ما ذكره الامام
تارة بان العلوم لكونها اضافات امور اعتبارية وتارة بان علم الله تعالى يعلم نفس علمه كما
ذهب اليه الامام والقاضي فان الاولى اكثر من الثانية مع المتناهيها فيه ان الزيادة
على ما فرض غير متناهية لا توجب تناهي كل منهما وزيادة المعلومات يجوز ان
يكون بغير متناهية فلا نقض بعدم تناهي المعلومات لانه اذا طبق المقدورات على المعلومات
لا يوجد في تلك تناهي المعلومات انما يوجب لو زاد عليها متناهية الا ان يقال ولم يرد النقض انه يلزم
تناهي المقدورات مع انها غير متناهية عندهم والاولى ان يطبق جملة المعلومات على جملة منها
النقض في الجملة الاولى بمتناهية وكذا جملة المقدورات على جملة منها كذلك حتى يلزم تناهيها
مع انهم ذهبوا الى انها غير متناهية وما ذكره من انه لا يجوز ان ما لا نهاية له يدخل في مسمى الوجود
انما يظهر في المقدورات مان العلوم فلا لان المعلومات الغير المتناهية ليست بموجودات

لعدم

لعدم الحصول بالوجود الذهني ولو اعتبر عدم التناهي باعتبار العلوم فغير ان العلوم
اضافات ولو سلم انها صفة حقيقية فلا تعدد في علم الله تعالى انما التعدد في اضافته
الى المعلومات يعني ان صانع العالم واحد لا نسب يعني ان محدث العالم واحد فانه ثبت
الواجب يعني ان خالق العالم وكذا في قول بعض المحدث للعالم الواجب خالق العالم لان
كما الله تعالى توقيفية ولم يرد في الشرع ام المحدث والصانع قلت هذا من اطلاق اللفظ
على اعم من الله تعالى لان المقام مقام اثبات الله تعالى الجامع لصفات الكمال المذكورة مالا كثير
ذكر الصفات لا يثبت وما لا يثبت لا يكون اطلاق اللفظ عليه خصوصه والتوقيف
في اطلاق اللفظ على خصوصه ثم قول الواحد وما بعده يحتمل ان يكون صفات الله تعالى
ويحتمل ان يكون نظرا لى اخبار المحدث وبعد اشار الشيخ الى الثاني وقد اصاب
لان كلا منها عقيدة كلامية تستدعي كلاما تاما لا فادته فلا ينا سب ان يجعل المجموع حكما تاما
ولا يمكن ان يصدق مفهوم واجب الوجود الا على ذات واحدة فيه اشارة الى
دفع توهم الاستدراك بناء على ان الله تعالى لكونه اكمل الجزء لا يحتمل غير الواحدة ووجه الدفع
ان المراد الوحدة في صفة الوجوب للذات وهذا لوهم ان قولنا هو الله احد
هذا وفيه ان المشركين لم يثبتوا شركة معبودهم حتى ينفي وجوب الوجود في المعبود بل الا
ان يقال حق معبود غيره تعالى فنفي وجوب وجوده والا فلا يعبده والاولى
ان المراد بالوحدة في الآية الوحدة في استحقاق العبادة فان قلت هو الله واحد
في جميع الصفات فكيف خص الوحدة بوجوب الوجود قلت هذا امام التوحيد يعني اثبات
الوجود والتوحيد ليس الا هذا القدر اما التوحيد فيما عداه فامر الملة اجرى ولذا لم يتعرض
ايضا الى حكم الوحدة في صفة الاحداث رد اعلى من اعتقد كون المعبود خالقين
لا فعالهم وعلى من اعتقد كون المعبود خالقا لعالم الكون والفساد
والمشهور في ذلك المتكلمين برهان التمانع حمر به لانه مبني على فرض التمانع اولانه يستلزم
تمانع الالهين عن الالوهية ولا يخفى ان ذلك البرهان لا يمنع صدق مفهوم واجب
الوجود على اكثر من واحد الا اذا ثبت استلزام الوجوب لصفة الصنع المشار
اليه بقوله تعالى اراد ان المشهور في ذلك بين المتكلمين برهان التمانع المشار اليه بقوله تعالى
اليه ايضا مشهور او وجه الاشارة ما اشار اليه بقوله لا يقال الملازمة قطعية وشبه
باستناده الى المشهور على انه غير مرضي لانه يتجه ما ذكره وجعلها واليه لان ظاهر النظم
لا يطابق قوله واعلم ان قوله فلو كان فيهما آلهة الا الله لغة تاج اقناعية
توجيه للآية على خلاف المشهور وحفظ ظاهر النظم فلا محاكمة بين جعل الآية اشارة
الى البرهان وبين جعلها تاج اقناعية وقوله وتقريره اي تقرير البرهان المشار اليه واما

ان الملازمة قطعية كما عرفت لا يمكن بينهما تمانع بان يريد احدهما حركة زيد
او بان يريد احدهما حركة زيد ويريد الآخر عدم ارادته وقوله لان كلا منهما امر ممكن في نفسه
اما ان يراد به امكان الوجود في نفسه وهو صحيح عند اي المتكلمين حتى ان السكون ضد الحركة
واما ان يراد به امكان الوجود لغيره فيصح مطلقا وان كان السكون امرا عدميا وقوله
اذ لا تضاد بين الارادتين ويريد به تعلق الارادتين فانهما يصح ان يتعلقا حرا لهما
وحقق التضاد بالنفي لان التعلق مفهوم بتوقى فلو بناقي التعلقان لكان متضادين
فحق قال اي لا تدافع بين تعلقهما ولم يرد بالتضاد معناه الاصطلاحي لان الضدين يجوز
ان يحصلا في محلين فلا حاجة الى نفيه وايضا المانع حتى الاجتماع لا يخصص التضاد
فلا كفاية في تقييم تبرير والا فيلزم عجز احدهما لان عند عدم تحقق التردد
لانه اذا تحقق حرا دكل منهما لزم عجز كل منهما لان ارادة شيء تستلزم عدم ارادة ضده
فتحقق حرا دكل منهما يتحقق حرا دالآخر اعني عدم الضد وبهذا عرفت ان الاولى ما سيأتي
مما يقال وان التفصيل ليس كالاجمال واعلم ان العجز عن نفي الكمال عجز ذاته كالبارئ لا يمكن في الحرف
عجز او العجز عن ممكن الاقتضاء تعلق ارادة الغير بذلك الممكن فنقصان لان الكمال ان تحقق
حراده بطلية عن الغير ودفعه يقتضي ارادة الغير لما ينفيه او نفي ارادته وبهذا اندفع
منع لزوم العجز لان حركة زيد اذا صادر حراد الواجب يستحيل كونه فلا يدخل تحت القدرة
وكذا عدم تحقق حراده تحقق ارادة غيره عدمه ليس عجزا او نقصانا لانه بارادة الغير عدم
استمرار حراده فلم يبق مقدورا الا ان الممكن الداخل تحت القدرة اذا خرج عن القدرة
بسبب معاوقة الغير ليس عجزا بخلاف ما اذا امتنع لارادته عنده لان ذلك العجز ليس
نقصانا بل لا شيء عجزا وبهذا اندفع ايضا النقض بصفاته فعالاتها ممكنة ومقتضاة
لذاته والا لكانت حادثة فلو اراد عدمها لكونه ممكنا مقدورا فان تحقق العدم والوجود
اجتمع النقيضان وان لم يتحقق واحد منهما لزم العجز او تخلف المعلول عن علته التامة لان
هنا معاوقة الذات للذات لاحتمال ان يكون المذكور هنا غير واضح لان
المباين في الصفات ليس بعينه الدليل المذكور بل احد شقي الترديد فيه العجز او تخلف المعلول
عن علته التامة بخلاف الدليل المذكور فان احد شقي الترديد فيه العجز فقط ثم انه يمكن اقامة
برهان التمانع باجتماع ارادتهما على حركة زيد فان وجدت بارادتهما يلزم اجتماع فاعلين
مستقلين على معلول واحد وان وجد باحد الارادتين لزم عجز الآخر ثم اعلم ان الاله
بجميع ما كواه لو لم يكن واجبا وذا لا فهو اله للممكنات واستحقاق الالوهية للممكنات
بان يكون الاله قادرا على ممكنات قدرة تامة ويكون باقي الممكن عليه واما انه قادر واجب آخر
لا يوجب نقصانا فان يكون الباقي للممكنات فتوحيد الواجب محال لتوجيه امر قطعي انما توجيه

اعتبار

اعتبار الاصح والاولى وخبر الخبر الصادق المصدوق وبالمعجزة والله تعالى اعلم وبناء
الطريق الاقوم لما فيه من بينة الاحتياج لانه يوجب احتياجه فان اتحاد الممكنات
الى موافقة الغير وعدم مخالفته والاحتياج ينافي الالوهية وفيه بحث لان التمانع
لما احتياجهما في الوجود والصفات الذاتية واما مطلقا فلا قوله فالتعدد مستلزم
لامكان التمانع المستلزم للمحال المستلزم للمحال لما صنفه للتمانع او الامكان فيكون
محالا اورد عليه ان عدم المعلول الواجب مستلزم للمحال وهو عدم الواجب وليس بمحال بل امر
ممكن ويدفعه ان عدم المعلول نظرا الى ذات المعلول لا يستلزم عدم الواجب بل يستلزمه
باعتبار انه وجوده مقتض الوجوب للمحال محال معناه ان المستلزم ومدعوى ان مستلزم للمحال
محال واعلم انه قد ظهر بتقريره اشارة الى ان جعل الآية اشارة الى برهان التمانع
غير مرضي وبهذا اخذه من الكشاف حيث قال وفيه دلالة على امرين احدهما وجوب
ان لا يكون مدبرها الا واحدا والثاني ان لا يكون ذلك الواحد الا اياه وحده لقوله
الا الله فان قلت لم وجب الامران قلت ان الرعية يفسد تدبير الملكين كما يحدث
بينهما من التغالب والتنازع والاختلاف واما طريق التمانع فلان المتمانعين يغلب احدهما الآخر
وطراد هذا كلامه وللآية احتمال آخر وان يكون جوابا والمعنى هو ما قلنا بانا
وهو انها لبيان فساد الشرك وصلاح التوحيد بانه لو كان في السموات والارض آلهة
كما في الارض لفسد السماء والارض لوقوع الشرك وانا بقي السموات والارض بركة
خلو السموات عن الشرك والملازمة عادية فان قلت العاديات يقينيات
كالعلم بوجود الجبل الذي كان احس ولم احصل العجز اقناعية قلت العاديات تفيد
اليقين في الشاهد لما غاب الغائب فافادتها بالقياس على الشاهد فلهذا الطريق الاحتمال
المنافي للتيقن على ان العادة اذا كانت اغلبية لا تفيد التيقن انما يفيده اذا كانت
داعية ولعلا بعضهم على بعض في سورة المؤمنون وما كان معه من آله فان الذهب
كل اله بما خلق ولعلا بعضهم على بعض سبحان الله عما يصفون قال الكشاف يذهب
كل اله بما خلق لانفرد كل واحد من الآلهة بخلقه الذي خلقه واستبد به ولرأيت ملك واحد
منهم متميزا عن ملك الآخرين وتتميز بعضهم بعضا كما يرون حصول ملوك الدنيا حاكما متمايزة
وهم متغالبون وحين لم تروا اثر التمايز الممالك والتغالب فاعلموا انه اله واحد بيده
ملكوت كل شيء والا فان اريد الفساد بالفعل اي خروجها عن هذا النظام شاهد
اي ان لم يكن العجز اقناعيا فلا يتم لانه ان اريد بها وقوع الخروج عن النظام
المشاهد دون العدم العادي لان التمانع والتغالب في العادة لا يقتضي الا الاختلال
بالكلية بل يقتضي الى الاختلال فتوقف لو بالعجز الاقناعية لكن لاح احتمال ثالث

شارك بهذا الشق في وجه البطلان فلذا لم يتعرض له واذا اريد امكان الفساد
بمكن ارادة امكان الفاسد مع ارادة احدهما للحفظ عنه والا لعجز مريد الفساد قيل لم يعجز
الحافظ بمكن ارادة امكان الفساد مع الصلاح لامكان ارادة احدهما الصلاح
والاخر الفساد فيلزم عجز الحافظ كما يمكن ارادة الفساد مع الصلاح لامكان ارادة
احدهما الصلاح والآخر الفساد انه يجب تحقق مراد هما والا لم يكونا اثنين وقوله
فلا دليل على انتفائه منع لبطلانه الثاني فان قلت لم منع طلب الدليل لانفيه قلت
المقام مقام منع ففي الدليل مبالغة ورد المنع وقوله بل النصوص شاهدة للترقي
عن المبالغة في قوة المنع ينفي الدليل الى المبالغة فيها بقيام الشواهد على ثبوت الامكان
وكفى دليلا على امكان الفساد امكانها لا يقال الملازمة قطعية بمكن ان تقرير اه
احدهما انه لو فرض صانعان لامكن بينهما تمانع في الصنع فلا يتحقق صنع ودفعه
بان امكان التمانع لا يلزم وقوعه حتى يلزم انتفاء المصنوع فيمكن وجود المصنوع لتوافقهما
وثانيهما انه لو فرض صانعان لامكان التمانع بينهما فيكونان عاجزين فلم يتحقق صنع ودفع
ودفعه يمنع لزوم عجزهما بل يجوز ان يكون العاجز احدهما فلا يكون الا صانع واحد لكن هذا
المنع لا يضر لثبوت المدعى وهو وحدة الصانع لكن البيان في صحة حمل القرآن عليه لانه
انما يتم ان اشتمل على دعوى ممنوعة لا يكون دفعه ودفعه ولم يكن بمنع مضر اعلم انه يرد على الملازمة
حاصل العلاوة ان هذا التقرير بعد ما ذكر من البطلان كون الآية حجة قطعية في غاية
السقوط لانه مع اشتماله على حرف النظم عن الطريق يحتج عليه ما ذكر بعينه فلا يرد ان ما سبق
على العلاوة منع الملازمة فلا معنى لايراده بعينه في العلاوة ولا يحتاج الى ان يجاب عنه
بان السابق جواب مبني على حمل الاستدلال لاعدم التكون بالفعل والعلاوة جواب مبني
على حمله على اعم حتى يشمله ويتجه ايضا انه اذا استلزم امكان التمانع عدم كون احدهما
صانعا فقد ثبت المطلوب فلا معنى للتوسل بعد كون احدهما صانعا الى عدم مصنوع التوسل
الى انتفاء المتعدد ولقد تمكنت مما مضى من امكان اختيار امكان الفساد ان يدفع العلاوة
باختيار الشق الثاني فيمكن منع حمل الفساد على عدم التكون ان يقال الملازمة قطعية
لانه لو تعدد الواجب لم يكن العالم والا لامكن التمانع فمستلزم لانه امكان التمانع لازم لمجموع
الامرين من التعدد وامكان شيء من الاشياء فاذا فرض التعدد يلزم ان لا يكون شيء من الاشياء
حتى لا يكون التمانع وفيه نظر لان انتفاء امكان العالم لا يستلزم عدمه لجواز كونه واجبا
فان قيل مقتضى كلمة لو بيد اذ نظم الآية ليس مستقيما بل هو من انه فطع الوقتاني
فالمباحث السابقة بمعزل عن التحصيل وحاصل الجواب ان نظم الآية يحتمل الاستدلال
وبناءه عليه وبهذا عرفت انه يمكن حمل الآية على ما يفيدك عن قوته تصحيح الاستدلال

وقيل

وقيل محصل السؤال ان الآية لا تدل الا على انتفاء الالهة في الازمنة الماضية وهو
الانتفاء مطلقا فرد في الجواب ان الانتفاء في الماضي يثبت الانتفاء مطلقا اذ الحادث
لا يصح الها والمخيف عليك انه انحراف عن سواء السبيل فثبت ولا تتبع الدليل وقوله
فلا يفيد الا الدلالة على انه الاولى فلا يفيد الا ان وقوله بحسب اصل اللغة لكن قد يستعمل
حيث قابل الاصل بكلية قد يدعى انه اراد بالاصل الكثير الراجح فيجعل استعمال لو في الاحتمال
ايضا لغويا وقد دل ظاهر كلام شرح التلخيص على ان استعمال منطوق ورده محقق الشريف
بان القرآن انما نزل الا على لغة العرب دون الاصطلاح بل هذا الاستعمال ايضا حق
اللغة الا ان الاسبق هو الاول هذا تصريح بما علم التزاما مما مر والالتزام غير
حتى يناقش فيه وبين بيان نكتة له الا ان يقال تركت لظهورها وهو التحرز عن الغفلة
والضمنيات الاولى عليها ويمكن ان يقال كفى فائدة له كره موقه صحة اطلاق
القديم عليه تعالى ولكن عاد كرمنك ينفعك في كثير مما يوقعك في ظن الاعادة ودوه
الافاده اذ الواجب لا يكون الا قديما دليل على دعوى ملتمس وليس متعلقا بقوله
تصريح بما علم التزاما حتى يتجه انه لا يتم لان الدليل لا يفيد الا اللزوم في نفس الامر
وهو لا يفيد العلم به التزاما وان الواجب كالقديم حتى لو ازم الله تعالى فلا معنى لجعله حتى
لو ازم الواجب وهو الذات المشتمل بجميع صفات الكمال اذ لو كان اي الواجب
حادثا مسبوقا بالعدم لكان وجوده حينئذ غير ضروري يريده والتالي بطل والا لكان
محدثا بجميع ما سواه ويمكن ان يقال لو كان حادثا لانفك عن مقتضى ذاته وهو
وجوده ولو كان ما وقع في كلام بعضهم ان الواجب والقديم مترادفان ينتج بمجرد
كون الواجب قديما لكن هذا قبيل يتوهم في غاية البعد وهو ظن الاعم والاخص
مترادفان ولو كان ينتج ان كل واجب قديم وكل قديم واجب لكن هذا قبيل ظن
المتساويين مترادفين يخرج عن عدم الاستقامة لكن فيما ذكر من قول البتصرة
دليلا عليه ان الايمان والاسلام من قبيل الكاملة المترادفة وكل مؤمن مسلم وبالعكس
ثم بين كل منهما عموما مغايرا للآخر نظر لجواز ان يكون صاحب البتصرة عن ظن
الترادف بين المتساويين وانما الكلام في التساوي بحسب الصدور اي النزاع
فيه فان بعضهم على ان القديم اعم لصدقه على صفات الواجب ولاستحالة
ان تعدد الصفات القديمة وللتعدد والقدماء مطلقا وفيه ان تعدد القدماء يوجب
وجود موجودات مستغنية عن الواجب لذاته لان علة الحاجة عند المتكلمين الحدوث
وهذا خلف يمكن قول بتعدد الذوات الا ان تنزل عن القول بان الحجج هو الحدوث
الى القول بان الحجج هو الامكان وقولهم وانما استحيل تعدد الذوات القديمة

الاولى وانما تستحيل وجود الذوات القديمة او انما تستحيل تعدد الذات القديمة فانهم
تصريح بانه واجب الوجود لذاته اعنى كونه وصفة اقول هذا ه اما التلبيس
خوفا من القول بامكان الصفات الموجب بحدوثها بناء على اصلهم من ان كل ممكن حادث
واما الالتباس اما تاخير الاول فبان يقال لما كان الواجب لذاته يغايرين الواجب
بحقيقته بان يكون ضرورة وجوده ناشئة من حقيقته والواجب لموصوفه بان يكون
ضرورة وجوده ناشئة من اقتضاء موصوفه لوجوده واستقلاله وضع احدهما كما مر آخر
في القول بان الصفات واجبة لذاتها حتى لو سئل انه هل الصفات واجبة لذواتها
لم يكن للقائل بان يجيب عنه بنعم وليظهر امر التلبيس واما تاخير الثاني فبان يقال لما كان
اقتضاء الواجب وجوده يوجب وجوده جعل وجوده واجبا لتوهم ان اقتضاء
العلم مثلا يقتضي كون العلم واجبا وفرق بينهما بان اقتضاء الواجب وجوده يوجب
غناءه في وجوده عن موجد غيره واقتضاءه وجود العلم يوجب احتياج العلم الموجد
غيره واستدلوا على ان كل ما هو قديم فهو واجب لذاته في الكلام ايجازا راستدلوا
على وجوب الصفات بانها قديمة وكل ما هو قديم فهو واجب لذاته واستدلوا على هذه
الكبرى بانه لو لم يكن واجبا لذاته ثم اعترضوا بان الصفات لو كانت
واجبة لكانت باقية فيلم يوجب حزم قيام الوجوب بالصفات قيام كمعنى بالمعنى لان
الوجوب اعراعتبارى بخلاف البقاء فانهم زعموا انه امر موجود حتى اوقعهم في القول
بعدم بقاء الاعراض فان قلت الاعتراض يرد على قدم الصفات ايضا ولا يخص الوجوب
فلم خص قلت زعم المعترض انها لو لم يكن واجبة لكانت محدثة فورد الاعتراض
يخص بتقدير كونها واجبة واجابوا بان كل صفة فهي باقية ببقاء هو نفس
تلك الصفة بخلاف الوضع فانه لو بقي لكان باقيا ببقاء هو غيره اذ لو كان البقاء
عينه لما انفك عنه وانفك في زمان حدوثه ويرد عليه ان صفة البقاء يقتضي زيادة
البقاء كالعلم فانه يقتضي زيادة العلم فالقول بتجويز كون البقاء نفس الباقي
يهدم الاستدلال على زيادة الوجود والعلم باقتضاء اللفظ زيادة مبداء
الاشتقاق وهذا الكلام فرغاية الصعوبة اى القول بتعدد الواجب
لذاته فرغاية الصعوبة فانه مناف للتوحيد الذى هو اصل الايمان بخلاف
القول بامكان الصفات لانه ليس في تلك الصعوبة لانه لا ينافي الا قولهم بان كل
ممكن فهو حادث وهذا ليس مما يتوقف عليه الايمان فلا صعوبة فيه الا اللزوم مخالفتهم
فالالتجاء في دفعه الى القول بالوجود لذاته كالالتجاء من السحاب الى الميزاب فلم يوف
مقصد الكلام قال الاوجه لقطعه والقول بامكان الصفات اى في بيان صعوبة القول

لوجوبها

لوجوبها فقال في توجيهه ما شئا ولك ان تجعل قوله وهذا الكلام في غاية الصعوبة بحذف
ان الكلام في صفاته تعالى كلام في غاية الصعوبة لانه لا يصح القول بوجوبها والقول
بامكانها وقوله فان زعموا الخ بمنزلة المعنى وكانه جزء القايل بتعدد الواجب لذاته
تقدم ان المستحيل تعدد الواجبة لا تعدد القديم باثبات ذات واجبة وصفات
واجبة قياسا على ما قيل في قدم الصفات وقوله وشيئا بهذا زيادة تحقيق يعني
به ما ذكر في تحقيق ان الصفات ليست عين الذات ولا غيرها قال الحي القادر العليم السميع
البصير الشائي المريد اجرى عليه تعالى هذه الاسماء مع انه تتكفل موفقتها اثبات مبادي هذه
الاسماء فيما بعد ولم يكتف به لان الدليل على ثبوت الصفات اطلاق هذه الاسماء
عليه تعالى في لسان الشرع وبداهة انه لا معنى للعالم للعالم بدون العلم وهكذا وقد يكون كل
مع تاخير الحيوة عن العلم والقدرة في عد الصفات على طبق اثبات الصفات في كتب الفن
حيث اخر فيها اثبات الحيوة عن اثباتها لداعي ان الدليل على ثبوتها ثبوت العلم والقدرة
لضرورة ان يكون عالما قادرا ما يكون حيا لان العلم والقدرة يتوقفان على الحيوة
ولم يوف تلك الصفات كلها لان توقيف مبادئها فيما بعد يغني عن توقيفها ولم يعكس
مع ان تقدم ذكر ما يدعوا اليه لان توقيفها لا يغني عن توقيف مبادئها لان المشتق لا يفيد
معرفة مبدائه اذ حمل المشتق على المشتق لا يوجب اتحاد مبادئها كما يشهد به حمل الكاتب
على الضاحك لان بديهة العقل جازمة بفرقة في شهادة العقل بثبوت السمع
والبصر للحياة في الجملة ويمكن دفعه بان الافعال المتقنة المتعلقة بالمبصرات واجابة
الادعية واظهار الافعال على طبق طلب الحاجات يدعي السمع وقوله على اضدادها نقايض
انما يتم لو لم يجز حمل الكلي على الاضداد ومنع بان الهواء خالي عن الالوان والمطعوم كلها
وقوله ايضا قد ورد الشرع بها للاحكام الدنيوية المذكورة بانها تابد بالسمع فلا يجوم حولها بتعيين اليوم
ولا يرد على جعل التوحيد مما لا يتوقف عليه الشرع انه لو لا التوحيد لم يكن اثبات الشرع اذ للمنكر
الشرع ان يقول هذا الشرع ليس بحق لانه ليس الى الله يقول بثبت المعجزة اخذ الجبة
وجعل الكلام مما يتوقف عليه الشرع لا يتجه عليه انه كثيرا ما كان ثبوت الشرع بالالهام فلا يوقف
على الكلام لان ثبوت شرع نبينا صلى الله عليه وسلم بالكلام لانه مستند الى القرآن قال
ليس بعوض لما بينه عما جوازا التعريض بما علم ضمنا مرة لم يتوقف عليه هنا اعتمادا على تنبيه السمع
والا فقد علم انه ليس بعوض ونظايره في جزم وجوب الوجود ولقد سلك الشارح في نفي العوضية
طريقا بعيدا مع ان هناك طرقا اقصر منها ما ذكره في شرح المواقف ان العوض يحتاج الى الجهل
والواجب مستغن عن جميع ما عداه ومنها ان العوض يتناهى في التجزي فالواجب ليس بمتجزي فضلا
عن ان يكون تابعا فيه الا انه يخص هذين المذهبين ومنها ان العوض من اقسام الممكن

ومنها ان محله ان كان واجبا تعدد الواجب لذاته وان كان حادثا يكون اولى
بالحدوث ولا خفاء ان الاولى ينفي العرضية عنه صفاته لانها اشبه بالاعراض
وكانه احتج الى نفي كونه عرضا لابهام اطلاق النورية الشرع عليه تعالى عرضية
فيكون ممكنا فيكون من جملة العالم فلم يصلح محدثا للعالم قوله فلانه يمتنع بقاءه تحرير الدليل
الواجب باق والعرض ما قيا فالواجب ليس بعرض والدليل على ان العرض ليس ما قيا انه لو كان
ما قيا لكان البقاء قائما به اذ لا معنى للاعراض بل حلول قيام بمعنى بالمعنى وهو ح
كما ذكر وقوله وهذا مبني معناه ان هذا الدليل على ان لا شيء من العالم ما لازمة مبنية على ان بقاء
الشيء معنى زائد عليه ووجوده واما بطلان التالي فمبني على ان القيام معناه التبعية
في التحيز كما صرح به وقوله والحق بيان بطلان مبنى كل من المقدمتين هكذا احقق ولا
تتبع
من ذلك في هذا المقام والمراد بكون بقاء الشيء معنى زائدا على وجوده انه زايد عليه
في الوجود لانه في جزء من المعدوم والا فاذكره حق لا يفيد نفي الزيادة في المعدوم ولا سبيل
الى انكارها فمن قال هذا مبني على ان بقاء الشيء معنى زائد على وجوده وعلى ان
هذا الزايد امر موجود في نفسه حتى يكون عرضا وهو هم ايضا لم يزد على الشرح شيئا
والحق ان البقاء استمرار الوجود قال الشيخ الاصفهاني في الطوالع البقاء
في الواجب امتناع العدم وفي الحادث مقارنة وجوده لاكثر من زمان واحد الى
الزمان الاول وذلك لا يعقل الا بالنسبة الى الزمان الثاني وفي المواقف بقاء الواجب
ليس عبارة عن وجوده في زمانين هذا ولا يخفى ان توقيف البقاء على ما ذكره الشيخ
ينتقض ببقاء الواجب وانه لا يكفي فيه الوجود بالنسبة الى الزمان الثاني بل
لابد من الوجود في الزمان الثالث ليتم ما ذكره من مقارنة الوجود لاكثر من زمان
واحد بعد الزمان الاول الا ان يقال مراده بالزمان الاول زمان الحدوث
وهو ليس زمان الوجود عند المتكلمين فيكفي في البقاء بالزمان الثاني للوجود
وان القيام هو الاختصاص الناعت كما في اوصاف الباري تعالى
يعني لا تفاوت بين قيام الصفة وقيام العرض كما يشهد به بديهة العقل وقيام
الصفة ليس التبعية في التحيز بل الاختصاص الناعت فكذا قيام العرض وبهذا
عرفت من قال يعني ان تفسير القيام بالتبعية في التحيز غير مطرد في اوصاف
الباري وقد يدفع بان التعيين لقيام العرض لا لمطلق القيام لم يتركها لا بعينه
وفيه نظر فتدبر يريد تمسك الحكماء ولا يخفى ان المتبادر تمسك المتكلمين فالاولى
تمسك الحكماء وقوله اذ الانواع الحقيقية لا تختلف بالاضافات ولان السوء
والعطوفة قابلان للاشتداد والضعف فلا يكونان فصلين للحركة لان الفصول

لا يقبل

لا يقبل الاشتداد والنقص قال ولا جسم في المواقف ذهب بعض الجهال الى انه جسم
فالكرامية الى موجود قائم بنفسه ولا نزاع معهم الا في التسمية واخذه
التوقيف ولا توقيف هنا والحجة او جسم حقيقة فقيل جزء لحم ودم وقيل هو نور تبلألا
كالسبيكة البيضاء اما عندنا ان كان التخاطب على اصطلاح المتكلمين
كما هو الظاهر لا يجري فيه قولهم واما عند الفلاسفة وان كان على اصطلاحهم وهو بعيد
فلا يصح قولنا اما عندنا وحق قولهم ولا جوهر على معنى ولا ما يطلق عليه الجوهر يصح مجملا
لهذا التفصيل بعيد كل البعد على انه لا يصح مجملا لهذا التفصيل لانه لا تفصيل
في نفي ما يطلق عليه الجوهر فانه وجد بعد عندنا وعند الفلاسفة متحد قائل والدليل
القائم على نفي الجوهر ية عندنا انما يتم لو لم يكن جوهر لا يكون جزءا ومع ذلك نفي كونه جزء
جسم لابد له من دليل ويمكن البيان بان المراد بجزء الجسم ما يصلح ان يكون جزء الجسم
ولا يصح ان يكون الجسم جزء جسم والا لزم تكثير الواجب جدا
والترجيح بلا مرجح وما يقال انه يصح ان يكون جزء لا يتجزى والا لكان في غاية
الحقارة يرده ان الصغير انما يوجب الحقارة لانه امارة حقيرة في جنب امارة عظيم
اما لو كان الصغير مع صغره مبدأ لجميع العالم كان غاية في العظم واما عند
الفلاسفة فلانهم وان جعلوه كالموجود لا في موضوع لا يمنعون ان يمنع عند الفلاسفة
باعتبار معنى دون معنى آخر فان لهم عينين عندهم ليستعاد احدهما من تقريرهم اياه
بالموجود لا في الموضوع مجردا كان او متحيزا والا خر من جعلهم اياه جزء اقائم ثم ممكن فاة لفظ
من تقسيم الممكن الى الجوهر انه لا يكون من قبيل وضع المقيد موضع المقيد ومن تقريرهم اياه بالهوية
الممكنة التي اذا وجدت كانت لا في موضوع قولهم لكنهم جعلوا الاستدلال على المعنى الثاني
يا خر فلا يرد انه لا حاجة الى قوله وارادوا بالهوية الممكنة شيئا آخر فان يفيد ان الجوهر اسم
لا يريد وجوده عن حيثية فيدل على نفي الجوهرية بوجه آخر لان وجود الواجب عين ذاته عندهم
وليس له حيثية ووجود وقوله واما اذا اريد بها القائم بذاته فيه اشارة الى معنى رابع
لها بعد المعنى ومعنى سوى من الموجود لا في موضوع لا يمتنع ثبوتها لهم والى ان الممنع
عن وصف الباري للجوهر ومعنى ثان ومعنى ثالث للجسم من حيثيا التوقيف وايهام معنى باطل
وايهام المواقفة مع المجسمة والنصارى لكن لا ينبغي الاكتفاء في التنادر على معنى هو مذهب
المتكلمين بل ينبغي ان يقال مع تنادر الفهم الى التحيز وممكن ان تكون قوله وممكن اشارة
الى مذهب الحكيم قفنا بالاجماع اقول كلمة التوحيد شهدت باطلان الموجود في ذاته
قولنا لا اله الا الله بتقدير لا اله موجود الا الله والموجود لازم للواجب لا لاختصاص
له بالواجب بعد ثبوت الترادف بين الالفاظ الثلثة فالاول والموجود لازم لها الا ان يقال

المراد بالواجب مفهومه لا لفظ واذا كان الموجود لازما لمفهوم الواجب كان لازما
لمفهوم الثلثة يكفي ان الله يلزمه الواجب والقديم والموجود ويكفي في الاذن طلاق
لفظ الملزوم وقصد ما يلازم معناه معناه وما يلازم معناه معناه فمعناه فاعل
او مفعول تأمل تعرف معناه وفيه نظر من وجوه الاول منع والثاني انه اشترط
في تواخي الترادف تساواة فالقديم اعم من الواجب وان سلم التساوي فهما اعم من
الله وان اكتفي بمجرد التصادق حتى يكون الاعم مرادفا للاخص فلا وجه لجعل الواجب
والقديم مترادفين او الواجب والله مترادفان وعدم جعل الموجود مرادفا
وكفاية التوقيف على اطلاق المرادف في اطلاق مرادف آخر الرابع منع كون الموجود
مشعرا بزيادة الموجود للواجب لجواز منع كفاية الاذن في الملزوم في اطلاق اللازم
اذ اطلاق الملزوم لا يزيد على افادة ثبوت اللازم والثبوت لا يكفي في اطلاق اللفظ
ولو كان كافيا لم يحتج في اطلاق تلك الالفاظ الى ما ذكر اذ لا شك في ثبوت القدم
والوجوب والوجود للذات فخذ ما تهدي اليك تمكن مع الذات قال ولا صور
اي ذي صورة الى اخره تفسير مصور بذي صورة ليشوبانه جعل صعله كالعالم
والابن لا اسم مفعول لكن فيه انهما لم يوقف غير فاعل وفعال ولا يبعد ان يقال اراد
بهذا التفسير التنبيه على ليس المراد نفي تعلق التصورية لانه لا تأثير من غيره فلا يفيد نفي
الصورة من غير تصوير بل المراد نفي الصورة واحفظ ولا تغفل عنه في نظائره
ومن الجائز ان يحصل من المفعول باقية على طباعها ويستفاد منه علوم اخر بواسطة
ان هذه الامور لا يثبت للشيء الا باعطاء الفاعل اياها فنفي الاعطاء نفي لها
مطلقا وقوله لان ذلك من خواص الاجسام يحصل لها ما ليس على حط ومحصله اه
ثبوت الجسم موقوف على ثبوت عدة من خواصها فاعرفه ولا يمكن كما قال لا حاجة الى
قوله يحصل لها اه وما اعتذر به من ان الخاصة يكون اضافية وحقيقية فقوله يحصل
له لالة على ان الخاصة حقيقية فمن قبيل العذر اشد من الجرم قال ولا يتبعض اه
نفي التبعض والتجزي والتركيب يدل الى واحد وكان الداعي الى نفي التبعض والتجزي
والتركيب ايهام اضافة الشيء الوجه واليد والرجل ويمين الله تعالى هذه الامور وقد يحمل
التبعض على الانقسام العقلي والوهمي والتجزي على الانفكاك بالفعل وبهذا اراد من قال
يعتبر في التجزي الانفصال الى ما منه التركيب بخلاف التبعض ولكن ان تريد بالتبعض
كونه مضافا اليه للبعض كبعض الانسان بالتجزي كونه ذا اجزاء ولكن اذن تقول
المراد بنفي التبعض نفي اضافة البعض اليه وبنفي التجزي نفي اضافة الجزء وبالتركيب
نفي اطلاق الكل والمركب فلا تكرار اصلا وكان تعالى ليس مركبا من الامور ليس مركبا

مع او فلو قال ولا مركب لكان افيد وكان الاولى تقديم قوله فلا اجزاء على قوله
لان كل فلك الخ لان تحرير الدعوى سابق على الاستدلال عليها ونفي المتناهي بعد كونه حدود
وحصور داخل تحت نفي عنه اي المجانسة للاشياء يعني المراد بالمباينة المجانسة
بعلاقة ان معنى قولنا ما هو اي جنس هو وفيه نظر لان ما هو لا يكون سؤالا عن الجنس بل
ما هيا لان الجنس تمام الحقيقة المشتركة ولا يجاب به عن السؤال بحسب الخصوصية الا ان يقال
اراد بما هو السؤال بما كما وقع في كتب المنطق في تعريف الجنس بق ان قولنا لان معنى قولنا
بيان لعلاقة قصد المجانسة بالمباينة فلا يرتبط به قوله والمجانسة يوجب التمايز
عن المجانسات بفصول مقومة لانه لبيان نفي المجانسة ولا يصح حمل قوله لان معنى
قولنا على بيان نفي الوصف بالمباينة لانه لا حاجة اليه بعد قوله اي المجانسة فالواضح
لان المجانسة ولا يرد ان مجانسة الوجب لا تقتضي التمايز بفصول مقومة بل يكفي
التمايز بفصل مقوم لان المعنى ان مجانسة الاشياء يوجب تمايزها بفصول مقومة
فيقتضي مجانسة الواجب تميزه بفصل مقوم ومنه التقرير عرفت ان قوله التمايز
عن المجانسات ليس على ما ينبغي والصحيح تمايز المجانسات بفصول مقومة لان التمايز لا
يعرف بالتميز فلا يصح التميز والاولى ان يجعل قوله والا بالمائية انه لا باب عنه بالانه اما
للسؤال عن الهوية المشتركة وهو ما عبر عنها نوعية كانت او جنسية او عن الهوية بالخصوص
وهي وان فسرت بما في حقيقة تتعاقب عليها مسلك المتكلمين لكن كونه شاغر معلوم لاحد حتى يتأتى كونه
عنه جوابا لكن يكون ما هو سؤالا عن الجنس لقول السكاكي لانه ليس بجواب لانه ليس
بمستدعي فصلا وايضا لم يخص السكاكي السؤال بما بالجنس بل جعله للسؤال عن الوصف الخاص
فقال تعالى في جواب يا زيد الكريم ونحوه واثبات بطلان التركيب العقلي لا يليق بالمقام
قال والا بالكيفية في شرح المواقف نفي العقلاء على انه لا يتصف بشيء من الاعراض
المحسوسة بالحس الظاهر او الباطن كالطعم واللون والرائحة والالم مطلقا وكذا
اللذة الحسية وسائر الكيفيات النفسانية من الحقد والحزن والخوف في نظائرها فانها
كلها تابعة للمزاج المستدعي للتركيب فمنافي للواجب الذاتي واما اللذة العقلية فنفاها المعتزلة
واثبتها الفلاسفة هذا فلا وجه للتخصيص من بين الكيفية بالسلب ولا وجه لتخصيص الشارح
الكيفية بما هو من توابع المزاج والتركيب لان يدعي ان اللذة ايضا من توابع المزاج
والتركيب قال ولا تمكن وتمكن انما ذكر قوله في تمكن مع انه يغني عنه ذكر التمكن اذ التمكن
لا يكون الا في تمكن تصريحا بالعموم لنفي ردا على المجسمة انا نفي عنه كل تمكن سواء كان
او نفيا ليتوهم حمل التمكن على الاقتدار فان نفيه كقوله لان التمكن عبارة عن تعدد
بعد فربما اخر متوهم او منتفي بسبب المكان قدم متوهم لانه مذهب المتكلمين وهو كما تمكن

جعله صفة للبعد وهو الاقرب المشهور ويجوز جعلها صفة للنفوذ لان النفوذ منقسم
الى الموهوم والمحقق كالبعد وقوله لسيوعة المكان اشارة الى تفسير المكان في اثناء
تفسير المتمكن وههنا بحثان احدهما ان التعريف يقتضي ان يكون المتمكن هو البعد لانه الثابت
مع ان المتمكن هو ما قام به البعد وهو الجسم فلابد من تاويل بان المراد كون الشيء بحيث ينفذ
بعده في بعد آخر وهو بعيد عن العبارة جدا ولو قال نفوذ بعد شيء في بعد آخر كان اقرب
الى التاويل فافهم وثانيهما ان التعريف يصدق على ما ليس بمكان لامكانه لانه يصدق
عليه نفوذ بعد الجسم في بعد جسم آخر بحيث يماس السطح النافذ السطح الباطن للنافذ
فيمنع انه ليس بمكان عند المتكلمين والحكماء اجاعلين المكان البعد القائم بنفسه ويصدق
عليه نفوذ ابعاد الجسم بكليتها في بعد الموهوم كما هو عند المتكلمين ومنع انه ليس بمكان
عند غيرهم ونفوذها بكليتها في البعد المحقق عند القائلين بوجوده الخلاء مع انهم
ليس بمكان عند المتكلمين وغيرهم من الحكماء القائلين بان المكان هو السطح
وتحقيق المقام ان التمكن عبارة عن نفوذ بعد في مكان والمكان اما السطح الباطن
للحاوي المماس بجميعه لجميع السطح الظاهر للمحوي ونفوذ البعد المحض عبارة عن ملاقاة
بتمامها واما البعد المجرد القائم بنفسه ونفوذ المتمكن فيه باعتبار ملاقاة جميع ابعاده
لابعاد ذلك البعد المجرد وذلك بالتداخل واما البعد الموهوم والنفوذ فيه بهذا
المعنى فليس للتمكن معنى واحد بل معان بحسب معاني المكان فلا يصح تعريف واحد
بجميع معاني المكان والبعد عبارة عن امتداد له قائم بالجسم او بنفسه عند القائلين
بالخلاء لا خلاف في مفهوم البعد فانه الامتداد لو عند الكل انما الخلاف في وجود الخلاء
فالواضح ان يقول او البعد هو الامتداد وهو يقوم بالجسم عند الكل ويقوم بنفسه ايضا
عند القائلين بوجود الخلاء ومن قال بانه البعد امتداد لو نوعان عند القائلين
بوجود الخلاء ونوع واحد عند ارباب السطح فقد جعل تعريفا للبعد بحيث لا يصدق على
شيء من افراده فتامل ثم التعريف لا يصدق الا على البعد المحقق ولو قال عند القائلين
بالخلاء وترك ذكر الوجود لامكن جعله شاملا للبعد الموهوم بان يجعل القول بالخلاء
اعم من القول به تحققا او هو ما اعلم ان المكان عند العامة ما يمنع شيء من النزول
فمكان الطير ان عندهم هو الارض دون الهواء المحيط حتى منع جسم صغير جسما كبيرا عن
النزول كان مكانا له وعلى هذا اجاز ان يكون مكان الناقص من المتمكن بخلاف المكان
بالتفسير السابقة فانه لا يجوز ان يزيد او ينقص بل يجب ان يساوي المتمكن ولو حمل نفي
التمكن على هذا المعنى لصح ايضا قد المتمكن اخص من المتحيز فقد يتحيز المكان ان
وقوله لان الحيز يفيد ان لا خلاف في مفهوم الحيز كما في المكان وليس كذلك لان الحيز والمكان

بمعنى واحد عند من جعل المكان السطح او البعد المجرد المحقق والحيز عند المتكلمين بمعنى ذكره
وكون الحيز اعم من المكان عند المتكلمين حتى لا يكون الجوهر الفرد متمكنا بل متحيزا لم نجده
الا في كلام الشارح واما عبارتهم فيفصح اتحاد معنى الحيز والمكان فيلزم تقدم الحيز
هذا الا بتيم على تقدير كون الحيز فراغا موهوما اذ لا قدم للا وجود له وكونه محلا للوجود
باعتبار كونه محلا للحيز الحادث وانما جعل التحيز حوادث لانه اذا كان الازلي
متحيزا والحيز حادث ويجب ان يكون نهاك احياز غير متناهية يتحيز في كل زمان حيز
فيلزم ان يكون محلا للتحيزات وايضا اما ان يساوي الحيز فيلزم
اظهار البطلان على جميع التقادير والا فلا تتصور زيادة الشيء على حيزه ويقضي
عنه على جميع المذاهب ثم ان هذا الدليل مبني على تناهي الابعاد والا لجاز ان يساوي
الحيز الغير المتناهي نعم يلزم التحيز لكن الكلام في لزوم التناهي قلت على تقدير
عدم التناهي جاز ايضا ان ينقص المتمكن عنه ولا يلزم تناهيه لان غير المتناهي
يجوز ان يكون انقص من غير المتناهي اذا لمتنع نقصانه عن مقدار متناه ثم يقول
ملخص الدليل لزوم التناهي او التحيز وذلك لازم سواء قلنا بعدم تناهي البعد
اولا فالمبني على المتناهي لتقرير الدليل لا الدليل وفرق بين انتهاء الدليل وانتهاء
تقريره واذا لم يكن في مكان لم يكن في جهة لما كان فيما بينهم نفي المكان والجهة
معا اشار الى نكتة ترك الجهة وهو ان نفي المكان يستلزمه وفيه بحث لان نفي المكان
انما يستلزمه لو كان الجهة حد المكان او نفسه اما لو كان حد الحيز الاعم من المكان
او نفسه فنفي التمكن لا يستلزم نفيه قال ولا يجري عليه زمان اي لا يتعين وجوده بزمان
فان الجريان على الشيء يستعمل بمعنى تعينه ومنه قولهم النحاة المصدر اسم الحدث الجاري
على الفعل فان معنى جريان المصدر على الفعل انك تقول ضربت ضربا او ضربته فتميز
به ما قصدت بالفعل وعدم تعين وجوده كما بالزمان لانه لا تعلق له بالزمان وان كان
مع الزمان لان المتعلق بالزمان ما له وجود غير قار مندرج منطبق على اجزاء الزمان
او على طرف الزمان وهو الآن والاول ليس زمانيا والثاني دفعيا ومثل هذا الشيء
لا يوجد بدون الزمان بخلاف الامور الثابتة فانها بحيث اذا فرض انتفاء الزمان
فهو موجود فرق بين كان استقاد يكون وبين كان زيد ويكون فان وجوده
ثابت مستمر مع الزمان لا فيه بخلاف وجود زيد فان في الزمان منطبق عليه لا يوجد بدون
الزمان لتعلقه ما جور منطبقة عليه وكما ان الزمان لا يجري عليه تغيرات لا يجري عليه صفات
القديمة وقوله لان الزمان عندنا يعني به الاشاعرة فانهم قالوا هو متجدد معلوم يقدر
متجدد وهم ازالة لابهامه فالزمان غير متعين فربما يكون الشيء زمانا لشيء عند احد

ويكون الثاني زمانا للاول عند آخر فقد يقال جاء زيد عند مجئ عمرو
وجاء عمرو عند مجئ زيد وهو ضعيف لايسع المقام بيان ضعفه وانما اوقعهم
فيه عدم الفرق بين علاقة الوقت والوقت ووجه قولهم وعند الفلاسفة
هي مقدار الحركة مع انهم جعلوه مقدار حركة الفلك الاعظم انما اراد به مقدار الحركة
بالذات ومقدار الحركة بالذات مقدار الفلك الاعظم فانه يقدر به حركة الفلك
الاعظم اولا وبالذات ويقدر به سائر الحركات ثانيا وبالعرض على ما بين في مجله
ولك ايضا المقدار على اطلاقه فان ما يقدر به الحركة مطلقا مقدار حركة الفلك
الاعظم فان جميع الحركات يقدر ثانيا وبالعرض ولم يلتفت الى مذاهب ثلثة اخرى
لكمال ضعفها وهي ان الزمان جوهر مجرد واجب لذاته لايجوز عليه العدم وانه الفلك
الاعظم واعلم ان قولهم لايجري عليه زمان لايريد به الا احد المعنيين بما ذكره الاشاعرة
او الحكيم اذ لايجوز ان يريد في اطلاق واحد معنيان والمتكلم يقصد بما ذكره ان
المراد المعنيان جميعا ان امكن فلا منافاة بين الحكيم والاشاعرة ولك ان تقول
ليس للزمان الا معنى واحد والاختلاف بين الفريقين في تعيينه
قضايا الحق الواجب في باب التنزيه الظرف متعلق بالواجب او بالحق والواجب
في كل بعض وحق التنزيه اوجب المبالغة فيه والشبهة قدم شبهوا الله تعالى بالمخلوقات
ومثلوه بالحادثات والمجسمة غلاتهم المصرحون بالتجسم الصرف واما غير غلاتهم مشبهة
الحشوية فقالوا هو جسم لا كالاجسام من لحم ودم لا كاللحوم والدماء وانحاء ذلك
وسائر فرق الضلال بعد مشبهة احد وسبعون والعبارة تدل على ان احدا
منهم ليس بمصيب في باب التنزيه وانما لم يبلغ وجه الابلغ بالنسبة الى عدم التفصيل
والتوضيح لا ابلغ من كل وجه او لا وجه له والمراد تكرير الالفاظ المترادفة تكريرا
المتبعض والتجزي والحدوث والفناء وللتصريح بما علم ضمنا وجه آخر لولم يذكر
وهو شمول الخطاب لمن لا يتفطن في الضمنيات من العوام فان جميع العقايد يجب عليهم
ايضا قوله لا على ما ذهب اليه المشايخ من ان معنى الوضع بحسب اللغة ما يمتنع بقاؤه
قوله بحسب اللغة متعلق بالمعاني الثلثة بقرينة قوله بدليل قولهم هذا احسن من ذلك فان
هذا استدلال لغوي ولا يخفى ان كون الوضع بحسب اللغة ما يمتنع بقاؤه هم ولو سلم فلا نسلم
الا اطلاق الوضع عليه لانها بمعنى اللغوي ولم يعرف سلب الوضعية عنه فتأمل اطلاق
اللفظ وهكذا الكلام في كون معنى الجوهر ما يتركب عنه غيره ونظره وقد مر ضعف دلالة
قولهم عليه وان قوله وان الواجب لو تركب الخ تطويل لمسافة لان التركيب
يستلزم النقص والحدوث سواء اتصف الاجزاء بالكمال اولا على عدم الاتصاف

الاجزاء

الاجزاء بصفات الكمال لا يوجب نقص الكل مع اتصافه بصفات الكمال وقد يقال
وجه الضعف ان حق تعدد موصوفات صفات الكمال لا يجب بقدر لو وجب
وليس بشئ اذ مناط الوجوب والعدم الذاتيان وقوله وايضا يشعر بان دليلا
مستقلا لباب التنزيه وليس كذلك فانه لا يفيد الا التنزيه حيث التصوير والتكييف
وكما يلزم اجتماع الاضداد لو يلزم الاتصاف على النقص اذ بعض الكيفيات نقص كما ضده
العلم والقدرة كما صرح به في المتوا جميع الصور والاشكال والكيفيات زائدة
المدح نظرا لانه انما يتضح بعد استقصاء معرفة التصور والاشكال والكيفيات
ودونه خرط القتاد وكذا في عدم دلالة المحدثات عليه لانه انما يتم بعد تتبع جميع المحدثات
وهو متعذر والدخول تحت قدرة الغير ايضا ممنوع لانه يمكن ان يكون المخصص هو الذات
وامتناع كونه حادثا بعد الدخول تحت قدرة الغير ممنوع ايضا لانه يمكن عقلا ان كل ممكن
حادث فان تم وكون مثل العلم والقدرة من صفات الكمال دليل المحدثات على ثبوتها
لا يغنيه عن مخصص وكون الاضداد لم صفات نقصان لا يقتضي عدم انتفاء الدلالة
على ثبوتها للواجب بل تدل على انتفائها عينه واعلم ان قوله لا دلالة على ثبوتها لها
معنا لا دلالة على ثبوتها للمحدثات وقوله المحدثات خبر لاصلة لثبوت والا لبقي الابتداء بخبر
وقوله لانها تمسكات ضعيفة متعلق بقوله لا على ما ذهب اليه المشايخ واستفراغ ضعفها
لعدم الاتيان عليها بينا لكن لا بد فيه في عدم اتيانها انها عقايد للطالبين وتوسيعها
مجال للطاعنين كما لا يخفى واحتج المخالف بالنصوص الظاهرة في الجهة على التمكن
او كل الجهة فتوهم فلان ما ذكر انه لم يكن فيما ذكر نفي الجهة فليس احتجاج المخالف في التنزيه
عما ذكرت بالنص الظاهر في الجهة عن التنزيه عن الجهة بل يقرع لاستعمال التنزيه
عن التمكن عليه فهو في قوة المذكور وفيه بحث لان ما الجهة يجوز ان يكون متمكنا لا يجوز
والنص الظاهر في الجوارح تمسك للتبعيض والتجزية والتركيب ايضا والاولى ان يقول
والتشبيه لان من المنصوص ان الله تعالى خلق آدم على صورته وبان كل موجود
فرضا لابد ان يكون احد هما متصلا بالآخر مماسا له او منفصلا عنه اي بحيث يحل
بينهما ثالث وقوله والله تعالى ليس حالا ولا محلا للعالم لا نفي بنفي المماسة حتى يثبت
كونه منفصلا الا ان يراد بالمماسة بالكلية لكن انتفاءها حاصل لا يستلزم الانفصال
الا ان يراد الانفصال ببعض الاجزاء اذ هو يكفي في ثبوت المغايرة في الجهة وقوله
ولا محلا للعالم يريد به ولا محلا لجزء من العالم والا فانتفاء المحالية والمحلية بالقياس
الى العالم لا ينفي كونه متصلا بشئ وقوله فيكون جسما او جزء جسم يتجه عليه اولا ان مخالفنا
لم يدع انه تعالى جزء جسم حتى يكون قوله او جزء جسم نزوعه وايضا جزء الجسم لا يجب ان يكون

جسما حتى يلزم كونه متصورا اذ الصورة من خواص الاجسام كما سبق ولا اذ يكون
ذو مقدار حتى يكون متناهيا والوهم لم يخص ما لم يخالط اصلاح العقود وصف العقد
كلها او على بعضها والابطا الى نصف العقد جزء اعلاها كذا في القاموس قال والاشتراك
اى لما ثلاثة فوق شاركة بالمثلثة ولم يتركها مع عمرو مثلا فيفيد نفي المجانسة وهو شاركة
في الجنس ونفي شاركة في الكيفية ان نفي المائية افاد نفي المجانسة ونفي الكيفية افاد
نفي ان شاركة في الكيفية وباب التنزيه وان لا يتجاسر فيه عن التكرار والتصريح بالعلوم
ضمنا لكن المختار حمل على ما يليق عنهما وحينئذ نفي المماثلة بعض الاشتراك في الحقيقة ظاهرة
مع ان قدماء المتكلمين ذهبوا الى ان ذاته تعالى مماثلة لسائر الذوات في الحقيقة
لانه ذكر منهم استهام مفهوم الذات والحقيقة بما صدق عليه واستدل عليه في المواقف
بانه لو شاركه غيره في الحقيقة لتميز بالتعين ضرورة الاثنينية فيلزم التركب ويكون ان
يستند اليه بان وجوده مقتضى ذاته فلو اشترك ذاته بينه وبين غيره لتعدد الواجب
وكون شيئين بحيث يسند احدهما مسند الاخر اى يصح كل ما يصح له الاخر حاد ورد
عليه انه يقتضي رفع الاثنينية فلا يكون مماثلة بين شيئين واجيب بان المراد بسند
احدهما مسند الاخر سند احدهما مسند الاخر في الصفات النفسية وهي ما لا يحتاج
وصف الذات بها الى عقل امر زائد على الذات كالانسانية والحقيقة والوجود
والشيئية ويقابلها الصفة المعنوية كالحدوث والتخيز فعلى هذا ينبغي ان لا يذكر
على نفي المماثلة بهذا المعنى بان علم وقدرة اجل واعلى مما في المخلوقات لان العلم
والقدرة ليسا من الصفات النفسية لانها تحتاج في الوصف بهما الى العقل امر
زائد على الذات عند اهل السنة لكن الزلل يستفاد من كلام الشيخ في دفع الايراد بان الكل
سند احدهما مسند الاخر فيما بينها مماثلة والمساواة فيه من جميع الوجوه قال في البداية
العلم منا موجود اى بلا شبهة بخلاف علم الله تعالى فانه مختلف في وجوده وقد اشار الى
الاستباه فيه بقوله فلو اثبتنا العلم صفة له فتنبه وقولي وقديما وواجب الوجود
ذهاب الى ما نقل عن بعض المتاخرين في صفاته تعالى فقولي فلا يماثل علم المخلوق بوجه من الوجوه
مبالغة في نفي المماثلة فانه قال فلا تماثل صفة الخلق اصلا فلا يتعذر بما يشعر به من انه تماثل
بعض وجه من الوجوه ولا يتوقف على المساواة من جميع الوجوه حتى ينافي ما صرح به من
المماثلة عندنا انما يثبت بالاشتراك في جميع الاوصاف ومنهم من قال مقصوده ان
بين كلامه تنافيا والتوفيق بما شئتا ويعلم من كلام الشيخ الى المعين ان ما ذكر من جعل
المماثلة بمعنى لغوي ويفهم من المواقف انه اصطلاح فلا يقبح فيه عدم مساعدة اللغة
وقوله لان النبي صلى الله عليه وسلم دليل بان عاقا وقول الاشعرية اذ عدم منع اهل اللغة

عما ما سبق

عما ما سبق ايضا دليل عليه والفارق قوله والظاهر انه لا مخالفة بترك الظاهر الى خلافه وكذا
الماكر والخادع المراد في المخالفة بين قول الاشعري واللغة ويحمل نفيها بين البداية
والتبصرة وبين الشيخ ابي المعين والاشعرية وبين كلام البداية ايضا وقوله والا اى
وان لم يكن مراد الاشعري هذا ولم يحمل كلام البداية على هذا فاشتراكهما السببين لما فلا يخفى
انه ينبغي تقديم قوله والا على قوله وعلى هذا ينبغي ان يحمل اى ظاهرا بانه من تتمة قوله لان مراد
الاشعري من غير تعلق له بحمل كلام البداية ثم في الملازمة نظر لانه لو حمل جميع الاوصاف
على الاوصاف النفسية ايضا لم يندفع لزوم رفع التعدد قال ولا يخرج عن علم وقدرة
شيء هذا بظاهره تنزيه علم وقدرة عن النقصان فمعنى قوله لانه الجهل بالبعض او العجز
عن البعض نقص انه نقص في علم وقدرة ولكن اراد بجعله تنزيها له كما عن الجهل ببعض
الاشياء والعجز عن البعض والمراد بالشيء الممكن اولا فالممتنع والواجب خارج عن قدرة
فلة التنزيه باعتبار العلم قاصرة لانه دائرة العلم اوسع مما ذكره لانه يخرج عنه شيء
من الاقسام الثلثة ولا يخفى انه لا يجوز خروج ممكن عن العلم والا لم يكن معدودا اذ يمتنع
فعل المختار بدون العلم فاقتضى برهان عدم خروج شيء عن العلم انه يجوز ان يكون شيء ايمتنع
تعلق العلم به فلا يكون الجهل به نقصا كما ان العجز عن ممتنع ليس بنقص ليس شيء ويرهانا عدم
خروج ممكن عن القدرة صفات الواجب فانها لو كانت مقدورة لكانت حادثة
وكما لا يخرج شيء عن علمه وقدرته شيء لا يخرج عن حكمه جميع ولا عن بصره مبصر وكما لم يعترض لانه
لا مخالفة فيه وقوله فهو بكل شيء عليم وعلى كل شيء قدير نتيجة للتنزيه واقتباس للآية
الدالة على عموم العلم وشمول القدرة ولم يقل لانكار هم قدماء الفلاسفة انه لا يعلم شيئا
لانهم لا يعبأ بهم ومخالفة الفلاسفة في القدرة مطلقا لان اكثرهم واحد لان الخطأ
من القدرة فيما بين المتكلمين صفة يصح معها الترك والفعل وحكماء ينكرون صحة الترك
وهو معنى الايجاب وكانه حمل القدرة على المعنى المتفق بين الحكماء والمتكلمين وان شاء
فعل وان لم يشأ لم يفعل لان مقدم الشرطية الثانية محال عند الحكماء واقع عند المتكلمين
وقوله لا يعلم بالجزئيات الاولى لا يعلم الجزئيات كما في كثير من النسخ لانه يزاد الباء بعد العلم
المقدر الى صفوليين لا بعد العلم اى بعض المعاني المماثلة للمعلوم والمقصود والمشهور
من الفلاسفة انهم انكروا تعلق علم الله بالجزئيات وحقق المحقق الطوسي ان مرادهم
انه لا يعلم تفاصيل الوجود الجزئي بل الموجودات كلية منحصرة فيها وانما انكر الدهرية العلم
بذاته لان العلم نسبة تقتضي مغايرة العلم والمعلوم وهو منتف على كل احد بنفسه
ووجه انه لا يقدر على فعل مقدور العبد اما طاعة او معصية او كفر او عيب تعالى
عن جميع ذلك ورد فهم بان هذه الصفات من عوارض مقدور العبد بالنسبة اليه ونحن نقول

الموصوف بهذه الصفات الكذب للخلق وكونه مقدورا لها باعتبار الخلق تأمل قال
واصفات قدم لمسند للتخصيص فبنه على انه لا يشاركه صفات غيره الا في الاسم
فهي مختصة به لا يشاركه غيره فيها وقد نبه باضافة الصفات اليه وجمعها على مغايرتها لذا ت
وثبوت انه حي قادر عالم الى غير ذلك بالشرع والعقل والاجماع فان العقل كما يدل على ثبوت
هذه الاسماء يدل على ثبوت الصفات من غير حاجة الى التمسك بثبوت هذه الاسماء
واستلزام ثبوتها ثبوت مرادها فان اتقان افعاله كما يدل على ثبوت العلم له والشرع
كما دل على اطلاق العالم عليه كذلك دل على اضافة العلم اليه واراد بمفهوم الواجب مفهوم
اسم الله لا مفهوم هذا المشتق فكانه قال يدل على زايد على الذات الواجب وهو يرجع
قوله كما ثبت انه عالم وانما عبر عنه بمفهوم الواجب لانه قد الله كما سبقا بالذات
الواجب الوجود وتذكر رايد ليشمل بان كلا يدل على ما زايد آخر كما صرح به بعضهم وليس الكل الفاظا
مترادفة والاولى ان يقول ان كلا يدل على مفهوم مغاير لمفهوم الواجب لان الزايد
يستدعي ان يكون مفهوم الواجب داخلا في مفهوم كل والا يخفى فساده وحينئذ البين ان المأخذ
الاشتقاق المعنى المصدري وهو ليس بصفة موجودة بل ما يلزمه من الحاصل بالمصدر فقوله
فيثبت له صفة العلم تفريع على ثبوت المأخذ لان المأخذ نفس الصفة بل لانه يستلزمها
واذا ثبت صفة العلم والقدرة والحيوة وغير ذلك ثبت له صفات موجودة بناء
على ان هذه صفات موجودة في المخلوقات فاندفع ما يقال هذا انما يدل على زيادة
المفهوم ولا كلام فيها والكلام في زيادة الحقيقة فلا يدل عليه وانه مفقوض بمثل الواجب
او الموجود لا كما زعم المعتزلة انه عالم لا علم له ووافقهم الشيعة ومنع بعضهم عن اطلاق
العالم وغيره من اسماءه عليه وذا هو العجايب فان الاطلاق في القرآن اكثر من ان يحصى
فكيف ينكر وقوله الى غير ذلك لا يتم على اطلاقه فان جمهورهم اثبتوا صفة الحيوة والارادة
فيصعب عليهم نفي باقي الصفات تحرزا عن ثبوت القدماء ولا خفاء في ان الاقرب
في ذلك التحرز ان يقال العلم عين ذاته بل يقال لما اطلق العالم عليه تعالى والاصح صفة العلم
لكنها تحمل على ما يلزم العلم ويكون اثبات الامر الكاشف الاشياء عليه كما يقال في يد والرحيم
وحاصل ايسلبه انه لو كان دعوى المعتزلة انه عالم لا علم له وقادر لا قدرة له لا يلزم كون
العلم قدرة وحيوة وعالما وحيا وقادرا وصافا للعالم ومعبودا للخلق وكون الواجب
غير قائم بذاته كما سنذكره لان جعل العلم عين الذات على هذا سبب العلم لا ثبوت علم عين
الذات وكذا القدرة فكيف يلزم كون العلم عين القدرة الى غير ذلك وقد ظهرت
النصوص بثبوت علم وقدرة حيث ورد اطلاق العالم والعليم والقادر والقدير واضافة
العلم والقدرة اليه كما في الكتاب والسنة ودل صدور الافعال المتقنة لان

اتقان

اتقان الفعل في الجملة يكون بالعلم والقدرة الموجودتين فيه شد ذلك الى انه كذلك
والغايب اذ لا صارف عنه نعم حدوثه في الجملة لا يصح في الغايب فيجعل في الغايب قديما
يردان صدور الافعال لا يتوقف الا على ان الكل في الذي كما هو المعتزلة عالمية وان توقف
على صفة موجودة قايم بالفاعل قوله وكونه غير قائم بذاته فان قلت كون العلم عين الذات
كان بصيرورة العلم ذاتا كان اللازم كونه حيا قادرا عالما صانعا معبودا للخلق وان
كان بصيرورة الذات علما كان اللازم كون الواجب غير قائم بذاته فالواجب ان يكون
الواجب غير قائم بذاته قلت كون الشيء عين شيء قد يكون بصيرورة احدهما الاخر
وعينية الاثنين بهذا المعنى غير مستحيل وقد يكون بكون الاثنين منتزعا من غير
صيرورة وانقلاب وهذا هو العينية المستحيلة وكلا منافيها واللازم لما ان يكون
لازم كل منهما لازما للآخر فمفهوم كون العلم حيا لان الحيات لازمة للذات وكون
الذات غير قائم بذاته لان عدم القيام بالذات لازم العلم قال الزيلية لا كما زعم الكرامية
هم شيعة المنسوبون الى محمد بن كرام بكسر الكاف وهو الذي قيل فيه الفقه فقه ابي حنيفة
وحده والدين دين محمد بن كرام في شرح المواقف وارجو ان يكون قصد الشارح
ان الدين دين محمد الذي ابن الكرام الى آدم عليهما السلام ويستفاد من قوله لاستحالة
قيام الحوادث بذاته انه ان الازلية من موجبات القيام بذاته حتى يظن ان قوله
قائمة بذاته مستغنى عنه لتقديم الاصل على الفرع ولكن للتاخير ايضا
وجه هو ان ذكر الدليل بعد وضع الدعوى نعم كون قوله بذاته بمنزلة الصفة الكاشفة
للصفات كما يشعر به قوله ضرورة انه لا يحتاج لصفة التي الا ما يقوم به يستدعي ان
يتصل بقية صفاته وكما ان قوله قائمة بذاته يرد زعم المعتزلة في الكلام يرد زعمهم
في الارادة حيث يزعمون انها حادثة لا في محل وقوله ولكن مرادهم اشارة الى ان
الرد ليس في موقعه لانهم لا يقولون انه صفة لا قائمة بغيره حتى يرد عليهم بقوله
قائمة بذاته وانما يرد عليهم عدة من صفاته لانهم ينكرون كونه صفة وتمسكت
المعتزلة عرفت ان هذا التمسك لا يتاتى لجمهورهم وقوله فما بال الثمانية كما في هذا الكتاب
وقوله او اكثر اشارة الى صفات اخر اختلف فيها من البقاء والقدم والاستواء
والوجه واليد والعينان والجنب والقدم والاصبع واليمين ولا يخفى ان الاولى
ان يقول فما بال السبع والثمانية واكثر فيكون فيه استيفاء لمذاهب او يقتصر على قوله
فما بال الثمانية لانه الذي ذكر في هذا الكتاب واشار بقوله اثبات الى الجواب
الى ان العبارة غير واضحة في الجواب لكن لما قيل ان الجواب التمام نفي المغايرة بين الذات
والصفات وبين الصفات بعضها مع بعض وقد اقتصر على الاول ولكن اشار

كراهية يكسر الكاف

الى ان المتعدد فرع التغاير وبه يتم الجواب بالنسبة الى الصفات ايضا اذ ليست متغايرة
لانه يمكن ان يقال المراد كل من الصفات بالنسبة الى الذات وبالنسبة الى الاخرى لا هو
ولا غيره فلا يكون اقتصارا على بعض الجواب او يقال المراد لو كلا من صفات بالنسبة
الى الذات لا هو ولا غيره فيلزم بطريق الاقتصار ان يكون كل بالنسبة الى الاخرى ايضا
كذلك اذ لو كانت بالنسبة الى الاخرى غيرا كانت بالنسبة الى الذات كذلك لان المغايرة
للشئ مغايرة لما ليس بعين الشئ ولا غيره فيكون بعض الاخر من الجواب لكمال وضوحه كما مر ذكره
فلا يكون ايضا اقتصارا بل لان العبارة غير واضحة في شئ من الاحتمالين المذكورين
او لما قيل ان ورود العبادة في بيان حكم الصفات وكذا ذكر قوله لا هو ولا غيره لا يدخل
في الجواب فالجواب حسبما اليه وندكوضعف هذا الكن في قوله ولذا ذكر قوله لا هو والا لا يدخل
لم في الجواب نظر لانه لو لم يذكر لا هو لتبادر الاعتراف بالعينية والاولى ان يقول
ولما تمسكت المعتزلة بان في اثبات الصفات ابطال التوحيد وتمسكا بان في كون
الصفات عين الذات كون العلم والقدرة والحيوة متحدة وكون الصفة ذاتا وجعودا
للخلوق وكون الذات غير قائمة بذاته اشار الى تحقيق الصفات بحيث يندفع عنه
المحذورات المذكورة فقال وهي لا هو ولا غيره ولا يخ يكون مقتضيا لذكر لا هو بل
اما خفاء والنصارى وان لم يصرحوا بضمن كلامهم منع التصريح ومنع تكفيرهم حقيقة
فانهم كفروا تغليطا لانه يلزم الكفر لا يكفر ما لم يلتزم وقيل يكفر اذا كان اللازم ظاهرا
وكان من لزم كفره عالما به فلا يحتج عليه انه يلزم الكفر عليهم لا ينبغي ان يكفروا وما لم يلتزموا
فهل ان تكفيرهم بالتزموا بلا شبهة وهو ما صرحوا به من القول بالقدماء الثلثة والاحتجاج
الى الجواب بان اية تكفيرهم اقتضت التزامهم لو ثبت توقف التكفير على الالتزام
ولا يخفى انه كما لزم النصارى ذوات قديمة لزم اهل السنة لانهم ادعوا وجود الصفات
وقدمها وان كل ممكن حادث فلزمهم كون الصفات واجبات لذواتها فلزمهم
كونها ذوات قديمة مستقلة بمكن انفكاك بعضها عن بعض والاقانيم جمع اقنوم بالضم
وهو لفظ روحي بمعنى الاصل قالت النصارى انه تعالى جوهر يعبرون به القائم بذاته
والثلثة اقانيم وكانهم عبروا الامور الثلثة اصولا لانها صفات يتوسط بها نظام العالم
ووجوده اولانها اصول الالوهية وانما اثبتوا القدماء ثلثة دون الاربعة مع
ان الذات والبقاء لاة الذات عالم يوخذ مع الثلثة لا يتحقق الالوهية وبهذا اندفع
ان ما قيل انه ميز النصارى الصفة عين الذات لا يرد عليهما انما يلزمه جعل القدماء
ثلثة اذ لو قطع النظر عن الاتحاد فاربعة والا فواحد نعم يرد عليه انه لا مقتضى لانفكاك
اقنوم العلم لان اقنوم العلم عين الذات يجوزون الانفكاك والانتقال

الاقانيم

وكانت

وكانت ذوات فيه انه لا يلزم من القول بانتقال اقنوم العلم تجويز انتقال الاخرين حتى
يثبت ذوات متغايرة الا ان يقال تجويز الانتقال على اقنوم العلم يستلزم تجويز الانتقال
على الاخرين على انه بانتقال اقنوم العلم يتعدد الذات القديم لكن لا يكون
كفرهم للقول بالتثليث والقائل ان منع توقف التعدد والتكثر على التغاير
فيناظر اما اولا فلما قيل ان المدعى فقط لزوم تكثر الامور المتغايرة القديمة ولا يقدح
فيه منع توقف تكثير القدماء على التغاير وانما يقدح فيه منع توقف تكثر القدماء المتغايرة
على التغاير ويمكن دفعه بان منع توقف التعدد والتكثر على التغاير يعين جواز الانفكاك
لا التوقف على التغاير مطلقا وحاصله ان القدماء المتغايرة كما يلزم النصارى لان
الانفكاك يدل على التعدد والتغاير يلزم اهل السنة ايضا لان التعدد والتغاير
لا يتوقف على الانفكاك بل يوجد التغاير مع عدم الانفكاك كما في الاثنين والواحد
وليس الاستدلال مبنيا على تفسير الغير بما يمكن انفكاكه بل بناء على انه لزم انفكاك تغاير
القدماء بدليل انفكاك البعض عن بعض والانفكاك يدل على التغاير والاثنينية
ولذا اندفع ايضا انه قد عين معنى الغير في هذا المقام فلا يرد قوله بعد هذا فان قيل
هذا في الظرف المنقضيين واما ثانيا فلان جواب شبهة المعتزلة من لزم تعدد
القدماء للقول بوجود صفات منع استلزام القول بوجود صفات تعدد القدماء
يسند توقف التعدد على التغاير بالمعنى المذكور فالكلام عليه بالمنع مكابرة بالمنع بالمعنى الذي
اسند نعم لو ابطل توقف التكثر على التغاير لكان موجبا للقطع بان جزئيات الاعداد
جزء الواحد والاثنين والثلثة الى غير ذلك متعددة بناء على ان الوحدة
ليست جزء مراتب الاعداد وثانيا بان مراتب الاعداد ليس بعضها جزء من بعض اذ قد
تقرر ان مراتب جزئية من الوحدات فالعشرة مثلا مركبة من وحدات متكررة
لا من خمستين او اربعة وستة وبهذا يكون كلاما على مسند يمكن دفعه بان جزء الواحد
من مراتب الاعداد تقليب او بناء على مذهب من جعل العدد ما يقع في العد فحكم
الواحد عدد او بانه جعل الواحد والاثنين والثلثة متعددة غير ذلك من
الواحد والاثنين والثلثة والاربعة مع ان البعض الذي هو الواحد جزء
من البعض الذي هو غير الواحد من الاثنين والثلثة الى غير ذلك وايضا لا يتصور
نزاع في بعض النزاع فيه نزاع في البديهي والاسند للاول عليه معارض بالبديهة
والاولى فيه الاستناد الى اول ما ذكرنا على منع توقف التكثر على التغاير وان لا يجزى
على القول بكون الصفات واجبة الوجود لذاتها لا تقتضي الجزئية على كونها خلاف الاولى
بل هو غير صحيح فحاصل الاولى في عدم الجزئية ادب المسلم وكون جزء الشئ قال

الواجب الوجود لذاته هو الله تعالى ماذكر بجاد لما بعده عبارة لان ضمير لذاته الموصول
في الواجب فكما ان حمل الله عليه كونه واجبا لذاته حمل الصفات عليه بجعلها واجبة
لذاته وانها نعم لو كانت العبارة الواجب الوجود لذات الله هو الله تعالى وصفاته كان
المعنى ما جعل وذكر هذه العبارة لهذا المعنى مما لا يرضى به الا متعسف في التاويل
وفي قوله ولا استحالة في تقدم الممكن انه يستحيل عندنا منكر الايجاب الذي يدعي كونه فاعلا
مختارا ولهذا حكم بان كل ممكن حادث والصعوبة هذا المقام ذهب المعتزلة
والفلاسفة الى نفي الصفات لكن صعوبة وجود الصفات عند المعتزلة لانكار
القدماء دون الفلاسفة فانه لا صعوبة له عندهم لذلك بين وجه الصعوبة انه لو كانت
الصفات موجودة لكانت الواجب فاعلا وقابلا معا وهو باطل عندهم فوقش في نفي
الكرامية قدم الصفات بانهم قالوا بقدم المشية والكلام وفروه بالقدرة على التكلم
والمشهور انهم قالوا بحدوث الكلام فان قيل هذا الظرف للنقيضين
وفي الحقيقة جمع بينهما يمكن بيانه من وجهين احدهما ان الغير يقتضي العين كما ينبه
فسلب العين عن الصفات الموجودة يستلزم ثبوت الغير لها سواء كان نقيضا
بمعنى السلب او بعض العدول وسلب الغير يستلزم ثبوت العين لها وثانيهما ان سلب
عين الصفة الموجودة يستلزم العدول وثبوت ذلك السلب وكذا سلب الغير
يستلزم ثبوته وهو سلب سلب هو فيلزم اجتماع سلب هو وسلب سلب هو لكن في كون قوله
وهي لا هو ولا غيره في الظرف النقيضين نظر انما يكون كذلك لو كانت قضية
سالبة بحسب الظاهر اما لو كانت معدولة لان الظاهر لا هو ولا غيره العدول وكما ان
الظاهر من الا كانت العدول وكانت بحسب الظاهر جمع النقيضين وهو لا هو ولا غيره
في معنى لا هو في الحقيقة رفعهما قلنا فسروا الغيرية بما وليس هذا التفسير
جنيا على اصطلاح منهم بل لادعائهم انه مقتضى اللغة والعرف اذ يقال ليس في الدار
غير زيد مع انه ذو يد وقدرة ورد بان المراد بالغير ما ينافي حمل نوعه والا لزم ان
لا يغاير ثوب بل امتعة البيت وبان القدرة غير زايدة اتفاقا لان العوض غير المعوض اتفاقا
كما سيجئ فان ذات الله تعالى وصفاته ازلية والعدم على الازلي محال هذا البيان
يستدعي ان لا يكون شئ من القديمين متغايرين فلا يكون الافلاك مع قدمها متغايرة
ولا القول وزيد لدفع المحال الاول ان المراد امكان الانفكاك بحسب الوجود او
الخبر وفيه انه لو كان كذلك لم تقصر واف الاستدلال على ما ذكروا بل كانوا معترفين
ان الذات والصفات لا يمكن انفكاك احدهما عن الخبر لامتناع الخبر عليهما ويقرر
بانه ترك التعرض لظهوره ثم نقول لو تم ما ذكره لزم ان لا يمتنع تقدم القدماء او لا

القدماء

ضمنهم

القدماء متغايرة فالوجه ان يقال فان ذات الله تعالى يقتضي صفاته ويمتنع انفكاك
كل من المقتضي والمقتضى عن الآخر وكذا يمتنع انفكاك كل من امرين يقتضيهما امر واحد
عن الآخر والواحد من العشرة يستحيل بقاؤه بدونها وبقاؤها بدونه
اذ هو منها اي بعض منها فقد عدمها اي عدم العشرة عين عدم الواحد منها اما
في ضمن واحد ما اي واحد كان واما في ضمن جميع الآحاد الى غير ذلك لكن وجودها
وجوده لا مطلقا ولا في جميع الآحاد لان وجود الكل وجودات الآحاد كلها لا وجود
جزء منها وفي البين ان المراد بوجود العشرة والواحد التحقق في نفس الامر بمعنى
ان يكون نفس الامر ظرفا لنفس الواحد والعشرة لا الوجود لها لانها ليس موجودين
وفي قوله فان قيام الذات بدون تلك الصفة المعينة متصور لا يقال فيه بحث
من وجهين احدهما انه ان اراد قيام الذات بشرط كونها موصوفة بتلك الصفة
المعينة فبطلانه بين وان اراد قيام الذات مع قطع النظر عن الاتصاف
بها فلا مخالفة بين الجزء والصفات المحدثة في ذلك وثانيهما ان هذا لا يتم في الصفات
المحدثة اللازمة للذات لانا نقول المراد امكان قيام الذات بدون الصفة
نظرا الى ذاته وهذا ممكن في الصفات المحدثة اللازمة وان اورد صانه كذلك
الصفات القديمة والجزء بالنظر الى الكل فهو بعينه ما ذكره لانهم ان
ارادوا صحة الانفكاك من الجانبين لا يقال الترديد قبيح لان تقرر في قوة بخلاف
الصفة المحدثة فان قيام الذات بدون تلك الصفة المعينة متصور فيكون
غير الذات ان المراد الاكتفاء بجانب واحد لانا نقول كلامنا لان قوله والواحد
من العشرة يستحيل بقاؤه بدونها وبقاؤها بدونه يدل على انه يكفي امتناع الانفكاك
من جانب واحد فيحسن الترديد وان اكتفوا بجانب واحد لم تحت المغايرة بين الجزء
والكل اي غير الجزء الاخير وايضا يلزم عدم مغايرة العوض اللازم للمعوض وجواز وجود
الذات بدون الصفة مقتضى الذات فكيف لجواز الذات بدونها لا يقال
المراد امكان تصور وجود كل منهما مع عدم الاخر ولو بالعوض يعني
المراد امكان فرض وجود كل منهما مع عدم الآخر ولم يبين امكان وجود الذات
بدون الصفة لان موقوف على حصول مكوره اذ مع اعتبار اضافة الذات الى الصفة
لا يمكن وجودها بدونها او للغناء عنه لانه يكفي في نفي المغايرة بين الصفة امتناع
انفكاك الصفة لان المعتبر في المغايرة الانفكاك من الجانبين واما تعرض لامتناع
انفكاك الجزء عن الكل مع الغناء عنه بامتناع انفكاك الكل عن الجزء فتصحيحا للمقابلة
الى ظهور كفاية في قوله ان الواحد يمتنع بدون العشرة بخلاف الجزء مع الكل

لا يتم اذ كثيرا ما يصدق بوجود الكل ثم يطلب بالبرهان ثبوت الجزء الخفاء كونه جزءا له
وانما اعتبار الاضافة يمتنع كل من الكل والجزء والذات والصفة بحسب نفس الامر
فلا وجه لاعتبار صحة الانفكاك بحسب الفرض فان قيل لا يجوز ان يكون حادثا
ذلك مع تفسيرهم الغيرية بما يجوز الانفكاك بحسب الفرض قلنا التفسير الاشاعرة بل جمع
غيرهم لاصلاح كلامهم وليفهم قوله فانه يشترط الانفكاك بينهما اي اشتراط الانفكاك
لصحة الحمل واشترط المغايرة لافادته مع ان صحة الحمل متوقفة عليهما سواء اذ الحمل انما
المتغايرين في المفهوم بحسب الوجود وما يقال ان مجرد التغاير بحسب المفهوم غير كاف للافادة
فعليه ان يشترط لمانع التغاير عدم اشتمال الموضوع على المحمول اذ لا يفيد كحيوان الناطق
ناطق غير متجه لانا نمنع بدء الان الافادة يتوقف على التغاير وهو لا يستلزم دعوى
كفاية فيها نعم يتجه انه لا يتوقف افادة الكل على التغاير وههنا لما كان التغاير بحسب المفهوم
والتغاير وههنا يحصل بالملاحظة بوجهين فيفيد قولنا الانسان بشر اذا لوحظ الاول
بالحيوان الناطق والثاني بالضاحك قلنا هذا انما يصح في مثل العالم والقادر
بالنسبة الى الذات لا في مثل العلم والقدرة وايضا هذا يؤدي الى كون الصفات
عين الذات كما هو مذهب المعتزلة وغيرهم فلو كان الواجب غيرها كان
غير نفس لانه من العشرة وان يكون العشرة بدونه عالما نكرة ناقصة فالعشرة
لا يكون غير الواحد فلو كان الواحد الذي ليس العشرة غيره غيرها كان غير نفسه
وكثيرا ما يؤدي ان فتحة حرف عطف على ضمير كان وقوله بدونه على حيز كان فيكون
الحاصل لكان كون العشرة بدون الواحد فحينئذ اصح ان يصح لعده امكان عطف
على ما يجب تقديره ولزم ان يكون العشرة بدونه فقد غفل وكان قد ولا يخفى ما فيه
الى انه لا فرق بين الجزء والكل والجزء والعرض والعالم والصانع فانه يمتنع الانفكاك
من احدهما بين فكيف بعد جعل الجزء غير من الجملة وما يقال انه اشارة الى ان كون
الشيء من الشيء وعدم تحققه بدونه يقتضي المغايرة حتى يلزم من مغايرة الشيء
لنفسه وبالجملة مغايرة الشيء للشيء لا يقتضي مغايرة الكل جزء من اجزائه حتى يلزم من
مغايرة الواحد للعشرة مغايرة نفسه ليظهر ضعفه مما قررناه لك فاحسن التامل
وهي صفة ازلية تانيث ضمير العلم باعتبار خبره حتى لا يوصف القاعدة بحاجة التاويل
بارجاعه الى صفة العلم واخذ الازلية في تعريفات الصفات يوجب الاستغناء
عن ذكر الازلية في قولنا صفات ازلية وذكر المعلومات في تعريف العلم يوجب
الدور لتوقف معرفة المعلوم على العلم ولكان يقال التوقف على معرفة العلم
بالمعنى المصدري لا العلم بمعنى الصفة الموجودة وان يقول التعريف لعلم و

والمأخوذ

والمأخوذ في التعريف مطلق العلم وتعريف العلم مستغن عنه بما عرف به العلم سابقا
ويقتضي التعريف بالسمع والبصر كما ان علمنا ازلي تعلقه بما يجب ان يعلم في الازل ايضا
ازلي او تنزيها عن الجهل بشيء في الازل نعم تعلق علمنا بالحادث باعتبار انه حادث
انما قدم العلم على القدرة لانه حاكم القدرة ولهذا لا يتعلق من القادر الا بما يقدر عليه
مما لا يوافق الحكمة والعلم ليس تحت القدرة ولهذا يعلم ما ليس بمقدور ولان العلم
اعم من القدرة وقد عرفت وجه تقديمها على الحيوة وهي صفة ازلية يؤثر
في المقدورات عند تعلقها بها بهذا البيان لا يوافق مذهب اثبات التكوين
لان المؤثر في المقدور التكوين عند مثبته انه يتمكن في اثباته بان القدرة ليس
يؤثر بها الا صحة المقدور من الفاعل فلا بد من صفة بها يؤثر في المقدور فيؤول بان
التاثير في المقدور بمعنى جعله ممكن الوجود من الفاعل وحاصل صحة التاثير للفاعل
في المقدور الا بمنع التاويل لان قولهم عند تعلقها بها يدل على ان المتعلق حادث
وصحة التاثير للفاعل ازلية وتعلق القدرة بهذا المعنى للقدرة ازلية والنزاع
فان التعلق ازلي او حادث انما هو بين النفاة للتكوين فان بعضهم جعلوا
التعلقات حادثة وقت وجود المقدور فيما لا يزال والملايم لهذا المذهب
ان يقال يؤثر في المقدورات عند وقوع تعلقها بها وهي صفات ازلية
توجب صحة العلم والقدرة كما هو مذهب الحكماء وبعض المعتزلة اذ لو كانت بنفس
صحة العلم والقدرة لكان وصف بالحيوة وصفا له بحال المتعلق ويكون
معنى كونه حيا انه صحيح العلم والقدرة ولما كان لجعلها صفة العلم والقدرة
دون صحة البصر والسمع والكلام وجمع ان شيئا منها لا يكون لغير الحي وهذا بيان
بديع ينتج في هذا المقام ولم يقل صحة العلم والقدرة لانه يكفي ما ذكره في تعيين
الحيوة وليس المقصد استقصاء ما يوجبه والا لم يصح الاكتفاء بالعلم والقدرة
كما عرفت واورد الشارح في شرحه للكشاف في تفسير آية الكرسي انه لا يصح بعد
تفسير الحيوة بصحة العلم والقدرة عما غير حيوة ذوي العلم ولا يصح الجواب
عنه بانه تفسير حيوة الواجب والا فتفسير حيوة غيره باعتدال المزاج النوعي
ما يتبعه من قوة الحس والحركة او غيرهما لانه يصدق عما غير حيوة تقام من صحة العلم والقدرة
من غيره بل الجواب منع عدم صحة العلم لغير ذوي العلم من الحيوان فليكن عدم العلم
مع امكانه لمانع والقوة وهي بمعنى القدرة ذكرها للتنبيه على الترادف
واذن الشرع باطلاقه على القوي العزيز فالاولى جمعها مع القوة
والسمع وهي صفة يتعلق بالمسموعات ليس مقتضى في بيان صفة السمع على هذا القول

بل تتمة وهو قوله فيدرك ادراكا تاما الخ فانه من تتمة بيان السمع والبصر لا مجرد البصر
يشهد به قوله ووصول الهواء فلا يرد انه يقتضي عدم صفة العلم لانه متعلق بالمسموع
لكن لا يتكشف المسموع به انكشافا تاما وفيه اثبات صفة السمع والبصر عدا ان البصر
وسمع حالة تام حين الابصار والاسماع منها حتى العلم بالمسموع والمبصر من غير سماع
وابصار فعلم انهما صفتان متغايرتان للعلم وبهذا ذهب الجبائيان وعمر ومعتزلة
والكرامية والحكماء الاسلاميون والكعبي وابو الحسن البصري يجعلون نفس العلم الا
ان للعلم تعلقين بالمحسوس احدهما اتم من الآخر ولا ان السبب لاثبات السمع
والبصر يوجب اثبات صفات اخر بازاء باقي المحسوسات ولا مدرجة عن اثباتها
تحرزا عن التحكم الا انه لما لم يرد اطلاق السمع واللمس والذوق عليه تكلف في البحث
عنها وقوله لانها بسبيل التخيل يعني ليس علما كما بالمسموع والمبصر عما بسبيل التخيل لان العلم بها
لعيتها عن الحس ولا يغيب المحسوس عنه تكلف وفيه ان ذلك ما دام المحسوس ظاهرا فالعلم
فسبة اليه كذلك نسبة قبل الوجود فينبغي ان يكون علما تكليا بالمحسوس الغائب
بعد الاحساس والمانع كونه عما بسبيل التوهم فلعله استطرد اذ لا مدخل للتوهم
في التوهم المحسوس بل ادراك حسي متعلق بالمحسوس ولا يلزم من قدم ما قدم
المحسوسات والمبصرات ولا يخفى ان تعلق علم تعالى بالمعلومات ازلي وتعلق قدرته
يجوز ان يكون ازليا واما تعلق البصر والسمع فليس الا بعد وجود المسموع والمبصر
فما توهم قوله ان عدم منافات قدم العلم لحدوث تعلقه ليس بذاك لانه منتف عادة ان يكون
تعلق العلم بالمعلوم قبل وجوده الا ان يقال اراد انه لا يلزم من قدم العلم بالمعلوم
الموجود باعتبار انه قدم هذا المفهوم الموجود لان التعلق حادث وبيان ذلك
ان لعلم تعالى بالموجود الحادث تعلقين تعلق بوجوده وهو ازلي وتعلق بعدمه وهو
حادث واما عبارتا خاي كل منهما عبارة عن صفة في الحي يوجب تخصيص
احد المقدورين في احد الاوقات بالوقوع وكانه اراد بذكر الحي الاشارة الى انه
لا بد في القدرة قد خصصت باحد المقدورين وقولهم استواء نسبة القدرة الى
الكل زائد على التعريف اشارة الى دليل اثباتها وهذا القدر لا يتم بل لا بد ان
يضم اليه استواء نسبة الحيوة والسمع والبصر والكلام والتكوين ايضا حتى يثبت
مع انه استواء نسبة التكوين غير مسلم عند مثبتة بل يثبتة بان نسبة القدرة الى الجميع
على السواء فلا بد في التكوين واستواء نسبة العلم ايضا واضح فلو ضم اليه استغنى
عن قوله وكون تعلق العلم تابعا للوقوع ووجه ما ذكره ان العلم بالوقوع تابع للوقوع
فعلم تكليا بالوقوع لا يكون مرجحا للوقوع لانه تابع تعينه للوقوع وتعينه للوقوع بمرجح

واورد

واورد عليه انه فلكن يرجح العلم بمصلحة فيه فالكل في قولهم استواء نسبة الكل اليه
عبارة عن كل المقدورات والاوقات واورد عليه ان نسبة الارادة ايضا
الى الكل سواء فلا بد لكل من تعلقاتها المخصوصة من مرجح وتبين واجيب بان تعلق
الارادة لا يتوقف عما مرجح بحكم بديهة العقل الحاكمة بان الهارب من السبع
لا يريد احد طرفين مساويين من كل وجه بمرجح وكذا العطشان لا يريد احد القدحين
المستويين من كل وجه بمرجح وفيما ذكر تنبيه على ان ارادة تعالى زعم رد الحدوث جعلها
من الصفات الازلية ورد العدمية لعدها من صفات لا هو ولا غيره وهو صفات
العدمية لا يوصف به وردكون احرا بانها ذكر مقابل صفة الكلام فلا يندرج فيها
ما هو تحت صفة الكلام ولا يلزم على من جعل السلبيا انه يلزم ان يكون الحجر قادرا لاتصافه
بتلك السلوب لان الحجر فاعل مغلوب لانه ليس فاعلا بالاختيار ولانه كيف يكون
هذه السلوب حرجة وهي بالنسبة الى الكل على السواء لان هذا القائل اثبت تشبه
فلكين هي مرجحة وما ذكره ان ارادة الله تعالى فعله انه ليس بمكره ولا ساه ولا مغلوب
ذهب اليه النجار ولم يفصل بين ارادة فعله وفعل غيره وما ذكر ان ارادته فعل
غيره انما هو مذهب الكعبي وعند ارادة فعله للعلم بالمصلحة كذا في المواقف فما ذكره
خلط مذهب بمذهب في تحرير ما ذكره في بيان كونها امرا انه لو تعلق ارادته بفعل
المكلف لكان فعل عنه واقعا من غير قدرته على التركيب فيكون امره امرا بما لا يدخل
تحت قدرته وهذا الاستدلال مبني على ان هذا الزاعم لا يجوز تكليف المرء عن ارادته تعالى
ولو كان مجوزا لم يصح منه هذا الاستدلال فتدبر قال العلامة في قوله ولو شاء لوقع
غير مسلمة عندهم لكن الكلام على التحقيق لا تحصل الكلام وعدل عن لفظ الخلق الشيوع
استعماله في المخلوق وكذا العدول عن لفظ الرزق الى الترزيق مع داعي مناسبة
للتخليق وهي صفة ازلية عبر عنها بالنظم المسمى بالقران المركب من الحروف
وصف القران بالمركب من الحروف تصريحا ما اريد من القران عن اللفظ الا انه
مشترك والتعبير عن الصفة الازلية ليس مختصا بالقران بل يشمل سائر الكتب
والاحاديث القدسية الا انه لما كان بحث الكلام اختص بالقران خص الكلام به
وظاهر بيانهم ان الصفة الازلية هي المعاني القرانية يعبر عنها بالالفاظ القرانية
وظاهره ان ذات فرعون وهامان واعمالهما ليست قائمة بذاته تعالى بل القائم به العلم بهذه
المعاني او قدرة التعبير عنها واظهارها فهو ما راجع الى صفة العلم كما قيل او الى صفة
القدرة كما يمكن ان يقال فالظاهر ان صفة الكلام لا تنكشف بهذا البيان بل ينبغي ان يجاب
علم الله تعالى وبوصف بان له كلاما قائما بذاته لا يعلم كيف قام بذاته وذلك

ان كل خبر يامر وينهى ويخبر كانه ذكر النتة تمثيل التخييل والا فالقرآن لا يخص منه
اذ هنه النداء والاستفهام حتى قيل كلام الله كما اقسام خمسة بل منه التعجب والتمني
والترجي والقول بان التمني والترجي يستحيلان منه تعالى مع انه يوجب نفي الاستفهام
ايضا مدفوع بان القرآن نزل على لسان العباد ثم يراد عليه بالعبارة او الكتابة او
الاشارة لا دلالة على المعنى الذي يجده المخبر او الامر والناهي بالكتابة بل بعبارة
افادها الكتابة وهو غير العلم او المعنى الذي يجده المخبر غير العلم والذي يجده الامر
غير الارادة ولذا اكتفى في اثبات الاول بذكر الخبر وفي اثبات الثاني بذكر الامر
فلا يرد ان مغايرة الاخبار للعلم لا يفيد مغايرة الكلام مطلقا للعلم وان مغايرة
الامر للارادة لا يكفي في مطلق الكلام لما لم يذكر ما يدل على المغايرة في النهي وهو ان المعنى
الموجود في النهي غير الكراهية لانه قد ينهى عما لا يكره ممن نهي عبده عن شيء ولا يريد انتهاءه
قصدا الى اظهار عصيانه اعتمادا على معرفته بالمقايسة لا يقال اجرى على ان النهي هو طلب
الكف فالنهي ايضا كالامر فيه ارادة فعل لانا نقول على هذا يدخل النهي فلا حاجة الى
ذكر قوله ونهي وفيه فيه تامل تعرف وما يقال ان ما ذكر لا يدل الا على مغايرة الكلام العلم
اليقيني لا العلم مطلق اذ كل عاقل تصدى للاخبار يحصل في ذهنه صورة ما اخبر به
بالضرورة على انه لا يتم فرشانه تعالى وقياس الغايب على الشاهد لا يفيد ليس شيء لان
من ينكر الكلام النفسي يجعل الامر القائم بالنفس في صورة الاخبار اعتقاد مضمون
الخبر وسكان يكون هناك امر ورا ء حتى يسميه كلاما نفسيا ولا يجعل التصور الخالي
عن الاعتقاد واذا ثبت امر آخر ورا ء العلم في الخبر وورا ء الارادة في الامر لم يبق
وجه لانكار الكلام الذي يثبت فرشانه تعالى بالتواتر من الانبياء فلا يحصل لقوله
وقياس الغايب على الشاهد لا يفيد اذ ليس اثبات الكلام بالقياس بل بالتواتر
والمقصود من بيان مغايرة الكلام النفسي للعلم والارادة اذ لا ينبغي لنفي ما ثبت
بالتواتر سبيل ولا يبقى لنفي ما ثبت بالتواتر سبيل ولا يبقى لدعوى التاويل مجال نعم ما اورد
على ما استدل به على مغايرة الامر للارادة من انه لا امر هناك بل صيغة الامر فقط من غير تحقق
حقيقة قوي ويجري مثله في الاخبار عما لا يعلم حيث انه ليس هنا الا مجرد لفظ الخبر من غير
حقيقة على انه يرد انه لو لا ان الامر يستدعي الارادة كيف يعذر ضرب العبد حيا
ما لا يريد لئلا يمتثل فيعذر لانه لو لا انه يفهم من مخالفة امره انه خالف ما هو يريده لا تعذر
في ضربه اذ لا وجه للضرب حينئذ على عصيان وفوات ارادة انى زورت في نفسي مقالة
اي قومت وحسنت كذا في القاموس وفي الاستدلال به ويقول لصاحبك نظر لحوازان
يكون عبارة عن الالفاظ المختلفة المرتبة في النفس والدليل على ثبوت صفة الكلام

اجماع الامة فيجب اما اولا فلان المعتزلة لم يعترفوا بثبوت صفة الكلام لان اجماع
الامة على انه تعالى متكلم فقولهم انه متكلم مجاز الاجماع وتواتر النقل على سبيل التفاوض
يشهد به ما سيلقى في تحقيق الخلاف بيننا وبين المعتزلة من قوله ودليلنا ما اشرنا انه يثبت
بالاجماع وتواتر النقل عن الانبياء انه متكلم ولا معنى لامور انه متصف بالكلام على
ان المراد بثبوت الاجماع قبل ظهور مخالفتهم واما ثانيا فلان ثبوت الاجماع بالشرع
والشرع يتوقف على ثبوت الكلام قال الشارح في التلويح ثبوت الشرع يتوقف على الايمان
بوجود الباري وعلمه وقدرته وكلامه وقد سبق في الشرح والنبذ ايضا ويمكن دفعه بان
الاجماع يتوقف على صدور الخبر عن عم لان حينئذ قوله لا يجتمع امتي على الضلالة وصدقه
لا يتوقف على الكلام بل على العصمة سواء كان كلاما او غيره وتواتر النقل عن
الانبياء في شرح قول المص الحي القادر السميع العليم ايضا ان الشرع يتوقف على كلامه
واجب الصدق سيما وقد بلغ خبرهم حد التواتر لا يقال لم يثبت الا انه متكلم اما ان
الكلام صفة موجودة فلا انا نقول الخصم لا ينكر وجود الكلام ولذا لا يرضى ببقاية
لحدوث مع انه لا مانع من قيام الصفات الاعتبارية الغير الازلية به تعالى فثبت
ان لله تعالى صفات ثمانية بظاهر ما تقرع على قوله والدليل على ثبوت صفة الكلام
فالتفريع بملاحظة ادلة باقي الصفات ولكان يجعل فرعا بجميع ما سبق
ولما كان في القضية الاخيرة زيادة الخفاء اشار الى استدلاله منه ان الداعي الى تفصيل
الكلام في مسالة الكلام زيادة الخفاء والخفاء وهو بعيد اذ لم يقصد من التفصيل اثبات
الكلام النفسي ونفي كونه مخلوقا الا ترى انه بين في الشرح كونه غير مخلوق ولم يكن هناك
نزاع وايضا المتبادر من اثبات صفة الكلام اطلاق المتكلم الكلام عليه تعالى فبينه فيه ان
الامر هو المتكلم وتكرار الاشارة الى التكوين والارادة لتقرير ان القادر لما تبين
يثبت الارادة ايضا لان الظاهر ان كلا منهما يفيض من الاخر والخفي لطف قوله وفصل
الكلام بعض التفصيل ضرورة امتناع اثبات المشتق من غير قيام ما خذ الاشتقاق
وهو المتكلم المستدعي لقيام الكلام والمعتزلة يسلمون وجوب قيام المتكلم وينكرون اشتراط
قيام الكلام فانهم يجعلون المتكلم بمعنى اتخاذ الكلام في محالها ورد عليهم بانه خلاف اللغة
ولا ضرورة تدعو اليها وان يقولوا ان الكلام صوت مكيف بالاعتماد على مخارج والصوت
كيفية تعرض الهواء حين تموجه من قرع او قلع عنيف وليس التكلم الا احداث الكلام في
الهواء فلا يكون الكلام قائما بالمتكلم ويكون قيامه بالمتكلم ومما حمز العوام اطلاقهم
على حقيقة الامر ضرورة امتناع قيام الحوادث الا ولى الامتناع قيام الحوادث
لان الامتناع ليس ضروريا الا ان يراد كونه من ضروريات الدين ضرورة انها

اعراض حادثة مشروطة حدوث بعضها بانقضاء بعض فالمنقض حادث لانقضائه
والمسبوق به كذلك لانه مسبوق بوال وصرح الحنابلة بظاهره واما المشهور عن الكرامية انه
حادث قائم بذاته تعالى فتجويزهم قيام الحادث به تعالى وغاية التوجيه ان يقال القائلين
تقييد للكرامية ولعل من اطلع على فرقة من الكرامية موافقة للحنابلة واعلم ان ترتيب القيود
في كلام المصنف على وجه يفيد التقدم في المتأخر فان كون الشيء صفة للمكلف يغني عن الوصف
بالازلية لان وصفه لا يكون الا كذلك في الازلية يغني عن الوصف بانه ليس من جنس الحروف
والاصوات والاولى ان يقال متكلم كلام ليس من جنس الحروف والاصوات ازلي هو
صفة له وبالجملة ففي وصفه له رد على المعتزلة وفي قوله ازلية رد على الكرامية وفي قوله
ليس من جنس الحروف والاصوات رد على الحنابلة اي عدم مطاوعة الآلات اما بحسب الفطرة
الآلة لا تنحصر في عدم مطاوعة اذ الآلة قد تكون بعد الآلة اما بحسب الفطرة او لعارض
وضعف الآلة لعدم ممنوع ايضا فطرا فلا يكون من قابلة لعدم مطاوعة بحسب الفطرة
والكلام مطلقا صفة منافية للسكوت فالكلام بالآلة لا كلام لله صفة منافية لعدم
مطاوعة الآلة تنزيها عن الآلة وذلك بين فان قيل بهذا انما يصدق على الكلام اللفظي
يعني ان هذا الحكم انما يتحقق بناء على الكلام اللفظي فكلامه على نبائه وليست صلة تصدق
وهذا منع للمدعى بمنع طلب الدليل عليه وهو موجه قبل الاستدلال او كلامه على صلة الصدق
وقوله وهذا اشارة الى قوله صفة منافية للسكوت والآفة ولو قال وهذه لكان اظهر
وبالجملة المقصود ان هذا البيان لا يتم فيما نحن فيه من الكلام النفسي وقوله اذ السكوت
ويحس انما ينافي اللفظ الاولى فيه انما ينافيها اللفظ فقال والله تعالى متكلم بها آخره ناه
مخبر ذكر الثلثة ليس لانحصار الكلام في الامر والنهي والخبر بل على سبيل التمثيل لانه يكفي للتنبيه
على ان تكثير الاسماء لكثرة ليس باعتبار تكثير الصفات كيف وقد قيل كلام الله تعالى خمسة
اي الثلثة المذكورة والاستفهام والنداء وكون الاستفهام كلاما كذلك على ان العبارة
والانشاء منزه عن الاستفهام وحمل يزيد على خمسة لوجود التمني والنفي والتخيير ايضا واشار
الشارح بقوله ليفيد انها صفة واحدة الى دفع الاستغناء عن قوله والله تعالى متكلم بما يدل عليه
السابق لاثبات الصفة وهذا لاثبات الوحدة ودفع توهم تكثيرها من تعدد الاسماء والاضافات
ويمكن توجيه آخر هو انه اشارة الى انه متكلم بصفة الكلام لا بذاته ولا بآلة وجارحة
كما ان ذلك اليوم بمكان التوحيد لان كمال التوحيد اذ لا يكون لما سواه مدخل في تحقق شيء فالقول
بوجود الصفة لا يليق الا على قدر الضرورة فالاولى ان يقول ولا دليل الا ان رعاية
الا يليق بمكان التوحيد انما يوجب نفي تكثير لا دليل عليه فلا يستقل بنفي الكثرة بدون انتفاء
الدليل ثم انتفاء الدليل لا يستقل بنفيها لانها خلاف الاصل الا يصار اليها الا الدليل

ولا يخفى

ولا يخفى ان انتفاء الدليل على تكثير شيء في نفسها لا يوجب وحدة كل منهما في نفسها
فلا يوجب انتفاء الدليل على تكثير شيء منها ولا يذهب عليك ان تعدد صفة الكلام كما يتوهم
من الاقسام المذكورة متوهم من كتبة تلك والدفع واحد وهو ان تعدد الكتب يتعدد متعلقات
صفة الكلام فان قيل هذه اقسام للكلام لا للعلم ووجوده بدونها اعلم ان ما تقدم
من كون صفة الكلام واحدة في نفسها متكثرة باعتبار التعلقات ذكره ابن سعيد
من الاشاعرة حيث قال الكلام في الازل ليس متصفا بشيء من الاقسام لكنه انما يصير
احدها فيما لا يزال وورد عليه انها انواء فلا توجد بدونها واجيب بمنع ذلك في الانواع
الاعتبارية كما في الكلام فان الانواع لكنه يحصل باعتبار التعلق وبهذا ظهر ان
ما قيل ان ما سبق بعينه تحقيق الجواب فلا وجه لايراد السؤال والجواب خال عن التحصيل
لان السؤال ان تعدد طارئ بطريان التعلق والسؤال انه لا يكون تحقق الكلام بدون
هذه الاقسام فكيف يحكم بكون الكلام عنها في الازل وهنا ابحاث الاول ان هذا
السؤال لا يخص الكلام بل يجري في القدرة والعلم وغيرهما والثاني ان ما ذكر من الاقسام
غير حاصر للكلام فلا يمتنع وجودها بدونها اذ لا يلزم من وجوده بدونها وجود الخاص
بدون العام والثالث ان توجيه السؤال لا يخص بتقدير كون التعلق غير ازلي
بل يتجه مع كون التعلقات ازلية ايضا بان يقال كيف يكون صفة الكلام في نفسها
غير امر ولا نهي ولا خبر ولا يكون وجود العام بدون الخاص والجواب عن الاول ان منشأ
هذا السؤال اشتباه الكلام اللفظي بالنفسي فان الكلام اللفظي لا يجري عن هذه
الاقسام انواعا لصفة شخصية مما لا يعدم عليه احد عن لا يجعل المأخوذات بالاعتبار
اقساما للشخص فلا يجري في سائر الصفات وعن الثاني بان الاقسام مذكورة
على سبيل التمثيل ومحصل السؤال انه لا يكون وجود الكلام بدون اعتبار من الاعتبارات
التي تنقسم باعتبارها فكيف معتبر في الازل خاليا عنها وعن الثالث انه اورد
السؤال كما وقع فيما بينهم على ابن سعيد حيث جعل حدوث الاقسام فيما لا يزال
ولو جعل التعلق ازليا يتوجه منه ايراد السؤال عليه والجواب عنه وذهب بعضهم الى ان
في الازل خبر فيكون واحدا في الازل غير خارج من الاقسام وفيه ان الاخبار متعددة
فلا يثبت وحدة بكونه خبرا ما لم ينف التعدد عن الخبر وذلك بان يقال انما تتعدد الاخبار بتعدد
المتعلقات فلا تختص الا بالتمسك بالتعلق وقد مر ان حاصل الامر الاخبار عن استحقاق
الثواب على الفعل والعقاب على الترك لا يشمل امر الذنب لانه ليس فيه الاخبار عن العقاب
على الترك وكذا في النهي التنزيهي لا اخبار عن العقاب على الفعل ولو كان في الاستفهام طلب الاعلام
وفي النداء طلب الاجابة كان فيهما ايضا اخبار باستحقاق الثواب على الاعلام والاجابة والعقاب

على تركها وذكر ان النداء لمطلب الاجابة مخالفة ما اشتهرة لطلب الاقبال ولا يخفى انه
ما ذكر لو تم لجعل الامور المذكورة خبرا في الازل وفيما لا يزال ولا يخفى كونه خبرا في الازل
انه معنى ضروري ودليل الاتحاد مصادم للضرورة عما ان اختلاف الانشاءات م
الاربعة للخبر باحتمال الصدق والكذب دون الاقسام الاربعة يستحيل عما اختلفا
ومن البين ان استلزام البعض للبعض لا يوجب الاتحاد ولو استلزم ليس كون الخبر
طالبا اولى من كون الطلب خبرا ان ما من خبر الا ويستلزم الامر بالعلم بمضمونه والنهي
عن العلم بخلافه وربما يقال كل طلب في الكلام اللفظي حصل بتصرف في الكلام الخبري
نقول اضرب حصل من الضرب بتصرفات علمت في محلها وهكذا وهذا ايرج جعل الطلب
راجعا الى الخبر فان قيل الامر والنهي بلا مأمور ومنهي سفه فهذا شبهة المعتزلة
عما قدم الكلام والاخبار ايضا سفه عند عدم مخاطب والجواب التحقيق عن هذه الشبهة
ان السفه انما يلزم في الكلام اللفظي دون النفسي والكذب انما لا يقبل التأويل
وكما يمكن الجواب بان الامر في الازل لا يجاب تحصيل المأمور به في وقت وجود المأمور به ع
يمكن بان الايجاب حين تعلق الامر قديما والتعلق حادثا عند وجود
المأمور به واهليته والرجل يحتاج الى تقدير الابن والله تعالى يعلم المأمور في الازل
ولا يحتاج فزاعم الى تقديره فهو اولى بالامر قبل الوجود لانا نقول امر الرجل قبل وجود
الابن لعدم وثوقه بادراك الابن فليس في امره قبل الوجود تكرار سفه والله تعالى يدرك
المأمور فلا وجه لامره قبل الوجود لانا نقول لا يمكن امره كذا الا في الازل لامتناع قيام
الحوادث بذاته الاقدس والمراد بالاتصاف بالازمنة الاتصاف بالوقوع
فيها وهو ظ ولما صح بازلية الكلام النفسي القديم حاول التنبيه عليه بعد اثبات
ازلية الكلام حكم بازلية القرآن تنبيها عما اطلاق القرآن على الكلام النفسي اذ لولا
اطلاقه على الكلام النفسي لم يصح نفي الحدوث عنه وبهذا اندفع انه يتبادر من هذا ان
جمع القرآن من كلام الله تعالى للتنبيه على الترادف وليستفاد من قوله وعقب القرآن
بكلام الله تعالى انه جمعها لان نفي الحدوث عن القرآن ينبغي ان يكون بالتعبير عنه
بالكلام لا بالقرآن ولا يخفى ان ما ذكره تكلف اذ يكفي في التنبيه على القرآن ان يقول
ويطلق القرآن على الكلام النفسي ولا وجه لاثبات الحدوث لهذا الفرض ومن يقول
بعد اثبات صفة الكلام الازلية اثبت ان القرآن غير مخلوق الا انه عقبه بكلام الله
لما ذكر الشراح قصدا عما جرى الكلام عما وقع بحديث او نقول نبه عما طريقه نفي الحدوث
عن القرآن لدوات والى دفع ما يكاد يتمسك به الحنابلة من اجماع الاشاعرة على ان القرآن
غير مخلوق اقتباس قيد وجه تبادر الكلام اللفظي من القرآن شيوعه فيه على كلام الله

ثلث

تعالت وايضا القرآن يشعر بالتوالي المتعلقة باللفظ دون المعنى فذكر بابه العظيم
وقوله بابه العظيم يحتمل القسم والمراد بالفريقين الاشاعرة والمعتزلة لان القائلون
بالحدوث والقائلون بالقدم لانه ليس فيه تنصيص الخلاف بين الحنابلة والمعتزلة
وترجمة المسئلة بخلق القرآن تناسب كلام المعتزلة وتناسب كلام الاشاعرة
مسئلة عدم خلق القرآن والدليل المسبوق مرتبا مجموعا بل بسبوق فرد انه ثبت بالاجماع ع
وتواتر بالنقل انه متكلم ولا معنى لسوى انه متصف بالكلام وفي موضع انه يمتنع
قيام الحوادث بذاته ولذا لم يكفر بقولها مرجئ قائل التاليف يقع تحرز وفي
فانه مطلق التركيب يجامع التوالي في النطق كيف اتفق والتنظيم بين الكلمات
لانه ترتيب الكلمات والجمل بمناسبة الدلالات تناسقة المعاني وهذا انما يكون
بالنسبة الى الكلمات والجمل وكون التاليف والتنظيم من سمات الحدوث بناء على
مستدعي التوقف على الاجزاء فيكون محتاجا حادثا والانزال والتنزيل يوجب الانتقال
من مكان عال الى سفل والمكان حادث وكونه عربيا يوجب كونه من موضوعات
العرب ومصنوعاتها وكونه فصيحا يوجب ان يكون كثير الاستعمال والاستعمال
حادث فكذا موصوفه لان محل الحادث حادث وكونه مسموعا حادث فيوجب حدوث
محله وكونه معجزا حادثا لانه يحدث بالقياس الى المتحدى ومحل الحادث حادث وقوله
الى غير ذلك اشارة الى ما سبق من انه ليس مجتمع الاجزاء بل جزء منقض وجزء جزء
بالمنقض للمنقض ولا يخفى ان بعض ما ذكر انما يكون من سمات الحدوث لو كانت
صفات موجودة محدثة ولم يكن اضافات واعتبارات فتامل ايجاد وحرف
والاصوات في حال العجز وجبريل وقفا وان لم يقرء يعني وان لم يقرء الله والاوجه
لعوض القرآن التي يتضمنها كلمة الى الفصل والاظهر ان الضمير المجاز واللوح المحفوظ يعني
ان الله تعالى متكلم بمعنى خالق الكلام فيجاز وان لم يصر تلك المعاني متكلما حتى يتقوى دلالة
اطلاق المتكلم عليه تعالى لانه لو كان كذلك يكون سببا للتكلم وكون المتحرك من قام به الحركة
لغة لا يوجب كون المتكلم كذلك لقطع بان المتكلم لشخص فيتم بحصر الصوت كليف
في الهواء واطلاق المتكلم عليه تعالى التحقيق عن تخصيص الكلام في محله ومنشاء هذا الاطلاق
توهم قيام الكلام بالمتكلم ولا يلزم من اطلاق المتكلم كما مر من هذا المعنى صحة اطلاق الابيض
والمتحرك لغير ذلك لانه ليس حال ما عدا المتكلم من نظائره ضائع وتقييد الاعراض بالمخلوقة
على اصل المعتزلة من كون العباد خالقة لافعالهم والافضل عرض مخلوقة لنا عند الاشاعرة
والاولى ان يقول يصح وصف الباري تعالى بالمشتق من الاعراض المخلوقة لنا ولا يلزم
من اطلاق الابيض بهذا المعنى اتصافه كما بالبياض بل بما يجانبه وهو اوى

شبهة المعتزلة لما كانت اشارة بوصف الشبهة بكونها اقوى الى وجه تخصيصها
بالدفع وذكر الوجه انما يتم بترك كلمة من فالاولى واقوى شبهة المعتزلة وفي قولهم انكم متفقون
على ان القرآن اسم لما نقل الينا نظرا لان ابا حنيفة رضي الله عنه ايضا معنا ان القرآن
اسم لما نقل الينا بين دفتي المصاحف تواترا كوى بسم الله الرحمن الرحيم في اوائل السور
لكن لا يضر قائل ويمكن ان يقرر الشبهة بوجه آخر وهو انكم متفقون على ان القرآن
منقول الينا بين دفتي المصاحف تواترا وهذا يستلزم امورا ممتنعة على الصفة الباقية
بذاته تعالى بداهة اولكونها من سمات الحدوث فلا يصح جعل القرآن الكلام النفسي
حتى يصح الحكم عليه بانه غير مخلوق والاشارة الى الجواب بقوله وهو الخ اما منع
الاستلزام ان جعل كونه مكتوبا في المصاحف حقيقة واما منع بطلان التالي
ان جعل مجازا فان قلت مدار الجواب انما كونه مكتوبا في المصاحف مجازا والاشارة
اليه فكيف يكون اشارة الى الجواب بل هو بالعكس شبهة اقصى قلت يشير الى التجوز
وصفه بكونه غير حال فيها فافهم قوله وهو مكتوب في مصاحفنا اما جملة معطوفة
على قوله والقرآن كلام الله غير مخلوق واما جملة حالية من المستكن في غير مخلوق وقوله غير
محفوظ في قلوبنا اي بالفاظ مخيلة الاولى ان يتصور ذهنية ليلائم التخصيص الذي
سنذكره من الوجودات الاربعة اذ ليس وجود شيء في الذهن بالفاظ تخيل في القلوب
تنفي الحلول بالحقيقة فلا فرق بين الحلول والكتابة والقراءة في النفي والاثبات
فان الكل فيه حقيقة مثبت مجازا فما قوله البيان من الفروع لا وقوف عليه
وتحقيقه ان الشيء وجوده في الاعيان يريد به الشيء الموجود في الخارج لانكار الوجود الذهني
فلذا صح وجودات اربعة للشيء على وجه الكمال ولا ينافيه قوله ووجوده في الاذهان لانه
وجود مجازي كما خوبه عنه من ينكر الوجود الذهني ووجود حقيقي كالوجود في الاعيان عند الحكيم
وشذوذة من المتكلمين بحيث يوصف القرآن بما هو من لوازم القديم هذا ازاد على جواب
شبهة المعتزلة متفرع عليه بعد اذا عرفت ان وصف الكلام النفسي بهذه الامور
مجازي فكما يوصف القرآن حقيقة بما هو من لوازم القديم فالمراد بحقيقة الموجود في الخارج
وحيث يوصف كذلك بما هو من لوازم المحدثات يراد الالفاظ المنطوقة وبهذا التحقيق
عرف جواب آخر عن الشبهة المذكورة وهو ان المنقول بيننا ان القرآن اسم لما نقل الينا
بين دفتي المصاحف تواترا وبهذا اندفع ما اورد انه اشتبه جوابكم عند السامع
بجواب آخر فانه يجاب عن الشبهة تارة بان الوصف بهذه الامور مجاز وهذا جواب
وتارة بان لم نصف بها القرآن بمعنى اللفظ وهذا ما ذكره الشارح بانه اذا وصف
القرآن بعض الكلام النفسي بهذه الامور مجازا كان موصوفا بها عند التحقيق الكلام اللفظ

لان

لان مآل الوصف المجازي حقيقة فلا يبعد ان يذكر في تحقيق جواب المصنف اذ ذكره
وصف الكلام اللفظي بناء على ان مآل وصف شيء بشيء مجازا وصف شيء آخر بحقيقة
ويندفع حينئذ انه يمكن جعل الجوابين المذكورين عن الشبهة واحدا فتأمل
ولما كان دليل الاحكام الشرعية اجماعا كان جوابا لان يقال لم يثبت الا صوليون الا الكلام
اللفظي في اثبات الكلام النفسي مخالفة لارباب الاصول الذين هم عمدة اهل الاسلام وتوجيهه
ان عدم تعرضهم عنه لانه ليس الدليل وتعرضهم عن الدليل الا انهم لا يثبتونه وينكرونه ولا يخفى
ان التعريف لما ذكر فرع الجعل اما للنظم فالاولى تقديم الجعل على التعريف ان تعريفهم
لاحد معنى القرآن لا لجعلهم القرآن اسما له لان غرضهم منه اذ لا احتياج
للاصطلاح فيما له الوضع الشرعي اي من حيث الدلالة على المعنى اول
عبارة اصوليين لئلا يلزم في تعريفهم الجمع بين الحقيقة والمجاز لانه اذا كان القرآن
مجموع اللفظ والمعنى كان منقولا الينا حقيقة في اللفظ مجازا في المعنى لكن
لا يساعد هذا التأويل ما ذكرتم ان القرآن اسم للنظم والمعنى جميعا فان قول عامة
العلماء وهو الصحيح من مذهب ابي حنيفة الا انه لم يجعل النظم ركنا لازما في حق
جواز الصلاة ولهذا جوزوا القراءة بالفارسية هذا فانه يدل على ان كلا من النظم
والمعنى ركن الزم وفي قولهم للمجموع المعنى محتاج والمراد للمجموع يدل فيه حرج لمعنى
ولكن يجعل عطف عام قوله للنظم والمعنى جميعا فلا محتاج وقوله واما الكلام القديم الخ عدل
لجعل القراءة واللفظ واسا من سمات الحدوث كما قال اما هذه الثلثة فمن سمات الحدوث
واما السماع فمختلف فالاولى تقديمه على قوله ولما كان دليل الاحكام الشرعية لانه فصل
بالاجنبي الا ان يحمل قوله ولما كان على ما لا آخر في وصف الكلام بسمات الحدوث وحينئذ
حمل على اللفظ لا على ما قدمناه فمعنى قوله حتى يسمع كلام الله يسمع ما يدل عليه يشير هذا
بان الشيخ الاشعري لا يحتاج الى تأويل قوله تعالى وفيه بحث لانه مع جواز سماع كلام الله
لا يسمعه تمسك وليس الامر عنده كذلك بل ان يسمع نفس كلام الله تعالى لا يحتاج فيما يدل
على سماع مثل موسى كلام الله تعالى كما هو الذي يتمسك على ما في الصحاح وعند مذهب
الاشعري اطلاق الكليم على ظاهره وانما الحاجة الى هذا التوجيه والتأويل حينئذ يختص
باسم الكليم لمن سمع صوتا دالا على كلام الله من جميع الجهات على خلاف المعتاد فكانه
من الله تعالى الذي سمع كل جهة وتره عنها على مذهب الاستاذ ومن وافقه من اهل المنصور
وحنابلة فان قيل لو كان كلام الله تعالى حقيقة في اللفظي القديم مجازا في النظم المؤلف

٤

يعني ما يدل عليه ذلك في توجيه حتى يسمع كلام الله على مذهب الاستاذ من كلام الله تعالى
مجازا واطلاق كلام الله تعالى على الصوت الدال عليه مجازا لكان حقا يصح نفيه عنه

لان علامة المجاز صحة نفي الحقيقة للفظ عن المعنى المجازي فيقال الاسد مجاز في الرجل
الشجاع لانه يصح ان يقال الرجل الشجاع ليس بأسد وما ذكره موضع الجواب
تسليم للشبهة من ان هذا التوجيه على خلاف التحقيق والتحقيق اشتراك كلام الله ويضيع انه
ينبغي ان يصح ان يقال ليس النظم المنزل المعجز المفصل الى السور كلام الله تعالى لانه يصح نفي
احد معنى اللفظ المشترك عن الآخر اذا ثبتا الا ان يقال يصح نفي المعنى الحقيقي
عن المجازي بلفظ الحقيقة من غير حاجة الى نصب قرينة على المراد بالمعنى بخلاف
المشترك فانه لا يصح نفيه من غير ان ينصب قرينة على ان المراد بالمنفي معنى وبالمثبت
عنه معنى آخر وما وقع في عبارة بعض الشارحين من انه مجاز اورد عليه انه هذا
يقتضي ان يكون منقولا في اللفظ حقيقة في المعنى لا مشتركا واجيب بانه لا يكفي
في النقل ملاحظة العلاقة بين المعنيين بل لا بد من كون المعنى الاول حقيقة وفيه انه لا بد
في الاشتراك من عدم ترتب الوضعين والوضع لعلاقة تقتضيه فالجواب انه لم يراد ان
الوضع للفظ للعلاقة كما يشعر به العبارة بل ان الاعتداد بالاول ووضع اللفظ
وتسميته دلالة على الكلام النفسي وذهب بعض المحققين في شرح المواقف اعلم انه لما
مقالة معقودة في تحقيق كلام الله تعالى وفي ما اشار اليه في الخطبة وخصوصا ان لفظ
المعنى يطلق تارة على مدلول اللفظ والاخرى على الامر القائم بالغير فالشيخ الاشعري
لما قال الكلام هو المعنى النفسي فهم الاصحاب ان مراده مدلول اللفظ وحده وهو القديم
عنده فاما العبارات فانما تسمى كلاما مجازا لدلالتها على ما هو كلام حقيقي حتى صرحوا
بان الالفاظ حادثة على مذهبه ايضا لكنها ليست كلاما حقيقة وهذا الذي وجهوه من
كلام الشيخ لوازم كثيرة فاسدة كعدم الكفر من انكر كلام ما بين دفتي المصاحف
مع انه علم من الدين بضرورة كونه كلام الله حقيقة وكعدم المعارضة والتحدي بكلام الله تعالى
الحقيقي وكعدم كون المقروء والمحفوظ كلام الله تعالى حقيقة الى غير ذلك مما لا يخفى على
المتفطن في الاحكام الدينية فوجب حمل كلام الشيخ على انه اراد بالمعنى الثاني
فيكون الكلام النفسي عنده امرا ثالثا للفظ والمعنى جميعا فاما بذات الله تعالى
وهو مكتوب في المصاحف محفوظ في الصدور ومقروء بالالسن وهو غير الكتابة والقراءة واللفظ
الحادثة وما يقال ان الحروف والالفاظ مترتبة متعاقبة فجوابه ان ذلك الترتب
انما هو في التلفظ بسبب عدم مساعدة الآلة فالتلفظ حادث والادلة الدالة
على الحدوث يجب حملها على حدوثه دون حدوث الملفوظ جمعا بين الادلة وهذا الذي
ذكرناه وان كان مخالفا لما عليه متأخروا اصحابنا الا انه بعد التأمل يوقف حقيقة كلامه
وهذا المحمل لكلام الشيخ هو ما اختاره محمد الشهرستاني في كتابه المسمى نهاية الاقدام ولا شبهة

في انه اقرب الى الاحكام الظاهرية المنسوبة الى القواعد المحمدية هذا وفيه ابحاث
منها ما قيل ان كلام الله ان كان كما لذلك الشخص القائم بذاته تعالى يلزم ايضا ان يكون كلاما
المقروء والمحفوظ كلاما له تعالى بالمثل وان كان كما للنوع القائم يلزم ان لا يكون كلام الله تعالى
في الشخص القائم به مجازا ويصح ان يوصف بالحدوث والحدوثة في ضمن الكثرة الاولى واما اذا
لم يكن اللفظ مترتبة الاجزاء في نفسه كيف يتوجه بين ملح وملح في نفسه ومنها ما يمكن
ان يقال انه على هذا التحقيق ايضا يلزم ان لا يكون القديم مع كلام الله تعالى لان مدار
البلاغة على امور تقتضي ترتب الاجزاء من التقديم والتأخير ويمكن دفع الجميع بما اختار
هذا التحقيق لانه اقرب الى الاحكام الظاهرية الا انه لا يتجه عليه شيء ولا شبهة في كونه
اقرب مع هذه الامور المتوجهة ولا يخفى انه بعد تمامه يمكن توجيه تقدم الكلام اللفظي
على مذهب الحنابلة واخراج قولهم عن حضيض الهوس الى ذروة المتانة ومن الاشكال
المترتبة الدالة عليه لا يحصل لتركب اللفظ من الاشكال بل لتركيب من الاشكال بالخط
وليس تمام صور الحروف بنفس الحافظ بحيث اذا التفت اليها كان كلاما مؤلفا من حروف
مترتبة قياما بالكلام بنفس الحافظ والاختراع ونحو ذلك من الابداع والصنع
بل الترزيق والتصوير والاحياء فان جميع هذه العبارات تعبيرات عن التكوين باعتبار
باعتبار التعلق الخاص والاختراع والابداع غير الاحداث عند الحكيم فانها بالمادة فيها
غير مسبوقتين بالعدم والابداع مزيد خصوص فانه شرط فيه انتقاء المادة ايضا فلا تختص
الجواهر والمادة الجسم غير مادي وغير زماني صارا عنده مساوقين للاحداث
والتغيير باخراج المعدوم من العدم الى الوجود مبنيا على ارادة مبدأ الاخراج لا المفهوم
الاضافي الاعتباري لا طباق العقل والنقل على انه خالق للعالم مكون له ليس قولنا
مكون اخبارا بعد خبر لعدم الفائدة لانه تأكيد باللفظ المرادف لكنه لم يثبت في اللغة
في غير الضمائر وفي بعض النسخ فكون فعل الله تعالى احد المترادفين على الآخر وفائدته
غير خفية على ذكي واتفاق العقل والنقل على انه خالق لجميع العالم لدلالة الدليل على استناد
الكل اليه بلا واسطة وورود خالق كل شيء واما انه خالق لواحد او لغير افعال العباد
فلا يطابق النقل فيه العقل بل العقل فيه منفرد فلا وقوف عليه بل ليس في العقل بل الوهم كبارز
في موضع العقل والفرق بين اطباق العقلاء والنقل وبين اطباق العقل والنقل فلا تغفل
الالتباس في مضيق التردد في اطباق العقل والنقل لمظنة ان الاختلاف في انه خالق
جميع العالم ينافي ذلك الاطباق الاولى انه مع قيام الحوادث بذاته تعالى لما ظهر
من انه لو قام الحادث بالقديم لزم الحادث او حدوث القديم ولزوم قيام الحادث بذاته تعالى
لو لم يكن صفة التكوين ازلية بناء على ما سبق من وجوب قيامها بذاته تعالى فلا فرق بينه وبين

بحث التكوين

مقروء بالالسن ح

عليه ح

في انه

الوجه الرابع الاباية ابطل قياسها بغيره تقابا بالدليل وهنا بالبديهة فلو لم يكن
ق الازل خالقا لزم الكذب او العدول لازم الكذب يندفع بما سبق بان الاخبار
ق الازل لا تتصف بشئ من الازمنة اذ لا ماضي ولا حال ولا استقبال بالنسبة اليه
وارادة الخالق فيما يستقبل انما يكون مجازا عما ذهب من يحصل كم الفاعل ق المستقبل
لكنه مرجح كما يعلم في محله نعم لو تمسك بانه وصف ذاته ق كلامه الازلي بانه خلق ولم يخلق
ويتجه عليه قوله من غير تقدر لحقيقة اذ المجاز لا يتوقف على تقدر بل يكفي رجحانه اذ من
القوانين كونه مقصودا الاظهر وعدم تأدية المجاز الى اثبات قديم رجح على الحقيقة المؤدية
اليه اذ الاصل وحدة القديم فالعدول الى التعدد بغير ضرورة ومما يجب ان ينبه
عليه ان ازلية الخلق انما يدفع الكذب بان يكون صفة موجودة ويكون تعلقها حادثا
فلا يلزم من قيامها بذاته وجود المخلوق ق الازل لان فرع التعلق فلا يلزم كذب الوصف
بناء على عدم المخلوق لان صدق الوصف لا يتوقف على التعلق بخلاف ما اذا كانه
الخلق معنى وما اضافيا فانه لا يتحقق بدون المخلوق فيظهر عليك ان بناء هذا الدليل
ايضا على كون التكوين صفة موجودة اذ لا يمكن بالحقيقة باعتبار اضافته بين الخالق
والمخلوق وانما يمكن بالنظر الى الصفة الموجودة القديمة لانها التي تتحقق بدون المخلوق
دون الاضافة فانها لا تتصور بدونه فتدبر قال الحكم بنينا الادلة على ان التكوين
صفة حقيقية لا اضافية بين الخالق والمخلوق فيما عدا الثاني او تغليب نحو مغلوب
الروم وق استلزام جواز اطلاق الخالق بمعنى القادر على السواد بحث لان من علامات
التجوز كون الشئ بالقوة فيقال الماء مثلا خمر بالقوة فالقادر على الخلق
بمنزلة الخالق بالقوة دون القادر على السواد على انه لو تحقق القادر على السواد كان
القادر على خلقه ايضا يستحق بهذا كما من خلق السواد لا من السواد واما ما اورد عليه من ازدحام
الجواز الشرعي حتم لتوقفه على عدم الالهام والاذن وعدم الجواز العقلي يمكن دفعه بانه
اريد انه يلزم جواز اطلاق الاعراض ق الجملة اعني عند من لا يقول بالتوقيف
مع ان الاطلاق باطل عند الكل من ان التكوين كل جسم قائم بنفسه دون تكوين العرض
فانه لا يقوم بالعرض لامتناع قيام العرض بالعرض بل تكوين العرض ايضا قائم بالجسم فالواضح
ان يقال تكوين كل جسم واعراضه قائم به ولا يخفى ان هذا ايضا لا يكون من صفات
تكوين ولا يزيد الصفات على السبعة وكما يلزم كون كل جسم خالقا ومكونا يلزم تقدم
الجسم على التكوين اذ التكوين كموجد لا يقوم بالمعدوم فلا يحتاج الحادث ووجوده
الى التكوين والحاصل ق الازل هو مبدأ التخليق فان قلت يعاد الكلام ق نسبته
ق الازل خالقا فلم يثبت الخلق للكل مجازا من غير تقدر الحقيقة قلت اذا كانه الخلق

اضافة

اضافة غير متحققة الا بالنسبة الى المخلوق كان الحقيقة متعذرة وجب العدول الى المجاز
وبنى كون الاماتة تكوينا وجوده ارادة وقدرة على ان لموت صفة وجودية ضد الحيوة
على ما ذهب اليه قدماء المعتزلة من ان قبح موت كيفية وجودية يخلقها الله تعالى في محل فهو ضد الحيوة لقوله
خلق الموت والحيوة والحيوة لا تتصور الا قيامها بموجود والجواب ان الخلق المقدر دون
الايجاد واما لو كانت الموت عدم الحيوة فهو انما يتحقق لعدم ارادة الحيوة قيل والذي
يخطر بالبال ان التكوين هو الكيف الذي يجده ق الفاعل ويه يمتاز عن غيره ويه يرتبط بالمفعول
وايا ما يوجد فقد وجد هذا الكيف فلم لم يجب ايضا بل نقول هو موجود ق الواجب بالنسبة الى نفس
القدرة والارادة فكيف لا يكون صفة اخرى وفيه انه لو احتاجت الصفات الى التكوين
لاحتاج التكوين الى التكوين وهلم جرا ونحن نقول كما انه ثبت ق الجواب صفة
ويصير بنفس ان يثبت التكوين فانه لابد لنا بعد القدرة على الضرب وارادته من اعمال الالة
متحقق الضرب وهو تأثيره عن الالة لكنه غايته ان يكون له صفة منوط بها الاثر
يقوم مقام الجوارح ق غيره كما ان الصفة كم يقام مقام الساعة ق غيره هذا وقوله
ولا دليل على كونه صفة اخرى سوى القدرة والارادة يفيد ان مبدأ التخليق هو القدرة
والارادة لا غير بها وليس كذلك اذ لابد من العلم ايضا ولما استدل القائلون بحدوث
التكوين بانه لا يتصور بدون مكون كالضرب بدون مضروب يعني اذا التكوين يستلزم
وجود المكون كما ان الضرب يستلزم وجود مضروب الا ان وجود مضروب متقدم على وجود
الضرب بخلاف المكون فانه متأخر عن التكوين فلا يتجه انه لو كان التكوين مع المكون كالضرب
مع مضروب لاستلزم وجود محدثات عن اثبات صفة التكوين لتقدم وجودها على التكوين
واللازم تقدم التكوين اما قديم مكونات او حدوث مكون قديم والاشارة
الى الجواب بقوله وهواي التكوين بكونه للعالم ولكل جزء من اجزائه لان الازلي لوقت
وجوده باعتبار انه يفيد ان التكوين القديم هو التكوين المتعلق بالعالم وبكل جزء
من اجزائه فيفيد بالاضافة تعلق تلك الصفة الواحدة بامور متعددة ق اوقات
متفاوتة فيعلم ان المتعلق بالزمان هو المتعلق دون نفس التكوين والحدوث صفة التعلقات
والعدم وضوح عبارة فيما قصده قال الشارح ق الجواب اشارة الى الخفاء ولا يخفى ان تكونه
للعالم ليس الا تكونه لكل جزء من اجزائه فالاولى لكل جزء من اجزائه بدون العطف على الاول
واللام ق قوله لوقت وجوده زائدة او بمعنى ق والاظهر ان قوله وهو تكونه للعالم اشارة
الى انه لا تكثر ق التكوين وانما يتعدد بتعدد التعلقات والى انه متعلق بالعالم لا بصفاته
والا لاحتاج التكوين الى تكوين آخر وهلم جرا والى انه متعلق بكل جزء من اجزاء العالم
لا كما يقول الفلاسفة من تعلقه بالعقل الاول واستناد ما في الممكنات الى العقول التسعة

ان قوله لوقت وجوده متعلق باضافة التكوين الى العالم واجزائه وتقييد الاضافة
يدل على توقيت التعلق وحدوثه لانه على توقيت الوجود الذي يتعلق به التكوين مع قدم
التعلق فلا يظهر ما قيل الاولى بالبين ان تعلق قديم كالتكوين والمكون حادث
بان تعلق في الازل التكوين بوجود الحادث في وقت معين فوجد عند طبق تعلق التكوين
وكون هذا البيان تحقيق ما قيل بناء على ان المخصص ليس الا منع لزوم قدم المكون حتى قدم
التكوين لسندانه لا يلزم حتى قدم الارادة وقدم القدرة قدم المقدور واجعل العلم
سند الذلك فغير ظاهر لان تعلق العلم قديم لانه تعالى عالم بالاشياء في الازل الا ان
تعلق العلم بالشيء بعد الوجود فان للعلم تعلقا اخر بعده وتمول التعلق الازلي به
وما يقال اي وجه لاستدلال القائلين بحدوث التكوين وهلا ان المكون على التردد
قبيح اذ التعلق يستلزم الحدوث ولا يخفى ان الامر فيه هين على انه لو جعل الجواب
الزاما يخرج التردد عن القبح هذا ولكن نقول ما يقال من الاستلزام قدم التكوين قدم
المكون لان تعلق التكوين به يستلزم الحدوث سواء كان التكوين قديما او حادثا
والجواب بمثل ما اليه يقوله وفيه نظر لتصوير جعل القديم والحادث عاما وجه يندفع به المنع
ويتضح الملازمة نعم اذا ثبتنا صدور العالم بالشعور بانه يتم منع استلزام قدم
التكوين قدم المكون لو بين صدور العالم عن الصانع بالاختيار كذلك وفيه بحث
لان عدم تصوير التكوين بدون المكون يوجب كون المكون قديما لعدم التكوين
سواء كان الصانع مختارا او موجبا ومن ان ما يقال اي من اثبات اختيار الصانع
كذلك وقيل اي من ان المراد بالحادث ما لوجوده بداية وبالقديم خلافه وفيه نظر ان مجرد
ان الحادث عندنا ما لوجوده بداية لا توجب اضافة الى كل جزء من العالم ردقدم شيء
من اجزائه ما لم يثبت ان اضافة التكوين يوجب الحدوث بعين ثبوت البداية للوجود
وانما يثبت هذا بثبوت ان الصانع مختار اللهم الا ان يقال المراد بحصول تخصيص تكوين
كل جزء بوقت سواء ثبت الاختيار كذلك او لا الا ان نقول فليكن وقت وجود البعض
الازل والحاصل اي حاصل الجواب عن الاستدلال واراد بالصفة الاضافية
ما لا ينفك عن الاضافة والا فكون الضرب بفتح الاضافة مع واراد بكون التكوين
صفة حقيقية انه لا يستلزم الاضافة وذلك لان الضرب اذا قام بالفاعل ما حصل
مع الاضافة فلا ينفك عن الاضافة والتكوين اذا قام بذاته تعالى قطع النظر عن تعلقه
بالمكون لكن المتصور من الصفة الحقيقية ما يقابل الاضافة وما وقع في عبارة بعض
المشايخ من تفسيره باخراج المعدوم من العدم قال وهو غير المكون اذ مفعول كما يفصح عنه بيان
الثاني ولو كان لتعقل الوجه الاول من شقي وجهي التكوين وعدم زيادة في الوجود على المكون

ويقول

ويقول ليس في الخارج تكوين بل هو امر عقلي ينتزع ان يقال وهو غير المكون اذ فاعل
لا اثر في المكون ثبتت زايد على المكون قائما به لا زايد على المكون اذ مفعول والا لظهر
ان ثم امرا هو غير المكون من حيث انه مكون يعني غير التكوين القائم بالمفعول وتقصد بالرد
على ابي الهذيل حيث جعل قائما بالمكون اذ مفعول وجه بنيه عليه بان الفعل غير المفعولية
كالضرب مع المضروبية وبانه لو كان نفس المكون لزم ان يكون المكون مكونا ولو يقول
عندنا جمهور القائلين بالتكوين لا المتكلمين فان جمهورهم لم يقولوا به ولزوم
ان لا يكون تعالى خالقا او مكونا واحدا لانه جعلهما وجبين باعتبار جهة اللزوم
والاولى ان يقول وبنا يوجب عدم كونه خالق العالم مخلوقا فيظهر تفريع قوله فلا يصح القول
بانه خالق العالم وكون التكوين عين المكون انما يستلزم ان يكون خالق السواد سوادا
لان التكوين الذي هو عين السواد قد قام به فانه يستلزم ايضا كون خالق السواد سوادا
وانما يستلزم كون هذا الجوهر خالق السواد لان السواد الذي هو عين تكوينه وخلقه
قد قام به فكون الوجوه تنبيها على بديهة تغاير الفعل والمفعول بناء كون احد الوجوه
بتغاير الفعل والمفعول بالضرورة وايضا لم يجعل الخط بداية التغاير بل نفس التغاير
فينبغي ان يقال وهذا كله تنبيه على تغاير التكوين والمكون لكون الحكم ضروريا وتاول
ما ذكره ان كلمة على ليست صلة للتنبيه والتقدير وهذا كله تنبيه على تغاير التكوين
والمكون بناء على ان الحكم بتغاير الفعل والمفعول ضروري وبعد فيه بحث لان بداية
كون الفعل مغايرا للمفعول لا يستلزم بداية كون التكوين مغايرا للمكون لان
بداية القانون لا يستلزم بداية الفروع المندرجة تحته فيجب ان يجعل قوله ان الحكم
بتغاير الفعل والمفعول ضروري على ان الحكم بتغاير كل فعل بخصوصه ومفعول ضروري
وقوله في اثناء هذه المباحث الظاهر في هذا البحث يعني بحث اتحاد التكوين والمكون والظ
في قوله بل يطلب لكلا بل يطلب لكلامهم وكانه راجع الى اخر لا ادنى تميز ولا يقتضي الواجب
عدا ان يطلب لكلام كل عاقل فحمل يصح لان يتأتى اليه وكون التخصيص ان الايجاد تعلق
القدرة وكذا الخلق والتكوين دون تعلق الارادة وغيره ولا يليق تكثر القدماء
اذا كان عند بعض وكذا بالمغايرة المنفكة بعضها عن بعض كرر ذلك كرر الكشف وجه التكرار
تاكيد او تحقيقا فتنبه وقوله تخصيص المكونات بوجه دون وجه الاولى فيه تخصيص المقدورات
الا ان تعلق التكوين بعد تخصيص الارادة وفي اثبات صفة الارادة لله تعالى خالفة
الفلاسفة في كونه تعالى موجبا وفي كونه ذاتيا لا صفة له ايضا والقول بنظام العالم
ووجوده على الوجه الاوفق الاصح من الوجوه ممكنة ودليل على كونه مختارا فاعتراف
الحكيم به يوجب بطلان حكمه بالايجاب اذ لو كان تعالى موجبا بالمعنى ووجه العالم على الوجه

الاصح

بل على وجه التعين الذى للوجود واحد فلا يجب ان الوقوع على الوجه الاصح او
الاكمل مطلق للمناسبة الكمالية كما قال الحكيم فلا يدل على الاختيار الا ان يقال
المراد بالوجوه الممكنة الوجوه بالنظر الى ذات العالم ولا ينافى ذلك الامكان الجائى
المبدأ وقد يقال اقتضاء النظام الاختيار بديهى قال ورؤية الله تعالى بغير الآلات
التام بالبصرى المراد الانكشاف التام لما يعتاده النفس من ادراك المقابل المبصر
على مسافة مخصوصة باحاطة الخطوط الشعاعية به او بانطباقه فى حاسة البصر
والمراد الانكشاف بحاسة البصر لا بصفة ذاتية كصفة البصر لله تعالى بان يخلق الله
صفة للعبد قائمة بذاته يدرك بها ذات الله تعالى وادراك الاشياء بالبصر وقد يقال
للمعتزلة ان يقولوا الانزاع لنا فى الرؤية بهذا المعنى بل فى الرؤية بمعنى المعتاد
والمراد باثبات الشئ كما هو بحاسة البصر اثباته فى نظر العقل والقول الادراكية
قال جائزة فى العقل يعنى ان العقل اذا خلى ونفسه وقد سلك المنصف فى اثبات
الرؤية طريقا قويا مؤخرا وذلك انا نعلم حاكم بجواز الرؤية وما حكم به العقل
ما لم يقم دليل على بطلانه يجب قبوله والا لارتفع الامان عن العقل واذا جازت
ودلت عليها النصوص قد ثبتا فلا يجوز تاويل النصوص ما لم يقم دليل على عدم صحة ظاهرها
فاثبات صحة الرؤية بادلة ذكروها مستغنى عنه ولا حاجة الا الى ابطال دليل الامتناع
الا ان يحمل ادلة الصحة معارضات مع ادلة الامتناع فحينئذ قال الجواز عرض فيه
الشبه هو الامكان الذهنى وليس محل النزاع اذ الخصم قائل به لم يات شئ
وقع ما لم يقم برهان على ذلك لا حاجة اليه لان قيام البرهان لا يجامع تجلية العقل
وقد يجاب ان الاصل عدمه على رواية اى العقل يجوز ويتعين تجويز العقل بناء الاصل
عدم البرهان وفيه ان الاصل فى الحادث القدم والبرهان على الاحداث ثابت ازلا
وابدا ازلى ليس الاصل عدمه وقد ينبه بحمل جواز الرؤية ضروريا على ان استدلال اهل
الحق تنبيه فلا يجرى فيه المناقشة وقدم الدليل العقلى على النقلى مع ان التعويل
على النقلى لما فيه من الضعف والتكلفات حتى ان الشيخ ابا منصور لم يتمسك الا بالنقل
على ما قيل ولئن اقدموا الدليل النقلى لان الدليل النقلى انما يفيد عادة لانه اذا لم يمتنع
الدعوى عقلا فتصحيح الرؤية عقلا حقدم على التعويل على شهادة النقل على انك
عرفت انه تنبيه فلا وصمة الضعف واشتماله على التكلف فلا حاجة الى انه قدم قطعا
سلوكا لطريق الترقى من الضعيف الى الاقوى ضرورة انا نفرق بالبصر بين جسم
وجسم وعرض وعرض غير ان الفرق بين جسم وجسم البصر لا يستلزم كونه مرئيا لانا نفرق
بالبصر بين الاعمى والاقطع مع ان الاعمى والقطع ليسا مرئيين فلا بد للحكم المشترك

من علة الامر المشتركة ولا بد من عدم تجاوز العلة محل الحكم فلا يصح ان يكون موجودا
فى المعدوم الذى يمتنع رؤيته بالاجماع فلا يمكن ان يكون تلك العلة امكان المشترك
بين المعدوم والموجود ولا سيما من الامور العامة ولذا قالوا فى المواقف وتلك العلة
المشتركة اما الوجود والحدوث لم يعد سقوط الامكان ايضا الترديد مع جواز ان يكون
الوجود بشرط الحدوث او الامكان ولو قيد ذلك داخل فى الترديد يتجه عليه انه ليس
الوجود المشروط امرا مشتركا بين القديم وغيره ويمكن ان يمنع ايضا مستندا بان العلة
كون الشئ فى جهة حيزية بالنسبة الى الرائى بنسبة مخصوصة ولا يبعد ان يحمل هذا المنع
واخلا فى ما سيذكره الشارح كالمنع سند جواز علة التحيز المطلق او وجود الوجود بالغير ويرد
بنفى مدخلية العدم فى العلية انه لا مدخل له فى علية الامر المحقق والا فعدم العلة لعدم
المعلول واورد عليه ان العدم لا يكون فاعلا للوجود ولا مانع من علية بوجه آخر
وكذا يصح ان يرى سائر الموجودات من الاصوات والطعوم والروائح وغير ذلك
دفعا لما اورد على دليل صحة الرؤية من انه يستلزم صحة رؤية جميع الموجودات من الاصوات
والطعوم والروائح والازم محكم بحتة وخروج عن الانصاف وحيد العقل
ووجه الدفع منع بطلان الازم بالتزام صحة رؤيتها ومنع كونه مكابرة بل الاستناد بما
عما هو معتاد فى الرؤية وحقايق الاشياء لا يجرد من العادات بل من حكم العقل
الخالص من الهوى والتقليد الذى هو اصل العادات وحين اعترض بان الصحة
عدمية لانه سلب ضرورة الوجود والعدم ويتجه عليه منع بسند انه سلب امتناع الوجود
والعدم وسلب الامتناع هو الوجودى وقد يسلم فالواحد النوعى بمعنى انه لا يسلم
استدعاء الصحة العلة فلا يتم استدعاء علة مشتركة لجواز ان يكون صحة رؤية الجسم والعرض
واحدا بالنوع وجواز تعيين الواحد بالنوع بالعلل المتعددة ولك ان تقول لجواز ان
لا يكون واحدا بالنوع بل مختلفة بالحقيقة ويكون صحة التعيين بالمتعدد ظاهرا من
قولهم صحة منع الوحدة النوعية فقد بعد عن الاستقامة وليس لك ان تقول الاولى
جمع منع عدم استدعاء الصحة العلة وتسليم ومنع استدعاء العلة الوجودية لان منع
وقع غاية ترتيب مقدمات الدليل اذ هى انه لا بد لصحة المشتركة بين العين والعرض من علة
مشتركة وهى اما الحدوث او الامكان او الوجود والاولان باطلان فتعين الثالث
فالمنع الاول لوجوب العلة للصحة والثانى لوجوب اشتراكها والثالث بمنع بطلان علية
الحدوث والامكان والرابع بمنع تعين الوجود للعلية بعد بطلان علية الحدوث والامكان
الا انه يتجه ان منع اشتراك الوجود او لما يتعلق به فالمنفصلة الثانية وهى
اما الوجود او الحدوث او الامكان فالاولى ان يكون منعا ثانيا وكما يمكن منع اشتراك

الوجود حتى لا يصح ان يكون الوجود علة يمكن منع اشتراكه بين الواجب والممكن فلا يثبت
صحة رؤية الواجب اجيب بان المراد بالعلة متعلق الرؤية والقابل
لها ولا خفاء في لزوم كونه وجوديا اورد عليه ان هذا الاستدلال اخص لاندفع الاثر
عن الطريق الاول اذ تقريره ان العلة وجودية وليست في صورة ادراك الشيح
من بعيد خصوصية الجوهر والعرض بل الموجود المطلق وهو مشترك بين الواجب والممكن
ويدفعه انه جواب بتغيير الدليل واورد ايضا ان الهوية المطلقة امر اعتباري كالمفهوم
المية والحقيقة فلا تتعلق بها الرؤية اصلا بل الخصوصية الا ان رؤيتها اجمالية
لا يقدر بها على تفصيل خصوصيات المبصر فنقول ان المدرك في المبصر ليس الخصوصية واستصوب
السيد سند هذا الاشكال بحيث حكم بان الدليل العقلي لا يصح للتعليل او الصالح
انما ظواهر المنقول ويمكن دفعه بان المراد رؤية الشيح من بعيد لا يفيد بالادراك
ان المرئي موجود من الموجودات فلو لم يكن صحة رؤية كل موجود لم يمكن اثبات الرؤية الشيح
هذا الادراك بل ادراك انه جوهر من الجواهر او عرض او موجود ممكن ولم يرد ان المبصر
الهوية المشتركة فان قلت لو كان المدرك الموجود من حيث انه موجود من دون خصوصية
يوجب ان يتردد الرائي بين كونه واجبا وجوهرا وعرضا قلت سنبين في مقام التردد
بعض احتمالات لا يليق المقام وقوعها وهو تعلق بالوجود واشتراك ضروري اما منع لكون
وجود كل شئ عينه او تاويل لقول من قال بعينية الوجود بان المعين هو الوجودات
الخاصة لا مفهوم الوجود ولا يخفى ان كون ادراك الهوية المطلقة بحيث يسع والواجب
بل بحيث يسع الجوهرية والعرضية قابل للمنع ونظر الشريف فيه اذ حاصله انه كيف مشترك
بين العرض والجوهر لكنهم يخصه وهو ممكن الوجود واما ما يقال ان هذا الدليل منقوض
بصحة الملموسية فيدفعه ان ما يقال انه يجوز ان يدرك بكل حاسة ما يدرك بالاخرى يفيد انه
صحة الابصار صحة اللمس الا انه لم يرد النقل بالملمس لم يلتفت الى البحث عن صحته والاولى
بقوله دون خصوصية جوهرية او عرضية دون خصوصية عينية او عرضية والا لم يصح
بقوله ان يكون متعلق الرؤية هي الجسمية وما يتبعها من الاعراض وتقرير الثاني ان
موسى عليه السلام قد سال الرؤية وما يدل على الامكان انه نفى الرؤية دون امكانه فلو كان
ممتنعا لنفى الامكان لتصحيح لاعتقاده او اعتقاد قومه ومنه كلمة لكن قال ولكن انظر
الى الجبل فانه في قوة ولكن يمكن عند حصول استعداد ك وقبل حصول لا يطيق كما لا يطيق
الجبل مع كمال شدته ولو كان ممتنعا لما كون لكلمة لكن موقع ويكون بمنزلة لن ترائي
ولكن يمتنع الرؤية ويتجه على الادلة تعليق الرؤية بالامر الممكن على امكانه انهم واه ماذكر
لا يدل الا على ثبوت يجح عند ثبوته لا على امكان يجح عند امكانه وتعلق ثبوت يجح بما يمكن الذي

لا يثبت

لا يثبت جايز لانه لا يلزم من ثبوت يجح ولذا صح التعليل بعدم العلة وان كانت
واجبة وتعليق الامكان على الامكان لا يجوز لانه لا يلزم امكان يجح وكذا قيل
في بيانه انه لو كان المعلق على الممكن ممتنعا لامكن صدق اللازم بدون صدق الملزوم
ممنوع لان التعليق لا يقتضي الا الصدق عند الصدق لا الامكان عند الامكان ويمكن
دفعه بان المراد ان جعل عدم الممكن علامة عدم شئ يدل على امكانه ولا يعلق وجود الممتنع
بالممكن المعدوم ببيان عدده قائل وقوله لان مفاده الاخبار بثبوت المعلق
عند ثبوت المعلق به يرد عليه انه لو كان كذلك لتوقف صدق التعليق على تحقيق
الثبوتين فالاولى على تقدير ثبوت المعلق به فسال ليعلموا امتناعها كما علم
ولم يقل ارنا لتنظروا اليك لان نفي رؤيته اولى بالامتناع من نفي رؤيتهم وربما
يقال سال التطمئن قلبه بتاييد ما علم بالوحي كما سأل ابرهيم قال رب ارني كيف تحيي الموتى
قال اولم تؤمن قال بلى ولكن ليطمئن قلبي وقوله وانا لانم الظاهر فيه وانا لانم فيكون عطفا
على ان سؤال موسى عدم وجوب المعلق عليه استقرار الجبل حال تحركه ان الامر بالنظر كذا
لانه اريد ان استقرار الجبل حال تحركه فاندفع الجواب بانه خلاف الظاهر ويمكن ان يستند
منع امكان المعلق عليه بان استقرار الجبل حال الرب يجوز ان يكون ممتنعا وقد مر بيانه
ان القوم كانوا مؤمنين بالله كافرين بنبوة موسى لانهم اريد وا بدليل قولهم لن نؤمن لك
فلا يفيدهم قول موسى الرؤية ممتنعة وينفعهم حكم الله بالامتناع ولو اريد الاستقرار بشرط
الحركة لم مع امكانه نعم كونه خلاف الظاهر متجه قال واجبة بالنقل بعد الفراغ عن مقام
صحة الرؤية شرع في مقام الوقوع وعبر عن الوقوع بالوجوب لان الوجوب مسبوق
بالوجوب بل محفوف بالوجوبين كما تقرر في محله او اراد الوقوع بالضرورة لان ما اخبر
به المخبر الصادق واقع بالضرورة او اراد بالوجوب الثبوت فغير الواجبة بالنقل
الثابتة به وهو في ايجاب رؤية المؤمنين اثباته وقوله ورد الدليل السمعي ليس تكرارا
لقوله واجبة بالنقل لاشتماله على فوايد خلافه على قوله واجبة بالنقل كون النقل دليلا مفيدا
لليقين على ما يفيده لفظ الدليل في المشهور وعموم الرؤية للمؤمنين والاختصاص بدار الكرامة
اما الكتاب فقوله تعالى وجوه الآية للخصم في الآية تاويلات ذكرت في المبسوطات وبقي منهم بعض
التاويلات اقرب مما ذكره وهو ان ههنا عبارة عن اصحاب الوجوه الناظرة الى وجوه ذات
بهجة ناظرة الى صاحبها لان النظر اليهم لوجوب السرور وان الى ربها ناظرة عبر في ربها
ناظرة اي متفكرة وتشبيه الرؤية برؤية القمر ليلة البدر كناية عن ان الرؤية بمرأى الكل
وليس كرؤية الهلال مختصة ببعض المستهلين ولم يبق مع اجتماع احد وعشرين من اكابر
الصحابة في رؤية احد التواتر لانهم لم يجتمعوا في الرؤية بل روى كل راو وانما يفيد رواية

الكثير المعتد التواتر لوكم منهم جميعا الا ان كم من واحد نقل من واحد منهم وهكذا
والاجماع فهوان الامة كانوا مجتمعين والخصم لا يسلم الاجماع بل يتوهم السكوت عن تحقيق
الآيات والسنن من كثير من اهل القرون وللامام الرازي اثبات اجماع اخذ وهو ان الامة
اجمعوا على قولين صحة الرؤية مع الوقوع وامتناعها مع نفي الوقوع فبعد ثبات الصحة بالدليل
العقلي لو انكر الوقوع لكان قولا ثالثا وهو القول بالصحة مع عدم الوقوع والقول الثالث
حق للاجماع على احد الامرين وزيف بان من نفى الصحة والوقوع لم يقل بالوقوع بعد
الصحة بل السكوت عنه فالقول به ليس خرقا للاجماع ويمكن دفعه بان من نفى الوقوع
الدال عليه جواهر العلة السمعية يلزمه لاهل الشرع لو لم يمتنع العقل بداهة الا الامتناع فلا محال
بعد ثبوت الصحة الحكم بالوقوع وكما كانوا مجتمعين على ان الآيات الواردة في ذلك محمولة
على ظواهرها كانوا مجتمعين على ان السنة الواردة ايضا كذلك ولما كان الاجماع في الآيات
مستندا للاجماع في السنن اكتفيه فان قلت لو اجمع الامة على كون الدليل العقلي محمولا على
ظاهره وقام دليل على امتناع ظاهره ينبغي ان لا يعمل بهذا الاجماع لظهور الخطاء في الاجماع
وابتنائه على عدم الاطلاع على الامتناع قلت نفي الخبر الصادق اجماع الامة على الخطاء
فالاجماع يحكم بان دليل الامتناع شبهة وحصادمته بالاجماع باطل والجواب
منع هذا الاشتراط اما مطلقا بناء على ان الاشاعرة جوزوا رؤية لا تكون مقابلا
ولا في حكم المرئي في الجهة بل جوزوا رؤية اعمى العينين بقية اندلس او في الغايب لاختلاف
الروايتين في الحقيقة فلا يجوز ان لا يشترط في رؤية المقابل المتروطة في رؤية ثبت بعد
وتحقيقه ان المراد من الرؤية انكشاف بحسبه كنسبة الانكشاف الملموس بالابصار
الى سايرالمبصرات والانكشاف قسمان في الكشف وفي الاختصاص بالجهة وجوده فقوله
وقياس الغايب على الشاهد اشارة فاسدة الى منع الاشتراط في الغايب بعد الاشارة
الى منع الاشتراط مطلقا يعني لو سلم الاشتراط نفي الغايب ممنوع على عدم الاشتراط
برؤية الله تعالى آيات ناطقة عليه ان هذا الاستدلال ينفي اشتراط المسافة واتصال الشعاع
وكون المرئي في جهة من الرائي لكن لا ينفي كون المرئي في مكان ويمكن دفعه بانه ينفي اشتراط
المكان لزوم جاهة الله تعالى في رؤيتنا الى مكان وكان مستند الاستدلال على عدم اعتبار هذه
الامور في معلوم الرؤية والمكان يتحقق الرؤية بدونها فيصح حمل الادلة السمعية على ظواهرها
بناء على ان الله تعالى يقدر ان يودع قوة الرؤية الغير المشروطة بها في ابصارنا فاذكر في النظر
منع لو كان جايز الرؤية انه لا يرى جبال شاهقة بحضرتنا مع وجود شرط الابصار
وهو سفور وتحقيق الجواب اما منع استلزام جواز رؤية رؤية لتوقف الرؤية فيما خلقها
واما منع استلزام عدم رؤية عدم رؤية الجبال الشاهقة الحاضرة عندنا بسبب ان الرؤية تخلق

والعادة

والعادة جرت بخلق الرؤية في الجبال دون ذاته واما منع كون جواز عدم رؤية الجبال
عندنا سفسطة لجواز ان لا يخلق الله تعالى الرؤية ويمكن منع استلزام جواز الرؤية الرؤية
بسبب ان رؤية تعالى مشروطة بطاقة العبد ولذا منعنا عن موسى عليه السلام لانه لم يكن له
طاقتها وطاقة ذلك انما تاتي في الاخرة قوله وحي السمعيات عطف على قوله من العقليات
في تركيب واقوى شبههم من العقليات وقد اوردوا منوعا اربعة منع كون الابصار
للاستغراق ومنع كون الاستغراق فيه لعموم السلب لجواز ان يكون لسلب العموم
فان النفي الداخل على العام يكون لنفي العموم ومنع كون ادراك البصر الرؤية مطلقا
لجواز ان يكون الرؤية على وجه الاحاطة ومنع عموم الاوقات لجواز اختصاصه
باوقات الدنيا والاحوال لجواز ان يكون مختصا بحالة القوة للباصرة في الدنيا لكن لا يخفى
ان قولنا يدرك الابصار للاستغراق وعموم الاوقات والاحوال فحمل لا يدرك
الابصار على خلاف ذلك خلاف ظاهر النظم وهناك خامس وهو جواز ان يكون
المراد نفي ادراكها بانفسها من غير اعانة الله تعالى اياها فان قلت دلت الآية على نفي
الوقوع والخصم يدعي الامتناع فكيف سعة التمسك بها قلت لجعل الآية مدعاها نفي
الرؤية وما كان عدمه مدعاها كان وجوده نقصا يمتنع عليه تعالى فان قلت كيف تسلم
كون التركيب يفيد العموم كسلب والعام تحت السلب قلت كثيرا ما يصرف العموم الذي
يدخل السلب اليه وكذا الاستمرار والمبالغة كما في ما وانا بطلان للبعيد فانه مبالغة
في نفي الظلم وليس نفيا للمبالغة في الظلم ويمكن ان يجعل الآية دليل صحة الرؤية بان
يقال ادراك الابصار له ان يتصور مدركه له وادراكه الابصار ان يصير مدركا لها
فالمعنى ان ادراك الابصار له ليس كادراك الابصار للاشياء فانه ليس في وسع
الابصار بل بلطفه وجعله مبصرا لها وقد يستدل بالآية على جواز الرؤية اذ
لو امتنعت لكان حصول المدح بنفيها كالمعدوم لا يمدح بعدم رؤيته لامتناعها اللازمة
ممنوعة بل ما عده صفة مدح يشبه ان يكون ضرورة ذلك العدم اقوى في المدح وعدم تمدح
العدم بعدم الرؤية لانه ان يكون لامتناعها اذ الجسم المعدوم يمكن رؤيته والباري
ممدوح بنفي الشريك عنه بل لان انتفاء صفة لانتفاء المحل لا يوجب مدحا لان جميع
المعدومات مشاركة في انتفاء جميع صفات الذم عنها الا يرى انه لا يمدح لشريك
الباري بنفي صفات البعض عدم امتناع ثبوتها له لامتناعه ووجه كون نفي الله تعالى
مع كونه مرئيا لا يدركه الابصار ان الكاف من نفي المقيد رجوع النفي الى القيد وقوله وحي منها عطف
على قوله من السمعيات فيكون التقدير اقوى شبههم من السمعيات وهذا وهذا ذاك فلا بد
من كون كل منها اقوى من تمكلف وهو ان ما لا حصر في شبههم هذا وهذا ذاك فلا بد

ز قوله ولهذا اختلف الصحابة امكان الرؤية وسلب امكان الرؤية لاختلاف انواع متين
عنده الحاكم بالوقوع كما حكم به وكون الاختلاف في الوقوع دليل الامكان بناء على ان
القائل بالوقوع ما يدعي الامكان لاستحالة وفيه ان دعواه معارض بمدعوى من يدعي الامتناع
فتامل وقوله الرؤية في المنام قد حكيت عن كثير من السلف منهم شاه شجاع الكرماني رأى ربه
في المنام فتلقين سنة بعده كان دائما معه فكان انتهى وفيه استقبل البوم رجاء ان
يرى الربعة اخرى وفي المواقف انها اختلف فيه والله تعالى خالق لافعال العباد
لا يخفى ان هذه المسئلة لا تخص العباد بل جميع افعال المخلوقات كلها وان الادلة انما يجري
بعضها في افعال المكلفين لكن بعد حكم العقل فيهم لا يتوقف في الحكم في غيرهم ثم بيانه هذا ما اشكل
مذهب الاستاذ من انه جعل المؤثر في افعال العباد مجموع القدرتين ولم يتحاش من اجتماع
مؤثرين على اثر واحد والمنع ظاهر لكن لا يقول لكون العباد خالقين لافعالهم لان
الخلق بمعنى التقدير والله تعالى يوجد كما يقدر من غير قوة شيء من تقديره لكمال قدرته وليس
من العبد التقدير على طبق الفعل وبهذا تبين ان تحاشي قدماء المعتزلة عن اطلاق لفظ
الخالق على العبد كان لداء وتفاوت بين الخلق والايجاد والاختراع على انه ربما يخص
لفظ به تعالى لا يجوز اطلاقه على غيره مع جواز اطلاق ما يشاركه في المعنى كلفظ الرحمن دون
الرحيم فيجاب بمنع التأخر ليس بذاك وقوله من الكفر والايمان والعصيان اشارة الى
ان المراد بافعال العباد ما يعم فعل القلب اذ الكفر عدم الايمان والعصيان عدم الانتهاء
وبما ان عدم عيان والايمان امر من افراد العام الذي هو شيء مضاف الاضافة والى
ان الخلق يتعلق بالاعدام مضافة وان لا يتعلق بالعدم مطلق وفي ما ذكر من التفصيل مخالفة
لمن قال لا يجوز استناد الكائنات اليه مفصلا فلا يقال الكفر او الفسق مراد الله تعالى
ابتداء الكفر وهو ان الكفر والفسق مأمور به كما ذهب اليه العلماء من ان الامر هو نفس الارادة
وعند الباس يجب التوقف الى التوقف والاعلام من الشارع والا توقيف ثم كذلك لا يصح
ان يقال هو خالق الكلاب والخنازير لا يقال الزوجات
والاولاد مع جوازه يقال لكل شيء: الاول ان العبد لو كان خالقا لهذا كما يرد عليه
الفعل بقدرة العبد فقط يرد كونه باجتماع قدرته مع قدرة الله كذلك وجعل توقف الايجاد
بالقدرة والاختيار على العلم بالتفصيل ضروريا وفيه انه يلزم ان يزيد والا
حالي به ممكن فتخصيص احد وجوده بالقصد والاختيار لا بد من العلم به والفرق بين الكسب
وبينه فذلك سواء كان بينا او مبينا مشكل وان قيل انه افاضة الوجود بخلاف الكسب
فيجوز ان يتوقف عليه ما لا يتوقف عليه الكسب والشمال الذي على سكنات متخللة اي بين الحركات
المطلقة مبين على تركب الجسم من الجواهر الفردة لان كون البطو لتخلل السكنات من فروعه

فلا يتم على من توقف في المعتزلة في ثبوت الجوهر الفرد وقوله وليس هذا ذهولا عن العلم
بل لو سئل عنها لم يعلم رد ما يقال انا لا نم انه لا شعور للماشي بهذه الامور بل توهم عدم الشعور
لعدم الشعور بالشعور ووجه الرد ان عدم الشعور بالشعور لا يبقى حين السؤال عن شعوره
وقد يدفع بالمنع بان تحصل شعور وينتفي في الحال ولا يبقى وفيه بعد لا يخفى وقوله وبهذا اظهر
افعاله فيه ان يكون تحرك السكنات اظهر من حركة اعضائه وتحريك العضلات
خفي والعضلة كل عصب صعب مكم غليظ كذا في القاموس اي عالم على ان ما صدرية
لئلا يحتاج الى حذف الضمير يقال يرجح ما الموصولة الاستغناء عن جعل العائد محذوفا ويجوز
وعن اعتبار الاضافة الاستغراقية اي خلقكم وجميع معمولاتكم على ان الاصل في الاضافة
العهد بخلاف ما الموصولة فان وصفها للعموم فحذف الضمير اهون هذا ويرجح ما
الموصولة ايضا ان فيها مطابقة ما تحتون فلنا لم يرجح الشق الثاني ما المصدرية
مع جعل ما يعملون مصدرا بحذف المعمول بل مع جعله باقيا على حاله بل لم يرجح اصلا
وانما نبه على ان الداعي اليها ليس الا هذا القدر هذا وبنى بقوله او معمولكم على ان النص
دليل تام اما لانه يدل على القطع على كل احتمال وما توهم انه لا يدل عليه الا على تقدير كونها
مصدرية وترجيح ارادة المصدر على الموصول بالاستغناء عن الحذف وعن جعل
المصدر بمعنى المفعول فليس بشيء واما احتمال كونها موصولة اي شيا يعملون فمما ينفيه
المقام لكن في قوله والذهول عن هذه النكتة لك ان تمنع هذا التوهم لا يتوقف على
ظهور هذه النكتة لان المعاني المصدرية ايضا يصير مفاعيل للفعل والفعل تعالى فعلت الصنع
وعلمه ولهذا سمي المصدر مفعولا مطلقا وكقوله تعالى خالق كل شيء فما يمكن ان يدل له
العقل والمعتزلة ان يحملوا دلالة العقل الكثر من ذلك او يجعلوا الخلق اعم من الخلق
او الاقدار عليه وكذلك لهم ان يأولوا قوله تعالى افمن يخلق مكن لا يخلق بالمجعل على معنى افمن
يستقل بالخلق كمن لا يخلق لا تقول الاية لترجيح عبدة الاوثان عليها وتوبيخهم بانكم
اشرف من معبوديكم لانكم تخلقون افعالكم وهم لا يخلقون شيئا لانا نقول بأيا به
سابق النظم لانه بعد اقامة الادلة على كمال قدرته بنا سب انكار كون غيره مثله لا يرجح
المشركين على الاوثان اذ مقتضى الظاهر ان يقول افمن لا يخلق كمن يخلق الا انه عكس
لانهم بتشريكهم تلك البجرة عن الخلق اياه في الالوهية جعلوه عاجزا مثلهم فرد عليهم ذلك
لا يقال فالقائل بكون العباد خالقا لافعاله الظاهر القين لافعالهم ويكون فيه
ايضا بان ازدم الكفر لا يوجب الكون من المشركين بل الالزام وقولها وبعض استحقاق العباد
منافية الخلق لاجتماعهما في محل بس والمعتزلة لا يثبتون ذلك لاحد الامرين من الوجود
والاستحقاق وعينون كون مطلق الخلق مناطا لاستحقاق العبادة والجواب بالتفصيل

النسبة الى الضلال او كونهم مضلين يعني كلام الشيخ ليس على حقيقته ولم يقصدوا
بتكفيرهم بل مبالغة وضلالهم اوضلالهم فان قلت الدليل من القياسات الشرعية والا
فاثبات شريك مستقل او ضعيف لكل اشعري اثبات شركاء محتاجين لكل منهم مدخل في امر حقير
واحتجت المعتزلة بحسن الله تعالى على كون العباد خالقين افعالهم جمهور المعتزلة وابو الحسين
ومن تبعه جعل الدعوى ضرورية وانكاره مغالطة وذكروا الفرق بين حركة المرتعش والماشي
ببيان الضرورة تخبط من مجموع الذي احتجوا به مجمل نظر وقوله وان الاولى باختياره بتقدير
وقوف ان الاولى فاتركيب من قبيل علفتها ماء وتبنا وكلمة من تحتمل الواو حالية واه
مكسورة وقاعدة التكليف هي ان كل عاقل بالغ مكلف لانه اذا كان العقل يخلق الله
وليس للعبد مدخل فلا وجه لتعليق التكليف بالفعل والبلوغ وقيل قاعدة التكليف
ان المكلف به اما اختياري ويمكن ان يراد بقاعدة التكليف اساسه فيكون بطلانه
قاعدة كناية عن انقلاب عينا اصله وحيالها في بطلانه ويوريه ما في عبارة غيره لبطل
التكليف اذ لم يصح عقلا ان يقال لمن لم يتقرر فعل افعل كذا والجواب بان المدح والذم للمحلية
كمدح الحسن بالحسن وذم القبيح بالقبيح والثواب والعقاب تفضل في خالص حقه فلا يسئل
عما يفعل كما ينفعنا بنفع الجبرية ايضا نحو علينا للناظر كل وجه فالجواب باثبات الكسب
والاختيار في الجملة كما ذكره وقد يتمسك به لو كان خالقا لافعال العباد لكان
هو القائم والاكل والمات والسارق والزاني الى غير ذلك وهذا جهل عظيم ليس بشبهة
لان القائم والاكل وسائر ما ذكره ليس مثل الاسود والابيض لانها ما صدر عنها هذه المصادر
لا بجرد ما اتصف بها فمن لم تثبت عنده للمصدر وجود سوى الخلق لم يكن جاهلا في دعوى تلك الملازمة
فهذا الشك كسائر شكاتهم انما يندفع باثبات الكسب او باذكره لا يقال يكفي دفعه بان الزاني
هو المتصف بالمصدر والله تعالى مصدر غير متصف لانا نقول يلزم ان يوجد ان فاعل
واذ يخلق كهيئة الطير والجواب ان نخلق ههنا بمعنى التقدير ويكون ان يراد بفعل ما سبب
للخلق لانه تعالى كان يخلق الطير عقيب صنعة ما هو بصورة الطير تصديقا لرسالته قال وهي
اي افعال العباد كلها بارادة منه عند بعض لان الارادة من الشيء ينبئ عن الرضاء دون
الارادة بالشيء والله تعالى لا يرضى ببعض افعال العباد وان يريدها لكل حتى البين ان يكون
افعال العباد بخلقه تعالى تقتضي كونها بارادته فلو قال فهي بارادة حتمية لكان اوقع
وكما تقتضي الكون بخلقه الكون بارادته تقتضي الكون بقدرته فلا وجه لتركه وكذا تقتضي
الكون يكون عند القائم به قال وحكمه لا يبعد ان يكون ذلك اشارة الى خطاب
التكوين حتى قوله تعالى كن فان يجري عادة فيما اراد شيأ ان يكون له كن فيكون والا فله
ان يريد به الاختيار لان الحكيم ينبغي فيه والقضية يكون بمعنى الحكم فتكرار لقوله

وحكم

وحكم عما طبق المشية فقصد بذكرها تخيير اللفظ ويكون بعض الصنع وعليه حمل الشارح لكن ينفي عنه
ح الحكم بكون الافعال مخلوقة لله تعالى لان لا معنى لكونها فعلا الا كونها مخلوقة ولم يحكم عما عنه
المصطلح عليه عند الاشاعرة وهي الارادة الازلية المتعلقة بالاشياء احتراز
عن كثرة التكرار في الارادة لانا نقول الكفر مقتض لاقتضاء تحصيل الجواب
ان الدليل انما قام على ان الرضا بالقضاء واجب لا يستلزم ملازمة لان القضاء ليس بكفر
حتى يكون الرضا به رضا بالكفر وكيف لا والقضاء قائم بذات الله تعالى والكفر قائم بذات
العبد ولا يخفى انه لا حاجة الى القول بالرضا انما يجب بالقضاء دون المقضي وتقديم الجواب
قبل وما يجب ان يتبين عليه ان الرضا بالمقضي ايضا واجب حيث انه تقضي والرضا
من حيث انه مكسوب العبد كفر وما هو المشهور ان الرضا بالقضاء واجب وانما هو
في القضاء بمعنى الصفة الذاتية عند ارادة المتعلقة بالاشياء لا بالقضاء بمعنى
الفعل مع الاحكام والكلام فيه يوم التحقيق اذ الرضا به ايضا واجب
والمعتمد تعميم ارادة الله تعالى وقدرته ولو كان المراد تعميم القدرة لتوجه ايراد الاشاعرة
الكفر بظاهره حالما من بيان حال الارادة وما ينفع بعض ما تقدم هذا والاظهر ان المراد
سلب تأثير قدرة العبد وارادته وحينئذ فلنا ان نقول اراد منها الكفر والفسوق
باختيارها الاولى اردنا منها كما عرفت فقد ذكر والمعتزلة ايضا قالوا بالارادة من غير
حيث قالوا الارادة اما من الكافر رغبته واختياره الاخير او اضطرارا لكنهم حالفوا في جواز
تخلف مراده تعالى من ارادته وقالوا الانقص في ذلك لانه لا معلوبية كالملك اذا اراد
ان يدخلوا داره فلم يدخلوا فورد عليهم ان ذلك لا يخلو عن الشناعة ولا يخفى انه لو تم ارادة
وقوع الشيء واختيار التم ارادة الشيء مطلقا من غير امتناع التكليف اذ الارادة
بجامع الاختيار فليتحقق تلك الارادة المطلقة فضم بما يحتاج مع الاختيار وتحقيق المقام
ان التكليف بالممتنع قبيح فلا يجوز عليه تعالى عند المعتزلة ونحن نقول لا يقبح منه شيء
والتكليف بالممتنع تصرف لنا ملكه ولزم عدم جواز التكليف بالممتنع انما هو في الممتنع لذاته
واما في غيره فانما الحكم عدم الوقوع الا لامتناع فيما اذا كان علة الامتناع ما عدا تعلق
ارادة تعالى وعلمه بخلاف ما كلف به واما تعلق التكليف بخلاف ما علم الله وارادته واقع
والمعتزلة انكروا ارادة الله تعالى للشر والقبايح قالوا فعل العبد ان كان واجبا بريد
الله تعالى وقوعه ويكره تركه وان كان حراما فبعكسه والمندوب يريد وقوعه ولا يكره تركه
ويكره عكسه واما المباح واعمال غير المكلف فلا يتعلق به ارادة ولا كراهة وفي قوله
حتى انه اراد من الكافر والفاسق ايمانه وطاعته ان انكار ارادة الشر لا يوجب ارادة
الايمان والطاعة بل الموجبة انه لا يتركه ارادة الخير يزعم ان ترك ارادة الخير كارادة
الشر قبيح

وفي قول المجوسي لان الله تعالى يريد اسلامه تفويض بان الاسلام شر بناء على اصل المعتزلة
وفي قول عمر بن عبيد رد لتفويضه بالتفويض يكون الاسلام خيرا وقول المجوسي فانا اكره
مع شريك الاغلب يحتمل ارادة اني ارجح الشريك الاغلب وارادة اني مضطر
في يده وفي قول الكعبي تفويض بالاستلزام بانه ناقص في تنزيه الحق وتسبيحه حيث نسبه
اليه الكفر من ارادة الشرور والقبائح وفي قول الاستاذ تفويض بان نقصان
التسبيح والتنزيه فيه حيث جعل مغلوبا للعباد بحيث يجبرن في ملكه مالا يشاء
ونحن نعلم ان الشيء قد لا يكون مرادا ويؤمر به اي نحن نعلم من انفسنا ان الشيء قد لا يكون
مرادا لنا ونأمر به لداع وقول الابري ان السيد تنويري له ولا يخفى انه لا يصح تعليل بقوله
لحكم ومصالح يحيط بها علمه تعالى ولا بقعله اولا نه لا يسأل عما يفعل وانما يصح التعليل
لو كان المراد انا نعلم ان الشيء قد لا يكون مرادا لله تعالى ومأمورا به ولا يصح لانه اول
المسئلة وتمامه اثباته بالتمسك بما يعلم من غير نزاع من احوالنا فالصحيح ان يقال
نحن نعلم ان الشيء قد لا يكون مرادا ويؤمر به وقد يكون مرادا وينهى عنه الابري ان السيد
اذا اراد ان يظهر على الحاضرين عصيان عبده يأمره بشيء ولا يريد منه فانه كثيرا
يأمر بما لا يريد لحكم ومصالح الخ وكانه لم يطلع على ما قلنا لكن وقع في تقريره الاختلال قال
وللعباد اختيار يثابون بها ان كانت طاعة ويعاقبون عليها ان كانت معصية
والكف عن المعصية طاعة والكف عن الواجب معصية فلم يخرج عن الحكم ووصف الافعال
بالاثابة والمعاقبة عليها ليكون كالدليل على ان للعبد اختيارا فيها ولذا ترك الوصف
بعدم الاثابة بها وعدم المعاقبة عليها كما في الافعال الضرورية ووصف الافعال بالاختيارية
جمع عليه عند من نفى الجبر والحكيم لان نسبة الفعل الى العبد بسبب انه يختلف عند المعتزلة
او بان يقدر له وخلافا كما هو مذهب الاستاذ وبسبب ان الفعل يكسب كما هو عند
الاشاعرة ولان ضرورته عبادة ومعصية بقدرته كما هو عند القاضي فرد بقوله
وللعباد افعال على الجبرية وبقولها اختيارية على الحكيم حيث قال فعل العبد بقدرته باختياره
واضطرار ويمتنع تخلف الفعل عن قدرته ومن قال مقصوده ان للعبد فعلا نسب الى قدرة
سواء كانت جزء المؤثر كما هو مذهب الاستاذ ومدار الحصار كما هو مذهب الاشعري
فقد ضيع دائرة افادة العبارة حيث حصرها مذهب الاستاذ والاشعري والحاصل
لما ورد مذهب الحكيم والجبرية في القاموس الجبرية بالتحريك خلاف القدرية والتسكين
احسن اذ هو الصلب والتحريك للازدواج وقولها كاذبة الجبرية اذ الفعل للعبد
اصلا يدل على ان خلاف الجبرية لا يخص ما يثاب ويعاقب عليها بل نفي الاختيار
عندهم يشمل المباح والمكروه ايضا وربما يقال يشمل سائر الحيوانات ايضا ولا قصد

نفي القصد مكابرة صريحة ولا حاجة لهم الى نفيه لانه يكفي في سلب نسبة الفعل
الى العبد انه لا تأثير لقصده والقصد خلق فيه من اختياره واضافة الحركة الى البطش
اضافة المسبب الى السبب كاضافة الى الارتعاش الا ان البطش علة غائية
والارتعاش حتما الحركة وللجبرية ان تقول الفرق وهي لعدم الاطلاع على اسباب
حركة البطش بخلاف حركة الارتعاش حتى لو علم ان الكل بخلق الله كما اراده لم
الى الفرق واورد على لزوم عدم ترتب استحقاق الثواب والعقاب انه ينتفيه
انه لا يسأل عما يفعل ويرد انه يتجه على لزوم عدم صحة التكليف ايضا فلا وجه لتسليم
بناء على بداهة عدم صحة تكليف المجانين ومنع لزوم عدم ترتب الاستحقاق بناء على ذلك
لانه ايضا مثل في بطلان ترتب استحقاق الثواب عليه ويتجه على عدم صحة استناد
افعال تقتضي سابقة القصد والاختيار ان الاقتضاء وهي فيما وضع الفعل
للقصد مبالغة ارباب اللغة الذين ليسوا من اهل التحقيق على انا لا نم ان الاقتضاء
بحسب الوضع بل الفرق بين على الوهم والافلاز وبين الوضع بين قام وطار فان كلا
منهما موضوع للحدث والنسبة والزمان لا غير وانما فهم القصد لقوم وشائع بعض
الافعال والنصوص القطعية بالنصب عطف على كناية للتكلم في قوله لانا كما ان تنفي
ذلك عطف على نوف فقط فقد عطف الادلة السمعية على بطلان مذهب الجبرية
على الادلة العقلية عليه ووجه دلالة الآية الاولى على القدرة والقصد والاختيار
استناد العمل اليهم وجعلهم عاملين ووجه دلالة الآية الثانية انه عطف فعلهم بمشيتهم
وهذا لا يكون مع انتفاء القدرة والقصد والاختيار ولو رفعت قوله والنصوص
القطعية ليكون الكتاب والنصوص القطعية بنفي عدم صحة الاذن لعدم الفعل للعبد
لصح وكان دليلا على بطلان الثاني فالآية الاولى تدل على صحة ترتب الاستحقاق
على اعمالهم واسناد ما يقتضي سابقة القصد والاختيار والثانية تدل على صحة
التكليف لان التهديد على الكفر والتحريض على الايمان والترغيب فيه والتهديد
التكليف وعلى صحة اسناد ما يقتضي سابقة القصد والاختيار فان قيل
بعد تعميم علم الله تعالى اورد عليه ان هذا السؤال مع جوابه قد سبق حيث قال على تعميم
ارادة تعالى افعال العباد انه يلزم ان يكون الكافر مجبورا في كفره والفاسق مجبورا
في فسقه فلا يصح تكليفهما بالايمان والطاعة واجاب عنه بهذا الجواب ولا يرد لانه
ما سبق ابطال تعميم الارادة بلزوم الجبر وهذا اثبات الجبر على مدعي التعميم وبينهما بون بين
نعم يتجه ان يقتضي الكلام فيه اولى بالمقام السابق لسبقه والامر فيه هين والجواب عنه
بان السابق بيان الجبر بالنسبة الى الموجودات فقط وهذا بيانه بالنسبة الى الكل فتمكن

وهي مع ذلك خفي كما لا يخفى على من هو زكي بر غني فلا يلتفت اليه فانك بما سمعت
عنه غني لانها اما ان يتعلقان بوجود الفعل فيجب او بعده فيمتنع او بهما عليه
ان تعميم الارادة ليس الا بشمولها الوجودات اذ لو كان الارادة شاملة
للعدم ايضا لم يكن عدم ازلي لان كل حادث بل العدم نتيجة عدم الارادة
كما نطق به الحديث المرفوع ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن ونحن نقول عدم الارادة
علة لعدم الشيء يحكم ان عدم العلة علة فلو تعلق الارادة بالعدم لاحتجت علة
مستقلة على شيء فالظاهر كما قيل ان يقال ان تعلقت الارادة بالوجود يجب
والا يمتنع لامتناع تعلق الوجود بدون العلة ولك ان تختلف بان عدم الاشياء لوجودها
مرتبط بارادته الا ان ارتباط الوجود لوجودها وارتباط العدم بعدمها فلا يلزم
من تعلق الارادة بالعدم الا ان يقتضي الارادة العدم باعتبار عدمها ولا يذهب
عليك انه يمكن ان يقال في العلم ايضا على نحو الارادة ما بانه ان تعلق العلم بالوجود
وجب والا امتنع اذ عدم تعلق العلم بالوجود يقتضي امتناعه والا لزم الجمع بين
امرين علم فافهم فيكون فعل الاختيار واجبا او ممتنعا الاشكال اقوى
ومع منافاة كون الشيء واجبا او ممتنعا للاختيار حتى نفهم من اقتضاء العلم الوجوب
واضح اذ العلم تابع الوقوع فلا يوجب الوجوب واما نقضه بافعال الباري
جل ذكره فباعتبار علم ظاهر لانه عالم ازلا بكل ما يفعل فيكون واجبا فلا يكون
اختياريا واما باعتبار الارادة فقيل مبني على ازلية تعلقاتها وفيه بحث
لانه كما ان تعلق الارادة وان كان حادثا يوجب الفعل فينبغي عن اختيار العبد
كذلك هذا الايجاب يخرجه عن اختياره الواجب لا يمكن ان يدفع النقض بان تعلق
ارادته باختياره فلا يخرجه عن الوجوب المنتفع عليه عن كونه مختارا بخلاف العبد
فان تعلق ارادته ليس باختياره لان تعلق ارادته تعالى عقيب ارادة العبد
فتدبر ومعلوم ان المقدور الواحد لا يدخل تحت قدرتين مستقلتين ولا تحت
مستقلة وغير مستقلة والا لم يكن مستقلة مستقلة ويمكن ان يقال الدخول تحت
مستقلة وغير مستقلة دخول تحت مستقلتين مما مستقلة ومجموع مستقلة
وغير مستقلة ولذا اكتفى بنفي الدخول تحت قدرتين مستقلتين ولا يخفى ان الدليل
انما يتوجه على من لم يجعل فعل العبد تحت مجموع القدرتين كالاستاد والقاضي وبالجملة
ان لقدرة العبد وارادته مدخلا وان اسد فبالبرهان على ما عرفت والبديهي
ليس الا مطلق المدخلية سواء كان بالتاثير لا بمجرد كونه مدارا محضا كالاحراق بالنسبة
الى النار لا بالتاثير كما توهم البعض لان في التاثير ليس بديهيا بل انما ثبت بقيام البرهان

على ان الكل بخلقه تعالى استدلالا والحاد الله تعالى الفعل عقيب ذلك خلق قبل
هذا هو التعقيب الذاتي والا فالقدرة مع الفعل اقول ليس التعقيب الذاتي ايضا بحسب
الحقيقة لان خلوق الله تعالى الفعل لا يتوقف على صرف العبد القدرة والا لاحتاج
في خلوق الافعال الى غيره تعالى عن ذلك بل صرف العبد قدرته من الاسباب العادية
التي ليست مسبباتها الا دامية وصرف العبادة وارادته انما يصير كسبا بعد خلقه تعالى
حتى لو صرف قدرته ولم يخلقه تعالى لم يكن كسبا فالكسب مقدم على الخلق ذاتا متأخر عنه
وصفا ولا محذور في ذلك فان الرمي باعتبار ذاته مقدم على الفعل وباعتبار اضافته
الى الموت قتل فالرمي باعتبار ذاته مقدم على الرمي باعتبار كونه قتلا وكون الفعل
مقدورا لله تعالى باعتبار الايجاد ومقدورا العبد بجهة الكسب يتجه عليه ان الكسب
صرف القدرة فخالق الصرف اما الله تعالى فلا شيء للعبد واما العبد فهو خالق
بعض افعاله ولا ينفع افعاله ولا ينفع دعوى كونه اعتباريا في اخراجه عن كونه مخلوقا للعبد
لان الكل خلوق الافعال الاختيارية الا ترى ان جعل الكفر من المخلوقات وانه
اذا كان كون الفعل موجودا من الله تعالى وكونه مكتسبا من العبد فهو راجع الى مذهب القاضي
لان الفعل تحت القدرتين تحت قدرته بحسب ذاته وتحت قدرة بحسب وصفه
وقع في محل قدرته والخلق لا في محل قدرته فيه ان الكسب قائم بالمقدور وكذا الخلق بالخالق
فكل منهما واقع في محل قدرته ويمكن ان يدفع بان المراد ان الكسب مقدور وقع مكسوبه
في محل قدرته والخلق مقدور وقع مخلوقه لا في محل قدرته والعبارة المستقيمة الكسب
لمقدور وقع في محل قدرة والخلق لمقدور لا في محل قدرته ووجه عدم صحة انفراد القادر
بالكسب انه ما لم يخلق الله تعالى الفعل عقيب صرف القدرة لا يصير كسبا قوله ان الكسب
ان يجتمع اثنان وينفرد كل منهما بما به لم فيه انه اجتمع الخالق والكاسب في الافعال
وانفرد الواجب بالخلق والكاسب بالكسب والكسب اجراء اعتباري لما عرفت
ان الخالق حكيم لا يخلق شيئا الا وله عاقبة محمودة فيه انه اذا كان لله الخلق عاقبة
محمودة يكون الكسب ايضا كذلك لان ما يترتب على المخلوق يترتب على المكسوب ولا يخفى
قوة هذا الاشكال وغاية ما يمكن ان يقال ان الايقان بالعاقبة محمودة مما يعلم
بان لعاقبة محمودة حسن وبدونه قبيح وفيه انه لو علم الكاسب العاقبة المحمودة للقبيح لم يكن
مستحقا للذم ويمكن ان يقال العبد يطلب بفعل القبيح مصلحة نفسه ولا مصلحة له فيه
فيعد سفيها والخالق يطلب بخلق القبيح مصلحة العالم وله مصلحة فيه فتقال عن سفه
وان الخالق يتصرف في ملكه ما يشاء والكاسب يتصرف في ملك الغير بما لا يرضى به وذلك
سفه قال والحسن من المواقف القبيح ما نهى عنه شرعا نهي تحريم او تنزيه والحسن

بخلافه كالواجب والمندوب والمباح فان المباح عند اكثر اصحابنا من قبيل الحسن وكفعل الله تعالى
فانه حسن ابدا بالاتفاق هذا وفي تعريف الحسن انه يدخل فيه فعل البهائم مع انه قال وفعل البهائم
فقد قيل انه لا يوصف بحسن ولا قبح باتفاق الخصوم وفعل الصبي مختلف فيه وقول الشارح ما يكون
متعلق مدح في العاجل والثواب في الاجل تعريف للحسن جزاء افعال العباد فلا يرد خروج افعال الله تعالى
ثم يرد دخول فعل الصبي ويدفع بانه ذهب الى اتصافه بالحسن كما مر وتعلق المدح لا يخص البعض وتعلق المدح لا يخص
العاجل قال الله تعالى فثابهم الله ثواب الدنيا وحسن ثواب الآخرة قلنا من رب رحيم والثواب ايضا لا يخص الاجل
فان كثيرا ما يجزى الفعل عاجلا اذا الصدقة ترد البلاء وتزيد في العمر وحاوره في الاثر والمراد المدح
في الشرع لا باعتبار اقتضاء العقل فيكفي في التعريف احد الامرين وكون التغيير بالاكثرية متعلقا
للذم والعذاب احسن لشمول المباح على ما عرفت اذ المباح حسن عند اكثر اصحابنا ولان الرضا يستلزم
فينبغي ان يجعل حكما عليه والذم في فعل او قول او ترك قول او فعل وتركهما والمشهور ان المدح
والذم من الاقوال كالحمد ولا يدخل في التعريف ترك السنة فان العقاب عليه لانه يتعلق
به الذم لانه ما يعاقب عليه ويوجب جزمان كشفاعة قال رضي الله عنها اتفاقا لكن عندنا
بعجز ارادة الله تعالى من غير اعتراض على الفاعل وعند المعتزلة بعجز ارادة الله تعالى وكذا
الحكم بان القبيح ليس برضاه ايضا متفق عليه لكن عندنا بعجزانه مراد من غير تركه الاعتراض
وعند المعتزلة بعجزانه غير مراد فالرضا عندنا الارادة من غير اعتراض وعندهم الارادة
اذ الارادة للقبيح عندهم وتعلق الذم ايضا لا يخص العاجل قال تعالى فاولئك عليهم لعنة الله
لعنة الله على الظالمين وكذا تعلق العقاب للاخص الاجل قال الله تعالى فاحذره الله نكال
الاخرة والاولى وقوله يعني ان الارادة والمشية ؟ فذلك جميع ما يدخل تحت مسلم تعلق
الارادة والمشية والتقدير وجميع تعلق الرضا وعدمه وليس المعنى انه يريد على
الرضا ذلك لكن يتجه انه لم يكن هنا حديث المحبة والامر الا ان يقال قد اشتهر ان الامر
والمحبة يستلزمان الرضا فكان هو المضيع لقدرة فعل الغير فيستحق الذم والعقاب
فيستفاد منه ان استحقاق الذم والعقاب لاضاعة قدرة فعل الغير وفيه انه لو كان كذلك
لكان عاصيا بقصد فعل الشر على ان القصد لفعل الشر معصوم لم يعلم ويمكن ان يجاب عنه
بان الحسنات يذهبن السيئات وكفا النفس عن فعل الشر مع القدرة عليه بحرية يضيع قدرة
فعل الخير فعدم العقاب على القصد لا ينافي استحقاق العقاب والظاهر انه لا يقتصر عليه استحقاق
العقاب على تضييع قدرة فعل الخير بل من على كسب قدرة الشر وكسب الشر واضاعة
فعل الخير ايضا وقوله فلذا ذم الكافرين بانهم لا يستطيعون يعني به ان الذم على عدم الاستطاعة
مع ان العدم ازلي خارج عن قدرتهم لذلك التضييع ونحن نقول لا شبهة ان معنى
لا يستطيعون السمع ومعنى صم انهم منزلة العدم لعدم ترتب الفائدة عليها وتنزلهم منزلة

عادم السمع واللازم وقوع الفعل بلا استطاعة قدرة وقد اتفقوا على انه لا فعل
الا مع الاستطاعة وعلى ان قدرة العبد سبب لوقوع مقدوره عادة فلا وجه لما قيل ان هذا
الكلام الزامي على من يقول سائر القدرة الحادثة والا فلا دخل للاستطاعة في وجود
الفعل حتى يستحيل بدونها فان قيل لم لا يمكن استحالة بقاء الاعراض ومع بعد تسليم لزوم
وقوع الفعل بلا استطاعة لو كان الاستطاعة قبل الفعل انه يجوز وجودها عند الفعل
بتجدد الامثال كما في اعراض يستحيل بقاؤها ودفعه بان المراد ان الاستطاعة التي
بها الفعل مقارنة للفعل والازم وقوعها بلا استطاعة كذلك الاستطاعة سابقة
بالامثال اولا فانجح الاشعري نفي الاستطاعة قبل الفعل وهذا الكلام يوجب جوازه ودفعه
بان نفي الاشعري الاستطاعة قبل الفعل ليس لان وجود الفعل متوقف عليها ثم انتفاؤها بل لانه
لا يساعده البيان وما لم يقم دليل على وجود ممكن لا يحكم بوجوده لان الاصل العدم فينبغي على
اصله نعم يمكن بيان انتفاء الاستطاعة قبل الفعل من غير توقف على امتناع بقاء الاعراض
بان يقال الادلة على ثبوت القدرة التي بها الفعل قبل فانها تثبت انه يحدث مع الفعل لان
الاصل العدم قبل حاصل ان ليس نفي وجود الممكن السابق وخلاف دعوى الاشعري وفيه بحث
اذ المذهب ان لا قدرة قبل الفعل اصلا ومذهب المعتزلة جوازها قبله الا انه لا بد من مقارنة
سابقه كما سيوقف ويمكن دفعه بان المنفي عند الاشعري كون تلك القدرة قبل الفعل والمثبت
عند المعتزلة جواز تلك القدرة قبله وان ذكر صاحب المواقف اذ اكثر المعتزلة قالوا
القدرة قبل الفعل وقال السيد في شرحه وتبعه بعض المحققين يستحيل تعلقها بالفعل حال حدوثه
فقد تركوا مذهبهم حيث جوزوا مقارنة الفعل القدرة لان مذهبهم ان تتعلق
القدرة بوجودها قبل الفعل ويستحيل تعلقها بالفعل حال حدوثه والازم الحال الموجود
وقوله ولم يحدث فيما مضى الاستحالة ذلك على الاعراض والا يلزم قيام العرض بالعرض
بعض ما يتعلق به نظر الشارح حيث قال ولانه لا يجوز ان يمتنع الفعل في الحالة الاولى
لانتفاء شرط لانه يتعلق بها القدرة وتفصيله انه لا يلزم من عدم حدوث معنى فيما
ان يكون وجوب الفعل في الحالة الثانية وامتناعه في الحالة الاولى لحكما لجواز وجود شرط
في الحالة الثانية من حدوث وصف اعتباري فيها مثل رسوخ القدرة فلا يلزم قيام العرض
بالعرض او غير ذلك من الامور الثانية ثم قال ورد عليه انه يجوز ان يكون الحادث
وصفا اعتباريا مثل رسوخ القدرة لا معنى موجودا يمتنع قيامه بمحل فقد تخلف انه بعض
ما تذكره الشارح وبانتقالك بذهبهم من المواقف ظهر ضعف ما ذكره الشارح في وجه النظر
ان القائلين بكون الاستطاعة قبل الفعل لا يقولون بامتناع المقارنة الثانية
وحتى ههنا ذهب بعضهم الى انه ان اريد قيد هذا البعض الامام الرازي وبعضهم

رفع النزاع وفيه بحث لان الاشعري لايجوز القدرة الغير المستجمعة قبل الفعل والايوجد الفعل بدون القدرة ولامتناع بقاء العرض والمعتزلة لايجوزان يكون القدرة عليه معه والالزم ايجاد الموجود فراد البعض بتحقيق الجمع من غير تحقيق بعضه بل فوان وجود القدرة قبل الفعل حيث يحكم الان بسند الى حكم بداهة العقل وقوع واما امتناع بقاء الاعراض فدفع لما يتجه على قوله والافقيل ووجه امتناع قيام البقاء والعرض بها بالمحل اذ لايكون احدهما اولى بان يكون وصفا للآخر من الآخر كذا قيل واذ احد اولى بالوصفية للآخر من شئ من الامور القائمة بالمحل لكن في اتمام امتناع هذا الوجه صعوبة اذ الوصفية تابع الاختصاص فانما تنتفي فيجوز ان يكون هذا الاختصاص لواحد منهما قائمة بمحل دون آخر اشار الى الجواب بقوله فيه انه ان كان سلامة الاسباب باقية الى وقت الفعل لزم قيام العرض وتوفير السلامة امر عدمي فلم يقم العرض بالمعدوم واه لم يكن باقيه لزم تكليف العاجز لايقال نختار انها ليست باقيه لكون البقاء عرضا ولكن مستمرة الى حين الفعل لانا نقول فليكن العرض والقدرة ايضا مستمرين فان قيل الاستطاعة صفة المكلف يمكن ان يمنع كون الاستطاعة بهذا المعنى صفة المكلف لايقال لولم يكن صفة كيف يصح اعتماد التكليف عليه قلت صح لانه يرفع به عجز المكلف ولو اورد هذا السؤال على كون الآية شاهدة لهذا الاطلاق لايتجه عليه هذا المنع لان الاستطاعة صفة المكلف بالجر حيث اسندت اليه وسلامة الاسباب ليست صفة له لكن يحتاج حمل كلامه عليه الى تخصيص المكلف في عبارته بالمكلف بالجر وظاهره الاطلاق وان كان قوله تكليف يصح تفسيره بما ذكر بهذا الاحتمال وضمير تفسيره ما حيث يحتمل الرجوع الى الآية وقولنا هو ذو سلامة اسبابه لايستلزم كون سلامة اسبابه وصفا له اذ يقال هو ذو غلام مع ان الغلام ليس وصفا له ويريد بقوله ام فاعل يحمل عليه يحمل معناه عليه قال وصح تكليف يعتمد هذه الاستطاعة التي هي سلامة الاسباب اذ به يتمكن العبد من القصد الذي خلقه الله تعالى القدرة عقيبه للحالة وقوله لا الاستطاعة بالمعنى الاول فيه بحث كما ذكره فان اريد بالعجز عدم الاستطاعة بالمعنى الاول وفي اطلاق العجز بالوقف واللغة على المعنى الاول نظر اذ لايفهم فيها من العجز الا عدم الاستطاعة الثانية وقد يجاب بان القدرة صالحة للصدى عند اهل حنيفة جعل الشارح رحمه الله حاصل الجواب ان الكافر مكلف بالايمان لقدرته المصروفة الى الكفر فلا يلزم تكليف العاجز فيلزم القول بتقدم القدرة على الفعل ويمكن ان يكون مراد الامام بالقدرة سلامة الآلات ويكون كلام الشارح من تحرير القول الامام ايضا قوله هذا مما لاتصور فيه نزاع فيه بحث اذ الاشعري لايجوز تقدم القدرة لامتناع بقاء العرض فالاوجه ان يقال يريد به انه يلزم بقاء العرض قال ولا تكليف العبد بما ليس

بالمكلف به وسعه او كان ممتنعا في نفسه جمع الضدين هذا ما اتفق على عدم جواز التكليف به على ما هو المشهور وان تامل كلام المواقف فتارة يشعر بالخلاف فيه ايضا وتارة بالوفاق واما الممكن في نفسه الممتنع من العبد عادة فعدم وقوع التكليف به متفق عليه واما الخلاف في جوازه واما ما يمتنع بناء على علم الله تعالى او ارادته خلافه فالتكليف به واقع وانما النزاع في الجواز توهم انه وقع النزاع في جواز جميع اقسام ما لم يقع به التكليف فوقع ما يشعر به بعض كلام المواقف صحيح وما يشعر به البعض الآخر وهو المشهور يجب تخصيص النزاع في الجواز بالممتنع في نفسه اشار بقوله ثم عدم التكليف بما ليس في الوسع ان الثاني في قوله ولا تكليف العبد غير محفوظ ومما يدل على ان الامر في قوله اشبه ونحوه ما بعده لان الملائكة ليسوا من اهل التكليف ولا حاجة لدعوى عدم وقوع التكليف الى حمل تحميل ما لايطاق على غير التكليف لانه لاينافي عدم وقوع التكليف وانما ينافي عدم امكانه قال القاضي في تفسيرها معناه لاتحملنا ما لاطاقة لنا على البلاء والعقوبة او من التكاليف التي لايفي بها الطاقة البشرية وهو يدل على جواز التكليف بما لايطاق والا لما سئل التخلص عنه ولايخفى ان حمله على عدم تحميل العوارض والعقوبات والبلايا بعيد لانه لاتناسب بسئل السائل عدم تحميل ما لاطاقة به بل الظاهر ان يسال عدم تحميل العوارض والبلايا مطلقا ولا يذهب عليك ان العلم بعدم وقوع التكليف مع جوازه مما ليس في الوسع مما لاطريق اليه الا اختياره تعالى فلذا استدل عليه بقوله تعالى لايكلف الله نفسا الا وسعها لكن الدليل انما يتم لو لم يكن الثاني مستقبلا واولم يكن المضارع مستعملا في الاستمرار دون بيانها حرطا القتاد وجوزه الاشعري لبناءه على انه لايصح منه تعالى شئ فان قلت هذا ايوهب بجواز التكليف بالممتنع في نفسه قلت لم يجوزوه لامتناعه لان الممتنع لايكون مقصوده ولا يمكن طلب المجهول المطلق ولكن ان تقول عدم التجويز لان طلب المحال محال فيستحيل ان يطلب العبد المستحيل وهذه نكتة نافية هذه النكتة كما لايخفى على من هو اهل لنحو هذا وانما سماها نكتة لاحتياجها الى دقة نظر في استخراجها ودفعت بالنقض وهو انها لو صحت لزم ان لايجوز تكليف امثال ابي لهب بالايمان لانه علم انهم لايؤمنون وجوزه وفيه بحث لانه تعالى علم انهم لايؤمنون ايمانا ما فما كيف وكل واحد يؤمن عند الياس الا انه لاينفعها ايمانه ويمكن دفعه بان كل احد مكلف بالايمان قبل الياس اذ لو كان التكليف بالايمان مطلقا لكان بالايمان الياس تمثيلا كما كلف به وحاصل جواب عبده الاخر عن ان هذا البحث لايجري في التكليف بالاعمال مع علم تعالى بانها لاياتي بها اصلا ويمكن حمله بغير ما ذكره الشارح ايضا وهو ان يقال على تقدير وقوعه لايلزم كذبه تعالى اذ تقدير وقوعه يستلزم كون خبره تعالى بايمانهم وانه انما يعلم ما هو الواقع ويخبر عنه وانما اخبر عن عدم ايمانهم

بما ليس

لانه الواقع اتفاقا حتى لو كان الواقع ايمانهم لاخبر به بالعدم ايمانهم قالوا وما يجدي
الالم فرضه وجه البيان ان يجيء مع قوله الله تعالى خالق لافعال العباد والخلاف
في ان هل للعبد صنع فيها م لا يوجب التقييد بالاذن لانه اخص من العبد وقوله الاصنع للعبد
في تخليقه بعد جعل تخليق الله تعالى وهو مفض كونه مخلوق العبد لتوقف الكسب لا محالة فان
مكسوب العبد محال للعبد صنع تخليقه اذ لم يصرف اليه ارادته وقدرته لم يخلق الله تعالى
وانما يخلقه عقيب صنعه فلا يرد ما ذكره ش يقتضيه والاولى ان لا يقيد بالتخليق ويجيء
انه اذا لم يكن للعبد مدخل الا بالكسب ولما التخليق فما وجه مؤاخذة العبد به في الاولى
والاخرة ويمكن دفعه بان العدم من فعل يخلق عقيبه عادة ما يتضرر به احد وقوله
واما الاكتساب فلاستحالة اكتساب ما ليس قائما بمحل القدرة يقتضي استحالة اكتساب
ما ليس قائما بمحل القدرة عليه فاما النظر الذي يتولد عنه العلم وان كان قائما بالنظر
لكنه ليس قائما بمحل القدرة عليه وبهذا اندفع ان المتولد قد يكون قائما بمحل القدرة ولم
يندفع الى ما قيل ان هناك ضميمة مطوية وهو انا نعلم بالضرورة الوجدانية ان الحال بالنسبة
الى المتولدات غنية كما ان بالنسبة الى المتولدات في غيرنا فلا اكتساب في جميع المتولدات
واورد عليه قوله ولهذا لا يتمكن العبد من عدم حصولها ان عدم تمكن العبد قبل وجود مباشرة
السبب مع بعده لا ينافي كونه ملكا بما ان صرف القدرة والارادة الى فعل المباشر
يوجبه ويفوت التمكن من تركه ويمكن دفعه بان التمكن من عدم الحصول انما لو لم يتعلق الارادة
قبل الحصول لم يحصل وفي الفعل المتولد لا يتحقق ذلك لانه يتحقق بعد تحقق السبب
مع ارادة عدم تحققه نعم يمكن ان يقال ولهذا لا يتمكن من عدم حصولها لان التمكن من الحصول
ان يكون الحصول بارادة التمكن فان الارادة ما به ترجيح احد طرفي المقدور فما ليس
يرجح بالارادة ليس بمقدور الا ان ما ذكره اظهر فلذا اختاره فقال قال والمقتول اي
كل مقتول حيث يأجل لان الحيوان ان الزمان الذي علم اسناد موته فيه وللناس اجل واحد
عند غير الكعبي من المعتزلة الا انه لا يتقدم الموت على الاجل عند الاشاعرة ويتقدم عند
المعتزلة وقوله لا كما زعم بعض المعتزلة يريد به غير الكعبي فانه عند الكعبي ايضا مات بأجله فلا
قوله والمقتول حيث يأجله مخالفا لما عنده ومن قال اراد به غير جماعة فذهبوا الى ان ما يخالف
عادة الله واقع بلا اجل منسوب الى القاتل كقتل واحد بخلاف جماعة كثيرة في ساعة
فانه لم يجر عادة الله بموت جماعة في ساعة يرد قوله انهم ايضا لم يقولوا ان كل مقتول
باجله فيكون هذا القول لا كما زعم ايضا فلا يكون التقييد بالبعض لاخراجهم بل خص
ببيان زعم البعض المخالف بما ذهب اليه من سوى المعدوم الالتفات الى زعمهم وتساقطهم
عن درجة الاعتبار لان الفرق بين بين خلاف العادة وما هو عادة وانما اوقعهم

فيه الدرج في شناعة الالزام فانه لو لم يجعل مخالف العادة فعل القاتل ويجعل فعل الله تعالى
لزم خرق العادة لا للاعجاز وذلك يوجب قدحا في العجز ومع قطع الله تعالى عليه الاجل
انه اقدر القاتل عليه حتى قطع عليه الاجل فلم يصل الى الاجل قال في شرح المقاصد
وحاصل النزاع ان الله لو بالاجل المضاف زمان سيطل فيه الحيوة قطعا من غير تقدم
وتأخر فهل يتحقق ذلك في المقتول ام المعلوم في حقه انه ان قتل مات واذا لم يقتل لم يتعلق
الوقت به اجل له لنا ان الله تعالى قد حكم بآجال العباد على ما علم من غير تردد
اذ اجاء اجلهم الاية قد تكرر هذه الآية في التنزيل مصدرة بتعقيب كل امة اجل
وتعيين الاجل لكل امة لا يستلزم تعيين الاجل لكل واحد من تلك الامة فتأمل لا تعد
بحث وقوله واحتجت المعتزلة مخالفة لما نقل عنهم ادعوا في بقاء المقتول لولا القتل
الضرورة كما ادعى في تولد سائر المتولدات وانتفائها عند انتفاء اسبابها
ووجه بانه يجوز لما ان ما ذكروا من الممكنات مصورة بصورة الممكنة ولا يبعد ان يقال
تبع الواقع لا زعمهم فان ما ذكروا حجة لامنيه كما زعموا ولذا اجاب بما اجاب
والا لم يكن الجواب بما فعلا لان دفع الممنوع لا ينفع لو كان ميتا بأجل لما استحق بالقتل
وما ينفعه ان الله تعالى قدر اجل هذا الوقت لعلمه بان قتل في هذا الوقت لعلمه بان قتل
في هذا الوقت وتقدير الاجل لهذا العلم لا ينافي استحقاق الذم كما ان الموت بالمرض
لا ينافي تقدير الاجل ولا ينافي ايجاب الدية او القصاص وحاصل الجواب عن الاستدلال
بالآية ان الله تعالى قد اجل سبعين لعلمه بان طاعته يصير سببا لثلثين سنة من عمره
فيصير اربعون لتحقق من غير الطاعم سبعين الا انه قدر اربعين على تقدير وسبعين
على تقدير حتى يؤول القول بتقدم الاجل كما توهم فقيل فالحق في الجواب ان احادا
لا يعارض الآيات القطعية او ان المراد الزيادة بحسب الخير والبركة كما يقال
ذكر الفقيه عمره الله تعالى الرزق ام لا سوقه الله تعالى الحيوان فيأكله ما يقوله
عليه في تعريف الرزق كل ما انتفع حي به او كان كالغذاء او بغيره وقال بعضهم كل
ما يتربى به الحيوان من الاغذية والاشربة فلا اختصاص له بالمأكول اجماعا ولهذا
ولعدم اختصاصه بالعبد قال السيد السند ليس قول المواقف الرزق عندنا كل ما تقع
الله تعالى للعبد فكانه تحديد للرزق بل هو نفي لدعوى اختصاصه بالحلال واورد على
التعريف المقول انه يدخل فيه العارية مع انه يبعد ان يسمى رزقا وعلى كلا التعريفين
قولهما ومما رزقناهم ينفقون لان الرزق لو كان مختصا بالمنتفع به لم يصح الانفاق
منه فلم يرد على تعريفه بما ساقه الله تعالى الحيوان لينتفع به لكن يرد عليه جواز ان كل
احد رزق غيره واورد على تفسيره بمملوك يأكله المالك صريحا مالك واجيب

باق لحرام لا يملك عند المعتزلة ويبطل عدم كون ما يأكله الدواب رزقا قوله تعالى
وما من دابة الا على الله رزقها وحملها على عادة جرت خلاف الظاهر اشار بقوله وعلى
الوجهين الى انه لا تعويل على ما هو ظاهر عبارة المواقف مما اختصاصا للازم بالوجه الثاني
وفي وجود حيوان لم يصل اليه ما لا يمنع الانتفاع نظر وقيل على الكل يلزم عدم كون حيوان
لم يأكل حلالا ولا حراما مرزوقا كالدابة فانه ليس في حقها حل ولا حرمة لان ما قدر الله تعالى
غذاء الشخص يجب ان يأكله لا حاجة اليه بعد اعتبار الاكل وقد اعتبر حيث قال مملوك
يأكل لمالك قال والله تعالى يفضل بعض بشاعض الفعلين بتقديم المسند اليه باسم الله تعالى
قدم الاضلال لمخالفة المعتزلة في صحة اسناده اليه تعالى ولانه اهم ولهذا كانت
الكثرة لاهل النار وفي عموم كلمن اشارة الى انه يضل عن الهدى ويعذب الضال وذلك
ورد الامر بتكرار اهدنا الصراط المستقيم في كل وقت من اوقات الصلوة الخمس لكن
لا يجب تخصيص حتى يمنع لا يتصف بالهداية والضلالة في الضلال لئلا يلزم
تحصيل الحاصل لانه الخالق وحده ودليل على حصر الهداية مستفاد من كلام الخص
مع ما قدمناه وهذا الحكم فرع خلق الاعمال ووجه الاشارة الى ان ليس الهداية بيان
طريق الحق مع ان ارادة تعالى عامة عندنا انه تعارف ان تقييد الشيء بمشية الله تعالى
انما يكون فيما يتم بمشيته تعالى به وفق قوله لانه عام فرجح الكل نظر وان فسر قوله تعالى والله
يدعو الى دار السلام بانه يدعو كل احد وذلك ان دعوة كل احد انما تتم لو لم يخل بعض الآت
عن رسول وان يكون دعوة الرسول في جميع ازمنة نبوته بالغة الى كل احد من اهل زمانه
وقوله ولا الاضلال عبارة عن وجدان العبد ضالا او تسميته ضالا اشارة الى ان توجيه
اضلال الله تعالى حيث يجعل الاضلال بمعنى وجدانه ضالا يجعل الافعال للوجدان
على صفة نحو احمدته بمعنى وجدته محمودا او يجعل بمعنى التصيير بمعنى يصير الله تعالى اياه ضالا
بمعنى تسميته ضالا كما في قوله تعالى ولا تجعلوا الله انداد اي لا تتخذوا الاشياء انداد الله
وله توجيه آخر وهو اقدار الله تعالى الشيطان على اضلاله ولا يرد التقييد بالمشية ولا يعيد
ان يقال في التقييد اشارة الى دليل اذ ليس المهداية كذا والاضلال كذا لانه قيد هداية الله
واضلاله في الشرع بالمشية فلم قد يضاف الهداية الى النبي عليه السلام مجازا بطريق السبب
كما يضاف الى النبي صلى الله عليه وسلم بيان الطريق حسا كما ان تحمل التقييد بالمشية على الدلالة
الموصلة هنا والمذكور في كلام المشايخ ان الهداية عندنا كذا الا في الشرع والا فلا
انكار بكون الهداية في اللغة ما ذكره المعتزلة وعند هداه فلم يهتد مجاز ومنه قوله تعالى
واما ثمود فهديناهم فاستحبوا العمى الدال على ما هو المشهور من ان استحباب العمى الدال
على عدم اهتدائهم ومنهم من قال يحتمل ان يكون كناية عن ارتدادهم وعند المعتزلة

بيان

بيان طريق الصواب البيان الاظهار فلو اريد باظهار طريق الصواب اظهار
ذات طريق الصواب لم يوافقه الآية والحديث المذكوران ولو اريد اظهار طريق
الصواب من حيث انها طريق الصواب فيها يوافق انه لا ان الرسول لا يمكنه
ان يظهر طريق الصواب على احد من حيث انه صواب انما هو بخلق الله تعالى الاهتداء فيه
ولم يعتد قوله لانه لم يظهر لهم الا ذات طريق الصواب ولم يظهر لهم طريق الصواب
من حيث هو طريق الصواب وبهذا اندفع ايضا ان فيما ذكره المعتزلة فوات طريق
المطاوعة فان الاهتداء المطاوع للهداية لا يلزم ذلك البيان واندفع ايضا انه يبطل
كونها للبيان المذكور المدح بالهدى اذ لا مدح الا بالحصول او الاستعداد له وان كان
تاما مع عدم الحصول لفيضه وقد يمنع كونه نقيضه بل مقتضية جمعا مع النقيض
والمشهور بين فيما هو المشهور التقييد بالمشية والادلة المبطلة لما نقل عن المعتزلة
لم لا عليه بل علينا وليس لهم ان المشهور بنا في ما ذكره مشايخ كما وهم فقيل يمكن ان يكون
مراد المشايخ بيان الحقيقة الشرعية والمشهور بين القوم هو المعنى الغير الشرعي فلا منافاة
قال وما هو الاصح للعبد في الدين عند المعتزلة بصيرة في الدنيا والدين عند معتزلة بغداد
كذا في بعض الحواشي وفي المواقف ما هو الاصح للعبد في الدنيا لكن الحكاية المشهورة
في الزام الجبائي وقد مر في صدر الكتاب تدل على ان ليس الواجب الاصح في الدنيا
فلعل قوله في الدنيا هو من الناسخ ولما كان منة على العباد واستحقاق شكر في الهداية يدخل
بانه يجب الاعمال الواجبة شرعا والمنعم الذي اوجب على نفسه الانعام على احد
قوله ولما كان امتنانه على نبينا عليه السلام فوق امتنانه على ابي جهل وما يمكن ان يقال
ولما كان شكره على نبينا صلى الله عليه وسلم اوجب منه على ابي جهل فيقال ان انعام النبي صلى الله عليه وسلم
اكثر من انعام ابي جهل لان الاصح بحاله كان اكثر من الاصح بحال وفي قوله لما كان
لسؤال العصمة انه بالسؤال والانتهال الى الله تعالى يصير اللطف اصلح له ويصير احق
بالانعام وفي قوله ولما بقي قدرة الله تعالى انه يتجدد مصالح العباد فيما فيها وما ذكره
في جواب غاية منتهى حاصله ان كل ما يفعله الكريم الحكيم لعلم بالعواقب لا يخلو عن مصلحة
وان لم يكن اصلح بالنسبة الى العبد فلا يكون بخلا وسفها بل رعاية لمصلحة والعوار بفتح
العين هو العيب وقد يضم قال وعذاب القبر للكافرين ما ثبت في حق الكفار خاصة
انه جعل في قبره تسعة وتسعون تنينا تنهشه وتلدغه ووجه بعض على الحديث بهذا
بانه لا اعراض عن تسعة وتسعين اكراما لله تعالى وينبغي ان يريد بالعصاة من مات على العصيان
فان التائب عن الذنب كمن لا ذنب له ويدل عليه ان من العصاة من لا يريد الله تعالى
تعذيبه الاستفادة عن عذاب القبر فانه لو كان مقررا واقعا لا محالة لم يكن في الشرع

عذاب القبر

على ما

الاستعاذة منه كما ان لا يجوز الدعاء بالرحمة على الكفار لتقرر حكم عذابهم وبعدهم عن الرحمة
ولما لم يعذب بعض العصاة فعدم عذاب الابرار بالطريق الاولى فعلم من بيان
وجه تخصيص بعض العصاة فلذا اكتفى به وقوله بما يعلم ويريد متعلق بعذاب
القبر والتنعيم على سبيل التنازع اى بما يعلم الله تعالى ويريده يعنى شيئا منها غير متعين وان
صح الاثار ببعض كما مر فى التعذيب وكما الجمل على فرش الجنة وروحها ويحتمل ان يكون
متعلقا بالتنعيم خاصة ويكون المعنى بما يعلم كميت ويريده قال وسؤال منكر ونكير وما
لكان يخلان القبر وفيه رد على الجبائى وابنه والبلخى حيث انكروا تسمية الملكين منكر
ونكيرا وقالوا انما المنكر ما يصدر من الكافر عند تلجلجه اذا سئل والنكير انما هو تقريع
الملكين له ولنا ما وقع فى صحاح المصابيح عن ابى هريرة انه قال قال رسول الله صلى الله عليه
وسلم اذا قبر ميت اتاه ملكان اسودان ازرقان يقال لاحدهما المنكر وللاخر النكير
وكان النكير اهيب من المنكر حيث كنى به بالمصدر فان النكير مصدر بمعنى الانكار والظاهر
ان منكرا ونكيرا جنسان والا ففى ساعة واحدة يتوفى اموات باطراف العالم فلا يكفى ان
الجميع فردان واحد ولا يبعد ان تذكيرها للاشارة الى ذلك والظن ان سؤال الانبياء ليس من
نبيهم وقصور فى اثبات السؤال للصبيان والانبياء بتصحيح اطلاق السؤال فى كل من
وقوعه ثابت كل من هذه الامور اشار به الى وجه اقول لو لم يخبر عن المتعدد لانها
امور ممكنة لا مستحيلة حتى يجب تاويل الصحيحة الواردة فيها اخبر بها الصادق يقبل النسخ
اذ لا نسخ فى الاخبار والمراد بالصادق اما النبى صلى الله عليه وسلم لان القرآن ايضا يعلم
من جهته واما الله تعالى لان كل مخبر بالنبى صلى الله عليه وسلم وحى كوحى وما ينطق عن الهوى
ولا بد من قيد آخر وهو انه اخبر بها الصادق بلا معارض ولا يبعد ان يستفاد هذا القيد من قوله
عما نطقت به النصوص لان ما لا معارض ليس نصا عن التحقيق ولا يخفى ان شيئا مما ذكره
من النصوص لا يدل على عذاب بعض العصاة دون بعض وقد الوعد من كثرة النصوص
الواردة فى عذاب القبر دون التنعيم حيث اكثر نصوص عذاب القبر وما يات الا بواحد
يدل على التنعيم وهو قوله صلى الله عليه وسلم القبر روضة من رياض الجنة ولم يراع الترتيب
والا لقدم نص التنعيم على شواهد سؤال المنكر والنكير ووجه دلالة الآية الاولى ما ذكره
المواقف من انه عطف عذاب يوم القيمة على عرض النار غدوا وعشيا فهما متغايران
ولا شبهة فى كون العرض قبل الانتشار من القبور كما يدل عليه صريح النظم فهو عذاب القبر
اتفاقا لان الآية فى شان فرعون ووجه دلالة الآية الثانية ان الفاء للتعقيب من غير تراخ
وتوجيهه بان ازمنة الدنيا وجنبا ازمنة الآخرة اقل قليلا فلا تقلل الا ستعمال الفاء
تاويل لا داعى اليه واشار بقوله وبالجملة الاحاديث فى هذا الخ وفى كثير من احوال الآخرة

يسأل

متواترة المعنى ان الثواب بالادلة السمعية حق وكون الاخبار اخبار الآحاد لا يفيد
كونها دليلا مفيدا للتيقن والقطع وانكر عذاب القبر بعض المعتزلة والرافضة وجوز
بعض المعتزلة وطائفة من الكرامية بناء على تجويز تعذيب الجماد والجواب بجواز ان يخلق الله ٥
فى جميع الاجزاء او فى بعضها نوعا من الحيوة قدر ما يدرك به الم العذاب او لذة التنعيم
يدل على ان انكارهم مبنى على عدم التجويز وهذا بعيد ممن يعرف بخلق الله تعالى الحياة فى النباتين
والظاهر انهم كما وقعوا بين اثبات احياء لم يصرح بالشرع وبين تاويل ايات عذاب القبر
وشواهد ترجح عندهم التاويل والماكول فى بطن الحيوان والمصلوب فى الهواء شاهد لنا
الى ان تفتت من غير مشاهدة حيوة فيه شهادة قوية للمنكرين بحيث الاصحاب
فى دفنها وحملوا من احرق وذرى اجزاءه فى الرياح العاصفة كما لو جيفوا وقبلوا
ودبورا اقوى منهما فذكر المصلوب بلا قبور وذكرنا اخلال بالبيان وتشنيعهم بعدم التامل
فى عجايب الملك والملكوت وبانهم استبعدوا امثال ذلك فى قدرة الله تعالى انا نتم لو لم يستبعدوا
والقول بما هو خارج عن عادة الله تعالى من احياء شاهد لنا وتعذيبه من غير ان نعرفه
ولعل استبعادهم هذا والا فكيف يظن بالمصدقين بقدرة الله تعالى على الايجاد والاماتة
والنشور ذلك فهم الكلام معهم فرانه هل يصح هذا الاستبعاد لتركب ظواهر احاديث متواترة
المعنى ام لا واعلم انه لما كان احوال القبر عما هو متوسط بين امور الدنيا والآخرة افردها
بالذكر لا افادة لافرادها بالذكر بل يجوز ان يكون من احوال الآخرة او اول مباحث الآخرة
الآن رعاية حسن الترتيب يقتضى الحمل على ما ذكره وضم بقية كل تحقيقا وتاكيدا واراد
للمسئلة بعبارة الشهيد حيث وقع فى الكتاب والوزن توفند الحى الآخرة وورد فى الحديث
حق شهدان لا اله الا الله وحده لا شريك له وان محمدا عبده ورسوله وان عيسى عبد الله
ورسوله وابن امته وكلمته القاها الى مريم وروح منه والجنة والنار حق وادخله الجنة على ما كان
عليه من العمل قال والبعث قال الامام الرازى مسلم المعاد جنبة على اركان اربعة
وذلك لان الانسان هو العالم الصغير وهذا العالم هو العالم الكبير والبحث فى كل منهما اما عن
تخريبه او تعميره بعد تخريبه فهذه مطالب اربعة الاول كيف تخريب العالم الصغير وهو
بالموت والثانى انه كيف يعمره بعد ما خربه وهو انه بعيد كما كان حيا عالما عاقلا ويصل اليه
الثواب والعقاب والثالث انه يخرب هذا العالم الكبير وتخريبه بتفريق الاجزاء
او بالاعدام والافناء والرابع انه كيف يعمره بعد تخريبه وهذا هو المقول فى شرح احوال القيمة
وبيان احوال الجنة والنار وهو ان يميت الله تعالى الموتى من القبور بان يجمع اجزاءهم
الاصلية ويعيد الارواح اليها فى شرح المواقف اعلم ان الاقوال الممكنة فى المعاد
لا يزيد على ستة الاول ما ثبت بقاء الجسم محفوظا وهو قول اكثر المتكلمين من المثبتين للنفوس

طقه

والثاني بقوت المعاد الروحاني فقط وهو قول الفلاسفة الالهيين والثالث بقوتهما معا وهو قول كثير من المحققين كالحليمي والغزالي والراغب وابو زيد الدبوسي وجمع من قدماء المعتزلة وجمهور متاخري الامامية وكثير من الصوفية فانهم قالوا الانسان بالحقيقة هو النفس الناطقة وهي المكلفة والمطيعة والعاصية والمثابة والمعاقبة والبدن يجري منها مجرى الالة والنفس باقية بعد فساد البدن فاذا اراد الله تعالى حشر الخلائق خلق لكل واحد من الارواح بدنا يتعلق به ويتصرف به كما كان في الدنيا والرابع عدم بقوت شيء منهما وهذا قول القدماء من الفلاسفة الطبيعيين والخامس التوقف في هذه الاقسام وهو المنقول عن ارسطاليس فانه قال لم يتبين الى الان النفس هل هي المزاج فتنعدم عند الموت فيستحيل اعادتها او هي جوهر باق بعد فساد البدن فيمكن اعادتها هذا كلامه ولا يخفى ان الرابع الذي هو عدم بقوت شيء منهما لا يقابل التوقف فالاولى الرابع عدم كل منهما وان ما نقل عن ارسطاليس يدل على التوقف في المعاد الروحاني واما الجسماني فانه ينكره كيف وهو لا يجوز اعادة المعدوم ولا شبهة في انعدام الجسم انما التردد عنده في انعدام النفس قال صاحب كشف البيعة الجسماني مطلقا واما انه هل يفنى الان بالكلية ثم يعاد او يتفرق اجزاؤه ثم يجمع فلا جزم فيه نفيا واثباتا وقول الرئيس في تفسير البعث عما يسوء لا ينبغي ان يكون مبنيا على انه يجب التصديق بالبعث بل ينبغي ان يكون اشارة الى ان الراجح عنده ذلك مع وجوب اعادة المعدوم غير محض بالمقصود مع انه يتعقد قياس اخذ البعث كون اعادة المعدوم واعادة المعدوم ممتنعة ان الصغرى مع فرض صحة هذه المقدمة ممنوعة لان الاعادة يجمع الاجزاء الاصلية للانسان واعادة روحه تستلزم لما ورد في الحديث ان اهل الجنة جرد مرد وان الجنين خرج سبط احد يقتضي هذا ان بدنا جرد عن الحية وعن اشعاره يكون بدنا اخر وان بدنا يتولد بعض اعضائه يكون بدنا اخر مع انه خلاف المتعارف وقد يجاب بان عظم الفرس للانتفاع لا يضر زائدة والا لزم تعذيبه بلا شركة في المعصية ويرد بان العذاب للروح المتعلق به ويمكن ان يرد بان الله تعالى يحفظ الجزء الزائد عن العذاب وانا نزيد لتعذيب الجنين لعظم بل يجوز ان يكون الاجزاء المزيدة هي الناقصة وجوه الكل كلام قاله السند لان الجواب هو منع استلزام عظم الفرس مغايرة البدنين للكون بلا انتفاع والالزم التعذيب بلا شركة وقوله ومن ههنا قال الخ قال وما من مذهب الا وللتناسخ فيه قدم راسخ مما يخالف الحق لانه لو بين فساد التناسخ والاليق ان يذكر في الجواب بان يقال وان كان مثل هذا تناسخ كما هو انتزاعي وجوه الام ومن ههنا قال الخ قال وما من مذهب الا وللتناسخ فيه قدم راسخ انما يلزم التناسخ لو لم يكن البدن الثاني مخلوقا من الاجزاء الاصلية بعد ان التناسخ ممنوع لانتقال الروح من بدن الى بدن متغايرين في الاجزاء الاصلية لان البدن الثاني عين الاول حقيقة بالمغايرة السندية لا بالمغايرة كما قيل

بعض لم يكن وزنها لانه لا وزن له ولا يكون وصفها في كفة الميزان والعجب ما ليس فائدة عاد قدر العمل والفلان الرجل فما الفائدة مطلقا والجواب بان كتب الاعمال التي توزن لا يخلو عن ثواب وهو انه ثبت ان كتابه فيه اشهد ان لا اله الا الله وان محمدا عبده ورسوله صفوه فيغلب في الكفة تسعة وتسعين سجلا كل سجل مد البصر فاذا لم يكن للعمل وزن فكيف يغلب الكتاب الصغير حد الكتب الطويلة الكبيرة والجواب اشار اليه بقوله وعلى تقدير كون افعال الله تعالى معللة بالاغراض ليس شيء لانه لا ينكر احد ان فعلا تعالى لا يخلو عن حكمة وفائدة فعلى تقدير انتفاء الغرض لابد من الفائدة ويمكن ان يكون الحكمة في الوزن ان يطلع حفظة النار اشقاوة كل عذب على ملائكة الرحمة استحقاق كل بر ورحمة الكل الكرامة فسوء بكل يقابل الحسنات بالسيئات ليظهر رجحان احدهما اولا وبها قال والكتاب المثبت وصف الكتاب تبينها على ان المراد بوضع الوزن توفي الوزن تكون وصفا بعد وصف وتتم بيان العدد وقوله الكفاء بالكتاب يحتمل معنيين كتاب الله تعالى اي لغلو كتاب الله تعالى الدال على الحساب وكتاب العباد لان الكتاب يذكر الحساب لان ليس الا الله وعالم ستار رضوا وقد ثبت بالسنة شفاعة القرآن لاهله وحجاجه لصاحبه وهو بعيد عن شرف الاعتبار الكوزن الاعمال وقد نبه بالاشتهار بالحديث ان السؤال عن الموزون عما وجد الستر وان السؤال عن الذنب وقد ورد بذنوبه معناه حمله على الاقرار بذنوبه وفي القاموس كتفه الله حجز حزره وستره وهو ظل والجانب الناحية قال والحوض حوض نفسه تعالى انا اعطيناك الكوثر الكوثر في الاية عند الاكثر الخير الكثير فالكثرة وصف جعل علما على الماء الجاري قال انه نهر في الجنة وجاء انه حوض في الموقف كما في الكوثر لانه عبارة عن نهر الكوثر وتحقيقه في شرح المصابيح وكتب الحديث فالاستدلال بالاية استدلال ببعض اية وقد جاء ابيض من اللبن شاذ لانه افعل التفضيل من اللون وكونه كيزانه كنجوم السماء باعتبار العدد او اللمعان ويؤيد الاول ما في رواية فيه اباريق من الذهب والفضة كعدد نجوم السماء ومن يشرب منها فلا يظمأ ابدا ظل يشرب في الجنة الا للتنعيم واما الجمع بالجحيم للمؤمنين فاما ان يحفظ الحوض منه واما ان لا يظمأ في جهنم والصراط جسر في بعض حواشي المشارق ان الميزان قبل الصراط وما روي ان الصحابة قالوا يا رسول الله اين نطلبك فقال عليه السلام على الصراط فان لم نجدوا فعند الميزان فان لم نجدوا فعند الحوض فوجه ان الطلب ثلاث مرتبة يجوز ان يستأنف في كل طرف على انه رواية غريبة فلا يعارض المشهور وانكار اكثر المعتزلة للوقوع والجواز وجوزوا الذنوب لسيئات مغفورة بالوقوع واختلف قول الجبائي في نفيه واثباته وعلى تقدير تسليم كونه تعذيبا للمؤمنين يجوز ان يكون لتطهيرهم عن الذنوب وتاويل الصراط عندي انكره انه الاعمال الردية التي يسأل عنها

ويؤخذ لها كانه تيسر عليها ويطول المرور بكثرتها ويقصر لقلتها تمسك المنكرون
مقتضى الدليل ان يكون تمسكا لمنكري الجنة والنار مطلقا لكن الدليل لبعض المعتزلة والخوارج
الاسلامية لا ينكرونها مطلقا فرد عليه انه يدل على امتناعها مطلقا وانتم لا يقولون
به والمشهور في نفي كونها في عالم العناصر انه لو كان في عالم العناصر وتعلقها بها فيها وانتم
لا يقولون به وقد قام الدليل على بطلانه وكانه لما راى ضعفه بدله بما ذكره الان صاحب
الدليل يلتزمها للدليل القطعي فلم يبق الا التنزيه بحاله ووجه انه لو كان في عالم الافلاك لزم الخرق
والالتيام انه ما لا يجوز فيه الخرق والالتيام لانخراطها في سلك الكائنات الفاسدة
والجنة والنار على ما سموها من قبيل ما يكون ويفسد واما وجه انه لو كان خارج عالم
العناصر والافلاك فليس لزوم الخرق والالتيام بل لمذكور فيه ان الفلك بسيط وشكله
الكرة ولو وجد عالم اخر لكان كرة ايضا فيعرض بينهما خلاء وانه يح لما قصة ادم وحواء
واذا كانت الجنة مخلوقة فكذا النار اذ لا قائل بالفصل ومن زعم ان الجنة لم تخلق بعد قال
انه بستان كان بارض فلسطين بالواو والياء وقد يسمى فلسطين بكسر فائها وقد يفتح
كورة بالشام او قرية بالعراق وكان بين فارس وكرمان خلقه الله تعالى امتحانا لادم عم
وحمل الاهباط على الانتقال منه الى الارض كما في قوله اهبطوا مصرا وقوله تعالى تلك الدار الاخرة
نجعلها للذين لا يريدون علوا في الارض ولا فسادا يحتمل الجعل المتعدي الى مفعولين
فيكون المعنى نجعلها مسكن الذين لا يريدون فيكون وعد الجعل جزاء لعدم ارادة العلو
والفساد وما في بعض الحواشي هذا الجعل لازم وجود الجنة ليس شيئ لان هذا الجعل انما يتحقق
في الاخرة ولو سلم فصار لازما بوعد صح لو كانتا موجودين كما جاز هلاك كل وهو يخالف
كل شيئ هالك الا وجهه وقوله بل يكفي الجدوى عن الانتفاع به قيل يريد به الانتفاع المقصود
به والا فالجنة لا يفنى يدل عليه وجود الصانع وهي اعظم المنافع اي وانما يفنى ليدل البقاء
بعض الوجود في الزمان الثاني بل الدوام عما هو الوضع وقوله لا يفنيان تاكيد للبقاء
لو جعل البقاء بالمعنى المصطلح لكان لا يفنيان افادة للاعادة فان قلت لا يقتضي
قوله تعالى كل شيئ هالك الا وجهه فناء اهلها لانهم ادركوا الفناء قيل دخولها قبل يقتضي
فناء الرضوان والحور والغلمان وغيرهم من اهلها فلذا احتاج الى تاويل عدم فناء
اهلها بعد استمرار الفناء لقوله تعالى في حق الفريقين خالدين فيها ابدا الى لقوله
مرتين هذا الكلام تارة في حق اهل النار وضمير فيها للنار وتارة في حق اهل الجنة وضمير
فيها فيها للجنة وذهب الجهمية الى انهما لا يفنيان ويفنى اهلهما وهو قول باطل مخالف
للكتاب والسنة والاجماع انما يخالفها لو لم يمكن مراد ذا الخطاب تحقيقا لحكم كل شيئ هالك
الا وجهه الشرك بالله تعالى المراد مطلق الكفر والا لورد انواع الكفر غيره فيصير الى

ذكر

ذكر السبع لانه دخل في الشرك فلا تتم عدد التسعة والمراد بالفرار عن الزحف الفرار
عن جيش الكفار الزائد على ضعف جيش المسلمين والا لحان في الحرم ترك الاستقامة
فيما امر به وارد على قول صاحب الكفاية انها اذا كانا اضعافين انه يخاف قولهما
ان تجتنبوا كبائر والمراد بها الكبيرة غير الكفر بقرينة ما حكم به عليها بناء على ان الايمان
عندهم جزء من حقيقة الايمان وهذا لا يصح الا ان يكون جنبي لكونه ليس بمؤمن
ولا يصح ان ينبي عليه كونه ليس بكافر وسيأتي جنبي انه ليس بمؤمن ولا كافر مستوفى
ومخالف زعم عدم الادخال في الكفر لا يخص الخوارج بل المخالفين الحسن فانه زعم انه
يدخل في النفاق ولا يخفى انه كفر محض نعم اذا كان بطريق الاستحلال والاستخفاف
كان كفرا الى يجب الظاهر ويحكم الشرع بكفره لان مدار الاحكام على الظواهر واما بينه وبين
الله تعالى فهو مؤمن لو لم يكن فيما يتعلق بالقلب من التصديق بخلل الثاني
الايات والاحاديث الناطقة اي الدالة دلالة صريحة وفي كون ما ذكر من الايات
صريحا بحث لان الخطاب للمؤمنين البريئين من المعصيتين وفرض القصاص وايجاب التوبة
مبني على فرض القتل والمعصيتان واثبات الاموال على الفرض ولا يلزم بقاء
الايمان بعد وقوع المفروض وقوله وهي كثيرة بظاهره للايات ولكن يجعلها
للاحاديث حتى لا يبقى الاحاديث خالية عن البيان بعد الاتفاق
على ان ذلك لا يجوز لغير المؤمن فيتفرع عند المعتزلة ان ذلك لا يجوز للكافر فاخذنا
المتفرع عليه وتركنا المختلف فيه لاخفاء في ان القول بانه ليس بمؤمن مختلف فيه
فكذا سلب الكفر وكذا سلب النفاق فلا يحصل الدعوى بترك المختلف فيه نعم اختلاف
الامة يصير سببا للتوقف لكن ليس مذهبهم التوقف هذا احدى الصور
المخالف لما اجمع عليه السلف ليس قولا بالحسن قولا بالمعتزلة بين المنزلتين بل بالكفر لان
النفاق كفر محض على انه ايضا مخالف للاجماع المتقدم لانا نقول الاجماع لان المسلمين
اجمعوا بالمعاملة معهم معاملة المسلمين الا ان يقام الكفر المحض لا عين تلك المعاملة
والجواب ان المراد بالاية هو الكافر فان الكفر من اعظم الفسوق فينصرف الفسوق المطلق اليه
لانه الفرد الكامل سيما في مقابلة المؤمن ويمكن الجواب ايضا بان المراد بالمؤمن الكامل
في الايمان واذا كان الحديث واردا على سبيل التغليظ لم يمكن على حقيقته بل كان
كناية عن نقصان ايمان الزاني الى حيث كانه التحق بالعدم فلا يرد انه يلزم كذب الشارع
ومنهم من قال المراد لا ايمان كاملا لكن ترك التقييد تغليظا ومبالغة ويمكن ان يجعل
الحديث نهيا في صورة الخبر فيكون فرق لا يزني الزاني وهو مؤمن قيد النهي بالحال
المنافية للزنا مبالغة في التنفير عنه كما يقال لا يضرب زيد وهو اخوك كما نافع

في السؤال في حسان الصحابي حين باب التوبة والاستغفار عن ابي الدرداء انه سمع
رسول الله صلى الله عليه وسلم يقص على المنبر وهو يقول ولمن خاف مقام ربه جنتان قلت
وان زنى وان سرق يا رسول الله فقال الثالثة ولمن خاف مقام ربه جنتان فقلت
الثالثة وان زنى وان سرق يا رسول الله قال وان رغم انف ابي الدرداء وما ورد
الشارع ذكره في صحاح كتاب الايمان والرغم الذل يقال رغم انفي الله تعالى عز ذكره
ورغم الذل والاصل في ذلك ان غاية الذل ان يضع الذليل الجبهة على الارض بوضعها
فيصير الرغام الى التراب انفه وحجت الخوارج بالنصوص الظاهرة وجه ظهور
الآية الاولى ان كلمة من عامة يعم الفاسق والجواب ان كلية من لا يعم ما لا يتناوله صلة
فلا تتناول الا فاسقا يصدق بانزل الله وعدم التصديق بانزل الله كفر
ونحن لا نخالف في كفر مثل هذا الفاسق ولا يخفى ان هذا الجواب ينفي ظهور دلالة
الآية ويحمل على خصوص ما ترك الظاهر بان يحمل ما انزل الله على التوراة بقرينة
سابق الآية وان لم يحكم بما انزل الله تعالى بناء على ان ما للعموم فيحمل
الآية على عموم كنفي وان كان لمحض نفي العموم لدخول النفي على العام ووجه ظهور
دلالة الآية الثانية ان ظاهر الآية حصر الفاسق على من كفر بعد الايمان والتوبة
ان عصاة المؤمنين فاسق فلو لم يكفر الفاسق لم ينحصر الفاسق في الكفرة
ورد عليه ان الآية انما يدل على كفر الفاسق لو تم الحصر بعد القول به وبعد لا يتم الحصر
لان كفر بعد الايمان ايضا فاسق فلا بد من ترك الظاهر وجعل الفصل وتوقيف مسند
لغير الحصر ويدفع منه بان الفسق لا يستعمل في غير من آمن ورد عليه ان هذا خلاف
واما في اصل اللغة الذي نزل عليه القرآن فهو شامل للكافر مطلقا اذ كثر اطلاق
الفاسق فيه على الكافر الاصلي ووجه ظهور الحديث في كفر الفاسق بين لكن في كفر
كل فاسق حتى مرتكب الصغيرة في غاية الخفاء بل لا يكاد يتم وكيف لا وبعض الذنوب
جعله الشرع شعار الكفر فلم لا يجوز ان يكون الصلوة منه والجواب الالتزام كيف
في كلام الشارع ترك ظاهره واما ما قيل ان المراد الترك على وجه الاستحلال او المراد
بالكفر كفران النعمة واما ان المراد بالكفر الشرك وكتم الكفرة في عدم كون الدم معصوما
ووجه ظهور الآية الاولى على اختصاص العذاب بالكافر ان توقيف العذاب
للاستغراق اي كل عذاب على من كذب وتولى فلو لم يكن كل فاسق كافرا لم يصح حصر
العذاب في الكافر اذ كون العاصي معذبا من ضروريات الدين وتوجيه ترك
ظاهره كما مر اليه ما قيل ان المراد بالعذاب عذاب مخصوص ولا يخفى ان
الآيات الدالة على اختصاص العذاب بالكافر لا تدل على كفر كل مذنب

حتى صاحب الصغيرة لجواز ان لا يعذب صاحب الكبيرة ويعفى الاجتناب عن الكبائر
ووجه ظهور الآية الثانية ان توقيف الخزي ظاهر في الاستغراق فلو لم يكن العاصي
كافرا لم يكن كل خزي على الكافرين لان للعاصي المعذب ايضا خزيا يقينا فكما انك
حتى تدخل النار فقد اخزيته وترك ظاهره بتخصيص الخزي وفيه ايضا ما تقدم من انه
لا يدل على كفر ارباب الصغائر وقوله المنصوص على ان مرتكب الكبيرة ليس بكافر
يريد به ان عدم كفر صاحب الصغيرة مدلول بطريق الاولى وكذا الكلام في قوله
والاجماع منعقد على ذلك قال والله تعالى لا يغفر ان يشرك به باجماع المسلمين
يعني بلا مرية وبريد باجماع المسلمين قبل ظهور المخالفين فمخالفة العبرة والجاحظ
في ذلك حيث قال دوام العذاب انما هو في حق الكافر لعاند وقعه والمبالغ في الاجتناب
اذا لم يتدنس بالاسلام ولم يأت بدلائل الحق فقد فوز مخالفة الاجماع غير منافية له والذاهبون
الى جواز مغفرة المشرك هم اهل السنة لانه تصرف منه تعالى في ملكه وله ان يفعل ما يشاء
ولا يسأل عما يفعل والذاهبون الى الامتناع هم المعتزلة بناء على قاعدتهم في الحسن
والقبح والادلة الثلثة المذكورة مبنية عليها وقد عرفت ما فيها ويتجه على قولهم قضية
الحكمة التفرقة بين مسيء ومحسن ما قيل من انه كيف التفرقة بانابة المحسن دون مسيء
ولا يوقف الى ولو قيل قضية الحكمة للتفرقة بين مسيء وغير مسيء لم يتجه وقيل
على قولهم والكفر نهاية في الجناية ولا يحتمل الاباحة ورفع الحرمة فلا يحتمل العفو اصلا
ان نهاية الكرم يقتضي العفو عن نهاية الجناية ويدفعه ان قضية الحكمة اذا كانت
التفرقة فلا يجوز العفو عن نهاية الجناية ورد على قولهم ايضا الكافر يعتقده حقا
ولا يطلب له عفوا انه يعتقده حقا في الدنيا وبعد رفع الحجاب يعتقد ما هو الحق
فيطلب العفو فيجوز ان يغفر ورد على قولهم ايضا هو اعتقاد الابد ان الاعتقاد
في الدنيا ولا يتأبد اذ يرتفع ذلك الاعتقاد بعد رفع الحجاب ويمكن ان يقال المراد ان
اعتقاد ثبوت الباطل ابدا فلا اعتقاده في كل زمان جزاء فيتأبد جزاءه واعتقاد
الباطل في الازل ايضا يقتضي تأبد الجزاء لعدم تناهي زمان اعتقاد الباطل فاذا
قوبل زمان الجزاء بزمان الاعتقاد تأبد لا محالة واعلم ان يقتضي تكفير الخوارج صاحب
الصغيرة افلا يغفر الصغائر ايضا كالشرك فضلا عن الكبائر قال ويغفر ما دون ذلك
لمن شاء من الصغائر والكبائر مع التوبة اوبدونها فان بيان حكم الشرك مع التوبة الا ان يقال
المراد بقولهم لا يغفر الشرك عدم المغفرة بلا توبة فالتقييد بعدم التوبة يفيد المغفرة مع التوبة
وانما ان يجعل الشرك مع التوبة وخلافا وما دون ذلك لم يتقيد المغفرة بالمشية يفيد عدم تعيين
المغفرة وليس الذنب مع التوبة كذلك فانه يتعين مغفرته فالاولى ان يجعل البيان بيان

الذنب بلا توبة فالشرك لا يغفر ويغفر ما دونه معلق بالمشية وملاحظة الآية في تقرير
الحكم حتما بان تقرير الحكم على وجه يفيد ملاحظة الآية وتذكيرا ولا يخفى ان التذكير
في الحكمين فالاول وفي تقرير الحكمين والمعتزلة يخصصونها اي يخصصون الآيات
والاحاديث اذ لا مخلص لهم سواه ويرد عليهم ان تخصيص المغفرة في الآية بما دون
الكفر من الكبائر مع التوبة والصغائر مطلقا مما لا يساعده النظم لان الكفر ايضا مغفور
بالتوبة ولدفع هذا جعل ضمير يخصصونها بالمغفرة اي يخصصون المغفرة ولا طائل تحته
لانه لا بد لهم حينئذ من تخصيص الآيات والاحاديث ايضا وقد تمسكوا بوجهين يرد
به التمسك في مذهبهم اذ في تخصيص الآيات والاحاديث وزعم بعضهم ان
الخلف في الوعيد كرم وذلك البعض هم الاشاعرة وحينئذ فالمحققون يمكن دفعه بان الوعيد
تخويف للعباد وتحريص على العبادة وليس اخبارا حتى يكون الخلف فيه تبديلا للقول
وقد يقال في الوعيد بغير المشية لانا الا نريد بالكرم بخلاف الوعد فان الكرم يقتضي فيه
القول لكن يمكن ان يريد بقولهم المذنب اذا علم انه لا يعاقب انه اذا علم احتمال
انه لا يعاقب كان ذلك مع كمال شهوته في الذنب تقريرا له على الذنب لانه سكل على الاجتناب
ويختار شهوته العاجل ولا يخاف من المال والاحوط ان يجعل الوعيد قولا للاتباع كما ان التقرير
على الذنب يخالف حكمة الارسال بخالف فائدة الوعيد قال ويجوز العقاب على الصغيرة
سواء اجتنب مرتكبها الكبيرة ام لا قيل المراد انه يجوز العقاب على الصغيرة مع القطع
بالوقوع لعدمه وعدم لعدم قيام الدليل وما ذكره شيء من الادلة فلا ثبات الجزء الاول
من الدعوى مع ان الخصم لا ينكره فتأمل وكانه يريد انه ترك الشيء ما يهم من اثبات ما ينكره
الخصم واتى بالا يعنيه من اثبات ما يعترف به وفيه ان دعوى الشارح جواز العقاب
مع الاجتناب عن الكبائر والادلة يدل على دخول الصغائر مع الاجتناب عن الكبائر
تحت حكم المغفرة المعلقة بالمشية وتحت الاحصاء للمجازاة وكل منها يدل على عدم
تعين عدم العقاب وايضا الادلة يدل على الوقوع جزما اذ لو تعين عدم لم يعلق بالمشية
وعدم القطع بالوقوع وعدم في خصوص اصحاب الصغائر والمعتزلة جزموا بعدم الوقوع
مع الاجتناب عن الكبائر وفي قوله الاحصاء انما يكون للسؤال والمجازاة ان شاء المجازاة
وانما الاحصاء للسؤال والمجازاة فليكن بمجرد السؤال وقيل فليكن يعلم الغفور انه حق
حتى يلم المغفرة في ذمته فلا يفوته شكرها وسوق الآية ينفيه فانظر ولا تعجل
واجيب بان الكبيرة المطلقة هي الكفر يعني المعلق عليه يكون السيئات الاجتناب
عن الكفر فيدخل فيه التكفير الكبائر ايضا ولا خلاف في انها لا تكفر بمجرد الاجتناب
عن الكفر والمغفرة والتكفير لا بد لهم من تعليق آخر وهو المشية عندنا مطلقا والتوبة

في الكبائر

في الكبائر عند المعتزلة فالآية ليست على ظاهرها بالاتفاق فلا يكون تامة في الدلالة
على مطلوبهم ولا يخفى ان حمل كبائر ما تنهون عنه على الكفر على كل من التوجيهين لا يكون
في غاية البعد والبلاغة يقتضي ان يقال ان تجتنبوا الكفر لو جازمة وهو افحشه
لعرف البيان فالحق ان مدلول الآية تكفير الصغائر بمجرد الاجتناب عن الكبائر
وتعليق المغفرة بالمشية في آية اخرى مخصوص بما عدا ما اجتنب معه عن الكبائر
الا انه اعاده ليعلم ان ترك المؤاخذة على الذنب يطلق عليه لفظ العفو لو كان
المراد التبيين على ان لفظ العفو يطلق على ترك المؤاخذة على الذنب لقال والعفو
على الذنب بل قال ويغفر ما دون ذلك ويعفو عنه لمن يشاء من الصغائر والكبائر فالاولى
ان يناط قوله اذا لم يكن عن استحلال فهو افادة الاعادة ويرد انه لا وجه للتخصيص بالكبيرة
اذ الصغيرة ايضا كذلك وان الاحصر الاوضح الجامع للنكتتين ان يقول ويغفر ما دون
ذلك لمن يشاء من الصغائر والكبائر ويعفو اذا لم يكن عن استحلال وبعد فيه ان يعفو
عن الذنب عن الاستحلال اذا تاب عن الاستحلال وان لم يتب عن الذنب وقضاء
ويتعلق به قوله يراد به التعلق المعنوي اذ كان اذا للشرط واللفظ ايضا اذا كان
ظرفا قاصرا فاقتضاء بهذا يأول النصوص الدالة على تخليد العصاة ويحمل التخليد على اعتقاد
الزنا او على التغليظ وسلب الايمان يأول بالتغليظ ايضا فالاولى يأول بهذا
النصوص الدالة اه فاعرفه قال والشفاعة اي المقبولة على ان اللام للعهد والا
المطلقة ثابتة بالكتاب حيث قال تعالى ولا يقبل منها شفاعة ولولا الكلام في الشفاعة
المقبولة لم يثبت للمعتزلة التمسك بها في نفي ثبوت الشفاعة وهل يشفع النبي لتارك
السنة حرمان الشفاعة وجرى عليه الشارح في التلويح الظاهر ان يثبت لهم الشفاعة ان الحديث
وعيد ويجوز الخلف فيه وقد يأول لم ينل شفاعتي بانه لم ينل مرتبة شفاعتي ولم يكن من الاخيار
الشافعين وبانه لم ينل شفاعتي لرفع الدرجة فلا يتجه ان حرمان تارك السنة عن شفاعة
الرسول يقتضي حرمان المذنبين عنها بطريق الاولى على ان الحرمان عن شفاعة الرسول
لا يوجب الحرمان عن شفاعة غيره من الاخيار ولك ان تقول حرمان شفاعة جزاء لترك السنة
وعذاب الكبائر جزاء فلا يجوز ان يعفو الله تعالى شفاعة عن المذنب ولا يعفو
عن تارك السنة قال المستفيض من الاخبار وبالكتاب كما اشار اليه الشارح وكانه تعريض
منه بانه لا وجه لتخصيص التمسك بالخبر ويمكن دفعه بان دلالة الكتاب غير واضحة
اما الآية الاولى فلتوقف ولانها في اثبات ايمان صاحب الكبيرة ولان الامر
بالاستغفار في الدنيا لا يستلزم الشفاعة في الآخرة لجواز ان يكون نتيجة الاستغفار
في الدنيا ان يوفقهم الله تعالى للتوبة ويصيروا مغفورين واما الثانية فلاشتباه

انه استدلال بعمومه مخالفة ودقة وجه التفصي عنه ولانه يحتمل ان يكون رد الاعتقاد
الكفار ان امتهم شفعائهم والجواب بعد تسليم دلالتها ونفيها بجب تخصيصها
بالكفار نظرا الى الادلة المنافية لعمومها فلا يتجه ان تسليم الدلالة على عموم الاشخاص
ينافي دعوى التخصيص بالكفار ومنع عموم الاشخاص لسند ان الخطاب مع اليهود فيجوز
ان يراد بالنفس النكرة نفس منهم فيكون ضمير منها للنفس منهم وبهذا اندفع ان ضمير
منها راجع الى النفس الثانية العامة بالوقوع في سياق النفي فلا تخصص وان كان
النزول بسبب خاص وقد يدفع ايضا بانه منقوض بقولنا لا رجل في الدار وهو على البسط
لان الضمير عائد الى الرجل وغير عام وهو ضعيف لان التركيب مصنوع والمولد رجل
على البسط ولو سلم فينظر ما نحن فيه لا رجل في الدار ولا هو في السوق مثلا انه يمكن ان يقال
ضمير النكرة في سياق النفي كالنكرة فيها ومنع عموم الاوقات والاحوال لسند جواز
ان يكون هو مما لا ينفع فيها شفاعة بعض اوقات يوم القيمة وان يكون ذلك في بعض
المواقف في يوم القيمة فلان التائب من مرتكب الصغيرة المجتنب عن الكبيرة لا يستحق
العذاب عندهم يرد عليهم ان مرتكب الصغيرة الغير المجتنب عن الكبيرة يستحق العذاب
على الصغيرة والا لم يكن التقييد بالمجتنب عن الصغيرة وجه فيصح العفو عن صغائر مرتكب
الكبيرة ثم لو تم ما ذكر شرح المواقف انه استحقاق عذابهم على الصغائر اصلا يتم قوله لا معنى للعفو
اذ العفو ترك عقوبة مستحق على ما ثبت في اللغة لقوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة
خيرا يره يشكل الاستدلال بهذه الآية بان المرتد لا يجزى بايمانه والاعمال الصالحة والكافر
اذا اسلم لا يعذب بذنوب ايام الكفر فلم ان رؤية الخير بشرط عدم الاحتباط ورؤية الشر
بشرط عدم بهم الخير والمعتزلة تجعل الايمان بالكبيرة فلا يتم الاستدلال بهم ما لم يثبت
عدم الاحتباط ونقض قوله فتعين الخروج بانه يحتمل ان يراد جزاؤه في جهنم بتحقيق
العذاب ويرد هذا ان الاستدلال مبني على ما تقرر ان جزاء الايمان الجنة وهكذا الحال
في الاستدلال ببقية النصوص باعتبار حديث الاحتباط والاستدلال بالآية الثالثة
مبنية على اختصاص الاعمال الصالحة بالسوى المنهيات والمروى الاتفاق قام بجميع ما عليه
فبقي عن الكبيرة ثم انه لا يثبت المذهب اذ لا يدل على ان لا خلود لصاحب الكبيرة حتى من
ليس له عمل صالح تم يدل على بطلان كون صاحب الكبيرة مخلدا فلا يصح لاثبات المدعى
كما يقتضيه السوق بل لابطال مذهب الخصم الا ان يقال كون صاحب الكبائر مخلدا او البعض
غير مخفف ينفيه الاجماع على ما في القول الثالث وحكم بنفي الخلود يفيد دخول اهل الكبائر
من المؤمنين ففيه رد على من نفى العذاب عن المؤمن مطلقا بهذه الآيات كمقاتل
ابن سليمان من المفسرين وكالمرجئة ولا ضعف دلالتها والحكم بانه جعل ما جعل لاعظم

الخبايات كناية الجناية دونها خلاف العدل وان كان الالزام للتحقيق اذ لا الزام
منه تعالى فيما يأتي ان يفعل يتجه عليه انه نوع فيه مراتب مختلفة فليكن مرتبة ليست
للكفر للكبيرة والقول بان النوع بجميع افراده جعل للكفر اول النزاع وذهب
المعتزلة الى ان من ادخل النار فهو خالد فيها وهو عند جمهورهم صاحب واحدة
فان الكبيرة الواحدة تحبط جميع الطاعات وعند غير الجمهور اختلافات في احباط
الكبيرة الطاعة واحباط الطاعة لها فصلها المواقف فقيل صلاته اما كافر او
صاحب كبيرة مات بلا توبة على مذهب الجمهور بظاهر فاعل والجواب منع قيد الدوام
لا منع الخلود وان يتجه عليه منع لانه لا يتم ما ذكروه في بيانه من انه لو لم يكن حال العدم منفصلا
عن حضار الدنيا لان الانفصال لا يتوقف على الخلود ولا يخفى انه يمكن ان الجواب
ايضا بانه معارض بالمثل من ان جعل جزاء الكفر جزاء ما هو دونه خلاف العدل قوله
والجواب بان قاتل المؤمن لكونه مؤمنا لا يكون الا الكافر وتعليق الفعل بالمشتق
يفيد عليه المأخذ وفيه انه يخص الآية بتحريم قتل المؤمن لانه مؤمن ولا يفيد تحريم
قتله مطلقا وبفرض التقييد بقيد متعمدا اذ لا يكون اقتل لانه مؤمن الا متعمدا فالظاهر
ان المنظم ليس لتعليق الحكم بالمشتق بل ذكر المشتق للضرورة احضار من يتعلق به الحكم
اذ لا يمكن احضاره الا بذكر المؤمن والتعليق انما يثبت اذا لم يكن ذكر المشتق من
ضروريات افادة الحكم قال فيه فانه من خصائص هذه التعليقات ويسأل عنه
الصواب والتوفيقات وكما يمكن الجواب عن الآية الثانية بان المراد التقدي
عن جميع الحدود وجعل حدوده عما الاستغراق فيكون الآية المنع عن جميع الحدود يمكن
الجواب بعد تسليم ان المراد جنس الحدود اى تقيد حدا من حدوده بان المراد من التقدي
التقدي من كل وجه وهو انما يتحقق بعدم اعتقاده وبالحلال حتى انه لو لم يعتقده
حلالا لم يتقدد منه من كل وجه وفي الجواب عن الآية الثالثة ان المراد بالمحاطة
حطيئة اذا كان ما ذكر فينبغي ان يجعل كسب السيئة عما حال غير المكافر لئلا يخلو عن
الفائدة وذلك بان يراد بكسب سيئة المؤمن وعن احاطة به حطيئة الكافر
فيكون النظم في تقدير من كسب سيئة ومن احاطت به حطيئة ووجه معارضة
هذه النصوص والنصوص السابقة ان مقتضى هذه الآيات تخصيص الآيات
السابقة بما عدا صاحب الكبيرة ومقتضى الآيات السابقة تخصيص هذه
الآيات بالكافر قال الايمان في اللغة التصديق اى اذعان حكم المخبر اى اعتقاده
كما يلحظ من اضافته الى الوقوع المذعن له وقوله وجعل صادقا يحتمل ان يراد جعل الحكم
صادقا وجعل المخبر صادقا ولا يخفى عليك الفرق بين الايمان والتصديق الذي

يجب عنه فى كتب الميزان بعد اعتبار القطع فى الايمان دون هذا التصديق الشامل
للظنون فان الايمان انما يتعلق بالخبر او بالمخبر من حيث اخبر به بخبر جزم لو اخبر لك احد
بما ليس جزما ان يحصل التصديق به وتصدق به لتقطعك لمن فى ميزان يعتقده عالما به
لقال لك المصدق به فى عرف كتب الميزان ولا يقال لك المؤمن به وليس الايمان فى اعتقاد
المخبر جائزا كما توهم قوله فان حقيقة امن به امنه التكذيب لانه صار عرف اللغة واراد تقويه
فان حقيقة حقيقة فى اصل اللغة واستشهد فى تعديته باللام لقوله تعالى وما انت بمؤمن لنا الاية
مع احتمال ان يكون لام التقوية لان الاحتمال المرجوح لا يمنع الاستشهاد فى لميا حسب الظنية
وحيث قال الاول الاستشهاد بقوله تعالى انؤمن لك واتبعك الارذلون لبراءة عن احتمال
لام التقوية اولى له فاول الاية الكلام فى الايمان لغة والمستعمل فى هذه الاية ظاهر فى الايمان
الشرعى واستشهد فى التعدية بالباء بقول الله صلى الله عليه وسلم لانه الايمان لغة والالم يصح
تفسير الايمان الشرعى اصدق بجاز تفسير الشئ بنفسه وخالف فى جعل الايمان حقيقة بالباء
البيضاوى حيث قال تعلق الباء بالايمان لتضمين معنى الاعتراف ويشبه ان يكون
التعدية باللام ايضا لتضمين معنى الاذعان ولا يبعد ان الباء زائدة كما شاع فى مفعول
العلم وقوله بحيث يقع عليه اسم التسليم رد عما من زلل فى الايمان كتسليم الا الاذعان
والقبول الذى لا بد منه فى التصديق وتمثاله بالتصفيق ونسبة الى غرارة وى قرية الطوس
وتشديد ه فى تصحيفات العوام كذا فى شرح مسلم للنووى واما ارجوان يكون النوا النسبة
الى غرا الاعضر الشئ لانه كالحسن فى كشف ظلمات الجهالات والبدع ولعفى الذى يعبر عنه
فى الفارسية بكرويدن هو التصديق بالقلب لكل الايمان اخص من التصديق بما ذكر
فى اوائل كتب ميزان كالتصديق فى كتب الكلام لان التصديق فى كتب الكلام قسم للعلم مقابل
بالاحتمال الظن والجهل والتقليد بخلاف كتب ميزان فحينئذ اصل التصديق بعض من يدون
عين ما فى اوائل كتب ميزان فما فى شرح مقاصد انه العلم القطعى اذ التصديق فى ميزان
يعم القطعى فمن خواطر الظنون اذ التصديق بعض من كرويدن صار قطعيا فيما كن فيه لا حتمال
عقيم لا اقتضاء للتعبير عنه بكرويدن فلو حصل هذا المعنى لبعض الكفار لم يكن
هذا بنبذ من الكلام لم يقل فى حقه لانه الكلام فى الايمان لغة واطلاق واسم الكافر عليه
حقيقة لما جعله الشارع علامة الكذب بحسب الشرع فلذا نحن تبعا لتحقيق الايمان عند مذهب
جمهور المحققين من انه التصديق بالقلب وانما الاقرار شرط لاجراء الاحكام فالمعلوم الايمان
فى الشرع هو التصديق بما جاء به من عند الله تعالى فى حيث انه جاء الرسول به من عند الله
حتى ان من صدق بوحدانية الله تعالى بالدليل وما لم يصدق بما جاء به من عند الله تعالى
لم يكن بهذا التصديق مؤمنا ومن صدق بما جاء به محمد صلى الله عليه وسلم من عند الله تعالى

بانه جاء من عند الله تعالى من غير تصديق بانه جاء محمد صلى الله عليه وسلم لم يكن مؤمنا بمحمد
ولا بخط درجة من الايمان فتفصيلا الى فى الكفاية فى الكون مؤمنا وان كان
بينهما تفاوت فى الفضيلة ويصح به الا ان التصديق ركن لا يحتمل السقوط اصلا
والاقرار قد يحتمل فان قلت ركن الشئ جزؤه والشئ لا يحتمل التحقق بدون الجزء فما معنى
احتمال السقوط الجزء والركن قلت وجه ان الركن قد يكون حقيقيا كاجزاء السور فان
السور لا يكون سورا بدون جزء من اجزائه وقد يكون حكميا بجعل الشرع شيئا جزء من شئ
وهذا يكون على وجهين احدهما ان يعتبره جزء مطلقا فهو كالحقيقى لا يحتمل السقوط
وثانيهما ان يعتبره جزء فى السعة دون الضرورة فيحتمل السقوط ويقال كون الاكثر حكم
الكل فى بعض احكام الشرع من هذا القبيل قيل التصديق ايضا يحتمل السقوط لان طائفة
الموحدين موحدون ولا تصديق لهم وبرفعانهم موحدون بايمان ابائهم ولا تصديق
فيما اعتبروا ايمانا لهم ولا يتم ما قيل الكلام فى الايمان الحقيقى لا الحكمى لانه ينافيه ما ذكره
فيما بعد انه الشرع جعل الحق الزام بطرء عليه ما يضاده فى حكم الباقى فانه تصريح
بان الكلام فيما هو اعم من الايمان الحكمى قلنا التصديق بما جاء فى القلب والاقرار انما هو
عن حصوله فان قلت لا اخفاء فى انه ليس فى النفس الطرفين ولا النسبة فكيف يكون
التصديق باقيا قلت كما نا اريد ببقاء التصديق بقاء حالة اجمالية فلو فصلت
صارت تصديقا باقيا قلت والاولى ان الايمان هو التصديق لو كله التصديق
وهى حالة راسخة فى النفس يصير مبدأ التصديق بما يعلم ولا يخفى انه الاشكال
كما يجئ بزوال التصديق بمجرد زوال الاقرار بل زواله اظهر واكثر وسقوطه ليس الا وجه
العذر ولا ينفع فيه الا الجواب الاخير وذهب جمهور المحققين ان التصديق بالقلب
فى شرح المقاصد ان المعتبر هو التصديق الغير المقارن للامارات التكذيبية حتى لو قارن
شيئا منها لم يكن ايمانا قيل والاقرار اذا كان شرطا لاجراء الاحكام لا بد ان يكون
على وجه الاعلانية بخلاف اذا كان ركنا فانه يكفى جهرا كلما حرم الايمان
واذا لم يظهر على غيره هذا وفيه انه لو كفى الاقرار من غير اظهار عند كونه ركنا لم يكن
لاحتمال سقوطه عند الاكراه كما ذكر الشارح مفى فاركن ايضا الاقرار على وجه الاعلانية
ما لم تحقق قلبه او ورد به خبر فان كونه ذكر القلب يكون محل جزء الايمان
ويدفعه ان قول النصوص معاضدة لذلك معناه ان النصوص معاضدة لكون الايمان
جزء التصديق بالقلب ويكون الاقرار شرطا لاجراء الاحكام فالمعلوم من الثلثة
الاول للاول وهذا الثانى فان قلت نعم الايمان هو التصديق معارضة بادلة
جعل الايمان التصديق فقط بان جعله الاقرار انسب بالمعنى اللغوى لان واللغة

التصديق بالقلب لا بالقلب فاندفع ما يقال ان كونه في اللغة التصديق بالقلب
انما ينفع لو كانت الايمان باقيا على معناه اللغوي لكنه صار منقولا شرعيا مع انه يجوز انه
ضعيف لا يقاوم النصوص مع انه عدم موافقة اهل اللغة الا التصديق بالقلب
انما ينفع لو كانت الايمان باقيا على معناه بسيطا ومع لفظ ونظايره لليقين قلت لا نسلم
ان المعتبر في التصديق بالقلب او رد عليه في بعض الحواشي ان المعتبر عند الكرامية ليس مجرد
اللفظ بل اللفظ الدال حتى انهم قالوا من ضمير الانكار واظهر الاذعان يكون مؤمنا
الا انه يستحق الخلود في النار وحتى اضمر الاذعان ولم ينفعه الا اقراره يستحق الجنة ثم قال
على قولهم فيما بعد كانوا يحكمون بكفر المنافق لانتفاء التصديق بالقلب وهو مواطاة القلب شرط
لانا نقول انه اذهب الرقاشي والقطانية للكرامية ولهذا ذكر واعدم الاستغفار
عن قلبه ولا يخفى ان فيما ذكره تناقضا ولا يخفى عليك انه قوله والنبي صلى الله عليه وسلم
وقوله وايضا الاجماع منعقد معارضة مع ما سبق في اثبات مذهب الكرامية وقد سبق
انه معارضة مع دليل بعض المحققين فيكون معارضة مع معارضة انما هو في العقليات
اما في السمعيات فلا لانه يرجح السمعي الدال على سقوط اذا ذكر لمعارضة معارض قال واما
الاعمال اي الطاعات فهي تتزايد في نفسها دليل على انها الشكل الثاني ينتج ان الاعمال
ليس الايمان صغراه انها ليس بشرط اذ لا نزاع لاحد في ان الاعمال ليست الايمان انما النزاع
في كونها داخلة فيه وايضا الدليل يشتمل على مستدرك وهو ذكر عدم نقص الايمان لان مقدمة
الاولى لا يشتمل الا على زيادة الاعمال فانتقصانها زيادة والجواب عن الاول ان الكبرى
ليس قضيه والايمان لا يزيد ولا ينقص بل هو ملزوم لها واعني ان جزء الايمان لا يزيد ولا ينقص
اذ لو زاد او نقص لسوى في الكل وانما وضعنا ملزوم الكبرى موضعها لان موضوع الاثبات
فيما بينهم ان الايمان لا يزيد ولا ينقص والكبرى مما لا ينبط منه وعن الثاني ان الزائد
لا يستلزم الناقص ولو كنت ذا فطنة جعلتا الاول جوابا عنهما فكن [illegible]
المشهور فتح الميم والاحسن ضمها اي حملا اقامة الدليل وفي قوله الاول ان الاعمال ليست جزءا
في الايمان لما مر من ان حقيقته انه لا ينطبق على ما اراده فحص الفرق بين ان نص
جعل الدليل على عدم الدخول لما ذكرناه وجعل كلاه دليلا آخر كما ذكره نص كثير للادلة
مما لا يليق به كسود فهم يتجه على دليل الثاني ان عدم زيادة الايمان ونقصانه موقوف
على عدم دخول الايمان فاثبات عدم الدخول به دور ويكفي فيما هو بصدده اقتضاء
العطف عدم الدخول فذكر اقتضاء كفاية مستدرك ولا يرد على اقتضاء عدم
الدخول قوله تعالى تنزل الملائكة والروح لانه على تقدير كون الروح في الملائكة العطف لتنزيل
الروح منزلة الخارج لاعتبار خطه ليوفه من هو اهل من غير حاجة الى الالتفات

وعند الاستدلال على حفظ اللفظ لا يقال اقتضى بعض النصوص ايضا دخول الاعمال في الايمان
ففي حفظ ظاهر العطف ترك ظاهر غيره لانا نقول يرجح حفظ اللفظ فيما نحن فيه بكثرة
موارده وفي قوله الامتناع اشتراط الشيء بنفسه ما نحن فيه اشتراط الجزء بالكل ويدفع
بان جزء الشرط شرط واه وجود الشيء ان يكون شرط صحته ويدفعه بان جزء الايمان
العمل الصالح الصحيح فيلزم كون الصحة شرطا لها والاوضح في بيان ان المشروط لا يدخل
في الشرط لانه لو دخل لتوقف الشرط على المشروط ويدور وقد يورد ايضا اثبات
الايمان على ترك بعض من غير تحقق بالسقط بل الركن فلا يرد انه يكون تحقق الشيء بدون ركن
يحتمل السقوط فقط لا تحقق للشيء بدون تحقق ركنه يراد به ركنه من غير سقط التصديق
القلبي الذي هو احد الجزئين والاذعان وهذا لا يتصور فيه زيادة ونقصان فيه بحث
لانه الجزم يزيد رسوخا الى ان يبلغ مرتبة اليقين انما الكلام في تفاوت اليقين
وعدم تصور الزيادة في غير عصر النبي صلى الله عليه وسلم مذكور في بعض شروح العمدة وشرح
نظم الاوحدي وحاصله انه يريد بزيادة الايمان ما انه عرض لا يبقى الا
بتجدد الامثال فلا يرد ان الثبات على الايمان ليس ايمانا حتى يكون فيه وما ذكره
من النظر قوي ولا يندفع باذكراه المراد زيادة اعداد حصلت وعدم البقاء ينفي
ذلك الزيادة الخ لا سبيل الى انكاره لان مراده ان الشيء لا يوصف بالزيادة
بمثل هذا فتفي الزيادة بالمعنى المتعارف لا ينافي دعوى الزيادة بهذا الاعتبار على انه
بناء الزيادة على هذا الاصل ضعيف ترك ذهب الى ان الاعمال خارجة عن الايمان
فقبول الزيادة والنقصان ظاهر الاعمال فرضا او نفلا جزء خلافا لجواب صاحب العلاف
وعبد الجبار وفرضا عند الجبائي ولا يلزم من وجود الاباحة قبل العمل فالعمل وجود كل
بدون الجزء لان الايمان مع كل عمل قدر مشترك بين الكل والجزء والتصديق فقط
قبل القدرة على العمل فرق بين الايمان والايمان مع عمل قبل القدرة على عمل فرق آخر
وقد يكون الاعمال جزءا من الايمان عند المعتزلة ليس معناه ان التصديق وحده
لا يكون ايمانا اصلا بل معناه ان العمل بعد وجوده داخل في الايمان قال والايمان
والاسلام واحد لما جعل الاعمال الايمان خارجة عن الايمان في مقدمات دليل
من جعل الايمان مشتملا عليها ان الاسلام والايمان متحدان كان ذلك موافقا
للمخالف في المقدمة ايضا نبه على الموافق فيها ولم يوافق بقبول الاحكام قبول جميع
ما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم من عند الله كما وثبات ويقوله ويؤيده قولهم فلان خرج
من كان فيها من المؤمنين فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين الى ان الاستدلال
بها كما فعله المعتزلة ضعيف اما وجه الاستدلال على ما في شرح المواقف

ان كلمة غير ليست صفة عما معنى فاوجدنا فيها اى فرقة لوط شيا غير بيت من المسلمين
لانه كاذب برى الاستثناء والمراد بالبيت اهل البيت فيجب ان يقدر المستثنى منه عاما وجه
يصح وهو ان يقال فاوجدنا فيها بيتا من المسلمين المؤمنين الا بيتا من المسلمين فقد استثنى
المسلم عن المؤمن فوجب ان يتحد الايمان بالاسلام هذا ما ذكره فى شرح المواقف وفيه انه يصح
ان يكون غير صفة ولا يكون الحكم كاذبا بان يقدر فاوجدنا فيها مؤمنا غير اهل بيت من المسلمين
فالاولى ان يقال وجه الاستدلال ان غير صفة مؤمنا او ما بعده مستثنى منه وعلى التقديرين
يجب ان يتحدا اذ لو تباينا لم يصح فى نفى وجود المؤمن من غير اهل بيت ان يقال فاوجدنا فيها مؤمنا
غير اهل بيت من المسلمين اذا لم يكن المسلم مؤمن وامر الضعف فهو ان الاستثناء
يصح اذا كان المستثنى بعض من المستثنى منه ونظيره ليس فى البلد من العلماء الا اهل بيت
من النحويين واما وجه التاييد ان الشيء فاوجدنا مؤمنا الا اهل بيت منه واستثنى
اهل خصوص صفة غير شايع وبالجملة لا يصح فى الشرع ان يحكم على احد بانه مؤمن وليس
لا يخفى ان هذا التزام بتلازم الايمان والاسلام اتحادا ومفهوما والتلازم وان ينفى التغاير
عند الاشاعرة لكن لا يثبت الاتحاد وبعد ايقال الامر ان لا ينفك احدهما عن الآخر
ان كلا منهما بالنسبة الى الآخر لا هو ولا غيره فاه قوله تعالى قالت الاعراب آمنا قل لم تؤمنوا
ولكن قولوا اسلمنا لا يخفى انه سوق الآية دليل على منع من قولهم آمنا وتبديله بالكف فلو لا تفاوت
بين اللفظين لم يتجه ذلك فجواب الشاكر ترى لانه يفيد انه لو قيل قالت الاعراب
آمنا قلم تؤمنوا ولكن قولوا آمنا لصح اذ نفى الايمان فى الواقع لا ينفى الامر بالقول
اذ القول لا يستلزم الثبوت لانه دلالة الالفاظ ليست قطعية وغاية التقرير جيد
فى دفع هذا الاستدلال انه يقال فرق بين الايمان والاسلام لغة لان الايمان هو التصديق
والاسلام الانقياد ومن الانقياد انقياد والظاهر انه كذلك صرف بخلاف اسلمنا
فانه لمحل صدور قال الله تعالى لا يقولوا آمنا واشار الى انه كذب محض بقوله
قل لم تؤمنوا وامرهم بان يقولوا ما له وجه صدور والحق ان الآية ظاهرة فى المغايرة
والاستدلال على المغايرة قوى فانه قيل قوله صلى الله عليه وسلم الاسلام ان لا اله الا الله
لا يخفى ان الظاهر من الحديث ان الاسلام هو الاقرار والاعمال فلم يثبت ما يعارضه لانتم
تاويله كما يثبت الايمان حيث يعارضه حديث الايمان ان يؤمن بالله تعالى فيصح ان
يقول انا مؤمن حقا لتحقق الايمان ولا ينفى مقابله قوله ولا ينفى لقوله صح وسيدعى
حمله على عدم الصحة لاعتبار الاولى كما ذكره الشارح فى الكفاية لا يصح انا مؤمن ان شاء الله
كما لا يصح قول القائل انا شاب ان شاء الله تعالى ويجوز ان يمنع ان رفع ما يوهم
شيا وقوله لانه ان كان للشك فهو كفر يريد به ان كان للشك فى الحال البقينية

قوله

بالجودات العقلية المحلاة لجميع صور الكائنات ومشاهدتها لتلك الصور وثانيتها
القدرة على التصرف في بعض العناصر واظهار خوارق العادات وثالثتها
برؤية الملائكة مصورة وسماع كلامهم وحياتهم ليستدل انهم انكروا النبوة بالمنام
والالهام وكان في ارسال الرسول حكم كذا في تعدد ما اليه يراد الرسل
لان مصالح الناس تتفاوت بالازمنة ولهذا نسخ الاحكام واطلاق الحكمة اشارة
الى ان تعيين حكم مما لا يسعه مقدرة العبد وانما للبيقين ان افعاله لا غرض عن حكم
وقد اشار بعد الاطلاق الى بعض الحكم بقوله وفي ارسال الله تعالى من البشير والانذار
وبيان ما يحتاج الناس اليه وقوله للناس متعلق بالثلثة وكان اقتصر على الناس قصدا
الى حكم مشترك بين جميع الرسل والا فنبينا الثقلين صلى الله عليه وسلم ما شاهدين
الفوقدين وفي هذا اشارة الى ان الارسال واجب لا بعد الوجوب على الله تعالى
كما هو مذهب المعتزلة ولهذا اكتفى بالاشارة الى الوجوب ولم يصرح بلفظ الوجوب
لئلا يتوهم ما عليه المعتزلة واما في الموافق ان من البراهمة من قال بنبوة ابرهيم فقط ومنهم
من قال بنبوة آدم فقط يرد على ان البراهمة لا يحكمون بالامتناع وقوله ولا يمكن يستوي
طرفاه اشارة الى مذهب من ينكر وقوع الارسال بعد الاعتراف بامكانه لعدم ما هو
مرجح وقوعه وفي دعوى الوقوع ايضا رد عليه جمع معجزة والاظهر ان التاء للتانيث
فان المعجزة آية النبوة وعلامتها وبينته وقد سبق منه تعريفه في صدر الكتاب على وجه
اشتهر وعرفه هنا بقوله وهي امر يظهر بخلاف العادة على يد مدعي النبوة عند تحدي
المنكرين على وجه يعجز المنكرين عن الاتيان بمثله وكان عرفه قصدا الى تعريف يتضمن
شروط الاعجاز وهي ان يكون فعل الله تعالى مطلقا عند بعض او فعل الله او ما يقوم مقامه
من الترك عند آخرين كما اذا قال المدعي معجزتي ان احيي هذا الميت او لا يقدر احد
على ذلك الوضع فلا يقدر المعارض فان المعجزة هنا ليست فعل الله تعالى بل ترك خلق القدرة
فهو عدم صرف لا فعل وانما شرط كونها مضافة الى الله لانها تصديق منه بنبوة المدعي فلو
لم يكن مختصة به لم يكن دالا على التصديق منه فات ربقوله يظهر على يد مدعي النبوة الى
انه ليس فعل المدعي بل فعل الله تعالى واه يكون على خلاف العادة والاتيان به ظاهرة واه
تعذر معارضته والاشارة اليه استغنية عن الاشارة اليها واه يكون عند التحدي صريحا
كما ذهب اليه البعض وعند التحدي مطلقا وان لم يصرح به بل علم بقرينة الحال على الصحيح وقوله
عند تحدي المنكرين ظاهر في الاول ويحتمل الثاني وان لا يكون متقدما على دعوى النبوة ولو بلحظة
ولا فتاخر برهان لاتيانه مثله ويشير اليه قوله عند تحدي المنكرين وقد فات الاشارة الى
شرط آخرين وصار التوقيف غير وافيا احدهما ان يكون موافقة للدعوى فلو اتى معجزة ان الحيي

حيتا فاماتت حيا لم يكن معجزة ولم يدل شاهدة في دعوى النبوة لعدم نزل منزلة تصديق
الله تعالى اياه وثانيهما ان لا يكون مكذبا له كانطاق ما ليس له اختيار بعد الانطاق
ونطقه بانك لست برسول واما نطق من له اختيار كانطاق الاثر الاخرس ونطقه
بانك لست برسول الله فلا يخرج عن المعجزة على الصحيح لانه لم يحصل شاهدة الا انطاق
الاخرس وبعد الانطاق فهو فاعل مختار ينطق بما شاء بخلاف ما لا اختيار له في نطقه فان
نطقه داخل في معجزة فتكذيبه انطاق له بما يكذبه فلا يكون شاهد الصدق ويجاب عن فوت
القيدين بانه يكفي فوقه عند تحدي المنكرين فان التحدي انما يكون لمعارضة شاهد دعواه
ولا شاهد لي واحد من الصورتين وقد وقع للبعض هنا انه متى لفت موافقة الدعوى
بانطاق الجماد فانه مفتر كذاب والموافق لما في الكتب الكلامية ما قدمناه ولم يشترط
ان يكون معينا للمعجزة قبل اظهارها لان الاظهار المتوقف عليه ليس بشرط فبالكتاب
الدال على انه امر ونهى وذكر قوله تعالى يا ادم اسكن انت وزوجك الجنة وكلا منها رغدا
ولا تقربا هذه الشجرة وفيه بحث لان النبي صلى الله عليه وسلم عرف في صدر الكتاب
بانه بعثه الله تعالى لتبليغ الاحكام فالامر والنهي بلا واسطة لا يستلزم النبوة لجواز
ان يقتصر داعي نفسي ولا يكون للتبليغ وجعل جميع ما عدا من الخمارية بالذات او بالاعتبار
حتى يكون البشر داخلا تحت امته مبلغا اليه ما انزل اليه داعيا الى ربه وبينه تكلف
وفي المواقف والمقاصد ان هذا الامر والنهي كما يصلح البعثة لانه فوقها ولا اقل هناك
واورد عليه المنع لجواز ان يكون حواريا امته ونحن نقول في وهمان الجنة ليست دار تكليف
فتنتفي التكليف لانتفاء التكليف لا لانه ليس هناك انسان يصلح ان يكون امته
وقد يمنع دلالة الامر والنهي بلا واسطة بنبي على النبوة باجر يرجع لقوله تعالى واوحى الى
يجنع النحلة وياجرام موسى عليه السلام لقوله تعالى اوحينا في التابوت ويمكن دفعه بان لفظ
او البعثة وفي البعثة عنها لا تقر ان المراة لا يكون بنبية فلو كانا رجلين مستورى
الحال لدل الامر فيظاهره على نبوتهما وعدل بالبقاء ذلك بالتواتر وبالآيات الكثيرة
للتحدي ونقل الامور الخارقة عنهم نقل طلب حيث جاوز العادة عنه حتى كان غير آية التحدي
اذ لو لم يتواتر التحدي بتلك الامور الخارقة صريحا او غير صريح وتواتر وقوعها عنه لم يكن
معجزات وقد يستدل ارباب البصائر على نبوته بوجهين اعلم ان الاستدلال بالمعجزة
من برهان الان ظاهر خوارق العادة على يده معلول الصدق وقوعها والاستدلال الثاني
لارباب البصائر حيث يثبت برهان اللم فانه تعيين حقيقة النبوة وتبيين ان تلك الحقيقة
حصلت له على الوجوه فاثبات انه نبي باثبات ان حقيقة النبوة ثابتة له هكذا افتقر
في شرح المواقف على الامام في المطالب العالية واما الدليل الاول لم فمركب من اللم والان فانه قيل

النبوة بسبب عادي لجعل نبيا وما بعدها من فروع النبوة قلنا نعم لكن بيانه محمد او ما روى
من ان عيسى عليه السلام يضع الجزية اي يرفعها عن الكفار ولا يقبل منهم الا الاسلام مع انه
يجب قبول الجزية في شريعتنا فلا ينفي المتابعة لانه ذلك بيان انتهاء حكم الجزية في زمن
نزول عيسى عليه السلام وصيرورة حكم هذه الشريعة عدم قبول الجزية بل يدل ذلك على متابعته
لانه النصارى مثلا لا يقبل منهم الا الاسلام ولا يقبل الجزية منهم فان كان دينه ثابتا
لا يدعيهم الا الاسلام على انه خبر الواحد لا يعارض الكتاب بل لا يعارض خبر فيما لا يقبل
النسخ قال قال والاولى ان لا يقتصر على عدد الفظ ان يقال انه لا يذكر عدد لانه
لا يقتصر على عدد فانه يفيد ان يرد بين العددين وليس كذلك فانه كما ينافي
قولهم ومنهم من لم يقصص الاقتصار ينافي الترديد ولا بد من ان يدخل فيهم من ليس
منهم او يخرج من فيهم وغاية التوجيه ان يقال المراد من الاقتصار على عدد هو ان يجعل
بحيث لا يحتمل غيره من الاعداد ذلك اذا كان عدد معين او حدود فعدم الاقتصار
لا يكون الا بان لا يذكر عدد وذلك لان الآية مخالفة للحديث بحيث ان تعيين جميع
الانبياء لا ينافي عدم القصة من البعض فان القصص منه بان يذكر اسمه ويخبر عن حاله
من احواله مع الامن من دخول ما ليس نبيا منهم الا شبهة فيه واما خوف من هوس فاقصى
انه غير لازم لان العدد لا يفيد الحصر كما بين في محله فقولك لي على الف لا ينفي الزيادة
ففي ذكر عدد اقل لا يلزم عدد النبي غير نبي كما ذكر الشارح فيتعين ان يوجه كلام من قال بانه لا يجوز
ان يخرج عن القصة الاعتقادية من هو منهم فلا يتم الاتيان بالانبياء، ويبقى للبعض
غير موجز به الا باذكره الشارح عليه ويعلم مما ذكره ان الاولى ان لا يعين في التقدير
بالنبوة ما لم يتواتر نبوته لان في التصديق بالنبوة كذلك مخالفة عدد من ليس نبيا بنبيا
وان يتوقف في اثبات نبوة من اختلف في نبوته لان هذا ينافي النبوة
والرسالة وصف اكثر الانبياء باوصاف اربعة وجبر الشارح بالاثنين
حتى النبوة والرسالة والاخرين من مقتضياتها والظاهر ان الاربعة من
مقتضياتها اذ النبوة بمقتضى توقيف الرسول كون الاتي مبعوثا بالتبليغ
الاحكام لانفس التبليغ والاخبار فالتبليغ ايضا لئلا يبطل فائدة
البعثة والرسالة وفيه نظر لانه يكفي فائدة البعثة والرسالة ان بيان
الغير ثواب النبوة بان يكون بعيدا من قوم بعث اليهم فيقطع مسافة فيها مسافة
كثيرة للتبليغ وعوت قبل الوصول اليهم كما نقل عن الشيخ المفيد قدس سره انه ذكر
في استفتاء رجل انه بعث نبيا الى قرية وسلط عليه في سبيل دنيا اهلك وكان يجهد
بوصفهم كلهم بالتبليغ رد ما ذكره الشيعة انه يجوز ان يخفي الغير دعوته بقية فان قلت

الصدق والفصيحة في الجملة يكفي فائدة للبعثة فكيف يبطل الفائدة لو لا عصمة
عن الكذب في عدم الفصيحة قلت اذا احتمل تبليغهم الكذب ولم يجب وثوق
تبليغهم لم يكن للبعثة فائدة اذ لا يقبل منهم حكم اصلا وكونهم ناصحين بحيث
الله تعالى حطا حاجة النفس بفي شفقتين في الدين يقتضي عصمتهم عن الذنب مطلقا
فيه اشارة الى عصمتهم عن الذنوب واغفاء عن ذكر الصدق لانه صح به
وقدم بمزيد اهتمام به لانه ملاك النبوة ومقتضى التاييد بالمعجزة فلا وجه لما قيل
وفي هذه الاشارة الى انه الانبياء معصومون عن الكذب خصوصا فيما يتعلق
اما عمدا فبالاجماع والاجماع على عدم تعمدهم الكذب يفيد بدءوا الرسالة
وما يليقونه من الله تعالى ما ذكرنا في المواقف ولا يهم غيره مما سيفاد من كلام الشارح
وقوله هذا كله بعد الوحي لا يلائم قوله معصومون عن الكفر قبل الوحي وبعده بالاجماع وكذا
عن تعمد الكبائر عند الجمهور فانه يقتضي ان يكون الكلام في سائر الذنوب بعد الوحي
وقبله كالكلام في الكفر فانه معصوم بالاجماع سواء بلغ حد الشهرة او لا
مردود لانه نسبة الخطاء الى الرواة اهون من نسبة المعاصي الى الانبياء، وما كان
بطريق التواتر مقسما ما يمكن حمل خصوصيا تها على امور يخرجها عن كونها ذنوبا
كحمل قول ابرهيم عليه السلام اني سقيم على اني سقيم فيما بعد فيحمل عليه ان امكن والا فيحمل
لفظ الذنب الواقع فيه على ترك الاولى لكونه قبل البعثة او على الصغيرة ويحمل
على ترك الاولى انسب بمنصب النبوة وعلى الصغيرة بلفظ الذنب والتوبة الى
غير ذلك ورجح الشارح الاول فاختاره وكون بينهما المواقف وبما قررنا اندفع
ما قيل انه لا يقابل بين الحمل على ترك الاولى والصرف عن الظاهر ولم يحتج الى تخصيص
الصرف عن الظاهر سوى الحمل على ترك الاولى لضرورة تصحيح التقابل او تصرف
النسبة الى غيرهم بان يكون التوجيه الاول من قبيل التجوز في النسبة والثاني
من قبيل التجوز في الطرف ولا شك ان حرمة الامة بحسب كمالهم في الدين
وذلك تابع لكمال نبيهم فيجب ان يكون الترجيح بحسب سهولة انقيادهم ووفور
عقلهم وقوة ايمانهم وكثرة اعمالهم وبنو آدم اشهر في نوع الانسان بحيث
يشمل آدم وحواء دون ولد آدم فمن لم يفرق بين بني آدم وولد آدم فحمل الحديث
دليلا على كونه صلى الله عليه وسلم افضل من آدم فقد سهى وقد يحمل دليلا بعونه
ان فضلوا ابراهيم او موسى او عيسى عليهم السلام على اختلاف الاقوال افضل من آدم
والافضل من الافضل افضل لكن هذا الحكم اجتهادي لان بعضهم قال
آدم افضل منهم فيتاز افضليته صلى الله عليه وسلم لجعلها خلافية على ان الحديث

خبر الواحد فلا يفيد اليقين والاستدلال بقوله صلى الله عليه وسلم انى اكبر الاولين
والاخرين ولا اخرام قال والملائكة عباد الله تعالى اى مملوكون له فى القاموس الاله
حر اكان او رقيقا والمملوك قد يضم وصفهم بالعبودية رد كونهم نباتا لله تعالى
اذ الولادة تنفى الملك وصفهم بقوله العاملون باجره دون العصمة لان الثابت
بالادلة يرجح ذلك واما العصمة نفيا واثباتا فادلتها متعارضة ظنية لا يفيد العلم
واليقين وعدم ورود نقل الادلة وعدم عقل الذكورة والانوثة لا نفيا ولا اثباتا
تقتضى عدم الوصف بالذكورة والانوثة وعدم الوصف بنفيهما ايضا لان عدم
الدليل على شئ من الطرفين يقتضى التوقف ولا دلالة لقولهم اثاثا وجعلوا الملائكة
الذين هم عباد الله انثا على نفى الانوثة لانه يحتمل ان يكون الدم جعل على جميعا
اناثا وليس لكم ان تستدلوا على الوصف بالذكورة والانوثة بان ظاهر استثناء عن
الملائكة دليل على انه ملك واثبات الزلفة لهن فهن ما يتخذونه ذرية اولياء دل
على ان الانثى فتيت الذكر والانثى للملك لان الاستثناء يعارضه ما يخرج دلالته على
الملائكة عن كونها قطعية ولعل جعلهم ملائكة نباتا لله تعالى لتبرئهم عن الآفات
ذلك يليق بالنبات ولذلك ظهر عيسى ولم يتفرقا والله تعالى كتب انزلها على انبيائه
لم يذكر عدد الكتب اشارة الى ان العدد لم يثبت بدليل يفيد اليقين فالاولى ترك
البعض فى التسمية لئلا يخرج كتاب اولا يدخل غير كتاب على ان ما ورد فى ان الكتب
مائة واربع ينافيه ما ورد ان المرسلين ثلثمائة وثلثة عشر لان الرسول اخص من الكتاب
وشريعة ودفع التناقض يحوج الى التكليف ولم يقل انزل على كل رسول مع ان الكتاب
قد يكون بين الانبياء مخصوص بالرسل لانه يقتضى ان يكون كل منزل عليه رسولا قبل انزال
انزال الكتاب فليس تركك على رسل خلاف الاولى كما يتوهم بل الاختيار الاولى
وقولهم وبين فيها امره ونهيه ينتقض بالوجود لانه لم يكن فيه الا الاوامر وقولهم وهو
واحد فسر بان الكل تحت ذكرها كلام الله تعالى غير متفاوتة فى تلك الصفة وانما التعدد
والتفاوت فى النظم المقروء والمسموع وفيه ان لا فائدة فى هذا الحكم وقد يفسر قولهم وكلها
كلام الله تعالى بان الكل دال على كلام الله تعالى ويجعل قولهم وهو واحد فى نفسه وانما التعدد
باعتبار وجوده اللفظى وكذا يرجح البعض على البعض وهو امر لهو بالتفاوت يجعل
التفاوت لتغير المقروء وهم قولهم كما ورد فى الحديث ينبغى ان يكون متعلقا بتفضيل
الكتب وتفضيل السور لان كلا منها انما يعلم من النوع والمعراج لرسول الله تعالى
محمد صلى الله عليه وسلم الظاهر انه الحق المعراج وارد العروج اشارة
الى ان العروج كان بالمعراج على ما ذكر ارباب السير انه ظهر فى بيت المقدس من الصخرة

الى السماء معراج فى غاية الحسن والبهجة وهو المعراج الذى يعرج منه الملائكة الى السماء احدى
عشر ضيقة من الياقوت الاحمر والاخضر الزبرجد الاخضر واحمر ورجاية من الفضة
والاخرى من الذهب كلها بالدر والياقوت وهو الذى ينظر منه ملك الموت يقبض الروح
ويراه المحتضر فلا جل ينظر جدا ويبالغ فى النظر والجواب بان كل الرؤيا بالعين
غير عامة الرؤيا حصرد رأى البصر كالرؤية الا انه فى رأى فى المنام اشهر وبعضهم
حمل قولها عائشة رضى الله عنها معراج آخر وجمع بين كلام عائشة حين عنا انها كان
من المعراج صغيرة ولم تحققه وهو نه كان كافرا فلم يوفه ليس بشئ ولا شئ ان يضيف
اليه لان عائشة رضى الله عنها وضيع عرضها فى معرفة احوال رسول الله صلى الله عليه و سلم
يتعذر كل البعد ان تسع معرفة ايام صغرها او لا تحققها عن رسول الله صلى الله عليه وسلم
وكونه معه طوال عمره فى الاسلام ورؤية صلى الله عليه وسلم اذ به فى تلك الليلة
مما اكره عائشة وجمع من الصحابة واثبات الرؤية منقول عن ابن عباس والحسن
البصرى وعروة والزبير وكعب الاحبار والزهرى وابى الحسن الاشعرى واكثر اتباعه
رضى الله عنهم ولكن اختلفوا ان انه هل هو بالقلب بان احدث لقلبه حال البصر فراه رؤية
البصر او بالبصر والصحيح الاول لان ابن عباس صرح فى بعض ما روى عنه بالقلب
وفى البعض اطلق وجعل بعض الائمة الاطلاق محمولا على التوقف لان كل واحد من ادلة الطرفين
لا يفيد اليقين وممكن يقينى العارف بالله تعالى وصفاته حسب ما يمكن ان اريد حسب
ما يمكن لذلك الشخص فلا يرد انه لا يكون غاية الوقت الذى يمكن له رؤية ربه ولا ان
لم يوف حسب ما يمكن له لانه لو صرف ذلك الوقت الى رؤية ربه الان يقال
المراد حسب ما يمكن له وهذا لا يدل على عدم تضييع وقت بل على الخطاب بلطف الله تعالى
فيجوز ان يعنى عما احد بالقوة وصيت الوقت بعد تضييع مدة مديدة بما كان له من
معرفة ذاته وصفاته وقولها مما لا يكون معونا بالاياة والعمل الصالح يريد به ما جاوز
عادة لا يكون كذلك والقصد ضبط خارق العادة فهذا ينقسم الى معجزة وكرامة
واستدراج واورد عليه انه غير حاصر لانه واتفق الوضع واستدراج والاهانة
كما روى ان جعيلة دعا لاعور بان يصير عينه العوراء بصيرا فصار اعمى وقد يقال يقسم
الخارق الى معجزة وكرامة وهونة واهانة واعترض عليه بخروج الارهاص والاستدراج
وما ظهر من مريم من الحبل من غير ذكر وظهور الرزق من غير سبب وما ظهر من صاحب
سليمان احضار سرير بلقيس من بعيد قبل ارتداد الطرف وما يقال من ان الاول معجزة لزكريا
والثانى لسليمان لا يرده ما يقال من ان المعجزة ما قارن التحدى والاهانة بخصوصها
لانه يبقى ما سيرضان كرامة الولى معجزة الا ان يقال ما سيتا محققا والمراد انه كالمعجزة

ز الدلالة على نبوة النبي وكون الكرامة معجزة محتى لا يخرجها عن الكرامة ولما استدل المعتزلة
المنكرون لكرامة الاولياء والاستاذ ابو اسحق وابو عبد الله الحليمي منا ويفسد معتزلة بالمنكرين
لاخراج ابي الحسين البصري منهم فانه يوافقنا وحال الاستدلال انه يسند باثبات النبوة
وحاصل الجواب ان الكرامة اعانة على الاتيان بمعجزة بعينه كالمعجزة فاثبات دعوى
النبوة والاتيان بمقارن دعوى الرسالة والتحدي ليس بمعجزة ويمكن نقض استدلالهم بالسحر
فانه يجري في السحرة بقال لو كان السحر ثابتا لالتبس بالمعجزة فيسند باب اثبات النبوة
فما هو جوابهم عنه جوابنا ويتبغي ان لا يخص انكار المعتزلة بالكرامة بل يطلق خارق العادة
كرامة كانت او استدراجا والاحسن ان يقال بعد الانبياء هو افضلهم لقوله صلى الله عليه وسلم
ما طلعت الشمس وما غربت بعد النبيين والمرسلين على احد افضل من ابي بكر وشذ هذا السور عن قاعدة
لا تنفيها على ما هو المفهوم لغة يقال ويظهر ان ابا بكر افضل من سائر الامم ايضا وفيه اشارة
افضليته من سائر الامم فيما ذكر لبعض ايضا افضل من امة نبينا افضل الامم واراد ة كل فرد
بعد نبينا كما ينتقض بعيسى ينتقض بادريس وخضر والياس ايضا ويمكن دفعه بانه مخصص من هذا
الحكم بهؤلاء الانبياء ولا ينتقض ولي درجة الانبياء ويرد ايضا انه لا يفيد تفضيلهم على
من لم يوجد بعد النبي عن الشهيد رضي حيوته كحمزة وجعفر وغيرهما رضي الله عنهم وقد دل الحديث
ان بوعلى ان ابا بكر رضي افضل منهم وعدم افادة التفضيل على التابعين على تقدير
ارادة كل بشر موجود على وجه الارض منتف بان الصحابة خير من التابعين بلا خلاف
ابو بكر ظاهره مبالغة في الصدوق لكن في الصحاح الصديق مثال العوام الذي يصدق
الذي يصدق قوله بالعمل هذا والتيقن منه ان تسميته لكونه مصدقا لاقوال باعماله لا لما قاله
من انه صدوق النبي في النبوة بلا تلعثم اي توقف وفي المعراج بلا تردد وفي كتب السير
انه كبر بالصدوق في قصة المعراج لانه صدق قول باية مؤمن شاهد بنبوة محمد صلى الله عليه وسلم
بمقتضى ايمانه في المعراج بلا تردد مع استبعاد جميع القوم فيكون اطلاق الصديق مطابقا
لما في الصحاح فرق بين الحق والباطل في القضايا والخصومات والقاموس اولا فرق
بين الايمان والكفر حيث اظهر الاسلام بكة لانه النبي صلى الله عليه وسلم زوجه فيه
ولا دخل فيما هو بصدده لقوله قال ولو كان عندي الا انه اراد اتمام رواية الحديث
وكانا كمن بنيا البنى تورين تشبيها بهم ايها لان النور من اكمال عليه الصلوة والسلام على
ما في القاموس فلا توقف حينئذ اذ لم يرد على فضلهما على غيرهما نقلا كما ورد في شان الشيخين
ولا يمكن ان يريد العقل واه اريد كره ما بعده وذو المعقول من الفضائل لانه ظهر كثرة فضائل
على كمال القاصر ونحن نقول كان وجه التوقف انه جعل عمر الخلافة بين عثمان وعلى وغيرهما
شورى وذلك يشعر بانه توقف في تفضيلهما على غيرهما ايضا على الترتيب الذي يشعر

انه بين ترتيب الخلافة على ترتيب الافضلية التي حكم بها السلف لدليل كلام فقوله وذكر ان الصحابة
قد اجتمعوا الايلام كلام الحص وقوله توفي على حنيفة الجمهور للمليقا لبنا، الموصوف وتوقف على كان
ستة اشهر وقوله والاجتماع عليهم الا يرى انه احتج ابو بكر على الانصار فقوله عليه السلام الائمة من قريش
ولقاعد الانصار عن دعوى الخلافة ووجه قول عمر رضي بايعناه من فينا وان كان عمر انه اراد
وانه كانه البيعة لاجمعة لكمال صلابته في الدين وعدم حتمال امر يعني بتاني الحق وان كانه
حراوفي تصريح رضي حين المتابعة بذكره ليكون المتابعة بلا غرور وعن علم وترك الخلاف فورى
اي ذات شورى معناه انه ترك تعيين الخليفة شورى بينهم لا اقامة امر الخلافة شورى
في تبصرة الادلة وفوض اليهم لينظروا فيه فتقلدوا الامامة اصلحهم بذلك لكن كلام الكشاف
حيث قال في تفسير شورى انهم لا ينفردون بامر حتى اجتمعوا يدل على انه ذهب اليه
لم يكن عن نزاع في خلافته اي نزاع لهوى النفس من غير داعي الاجتهاد واعتقادان الاكابر
بالخلافة غيره يدل عليه قوله بل عن خطاء في الاجتهاد ولم يقصر منه وقع الطعن في معوية ومن
تبعه من الاصحاب في طلحة وزبير وعائشة رضي الله عنهم فان الواجب حسن الظن بهم جميعا
رسول الله صلى الله عليه وسلم واعتقاد براءتهم عن مخالفة الحق فانهم اسوة اهل الدين ومدار موفة
الحق واليقين المطمئن لم يكن عن نزاع في انه الحق بالخلافة بل بشبهة يدل عليه جواز المحاربة
في طلبه حتى في الدين اعتقاده الخليفة غير حق ولم يجب وهو قصاص قتل عثمان فان معوية
اعتقد وجوب القصاص كان نزاعه في طلب القصاص لا في خلافة وهذا ظاهر البطلان
لانه لا يخفى على احد ان نزاع معوية وزبير كان في خلافة ولولا ذلك لوجب ان يقال
لاحكامه معوية ويطلب عنه القصاص عن القتلة ولعل المراد الخلافة الكاملة التي
لا يشوبها شيء من المخالفة وحيل عن المتعاسة بتجانه يشكل بخلافة عثمان وعلى رضي الله عنهما حالف
معهما اهل البغي حتى استشهد عثمان ولم ينقطع محالفة معاوية مع علي الا ان يقال المراد
عدم ثبوت مخالفة الخليفة وجعل عن حقايق الحق ولا بعد فيه بحث لان حصر الخلافة الكاملة
في ثلثين لا يقتضي ان يكون بعدها ملك وامارة بل خلافة غير كاملة فالاظهر ان حكم اهل الحل والعقد
بالخلافة حتى يشبه الملك بالخلافة لقوتها وضبط امر معاش والمعاد ضبطا سهلا بزمان
الخلافة ثم الاجماع على ان نصب الامام واجب جعل الموافق الوجوب اليه مختلفا فيه فان
الخوارج جعلوه من الجايزات وقوله واما الخلاف به فانه هل يجب على الله تعالى فيفعله فذهب اليه
الامامية والاسمعيلية وقوله بدليل سمعي يعني كما هو عندنا او عقلي يعني عند اكثر المعتزلة وعند
الزيدية اولا وكما وعقلا ايضا عند كثير من المعتزلة كالجاحظ والكعبي وابي الحسين
ولان كثيرا من الواجبات الشرعية توقف عليه كما اشار اليه وحمل قوله والمحذور لا يدل
على حمله وجوب نصب الامام كما والاستدلال عليه باحد الامرين ما يتوقف عليه كثيرا

من الواجبات الشرعية وما يتوقف عليه الواجب الشرعي واجب سمعا كما لو اجب الشرعي وكون جملة على
دليل تمامه مسطور في الكتب وهو ان نصب الامام خوف ضرر فوت هذه الواجبات المفضي الى
هلاك الجميع لما انا لا نعلم علما يقارب الضرورة ان شرع هذا الامر بالصالح عائدة الى الخلق
معاشا ومعادا دافع فوتها يختل نظام العالم ويفضي الى ما يفضي قطعا وقوله لا بد لهم لا بد لهم في بقا
وعما وهذا ذكر السر معناه لا بد لما يجب عليهم في الدين ودفع الضرر المظنون واجب يقيني وعليه للام
والاحرار في الدين والصغار جمع صغير كالكرام جمع كريم والصغار جمع صغيرة كالغنائم
جمع غنيمة وقوله فان قيل انما يتوجه على هذا الدليل دون الاولين والمراد بالرياسة العامة
الرياسة العامة في الدنيا ليصح قوله اما ما كان او غيره فان هذه الرياسة في الدين والدنيا
في نيابة الرسول لا يكون غير امام حق قلت فان انتظام الامر يحصل بذلك في غاية الضعف
كما يرشد اليه قوله في الجواب يحصل بعض النظام وامر الدنيا فالسؤال ليس بشي وقوله
فيعصي الامة كلهم ويكون منهم حينئذ الجاهل يريد ان اللازم بط لما ان في الاوقات الماضية
بعد الخلفاء الراشدين الكبار الامة من التابعين وتبعهم الى غير ذلك من الائمة المجتهدين الذين
لا خفاء في جلالة قدرهم في الدين وقيل لان اجماع الامة على الضلالة لا يجوز لقوله صلى الله عليه
لا تجتمع امتي على الضلالة وفيه بحث بينه بانه انما يلزم معصية لو تركوا نصب الامام
عن قدرة واختيار والحصول التحصيل الحديث عنهم فاش في زمان يترك فيه نصب الامام للعجز والاضطرار
بدليل ان الضرورات تبيح المحظورات وكذا المراد بعدم اجتماع الامة على الضلالة عدم
الاجتماع عن قدرة واختيار بل تقول لم يجتمعوا الامة المراد بالاجتماع على الضلالة عدم
كونها حقا لا العمل بها الكرابا وبهذا الجواب يندفع ما لو كان بعد الخلفاء العباسية
لكان زعمت الشيعة منحصرا الامامة منهم حيث رجحوا الهدى في الفضل على امامة الكرام
سوى علي رضي الله عنه ولا يخفى ان ذكر هذه المسئلة في هذا المقام لا مهم يحتاج والاولى بحالها ابرازها
في شرح قوله والاخبار نبي بانهم واولادي رضي الله عنه فان قيل بل غاية الامر ان يوجب خفاء
دعوى الامامة بحيث يجوز ان يكون زمانه اخوف من ازمنة امامه بحيث لا يمكن ظهوره كما لا يمكن
للامام اظهار الامامة ويكون عطفا على يكون في قوله وينبغي ان يكون يقال يجب ذلك فلا يصح
عطفه على يكون بل يجب عطفه على ينبغي ان كونه ظاهرا ايضا كما اوضحه بما بعد الشرط وكلمة ينبغي
اعم من الوجوب وان كان اكثر استعمالها في الاولوية وقوله ولا يجوز نصب غيرهم يدفع قولهم الاولوية
ولا يشترط في الامام ان يكون معصوما لما مر من الدليل لا يخفى ان الاولى تقديم العصمة
قبل اقامة الدليل على نفي اشتراطه لان تعقل الدعوى يتوقف عليه بل الماهية مقدمات الدليل
ايضا يتوقف عليه بل الاولى تحقيق موضوع العصمة فيما يجب عصمة الانبيا كما في كتب القوم
ومن شرط عصمة الامام انما شرط في زمان الاتباع اذ لا موجب لاشتراطه قبله وحاصل الدليل

الاول على ما اشار الاجماع المنعقد على خلافة ابي بكر معنى ان اهل الاجماع لم يقطعوا العصمة امام
امامته كيف والعصمة ان لا يخلق الله تعالى في العبد كذب مع بقا قدرته واختياره وهو لا طريق
معرفة لهذا الا بالوحي اذ لا يعلم الغيب الا الله تعالى وبهذا اندفع ما اورد عليه ان الشرط
عصمة لا العلم بعصمة وعدم القطع انما يناسب الثاني لا الاول على ان عدم قطعنا غير مفيد
وعدم قطع اهل البيعة غير معلوم وحاصل الدليل الثاني ان عدم الدليل يفيد الاشتراط
يفيد عدم الاشتراط ولا يخفى ان هذا من مسالك الضعيفة على انه ينجر لو تم هذا
لثبت عصمة ابي بكر اذ عدم الدليل على خلق الذنب فيه دليل على عدمه والجواب بالمنع
اي منع ان غير المعصوم ظالم وجزاؤه بما قيل فان قلت حقيقة العصمة كما ذكر عدم خلق
الله تعالى الذنب وعدم العدم وجود فكيف لا يكون غير المعصوم ظالما اذ يقال ان غير
المعصوم اذا اصلح دينه بالندم ليس ظالما فلا تنس التوبة والاصلاح ولا يمكن حضر الدفع
ما توهمت ورود على ان تعريف العصمة ليس على ظاهره الذي يجب ان يراعى في التعريفات
والمراد بعدم خلق الله تعالى او كون ما ذكر هو ملكة اجتناب المعاصي مع التمكن
وانتفاء الملكة لا يستلزم عدم الاجتناب عنها وما قيل ان الظلم هو التصرف في الغير
فيكون خصوص العصمة وصفه وصف الظلم على تفسير الظلم ببعض السنن
غير مخل وما قيل المراد بالعهد كينونة عدو في الظاهر فلا يدفع الاستدلال بالظاهر
انها خاصية في نفس الشخص في بدنه لعله اراد الامتناع العادي مع التمكن عن الذنب
فلم يكن فاسدا والمراد بالحجة التكليف قيل كيف اذ به يمتحن الله تعالى عباده ويبلوهم
ايتهم احسن عملا ولا يكون افضل اهل زمانه كما زعمت الشيعة وان وافقهم بعض
اهل السنة حتى الاسنوي في الكفاية وما اورده على ما يجعل الامامة لتوري كان الاولى
ان يذكره بقا حيث ذكر حديث جعل الامامة لتوري وقد عرفت ان معنى لا يتجه عليه السوال
فتذكر اي مسلما حال لا يجدان مدار هذه الولاية المطلقة الكاملة يوجد في الخلوة فيفيد
البيانة عدم صحة نصب امامين مستقلين وشجاعة الامام عبادة عن كونه قوي القلب
بحيث يمكنه رياسة العسكر واقامة المقابلة مع العدو وان لم يقدر بنفسه على الحرب
كذا في الكفاية ولا ينبغي للامام بالفتح ان يتوكل بنفسه بل ينبغي ان يتولى بنفسه بقوله تعالى لا ينال عهدي الظالمين
فان النيل يعبر الوصول الى ابتداء وزمان بقاء لانا نقول الوصول امر آني ولا بقا له وانما
الباقي الوصول بمعنى الحصول بالمصدر وبدليل الفعل حقيقة هو الاول على ان صيغ الافعال
للحدوث هذا وحينئذ على الغفلة ان خروج الفسوق ليس ظلما بل الفسوق مع عدم الاصلاح بالتوبة
واورد على قوله لان العصمة ليست بشرط ابتداء انه اذا اريد بالعصمة ملكة الاجتناب
فلا تتوجه اذ المقصود اشتراط عدم الفسوق وان اريد عدم الفسوق فعدم اشتراطه ابتداء مم

اذ قالوا يشترط العدالة فى الامام لان الفاسق لا يصلح ما بر الدين ولا وثوق باوامره
ونواهيه عما حرف تعريف العصمة من ظاهره وحمله على ملكة الاجتناب وقد عرفت
ان الدليل الضعيف قد سلف قلنا انه طاعن من مقاصد علم الكلام جعل الامامة من مقاصد
علم الكلام على اصل اهل السنة يحث قال صاحب المواقف وجماعة الامامة عندنا من
الفروع وانما ذكرناها فى علم الكلام تاسيا بمن قبلنا فحقيقة الامر يقتضى ان يجمع ايرادها حيث
الامامة مع ايراد هذه المباحث فى الحاجة الى الاعتذار المذكور قوله لما انه يعلم من احوال
الناس الخ يقال هذا انما يتم فى الاشخاص وانما فى الانواع كاكل الربوا وشارب الخمر
والفروج على السروج فلانه يعلم من ترتب اللعن على الوصف انه لناظر فى قوله فيتحن لانتو قف
وشانه خافاة لما قاله الغزالى فى الاحياء فى لعنة الاشخاص حيث قيل يجتنب فلا حظر فى
السكوت عن لعنة ابليس فضلا عن غيره قوله وهذا اجمل منه بريه فيه نظر لان النهى يكون
فى المحالات فلو عجز مع علم باستحالة وجوده واستحالة ان يحكم به تعالى كيف يكون جهلا بريه
والجمع بين قوليه لا يكفر لا يقال هذا مذهب الاشعرى وبعض تابعيه والمكفر غيرهم فلا تناقض
فى كلامهم فلا حاجة الى قوله الا المعتزلة الخ قوله ومن ثم عد ومن ثم ممكن ثابت فى الخارج مذهب
جمهورهم ان الثابت فى العدم بسيط الممكنات دون المركبات قوله ان العالم وجميع
ما فيه مذهب المعتزلة حيث ان القضايا يتبدل واه لا يثبت مذهب اهل السنة من ان الدعا
والصدقة ينفعان ويكفى فى ان يقال ان يثبت نفع الدعا والصدقة بالطريق الاولى قوله
ادعوا الله وانتم موقنون يندرج فيه الاجتناب عن المعاصى والبعيد بالعبادات لان
الاتيان والاباحة لا يحصل ما لم يرتكب الاجابة وقع ما نحن فى الاجابة عنه قوله فقال
الله تعالى انك من المنظرين قيل فيه بحث يجوز ان يكون اخبارا عن كونه من المنظرين فى قضاء
الله تعالى السابق دعا ام لم يدع وقيل يستجاب دعاء الكافرين فى امور الدنيا ولا يستجاب فى امور
الاخرة ويحصل التوفيق بين الاية والحديث بتعدد اشراط الساعة جمع شرط بالتحريك
وهو العلامة ودابة الارض اول ما تخرج من جبل الصفا تصدع لها والناس سايرون
الى منا اوخر الطايف او تثلث ثلثة خرجات من هناك عصا موسى وخاتم سليمان عليهما السلام
تضرب الوجه بالعصا وتطبع وجه الكافر بالخاتم فيتفشى فيه هذا الكافر وياجوج ماجوج من كل حدب
بكسر الالفين زائدتين من يجج ومجج وقرى ويا جوج وماجوج وابو جعار جميع كل ذلك
فى القاموس وفى تفسير البيضاوى هما قبيلتان من ولد يافث بن نوح وقيل ياجوج من ذرية
الترك وماجوج من الجيل وهما كاسماء الاجناس بدليل منع الصرف وقيل عربيان من اج الظليم اسرع
واصلهما الهمز كقراءاتهم ومنصرفهما للتانيث والتعريف قوله والمجتهد اى المستدل
فى العقليات والشرعيات الاصلية والفرعية قد يخطى اى قد يحكم حكما غير مطابق وقد يصيب

اى قد يحكم حكما مطابقا وقد يراد به الاصابة الخروج عن عهدة التكليف فعلى الاول
ليس فى عبارة الاصابة فى مسائل الاصول بخلاف من حيث اذا حكم فى الاصول واحد معين
عند الكل وعلى الثانى يصوب المخالف فى الفروع مطلقا وفى الاصول اذا لم يكن احدا
مكفرا وهذا الاختلاف مبنى على اختلافهم فى ان الله تعالى فى كل حادثة حكما معينا
ام حكم فى المسائل الاجتهادية ما ادى اليه راى المجتهد هكذا اوقع عبارته فى التلويح واعلم ان
لا ام المتصلة لازمة للهمزة الاستفهام يليها احد المستويين والاخر الهمزة وعبارة
الصحيحة اختلافهم فى ان الله تعالى فى كل حادثة حكما معينا او احكاما على حسب
ما يؤدى اليه راى المجتهد وعبارة التنقيح منقحة وهذا الاختلاف بناء على ان عندنا
فى كل حادثة حكما معينا عند الله تعالى وعندهم لا بل الحكم ما ادى اليه اجتهاد المجتهد
اما انه لا يكون حق الله تعالى عليه دليل ويكون القيس عليه لا عن دليل بل بغير ذلك
حق يعتبر شرعا ويكون او يكون وذلك الدليل اما قطعى والمجتهد ماجور بطلبه لا ظن والمجتهد
غير مكلف باصابتها بل بغير ظنها وخفائها وما ذكر من المذهب المختار لا ياتى فيه خطاء
انتهاء فقط لانه اذا وجد دليل عليه حق الله تعالى فقد اصاب وان فقده فقد اخطا
فلا خطاء مع وجدان الدليل ولا اصابة مع فقدانه فالخطاء ابتداء وانتهاء
لا محالة فقوله لا خلاف فى هذا المذهب فى ان المخطى ليس باثم انما الخلاف فى انه مخطى
ابتداء وانتهاء لا يصح انما الخلاف فى مذهب من يقول بالخطاء دون خصوص المذهب
من قوله والمختار بعيد جدا او تخصيص عدم الخلاف بهذا المذهب لان الخلاف واقع فى مذهب
من قال ان الدليل قطعى لانه حكم بان المجتهد ماجور بطلبه فاختلف فى استحقاق المخطى للاجر
ووجوب بعض حكم القاضى بالخطاء الاول قوله تعالى فهمناها سليمان والضمير
للحكومة والفتيا بضم الفاء كالفتوى ومعناه وهو ما افتى به الفقيه وقد يفتح فى قوله
ولو كان كل من الاجتهادين صوابا كما كان لتخصيص سليمان بالذكر وجه انه كان
يعلم سليمان بحق لطف الله تعالى غير اسباب اجتهاد الاربا صابة بنوة فلذا خصص
نسبة تفهيمه الى ذاته وقد يجاب بان المراد بتفهيمها تفهيم ارفقهما واحقهما وفيه
انه بعيد عن ظاهر النظم وانما قال والثانى الاحاديث والادلة الدالة على تردد
الاجتهاد بين الصواب والخطاء بحيث صارت متواترة المعنى لانه ما لم يبلغ حد التواتر
لا يصح الاستدلال به على الاصول والثالث من الادلة دليل الاجماع والقياس يقتضيه
وقد اجمعوا وهذا الدليل مبنى على اثبات انه القياس مظهر لا مثبت والا فعند الخصم
القياس مثبت ويرد بان الحكم الاجتهادى اعم من الثابت بالقياس او بغيره من الادلة
الظنية مفهوم الشرط والصفة ونحو ذلك والخلاف فى اتحاد الحق او تعدد جانب المجتهد

مطلب
الفتوى

فلا اجماع على انكار الحق والا فيلزم ان يقع فيه خلاف ويدفعه ان القول بتعدد الحكم في غير القياس
ويوجد به فيه خلاف الاجماع واذا ثبت وحدته في صورة القياس بالاجماع ثبت
في الكل به فافهم قال الرابع في الادلة المستدل بالمعقول وهو انه لا يوثق في العمومات
الواردة في شريعة نبينا صلى الله عليه وسلم بين الاشخاص في النصوص خليق ان يكون الثابت
بالاجتهاد مثله وبهذا اندفع قول من زعم انه اريد الفرق بالنسبة الى الحكم الغير الاجتهادي فلا تقرب واذا اريد
بالنسبة الى الحكم الاطلاق فغير مسلم بل اومأ له فهم يتجه انه لا يفيد اليقين في غاية ما يفيده الظن وقد مر في شرح
التنقيح فيه اذا الاوضح في شرح التوضيح ورسل البشر افضل من رسل الملائكة بنبوة عامة المراد بقولهم
خواص البشر افضل من خواص الملائكة الرسل والمراد بالعموم ما يعم الرسل من الانبياء المؤمنين والاعصاء
فلا يفضلون على الملائكة اصلا والدليل الاول لا يفيد الا تفضيل ادم عليه السلام على سائر الملائكة وتفضيله
على سائر الرسل بناء على انه لا قائل بالفصل وبعد اتمامهم لو كان المأمور بالسجدة جميع الملائكة لا الملائكة
السفلية لكن الظاهر الجميع والمسئلة ما كتفى فيها بالظن والاستدلال الثالث فيها مبني على عدم الفضل
والا فلا يسلم جميع الانبياء ولا جميع عوام البشر واورد عليه انه اما ان يريد الا ابرهيم والعمران
الانبياء فقط فلا يفيد تفضيل عامة البشر على عامة الملائكة وان يريد بالعالمين غير رسل الملائكة
فلا يفيد تفضيل الانبياء على رسل الملائكة ويدفعه ما ذكره الشيخ في قوله وقد خص من ذلك تفضيل عامة
البشر على رسل الملائكة فان حاصله ما لا يخفى ان ابرهيم والعمران ولا العالمين يفضل الجميع
على جميع العالمين ويخص من هذا الحكم عامة البشر بالنسبة الى رسل الملائكة لكن مورد لم يتنبه
لما ذكره وقوله ان هذه المسألة ظنية الخ دفع لما يتجه بعد تخصيص البعض من الحكم بالاجماع انه الا لم
صارت ظنية لان الدليل عام مخصوص البعض والوجه الرابع اورد عليه ان الملائكة لهم صفات
فاضلة في مقابلة عمل الانس واجيب بان ذلك بالنسبة الى الانبياء لا الانبياء لا انه يلزم ان يخص
الدليل بالانبياء اقول ذلك لا يمنع حجية في عامة الملك بالنسبة الى عامة البشر اذ غير التقيا الموحدين
ايضا فتم الدليل على عمومه على ان عدم القول بتفضيل الرسل على الرسل وعدم تفضيل العامة
على العامة حاتم به الدليل فافهم وذهب المعتزلة والفلاسفة وبعض الاشاعرة وابو الوليد
الحليمي والقاضي ابو بكر والقول بانه التعليم من الله تعالى والملائكة المبلغون خلاف الظاهر ويشترط
ان لا يكون المتعلم متعلما بخلق الاتعلم الشخص والجواب بانه الترقي من تذكر الملائكة المقربين
ليس لفضلهم على عيسى عليه السلام عند الله تعالى بل لمرتبتهم عليه في التوجه وفي الولاية والقدرة على الافعال
العجيبة يرد وصف الملائكة بالمقربين فانه يشعر بان الترقي باعتبار تقربهم الى الله تعالى الا ان
يقال الوصف لتفضيلهم واخراج غير المقربين فان المقربين هم الذين يعتدون على الافعال العجيبة
تحمد كما مر وفقنا الله تعالى لاتمام هذه الفوائد ونسأله ان يجعلها ذريعة الى الاحكام العقائد ويجعل
كل حرف منها قائدا الى الجنة بعد قائد ونصيحا بنبيك الا بد زاهدا عاكل زاهد يا محمد يا كل
حامد يا مقصود كل قاصد لا تكلنا الى انفسنا طرفة عين فنصير صايدة الشيطان الماكد

في عدد حروف سورة والناس

بسم الله الرحمن الرحيم

الشريف قدس سره الحمد افتتح كتابه بحمد الله اداء لحق شكر ما خصه عليه
من شكر نعمائه التي تالليف هذا الشرح الشريف اثر من آثارها واظهار لأوائل
الآخر بكونه من جملة الحامدين الحمد لله على ما يفهم من لام التعريف والاختصاص
قدس سره قال الشارح النحرير اي المتقن من نحر الامور علما اذا اتقنها نقل قدس سره
وفي بعض النسخ ارائة التبليغ والعلم كانه سبق الشيء علما وعملا وقد يقال نحرت كتابا كذا
اذا علمته حق العلم كذا ذكره المجد يروذي في شرحه الكشف وما قيل من انه لفظ يوناني معرب
انتهى قدس سره عالم الله بلطفه الخطير اي الشريف والعظيم جملة معترضة دعائية
دعاء للشارح المحقق المستحق بواسطة شرحه الشريف المتعلق بجل مسائل الاعتقادية
التي هي من اصول الدين او بواسطة حمده لله لتقدمه بالتسمية اللطف في اللغة
الرفق واللاين وفي الاصطلاح عند الاشاعرة خلق القدرة على الطاعة مع ما تمم
به في شرح المقاصد وعند المعتزلة ما يختار المكلف عنده الطاعة او يقربه منها وتاثير
الالف الخير قدس سره بعد ما تيمن بالتسمية حرف متعلق بمحذوف نحو ابتدا بعد ما تيمن ابتدا،
الشارح كتابه بالتسمية تيمنا وتبركا قال الحمد لله قدس سره مقول قول الشارح
قدس سره في تعقيب التسمية بالتحميد اشارة الى ان التحميد في عقيب التسمية يقوم عقبه فلان
اذا جاء على عقبيه ثم عده الى المفعول الثاني بالباء ويقال عقبته بالسيف اي
جعلت السيف على عقبه قدس سره اقتداء باسلوب الكتاب المجيد اي القرآن العظيم
باعتبار حصول التعقيب والمراد باسلوب حاله يوصل للكلام باعتبار تقديم بعض
الاجزاء او تاخير البعض قدس سره وعمل بما شاع بين اهل العلم في مصنفاتهم
باعتبار حصول التعقيب او الجمع اللازم للتعقيب او الابتداء بالتسمية
قدس سره وقع عليه الاجماع عطف على قوله شاع ان في التعقيب المذكور عملا
بما وقع عليه الاجماع باعتبار حصول التعقيب او الجمع اللازم للتعقيب كما هو الظاهر
لكن في وقوع الاجماع على خصوص التعقيب والجمع بين التسمية والتحميد كما هو عملهم او باعتبار
الابتداء بالتسمية اللازم للتعقيب المذكور حيث قال القرطبي في جامعه ان الائمة
اجمعوا على كتابة التسمية في اول الكتب والرسائل ويدل عليه ظاهر الامر الواقع
في وقعه عليه السلام ناقلا عن جبرئيل عليه السلام اذا كتبتم كتابا فاكتبوا البسملة في اوله
قدس سره واقتداء بحديث الابتداء اي كل امر ذي بال لم يبدا ببسم الله فهو ابتر وكل امر
ذي بال لم يبدا بالحمد لله فهو اجزم على الرواية المشهورة وفيهما روايات اخر كما بين
في الكتب وما وقع في كثير من الكتب المصنفة من الاكتفاء بالابتداء بالتسمية دون التحميد

لطف

ايضا اذا تعقيب ما بالباء قد يجيء بمعنى مع كما في قوله تعالى وظلم بعضهم بعضا بالبغي
والبغي لا يكون الا مع البغي

قيل المراد بذي بال امر قدر وحرية
بحسب التعارف والابتر في اللغة
مقطوع الالف والاجزم مقطوع اليد
وفيها وفي الحديثين كناية عن النقصان

كلمة

وفى الاخر عكس الملابسة ولذلك ان يجعل الباء فيهما او فى احدهما للالصاق ويجوز ابتداء
الشئ ملاصقا ماجرين واما حرف الابتداء والبادئ المضعفين او فى احدهما غير ظ
بها بعيد جدا اذ القاضى الخ قدس سره اشار الى بعض منها ولم يذكر بعض الاخر وان
كان بعض لم يكن مذكره اولى من بعض ما ذكره فلو استوفى لكان اتم واوفى فتامل ويكن وفق ما
بين الحديثين يحمل البداية بمعنى التقديم قال فى المغرب بدء بالشئ اذا قدمه ولا
فى تقديم الشيئين او الاشياء على اخر واحدا ويكون الابتداء باحدهما بالتلفظ
او بالكتابة او بالاخطار بالبال وبالاخر باخر منها او بهما معا بالاخطار ويكون اخطار
الشيئين معا وفيه بان اخطار الشيئين معا لا يتصور الا يكون احدهما بالذات
والاخر بالتبع وظ الحديثين يقتضى التسوية قدس سره اما يجعل الابتداء اى
فى الموضعين كما هو الظاهر من الحقايق اوا عم من ان يكون فى الموضعين او فى احدهما
على الوفى بحقه خرجين الاخذ فى التصنيف مثلا الى الشروع فى البحث يحمل الباء
على الصلة قدس سره او يحمل احدهما على الحقيقى والاخرى الاضافى فان تقدم
احدهما كالتسمية على الامور كلها حقيقى فيقع الابتداء به حقيقة والاخر كالتحميد على
ما سواه فيقع الابتداء به بالاضافة الى ما سواه قال القاضى الاسوانى عصمه الله تعالى
فيه ان ابتداء الاخر مركب لا يكون حقيقيا الا باول اجزاء البسملة لا بالبسملة
فلا يصح هذا الجواب اللهم الا ان يقال الابتداء الحقيقى بالمركب يستلزم ان لا يكون
شئ قبله اخر فلا يقدح فيه تقدم الجزء قلت فان قيل الابتداء بالتسمية ليس ابتداء
باسم الله لان الباء والاسم ليس من اسماء الله تعالى قلنا ان لفظ الاسم مضاف الى الله
يراد به اسم مذكرا سمه هنا لا خصوصه ليدل على انه يتبرك بجميع اسمائه ولا يختص
باسم دون اسم واما الباء فهو وسيلة الى ذكره وسمته له فتامل قدس سره كما هو
المشهور اى احتمال الاخر كما هو الظاهر وكل من الاحتمالين قدس سره ولك ان يحمل الباء
فى الحديثين او فى احدهما للاستعانة مع حمل الابتداء فيهما على الحقيقى كما هو الظاهر او اعم
من ان يحمل على الحقيقى او لا فيهما هذا ايكون معنى الحديثين هكذا كل امر ذى بال لم يبدأ
حقيقة او لم يستعن باسم الله او بحمد الله فهو ناقص اى لو بدأ الامر بدون التسمية والتحميد
لم يكن شيئا معتدا به فكان التسمية والتحميد بمنزلة التى يستعان بهما فى اتمامه بهما فاه وجها
لا يعتد بها شرعا وان اتت حسا مالم يعتبر باسم الله وليس كذلك تتمة بهما بدونه
حسا وشرعا تيسيرا على العباد وجوبا لذكر الله تعالى عن الابتداء على انا لا نم تتمة بهما بدونه
شرعا كيف وقد وقع عليه الاجماع فتامل واعلم ان هذا التوجيه مبنى على ان
لا يكون هذا التسمية والتحميد جزء من الامر المشروع فيه ازالة الشئ خارجة عنه

والقوم

البداية بمعنى التقديم

رض

والقوم قد قالوا ليكون التسمية خارجا من كتب العلوم وانما ذكرت فى اوايل الكتب
للتيمن والتبرك وقالوا ليكون التحميد جزأ من كل كتاب فعلى هذا لا يحسن حمل الباء فيهما على
الاستعانة بل فى حديث التسمية فقط اللهم الا ان يقال على تقدير تسليم هذا التوجيه
على الخروج عن التحميد ليس يتوقف عليه بل قيل انه ليس بخروج وبناء هذا التوجيه على هذا
القول كتب قدس سره فى الحاشية الابتداء اذا كان عن فيما محتملا معهما منافات الاستعانة
باحدهما الاستعانة بالاخر حالا لا سترة فيه واما اذا كان احراغير محتمل معهما المنافات
استعانة باحدهما نذكره على الوجه الجزئية وبالاخر نذكره قبله بلا فصل انتهى فيه ان التى
التى يكون خارجة عنه كما مر انفا فكيف يستعان باحدهما نذكر جزء تامل قدس سره
او الملابسة اى ذلك ان يحمل الابتداء فيهما على الحقيقى ويحمل الباء للملابسة
كما هو الظاهر من هذا ايكون معنى الحديثين هكذا كل امر ذى بال لم يبدأ متلبسا باسم الله
وبحمد الله فهو ناقص لا يكون معتدا به قدس سره ولك ان الملابسة تعم وقوع الابتداء
بالشئ على وجه الجزئية بان يكون هذا الشئ جزء من المبتدا بجزئية التحميد جزء الكتب
كما هو المشهور قدس سره بذكره اى ذكر الشئ الاخر فضمير ذكره عايد الى الشئ مطلقا
لا على وجه الجزئية بل يتحقق فى ضمن غيره قبل الابتداء بالشئ الذى مذكور على وجه الجزئية
بلا فصل اى من غير ان يتوسط بينهما فصل اى فصل كان اوزمان كما فى كتب
فى الحاشية قوله مذكر يحتمل العطف بالشئ وعلى وجه الجزئية انتهى اى مجموع هذا الجار
والمجرور يحتمل ان يكون معطوفا على قوله بالشئ وان يكون معطوفا على قوله على
وجه الجزئية فيكون كلمة على داخلة فى المعطوف عليه لاصالة العطف وصحة العطف
مقدر بقرينة العطف قدس سره فيجوز ان يجعل احدهما جزء كالتحميد والاخر
كالتسمية قبلا ان قبل احدهما الا التحميد بدون فصل بينهما اى فصل كان اوزمان كما
قيل فعلى هذا التوجيه يكون التسمية خارجا عن الكتب والتحميد جزءا منها كما هو مذهب الجمهور
كتب قدس سره فى الحاشية وان لم يجعل احدهما جزء لا يكون الابتداء بالتلبس بهما
بلا فصل بل يلزم فصل احدهما انتهى قدس سره فيكون ان الابتداء ان التلبس بهما
كتب فى الحاشية اى يكون ان الابتداء بالحمد الذى هو جزء الكتاب انما التلبس بالبسملة
والحمدلة لان التلبس بهما محققة ان زمانيا كالزمانيين وان الابتداء جزء مشترك
بين التلبس انتهى فعلى هذا ايكون بعض طرفى الزمان لا بعض الزمان كما قال الفاضل الطيبى
حيث قال والمراد بلفظ الآن قرقوم وان الابتداء وان التلبس الزمان دون الآن
الذى هو طرف الزمان لان الابتداء بالتسمية والتحميد مثلا ليس الا فى الزمان وليس مراده
المحض ان زمان الابتداء هو بعينه زمان التلبس بهما حقيقة بان لا يكون بين الزمانين تغاير

بحسب نفس الامر ولا يرد عليه ان الحوادث اليومية كلها متعاقبة لا يمكن وجودها معا جميعة زمانية
لان النسبة بينها تقدم وتأخر زماني ولا يمكن حدوث المؤخر في زمان لا يمكن زمان التلبس
باحد الامرين بعينه زمان التلبس بالآخر انتهى ولذا بنى ما اورده الفاضل الحنفي
ان كل واحد من التسمية والتحميد احر زماني فالتلبس باحدهما قبل التلبس بالآخر زمانا فلا يصح
ان يكون ان الابتداء ان التلبس بهما من غير ان يجعل الابتداء احراء فيا يخ فاجوا
بهذا دون ذاك والمراد كون ان الابتداء ان التلبس بهما ان يكون الابتداء اجزء مشتركا
بين زماني التلبس فافهم قدس سره الظاهر ان الباء صلة التوحيد والمراد بالربط التوحيد
بخلاف ذاته اعلم ان حروف الصلة حروف تربط الافعال بالاسماء والالارتباط
ولا يكون ارتباط بها الا بتلك الحروف كعين للمجاوزة وفي للظرفية والباء للمرور كان
الصلة مأخوذة من وصلية التي او ربطية باخر ولا تعدية فزمان تعلقه بالحمد بان
يكون جلال الله محمودا عليه او به قدس سره يقال توحد بذاته اي تفرد به واستقل
اي لم يحتج في ذاته غيره كذا في الصحاح والاساس قيل وجا توحد بذاته بمعنى تفرد واحدا
كذا ذكره في القاموس وجا توحده الله بعصمة بمعنى عصمه بنفسه ولم يكله الى غيره كذا في الصحاح
والظاهر ان التركيب في قبيل الاول اي المتفرد بجلال ذاته والتوحيد بالوصف عدم مشاركة
اخر منه والتوحيد بالفعل عدم مشاركة فاعل آخر منه فتوحيد بجلال الذات اختصاص
جلال الذات ولك ان تجعله من قبيل الثاني بجعل الباء في توحيد بجلال الذات للملابسة اي
الباء في واحد ملابسا بجلال ذاته ومن الثالث بجعلها للسبب اي المتوحد للاشياء
بسبب جلال ذاته وكمال صفاته فلم يشاركه في ملكه خالق ففيه رد على من قال العباد خالقون
لافعالهم الاختيارية وفي من قال معنى التوحيد بجلال ذاته ان جلال ذاته ليس لشريك
من غيره فلا يساعده العبارة تأمل قد يقال كل احد متوحد بصفة المضاف اليه اذ لا تقوم
صفة لغيره لاستحالة قيام الصفة الواحدة بالشخص بمحلين وقد يجاب بان الاضافة
لقصد تعظيم المضاف دون التخصيص كما ينادي به المقام وبان المراد التوحد بالصفات
المتناهية في الكمال بمعنى انها ليست لغيره واضافة الصفة اليه بعد ربطه بالتوحد لا فائدة للواقع
له تفكما يقال علامة الرجل بحسنته وبان المراد التوحد بنوع صفة واعلم ان الجلال
في اللغة العظمة يقال جل فلان اذا عظم قدره وفي الصحاح جلال الله عظمته وفي الاصطلاح
عبارة عن الصفة السلبية او الصفة القدرية كما ان الجمال عبارة عن الصفة الثبوتية
او اللطفية وكذا كمال صفاته في مقابلها جلال ذاته يحتمل الامرين فعلى هذا اضافة الجلال
الى الذات بمعنى اللام كتب في الحاشية لان صفاته قدرية موجودة ولطفية ثبوتية وسلبية
قديمة وصفاته غير من المخلوقات حادثة فيكون الله متوحدا بجلال ذاته وكمال صفاته

انتهى وقيل معنى التوحيد بجلال الذات ان جلاله ذاته ليس من غيره فلا مساعدة العبارة
لكن في عدم مساعدة العبارة تأمل كتب في الحاشية الجلال في اللغة العظيمة وفي الاصطلاح
عن الصفة السلبية او القدرية كما ان الجمال عبارة عن الصفة الثبوتية
او اللطفية وصفة الفعل في شانه تعالى للمبالغة والكمال لا للضرورة والتكلف
او نحوها مما يلزم منه الخ انتهى وقد يقال كل احد متوحد بصفة المضاف اليه اذ لا تقوم
صفة لغيره لاستحالة قيام الصفة الواحدة بالشخص بمحلين وقد يجاب بان الاضافة
لقصد التعظيم المضاف دون التخصيص كما ينادي به المقام وبان المراد التوحد بصفات
المتناهية في الكمال بمعنى انها ليست لغيره واضافة الصفة اليه بعد ربطه بالتوحد لا فائدة للواقع
له تفكما يقال علامة الرجل بحسنته قدس سره او الذات الجليل عن نهج حصول
الصورة اي الصورة الحاصلة من قبيل اضافة الصفة الى الموصوف بمعنى ان لا شركة في ماهية
الخ اضافة الجلال الى الذات بيانية وكذا الاضافة في مقابلها الخ كما ان صفاته كذا
في الحاشية وعلى هذا الحصر الكائن فيه رد على المعتزلة حيث قالوا ذات الممكنات
متشاركة في تمام الماهية وانما الامتياز بالاحوال والاوصاف انتهى وايضا فيه تنبيه
على ان الذات لا ينفك عن الجلال على طبق كما صفاته ولذا نظر فيه ضعف ما قال الفاضل
الحنفي والقول بان قولهم بجلال ذاته في نهج حصول الصورة ليس على ما ينبغي كما لا يخفى
قدس سره ويحتمل ان يكون للملابسة بمعنى ان الطاء المتبادر من الباء ههنا ان يكون
صلة التوحد ويحتمل الملابسة وان كان غير ظ قدس سره الخ اي في حين اذا كان الباء
للملابسة فصفة التفرد ههنا للضرورة بدون صنع ودخل من الغير فانه متعلق اما باختيار
كون الباء للملابسة او باحتمال كونها للصلة كما حمل بعض عليه حيث قال الخ اي في حين
اذا عرفت ان الباء يجوز ان يكون للصلة ويجوز ان يكون للملابسة فاعلم ان لفظ
التوحد الخ ادمال عنه ما بعده كما لا يخفى معنى التوحيد بجلال ذاته ضرورة ان الله تعالى
واحد بذاته من غير مدخلية الغير في وحدته مع ملابسته جلال الذات قولهم اصبار
جرا بلا عمل ومدخل من الغير من المخلوقات كالحرث والصناعة وان صار جرا العمل
الحاصل او بلا عمل ومدخل من الغير اصلا نظرا الى ظاهر الحال وان صنع الغير وعمله غير ملاحظ
كيف فيه لان فيه عدم الصنع لازم فيكيف ويجد الطين بصنع من الله قدس سره
ومنه اي من قبيل الصيرورة بدون الصنع الكون صار صيرورة الشيء الخ كان حاصلا
بلا عمل من الغير من المخلوقات وان كان حاصلا بعمل الحاكي الى صيرورة كذا بيان حاصلا بلا عمل
ومدخل من الغير اصلا نظرا الى ظاهر الحال والتولد او صيرورة الحيوان حاصلا بلا اب
وام مثل الحيوان المتولد من الماء الراكد في ايام الصيف بخلاف التوالد وهو صيرورة

رجيشة
بيان

حاصلة من الاب والام بعض خاص بينهما ولهذا كما الحيوان الحاصل من نوع كالانسان نوعا
متولدا او الحاصل من غير نوع كالمتولد من الماء الراكد والروث والعلقة نوعا متولدا
كتب قدس سره في الحاشية ومنه الترجح ايضا فان اريد بالضرورة مطلق الكون فالامر ظاهر
وان اريد الكون بطريق الانتقال فلابد ان يخرج عن حيز الانتقال فحينئذ لا يستقيم
عده يعني ان اريد بالضرورة ههنا مطلق الكون فلا خفاء في صحة اطلاق صيغة التفعل
على الله تعالى كالتوحد اي الكائن واحدا بالوحدة الذاتية وان اريد بها الكون بطريق
الانتقال فلا يصح اطلاق صيغة التفعل عليه تعالى وان قيد بقولنا بدون صنع وتاثير
من الغير لابهام حدوث صنعه تعالى فلابد ان يخرج عن حيز الانتقال ليستقيم الكون
ليصح الاطلاق عليه تعالى قدس سره واما للتكليف عطف على قوله اما للصيرورة
المعنى الاول من وقوع التكلف ولذا لم يعد ارباب اللغة معنى مستقلا وانما اجبر به ههنا
لان فيه خصوصية زايدة ليست في اصل التكلف كذا نقله عنه قدس سره في حاشية
يعني ان المعنى الاول اي الصيرورة بدون صنع من وقوع التكلف لما فيه من التكلف
والمشقة لكن لما كان فيه خصوصية زايدة وهي كونه بلا عمر ويدخل من الغير فاتيانا بلفظ التفعل
اي التكلف قدس سره ولما استحال في شانه تعالى حمل على الكمال يعني ان التكلف لما كان مستحيلا
في شانه تعالى والتكلف اداءة احرام يوجد فيه وهي نقص قطعا عن ذلك حمل اللفظ الدال
على الكمال يجوز اي بناء على ان الافعال الحاصلة بالتكلف والمشقة يكون على وجه الكمال
بخلاف ما اذا لم يحصل بالتكلف والمشقة على ما هو المشهور قد علم منه ان هذا القول
متفرع بالمعنى الثاني فقط اذ التكلف لا يأتي بالاول ايضا اي الصيرورة كما يفهم من كلام
بعض المحشين حسن ايهما حيث قال ولما استحال حمل صيغة التفعل في شانه تعالى
على الحقيقة اللغوية سواء كانت ضرورة او تكلف وجب التجوز فيها بان يحمل على غايتها
والكمال وكلام الفاضل المحشي قدس سره في الاصل والحاشية غير مناسب لما فهم من كلام
البعض كما لا يخفى على المتدبر بالنظر الثابت قدس سره الاتصاف بالوحدة الذاتية نقل عنه
قدس سره اذ بالنظر الى كون صيغة التفعل للصيرورة بدون صنع قدس سره اذ
الكمال عطف الذاتية نقل عنه قدس سره اذ بالنظر الى كون صيغة التفعل للتكلف يحمل
على الكمال يعني ان فيه نشر على ترتيب اللف كما لا يخفى ثم ان وصفه تعالى بالوحدة الذاتية
او الكمال رد على قدماء المعتزلة القائلين بان ذاته تعالى شاركه الذوات
الممكنة في تمام الماهية وتمايز عنها باوصاف واحوال قدس سره مع ملابسة جلال الذات
متعلق بالمعنيين الاتصاف بالوحدة الذاتية والاتصاف بالوحدة الكمالية
ولم يتعرض لاحتمال الذات ايجيئ على تقدير كون الباء للملابسة كما تعرض له على تقدير

كونها

كونها صلة الوحد اولا نايب معنى الملابسة بعد الاتصال او الكتفاء بايهما او اشار
الى بعده كما لا يخفى الشرح العلامة قدس الله تعالى سره العزيز وتعالى شانه العزيز
وتعاظم نعوت الجبروت ارفع اوصاف القهر او الكبر والفخر الرفيع والعظمة الجبروت
فعلوت مبالغة في الجبر وهو القهر او الكبر والفخر من الملكوت والعظمة للمبالغة الملك
والعظمة فيما الاولين لوقوعهما نعوت الجبروت صفات القهر المقابل للعطف وبما
الثاني يراد بها جميع صفاته تعالى العظام من قبيل التعميم بعد التخصيص ويجوز ان يراد بالصفات
السلبية فان اللغة قد يجري بعض الصفة السلبية كان الصفة بازائه على الصفة
الثبوتية فعلى هذا ينبغي ان يحمل الجلال على الصفات السلبية والجمال على الصفات
القهرية او يزاد الذات الجليل على الجبروت الصفات القهرية او يزاد الكمال تامل ويجوز ان يراد
بها الصفات الفعلية على ما يقتضيه حمل الجلال على السلبية والصفات على الثبوتية
وهي الخلق والايجاد والاحياء والاماتة وغير ذلك من الصفات الفعلية وانما قدم
السلبية على الثبوتية والثبوتية على الفعلية رعاية لترتيب الوجود باعتبار الوجود
في هذه الرسالة اولا من السلبية وثانيا من الثبوتية وثالثا من الفعلية اعلم ان حاصل
الايمان تلك التقديس ثم التوحيد ثم التحميد فان المؤمن يعرف اولا ان العالم منتهي
الى ذات مقدسة ثم يعرف ان كل المقدس واحد ثم يعرف ان كل ما في العالم فهو موجود من
ذلك الواحد والكل نعمة منه فله الحمد على كل حال والى هذا اشار رسول الله عليه السلام من قال
سبحان الله فله عشر حسنات ومن قال لا اله الا الله فله عشرون حسنة ومن قال
الحمد لله فله ثلثون حسنة كذا في الاحياء للعلوم فالشرف وكزيادة الترتيب فله ستون حسنة
لكن قدم التحميد لان المقام مقام الحمد ولانه رعى كثرة الحسنة الثواب الادناس
والاقذار من الثوب بمعنى الخلط النقص بمعنى النقصان والسات جمع سمة كعدة مصدر
وسمت الشيء اذا اثرت فيه بكي او اثر استعملت فيما حصل بالوسم ثم شاع استعمالها في كل علامة
وهي المراد ههنا وفي عطف على الثواب مبالغة في تنزيه افعاله تعالى عن وجوه النقصان
ووصفها بالاحكام والاتقان لانه وصف اولا افعاله تعالى بالتنزه عن ادناس النقصان
ثم وصفها بالتنزه عن علامات كما هو اسلوب الترقي فيتعين ان مفاد الكلام التنزه من
الثواب وهو لا يستلزم التنزه مطلقا فالاولى ترك صيغة الجمع اجيب عنه بان مقابلة
لنعوت الثواب النقص وسمة بعد التعميم اي كل نعت من نعوته تعالى وعن سمات بينة
نقص وسمة لان مقابلة الجمع بالجمع يستلزم انقسام الاحاد بالاحاد كما هو شايع رايج
ما حسن ما تين التعريفين بان قارن في كل منهما النفي بالاثبات جمع بين الصفات
السلبية والثبوتية مع تقدم النفي في كل منهما على طبق كلمة التوحيد فان التوحيد في حد ذاته

وكمال الصفات مع التشريف في هذه الامور وكذا التقديس في نعوت الجبروت من كوايب
النقص وسماته تتضمن معنى كوايب النقص وعلاماته في نعوت الجبروت مع افادة
اثبات هذه الصفات الشارح الله والصلوة على نبيه محمد لما كانت السعادة
الدينية والدنيوية والفوز بالحيوة السرمدية منوطا بمعرفة الاحكام الشرعية الاصلية
الاعتقادية والفرعية العلمية والعملية وكان وصولها الينا من جهة الآل والاصحاب
رضوان الله تعالى عليهم اجمعين آخذين اياها من النبي عليه السلام المبلغ بها من الله اليهم عقب الحمد
بالصلوة على النبي وعلى آله واصحابه قضاء لبعض حقوقهم واضافة النبي الى ضمير الله عز عهدية
اى نبيه المعهود نبينا محمد صلى الله عليه وسلم والتعبير عنه بلفظ النبي لا بلفظ الرسول مع انه موصوف
بوصف الرسالة الاخص من وصف النبوة اشارة الى مساواة لفظها كما هو المختار
البعض او اشعارا بانه عليه السلام يستحق الصلوة بمرتبة النبوة فكيف بمرتبة الرسالة او ادعاء
الامان كل نبي عليهم السلام يستحقها ومتابعة للامر الوارد بالتصلية في كلام من حيث قال الله تعالى
يا ايها الذين امنوا صلوا عليه الآية وذكره عليه السلام بالاسم العلم مع ان فيه سوء الادب للتعظيم لان
حقه المقتضي بالصفات الحميدة والخصال المرضية او الاستلذاذ لان محب يستلذ بذكر
الحبيب او التبرك واعلم ان القوم صرحوا بان الاخبار عن الحمد حمدا كان انشاء حمد بخلاف
الصلوة ولذا اجوز وا كون الجملة المستعملة في الحمد خبرية وانشائية بخلاف الجملة المستعملة
في الصلوة فانها انشائية لا غير فان قلت على تقدير كون الجملة المستعملة في الحمد خبرية يلزم
عطف الانشاء على الخبر وهو غير جايز قلت المراد للقوم جواز نفس الجملة المستعملة في الحمد خبرية
مع قطع النظر عن العطف على انه يجوز من قبيل عطف القصة على القصة تدبر الظاهر ان لام له
بقوله والصلوة على نبيه دعاء نزول كل رحمة على نبيه عليه السلام بعونة اللام الاختصاص
في المقام الخطابي ولا يلزم منه حرمان غيره عليه السلام عن الرحمة لان ما ينزل عليه من الرحمة
يرجع الى غيره لكونه رحمة للعالمين كما قال الله تعالى وما ارسلناك الا رحمة للعالمين مع ان
الدعاء بنزول كل رحمة عليه صلى الله عليه وسلم لا يفيد الانحصار فتامل الشارح الله
المؤيد من التأييد اى التقوية والنصرة اما على صيغة اسم المفعول كما هو المشهور او اسم الفاعل
في دعوى النبوة واما على صيغة اسم الفاعل اى الناصر دعواه اذا ثبتت دعواه بالادلة
القطعية اليقينية من المعجزات وانما جعل الحجج التي هي بينات ومؤيدات للمبالغة في وضوح
دعوى نبوة بحيث يصير الى حد لا يحتاج حصه الى مثبت بل الى مؤيد مبينة ويكون الحجج الدالة
عليها مؤيدات ومسهلات ولما كان في جعلها مؤيدات اتمام ضعفها دفعه باضافة
السواطع والواضح اليها الشارح الله ساطع حجه وواضح بيناته السواطع
الظاهر من السطوع بمعنى الارتفاع يقال سطع الصبح اذا ارتفع فالحجج جمع الحجة والبينات

جمع البينة وهما بالذات متحدان متغايران بالاعتبار لان ما ثبت به الدعوى من حيث
افادة البيان كما بينة ومن حيث الغلبة على الخصم كما حجة من حج الخصم اذا غلبه باضافة
الساطع والواضح الى الحجج او البينات اما اضافة البعض الى الكل او صفة الكل الى البعض
وفرادة الساطع والواضح وجمع الحجج والبينات مع ان الظاهر سواطع الحجج وواضحات
البينات لكون كل حجة وبينة ساطعة وواضحة دلالة على ان الحجج والبينات مع تعددها
في ذواتها جامعة بين السطوع والوضوح وساطعة لها بطريق التواطئ ولواوداء
فيكون الساطع والواضح بالنسبة الى الحجج والبينات كليا ين متواطئان واعلم ان المراد
بالاول والثاني جميعا المعجزات مطلقا فيكون الثاني بمنزلة التاكيد وهو قبيل عطف
التفسير او المراد بالاول آيات القرآن وبالثاني ما عداها من بواقي المعجزات
او بالعكس او المراد بالاول آيات القرآن وبالثاني المعجزات وبالثاني الانبياء الذين
شهد بنبوة قبل وجوده اوالكتب السماوية والبينة هو الذي به فعلى هذا الاحتمالات
يكون الثاني من قبيل التاسيس وهو اولى من التاكيد قدس سره هو الاول كون
الضمير لله تعالى فيفيد ان آية نبينا صلى الله عليه وسلم اعظم من آيات سائر الانبياء يعني ان اجماع
ضمير حجه وبينة الى الله اولى من ارجاعه الى النبي صلى الله عليه وسلم كما يدل عليه قوله بعقبه
ويجوز ان يكون لمحمد عليه السلام اذ مفاد الكلام ح ان نبينا عليه السلام مويد بساطع حجج الله تعالى
وواضح بيناته لا تفاير الساطع والواضح وهو بعونة مقام الحمد تعريض الى ان هذا
بخصوص نبينا عليه السلام لحصول المدح على وجه الاتم فهذا الكلام بعونة المقام يفيد ان
دلائل نبوة نبينا عليه السلام اعظم من دلائل نبوة سائر الانبياء عليهم السلام لو جعل الضمير
الى الله بخلاف ما لو جعل لمحمد عليه السلام فانه حال عن هذه الفائدة فيكون الاول اولى
من الثاني ولذا انظهر اندفاع ما اورده اكثر الناظرين في هذا الكتاب من انه لو جعل
الضمير الى الله تعالى لفقد الكلام ان آية نبينا عليه السلام اعظم من آيات سائر الانبياء
وذلك لان كون نبينا مويدا بساطع حججه وواضح بيناته لا ينافي ان يكون سائر الا انبياء
ايضا كذلك نعم يفيد بطريق المفهوم ان نبينا لا يكون مويدا لغير ساطع حججه وواضح
بيناته لكن هذا المفهوم لا يدل على ما ادعاه فتدبر ويمكن ان يقال في دفع ما اورده ان اضافة
الساطع الى الحجج استغراقية بقرينة المقام الخطابية واضافة الحجج استغراقية كما هو الاكثر
في الجمع المضاف فيكون معناه نبينا مويد لجميع ساطع حججه كلها او مويد بساطع حججه كلها
او مويد بساطع جميع حججه ومعلوم ان حجج سائر الانبياء عليهم السلام ليست بهذه المثابة
فتامل ويمكن ان يقال كون الضمير لله تعالى اولى من كونه لمحمد ليفيد ان آية النبي عليه السلام
الدالة على النبوة ليس من عنده بل من عند الله بدون مدخلية عليه السلام والا يفيد ان تعارض

ويقال كون الضمير لمحمد عليه السلام اولى من كونه لله تعالى لان اضافة الحجج الى النبي عليه السلام
يفيد ظاهرا ان النبي موصوف بالحجج عليه السلام والمراد بالنبوة وهو المقصود هنا بخلاف اضافتها
الى الله تعالى فانها يفيد ظاهرا ان النبي عليه السلام مؤيد بالحجج على الدال على الالوهية وهو
ليس بمقصود هنا اذ جعل الضمير لمحمد عليه السلام لوجب ترجيح فيه انه على هذا التقدير يلزم انتشار
الضمائر لرجوع الضمائر السابقة لله تعالى واما على تقدير كونه لله فلا يلزم انتشار الضمائر
على ان تقدير قوله وعلى اله واصحابه مع انه يجوز في الخطب خصوصا في المقامين المقامي
الحمد والصلوة قدس سره فاطلع بالحجج من قبيل اخلاق ثياب او اضافة الصفة
الى الموصوف اما متفرع على الاحتمالين فظاهر واما على ان جميع الحجج الله تعالى والحجج عليه السلام
بساطه واما متفرع على الثاني فقط كما يدل عليه حاشية المنقح عنه قدس سره قدس سره
هنا كما سنذكرها او بساطه جميع الحجج عليه السلام على تقدير ارجاع الضمير اليهم انما نظهر يكون
الاضافة من قبيل اخلاق ثياب واما على تقدير ارجاعه الى الله تعالى فتخصيص من غير الحمل
على خلاف الظاهر نقل عنه قدس سره فالمعنى بالحجج الساطعة فيدل على بساطة جميع الحجج واما الحمل على
ظاهره فخلو عن هذه الفائدة الجديدة مع ان التخصيص في الصدر والتعميم في الاخر بلا اضافة
الحجج الى ضمير النبي عليه السلام كما ستتبعه الذوق السليم انتهى يعني على تقدير ارجاع الضمير الى
النبي عليه السلام لو حمل الاضافة للتخصيص كما هو الظاهر كالاضافة في قولنا فاحص عن ادم لم يفد
ان جميع الحجج الدالة على نبوته عليه السلام ساطعة ومع ذلك حج صدر التركيب المضاف
من حيث هو مضاف يفيد ان نبوته ثابتة ساطعة بالحجج لا يفيده اواخره اذ المضاف اليه
يعني حجه باعتبار اضافته الى ضمير النبي يفيد ان نبوته ثابتة بالحجج مطلقا بالساطعة وغير الساطعة
وهذا مما ينكره الذوق السليم لعدم الملايمة الصدر بالعجز واما على تقدير ارجاعه الى الله تعالى
سواء حمل الاضافة للتخصيص او لا يفيد ان نبوته عليه السلام ثابتة بالحجج الساطعة من
حجج الله تعالى فيفهم منه ايضا ان جميع حجج عليه السلام ساطعة ولم يلزم ايضا عدم الملائمة
بين الصدر والعجز فمن هذا العلم ان قوله بساطع حجج متفرع على الاحتمال الثاني فقط فتدبر
واعلم ان ههنا احتمالات باعتبار رجوع الضمير حجج وبيناته اما له والنبي وعلى اي
تقدير الاضافة للتخصيص او من قبيل اضافة الصفة الى الموصوف وعلى جميع التقادير
اضافة الحجج الى الضمير استغراقية ارجع جميع حجه كما هو مفاد اضافة الجمع فراجع الاكثر مواردها الاستغراق
اولا وايضا اضافة الساطع الى الحجج على تقدير كون الاضافة للتخصيص يحتمل الاستغراق
وغيره فتامل قال البعض المحشي ادام الله عاقبته اضافة الساطع الى الحجج يحتمل ان يكون
بعضي من ويحتمل ان يكون من قبيل اضافة اخلاق ثياب فيه ان الاضافة على الاول للتخصيص
بعض اللام من قبيل اضافة البعض الى الكل مثل فاضل بن آدم لا يخفى من لان الاضافة

بعضي من

بمعنى من البيانية في الاصطلاح اللهم الا ان يقال مراده بمن من التبعيضية لا البيانية
فيكون ح من قبيل اضافة البعض الى الكل بكن خلاف الاصطلاح تامل الشارح طاب
وعلى اله واصحابه ذكر كلمة على مع ترك ما احرر دا على الشيعة الشنيعة حيث حكموا بمنع
الفصل عند التصلية بين النبي واله بكلمة على شرعا ونقلوا في ذلك حديثا والظاهر ما نقلوه
موضوع فلذا التزم اهل السنة ذكرها واصل الال اهل بدليل اهيل في تصغيره كما هو مشهور
عند الجمهور وعن الكسائي تحت اعرابيا فصيحا يقول اهيل واهيل والواو بدل فعلى هذا يكون
اصل اول الفوج بين الاهل والال ان الال يستعمل في اولي الخطر والشرف فقط دون
غيرها يقال ال الرسول ولا يقال ال الحجام بخلاف الاهل قد يقال احتصاصه باولي الخطر
والشرف منعه عن التصغير اجيب عنه بان المعتبر فيه الشرف باعتبار المضاف اليه
دون ذواتهم قال السيد قدس سره في شرح الكشاف في الال تخصيصات حيث اضيفت
الى البلاد والاضناف الا الى ما خطر وشرف في الدنيا او الدين ولو سلم فالتحقير باعتبار
الدنيا في الخطر باعتبار آخر مع ان الخطر والشرف تتفاوت مراتبه بحسب الاضافات
مع ان التصغير قد يستعمل في غير التحقير والمراد عليه السلام اهل بيته وهم اقرابه عليه السلام
من المؤمنين وفي الصحاح الرجل اهله وعياله وجاء بعضي اللتباع ويحتمل المقام فعما
ذكر الاصحاب تخصيص بعد التعميم اهتماما بشانه والاصحاب جمع صاحب بمعنى الصحابي
وهو المشهور كل مؤمن ادرك شرف صحبته عليه السلام لكن قيس لا يجمع فاعل على افعال بل على
جمع صحب بضمتين كخادم وخدام او كسر كنهر وانهار او تمر وامار مخفف صاحب بمعنى الصحابي

الشارح اله سواة الخ وحماة جمع حام كخادم وخدام وعصاه جمع عاص وكلاهما وصف
للال والاصحاب او الاول للاول والثاني للثاني ويحتمل العكس ايضا فوصف الاصحاب
بالهداة اشارة الى قوله عليه السلام اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم وفي هذا القول
اشارة الى وجه الصلوة عليهم وايضا فيه رمز الى بحث الامامة الحق هو النائب سلطانه
للواقع وجاء اكما، الله تعالى في الاول اضافة الطريق اليه بيانية وعلى الثاني لامية واعلم
ان الشارح رحمه الله في ضمن الخطبة اشاره الى مقاصد علم الكلام على الوجه الذي ورد في
الكتاب عن مباحث الذات واقسام الصفات والنبوة والامامة رعاية لبراعة الاستهلال
وقد نوقش فيه بان هذه الامور مذكورة مطردة في اوايل جميع كتب اهل السنة من كل
فن من العلوم الاسلامية فكيف يحقق الاشارة بمجرد ذكرها ههنا وليس لها حيز مخصوص
به ههنا مناقشة على تقدير صحتها انما ترد لو كان براعة الاستهلال عبارة عن جعل الديباجة
مشتملا على الاشارة الى مقاصد الفن والدلالة عليها واما اذا كان عبارة عن جعل الابتداء
مناسبا للمقاصد سواء دل على المقاصد اولا فلا الشارح رحمه الله وبعد الحمد فرغ

عن الحمد والصلوة شرع فرجح هذا الفن المختصر ليفيد شرف كل منهما ويكون ادعى للناظر
فيه واعنى بتاليف هذا الشرح قدس سره القاء اما عما توهم اما كانه توهم ان اما مذكورة
فى نظم الكلام لكثرة وقوعها فى امثال هذا المقام فاجرى نحو هوم مجرى المحقق واتى بها لغا
فى الجواب كما ان الفقهاء يميزون الشبهة فى منزلة اليقين احتياطا والواو للعطف
القصة على القصة للتناسب فى الاغراض وهو كون ما سيوتى من الحمد والصلوة
تمهيدا للتصنيف وكون هذا ابتدائيا بسببه او عطف الانشاء على الانشاء لان بين
الجمل ايضا كالجمل المعطوف عليها تخيل الانشاء بان يكون الغرض منها مدح العلم والمختصر
والعامل فى الظرف ما يفهم من السياق من نحو اقول واعلم قدس سره او تقديرها فى نظم
الكلام اعلم ان الفرق بين التوهم والتقدير ههنا ان التوهم حكم العقل بواسطة
الوهم بان كلمة اما مذكورة فى نظم الكلام لانه كثيرا ما ادركها فى امثال هذا المقام وان كان
هذا الحكم كاذبا والتقدير حكم بانها مقدرة فى النظم مرادة فى اللفظ وهى فى حكم الملفوظ
والفاء قرنت لها واما هذه لمجرد التاكيد فان الشيخ الرضى صرح بان اما يكون لمجرد التاكيد
كما يكون للتاكيد والتفصيل مما اجمل فلا حاجة الى تقدير التفصيل والاجمال قد يقال
كل من توهم اما وتقديرها وان صرح بها سيد المحققين وتبعه من بعده منظور فيه لان الرضى
صرح بان تقدير محمد اما مشروط بكون ما بعد الفاء امرا او نهيا وما قبلها منفيا
به او الخبر به وكان سبب هذا التصريح منه انه لم يجد فى استعمالهم الفاء بدون ذكر اما
بدون هذين الشرطين والا لم يصح منه دعوى هذا الاستقراء فلم نجد اعتبار التوهم
بدونها ايضا فالوجه ان ذكر الفاء ههنا لاجراء الظرف مجرى شرط كما ذكر سيبويه
فى زيد حين لقيته فانا اكرمه وجعل الرضى قولهم كما واذا لم يريدوا به فيقولون منه
قدس سره بطريق تعويض الواو عنها بعد الحذف فيه اشارة الى جواب سوال مقدر
تقديره انه كيف يصح تقدير اما ههنا مع ان تقدير الكلام هكذا واما بعد باجتماع الواو
مع اما وهو غير واقع فى كلامهم وحاصل الجواب انه يلزم اجتماع الواو مع اما اذا لم يثبت
بها بعد الحذف عوض عنها وهو غير مسلم مع انه لو سلمت ههنا لانع عدم اجتماع اما مع
الواو فى كلامهم كيف وقد وقع فى كلام السكاكى الذى هو من البلغاء فى اواخر فن البيان
من المفتاح حيث قال واما بعد فان خلاصة الاصلين وتردد بعض الفضلاء فى
انه هل يكون بين الواو واما مناسبة مصححة للتعويض ام لا وايضا خطأ العلامة
السكاكى فى جمعه بين الواو واما فى عبارة المفتاح واعلم ان الواو اذا كانت عوضا
عن اما يكون حرفية بعد الحذف تنزيلا للفظ ولا يكون للعطف ويحتمل ان يكون مع ذلك
لعطف ما قبلها على ما بعدها عطف قصة على قصة او عطف الانشاء على الانشاء

واما يكن

واما ان لم يكن عوضا عنها يكون بمجرد العطف على احد التاويلين المذكورين الشرح
مبنى على الترادف والاحكام ارادة الفقه لانه المتبادر عند اطلاق هذا الاسم سيما اذا قوبلت بالعقايد
اذ لولا ثبوت الصانع وصفاته لم يثبت الشرع والشريعة ولا احكام الشرع والشريعة يشرع
الله لعباده ارادة اظهاره وبيانه وهى الطريقة المعهودة الثابتة من قبل النبى عليه السلام اى
نفس ما اورده عليه السلام بعينه سواء كان من الادلة الشرعية كالكتاب والسنة او الاحكام
الاعتقادية والعملية وهو يعم الاصل والفرع والاحكام شاملا للفروع بل ان حقيقة عرفية
فيها الشرح واساس قواعد عقايد الاسلام اما معطوف على قوله مبنى على الترادف
كما هو الظاهر او معطوف على على الترادف فى الاول المراد بالقاعدة اما معناه اللغوية
اى الاساس وبعقايد الاسلام المسائل الاعتقادية التى يقصد بها نفس الاعتقاد
لا العمل واساس العقايد الاسلامية هو الكتاب والسنة اذ المسائل الكلامية
يتوقف على الكتاب والسنة من حيث الاعتماد لوجودها وهما يتوقفان على المسائل
الكلامية من حيث ذاتها اذ لولا ثبوت الصانع وصفاته لم يثبت الكتاب والسنة
فالمسائل الكلامية من حيث وصف الاعتماد لو موقوفة عليهما وهما موقوفان عليها من حيث
الذات ولما كان الموقوف عليه من حيث الذات اقوى من الموقوف عليه من حيث الوصف
جعل علم الكلام اساس الكتاب والسنة دون العكس او معناها الاصطلاحية اعنى
القضية التى يصلح لكبروية الشكل الاول فح المراد بالقواعد المسائل الاصولية التى يتوقف
عليها استنباط المسائل الكلامية من الكتاب والسنة من حيث الاعتماد لوجودها كما يتوقف استنباط
المسائل الفرعية العملية عليها والمسائل الاصولية متوقفة على المسائل الكلامية اذ لولا
ثبوت الصانع وصفاته لم يثبت المسائل الاصولية لكن فيه ترجيح ويحتمل ان يكون المراد
بالقواعد معناها الاصطلاحية واضافتها الى العقايد من قبيل اضافة العام الى الخاص
وح اما ان يراد بعقايد الاسلام الاحكام الاعتقادية كما هو الظاهر واما ان يراد بها ما هو
اعم من الاعتقادية والعملية واما ان يراد بها العملية فقط فلا يلزم كون الكلام اساس
نفسه لكن بعيد فتامل وايضا ههنا احتمالات اخر لوذكرنا بها لصار موجبا للاملال
ومؤديا الى الاخلال والله الهادى الى سبيل الرشاد وعلى الثانى المراد بالقواعد المسائل
الاصولية الكلية وبالاساس الكتاب والسنة وبالعقايد المسائل الكلامية فيكون
علم الكلام مبنى الكتاب والسنة اللتين هما اساس المسائل الاصولية التى هى اساس مسائل
الكلامية اذ المراد بالقواعد المسائل الكلامية الكلية وبالعقايد الفروع الجزئية المندرجة
تحت الكلية وبالاساس الكتاب والسنة او المراد بعقايد ايضا المسائل
الكلامية الكلية اذ لبعض المسائل الكلامية لا يظهر لها فروع جزئية كالله موجود وابو بكر افضل البشر بعد نبينا صلى الله عليه وسلم

في اضافة القواعد الى العقايد بيانية فقال اعلم ان الاسلام هو الدين المنسوب
الى نبينا صلى الله عليه وسلم وهو وضع الهي سابق لدور العقول باختيارهم المحمود
الى الخير بالذات فشمل الاعتقاديات الحقة والاعمال الصالحة قدس سره وهي
الاساس او القاعدة في اللغة يعني اساس واساس البناء اصله الذي يبنى عليه نقل عنه
قدس سره ويمكن ان يبنى القاعدة على المعنى المصطلح ويراد بتلك القواعد مسائل الاصول التي
اذ لابد منها في الاستنباط الاحكام مطلقا من الكتاب والسنة وعلم الكلام اساس
لتلك المسائل لانه يتوقف عليها الاصول من حيث الاعد لو ان توقف الاصول عليه
من حيث ذاته فليتامل انتهى لعل وجه التامل انه لانم توقف علم الكلام على الاصول
من حيث الاعد لو تدبر ونقل عنه قدس سره ايضا وقد يقال عقايد الاسلام مثل الاعتقاد
بوجوب الصلوة والزكوة وقواعدها مسائل الاصول واساس تلك المسائل الكلام
وفيه قوات مقابلة العقايد بعلم الشرايع ثم تخصيص عقايد الاسلام بغير مسائل الكلامية
مع انها المتبادر منها قدس سره لان العقايد يجب ان يستفاد من الشرع ليعتقد بها
يعني ان مسائل الاعتقاديه يستفاد من الكتاب والسنة ويتوقف عليه من حيث
الاعتد لو لا من حيث الذات بل الكتاب والسنة يتوقفان عليها من حيث الذات
فيكون الكتاب والسنة اساس لمسائل الكلامية من حيث الاعتد لو بها وهو اساسها
من حيث الذات اذ لثبوت الصانع وصفاته لم يتصور الكتاب والسنة فلا يتوجه الدور
وقد يفهم من كلام قدس سره بحسب الظاهر ان مسائل الاعتقاديه كلها موقوف على الكتاب
والسنة من حيث الاعتد لو بها لا من حيث الذات وموقوفة عليها لها من حيث الذات
وليس كذلك بل بعضها من حيث الذات يتوقف على الكتاب والسنة كمسائل حشر الاجساد
ونحوها وبعضها لا يتوقف عليها من حيث الذات بل من حيث الاعتد لو بها كمسائل
اثبات الصانع وصفاته لان هذه المسائل اذ لم يعتبر مطابقتها الكتاب والسنة
كانت بمنزلة العلم الالهي للفلاسفة فح لا عبرة بها على ما ذكره المحققون فالاولى
في دفع الدوران يقال الكتاب والسنة اساس المسائل الاعتقادية فاجمالا باعتبار
ان بعض مسائلها كمسائل حشر الاجساد ونحوها يتوقف عليها بحسب الذات وهو اساسها
في الجملة باعتبار انها يتوقفان على بعض الاخر منها كذلك كمسائل اثبات الصانع وصفاته
فتامل قدس سره لشمول الاول الكتاب والسنة بخلاف الثانية والمدح بالصفة المختصة
اولى من المدح بالصفة الغير المختصة نقل عنه قدس سره لان القاعدة في اللغة الاساس
فيكون المعنى اساس اساس العقايد الاسلام وهو لا يشمل غير الكلام انتهى كالكتاب
والسنة اذ هما اساس عقايد الاسلام فلو كانا اساس الاساس لزم اساسية الشيء لنفسه

وهو باطل

وهو باطل قد بينا فيما مر بان قطعيه هو علم التوحيد والصفات بالضرورة الدالة على الحصر
يدل على ان الاول ايضا مختصة بعلم التوحيد والصفات غير متناول للكتاب
والسنة وان كان على سبيل الادعاء فلا يناسب ملاحظة الترقي بالوجه المذكور
قوله الثانية الاولى ان يقال الحصر باعتبار مجموع القوتين لاكل واحد منهما فتامل منقول
عنه ايضا فان قلت اولا ان العقايد جزء الكلام وكون الكلام اساس اساسها
يقتضي كون الشيء اساسا لنفسه اذ لا يتوقف الكتاب الا على اساس الاعتقاد
وثانيا ان الكلام اساس العقايد لانه اساس الاساس اساس والكتاب اساس
الكلام لان العقايد جزء الكلام واساسها اساسه فالكتاب اساس اساس العقايد
فالقوتية الثانية يشمل الكتاب مثل الاولى قلت اولا الحصر المذكور هم وان سلم فالعقايد
بحسب اعتد لو بها يتوقف على الكتاب الموقوف على العقايد بحسب ذاتها وثانيا ان المتبادر
من اساس التي هو الاساس بالذات وان سلم فاساس الفن ما يتوقف عليه لا بعض مسائل
وان سلم فاساس الكتاب هو ذات العقايد والكتاب انما هو اساس العقايد من حيث
الاعتد لو فلا يكون اساسا لاساسها من حيث اساس فليتامل انتهى الملخص من قول
فان قلت الى هنا قلت اعتراضان الاولان القوتية الثانية ح يستلزم كون العقايد
اساسا لنفسه ببيانه يحتاج الى مقدمتين الاولى ان العقايد بعض من الكلام اذ الباقي
يقوم العقايد من الكلام بناء على ان كلمة من للتبعيض وذلك لان مسائل الكلام اما عقايد
دينية كقدم الباري ووحدته وحدوث الاجسام وحشرها واما قضايا يتوقف عليها
تلك العقايد لتركيب الاجسام من جواهر فردة المحتاج اليه في حشرها على ما ذكر في شرح المواقف
فعلم منه ان العقايد بعض من الكلام والثانية ان الكلام اساس الاساس العقايد
كما ذكر في القوتية الثانية اذ باقيها يقوم وكون الكلام اساس اساسها فيلزم من
المقدمتين ان يكون العقايد اساس نفسه وكذا يلزم ان يكون الكتاب اساس
اساس العقايد وهو يلزم منه ان يكون العقايد اساس نفسه بناء على ان اساس الاساس
اساس وقوله اذ لا يتوقف الكتاب الا على المسائل الاعتقادية عليه بعض الكلام الذي
هو اساس العقايد لان يكون العقايد بعلة الدليل لهذا المدعى كانه قيل لا يلزم من كون
العقايد بعضا من الكلام الذي هو اساس اساس العقايد ان يكون اساس نفسه
انما يلزم لو كان اساسية الكلام لاساس العقايد باعتبار توقف على المسائل الاعتقادية
وهو ممنوع لجواز ان يكون اساسية الكلام لاساس العقايد باعتبار توقف على مسائل الاعتقاد
فقط فح لا يلزم كون العقايد اساس نفسه ولا يتوقف الشيء على نفسه او باعتبار
توقف على المسائل الغير الاعتقادية ايضا ففي هذا لا يلزم كون العقايد اساس نفسه

نه الغير ص

لان الاعم غير الاخص وان لزم توقف الشئ على نفسه لا يستلزم التوقف على الكل المتوقف
على الجزء فعلل الدليل ودفع هذا التوهم بقوله اذ لا يتوقف الخ فخلص الدليل بهذا الشكل الاول
هكذا العقايد بعض من الكلام والكلام اساس العقايد باعتبار هذا البعض
وكل بعض من الكلام اساس العقايد باعتبار ان يكون اساس اساس
العقايد فيلزم ان يكون العقايد اساس اساس العقايد ويلزم منه بواسطة كون اساس
الاساس اساسا ان يكون العقايد اساس العقايد هذا الثاني ان الكتاب مثلا
اساس اساس العقايد فيشمل القضية الثانية الكتاب كالاولى فلا يكون في القضية الثانية
دون الاولى بيانه يحتاج الى قياسين اولهما مؤلف من حملتين وثانيهما من شرطية منفصلة
ومتصلة كبرى القياس مؤلف من نتيجتي القياسين المذكورين اشار الى القياس الاول
بقوله الكلام اساس العقايد اذ هو نتيجة بيانه ان الكلام اساس الكتاب والكتاب
اساس العقايد كما يدل عليه العقايد الثانية فيلزم من مقدمتين ان الكلام اساس
العقايد بواسطة مقدمة اجنبية ان قيل لا اساس الاساس اساس ثم اشار الى القياس
الثاني بقوله والكتاب اساس الكلام باعتبار انه نتيجة القياس الثاني بيانه ان الكتاب
اساس العقايد وكلما كان اساس العقايد كان اساس الكلام فيلزم من مقدمتين
المقدمتين ان الكتاب اساس الكلام وقوله لان العقايد من الكلام علة لهذه الكبرى
التي اشار اليها بقوله فاساسها اساسه بيانه ان العقايد بعض من الكلام وكلما
كان الشئ اساس البعض كان اساس الكل بواسطة ان الشئ اساس الجزء والجزء
اساس الكل لتوقف الكل عليه واساس الاساس اساس فيلزم منه كلما كان اساس
العقايد كان اساس الكلام ثم اشار الى القياس المركب من نتيجتي القياسين
المذكورين بقوله فالكتاب اساس اساس العقايد باعتبار انه نتيجة هذا القياس
بيانه ان تحصل نتيجة القياس الثاني صغرى ونتيجة القياس الاول كبرى هكذا الكتاب
اساس الكلام بالواسطة والكلام اساس العقايد بالواسطة نتيج ان الكتاب
اساس العقايد بالواسطة وليس معنى كون الكتاب اساس العقايد بالواسطة
الا كونه اساس اساسها ولذا جعل نتيجة القياس فقال فالكتاب اساس اساس
العقايد فعلم من هذا البيان انه لو عكس ترتيب القياس لكان اولى بكون ترتيب
القياس الاخير على ترتيب نتيجتي القياسين الاولين ثم المقصود من قوله وقلت الخ
جواب عن الاعتراضين بوجوه اما من الاول فهو بوجهين الاول منع الحصر المذكور
بقوله اذ لا يتوقف الكتاب الا على المسائل الاعتقادية لان الكتاب
لا يتوقف الا على المسائل الاعتقادية لجواز توقف على المسائل الغير الاعتقادية

فقط

فقط او عليها وعلى كل تقدير لا ينتج القياس المطلوب كما لا يخفى كذا قيل فيه ان الاعتراض
الاول مبني على فرض كون الكلام اساس الكتاب واساسية الكلام للكتاب انما هو
باعتبار توقف على مسائل الكلام وظاهر ان مسائل الغير الاعتقادية من الكلام لا يكون
موقوفا عليها الكتاب فلا تمسك في توقف على المسائل الاعتقادية ايضا وحينئذ توقف
على المسائل الاعتقادية كاف في اثبات المطلوب كون العقايد اساس نفسه
فمنع الحصر باعتبار جواز توقف الكتاب على مسائل الغير الاعتقادية فقط لا يصح
وباعتبار جواز توقفه عليها ايضا لا يضر بالمقصود وبهذا ظهر ضعف ما ذكره
الفاضل المحشي مولانا كمال في تقوية هذا المنع حيث قال لا يجوز ان يثبت الكتاب
باعجازه الغاسب بلاغته الظاهرة لاهل البلاغة وهذا الاعتراض مبني على فرض كون
الكلام اساس الكتاب وعلى هذا الفرض يلزم توقف على المسائل الاعتقادية مما ان توقف
على غيرها ايضا لا يضر بالمقصود فقال الثاني تسليم الحصر المذكور ومنع استحالة اللازم
اذ اللازم من كون الكلام اساس اساس العقايد ان يكون العقايد بحسب الذات اساس
الكتاب الذي هو اساس العقايد بحسب الاعتداد اذ العقايد بحسب الاعتداد لو تتوقف على الكتاب
المتوقف على العقايد بحسب ذاتها ويلزم منه كون العقايد بحسب الذات اساس نفسه بحسب
الاعتداد وتوقفها من حيث الاعتداد على نفسها من حيث الذات ولا استحالة فيه
لتغاير الجهة واما من الثاني فبوجوه ثلثة الاول منع كبرى القياس المؤلف من نتيجتي
القياسين المنتج للمطلوب لانا نمنع ان الكلام اساس العقايد اذ المتبادر من اساس
الشئ هو الاساس بالذات والكلام اساس العقايد بواسطة الكتاب اشار اليه
بقوله وثانيا اذ المتبادر من اساس الشئ هو الاساس بالذات والفاضل المحشي
مولانا كمال اجاب الاول بمنع صغراه بناء على قوله بالذات على ما يقابل الآلة
لا ما يقابل الواسطة حيث قال لانا نمنع ان الكتاب اساس الكلام اذ المتبادر من لفظ
الاساس هو الاساس بالذات والكتاب اساس الكلام بحسب الاعتداد لا بحسب الذات
فلا استحال انتهى لكن لا يلايم ما بعده من التسليم والمنع كما لا يخفى الثاني تسليم الكبرى
وتسليم ان صيرة الاساس بالذات وبالواسطة ومنع الصغرى من القياس المذكور
بمنع الكبرى المذكورة في اثبات تلك الصغرى وهي كلما كان اساس العقايد كان اساس
الكلام اي لانا نمنع ان الكتاب اساس الكلام وقوله كلما كان اساس العقايد كان
اساس العقايد كان اساس الكلام مما اشار اليه بقوله وان سلم فاساس الفن
ما يتوقف هو عليه لا بعض مسائله الثالث تسليم الصغرى ايضا تسليم الكبرى الممنوعة لكن
ومنع انتاج القياس بعد تسليم مقدماته للمطلوب وهو كون الكتاب اساس اساس العقايد اذ المراد

بالقرينة الثانية كون الكلام اساسا لاساس العقايد من حيث هو اساس والعقايد
لا ينبغي كون الكتاب اساسا لاساس العقايد من حيث هو اساس الخ من حيث الذات
بل من حيث الاعتداد به واشاره اليه بقصه وان سلم فاساس الكتاب هو ذات العقايد
فيه ان اعتبار الحيثية المذكورة ليس بواجب وكون شئ اساسا لاساس لا ينفع من العبارة
فالقوة في جانب الاعتراض وليتدبر آخر بالتأمل كذا قال بعض الافاضل مولانا قال احمد
ويحتمل ان يكون وجه التأمل باجراء الاعتراض الذي ذكرناه في الجواب عن الاول ايضا

قدس سره ويمكن ان يقال اساس العقايد ادلتها التفصيلية يعني ان اساس
العقايد ادلتها العقلية والنقلية المذكورة لاثبات المسائل الاعتقادية وموضوعها
في التفصيل نقل عنه قدس سره مثل قولنا العالم متغير وكل متغير حادث في بيان قولنا العالم
حادث انتهى قدس سره وهي متوقف على هذا العلم بناء على ان معرفة احوال تلك الادلة
التفصيلية موقوفة على علم الكلام بناء على ان مباحث النظر والدليل جزء منه على ما هو
المختار في شرح المواقف وغيره ففي هذا ايضا علم الكلام يكون اساس اساس العقايد
ولا يخفى ان هذا لا يفيد الا مدح كلام بعضهم اذ مباحث النظر جزء من كلامهم لا من كلام
القدماء والظاهر ان الكلام في مدح الكلام مطلقا او في مدح كلام القدماء اذ لخص منهم
بل الظاهر ان الغرض مدح الكلام باعتبار المسائل الاعتقادية التي يكون هذا المختصر
في بيانها ومدح المختصر ايضا يكون سببا لتأليف هذا الشرح الشريف وبهذا التقرير
لا يلايم هذا الغرض فتأمل وايضا بهذا التقرير يلزم كون المنطق اعني من العلم الآلي داخلا في
العلوم الفلسفة ولم يقل به احد بل يلزم جعل ادنى العلوم الفلسفة اعني العلوم
الاسلام او مباحث النظر نفس المنطق الا انهم جعلوا المنطق جزء علم الكلام لئلا يحتاج
اشرف العلوم الاسلامية الى الخارج عنه وفي كلام المحشي قدس سره ايضا اشارة الى ضعف
هذا الاحتمال حيث قال ويمكن ان يقال تدبر قدس سره اي علم يوقف فيه ذلك اي المذكور
من التوحيد والصفات والمراد بلفظ العلم ههنا هو العلم المدون بعنوان القواعد
والمسائل كالشرح مثلا فيه ويحتمل ان يكون بعنوان الملكة الحاصلة من ممارسة المسائل
وبعنوان التصديقات بالمسائل فيكون معناه عاما مخصصا بالاضافة بعلم الكلام اي العلم
الذي يعلم منه توحيد الباري عز اسمه وصفاته والمراد هو المعنى الاضافي وقوله الموسوم
بعلم الكلام ناظر اليه اذ تخصيص اليوم بالكلام يفيد ظاهرا انه لم يقصد بعلم الكلام التوحيد
والصفات اليوم قدس سره ويمكن ان يراد المعنى اللقبي فيكون ح لفظ موضوعا بلقب
علم الكلام بهذا اللقب يقصد مدح لان هذا اللفظ حينئذ يتوحيده تعالى وصفاته الكمالية
وتوافقه ما ذكره الشارح في شرح المقاصد حيث قال والاكثرون خصصوا العقليات بالمعنى

والاعتقاديات

والاعتقاديات بعلم التوحيد والصفات تسمية باشرف اجزائها واركانها
قدس سره فنسبة اليوم الى الكلام لكونه اشهر قال الفاضل المحشي مولانا كمال هذا ناظر
الى التوجيهين المذكورين معا يعني ان الشرائع اوردت قضاياها الموسوم بالكلام بعد قولهم
علم التوحيد والصفات نباء على ان لفظ الكلام كان اشهر اسمائه فيكون قولهم
الموسوم صفة كاشفة لكن الظاهر ان هذا القول ناظر الى التوجيه الثاني يعني اذا
كان علم التوحيد والصفات لقب علم الكلام كانه توهم على التوجيه الثاني انه كما
ان العلم موسوم بهذا اللقب ايضا كما انه موسوم بالكلام فلم خصص اليوم بالكلام فازال
ذلك الوهم بان نسبة اليوم الى الكلام دون علم التوحيد والصفات لكونه اشهر
اسمائه فتأمل الشرح المنجي عن غياهب الشكوك صفة ثانية بعلم التوحيد والصفات
وفيه تعريض بالحكمة نافية للصفات وبكلام نفاة الصفة كالمعتزلة ويحتمل ان يكون
صفة للكلام الاقرب لفظا لكنه ابعد معنى لكونه مؤديا الى الاستخدام لان المراد بالكلام
الاسم واللفظ وبالضمير الراجع اليه في المنجي مسماه لان المنجي هو مسماه او لكونه وصفا له
بحسب مسماه بخلاف الاول فانه لا يحتاج الى شئ منها قدس سره اشارة الى فائدة
من فوائده نقل عنه قدس سره الا ان فايدة منحصرة فيه على ما صرح به فيه اشارة الى ان
فوائد علم الكلام كثيرة على ما ذكر في كتب المبسوطة وقد اشير ههنا الى فائدة هي ان هذا العلم
هو المنجي عن الشكوك والاوهام الفاسدة في العقائد الدينية لان دلائلها العقلية
كانت يقينية مؤيدة بالادلة السمعية فح لا ينبغي فيها شك ولا وهم اصلا على ما ذكره المحقون
فاذن في العقايد الدينية السمعيات التي لا طريق اليها الا السمع وهو قد لا يفيد اليقين
فكيف يكون في الكلام نجاة عن ظلمة الوهم فنقول بعد تسليم ذلك لانم كون الوهم خليا في الظنيات
بل في اليقينيات فقط قدس سره الغيهب بالشين معجمة وباء موحدة ثم هاء ساكنة ثم باء موحدة
سوداء مشهور في كتب اللغة تفسير الغيهب بالظلمة الشديدة وقوله فزحجن بالشكوك الوهم
اضاف الغيهب اليه والظلمة المطلقة الى الوهم ناظر الى المعنى المشهور لا الى ما قلنا اذ المراد
منه ظاهرا انه لزحجان الشكوك الوهم ظلمة اضاف الغيهب الذي هو الظلمة الشديدة الى
الشكوك والظلمة المطلقة الى الوهم وحرف صدر الكلام الى الاخير بعيد جدا اقول في الكتب
والغياهب جمع غيهب بمعنى الظلمة فذكر الظلمات مع الاوهام مجرد تفنن لكن الاولى
ما هو المشهور حتى يكون الكلام تاسيسا المراد بالشكوك ما يعرض في الامور الواجب اعتقادها
يقينيا وبالوهم تجويز احتمال نقيضها واما حصر الغياهب بالشكوك والظلمات بالاوهام
لان الوهم يستند الى ظن تلك الامور بخلاف الشك فانه لا تقصد به تلك الامور وعدم اصلا
فظلمة الشك اشد من الوهم فشبه الحالة اللازمة للشك في الامور الواجب اعتقادها

رجع اليه

الروى

والوهم وهي المكدورة العارضة للنفس من جهة فقدان اليقين بالظلمة والمنع عن الاصول
الى الحط فالاضافة في غياهب الشكوك وظلمات الاوهام اضافة الى السبب والمنشاء
ولك ان تجعل من قبيل لجين الماء اى الشكوك كالغياهب والاوهام كالظلمات فيكون
من قبيل اضافة المشبه به الى المشبه ولعل المشكك والوهم كنايتان عن العقايد الباطلة الفاسدة
المتباعدة قربا وبعدا الى حد اليقين او كنايتان عن مرتبة التقليد اذ بهذا العلم يحصل
طرف من مرتبة التقليد الى مرتبة اليقين او عبارتان عن ادلة الضعيفة المبتنية عليها
المذاهب الضعيفة الفاسدة اذ هي لا تخلو عن مدخلة الوهم والشك فانها شكوك
واوهام كسراب بقيعة يحسبه الظمان ماء الشارحه وان المختصر المسمى بالعقايد بعد ما فرغ
عن مدح الفن شرع في مدح ما قصد شرحه كما هو مختصر لانه احتصر فيه المسائل المهمة بعض
فيها اختلاف المخالفين عن الادلة والاختلاف واقتصر على ايرادها اولان فيه اقتصارا
فهو من قبيل سجلان الذي عظم جسم الفيل وحقر جسم البق لا لانه احتصر من كتاب مختصر
بالنسبة الى الوقاية والتلخيص بالنظر الى المفتاح وكما ان عقايد لان مسائلها عقايد
حرفة بخلاف الكتب المبسوطة فانها متخرجة منها وغيرها من الخلافيات والمبادي التي
هي وسائل اليها الشارحه اى الذي ظهر فيه كثرة السنين من خمسين
او احد وخمسين الى آخر العمر او الى ثمانين وقد يطلق على من بلغ هذا السن للتعظيم
والتبجيل وفي الصحاح شيخت الرجل اى وصفته بالشيخ للتبجيل الامام اى المقتدى الهمام بضم
الهاء اى الملك العظيم كانه اشارة الى علو مرتبة الحصر وفاد حكمه ورأيه فيما بين علماء
الاسلام وانقيادهم اياه فيما استقر رأيه عليه كالملك العظيم بالنسبة الى بلد مملكة القدوة
بضم والكسر والثاني اشهر يعني المقتدى واضافة العلماء الى الاسلام من قبيل اضافة
اسم الفاعل الى مفعوله او اضافة الجزء الى الكل بتقدير المضاف كما هو الظاهر
واضافة النجم الى الملة والدين اما من قبيل اضافة الى محله كاضافة الثريا الى السماء ففيه
تشبيه الملة والدين بالسماء في الرفعة والشرف والعلو ومدح للحصر بالتشبيه بالنجم بالاستتار
فيه او من قبيل الى ما يستضئ منه ففيه مدح للحصر بانه يضئ الملة والدين كالنجم يضئ العالم او
من قبيل اضافة الى الطريق فان النجم يسلك به الى الطريق الغير الواضح ففيه مدح
بانه المقتدى في الدين يتمسك به في سلوكه قدس سره اما متحدان بالذات ومختلفان
بالاعتبار فان الشريعة اى الطريقة المعهودة الثابتة من الحق على السلف وهي مع الاصل
والفرع جميعا من حيث انه يطاع لها دين والدين في اللغة الاطاعة يقال دانه دينا اى
اطاعه ثم صار اسما لها بمعنى المطاع او من حيث انها تمام ويكتب
ملة فان الملة بمعنى الاملاء وهو بعض الاملاء الذي هو بمعنى الكتابة يقال املت الكتاب

القدوة ص

اضافة ص

والملة

والملة اى كتبته ثم صار اسما لها بمعنى المكتوب او من باب رجل عدل وقيل من حيث انها تجمع عليها
ملة يقال ملت الثوب اذا خطته وجمعت قطعه وايضا من حيث انها اظهره الشارع
يسمى شرعا ومن حيث انها اوحى الله تعالى الى الانبياء عليهم السلام بواسطة الملك المسمى بالناموس
ليس ناهوسا وبالجملة كلها متحدة بالذات ومتغايرة بالاعتبار وفي اضافة النجم الى كلا
يعني الملة والدين تلويح بان جمع العلم والتقوى وصار فيهما المقتدى لان الملة بمعنى
الكتابة شعار العلماء والدين بمعنى الاطاعة شعار الاتقياء قدس سره سميت اى كعبة
النجبة بدار السلام لسلامة اهلها اى اهل النجبة عن كل الم وافة فسلام في هذا الوجه مصدر
اسلم بمعنى السلامة قدس سره ولان خدمة النجبة يقول لاهل السلام عليكم طبتم فادخلوها
خالدين قال الله تعالى والملائكة يدخلون عليهم من كل باب سلام عليكم الاية وقال الله تعالى تحيتهم فيها
سلام الاية وايضا ورد في الحديث الصحيح انه قال عليه السلام بينا اهل الجنة بنعيمهم
اوسطع نور فرفعوا رؤسهم فاذا الرب عز وجل قد اشرف عليهم من فوقهم فقال السلام عليكم
يا اهل الجنة فذلك قوله سلام قولا من رب رحيم فينظر اليهم وينظرون اليه فلا يلتفتون
الى شئ آخر فادامو ا ينظرون اليه حتى يحجب عنهم فسقى نوره وبركته عليهم في ديارهم كذا
ذكر الامام محي السنة في معالم التنزيل فالسلام في هذا الوجه اسم من التسليم بمعنى التحية فيكون
دار التحية فلو لم تخصيصه التحية لخرجه لجنة ونعم ولانه دار فيها تحية وكلام لكان اولى واوفى
قدس سره ولان السلام من اسماء الله فاضيف اليه تشريفا اى لاجل تشريف الدار
وتعظيمها فيكون من قبيل بيت الله كما وعن قتادة رضي الله عنه ان السلام هو الله تعالى
وداره الجنة ولكنه يقول اضفت الى الله تعالى لانه كما يرى الرجل في داره يرى المؤمنون
ربهم فيها فينظر من ذلك انه المراد من هو الله بعض الاضافي قدس سره وبمعنى هذا
الاسم هو الذي منه السلام وبه السلام اى بمعنى اسم السلام الذي هو من اسماء الله تعالى هو الذي
منه السلامة عن الافات وبه السلامة عن البليات اى هو موصل السلامة في المبداء
والمعاد وكما في شرح المواقف فهو صفة فعلية ويجوز ان يكون معنى هذا الاسم ذا سلامة
عن النقايص مطلقا في ذاته وصفاته وافعاله فيكون صفة كمالية فمعنى هذا الوجه السلام
بمعنى السلامة مصدر سلم وان يكون معناه هو الذي سلم اهل الجنة كما مر فيكون صفة
كلامية وح يكون السلام اسما من التسليم بمعنى التحية فالسلام في الوجه الثالث يحتمل ما قبله
قدس سره فوجه تخصيص هذا الاسم ظاهر ووجه تخصيص هذا الاسم باضافة الدار
اليه من بين اسماء الله تعالى ظاهر ووجه الظهور المناسبة بينهما اذ معنى السلام بكلا معنييه
متحقق فيها كما لا يخفى على من له ذوق سليم الشارحه المشهور حمراء من قبيل استعمار
الكل على الجزء لو كان المختصر اسما للمعاني المعنية من حيث انها مدلولات الالفاظ او التقوير

او مع الالفاظ او مع المنفوس او كليهما والدال على المدلول لو كان اكما للالفاظ المعنية
او النفوس الدالة عليها او كليهما الشرح من هذا الفن جاء من الغرر والدرر لفظ من
للتبعيض وقال الفاضل الاسفرائني عفى الله تعالى قوله من هذا الفن بيان لغرر الفرائد ودرر
الفوائد لكنه منظور فيه فتامل وتقديم الجار والمجرور اما للحصر او لرعاية السجع فان قلت
الحال لا يتقدم على ذي الحال المجرور فلا يصح تقديمه هنا قلت لو سلم حالية فالتقديم ههنا
بناء على اختيار مذهب الكوفية لقوة شاهده الشرح على غرر الفرائد ودرر الفوائد
الغرر جمع غرة وهي في الاصل بياض في جبهة الفرس فوق الدرهم ثم اشتهرت
غرة كل شئ في اوله واكرمه الفرائد جمع فريدة وهي الدرة الكبيرة اليتيمة فرائد الدرر
كبارها انما كميت فريدة لانفرادها في الصدف او في ظرف الصيرفي او في بلد او اقليم
واضافة الغرر الى الفرائد اضافة الجزء الى الكل ودرر الفوائد من قبيل لجين الماء
اي فوائد كالدرر الفوائد جمع فائدة من الافادة وهي ما استفدت واكتسبت من علم او مال
وبالفارسية انچه كرفته وداده شود واز دانش ومال وجاه فاول المال بصدد اي بيت
له المال وجعل المقاصد العلمية فوائد يصح بكلا الاعتبارين بعد جعلها كالغرر والدرر شبه
المسائل المتنقحة بغرر الفرائد والدرر في علو الدرجة او ضيائها ويلزم منه تشبيه الفن
بمحر يستخرج منه الدرر الشرح في ضمن فصول احاط على غرر الفرائد ودرر الفوائد
لها والمراد بالفصول الالفاظ الدالة على المعاني المسائل الفاصلة بين الحق والباطل
او المفيدة للمعاني المفصولة الممتازة عن غيرها غير ملتبسة به على الوجهين اللذين
ذكروا في فصل الخطاب من كون الفصل بمعنى الفاصل او المفصول والاول هو الراجح
المستطاب او المعاني الفاصلة او المفصولة الشرح للذين قواعد واصول
صفة لفصول اي الفصول قواعد الدين واصوله وبها قيامه وعليها بناؤه باعتبار
الدلالة على المسائل اذ الكناية المراد بالفصول الالفاظ او باعتبار انفسها اذا
كانت المراد بها المعاني وعطف الاصول على القواعد من قبيل العطف التفسيري
الشرح واثنا نصوص عطف على ضمن فصول اي في تضاعيف النصوص واكد بها
واحد بائني والمراد بالنصوص العبارات الفصيحة الدالة على المعاني اليقينية
فصوص واثنا نصوص اما تاكيد بقولهم في ضمن فصول او تاسيس وبالجملة مدح المختصر
بانه مشتمل على طوائف من المعاني وطوائف من الالفاظ الدالة على تلك المعاني وكل
منهما في غاية الحسن ونهاية المتانة الشرح للتعيين جواهر فصوص صفة لنصوص
يعني ان هذه الالفاظ باعتبار الدلالة على التعيين المسائل المتيقنة جواهر
وفصوص اي خيارها وفص الشئ صفوته وخلاصته يعني ان تلك النصوص

باعتبار

باعتبار مدلولاتها خيار مسائل تحت اثباتها وحيث اريد به فص الخاتم شبه العلم
بالخاتم فاثبت له الجوهر والعلم اللازمين له فهو الكلام استعارة بالكناية واستعارة
تخييلية ولا يخفى على ذكي لطافة اضافة الجواهر الى الفصوص اذ لا يحاله لكل عرض جوهر
قال الفاضل الخبر والظاهر انه اراد بالفصول والنصوص عبارات المختصر وحيث ان يراد
به الكتاب والسنة او البراهين القطعية لكن فيه تامل اذ ظاهره يدل على ايراد الكتاب
والسنة والبراهين في هذا المختصر وليس كذلك فتامل الشرح غاية من التنقيح والتهذ
تنقيح الشرح تهذيبه والتهذيب التنقيه والتطهر الشرح محاولة اجمالية من شرف
الفن وجلالة قدر المختصر فيه قال فحاولت بالحاء المهملة ابالغاء الى ان ما بعدها اعني قصد تاليف
هذا الشرح سبب عما قبلها المفصلات جمع المفصل بكسر الضاد المعجمة المشكل من اعضل الامر اذا
اشكل الشرح منشور مطوياته ويظهر مكنوناته لعلم من قبيل النشر على ترتيب اللف بان
يعتبر العطف بينهما ثم يعتبر عطفهما على مجموع الاولين على الترتيب كما اعتبر في قوله تعالى
هو الاول والاخر والظاهر والباطن الشرح جامع توجيه للكلام اما متصل بقوله
اشرحه او بقوله بفصول مع معطوفاته توجيه الكلام ابداء وجه وازالة خفائه وذلك
اذا لم يكن ظاهرا او ابتداء وجه ودليله وهذا يحتمل وجهين احدهما توجيه منقح احاط
بالتنقيح اي مع توجيه الكلام فصورة التنقيح وثانيهما توجيه الكلام توجيها كائنا
في ضمن تنقيح اي لاحقوق توجيه بكلام المتن وكذا قوله وتبيينه على المرام في توضيح يحتمل
وجهين احدهما تبيينه في غاية التوضيح وثانيهما تبيينه كائن في ضمن التوضيح اي لا خفاء
في تبيينه على المرام والمقصود لا يبعد ان يقال توجيه الكلام فيما يكون نظريا والتبيين
على المرام فيما يكون بديهيا فتامل الشرح رحمه الله تحقيق للمسائل عند تقريرها مع تحقيق
للمسائل واثباتها بالبرهان عقب تقريرها وذكرها وجعلها في قرارها يعني اقراره والمسائل
الكتاب على ما ذكرت فيه ثم احققها واثبتها بالدلائل الشرح رحمه الله وتدقيق
للدلائل اثر تحرير يعني احرر اولا دلائل المسائل على ما ذكر في كلام القوم ثم ادقق فيها بعد تحرير الدلائل
تطبيقا لمقتضى المطالب وتحريرها تخليص العبارة عنها اثر الشئ بكسر الهمزة وسكون
الثاء عقبه الشرح رحمه الله وتقرير للمقاصد بعد تمهيد يعني افرر مقاصد الكتاب
مسائلها وازيل ما كان فيها من الخفاء بالتقرير والبيان بعد تمهيد ما يحتاج اليه في
التقرير ويتوقف عليه فتحقيق المسائل عبارة عن جعلها محققة مثبتة بالدلائل والبراهين
وتقرير عبارة عن ازالة خفاء اطرافها بالبيان واعلم انه ادرج اسماء الكتب
في الخطبة عديدة تحسينا للكلام البديع وهي التنقيح والتبيين والتوضيح والتحقيق والمقاصد
والتمهيد والفوائد والتجريد وكون البعض من كتب غير هذا الفن غير مخل بحسن الكلام

الشرح حماه الله طاوما كشح المقال حال من الضمير المستتر في اشرحه وكذا قوله متجافيا
من قبيل الاحوال المترادفة وهو ان يذكر فاعل او مفعول به ويؤتى بعده باحوال كل
واحد منها حال عن ذلك الكشح ما بين الخاصرة الى الخلف والخلف اقصى اضلاع
الجنب والطى القطع يقول طوى فلان كشحه اذا قطعك كذا في الصحاح وطى الكشح
كناية عن الاضرار وذلك لان المحترز عن الشئ يطوى عنه كشحه فذكر اللازم واراد
الملزوم ومعنى طاويا الكشح في المقال عن الاطالة اي محترزا في مقال عنها ويجوز
ان يعتبر في هذا الكلام استعارة بالكناية وتخييل وترشيح وذلك بان يقال
شبه في نفسه المقال بالكشح فاثبت له الكشح تخييلا ورشح بطى الكشح وحاصل
الاحتراز في المقال عن الاطالة واطال ايضا والظاهر انه اراد بالاطال ما يهو
عن القدر الذي يتضح به المعنى المراد والاخلال مقابلة للاطالة ومقابل الاطناب
هو الايجاز فكانه وضع الاخلال موضع الايجاز لرعاية السجع وان فاته رعاية جانب
المعنى لرعاية جانب اللفظ قدس سره بالجر مجرورها بدل من الطرفين اي بدل
الكل من الكل او بيان لها اي عطف بيان لها فلاحظ العطف سابقا على الابدال
وكذا على البيان فح يسمى اعرابا واحدا لا اعرابين فكانه دفع بهذا السؤال بقوله
ولما تعدد المتبوع معنى اجرى الاعراب على كل منهما حاصله ان هذا السوال
انما يتم اذا لم يعتبر التعدد في معنى المجموع كعبد الله علما اذ لم يقصد بكل واحد
من لفظي العبد والله معنى بل يقصد بهما معنى واحدا واما اذا اعتبر التعدد
في معنى المجموع كما في ما نحن فيه فلا يتم فكانه قصد بالطرفين امران وكل من الاطناب
والاخلال بدل من كل منهما او بيان له فبهذا الاعتبار اجرى الاعراب على كل من الاطناب
والاخلال ولك ان تجيب عن هذا السوال بانه اجرى الاعراب على كل منهما مع ان
المجموع يستحق اعرابا واحدا لان كل واحد منهما قابل للاعراب فقد اعراب احدهما
دون الاخر يلزم الترجيح بلا مرجح كما يقولون في اعراب جاءني القوم واحدا واحدا
بحيث اعرب واحدا واحدا باعرابين مع ان المجموع حالة واحدة فيه ان التقدم
مرجح كما في عبد الله فتامل ولك ان تجعل الاطناب بدلا من الطرفين بدل البعض من الكل
ثم تعطف الاخلال عليه فح يستحق اعرابين فلا يتوجه السوال قده ويجوز
رفعهما اي الاطناب والاخلال على انهما خبر مبتدا محذوف اي هما الاطناب
والاخلال ويجوز نصبهما على انهما منصوبان على المدح بفعل محذوف اي اعني

الشرح

اعلم ان التعبير عن معنى المراد اما ان يكون بلفظ ناقص عن افراد ذلك المعنى
او لا والثاني اما ان يكون بلفظ واف به او لا والاول هو الاخلال والثاني هو الايجاز
والاول اما ان يكون بحذف شئ منه او لا والاول هو الحذف والثاني هو القصر
والثاني اما ان يكون لفظا او لا والاول هو التقدير والثاني هو التضمين
والثالث اما ان يكون المعبر عنه معقولا او غير معقول والاول هو الكناية
والثاني هو الاشارة والرابع اما ان يكون التعبير عنه بلفظ زائد عليه لفائدة
او لا والاول هو الاطناب والثاني هو التطويل والحاصل ان
التعبير عنه بلفظ زائد عليه لفائدة اطناب وطويل
وبلفظ زائد عليه لا لفائدة تطويل وحشو ان كان
معنى والا فحشو فقط

مصلح

الشرح حماه الله والله الهادي الى سبيل الرشاد لما توهم من نسبة الافعال الى نفسه
استقلالا فيها ازال ذلك الوهم بهذا القول الرشاد بالفتح الاهتداء والمراد بنيل العصمة
نيل العصمة عن الخطاء كما هو اللائق بمقام التاليف ولك ان تجعل النيل على نيل العصمة والتدين
يعني لست اعتمد على الكلام بل على العزيز العلام والسداد بالفتح الصواب من القول
والفعل الشرح وهو حسبي ونعم الوكيل عطف على قوله المسئول نيل العصمة والسداد
او على مجموع قوله والهادي الخ اي الله محسبي وكافي لا غيره المراد من الكفاية في جميع
المهمات حتى في اجابة هذا السوال وفيه المبالغة واما الكفاية في ذلك وفيه انتظام
الجمل كما ذكره العلامة التفتازاني وغيره رحمهم الله فاياك ان تستعين ان الاحسن ان يراد
الاستعانة بتوفيق الله على اداء العبادة ليتلائم الكلام اي الله محسبي وكافي
لا اسال غيره او على مجموع قوله والله الهادي الخ قدس سره الشريف في بعض كتبه
هذا العطف بان الجملة الثانية انشائية كتب في الحاشية يعني على تقدير نعم الوكيل وهو
بناء على ان المخصوص محذوف كما في قولهم نعم العبد اي نعم العبد ايوب فيكون من عطف
الجملة الفعلية الانشائية على الجملة الاسمية الاخبارية انتهى هذا انما يتم على مذهب من
جعل المخصوص خبر مبتدا محذوف على تقدير السوال واما على مذهب من جعله مبتدا
خبره الجملة الانشائية المتقدمة عليه فلا يكون من قبيل عطف الجملة الاسمية الخبرية
الحق خبريا جملة انشائية بل متعلق خبر بانا تاويل مقول في حقه نعم الوكيل كما لا يخفى
فيجوز ان يكون هذا القول مبنيا على هذا المذهب وايضا يمكن ان يدفع بان الواو
يجوز ان يكون للحال او يكون للاعتراض على مذهب من يجوز وقوعه آخر الكلام فان قيل
الاصل في الواو العطف فيحمل عليه سيما اذا لم يتم الاعتراض على مذهب الجمهور قلت
الحمل على الاعتراض وان كان خلاف الاصل وخلاف مذهب الجمهور لكن يظهر للكلام
وجه صحيح في الجملة بخلاف الحمل على عطف الانشاء على الاخبار فانه لا يصح اصلا ثم
الشرح على ما صرح به في المخصوص والمفصل وبهذا الظهر فساد ما قيل عليه في حاشية المطول
في هذا الموضع ان هذا تنبيه لا اعتراض كذا قيل لكن فيه تامل على انه يرد على الشارح
ان مثل هذا في القرآن كثير كقوله تعالى وماواه جهنم وبئس المصير وقوله تعالى وماواه
جهنم وبئس مثوى الظالمين فتامل قدس سره ويرد عليه ان المراد بالجملة الاولى
انشاء التوكل لا الاخبار عنه كما بانه كاف وهو ظاهر فيه انه حينئذ عطف على ما عطف
عليه من قوله المسئول نيل العصمة والسداد لواو الله الهادي اشكال لانه اخبار كما هو ظاهر
الا ان يجعل ما عطف عليه لانشاء المدح وبعد الكلام الى عطفه على قوله فحاولت وجعله
انشاء مدح او جعل قوله والله الهادي في موقع الحال تعسف قال البعض الناظرين

اعلم ان غرض الشارح من هذا الكلام كما يظهر من تتبع الموارد ان يكون
كاشفا عن المقصود بتوضيح ما خفي عنه من حاشية المطول مع
كمال السداد والادب ما يسر بنا الاقتداء به
فتامل
مصلح

الكلام الله تعالى فيه فضل لانا قولنا هو حسبي لو كان انشاء لكان هو لاثبات معنى الكفاية
لله تعالى كما ان قولك بعت واشتريت يكون لاثبات معنى البيع والشراء لكن التالي باطل
اذ العبد لا يقدر على اثبات معنى الكفاية لله تعالى واما اظهار معنى التوكل وان كان مقدورا
للعبد فهذا امر خارج عن المعنى الذي قصد من الكلام اصالة والحاصل ان كل كلام يكون لنسبة
خارج كذلك فهو انشاء فقولنا هو حسبي كلام يكون لنسبة خارج وهو كونه تعالى كافيا فيكون
خبرا بخلاف نحو بعت اذا كان انشاء فانه ليس لنسبة خارج بل هو لانشاء البيع واثباته
في الحال فلا يكون خبرا انتهى كلامه هذا انما يتم لو كان حرف التحقيق يكون لانشاء التوكل اثبات
التوكل لم لا يجوز ان يكون حرفا به طلب التوكل والكفاية فح لا يكون لنسبة خارج حتى يكون
خبرا ويمكن ان يقال المقصود منه اظهار التواضع والتذلل كما هو اللائق بمقام المدح

قال البعض الفاضل

فتامل قدس سره وايضا يجوز ان يعتبر عطف القصة اعلم الله تعالى وكذا مولانا
قال الحمد وكمستاذ في حاشيتهما قد فسروه بانه عطف جمل متعددة مسوقة لغرض من الاغراض
على جمل اخر متعددة ايضا مسوقة لغرض اخر مع قطع النظر عن كون كل واحد من المعطوف
والمعطوف عليه خبرا وانشاء فعلى هذا التغيير فالعطف في قولهم وهو حسبي ونعم الوكيل
لا يكون من قبيل عطف القصة على القصة اذ ليس كل واحد من المعطوف والمعطوف
عليه جملا متعددة مع ان المعتبر فيه ان يكون كل واحد منهما جملا متعددة كما عرفت ويمكن ان
يقال قد لوحظ ههنا في ضمن كل واحد منهما جمل متعددة اي انت كاف في الدين وانت
كاف في الدنيا وانت كاف في القبر وانت كاف في الاخرة وانت كاف في الرزق ونعم
الحافظ وغير ذلك فكل من هاتين الجملتين جعل في الحقيقة فحينئذ ان يكون هذا القدر من التعدد
كافيا في هذا العطف فتامل قدس سره وورد بعض الفضلاء وايضا ارى السيد الشريف
في حاشيته على المطول والسر حيث قال قد استصعب الشارح هذا العطف والامر بين لانا
نختار اولا انه معطوف على مجموع جملة وهو حسبي لكنا نقدر في المعطوف مبتدا بقرينة
ذكره سابقا اي وهو نعم الوكيل ومضاف الى ما هو مذكور وسياتك انه الحق وهو مقول
في شانه نعم الوكيل فيكون جملة اسمية خبرية متعلق خبرها جملة فعلية انشائية فلا شبهة
في صحة عطفها على الجملة الاسمية الخبرية السابقة ونختار ثانيا انه معطوف على حسبي ولا حاجة
الى اعتبار تضمنه معنى يكفي فان الجمل التي لها محل من الاعراب واقعة موقع المفردات
ويجوز عطفها على المفردات وعلى هذا فصل حسن التفصيل كما يخفى انه لا حاجة الى هذا
التقدير اذ لا بد من تقدير مخصوص اي نعم الوكيل هو فح يكون المخصوص المقدر مبتدا ونعم
الوكيل خبره المقدم عليه الا ان يقال بناء توجيه السيد قدس سره على مذهب من يجعل المخصوص
خبر مبتدا محذوف قدس سره ثم قال وايضا يجوز ان يكون هذا اشارة الى ما قاله وكذا

على حسبي

على اعتبار تضمنه معنى يكفي قال السيد قدس سره في حاشيته على المطول واما قوله لكنه
في الحقيقة من عطف الانشاء على الاخبار فجوابه ان ذلك جائز في الجملة التي لها محل من الاعراب
نص عليه العلامة في سورة نوح ومثله قولك قال زيد لنودين للصلوة وصلين ولاكفرن
حجة فاطمة على جواز قولهم كفى قالوا احسنا الله ونعم الوكيل فان هذه الواو من الحكاية
لامن المحكي اي قالوا احسنا الله وقالوا نعم الوكيل وكون هذه الآية حجة فاطمة على جواز
عطف الانشاء على الاخبار فيما لا محل من الاعراب لان كلا من جملة احسنا الله وجملة
نعم الوكيل في محل النصب بانه مفعول قالوا وقد عطفت الثانية التي هي انشائية
على الاولى التي هي للاخبار ولما كان ههنا مظنة سؤال بان يقال لم لا يجوز ان يكون
مقول القول مجموع الجملتين مع الواو فيكون الواو في الحكاية ليس شيء من الجملتين في
محل من الاعراب فلا يرد على دعوى بطلانه لان هذه الواو من الحكاية اي قالوا احسنا الله
وقالوا نعم الوكيل لامن المحكي اذ لا مجال للعطف فيه الا بتاويل بعيد لا يلتفت اليه يعني ان
الواو لو كانت من المحكي يلزم عطف الانشاء على الاخبار فيما لا محل من الاعراب فيحتاج
الى تاويل بعيد وهو ان يقال حسبي الله وقلنا نعم الوكيل ولعل وجه بعده انه لا مناسبة
يعتد بها بحسب المعنى بين الاخبار بان الله تعالى كافيهم وبين الاخبار بانهم قالوا نعم الوكيل
مع عدم وضوح قرينة لفظية او معنوية ههنا دال على تقدير فلما تامل قدس سره وليس هذا
محتصا بما بعد القول الحسن قولنا الخ كانه اشارة الى رد من ظن ان هذا الجواز مختص بما
بعد القول الحسن اي عطف الجملة الانشائية ليس مختصا بما بعد القول الحسن مثل قولنا زيد ابوه
عالم وما اجمل وزيد ابوه صالح وما افسقه وعمرو ابوه بخيل وما اجوده مع انه عطف فيه
جملة الانشائية مشتملة على معنى التعجب على الجملة الخبرية التي هي خبر مبتدا هو زيد فيه بحث
اما اولا فلجواز ان يقدر في المعطوف مثل بقرينة ذكره في المعطوف عليه اي قالوا احسنا الله
وقالوا نعم الوكيل او مبتدا اي قالوا احسنا الله وهو نعم الوكيل مع جواز هذين الامرين كيف
يكون ما ذكره حجة فاطمة على جواز عطف الانشاء على الاخبار فيما لا محل من الاعراب اذ كل منهما
مع خبرية فان قيل التقدير خلاف الظاهر قلنا هذا القدر يقدح في كونه حجة قطعية ولا يبعد ان يقال
هذه الحجة التزامية ولعل هذا هو السكات الشارح والخطاب في قوله قدس سره وكفاك حجة فاطمة
متوجه اليه ولا يمكن للشراح ان يجوز احد التقديرين اذ يقال لم جوزت هذا التقدير في هذه
الآية فلعله متعلق في كلام الحص فلا وجه للاعتراض عليه واما ثانيا فان الجملتين المختلفتين خبرا
او انشاء اذا وقعتا معمولي القول لا يربط بهما الا اللفظ والنسبة بين اخبارهما ليست
مقصودة اصلا فيجوز العطف بخلاف ما اذا وقعتا خبر مبتدا مثلا فان النسبة بين
اخبارهما مقصودة بالذات ومجرد هذا لا يوجب جواز العطف

وما اورد من المثال ففيه ما مر وقوعه في مواضع استعمال البلغاء كيف وهو من متنازع
فيه على انه لم لا يجوز ان يعطف مثل ما اجتلبا بتقدير المبتداء على مجموع زيد ابوه عالم
او على ابوه عالم بتقدير معمول في حقه ما اجتلبا فلا يكون من عطف الانشاء على الاخبار
الذي لا محل من الاعراب فتامل قدس سره ويرد عليه اي على الاستدلال المتقدم
انه يحتمل ان يكون الواو في الآية من الحكاية كما زعم قدس سره في مقام الآية
هذه الآية بتقدير المبتدأ في المعطوف اي حسبنا الله ونعم الوكيل فيكون
من قبيل عطف الجملة الخبرية على الجملة الخبرية وليس شيء منهما محل من الاعراب فيعطف
على الخبر المقدم وهو حسبنا على المبتدأ وهو الله فيكون التوجيهان على طريقة
توجيه السيد قدس سره في مقابلة الشارح العلامة الرامالي قدس سره فلا تتم
ما قيل ان بعد تعذر قدنا تأويلا بعيدا غير ملتفت اليه باعتبار انه لا يصح
بين الاخبار بان الله كافيهم والاخبار بانهم قالوا نعم الوكيل مناسبة
يعتد بها يحسن بها العطف بينهما لان هذا التأويل ايضا اذ هذا البعد وتقدير
المبتدأ موجود لان يضمح وهو مقول في حقه نعم الوكيل وهو مودى قولهم وقلنا
نعم الوكيل اذ هذا يصح الرامالي قدس سره حيث صرح بقول المحرر دا على الشر
على ان عده بعيدا يجوز ان يكون باعتبار عدم وقوع قرينة لفظية ومعنوية
ههنا بخلاف تقدير المبتدأ ههنا فان فيه قرينة وضيحة فتامل كتب قدس سره في الحاشية
تقدير المبتدأ يبطل اصلا الاستدلال واما عطف على الخبر المقدم فانه يبطل طريق المذكور
انتهى يعني ان تقدير المبتدأ دلالة منه الا على جواز عطف الانشاء على الاخبار
فيما له محل من الاعراب اذ المعطوف حينئذ اخبار لا انشاء والعطف على الخبر المقدم
يبطل طريق كون الواو من الحكاية لا من المحكي وان كان لا يبطل اصل الاستدلال
باعتبار كون حسبنا بمعنى كافينا كما قيل حسبي بمعنى كافي فيكون من قبيل عطف
الانشاء على الاخبار الذي لا محل من الاعراب واذا لم يكن بمعنى كافينا بل مفوض فيكون
من عطف الانشاء على المفوض فينبطل اصل الاستدلال وههنا يعلم ضعف ما قيل من
ان العطف على الخبر المقدم يبطل طريق كون الواو من الحكاية لا من المحكي ويكون
من عطف الجملة على المفرد وهذا اذا لم يعتبر تضمين حسبنا معنى كافينا واما اذا
اعتبر فلا فرق بينهما في الابطال اصل الاستدلال وكل منهما عطف الجملة على الجملة الا
سس اذ الامر بالعكس لان عدم الفرق بينهما في الابطال على تقدير عدم اعتبار التضمين
لا على تقدير اعتبار التضمين كما لا يخفى على المتفطن قال بعض الناظرين اكمله
الله تعالى ولا يخفى عليك ان تقدير المبتدأ على الوجه المذكور تأويل بعيد اذ المشهور

تقدير

تقدير المخصوص بالمدح مؤخرا كقولنا حسبنا الله ونعم الوكيل هو كما في قوله تعالى نعم العبد ايوب ففي هذا يكون العطف من قبيل عطف الانشاء على الاخبار او
قوله وهو حسبي ونعم الوكيل فليس فيه تأويل بعيد فان تقدير المبتدأ ههنا فالقرينة
ذكره اولا في المعطوف عليه حال كونه مبتدأ مقدما على الخبر بخلاف قولهم حسبنا الله
اولم يذكر فيه اسم الله تعالى مبتدأ مقدما او مبتدأ ههنا هو حسبنا دون اسم الله
كما زعم عليه حيث قال او عطف على الخبر المقدم انتهى كلامه فيه بحث اما اولا فلان
هذا التوجيه يجوز ان يكون الرامالي قدس سره على طريق توجيه في الشر
بتقدير المخصوص حقدا على خلاف المشهور واما ثانيا فلانه لا يلزم من تقدير المخصوص
مؤخرا عطف الانشاء على الاخبار لم لا يجوز ان يكون المخصوص مبتدأ خبره
مقدم عليه كما ذهب اليه بعض فيكون من قبيل عطف الاخبار على انه يقدح في
كونه حجة لا سيما فاطمة الا ان يقال توجيه السيد في مقابلة الشارح كان بطريق
الالزام اذ بناء رده على ما ذهب جمع قال ان المخصوص خبر مبتدأ محذوف والا لزم
عطف الانشاء على الاخبار فيلزم من تقدير المخصوص مؤخرا عطف الانشاء
على الاخبار على زعم الشارح فتامل واما ثالثا فلانه لا فرق بحسب النظر اللفظي بين قولهم
وهو حسبي ونعم الوكيل وبين قولهم حسبنا الله ونعم الوكيل في المتبادر ان يكون الله
في حسبنا الله مبتدأ خبره مقدما عليه فلا فرق الا بحسب اللفظ وهو بين لا عين ولا اثر
القرينة بحسب المعنى كما لا يخفى على اهله وهو حسبي ونعم الوكيل فليس فيه تأويل
بعيد فان تقدير المبتدأ اي الا يلام ظاهر اعديل وهو قولهم ولا يخفى عليك ان تقدير
المبتدأ على الوجه المذكور تأويل بعيد اذ المشهور ان تقدير المخصوص مؤخرا اذ
يفهم من هذا القول ان بعد ههنا التأويل ههنا لعدم ظهور القرينة ومن عديله
ان البعد بتقدير المخصوص مؤخرا فتامل اعلم ان بناء التوجيهين على كون
حسبنا خبرا عما بعده وهو الله كما لا يخفى على من له ادنى دربة باساليب الكلام
وقد صرح بن في التوجيه الاخير وبناء كلامه قدس سره على العكس ولا تعلم حقيقة
المقال الا بعد معرفة حقيقة الحال بقرائن الاحوال اذ المقصود بالذات اما الاخبار
بان الله كافيهم واما الاخبار بان من يكفي امرهم هو الله فان قلت ذكر الاولياء
ان المبتدأ والخبر اذا كانا معرفتين يجب تقديم المبتدأ على الخبر سيما عند خوف
اللبس وهذا من مواضع اللبس لصحة جعل كل منهما مبتدأ فالتنبيل المراد قلت
ذكروا ايضا ان اضافة كلمة حيث الى المعرفة لا تفيد تعريف المضاف
اما لكونه بمعنى المحبث او لكونه بمعنى الفعل وهذا تقول حررت برجل حسبك

فتجعل صفة وهذا عند من يجيز تنكير المعرفة كما في هذه المواضع
نباء على هذا التاويل وتارة معرفة كما صرحوا بكونه مبتدا في مثل بحسبك زيد وهو الشائع ذا بل في
كلامهم فتدبره الآية مما لا يحتمل الوجهين فلا يكون حجة لا سيما قاطعة ثم ان حسن المثال المذكور
يعني لان حسن قولنا زيد ابوه عالم وما اجهله بدون تقدير المبتدا اي وهو ما اجهله وبعد تقدير المبتدا
وهو ما اجهله وبعد تقدير المبتدا في المعطوف يكون اخبارا كالمعطوف عليه فلا يكون مما نحن فيه
فان قيل منع الحسن لا يضر بل صحح جوازه كما في الفوض قلت لان جوازه ايضا بدون التقدير لكن
لما ادعى منع حسنه ولا يبعد ان يكون الواو هنا استينافيا فصح ايضا لا يكون فيما نحن فيه

الشرح رحمه الله اعلم ان الاحكام الشرعية لما اراد قبل الشروع في المقصود
ان يميز العلم المشروع فيه للطالب الشارع فيكون شارعا فيه على وجه البصيرة لكن لما
توقف هذا التمييز والبصيرة على تقسيم الاحكام الشرعية الى قسمي العملية والاعتقادية
وعلى تمييز كل منهما من الآخر بالاسم والرسم وعلى بيان العلمين المتعلقين بهما مميز كل منهما من صاحبه
بالاسم والرسم بوصي بذكرها ثم اشار الى وجه الحاصة الى التدوين مع انه لم يكن في عصر النبي عليه السلام
وصحابته الكرام والتابعين العظام وذلك لحاجة الى معرفة الحوال الادلة وعلى ما يتعلق بها
من الفقه واصوله والكلام ووجوه التسمية وذكر سبب ما وقع فيه من المخالفة والاختلاف
تتميما بينها للتمييز وتكثير البصيرة ثم رغبت في تحصيل بيان جهات شرفه ليزداد في طلبه
ثم عقب ذلك بدفع شبهة ربما نقل عن السلف من الطعن وكف عن الكلام وتشقيق الاوهام
بعود العلام والمراد بالاحكام الشرعية الاحكام المأخوذة من الشرع كالكتاب والسنة
والاجماع والقياس سواء توقف عليه من حيث الذات بان لا يستقل العقل باثباتها
ولا يكون لاثباتها طريق الا هو كالمسائل الفقهية العملية وبعض مسائل الكلامية كمسئلة الرؤية
وحشر الاجساد وما يتعلق به وكمسئلة السمع والبصر وكلمة الكلام عند البعض ولذا اثبتها
الحكماء من حيث الاعتداد من غير ان يتوقف اثباتها عليها بان يستقل العقل في اثباتها
عن غير ان يعتقد بها كاكثر المسائل الكلامية كمباحث الذات واكثر الصفات وغير ذلك
مما توقف عليه من حيث الاعتداد لا الاحكام الموقوفة عليه من حيث الذات والام يصح جعل
العلم متعلقا بها بقسمي العلم التوحيد والصفات ويجوز ان يكون المراد بها ما ورد عنا قانون
الشرع ووزانه او ما يتعلق به كتعلق الحكم بالدليل او الاحوال بالموضوعات فخرج بقيد العلم
المتعلق بالاحكام الشرعية علم الاصول والتفسير والحديث ايضا ولا يخص الاحكام الشرعية
في الاحكام المتعلقة بكيفية العمل والاعتقاد واحترز بقيد الشرعية عن الاحكام المتعلقة بكيفية العمل
المأخوذ لا من الشرع كالاحكام الطبية والنحوية وغيرها لئلا يدخل العلم بها في علم الشرائع
والاحكام وعن الاحكام النظرية الغير الشرعية لئلا يدخل العلم بها في علم التوحيد والصفات

قدس سره

قدس سره للحكم معان الاول والثاني مصطلح المنطقيين والثالث مصطلح
الاصوليين كما يستفاد من التلويح ويستفاد من خلال كلام المحشي قدس سره ان المعنى الثالث
كالاولين مضى عطوف الحكم كما توهم من التنقيح لكن ليس كذلك بل مضى الحكم الشرعي كما صرح به
في التلويح قال في التنقيح والحكم قديم خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء او التخيير
وبعضهم عرف الحكم الشرعي بهذا او الفقهاء يطلقون على ما ثبت بالخطاب كالوجوب والحرمة مجازا
وقال الشارح في التلويح وذكره المختصر ان الحكم خطاب الله اشارة الى الحكم الشرعي المعروف
وصرح في كثير من الكتب بان الحكم الشرعي خطاب الله كما يستفاد من التلويح معلوم مصروف ان
هذا التعريف للحكم عند البعض وللحكم الشرعي عند البعض فان كان هذا تعريفا
للحكم فمعنى الشرعي ما يتوقف عليه الشرع ليكون قيدا مخرجا لوجوب الايمان ونحوه واذا
كان تعريفا للحكم الشرعي فمعنى الشرعي ما ورد بخطاب الشرع لا ما يتوقف عليه الشرع والا
لكان احد اعم من المحدود لتناول مثل وجوب الايمان مع ان المحدود صادق لانتفاء توقفه
على الشرع قدس سره نسبة امر الى آخر ايجابا او سلبا اعلم ان المراد من النسبة ههنا
اما مطلق النسبة ناقصة او تامة انشائية او خبرية مذعنة او غير مذعنة او المشكوك
والموهوم وقولهم ايجابا او سلبا يخرج ما عدا النسبة الخبرية المذعنة او النسبة التامة فلم يدخل
فيه النسبة الغير التامة فبالايجاب والسلب يخرج الانشائية والخبرية الغير المذعنة او النسبة
التامة الخبرية فخرج تنبيا والخبرية فقط مذعنة او غير مذعنة وبالايجاب والسلب يخرج غير المذعنة والنسبة
التامة الخبرية المذعنة فقولهم ايجابا او سلبا تفصيل واشارة الى اقسام الحكم ان المراد
من الامر الاول المنسوب وهو الآخر المنسوب اليه كما هو الظاهر المتبادر من العبارة ومن الايجاب
والسلب ايقاع النسبة وانتزاعها عينا او ادراكا ان النسبة واقعة او ليست بواقعة
واعلم ايضا ان النسبة الحكمية عند القدماء هي النسبة التامة الخبرية التي هو رأس متعلق
الايجاب في المحصورة والسلب في السالبة وهي عبارة عن وقوع النسبة او لا وقوعها يتعلق
بها الشك والوهم كما يتعلق بها الايجاب والسلب ولا يقولون بالنسبة التقييدية المشتركة
بين المحصورة والسالبة التي هي متعلق وقوع النسبة المختصة بالمحصورة ومتعلق لا وقوعها
المختص بالسالبة كما ذهب اليه المتاخرون فالقضية عند القدماء مركبة من ثلثة اجزاء
المحكوم عليه وبه ووقوع النسبة او لا وقوعها وعند المتاخرين هو مركبة من اربعة اجزاء وهي
الثلثة المذكورة والنسبة التقييدية والشك والوهم يتعلقان بهذه النسبة فقط فالايجاب
والسلب فقط يتعلقان بالوقوع واللاوقوع فقط وعلى المذهبين كليهما فالحكم على هذا التقدير
عبارة عن وقوع النسبة او لا وقوعها واستعمال النسبة على المذهبين شائع في وقوع النسبة او لا
وقوعها كما شاع استعمالها على النسبة التقييدية على المذهب المتاخرين حيث قالوا

ادراك وقوع النسبة اولا وقوعها المذعنة كذا حققه المحقق الدواني وغيره ما قيل او يقال

قدس سره وادراك وقوع النسبة اولا وقوعها يعني ادراك انها النسبة واقعة او ليست بواقعة فالحكم بهذا المعنى اصطلاح والمنطق عبارة عن العلم التصديقي اي الايقاع والانتزاع بخلاف الحكم بالمعنى الاول الوقع فانه عبارة عن نفس التصديق احدث قدس سره وخطاب الله كلام المتعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء او التخيير قال في التلويح والخطاب في اللغة توجيه الكلام نحو الغير للافهام ثم نقل لما يقع به التخاطب من الكلام الموجه الى الغير للافهام وهو هنا الكلام النفسي الازلي ومن ذهب الى ان الكلام الامر والنهي والخبر فسر الخطاب بالكلام الموجه للافهام اذ الكلام المقتضى فيه افهام من هو معه وهي تتعلق بافعال المكلفين تعلق بفعل الافعال والالم يوجد حكم اصلا اذ الخطاب متعلق بجميع الافعال فدخل في حد خواطر النبي صلى الله عليه وسلم كاباحة مافوق الاربع من النساء وخرج خطاب الله المتعلق باحوال ذاته وصفاته وتنزيهاته وغير ذلك مما ليس بفعل المكلف لاتقال اضافة الخطاب الى الله كما يدل عليه ان الحكم الاطلاقي وقد وجب طاعة النبي عليه السلام واولي الامر والسيد فخطابهم ايضا حكم لانا نقول انما وجب طاعتهم بايجاب الله تعالى اياها فالحكم الاصلي انتهى كلامه وقولهم بالاقتضاء اي المتعلق بخطاب الله تعالى او المتعلق وبعبارة الاقتضاء طلب الفعل منه اي من المكلف مع المنع عن الترك وهو الايجاب او بدونه وهو الندب او طلب الترك مع المنع من الفعل وهو التحريم او بدونه وهو الكراهة وبقيد الجزم خرج الاباحة اي الاقتضاء المذكور فانه لا جزم فيه بالفعل والترك للمكلف فخرج بهذا القيد عنه القصص الخبرية لاحوال المكلفين وافعالهم والاخبار المتعلقة باعمالهم كقوله تعالى والله خلقكم وما تعملون فان تعلق الخطاب بالافعال في القصص والاخبار عن الاعمال ليس تعلقا بالاقتضاء والجزم ولا يبعد ان يخرج بقيد الكيفية والمعنى خطاب الله المتعلق بفعل المكلف من حيث هو فعل المكلف وليس تعلق الخطاب بالافعال المكلفين في الصور المذكورة من حيث انها افعال المكلفين وهو ظاهر هذا ملخص ما في التلويح قدس سره كالوجوب والاباحة وكخبرهما من الندب والتحريم والكراهة والوجوب والندب والحرمة والكراهة مثال الاقتضاء والاباحة فقط مثال للتخيير ويحتمل ان يكون كلها امثلة لخطاب الله بالاقتضاء او التخيير فعلى اقسام الحكم هذا المعنى هو مثل الايجاب والتحريم لاشتراك الوجوب والحرمة وهو ظاهر فالمتعين بهما اما مبني على ان يجعل المراد بالخطاب ما خوطب به بقرينة ان الحكم المصطلح بين الفقهاء ما ثبت بالخطاب كالوجوب والحرمة وغيرهما مما هو من صفات فعل المكلف لانفس الخطاب اي ما به التخاطب الذي هو من صفات الله تعالى واما بناء على ما تحققه الفقهاء في اطلاق الحكم على متعلق الوجوب والحرمة والحكم هو الايجاب والتحريم واما مبني على ما ذكره بعض المحققين عند الله والدين من ان متعلق الايجاب والوجوب متحدان بالذات ومختلفان بالاعتبار حيث قالوا ان الايجاب هو نفس قول

افعل

افعل وليس للفعل منه صفة فان القول ليس متعلقة منه صفة متعلقة بالمعدوم وذلك القول اذا نسب الى الحكم يسمى ايجابا واذا نسب الى مافيه الحكم وهو الفعل يسمى وجوبا ولذلك يعبر ايهما يخاطبون قام الحكم الوجوب والحرمة مرة والايجاب والتحريم مرة اخرى قادة الوجوب والتحريم وبهذا حقق الشيخ الرئيس في الشفاء حيث قال التعليم والتعلم بالذات واحد وبالاعتبار اثنان كذا في التلويح فتامل ولتفضل قدس سره وبهذا الاخير اي المعنى الثالث للحكم غير حري لورودهنا ارفع قول الشارع الاحكام الشرعية قدس سره لانه وان عم الفعل الاعتقادي بناء على تعميم الفعل في الجوارح والقلب يعني ان المظنون افعال ما يتعامل الاعتقادات فلو كان المراد بالحكم هنا المعنى الثالث لم يكن من علم الكلام ما يتعلق بالاحكام الشرعية بحسب الظن ولو حمل على خلاف الظن وعم الفعل بحيث يتناول الاعتقاد باعتبار انه من افعال القلوب ولكن يلزم خروج اكثر مسائل الكلام في العلم بالوجوب واخواته من الندب والاباحة والحرمة والكراهة اذ علم الكلام حينئذ عبارة عن العلم المتعلق بالوجوب واخواته لكنه ليس كذلك اذ من مسائل الكلام العلم المتعلق باثبات الصانع ووحدته وصفاته واثبات النبوة ونحو ذلك مع ان علم الكلام قد يجب عن وجوب النظر ووجوب معرفة الله تعالى لكن ذلك في غاية الندرة فلا يكون من تحصيل الحاصل بخلاف العلم بالوجوب ونحوه والصحاح يلزم استدراك قيد الشرعية في قولهم الاحكام الشرعية او الحكم المضاف الى الشارع اي خطاب الله سيتدارك شرعية فالاحكام الشرعية عبارة عن خطابات الشارع الشرعية فيلزم التكرار بعض فلا يصح ان يكون المراد بالحكم المعنى الثالث قدس سر اللهم الا ان يحمل على التجريد في الاول او التاكيد في الثاني او يجعل التعريف للحكم الشرعي هذا استيناف من استدراك قيد الشرعية فقط لا الانحصار ايضا يعني اذا كان المراد المعنى الثالث اي خطاب الله يلزم الاستدراك الا اذا حمل على التجريد في الاول اي الاحكام الموصوف بالشرعية عن قيد الاضافة الى الله واستعمل في مطلق الخطاب او حمل على التاكيد في الثاني اي الشرعية اي بجعل لفظ الشرعية تاكيدا لما يستفاد من لفظ الاحكام المراد حتى لا يلزم الاستدراك او جعل هذا التعريف للحكم الشرعية لا المطلوع فخ تعريف الحكم المطلوع بالاول هذا هو التحقيق كما حقق في التلويح فخ لا حاجة الى الحمل على التجريد او التاكيد في دفع الاستدراك

قدس سره فالمراد بالمعنى الاول وجهه ظ او الثاني يعني لو كان المراد بالمعنى الثالث لزم محذور الانحصار والاستدراك المؤدي دفعه الى ارتكاب التكلف والتعسف فالمراد بالحكم هنا اما المعنى الاول بالسعة الآتي فيكون علم الكلام حينئذ عبارة عن العلم المتعلق بالمذهب الشرعية المتعلقة بالعقايد كتبين الحقيقة ويؤيده قولهم فيما سيجيء وكما ما يفيد معرفة الاحكام فان المراد بالحكم هناك هو الاول قطعا اذ لا معنى لافادة معرفة التصديقات انتهى كلامه وكان ذلك وجه ظهور هذا الوجه او وجه صحة حصر العلوم من عبارتين عن التصديقات او مسائل او ملكة

من غير تكلف وظهور تعلقها بالاحكام المتعلقة بكيفية العمل والاعتقاد كخلاف الخصم الكاتب
وكلامه قدس سره حيث اشير الى الثاني اى ادراك ان النسبة واقعة او ليست بواقعة فمع هذا
يكون علم الكلام عبارة عن العلم المتعلق بالتصديقات المتعلقة بالاعتقاد فصحيح
صح الى جعل العلمين عبارة عن المسائل والملكة وجعل الاعتقاد جنس المعتقدات كما اشار اليه قدس سره
قدس سره فح يجعل العلمان عبارة عن المسائل والملكة لا التصديقات واما على
الاول فيصح جعلها عبارتين عن التصديقات ايضا فمع هذا معنى قول الشارح والعلم المتعلق
بالاولى اى هو ان المسائل المتعلقة بالاولى اعنى ادراك وقوع النسبة اولا وقوعها او الملكة
اى الكيفية الراسخة في النفس الحاصلة من تكرر مشاهدة التصديقات بالمسائل
فيكون العلم ههنا بمعنى المعلوم وقس هذا قوله وبالثانية لا نقل عنه قدس سره وح يجعل
هو عدم التكلف في التعلق ح ولا يخفى ان تحرير جعل التصديقات بما هي موافقة
منه اعني التصديقات المخصوصة وجعل التصديقات على مذهب الامام متعلقا بالحكم
الذي هو جزء منه تكلف مخضة انتهى قدس سره وعلى التقديرين محض الشرعية ما يتوقف
من الشرع ما لا يتوقف عليه اى على التقديرين المذكورين من كون المراد من الحكم الاول
والثاني يكون محض الاحكام الشرعية الاحكام المأخوذة من الشرع كالكتاب والسنة
والاجماع والقياس سواء توقفت عليه اولا والا لم يصح لانه اكثر المسائل الكلامية
كوجود الله وجوبه كما مثلا يخفى الوجوب وجوبه والواجب واحد لا يتوقف على الشرع
لكن الاحكام الاعتقادية به اذا اخذت من الشرع يكون مصدرها وقد مر تحقيق في
صدر البحث الشرعية منها ما يتعلق بكيفية العمل اى بعضها على انه يكون كلها من التبعيضية
على انه يكون المحكوم عليه في قولهم منها ما يتعلق اى كلية منها لا ما يتعلق كما هو المشهور اذ المقصد
بالافادة حال الاحكام اعني الحال ما يتعلق به بعض الاحكام كذا نقل عنه قدس سره
وجعل من التبعيضية محكوما عليها ما صرح به في شرح الكشاف في شرح قولهم ومن
الناس من يقول آمنا بالله الآية حيث قال قولهم ان يجعل مضمون الخبر والمجرور
مبتدأ بعضي وبعض الناس او بعض من الناس هو كذا او كذا فيكون من مناط الفائدة
تلك الاوصاف ووقوع الظرف في موقع المبتدأ ليس بمستبعد كقولهم وما منا وما ذاك
ذلك وما منا الا له مقام معلوم وتعلق بالتاء المكتناة من فوق حملا على معناه بتأنيث
تأنيث فرعيه وعلميه والمراد بتعلق الاحكام بكيفية العمل انها نسبة بين الاحكام وآحادها
التي هي كيفيات واوصاف لها عند ذكر الجواب عن السؤال عن العمل بكيف والمراد
بالتعلق بالاعتقاد انه ليس القصد الى نفس الاحكام الا لاعتقاد بها واعلم ان المراد بما
تعلق بالاعتقاد ما لا يتم التصوف وعلم الاخلاق حتى يصح قولهم وليس صلة

واعتقادية

واعتقادية اذ التصوف يحصل بالكتب المتفرع على العلم فلا يكون صلة وعلم الاخلاق
لا يتوقف عليه علم الشرايع والاحكام الا ان يقال علم الاخلاق ليس المقصد الاعتقاد
بل هو تحصيل الخلق وانما قال منها ولم يقل لها واما لعدم انحصار الاحكام الشرعية
فيما ذكره فلا يتوجه ما يقال من ان احكام الاصول والتفسير والحديث من الاحكام الشرعية
وليست متعلقة بشئ منها ويحتمل ان يكون الغرض منه حصر الاحكام فيما يتعلق بالعمل
والاعتقاد كما ذكره قدس سره في شرح المواقف حيث قال فالاحكام المأخوذة من الشرع
قسمان احدهما ما يقصد به نفس الاعتقاد والثاني ما يقصد به العمل ويقال احكام
العلوم المذكورة وان كانت مما يتعلق بالشرع لكنها ليست مأخوذة ولا مما
منه فخرجت عن القسم بقيد الشرعية واما مجموع القسمين فخارج عنه بقيد الوحدة المعتبرة
في التقسيمات قدس سره ان اريد بمطلق التعلق سواء كان تعلق تبيين بالمبين
او بالعكس او تعلق العلة بالمعلول او بالعكس او العلم بالمعلوم او بالعكس او النسبة
بالطرفين او باحدهما او تعلق الاصل بالفرع او غير ذلك قدس سره فالامر ظاهر اى
فاهر التعلق ظاهر لا يحتاج الى حمل الاعتقاد بمعنى المعتقدات فانه اريد بالحكم النسبة
كما هو الظاهر فتعلقها بكيفية العمل من قبيل تعلق النسبة بالحمل اعني الكيفية وبالاعتقاد
من تعلق المعلوم بالعلم فيكون الاعتقاد بمعناه المصدري واما ان اريد به ادراك وقوع
النسبة اولا وقوعها فالمراد بالاعتقاد المعتقدات سواء اريد بالتعلق مطلق التعلق
او لم يرد ذلك لان ادراك وقوع النسبة اولا وقوعها هو نفس الاعتقاد ولا ما يتعلق بالاعتقاد
قدس سره وانما يعتبر التعلق بنفس العمل في الاولى كما وقع في شرح المقاصد بكيفية
كما اعتبر بنفس الاعتقاد في الثانية لا بكيفيته مع انه يجوز ان يعتبر بالنسبة الى نفس العمل
ايضا اذا اريد بمطلق التعلق الاشارة الى انه ان تعلقها بالعمل مطلقا او جميع المراد
من الوجوب والتحريم وغير ذلك لا بالذات بل باعتبار الكيفية بخلاف تعلق الاحكام الثانية
فان تعلقها بالاعتقاد بالذات اشار اليه قدس سره بقوله لان تعلقها بالعمل من حيث
الكيفية وتعلق عامة الاحكام الثانية ليس كذلك بعد عمه قدس سره بقوله اذا اريد بمطلق
التعلق الجواز ان يعتبر بالنسبة الى نفس العمل والى كيفية العمل لكن الثاني اولى اذ فيه
اشارة الى نكتة وقد وقع العبارة في شرح المقاصد بدون لفظ الكيفية وعبارة
هذا الكتاب اولى منها انتهى وجه الاولوية ما فهم من قولهم اذ فيه اشارة الى نكتة ذكرها
انفا ويحتمل ان يكون اولويتها من عبارة شرح المقاصد لان النسبة وان كانت
متعلقة بالمنتسبين معا وبكل منهما لكن تعلقها بالمحكوم به اقوى لانه هو المقتضى والمستدل
لها دون المحكوم عليه ولان تعلقها به بنفسه وبالمحكوم عليه بالوجوه ولذا يقال النسبة

الخبرية

ولان النسبة التي هي ثبوت وصف المحكوم به دون المحكوم عليه وكيفية العلم في علم الفقه محكوما
به كما لا يخفى فاعتبار التعلق بها اولى لكن اقول فيه ان لفظ ما قيد به يفيد ان المعنى الغير في عبارة عن
التقييدية اعني ثبوت المحكوم به لموضوعه وصف المحكوم به لا وقوع النسبة اولا وقوعها ولعل ذلك
اذ الظاهر من عبارات القوم ان المعنى العرفي عبارة عن وقوعها اولا وقوعها تامل وانما قال عامة
الاحكام الثانية اذ الكثر بها اشارة الى ان بعضها يتعلق بالاعتقاد من حيث الكيفية
كما في قولنا معرفة الصانع اذ الاعتقاد بوجوده واجب وهذه مسئلة كلامية على ما ذكر في محله
ولا شك في وجوب الاعتقاد وهو كيفية الاعتقاد قدس سره وان اريد به تعلق الاسناد
بطرفيه اذ التصديق بالقضية ارادة تعلق الاسناد بطرفيه بالنظر الى المعنى العرفي اي
النسبة واردة تعلق التصديق بالقضية بالنظر الى مصطلح المنطقيين ادراك وقوع
النسبة اولا وقوعها قدس سره فالمراد بالاعتقاد المعتقدات قطعا بعيد على اي تقدير
لستقيم المعنى لان تعلق الاسناد بطرفيه في تعلق التصديق بالقضية ليست متعلقين
بالاعتقادات بل بالمعتقدات بخلاف ما اذا اريد مطلق التعلق فانه يكون بمركوبه
المصدري في الجملة كما اذا اريد بالحكم الاسناد لا التصديق لا يخفى ان المعتقد هو نفس
النسبة او مجموع القضية لا الطرفان بدون النسبة فالاسناد باعتبار تعلقه بطرفيه
ليس مما يتعلق بالمعتقد الا ان يراد بالتعلق بالمعتقد هو اعم من ان يكون متعلق بنفسه او بجزئه
او متعلقه والظاهر ان يحمل الاعتقاد على المعنى الاول اي الاسناد على معناه المصدري
ويجعل التعلق من قبيل تعلق المعلوم اي النسبة بالعلم اي الاعتقاد فتامل قدس سره مثل
وجوب الواجب ووحدة اي مثل قولنا الوجوب موجود وواحد لكن التعبير عن القضية بمضمونها
شايع فتدبر قدس سره فخ اي حين اذا اريد بالتعلق الاسناد بطرفيه او التصديق
بالقضية لا مطلق التعلق فيه اشارة الى رفع ما قيل ومنها ما يتعلق بكيفية العمل اشارة الى ان
موضوع الفقه هو العمل اذ طرفا الاسناد المحكوم والمحكوم به هنا العمل وكيفية العمل ينسب
الموضوعية والكيفية المحمولية اذ الموصوف اولى بالموضوعية من الصفة فيه ان اضافة
الكيفية الى العمل يفيد كون العمل موضوع الفقه سواء اريد بالتعلق مطلق التعلق او تعلق
الاسناد بطرفيه او التصديق بالقضية فلا وجه لتخصيص نفوذه الاشارة بالاحتمال الثاني
اللهم الا ان يراد بالاشارة الاشعار او تغيير قال فخ وبعضهم اخر اي حين اذ غرضت
ان علم الشرايع والاحكام هو العلم المتعلق بالاحكام الشرعية المتعلقة بكيفية العمل علمت ان في
ارفة ذلك التعريف اشارة الى انه موضوع علم الفقه هو العمل فتامل قدس سره وما يتوهم
من ان موضوعه اعم من العمل الى قوله فيه اشارة الى رفع قوم من توهم ان موضوع الفقه
اعم من العمل بوجهين احدهما ان قولنا الوقت سبب وجوب الصلوة من مسائل الفن مع ان

بعض

بعض على موضوعه الوقت وليس بعمل والاخر انهم عدوا الفرايض باسرها من الفقه وموضوعه
التركة مستحقوها وما ليس بعمل وحاصل الرفع اولا ان ذلك قول ما اذ يقولنا الصلوة
تجب بسبب الوقت فانه راجع الى بيان حال الصلوة التي هي العمل فهو موضوعه ايضا فتدبره
ما قالوا من ان قولهم النية في الوضوء مندوبة ما اذ يقولنا الوضوء مندوب في النية
واما موضوع مسئلة الصبي والمجنون راجع الى قول الفقيه حرج الكل الى المكلف
فيه ان هذا التاويل انما يحتاج اليه اذا لم يكن النية داخلة في فعل المكلف كيف وهو فعل من افعال
القلب اللهم الا ان يقال مقابلة الاعتقاد بالاعمال والظاهر ما عدم اندراج الاعتقاد
والافعال القلبية ثانيا انه ينبغي ان يكون موضوع الفرايض قسمة التركة بين المستحقين كما اشار
اليه من عرفه بانه علم يجب فيه عن كيفية قسمة تركة الميت بين الورثة وقسمة التركة فعل
لا اذ موضوعه التركة ومستحقوها كما قيل فلم يتبين وجه ما قيل في بيان عرفه المحشي قدس سره ان قوله ينبغي اذ
ناظر الى قوله ولانهم عدوا الى اخره وما يرد عليه ان قوله الى قوله لان قولنا الصلوة الى قوله
اللف والنشر المرتب فان قيل ينبغي ان يكون موضوع الفرايض اعم من قسمة التركة او من موضوعه
التجهيز والتكفين وقضاء الدين وتنفيذ الوصية وتقديم التجهيز والتكفين واندراج
الامور المذكورة في القسمة التركة بعيد جدا قلنا هذا لا ضير فيه فصوبنا اذ غرضنا ان
موضوعها الاعمال كقسمة التركة لا ما لا يكون من الاعمال كالتركة ومستحقها كما قيل
قدس سره وبالجملة لعدم موضوع علم الفقه مما يقبل احد فكل مسئلة يتوهم بحسب
الظاهر ان يكون موضوعها غير العمل لو سلم كونها من الفقه بحث ما وبما بحث يرجع الى موضوعه
العمل وبما بخلاف الفقهاء وخلافا جماعة منهم اعلم ان موضوع المسئلة اعم من موضوع العلم
اذ موضوعه ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية وموضوع المسئلة قد يكون موضوع العلم
وقد يكون نوعا منه وقد يكون عرضا ذاتيا له وقد يكون نوع عرضه الذاتي اذا عرفت هذا
فلا يلزم من كون موضوع مسئلة العلم اعم من العمل ان يكون موضوع العلم اعم منه فهذا
القوام ناش من توهم مساواة موضوع العلم لموضوع المسئلة وليس كذلك كما عرفت ان
ايراد الفرايض في الفقه وعدها منه جايز ان يكون على سبيل التنوع ومن قبيل تكميل
الفن بايراد ما يتعلق به الشروح شرعية وعملية واحكاما ظاهرية ايضا على ما صرح
به في شرح المواقف والشارح لم يذكر هذا في هذا الشرح ولا في شرح المقاصد وتبعيتها في عينية
لانها فرع ما يتعلق بالاعتقاد ثبوتا واعتمادا اذ لا عمل لعامل بدون اعتقاد صحيح وفي
بالعملية لتعلقها بالعمل وقس عليه تسمية ما يتعلق بالاعتقاد واصله واعتقاده
الشرعية اصليه واعتقادية وعقايد ايضا على ما ذكر في شرح المواقف لكن كلام
الشارح في شرح المقاصد موافق لما في هذا الشرح الشرعية والعلم المتعلق بالاول

اى بالاحكام المتعلقة بكيفية العمل بالشرايع والاحكام الظاهر ان قوله واما الاحكام
بالجر عطف على الشرايع فيلزم العطف على جزء الكلمة لان مجموع علم الشرايع
هذا العلم وذا لا يجوز فان قلت لم اضاف هنا محذوف اى علم الاحكام معطوف على
علم الشرايع فلفظ الاحكام منصوب باقامته مقام المضاف فى الاعراب كما هو المشهور
او مجرور على تجويز نسوية اقامة على اعرابه فلا يلزم العطف على جزء الكلمة قلت فح يلزم حذف
جزء العلم اى علم الاحكام وايضا لا يجوز الا ان يقال يجوز حذف جزء العلم اذا كان امن
الناس كما قالوا والجواب عن اصل الشبهة بان الاحكام بالنصب معطوف على علم الشرايع
لا على الشرايع بعيد جدا فتامل قدس سره اما له لانها لا يستفاد الامن جهة الشرع
ولا يسبق الفهم عند اطلاق الاحكام الا اليها فيه نشر على ترتيب اللف وقوله فانها اى تلك
الاحكام لا يستفاد الامن جهة الشرع ان شيا من تلك الاحكام لا يستفاد الامن جهة
الشرع بخلاف الباقى فان بعضها قد يستفاد من العقل والامجموعها ايضا لا يستفاد الا
من جهة الشرع اى تلك الاحكام واما تبادر الفهم اليها عند اطلاق الاحكام لانها التى
كثر دورها على السنة القضاة والحكام وشاع الرجوع فيها اليها من اول الاسلام الى الان
ان يكون تسمية بعلم الشرايع والاحكام لانه علم تكليف فى الشرايع والاحكام بخلاف
الامم والانبياء بخلاف التوحيد والصفات فانه لا تكليف فيها الا ديان واحكامها
واختلاف اهل العرف لعدم الاطلاع عليها وحكم الله لا لاختلاف احكام الله
وكلمة ما فى قوله لما انها زايدة او موصولة او موصوفة بتقدير من اى لما ثبت
من انها وضمير انها راجع الى الاولى ويحتمل ارجاعه الى علم الشرايع باراده المسمى من الكلام مجازا
الاستخدام وثانيتها باعتبار المضاف اليه او باراده المسائل قدس سره هذا من قبيل العطف على
المجهولى عاملين مختلفين والمجرور مقدم فان قلت المعطوف الاول مجموع الجار والمجرور اعنى
بالثانية كان المعطوف عليه الاول مجموعها اعنى بالاولى لا المجرور وحده وليس شى منهما
مجرورا قلت هذا من باب مررت بكل بزيد والمال بينهم وبين زيد يعنى عطف المجرور واعيد الجار
وهذا الاحتمال وان كان غير لازم لجواز عطف مجموع الجار والمجرور على الجار والمجرور المتقدم لكن
يوافق مذهب الجمهور الذى من جوزه بشرط تقدم المعمول المجرور لا مطلقا بخلاف عطف
مجموع الجار والمجرور فانه لا يجوز هنا الا عند غير الجمهور اعنى من جوزه مطلقا فلذا اختاره
قدس سره قال بعض الناظرين اكمله الله تعالى ولا يخفى ان قوله ومجرور مقدم تحما اذ المقدم
هنا هو الجار مع المجرور فيكون فى محل النصب فالظاهر ان مراده ان كلام قدس سره هنا محمول
على تحما بان المراد من مجرور مجموع الجار والمجرور لكن يرجح ان مقصوده قدس سره اندراجه
تحت قاعدة الجواز عند الجمهور وعلى هذا اندراجه غير مسلم ورفع علم التوحيد على تقدير

والعلم

والعلم المتعلق بالثانية علم التوحيد والصفات او نصبه على تقدير ويسمى العلم
المتعلق بالثانية علم التوحيد والصفات ليكون من قبيل عطف الجملة على الجملة
على ما قيل بعيد لا يلتفت اليه قدس سره قال فى التلويح الاحكام الشرعية النظرية
يعنى قال الشارح فى التلويح ان الاحكام الشرعية النظرية اى ما يقصد به حصول الاعتقاد
به وهو العلمى بالنظرى لا ما يقصد به العمل بل اعتقاديه اصلية كحجية الاجماع ووجوب
الايمان وبما قال فى التلويح يظهر ان ليس العلم المتعلق بالثانية على الاطلاق اى
مطلقا على التوحيد لان حجية الاجماع اى قولنا الاجماع حجة من مسائل اصول الفقه
لا الكلام فلا يصح قوله وبالثانية علم التوحيد والصفات وانما يتوجه ان يقال
الاعتراض لوجوب الايمان مع انه مذكور فى التلويح فى عد حجية الاجماع لانه ليس من
مسائل الاصول بل من مسائل الكلام قدس سره والجواب ان هذه المسئلة مشتركة
بين الاصوليين حاصله ان هذا لا ينافى كونها من مسائل الكلام لجواز ان يكون
مسئلة حجية الاجماع مشتركة بين اصول الفقه واصول الدين الذى هو علم الكلام
قدس سره والمغايرة بحسب جهة البحث بناء على ان لكل مسئلة ان تغاير
العلمين يستدعى تغاير موضوعاتها ومسائلها فاشار الى دفعه بان المغايرة بين
العلمين او مسائلها او موضوعاتها بحسب جهة البحث بناء على ان موضوع الكلام
هو المعلوم من حيث انه يتعلق به اثبات العقايد الدينية وموضوع اصول الفقه
هو المعلوم من حيث انه مناط الاستنباط فان حجية الاجماع من حيث انها مناط الاستنباط
مسئلة الاصول ومن حيث انها مناط اثبات العقايد الدينية مسئلة الكلام كذا
نقل عنه قال الفاضل الرومى وفيه بحث فان موضوع اصول الفقه هو الادلة الشرعية
من حيث اثباتها للاحكام وموضوع العلم لا اس فيه فكيف يكون حجية الاجماع من
مسائل العلم الاصول بل الحق انها من مباديها الكلامية اذ هو العلم الذى ينتهى اليه العلوم الالهية
وتبين فيه مبادئها وموضوعاتها يمكن ان يجاب عنه بان الذى لا بس فى العلم هو
وجه موضوعه ولا حاجة لنا الى بيان وجود الاجماع اذ هو معلوم لنا بالمشاهدة
او بالتواتر واما حجية الاجماع فهى من الاعراض الذاتية التى يبحث عنها فى اصول الفقه
فيقال الاجماع حجة موجبة لثبوت الحكم على ان جوابه قدس سره يجوز ان يكون على سبيل
التنزل والالزام واعلم ان المعلوم اما حكم او غيره والحكم اما شرعى او عقلى والشرعى
اما عملى او نظرى والحكم الشرعى العملى يعرف فى الفقه وما عداه من الحكم العقلى كحدوث
العالم ومن الشرعى النظرى كحجية الاجماع يعرف فى الكلام ويجوز الاشتراك العلمين فى
مسئلة واحدة ذات جهتين كحجية الاجماع كما مر آنفا ومن هذا تبين ان من مسائل

الاصول

ماهو من الاحكام الشرعية لان كون الاجماع حجة مما يوجد من الشرع وواسطة بيان يتعلق
بكيفية العمل وبين ما يتعلق بالاعتقاد ومن موجبات عدم حصر الاحكام الشرعية فيهما
قال رحمه الله فيهما وفيما لم يقل اما واما وان من قال احكام الاصول ليس احكاما شرعية فيهما
ولهذا يحال بعضها المأخوذة من الشرع فلا يكون واسطة فقد غفل الشارح رحمه الله عما ان ذلك
اشهر مباحثه واشرف مقاصده اه انما اورد المصنف رحمه الله تسمية علم التوحيد والاحكام
الاشارة ههنا الى تفضيله على فضيلة علم التوحيد والصفات المستفادة من التعظيم المتفا
من سعده الخلود عليه بذلك واعلم ان كلام المحكم الاشهرية والاكثرية اما ناظر الى الكل من
التوحيد والصفات او الاول الى الاول والثاني الى الثاني على ترتيب اللف والنشر
فان قلت هذا ينافي ما سياتي في وجه التسمية في الكلام حيث قال ولان مسئلة الكلام كان اشهر مباحثه
قلت لا منافاة لان كون كل منهما او كليهما اشهر مما عداه لا ينافي اشهرية مسئلة الكلام التي هي
من مباحث التوحيد والصفات مما عداه اذ الصفات تتناول الكلام ايضا على
انه يجوز ان يكون هذه المباحث اشهر في وقت التسمية بهذا الاسم وبعد ذلك مباحث الكلام
اشهر فتسمية العلم ايضا كذلك ويمكن ان يجاب بان ما سياتي يدل على ان مسئلة الكلام كان اشهر
مباحثه واكثرها جدالا ونزاعا واشهريته بهذه المسئلة مع كونها اكثر نزاعا وجدالا لا ينافي
كون مباحث التوحيد والصفات اشهر من غير ان يكون اكثر نزاعا وجدالا فتامل فان قلت
كيف يكون مسئلة التوحيد والصفات اشرف المباحث وقد كان مسئلة اثبات وجود
الصانع من مسائل الكلام قلت لانه كونه من مسائل الكلام بل مبادية كيف ولم يبين وجود موضوع العلم
كالصانع فهذا العلم ولو احتاج الى البيان ليس في علم اخر ولو سلم كونه من مسائلها جاز ان يكون
اشرف مباحث التوحيد والصفات من اثبات وجود الصانع باعتبار ان اتصافه
الوجود بالكمال انما قال بالتوحيد والصفات الاتصاف باوصاف الكمال وباعتبار ان في
التوحيد نجاة عن فساد الشرك الشايع بخلاف اثبات الوجود اذ لا منكر للوجود قال الله تعالى
ولئن سالتهم من خلق السموات والارض ليقولن الله فعايدة اجل فيكون اشرف على انه
يجوز ان يكون راجعا الى الصفة فيكون من قبيل عم الصفات قدس سره الا ان
مباحث اخرى اضافة لفظ اشهر الى المباحث ههنا مما يدل على ان علم الكلام مباحث اخر غير مباحث
التوحيد والصفات لكن ليس في درجة هذه المباحث في الشهرة قدس سره اما عند من يقول بان
موضوعه اعم من ذات الله فظاهر كون مباحث اخر علم الكلام عند القائلين بان موضوع
الكلام اعم من ذات الله كما ذهب اليه الجمهور بان جعلوا الموضوع ذات الله وذات ممكنات
من حيث استنادها اليه او جعلوه الموجود المطلق المعلوم من حيث يتعلق به اثبات العقايد الدينية
تعلقا قريبا او بعيدا ظاهر لان الكلام على هذا التقدير مباحث اخر غير هذه المباحث

كمباحث الامور العامة والجواهر والاعراض وغير ذلك من مباحث النظر وما يتعلق بذلك
من مباحث الامامة وغيرذلك قدس سره واما عند غير فلان الصفة المطلقة عندهم هي الصفة
الذاتية الوجودية يقتضي كون مباحث اخر عند من جعل موضوعه هو ذات الله لان المراد بالصفات
ههنا هي الصفات الوجودية الذاتية من الصفات السبعة او الثمانية فلم مباحث اخر
من مباحث الغير الصفات الذاتية من مباحث الاحوال والافعال والنبوة والامامة
فعند من جعل موضوع الذات فقط يكون البحث فيه عن اعراضه الذاتية الوجودية بعض منها
ولا يبعد ان يكون المراد بمباحث التوحيد والصفات الذاتية وعن الاعراض الذاتية
لصفاته التي هي اعراض ذاتية له لان موضوع جملة العلم اما موضوعه او نوع موضوعه
او عرضه الذاتي او نوع عرضه الذاتي فيكون مباحث الذات والصفات مطلقا
من مباحث هذا العلم ومباحث التوحيد والصفات مباحث عنونت بحث التوحيد
شرقولنا صانع العالم واحد وبحث الصفات نحو منها ما عداها من مباحث اخر
قدس سره ولذا لم يعد والخ اي ولاجل ان مرادهم بالصفة المطلقة هي الصفة الذاتية
الوجودية لم يعدوا مباحث الاحوال كالعالمية والقادرية وغيرهما والافعال كلها نحو خالقا
لافعال العباد والنبوة والامامة من مباحث الصفات وان رجع الكل الى الصفة بما
من صفات الله تعالى اذ الاحوال صفات غير وجودية والافعال صفات غير ذاتية والنبوة
والامامة راجعتان الى كونه تعالى مرسلا للرسول وناصبا للامام وهو صفة فعلية
نقل عنه قدس سره فان الشارح ذكر في اواخر هذا الكتاب ان مقاصد الكلام مباحث الذات
والصفات والافعال والمعاد والنبوة والامامة قيل بين هذا النقل وبين الحصر المستفاد
من قوله الا عند بعض الشيعة منافات اقول عد الشارح الامامة من مقاصد الكلام على التوسع
لا على سبيل الحقيقة كما يصرح به قدس سره في اواخر الكتاب حيث قال اعلم ان مباحث الامامة
وان كانت من الفقه لكن لما شاع بين الناس فرياب الامامة اعتقادات فاسدة
ومالت فرق اهل البدع والاهواء الى تعصبات باردة كاد ينقض اكثر من قواعد
الاسلام وتنقص عقايد المسلمين والقدح في الخلفاء الراشدين احقت تلك المباحث بالكلام
وادرجت في تعريفه هونا للقاصرين وصونا للاديان المبين من مطاعن المبتدعين وتقاصر على
ان الامامة انما هي من الفقهيات الا عند بعض الشيعة واقع على سبيل التحقيق والمقصود منه
ان الامامة راجعة الى الصفة فامكان من مباحث الصفات ودخل الكلام على ظ
عدهم اياها من مقاصد الكلام مع انه لا يحتاج الى ارجاعه الى الصفة على التحقيق او هي على التحقيق
من مباحث الفقه الا عند بعض الشيعة اذ قولنا نصب الامام واجب على المسلمين مسئلة
من مسائل الفقه او هي متعلقة بكيفية العمل وهي وجوب النصب على المسلمين وقال بعض الشيعة

مولانا علي

اى الامامية والاكما عيل منهم نصب الامام وجب على الله تعالى فحينئذ يكون من مسائل الكلام
ولا يكون للتعلق بكيفية العمل بل الاعتقاد قدس سره تمهيد لبيان شرف العلم وغايته
حيث قال رحمه الله فيما بعد وبالجملة هو اشرف العلوم الى آخره وما نقل عن السلف قدس سره
مع الاشارة الى دفع ما يقال من ان تدوين هذا العلم لم يكن في عهد النبي عليه السلام يشير اليه رحمه الله
هذا القول الى دفع ما يتوهم من ان تدوين علم الكلام بل الفقه ايضا لم يكن في زمن النبي عليه السلام
ولا في زمن الصحابة والتابعين رضوان الله تعالى عليهم اجمعين فيكون من البدع ومحدثات
الامور واحداث الملاحدة في الدين وقد قال عليه السلام شر الامور محدثاتها وايا كم ومحدثات
الامور ومن احدث في ديننا هذا ما ليس منه فهو رد فلم يكن لابي للفقه ايضا شرف
اذ لو كان لشرف لما اهملوه وقد كانوا هم الواضعون للاحكام الشرعية والمرشدون
لاهل الرشاد وحاصل الدفع انه ان اردت ان البحث عن ادلة مسائل الكلام وكذا مسائل
الفقه بدعة ومحدث فهو كيف ولقوله وكل بدعة ضلالة وان اردت الاستغفار
بها مع الوجه المتعارف صحابة فلم لكنه امر تحسن قد مضت اليه حاجة لم يكن في عهد الصحابة والتابعين
رضوان الله تعالى عليهم اجمعين وبالجملة البدعة قد تكون حسنة بمقتضى الوقت فان الزمان
مختلف والاستعدادات متفاوتة فقد لا يتدارك الوقت مصلح بحسب اهل زمانها وان لم يكن
الشان فيما سلف ولكن هذا اشارة الى بيان الحاجة لتدوين هذا العلم والفقه الراجحة
لصفاء عقايدهم علة للاستغناء عن تدوين الكلام وقولهم ولعلة الوقايع مع ما عطف عليه علة
للاستغناء عن تدوين الفقه ومنه يعلم علة الاستغناء عن تدوين اصول الفقه وعلى هذا الترتيب
ما سياتي من قولهم بانعقاد الائمة لان علة تدوين علم الكلام وقولهم والاجتهاد والاستنباط
علة تدوين علم الفقه قدس سره هذا مع ما عطف عليه من قولهم ولعلة الوقايع وقولهم
وتمكنهم لا من قولهم وقرب العهد كما توهم بعض الناظرين احسن الله حاله حيث قال هذا القول
مع ما عطف عليه من قولهم وقرب العهد وقولهم ولعلة الوقايع وقولهم وتمكنهم اذ قولهم وقرب العهد
معطوف على قولهم بركة صحبة النبي عليه السلام وهما علتان لصفاء عقايدهم الاولى
علة لصفاء عقايد الصحابة رضوان الله عليهم اجمعين والثانية علة لصفاء عقايد
التابعين رحمهم الله كما لا يخفى على المتامل ويؤيده اعادة اللام هناك فقط وما قيل من ان
قولهم ولعلة الوقايع معطوف على قولهم بركة صحبة النبي عليه السلام بناء على اتحاد مؤدى كلتا
السببية واللام التعليلية بعيد جدا قدس سره وقدم عليه ارفع المتعلق يعني هذا القول
مع ما عطف عليه على المتعلق يعني مستغنين مع انه عامل ومعمول والاصل فيه التقديم قدس سره للاهتمام
او للاختصاص لا حاجة الى عطف الاختصاص على الاهتمام اذ لا تقابل بينهما لان علة التقديم هو
الاهتمام والاختصاص من عمل الاهتمام كما صرح به شيخ عبد القاهر في دلائل الاعجاز حيث قال

اعلم يحيهم

اتمام يحيهم اعتمد دائما التقديم شيئا يجري مجرى الاصل غير العناية والاهتمام لكن ينبغي
ان يفرق وجه العناية فيشيء ويوقف فيه بعض وقد ظن كثير من الناس انه يكفي ان يقال
قدم للعناية من غير ان يذكر معها ان كانت تلك العناية وهم كان امر هذا الكلام الا ان ينبغي
ما ذكره قدس سره فيظن كثير من الناس او يجعل كلمة بعض بل كما فوق كل ذي علم عليم
اقرب ارجو بالاهتمام الاهتمام بغير الاختصاص بقرينة المقابلة ويشير اليه ما نقل
بعضهم عنه قدس سره اي للاهتمام بغير الاختصاص مثل العناية بالدليل الذي هو الاصل وحمل
ورود الحكم ابتداء مدلا فانه يتطرق عليه الشبهة مع ان اول الامر مثل كون الخوض متعلقا
بالسبب الاباحكم ومثل ازالة توهم كونه دعوى بلا دليل انتهى قدس سره اي سبب استغنائهم
هذه الامور من صفاء العقايد وقلة الوقايع والاختلاف والتمكن من المراجعة
الى الصحابة لما توهم بعض الناظرين احسن الله حاله حيث جعل هذه الامور بصفاء العقايد
وقرب العهد وقلة الوقايع والتمكن هذا التفسير بالنظر الى الاختصاص قدس سره
لما يتوهم من عدم الشرف والعافية الكمية اشارة الى ان الاختصاص المستفاد من
تقديم العلة اضافي لا حقيقي فلا ينافي ان يكون علة الاستغناء غير هذه الامور ايضا قدس سره
الا يرى انه لا اظهر الفتن فرزمان مالك رحمه الله فقهه تنوير بقعاها لما يتوهم انه يغير لو كانت
علة الاستغناء ما يتوهم من عدم الشرف والعافية الكمية لما دون مالك رحمه الله الفقه عند ظهور
الفتن لكنه ليس كذلك قدس سره مع انه من التابعين فان قلت هذا مخالف
لما يفهم من كلام الشارح من ان التدوين لم يكن في زمن التابعين قلت التزمنا المخالفة
بينهما بان الشارح يقول يكون مالك من التابعين كما قال بعضهم والتحقيق انه من كبار تبع
التابعين على انه لا مخالفة بينهما اذ كلام الشارح انما يدل على ان الصحابة والتابعين كانوا
مستغنين عن التدوين الى حدوث الفتن بين المسلمين والبعض ائمة الدين اذ قولهم الى ان
حدثت متعلق بالاستغناء فيفيد غاية ارتفاع الاستغناء فلا ينافي ان يقع التدوين على بعض التابعين عند
حدوث الفتن بل يستفاد من هذا الا يرد ما توهم من ان استغنائهم لم ينته الى زمن الفتن لانهم
لم يدركوها والا لدونوا حتى يحتاج في دفع ذلك الوهم الى ما قيل من ان حدثت متعلق
بمحذوف يعني فلم يدون الى ان حدثت الفتن بين المسلمين الشارح رحمه الله وتمكنهم في
المراجعة الى الصحابة اي ولقدرتهم بالرجوع الى المعتمدين في حل الشبهة وفك المشكلات اما رجوع
الصحابة فالى كبارهم من خلفاء الراشدين وغيرهم مما اعتنوا فيما بينهم بكمال الرأي
في الامور الدينية والدنيوية وحسن الحفظ والضبط فيما سمعوا من الحضرة النبوية عليه السلام هكذا
قال بعض المتبحرين وهذا صحيح لكن قال بعد هذا القول بافصل سيما على رضي الله عنه اذ نقل
ان الخلفاء الثلثة خصوصا عمر رضي الله عنهم كثيرا ما رجعوا اليه في الوقايع المشكلة فعليه يحمل

التفصيل

واما التابعون فرجوعهم الى الصحابة رضوان الله عليهم اجمعين بهم وجدهم قال النبي عليه السلام
اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم الشارح رحمه الله وترتيبها ابوابا وفصولا
اي جعل كل منهما مبوبا ومفصلا ووضع كل من الابواب والفصول في المرتبة اللائقة
به وهذا لازم التدوين عادة الشارح رحمه الله وتقدير مقاصدها مفروغا واصولا
قدم الفروع على الاصول لرعاية السجع والمراد بالاصول المسائل وبالفروع
ما عداها او ما يكون الاهتمام بها اكثر والاحتياج اليها اوفر وما يقابلها وعلى التقديرين
كل منهما بالنظر الى كل من العلمين ويحتمل ان يكون الفروع بالنظر الى الفقه والاصول بالنظر
الى الكلام الشارح رحمه الله الى ان حدثت الفتن فيه ان حدوث الفتن والبغي
كان في زمن الصحابة ولم يبدو اولو قبل ولم يظهر اختلاف الاراء وما يرد في عهد الصحابة
وان حدثت الفتن قلنا فالعلة هنا ولا دخل لحدوث الفتن الا ان يقال العلة ظهور الاختلاف
وما يتبعه لكن ذلك نشأ من حدوث الفتن كما يدل عليه قوله فظهر ما ظهر فلذلك تعرض بعطف
التوطئة لعل حدوث الفتن بين المسلمين اشارة الى واقعة علي رضي الله عنه كما سيجيء ذكره في شرح
عبارة الدين على قصد خروج الخوارج وظهور الاختلاف الاراء الى قصد خلاف الشيعة
وامر الخلافة والميل الى البدع والاهواء ناظرا الى جميع ما ذكر فهذا اشارة الى باعث تدوين
الكلام الشارح رحمه الله وكثرة الفتوى اشارة الى باعث تدوين الفقه الفتاوى هي جمع
الفتوى بالفتح هي ما افتى به الفقيه كما في القاموس فان قيل كثرة الواقعات تؤدي الى كثرة
الرجوع الى العلماء المؤدية الى كثرة الفتوى فالاولى تاخيره قلنا تقديمه على الواقعات
لرعاية السجع على انه يحتمل ان يكون كثرة الفتوى كناية عن اختلاف المعينين في الجواب
فلم يبق متفرعة على كثير الواقعات والرجوع تأمل الشارح رحمه الله فاستعلوا الخ
اي اذا كان الامر كذلك فاسعوا بالنظر والاستدلال لتحصيل العقايد الدينية والاجتهاد
والاستنباط لاستخراج الاحكام الفرعية الفقهية وقد احتاجوا في ذلك الى البحث عن الاحوال
للادلة التي يستنبط هي منها للادلة بحيث قد دونوا القواعد الاصولية المتعلقة بها
وبهذا ظهر وجه التعرض الى علم الاصول بمناسبة تركيب تقييم الاحكام الشرعية فهو والاستدلال
والاستنباط اما عطف تفسيري للنظر والاجتهاد اذ المراد النظر لاجل التحصيل التصوري والاستدلال
لاجل التحصيل التصديقي والاجتهاد للقواعد والاستنباط للاحكام الجزئية المندرجة
تحت القاعدة الشارح رحمه الله وتمهيد القواعد والاصول اي تسهيلها من الاستدلال
والاجتهاد بتمهيد القواعد والاصول وهو اما عطف تفسيري للقواعد فيكون تاكيدا
او المراد به الادلة فيكون تاسيسا قدس سره ان قلت العلم بالفقه نفس معرفة الاحكام لا يفيد
معرفتها ولذا قال رحمه الله فيما سلف انفا والعلم المتعلق بالاحكام الشرعية الفرعية العملية

يسمى علم الشرايع والاحكام وعرفوا الفقه بهذا ايضا فالاعراض عن بيان كون المعلوم سابقا
وما عرفوه بحسب التصديق والمعرفة وكون المعرفة ههنا هو التصديق بالمسائل لما سبق
قدس سره قلت المعرفة ههنا هو المسائل المدللة اعني المراد بلفظ المسائل والمعرفة المعرف
ههنا عبارة عن المسائل المدللة المفيدة لمن طالبها معرفة الاحكام العملية عن ادلتها
التفصيلية وهذا مبني على ما هو المشهور من ان حقيقة كل علم مسائله لا التصديق بها كما قوم
المعترض والمسائل المدللة من حيث انها مدللة ملحوظ فيها ادلتها يفيد معرفة الاحكام
عن ادلتها فعلم ههنا يكون العلم فيما بين هو فيما عرفوه به ايضا بحسب المعلوم او بحسب اللحظ
هو التصديق لها لكن لما كان في افادة المسائل معرفة الاحكام حفاء ازالة بقوله
فان من طالعها اي المسائل ووقف على ادلتها حصل به معرفة الاحكام عن ادلتها
فقل عنه قدس سره وهذا القدر كاف في اطلاق الافادة كما يقال خبر الرسول يفيد
العلم الاستدلالي ومن البين فرق بين قولنا حفظ قولنا مقدمة فرق كذا ان هذه طعاني
في تحصيل الادراك بحسبي انها يحصل بها على ما حققه الشريف الجرجاني في حواشي المطول
ونقل عنه ايضا فيريد بالاحكام المعاني الثلثة قدس سره ولك
ان تقول الفقه هو علم الاحكام الكلية لا معرفة الاحكام الجزئية فعلم زيد لا يكون الا لفظ
ما العلم المتعلق بالاحكام الكلية كوجوب الصلوة والصوم والزكوة مطلقا
مع قطع النظر عن خصوصيات الاشخاص ومعرفة الاحكام الجزئية عن ادلتها التفصيلية
كمعرفة وجوب صلوة زيد وعمرو وبكر مثلا وصومهم وزكوتهم بملاحظة الخصوصيات
وهذا جنس على ان حقيقة العلم التصديق بما ثبت لا يخفى ان هذا التوجيه لا يلايم ما سيذكر
فيما بعد من قوله ومعرفة الاحوال الادلة اجمالا في افادتها الاحكام باصول الفقه فان الاحوال
من الادلة التفصيلية هو الاحكام الكلية لا الجزئية فكيف يكون المراد بمعرفة الاحكام
معرفة الاحكام الجزئية عن ادلتها التفصيلية قلنا الاحكام الجزئية ماخوذة من الادلة
التفصيلية بواسطة الكلية فتامل قدس سره وقد يقال التغاير الاعتباري كاف
في الافادة كما يقال علم زيد يفيد صفة كمال يعني لو سلم كون الفقه نفس معرفة الاحكام مجاز
ان يكون مفيدة باعتبار مفاده باعتبار اخر والتغاير الاعتباري كاف في اطلاق اللفظ
الافادة فمعرفة الاحكام من حيث الذات من غير اعتبار حصولها في النفس الانسانية مفيدة
ومن حيث حصولها فيها مفادة اي من حيث الذات والتصاف من حصولها فيها مفيدة
ومن حيث تعلقها بالاحكام وكونها آلة لملاحظتها مفادة كما ان علم زيد من حيث ذاته
من غير اعتبار حصوله في نفس زيد مفيدة ومن حيث حصوله فيها مفاد وصفة كمال له
او من حيث ذاته والتصاف زيد به مفيد ومن حيث تعلقه بالمعلوم وكونه آلة لملاحظته

مفاد وصفة كمال او بهذا الاعتبار يقال علم زيد يفيد صفة كمال له قد نيا قش فيه
بان المراد من الصفة الكمال في هذا القول هو ان يكون غير العلم بالذات بان يكون
منها آثار العلم او غير بالا العلم نفسه حتى يكون التغاير بين القيد والمقيد اعتباريا
بل التغاير بينهما ذاتي فلا يصح الاستشهاد تامل قدس سره واما جعل المعرف بعض
ملكة الاستنباط او الاستحضار فملكة هي الكيفية النفسانية المختصة بذوات
الانفس الراسخ في النفس ولما اقسام منها ملكة الاستنباط وهي كيفية راسخة في النفس
يستعد بها لاستنباط الاحكام النظرية عن ادلتها ومنها ملكة الاستحضار وهي
كيفية راسخة في النفس يستعد بها لاستحضار النظريات التي كسبها قبل متى شاء
بلا كسب جديد قدس سره فسيأتي الكلام بالباء المنقوطة بنقطة او بالياء المنقوطة
بنقطتين من تحت قوله قدس سره ما في عنه يعني لو جعل الفقه المعرف بعض الملكة اندفع
الاعتراض المذكور لكن سيأتي الكلام بعد قوله عن تدوين العلمين يا بي عن ذلك الجعل عرفا
لان التدوين والتمهيد والترتيب لا تضاف بحسب العرف الى الملكة كتب في الحاشية
واما الجواب الثاني والثالث فسلام السباق لان تدوين المعلوم لقد تدوينا
للعلم عرفا وقد شاع ان يقال كتب علم فلان وكتبه واما تدوين الملكة فمما يأباه الذوق
السليم انتهى لكن جعل الملكة من اسماء العلوم المدونة كالمسائل والتصديقات
مصحح لاضافة التدوين اليها تامل قدس سره لكن يرد على اول الاجوبة لزوم
مغايرة المقلد وليس بفقيه اجمالا لان الفقه على اول الاجوبة عبارة عن المسائل
فلا يكون التعيين صفة وقيدا لها نقل عنه واما على ثاني الاجوبة فيندفع بجعل المعرفة بعض
اليقين والادلة بعض الامارات وتحصيل التعيين عن الامارات شان المجتهد لا غير
وهذا التوجيه لا يتاتى في الجواب الاول كما لا يخفى فيه ان الفقه على اول الاجوبة عبارة
عن المسائل المدللة المفيدة لمعرفة الاحكام عن ادلتها التفصيلية والمقلد يحصل له
المعرفة المفادة عن الادلة بل تحصيل بالادلين فالجواب مبني على ان يكون قولهم عن ادلتها
متعلق بالمعرفة لا بالاحكام كما توهم واعترض وكون المعرفة عن الادلة مشعرا بكونه
استدلاليا لملاحظة كونه دليلا وسيأتي عن قريب في الحاشية مصدرة بقولهم عن ادلتها
قال الشارح في التلويح قد يتوهم ان قولهم عن ادلتها متعلق بالاحكام وح لا يخرج علم
المقلد لانه علم بالاحكام الحاصلة عن ادلتها التفصيلية وان لم يكن علم المقلد حاصلا
فيدفع ذلك بانه متعلق بالعلم لا بالاحكام اذ الحاصل من الدليل هو العلم بالشيء لا الشيء
على انه اذا اريد بالحكم الخطاب فهو قديم لا يحصل من شيء ومعنى حصول العلم من الدليل
انه ينظر في الدليل فيعلم منه الحكم وعلم المقلد وان كان مستندا الى قول المجتهد

المستند

المستند الى العلم المستند الى الدليل الحكم لكنهم يحصل من النظر في الدليل علما ان من طالع مسائل
المدللة ووقف على ادلتها حتى حصل له معرفة الاحكام العلمية عن ادلتها التفصيلية لا يكون
مقلدا بل يكون متعلما مجتهدا في تحصيل المعرفة بتلك المسائل كان المجتهدين المتاخرين
كانوا يعلمون ويستفيدون مسائل العلمية عن ادلتها التفصيلية من المجتهدين المتقدمين
ولا يكونون مقلدين وقد صرح السيد في حاشية على شرح المطالع ان المتعلم ناظر متفكر
في المسائل لا مقلد غافل عن الدلائل فخطر عدم لزوم فقاهة المقلد على اول الاجوبة ايضا
فتامل نقل عنه وهذا الكلام مبني على عدم تقييد المسائل باليقينية الحاصلة عن الامارات
والا فلا سؤال ولا جواب على ما لا يخفى انتهى فان تحصيل اليقين عن الامارات
انما هو شان المجتهد لا غير قدس سره فالتوقف بين هذين الاجماعين انما يتاتى اي
يكون بين الاجماعين تدافع وتناف لان الاجماع على ان الفقه من العلوم المدونة يستلزم
كون المقلد العارف للاحكام من المدونين فقهها والاجماع على عدم فقاهته ينافيه فوجب
التوقف بينهما ولا يحصل ذلك التوقف الا بان يجعل للفقه معنيان نقل عنه قدس سره
قد يطلق الفقه على العلوم المدونة وقد يطلق على العلوم الحاصلة بالامارات فالمقلد الاول
متحقق في فقاهته المقلد دون الثاني وحاصل منع بطلان اللازم انتهى اي حاصل ما يقال
في دفع هذا الاعتراض منع بطلان اللازم من فقاهة المقلد بل تلتزم فقاهته
قدس سره وكونها اي معرفة عن الادلة مشعرا بالاستدلال على ملاحظة الكيفية فحاصل التعريف ما يفيد
معرفة الاحكام العلمية عن ادلتها التفصيلية من حيث اي ادلتها اعني بالاستدلالي فخرج الايمي
فقاهة المقلد على اول الاجوبة كما مر آنفا على وجه التفصيل قدس سره لا يكون الا استدلاليا
يحصل بالحركتين حركة من المطالب الى المبادي المناسبة ثم منها اليه قدس سره فيخرج علم
جبرئيل والرسول اي فيخرج عن مقتضى الفقه بملاحظة تلك الكيفية علم الملك والرسول
وكذا علم الله تعالى فلا حاجة الى قيد الاستدلال والاستنباط كما زعم ابن الحاجب احترازا عنه
كما قاله شارح التلويح حيث قال وذهب ابن الحاجب الى ان حصول العلم بالاحكام عن الادلة
قد يكون بطريق الضرورة كعلم جبرئيل والرسول عليهما السلام وقد يكون بطريق الاستدلال
كعلم المجتهدين والاول لا يسمى فقيها اصطلاحا فلا بد من قيد الاستدلال او الاستنباط احترازا
عنه انتهى نعم لو ذكر قيد الاستدلال للتصريح بما علم التزاما او لدفع الوهم او للبيان دون الاحتراز
كما هو شايع في التعريفات لكان اوجه قدس سره فانه بالحدس اسرع انتقال الذهن من
المبادي الى المطالب فلا يكون بالحركة بل يكون دفعيا قدس سره لا بحكم الاكتساب
اي تكلف وشاق يقال تجشم الامر تحمل مشاقه وفي التاج التجشم مثل التكلف التكلف
ربما خير بكثير قدس سره فان قلت للرسول عليه الصلاة والسلام عن اجتهاد

لبعض الاحكام هذا الاعتراض لما يرد على مذهب من قال باجتهاد الرسول عليه السلام واما على مذهب من يقول فلا اعلم ان العلماء اختلفوا فانه الرسول عليه السلام هل كان يجتهد فيما يوحى اليه بعضهم ما كان يجتهد بل كان ينتظر الوحي ومنهم من قال كان يرجع فيه الى شريعة قبلنا لان شريعة من قبلنا شريعة لنا مالم نعرف نسخه ومنهم من قال كان لا يعمل بالاجتهاد الى ان ينقطع الوحي عن الارض فاذا انقطع كان يجتهد فاذا اجتهد صار ذلك شريعة له فاذا نزل الوحي بخلافه يصير ناسخا لوسع السنة بالكتاب جايز عندنا وكان لا يمضي ما يقضي بالاجتهاد وكان سنا في القضاء في المستقبل كذا في المحيط في اخر الفصل الرابع من كتاب ادب القاضي في شرح المكتوب في الازياد واختلف العلماء في اجتهاد الانبياء عليهم السلام قال بعضهم لا يجوز لهم الاجتهاد لقدرتهم على النص بالايجاد وقال الجمهور جاز لهم الاجتهاد ومن يجب فيه وجهان فاذا جاز او وجب هل يجوز لهم الخطاء او هم معصومون عن الخطاء في الاجتهاد فيه وجهان وهذا في امور الدين اما في امور الدنيا فيجوز الخطاء والسهو لقوله عليه السلام انما انا بشر اذا امرتكم من امر دينكم فخذوا به واذا امرتكم شيء من رائي فانما انا بشر اي اخطي واصيب يا رسول الله

قدس سره تعريف الاحكام للاستغراق اي الالف واللام في الاحكام للاستغراق فيكون المعنى الفقه هو ما يفيد معرفة جميع الاحكام العلمية عن ادلتها التفصيلية وعلم النبي بجميع الاحكام ليس اجتهاديا هذا يرد الاشكال واما من لم يجعله للاستغراق واجرى على ما عهد العهد فالاعتراض وارد عليه انتهى هذا اذا ورد اذا كان المخرج ممن يجوز الاجتهاد وهذا غير معلوم واما اذا لم يكن ممن يجوز له فلا يرد عليه اذ احكم اللام على الاستغراق يلزم ان لا يوجد في الدنيا فقيه فيضبط جميع التوقيف وان صح منه لان الاحكام العلمية لكثرتها وازديادها يوما فيوما ما دام بقاء الدنيا لا تدخل تحت ضبط شخص من الاشخاص فلا يكون احد فقيها عالما بالفقه اجيب عنه بانه لما تقرر معرفة جميع الاحكام العلمية بالفعل لعدم تناهيها اصطلح الفقهاء على اطلاق الفقيه على من له تمكن واستعداد تام بالمعرفة جميع الاحكام العلمية وذلك الشخص حاصل لمن استجمع ما ذكرنا من الاسباب التي يتمكن بها معرفة جميع تلك الاحكام عن ادلتها التفصيلية فالفقيه عبارة عمن له آلات استعداد لتلك المعرفة وهذا الجواب اليم وانسب بجعل الفقه الموصوف بحق الملكة كما لا يخفى فتامل

الشارح رحمه الله معرفة احوال الادلة اجمالا اي معرفة احوال الادلة وضمنها قضايا كلية من غير نظر الى خصوصية الاحوال كمعرفة حجية القرآن وضمنها قول الكتاب حجة وكمعرفة اقتضاء فعل امر الصلوة وضمنها قول الامر يقتضي الوجوب الشارح رحمه الله وافادتها الاحكام متعلق باحوال الادلة اي معرفة احوال الادلة التي يعتبر افادة الادلة الاحكام يعني الاحوال المتعلقة بكيفية افادة الادلة الاحكام ما بان يكون البحث

عن الاحوال

عن الاحوال التي لما دخل في افادتها الاحكام على وجه يعرف كيفية استنباط الاحكام عن الادلة السمعية والاستدلال بها عليها والظاهر ان اللام في الاحكام اشارة الى الاحكام العلمية السابقة ويحتمل ان يكون اطلاق الاحكام اشارة الى ان الاحوال المبحوث عنها بهم استنباط العقايد من الشرع ايضا ومزيد تفصيل التعريف يطلب من كتب الاصول وينبغي ان يعد بعد الادلة هنا عارض التقييد به في الفقه والكلام الشارح رحمه الله ومعرفة العقايد اي العقايد الدينية المنسوبة الى دين نبينا عليه السلام لبحث العلم الالهي الحكم منه والاظهر الاعم بما يصح ان يقال ومعرفة احوال الذات والصفات او معرفة الاحكام الاعتقادية ليكون عنوانا واحدا من المسائل الشارح رحمه الله عن ادلتها اي اليقينية كما مر في المقاصد ان الكلام هو العلم بالعقايد الدينية عن الادلة اليقينية وقال في شرحه واعتبر في ادلتها اليقين لانه لا عبرة بالظن في الاعتقاديات بل في العمليات

قدس سره الظاهر انه معطوف على معرفة الاحكام كما يشهد به معرفة اساليب الكلام

قدس سره ففيه شيء ما من الكلام من الاعتراض على تعريف الفقه ووجوه الجواب عنه قدس سره وان التزم العطف على الموصول اي كلما ما فيما يفيد وان كان خلاف الظاهر يرتفع الاشكال المذكور بقولهم فان قلت فلا يحتاج الى تكلف الجواب قدس سره وقس عليه قوله ومعرفة العقايد اما معطوف على المعرفة كما هو الظاهر فيرد عليه شيء ما من الكلام واما معطوف على الموصول فلا يرد عليه الاشكال لكن يرد عليه انه لا تتصور فيه الجواب الثاني اذا عطف على معرفة الاحكام اذ كثير من مسائل الكلامية قضايا شخصية كقولنا الله موجود للعالم وعالم وقادر ومحمد نبي صادق الى غير ذلك ولا تتصور فيها العلم بالاحكام الكلية حتى يستفاد منها معرفة احكام الجزئية هذا انما يتم لو كان امثال هذه القضايا من مقاصد الكلام لكن فيه تامل الشارح رحمه الله لان عنوان مباحثه كان الكلام كذا وكذا الا ترى ان عنوان مباحثه ذكر الكلام للقدماء الكلام ذكر كذا وكذا موقع الباب وكذا امثالها مما لم يذكر في العنوان ثم غير العنوان وبقي الاسم قال الفاضل الاسفرائني المشهد فيما بين المحصلين ان العنوان هو مدخول هنا ليس كذلك اذ في جعل العنوان هنا مجموع قولهم الكلام في كذا وكذا الشارح رحمه الله ولان مسئلة الكلام بانه محدود او غير محدود كان اشهر مباحثه مع ان الكل بالنسبة الى اشهر اجزائه فكان التسمية كانت اولا بهذا الكلام ثم اكتفي عما اضاف اليه كما ذكروا في شهر رمضان ولا يبعد ان يقال لما كان كلام القدماء موضوعا لبعض مسائله وقد كثر النزاع فيه سمي بالكلام لهذه المناسبة

الشارح اله حتى ان بعض المتغلبة كما روى ان بعض الخلفاء العباسية كان على الاعتزال
وقال بخلق القرآن فطلب من جماعة علماء اهل السنة والجماعة الاعتراف بخلق القرآن
وحدوثه ولم يعرفوا بذلك تقدمهم السيد رحمه الله ولانه يورث قدرة على الكلام فسمي
تسمية للسبب باسم مسببه الشارح اله كالمنطق للفلسفة يعني نسبة هذا العلم الى العلوم
الاسلامية كنسبة علم المنطق الى الفلسفة كما ان علم المنطق يورث قدرة على المنطوق
في العلوم الفلسفة كذلك هذا العلم يورث قدرة على الكلام في العلوم الاسلامية
فسر بالكلام المرادف لمنطوق تنبيها على هذا الخفي قدس سره قد في المواقف كونه بازاء
المنطق وجها آخر مغايرا لكونه موروثا للقدرة على الكلام حيث قال انما سمي بالكلام
اما لانه بازاء المنطق للفلاسفة اولانه يورث قدرة على الكلام في الشرعيات
ولما راى شارح المواقف ذلك حمل كونه بازاء المنطق على معنى آخر مغاير لكونه موروثا
للقدرة على الكلام لا على ما حمله من كونه موروثا للقدرة على الكلام وقال في شرح كونه بازاء
المنطق يعني ان لهم علما نافعا في علومهم سموا بالمنطق ولنا ايضا علم نافع في علومنا سميناه
كلاما الآن يقع المنطق في علومهم بطريق الآلية والخدمة ومن ثم سمي خادم العلوم وربما
يسري نظر الآلية الى افادة حكم فيها ويقع الكلام في علومنا بطريق الاتقان والحكمة
فلا يسري الا ريب لما فيه لا يكون مالك الوجهين واحدا كما ظن المحشي قدس سره
وقال وجعلهم الشارح اله وحمل كونه بازاء المنطق على كونه موروثا للقدرة على الكلام كالمنطق
الا ان يقال ان هذا ايضا راجع الى عند التحقيق فان لم يكن اذا لم يكن بطريق ايراث
القدرة على النطق لا يكون سببا للتسمية بالمنطق فالاولى ما فعلوه كذا قال بعض المتبحرين
لكن فيه تأمل الشارح اله ولانه اول ما يجب اي جزء العلوم التي يعلم ويتعلم بالكلام
يعني ان الكلام اي التكلم او ما يتكلم به سبب لتعليم العلوم وتعلمها فيكون الكلام سببا للعلوم
في الجملة باعتبار التعليم والتعلم وعلم الكلام اول علم يجب الاعتناء بشانه لانه اساس العلوم الشرعية
ولانه اول الواجبات الشرعية اي معرفة الله تعالى من هذا العلم لكن المبني بشانه زيادة عناية
اطلق عليه اسم الكلام اطلاق اسم السبب على المسبب كما يقال فلان اكل الدم اي الدية المسببة
عن الدم ذكره الفناري وغيره ان علم الكلام من فروض الكفاية وذكر في المواقف وقد اختلفوا
في اول واجب على المكلف فالاكثر على انه المعرفة الله تعالى اذ هو اصل المعارف والعقايد
الدينية وقيل هو النظر في معرفة الله تعالى وقيل اول جزء من النظر قال القاضي انه القصد الى النظر
والنزاع لفظي اذ لو اريد بالواجب بالقصد الاول ضد معرفة الله وان لم يرد ذلك بل اريد اول
الواجبات مطلقا فهو القصد الى النظر الشارح اله فاطلق عليه هذا الاسم لذلك
اي لاجل كونه اول ما يجب الاطلاق هذا الاسم عليه اولا الشارح اله ثم خص بالعين

حص

خص هذا الاسم هذا العلم بادخال الباء على المقصور عليه او خص هذا العلم هذا الاسم من قبيل
خصك بالعبادة وبادخال الباء على المقصور وقد لم يطلق على غيره من قبيل العطف
التفسيري كانه قيل ما ذكرانما يفيد تخصيص الاسم به اولا وابتداء ودون التخصيص في الزمان
الثاني ايضا بان لا يسمى به غيره اصلا ما وجه التخصيص به ثانيا فاجاب بقوله
ثم خص به اي خص به في الزمان الثاني ايضا كما اشار اليه بكلمة ثم الدالة على التراخي
السيد رحمه الله تميزا لهذا العلم من سايرالعلم ويحتمل ان يكون التخصيص به للتعظيم بشانه
وانما ذكر وجه التخصيص هنا دون سايرالوجوه لان سايرالوجوه يفيد التخصيص مطلقا
بخلاف هذه الوجه فانه انما يفيد التخصيص اولا لا مطلقا قدس سره اي اولا اذ قد يطلق عليه
اولا هذا الاسم لكونه اول ما يجب الخ فيرد فيه ان الاطلاق عليه اولا يقتضي ان يكون مطلقا على غيره
وهو محل البحث قد يقال لانم هذا الاقتضاء نعم فيه الاطلاق على غيره ثانيا لكن فيه بقي ثم خص
به كما ظهر انفا قدس سره اذ لو لم نعتبره الخ نقل عنه قدس سره تعليل بحسب المعنى الذي فرحرف
التفسير اي افسر الاطلاق بالاطلاق اولا اذ لو لم اعتبر اسهى اي لو لم نعتبر الاطلاق بهذا
بعد اولا لضاع اما قيد الاول الخ الاولى اما قيد اول ما يجب وهو ظاهر اذ مجموع كون هذا العلم
ما يجب ان يعلم ويتعلم بالكلام كاف في مجموع الاطلاق فلا حاجة الى قيد الاول او ضاع ذكر
وجه التخصيص في الثاني فقط اذ لا شركة تعليل بضاع ذكر وجه التخصيص ولم يتعرض لضياع
قيد الاول لظهوره فلا يرد ما قيل من ان قولهم اذ لا شركة انما يفيد لزوم ضياع ذكر وجه التخصيص
والمدعى لزوم احد الامرين ثم قيد وانما نقل عنه ان هذا التعليل بعض الفعل الخ ففيه ما فيه
فتامل قدس سره واما احتمال تسمية الغيرية بغير هذا الوجه كانه جواب عن سوال
مقدر وهو ان يقال وان ضاع ذكر وجه التخصيص من حيث كونه اول ما يجب لكن يحتمل
ان يرفع احتمال تسمية الغير بغير هذا الوجه ككونه مما يجب في الجملة فاجيب بان احتمال
تسمية الغير بغير هذا الوجه ضاع في سايرالوجوه ايضا فوجب التعرض بوجه التخصيص
في سايرالوجوه ايضا ضاع لم يتعرض به فيه قال بعض المتبحرين في رد هذا الجواب وفيه
انه يجوز ان يكون عدم التعرض للاعتماد على ما يظهر حينئذ في الوجه الباقية
ايضا قد يقال مع كان الملايم التعرض في الوجه الاول كما هو المتعارف فالاولى
ان يقال التعرض بوجه التخصيص هنا دون الوجوه الباقية لان هذا الوجه
يفيد التخصيص اولا لا مطلقا بخلاف الوجه الباقية فانها يفيد التخصيص مطلقا
كما لا يخفى على المتامل مطلقا فتامل الشارح اله فلانه انما يتحقق بالمباحثة الخ
وذلك لغموضه ودقة مسلكه وعظم امره اذ انهم راح العقل في مباديه والباطن في

الخ في مسائله

فينبغي ان يعتني فيه باخذه من الرجال بالمذاكرة ولا يكتفي فيه بالتأمل في المأخذ ومطالعة الكتب
واعلم ان الحصر المستفاد من كلمة انما ادعائي لا تحقيقي لامكان تحصيله بالتأمل في المأخذ ومطالعة
الكتب ولذا لم يذكر هذا الوجه في شرح المقاصد وهذا الوجه ايضا من تسمية الشيء باسم سببه

الشارح رحمه الله وغيره قد عرفت ما في هذا الاشارة الى وجه اختصاص الاسم بهذا العلم كما
وقع في الاذكره حالا يحتاج اليه اذ اللام في التسمية بيان وجه ترجيح الاسم من بين سائر الاسماء
لا غير لكن لو اختص وجه التسمية بالمسمى لكان اولى واقوى فمع هذا الوجه اشارة الى وجه الاختصاص

في الوجه الثالث المتقدم ايضا لكان اجدر واحرى الشارح رحمه الله ولانه اكثر العلوم
خلافا وفزاعا قال الفاضل المحشي كونه اكثر من الفقه محل تردد ويمكن ان يقال لما كان لكل ان يعمل
باجتهاده كان لا نزاع فيه بخلاف الكلام تامل الشارح رحمه الله فيشتد افتقاره الى الكلام
مع المخالفين فيكون الكلام والتكلم مع المخالفين سببا ومحتاجا اليه في الجملة فيكون من تسمية الشيء
باسم سببه الشارح رحمه الله ولانه بعده ادلته صار كانه هو الكلام وهذا من قبيل تسمية المدلول باسم الدال
او المراد به الكلام النفسي كما في قوله الشاعر ان الكلام لفي الفؤاد وانما جعل اللسان على الفؤاد
دليلا الشارح رحمه الله ولانه لاتبنائه على الادلة القطعية ان العبرة في مسائل اليقين
فلا بد ان يكون ادلتها قطعية بخلاف العلوم الشرعية العملية فيكفي فيها الظن فيكتفي فيها بالا مارات
قال الفاضل المحشي وانت خبير بان الابتناء على الادلة القطعية اكثري فلان البعض منه مسئلة
السمع والبصر والمعاد الجسماني وما يتعلق به ومسئلة الكلام عند البعض لا يدرك بالاخطار
الشارع الظان غضه الاعتراض على الشارح بان هذا لا يصلح على اطلاقه يمكن ان يقال
بان هذا مبني على تنزيل الاكثر منزلة الكل او مبني على جعل امثال هذه الادلة السمعية قطعية
الشارح رحمه الله المؤيد اكثريا قال الفاضل المحشي قيد به لان البعض كاثبات الصانع
مما لا يمكن التاييد بالنقل والادلة فيه ان التاييد بالنقل يجوز ان يكون من حيث الاعتداد
والاحكام الاعتقادية انما يفيد بها اذا احدث من الشرع كما عرفت فلا وجه لما ذكره وعلى ان قوله
يفيد ذلك ولعل التقييد به لعدم القطع بتاييد الكل به وقد يقال ان الكل مقطوع التاييد اذ
كون البحث على قانون الاسلام معتبرا في علم الكلام بحسب الظاهر فما قال بعض المتاخرين
لفظ الاكثر غير مذكور في شرح المقاصد وهو موافق بما ذكر في شرح المواقف من ان العقايد
يجب ان تؤخذ من الشرع ليفيد بها لكن الاولى ما فعلناه هنا لان التاييد ما يتوقف عليه
الشرع بغير واسطة من كلام الشرع ان ما ذكره هنا ينافي ما في شرح المواقف
وليس كذلك اذ يمكن ان يكون كلامه هنا مبنيا على ان بعض الادلة القطعية ليست
الا السمعية وكون بعض الادلة القطعية غير مؤيد بالسمعية لكونها عين السمعية لا ينافي
كون جميع هذه العقايد ماخوذة من الشرع وايضا لا خفاء في تاييد ثبوت ما يتوقف عليه الشرع

بعد

بعد ورود الشرع به فتامل ولا تغفل الشارح رحمه الله تاثير اي القلب اي النفس الناطقة كما هو التحقيق
اذ اللحم الصنوبري هو الواقع في الايسر كما هو المشهور الشارح رحمه الله وتعقلا التعقل
الدخول في الماء من القاموس يقال تغلغل الماء في الشجر اذا تخلله الشارح رحمه الله فسمي بالكلام
المشتق من الكلم وهو الجرح فالكلام النفسي يشبه الجراحة في التاثير فيكون من قبيل تسمية
الشيء باسم مشبهه والكلم كما يأتي بمعنى الجرح يا تي بمعنى التاثير باحد الحاستين السمع والبصر
ذكره البيضاوي وتفسير قوله كما قيل آدم من ربه كلمات قدس سره انما يفيد معرفة
العقايد هذا مبني على ما كون معرفة العقايد معطوفا على معرفة الاحكام كما هو الظاهر والا فالظاهر
ان يقال اي معرفة العقايد ويحتمل ان يكون الضمير لما يتوقف عليه رحمه الله هذا هو كلام القدماء
ان المسمى بالكلام بهذه الوجوه هو كلام القدماء واما تسمية المتاخرين هذا العلم كلاما فمن تسمية
الكل باسم جزئه وهذا تبين وجه ذكر وجوه التسمية عقب ذكر كلامهم قدس سره من غير خلط
الفلسفيات فانهم لم يستقلوا بردها لمسائل الفلسفية وادلتها وترتيبها ولم يخلطوا
شيأ منها بكلامهم قصدا لو صريحا قدس سره بالكلام لما وقعت منهم نقلا عنه قدس سره
كانه قيل وسط وجه التسمية بين ذكر كلام القدماء وذكر كلام المتاخرين ولم يذكر بعدها وهو
ان يؤخر عنهما اجيب بقوله والتسمية الخ فان قيل التسمية كما وقعت منهم كذلك وقعت
من المتاخرين فما معنى هذا القول قلنا معناه ان التسمية لهذه الوجوه لما وقعت منهم او
ان التسمية لما وقعت اولا منهم ذكر وجه التسمية عقب ذكر كلامهم لان التسمية اولا محتاجة
الى النكتة وثانيا لا يحتاج الى النكتة بل يبقى على ما كان فتامل الشارح رحمه الله ومعظم
خلافياته اي اكثر خلافيات القدماء قبل خلطها بالفلسفيات الشارح رحمه الله مع الفرق
الاسلامية الذين يتوجهون الى القبلة ويتمسكون بالكتاب والسنة المشار اليهم بقوله عليه السلام
ستفترق امتي ثلثا وسبعين فرقة كلها في النار الا واحدة وهي على ما انا عليه واصحابي
فالحكماء الاسلاميون ليس منهم واما غير الاسلامية كالحكماء فالقدماء لم يشتغلوا بردّ
عليهم والمناظرة والمباحثة معهم اذ لا اعتداد لهم لعدم تاييد ادلتهم بالنقل والشرع بخلاف
الاسلامية اذ اكثر ادلتهم مؤيد بالنقل والشرع فلا يرد ما يقال من ان مسائل الخلافية مع غير
الاسلامية اكثر مما هو مع الاسلامية تامل فصل المراد بمعظم خلافهم مع الفرق الاسلامية
ان معظم ما يبين في الكلام كونه مخالفا للاعتقاد اهل الحق لان اكثر خلافهم مع تلك الفرق
حتى يرد ان محل النقض مع الحكماء اكثر لانه لا يبعد المسئلة التي بينهما صاحب مذهب خلافيه وان كان
مخالفا فيها مع غيره والمراد بالخلاف مع الفرق الخلاف مع جنس الفرق لان معظم الخلافيات
مع متعدد من الفرق وذلك بتعيين وانما قال معظم لانه قد يخالف اليهود والنصارى معتقدا
فان لليهود معتقدات باطلة في الاخرة وفي قدم العالم وبالاخرة هم يقولون بتعريض بعضهم

كما فصل في تفسير هذه الآية بعض التفصيل اصحاب التفسير وللنصارى اعتقاد الذوات
القديمة الثلثة الشارح رحمه الله لانهم اول فرقة الظ انه علة لاختصاصهم بعظم
الخلافيات والاخفاء فان مجرد كونهم اول فرق مخالفين عند تقدير الثبوت لا يثبت
الحط اللهم الا ان يجعل هذا مع ما بعده من قولهم ثم انهم توغلوا تعليلا لذلك الحط او يقال تقدمهم
في مخالفة الظواهر والسنة والجماعة يوجب زيادة الاعتناء بالرد عليهم وزيادة المخالفة معهم
تأمل الشارح رحمه الله لما ورد به ظاهر السنة وجرى عليهم جماعة الصحابة اللام صلة الخلاف
وقوله ظاهر السنة مشعر بكون قواعدهم موافقا لما ورد به السنة بحيث التأويل والصرف
عن الظاهر والتعويض بالسنة والجماعة توطئة بتسمية اهل الحق باهل السنة والجماعة
الشارح رحمه الله وذلك رئيسهم بيان لكون المعتزلة اول فرقة اكتنفوا قواعد الخلاف لاخفاء
فان مجرد ذلك لا ينفي بالمقصود الا ان ملاحظة مقدمة معلومة من الخارج اي انهم لم يظهر
منهم ذلك من احد قبلهم من غير هذه الفرقة وفي شرح المواقف ان اول من احدث القول بهذا
واصل بن عطا وعمرو بن عبيد الشارح رحمه الله اعتزل عن مجلس الحسن البصري يقال اعتزل
اي تنحى جانبا كذا في القاموس وفي الصحاح اعتزله وتعتزله بمعنى وفي المقدمة اعتزله
سلك سوسة ازدى فظهر من هذا ان الصحيح اعتزل مجلس الحسن واعتزلنا فذكر من الوهم
ههنا ناشئ من الفارسي وعدم محافظة استعمال العرب الشارح رحمه الله تقرر موقع الحال
من فاعل اعتزل من التقرير وهو في اللغة قرار دادن وفي الوقف افادة المعاني بالالفاظ
الدالة عليها قال بعض الافاضل عصمه الله التقرير الاثبات يقال قرره بالمكان واستقر اي ثبت
واقره وقرر فيه اي اثبته قدس سره الواسطة بين الايمان والكفر كما هو مقتضى
السوق لا بين الجنة والنار ظنه البعض من قولهم بالواسطة بين الايمان والكفر
ان صاحب الكبيرة عند المعتزلة ليس في الجنة ولا في النار كذا ذكره في شرح المقاصد فتفطن
فان الفاسق لا ينفع هذا الوهم فيندفع بهذا ما ذكر بعض الناظرين اكمله الله حال من ان كون الفاسق
مخلدا في النار عندهم لا ينافي القول بالواسطة بين الجنة وكون اهلها غير الفاسق او كون
اهلها هو الفاسق لكن يدخل فيه اولا حتى يحكم الله تعالى عليه بما يقتضيه الحكمة ثم يدخل جهنم خالدا فيها
فالاولى ان يقال لا بين الجنة والنار فان القول بالواسطة بينهما لا يختص بالمعتزلة مع ان المقصود
ههنا ذكر ما يختص بهم من المذاهب الباطلة وفيه ايضا ان المعتزلة لا يقولون ايضا بالواسطة بينهما
فما قال اولى ليس بأولى فتفطن قدس سره فان الفاسق مخلد في النار عندهم سقط عائذ بهم فتأمل
ذكر التابع في شرح الكشاف عند تفسير قوله تعالى يضل به كثيرا الآية حجة الواصل على هذا الحط ناقلا
عن كتاب العزو الدرر الشريف لمرتضى الشيعي وهي ان الناس في اسماء اهل الكبائر على اختلاف
فالخوارج كلهم كافرون واهل السنة والجماعة مؤمنون والحسن البصري ومن تبعه منافقون فالمعتزلة اهل المنزلة

وباب الامامة مختلف فالحق الاخذ بالمتفق وكلهم فاسقون غير مؤمنين والاكافرين وسيجئ
ههنا مع جوابه في هذا الكتاب عند شرح قوله والكبيرة لا تخرج العبد المؤمن من الايمان ولا يدخل
في الكفر حيث قال واحتجت المعتزلة بوجهين الخ وحاصل جوابه ان هذا احداث
للقول المخالف لما اجمع عليه السلف من عدم المنزلة بين المنزلتين فيكون باطلا وقال صاحب
الكشاف عند تفسير هذه الآية محض كون اهل الكبائر من حكمهم حكم المؤمنين في الشاكح
والتوارث والغسل بعد الموت والصلوة عليهم والدفن في مقابر المسلمين وحكمهم حكم الكافر
في الذم واللعن والبراءة عنهم واعتقاد عداوتهم وعدم قبول شهاداتهم وايضا ذكر
الشارح رحمه الله في شرح الكشاف عند تفسير هذه الآية ناقلا عن كتاب الغرر للشريف المرتضى
ان واصل بن عطا مولى بني مخزوم ومن بني هاشم ولقب بالغزال لانه كان يجلس مجلس الغوالي
عند رضيع لهم منهم وكان مولده سنة ثمانين ومات احدى وثلاثين ومائة وصحب
ابا هاشم وعبد الله الحسن واحدا منهم قدس سره وقال بعض السلف الاعراف واسطة
بين الجنة والنار عما نقل عن ابن عباس رضي الله عنهما كما يدل عليه بحسب الظاهر قوله بينهما
حجاب وعلى الاعراف رجال يعرفون كلا بسيماهم قال القاضي في تفسير هذه الآية بين
الفريقين كقوله تعالى فضرب بينهم بسور له باب باطنه فيه الرحمة وظاهره من قبله العذاب
الى الاخرى وعلى اعراف الحجاب اي اعاليه وهو السور المضروب بينهما جمع عرف مستعار من
عرف الفرس وقيل الوقف ما ارتفع من الشيء فانه يكون لظهوره لاعرف من غير رجال
طائفة من الموحدين قصروا في العمل فيحبسون بين الجنة والنار حتى يقضي الله فيهم ما يشاء
وقيل قوم علت درجاتهم كالانبياء والشهداء او خيار مؤمنين او علمائهم او ملائكة يرون
في صورة الرجال يعرفون كلا من اهل الجنة والنار بسيماهم بعلاماتهم التي اقيمهم الله بها كبياض
الوجوه وسوادها فعلى هذا يسلم ابا ذا ارسلها في المرعى علما او خرقا وكم على القلب كالجباه من الوجه
وانما يعرفون ذلك في الايام او يعلم الملائكة انتهى وانما كان اعرافا لان ساكنهم عارفون باصحاب
الجنة والنار بيقين قدس سره واهلها من استوت حسناته مع سيئاته واستوى ميزانه
حسناته وسيئاته وينظرون الى الجنة والنار ولا يكون لهم مرجحا لدخول احديهما فلما امر
الخلق بالسجود وهو تكليف في تكاليف يوم القيامة فرجح ميزان حسناتهم ودخلوا الجنة
الجنة فيكون مآلهم الى الجنة فعلى هذا لا يكون الاعراف دار الخلد كالجنة والنار وقيل الذين
رضي منهم احد الابوين دون الآخر قدس سره ماتوا عن فترة من الرسل وهو الزمان
الذي لم يوجد فيه نبي من الانبياء ولم يصل دعوة النبي السابق الى اهله قدس سره
ليس بمؤمن ولا كافر عند الحسن بن منافق عنده على ما سيجئ فالمنافق عنده منزلة بين
الايمان والكفر قدس سره قلت الكافر ينصرف بالاطلاق الى المجاهر بخلاف الكافر الموقع

قول الحسن الجاهر بالكفر كما هو المتبادر عند الاطلاق لا الكافر المطلق المقابل للمؤمن واما
الكافر الواقع في قول المعتزلة اعم من الجاهر والمنافق فالنفاق واسطة بين الايمان وهو
نوع الكفر دون مطلق الكفر قدس سره فلا منزلة بين المنزلتين عنده نقل عنه
اي بين الايمان والكفر بل بين الايمان وبين احد قسمي الكفر وهذا ليس باثبات منزلة
بين المنزلتين وقد يجاب بان مراد الحسن بالمنافق المنافق في الاعمال لا المنافق في الدين
اعني من صلحت سريرته وظهر فساده وبالايمان المنفي الايمان الذي عد العمل ركنا منه فلا منزلة
بين المنزلتين عنده على انه رجع عن هذا المذهب ثانيا على ما قيل الشارح اطلق فنهوا
المعتزلة اي الحسن ومن تبعه من اهل السنة والجماعة يستفاد منه بحسب الظاهر ان هذا التسمية
لاجل قول الحسن اعتزلنا عنا وذكر الشارح في شرحه للكشاف فقال عبد القاهر البغدادي في
المعتزلة لان الحسن طرده عن مجلسه حين قال بالمنزلة بين المنزلتين فاعتزلنا عنه واظهر
بدعته فقال الناس اعتزل الامة ونقل عن كتاب الغرر لما قال الواصل بالمنزلة بين المنزلتين
قال عمرو بن عبيد القول قولك واني اعتزلت مذهب الحسن فنحوا المعتزلة لذلك وقيل لان
قتادة لما حبس مجلس الحسن بعده وقع بينه وبين عمرو كلام بعده فاعتزل عمرو منزلة قتادة واجتمع
عليه جماعة من اصحاب الحسن وكان قتادة اذا جلس مجلس يقول ما فعلته المعتزلة
الشارح اما وهم كما افهم اصحاب العدل والتوحيد بقولهم لوجوب ثواب المطيع
وعقاب العاصي على الله تعالى ونقل الصفات القديمة عنه الظاهر ان قولهم لوجوب ثواب
المطيع وعقاب العاصي علة تسميتهم لنفسهم اصحاب العدل اذ صفة العدل يقتضي ذلك
عازعمهم وقولهم بنفي الصفات القديمة عنه علة تسميتهم اصحاب التوحيد اذ التوحيد يناسبه
عازعمهم قال الفاضل المحشي عصم الله تعالى ولا يخفى انه كان الاولى ان تقول بقولهم لوجوب
الاصلح على الله تعالى لانه اشد انتظاما بما تقدم من مناظرة الاشعري واما قول الامام ذلك
بل الاولى الاشد انتظاما ان يقول بقولهم لوجوب ثواب المطيع بالجنة وعقاب
العاصي بالنار ووجوب الاصلح عليه تعالى كما لا يخفى الثواب هو المنفعة الخالية الدائمة
عن توابع المضرة المقرونة بالتعظيم والاجلال والعقاب المضرة الدائمة الخالية
عن توابع المنفعة المقرونة بالتحقير والاستخفاف والعدل ضد الجور وما تقرر المتبوع
انه مستقيم كذا في القاموس فالعدل اما تحقق لمعنيين وحمل العدل على التوحيد كما فسر
به قولهم كان الله يأمر بالعدل والاحسان كما قيل فعدول عن لفظ كما لا يخفى على طبع سليم
وذهن مستقيم الشارح اما لم انهم لما توغلوا في علم الكلام وتشبثوا باذيال الفلاسفة وكثير
من الاصول والاحكام يعمل او نمى في البلاد والعلم اذ ذهب وبالغ والبعد وكذا توغل
كذا في القاموس وفي التاج التوغل ورود شدن ودركوبا ياد رزمين دشمن والتشبث

التعلق

التعلق وفي التاج التشبث خبك ورد دن الزمين وامن الاذيال حج كذا في المنجد التشبث
بذيل الفلسفي كناية عن دناءة رتبتهم وسخافتهم في الحكمة والفلسفة فيكون بناء امرهم
عليها لا على وجه الاتقان والاحكام وقولهم في كثير من الاصول اشارة الى زيادة تعجبهم او
بناء الاصول الاسلامية على الفلسفة التي تنافيها خارج عن طور العقل فلو تبعوهم لحرفوا
الكتاب والسنة لا الى النظر الصحيح صح الشارح رحمه الله وشاع مذهبهم فيما بين الناس الى ان
قال لا يخفى ان كلمة الى ههنا تقتضي انتهاء شيوعه الى هذا القول وليس كذلك اذ بعده ايضا
كذا شاع الآن يقال المراد شيوع مذهبهم بين جميع الناس من غير مخالفة من احد الا ان قال
قال الفاضل المحشي عصم الله تعالى فيبان شيوعه بين جميع الناس غير مسلم على ان عدم مخالفة
الاحد غير ظاهر الآن يقال المراد شيوعه من غير ظهور مخالفة من احد منهم واشتغاله
بابطال مذهبهم الى ان قال والاشعري ابو قبيل من اليمن لانه تولد وعلة الاشعري ابو الحسن الاشعري
اسمه علي بن اسمعيل بن سالم اسمعيل بن عبد الله بلال بن يزيد بن ابي موسى الاشعري الجباءي
بالتشديد منسوب الى جبى بالضم والقصر والتشديد الياء الموحدة قرية بالبصرة وقيل تخفيفها
قرية من قرى شتر وقيل بكازرون اسم ابو علي محمد بن عبد الوهاب الجباءي الشارح
الاول نياب بالجنة الظاهر ان الباء بمعنى في كقولهم صليت بالمسجد او نفس الجنة ليس ثوابا
ولا مستقرا له كيف والصغير في الجنة مع انه لا ثياب عندهم قدس سره لا يقال الخ حاصل
السؤال ان عدم كون الصغير مثابا او معاقبا فيهما مستلزم احد الامرين اما بقاؤه غير مكلف
والنار او كونه مكلفا احديهما غير مثاب ومعاقب والاول باطل لانه لا واسطة بينهما عندهم
والثاني كذلك لكونه معاقبا لكونهما دار ثواب وعقاب وحاصل الجواب انه لا نسلم ان كونهما
دار ثواب وعقاب يعم ان كل من يدخلها لا يخلو عن ثواب وعقاب بل بمعنى كونهما دار
ثواب وعقاب انهما محل للثواب والعقاب اي لا ثياب ولا يعاقب الا فيهما ولو سلم
ان كونهما دار ثواب وعقاب يفيد ان كل من يدخلها لا يخلو عن ثواب وعقاب فذلك
بالنسبة الى المكلفين لا مطلقا اي كل من يدخلها من المكلفين لا يخلو عنهما كيف وقد نقض
المعتزلة بان اطفال المشركين خدام اهل الجنة بلا ثواب وعقاب وايضا الملك يدخل
الجنة ولا ثياب فلا يكون ذلك بالنسبة الى الكل من حيث هو مطلقا قدس سره فالمراد بقوله
فادخل الجنة اذ كانه قيل اذا كان الصغير في الجنة كيف يسأل عن الرب بانك امتنى
صغيرا وما ابقيتني الى ان اكبر فاومن بك واطيعك فادخل الجنة فاجيب بان المراد
دخل الجنة مثابا بها وستحقا بها كما يدل عليه السياق من قول الجباءي لا ثياب بالجنة ماذا قدر في
مقابلة انك امتني صغيرا وما ابقيتني الى ان اكبر فاومن بك واطيعك فادخل الجنة
كان معناه ادخل الجنة مثابا بها لا نفي ذلك لاطلاق الدخول قدس سره ولذا فرع

اى لكون المراد بقوله فادخلى الجنة وجوباثباتها واستحقاقها لا مطلقا فرع دخول الجنة
على الايمان والاطاعة كما يدل عليه الفاء التفريعية فقوله فادخلى الجنة حيث قال
فادخلى فى عبدى وادخلى جنتى وتسبب الدخول الى نفسه بان قال فادخلى ولم تسبب
الكل الله سبحانه بان لم تقل فدخلى الجنة قدس سره وقس عليه قوله فدخلت النار اى الخ
به دخولها معاقبا بها مستحقا لها ولذا فرع دخول النار على العصيان وتسبب الدخول الى نفسه
حيث قال لعصيته فدخلت النار اشارة الى ان المعتبر خلاف الدخول هو الاستحقاق
الشارح رحمه الله الى كنت اعلم منك انك لو كبرت لعصيت اى كنت اعلم عالما
مبدأه ذاتك ما هى عليه من الصفات المجبولة عليها انك لو بلغت الى حد التكليف لوقع منك
العصيان الموجبة العقوبة الاخروية والله وكبر بكسر الباء فى الماضى وفتحها فى المضارع
فى السن وبضم فيهما بالجثة قدس سره ذهب معتزلة البصرة اى كانه اشارة الى دفع
ما اورده صلاح الملة والدين حيث قال لو قال الجبائى فى الجواب الثانى ان الايجاد
والابقاء ليسا مما يجب على الله تعالى بل الواجب عليه اللطف كاعطاء العقل لتمييز خيره
عن شره والقدرة لتختار خيره وارسال الرسل لهديهم الى الحق لقطع حجة العبد وقد قطع حجته
باعطاء هذه الامور لم يرد عليه الالزام فاجيبوا اذلك وقالوا ان التكليف بالطاعة بلا اعطاء
اسباب تحصلها قبيح يجب تركه بمقتضى حكمة فحاصل الدفع ان ابا على الجبائى من معتزلة
البصرة وهم ذهبوا الى وجوب الاصلح فى الدين فقط بعضى الانفع اى ما يكون نفعه اكبر
بالنسبة الى المفيد نقل عنه يعنى ذهب معتزلة البصرة الى انه يجب على الله تعالى ان يعطى
العبد ما هو انفع له فى دينه انتهى وتركه بخل وسفه فيلزم على هذه القاعدة ان من كبر وعقل وبلغ
لم يصدر عنه كبيرة الى ان يموت فلو مات عاصيا لزم تركه الواجب وما اورده هذا
الفاضل مبنى على ما ذهب اليه معتزلة بغداد من وجوب الاصلح فى الدين والدنيا معا لكن بمعنى
الاوفق فى الحكمة والتدبير سواء كان انفع للعبد فى الدين او فى الدين والدنيا معا او لا يكون
انفع فى شئ منهما بل فى الدين كنظام العالم اذ لا يرد عليه شئ مما يرد على معتزلة البصرة من تركه
الواجب فى حق من مات عاصيا او طفلا قدس سره فالجبائى اعتبر فى الانفع اى يعنى
ان الجبائى من معتزلة البصرة اعتبر فى وجوب الاصلح يعنى الانفع جانب علم الله تعالى وقال
ما علم الله تعالى نفعه فى العبد يجب عليه تعالى فلزمه من تركه الواجب فى حق من مات كبيرا
عاصيا لا من مات صغيرا قدس سره وبعضهم لم يعتبر ذلك اى بعض معتزلة البصرة لم يعتبر
فى الانفع جانب علم الله تعالى وزعم ذلك البعض ان من علم الله تعالى انه الكفر على تقدير التكليف
لم يعرضه للثواب وان علم انه لم يكفر عند كونه مكلفا التعويض من العوض والتنبيه
لا يعنى الاعراض يعنى يجب على الله ان يسوى العبد على الثواب وسيه سواء فعل العبد اولا

كذا فى شرح

كذا فى شرح المقاصد فلزم ذلك البعض من تمام معتزلة البصرة تركه الواجب فيمن مات صغيرا لتركه
التعويض للثواب لا فيمن مات كبيرا لتعويض للثواب فان قال الصغير ما يلزم ان يتمنى
صغيرا دواما فيقتضى الى ان اكبر فاختار قابلا للتعويض الثواب مع ان التعويض
الثواب واجب عليك لزم ذكر البعض ترك الواجب حتما بخلاف ما اذا قال
الكبير لم يتمنى صغيرا للا اعلى فلا اذ دخل النار لم يلزم من ترك الواجب للتعويض الثواب
الشارح رحمه الله فبهت الجبائى اى تحير وسكت البهت كالنصر اى الاخذ بغتة والحيرة
وفى التاج البهت حيران شدن وفعلها كعلم ونصر وكرم وجهول الافعال وصفة مبهوت
لا بابهت وبهت قال الله تعالى فبهت الذى كفر اى صار مبهوتا قال بعض المحققين عصر الله تعالى
قد اطار الشيخ الاشعرى لسانه عن نفى الزام الجبائى ويمكن ازاله بان الاصلح بحال
العبد انما يلزمه لو لم يعلم الله تعالى ان العبد لا يفعل معصية وان يكون فى غاية العلم فوجوب كل معصية ووسيلة يعلم الله تعالى
بهما وليس شئ لان العبد اختيارا تاما على اصلهم حتى يجعلون ارادة الشر منه غالبة على ارادة
خيره فيجب على الله خيره صح على الله الاصلح بهو بحث قدرة قد ناقش فيه بان لا نسلم صحة هذا الجواب
على مذهب الجبائى ولو سلمنا صحته فلا يفيد فى مقابلة من ادعى الاحصار ادعاه ان الشيخ
قد اطار فى الالزام ولو اختصر فقال ما ذكر لافادنا لافادة هذا الكلام التطويل وما ذكره ذلك
الفاضل فى الجواب لو تم لم يتم ما قال الاشعرى ايضا ولا احتياص لهذا النصير الاحصر
كما لا يخفى ثم لو تنزلنا فى مقابلة المعتبر ان غرض الاشعرى من الطول الزام الجبائى على سبيل التدريج
وهو اوقع واتم فى الالزام ثم قال ثم قال هذا الفاضل ونحن نقول قد اراد الله ظهور الحق
وعدل اهل السنة والجماعة والا لم يكن البهت واجبا على الجبائى ولان نقول الاصلح قد
على الله اذا لم يجب تركه حفظ الاصلح اخوفه بالنسبة الى شخص آخر فعلها كان اما به
الاخ الكافر معجبا لكفر ابويه واخيه لكمال الجزع على موته فكان الاصلح له حينئذ حفظ
هذا الاصلح وجب فوت الاصلح له ولعلما كان وفسد صلحا كان الاصلح لهما احادهما فيرعاية
الاصلح الكبيرين فات الاصلح وابتنى هذا الفاضل بهذا الجواب وادعى حقيقة اقول والله اعلم
والاصلح بحال ابويه واخيه ان لا يوفقهم الله تعالى للجزع والكفر موت الاخ الكافر
ويحفظهم عن ذلك وايضا لكفار ان يعيد هو لا اصلحا منهم فقال الشارح رحمه الله
وتركه الاشعرى مذهبه هذا يدل بظاهره على الشيخ الاشعرى كان على مذهب الجبائى اولا
ثم تركه بعد هذا الالزام والاولى بحاله ان يكون على مذهبه اصلا فالاولى ان يراد بتركه
مذهبه عدم اختيار مذهبه فحصل الشارح ههنا ان يلزم الجبائى تقرر عندهم من وجوب
ثواب المطيع وعقاب العاصى ووجوب الاصلح للعبد على الله الزاما ظاهريا عند الناس
بطلان مذهبهم بعد ما ثبت بطلانه عنده فعلم عند الناس تركه مذهبه الشارح رحمه الله

فسموا الى الشيخ واتباعه اولا فلانيا في تسمية الماتريدية ايضا بهذا الاسم او تسمية الماتريدية
بعدهم ويحتمل ان يكون ضمير سموا لمن اثبت فاورد بالسنة ومضى عليه الجماعة او بعض الماتريدية
واجلة فيمن ليسه لكونه اول من اثبت فاورد بالسنة ومضى عليه الجماعة وان كان مخالفين
لم في بعض المسائل فالمراد باهل السنة والجماعة الاشاعرة والماتريدية وهم الفرق الناجية الذين
قال عليه السلام فرشانهم هم الذين على ما انا عليه واصحابي اهل السنة والجماعة لانهم ما ورد
به السنة ومضى عليه الجماعة قدس سر وهم الاشاعرة اي اصحاب ابي الحسن الاشعري
قدس سر اصحاب ابي منصور الماتريدية هو تلميذ ابي نصر العياض تلميذ ابي بكر الجوزجاني صاحب
سليمان الجوزجاني تلميذ محمد بن الحسن الشيباني لا تلميذ ابي حنيفة رحمه الله قدس سر كلمة
التكوين وغيرها كالاستثناء في الايمان وجملة ايمان تعقد الشرح رحمه الله ثم لما قلت
الفلسفة اي الحكمة من اليونانية الى اللغة العربية المدون الاول للفلسفة باللغة اليونانية
هو ارسطو ولذا سمي بالمعلم الاول ثم نقل من اليونانية الى العربية الشيخ ابو نصر الفارابي ولذا
سمي بالمعلم الثاني الشرح رحمه الله وخاض فيها ادخل وشرع في الفلسفة الاسلاميون
قال صاحب الكشاف في تفسير قوله تعالى وخضتم كالذي خاضوا الخوض الدخول في الخط
الشرح رحمه الله وحاولوا الرد على الفلاسفة اي قصدوا الرد على الحكماء فيما خالف
الحكماء فيه الشريعة اي فيما ليس على قانون الشرع الشرح رحمه الله فخالطوا اي امتزاج
الاسلاميون بالكلام الكثير من مسائل الحكمة ليتحققوا اي الاسلاميون مقاصد
الحكمة فيتمكنوا من ابطالها وكما يمكن ان يكون خلط الفلسفة بالكلام للتمكن من ابطالها
يمكن ان يكون للتمكن من رد مذهب المعتزلة المتشبثين باذيال الفلاسفة في كثير من الاصول
الشرح رحمه الله وهم جرا اي يقال بان يخاطب بهذا الكلام او يقرأ ويطالع كتابه
هذا تجر جر السلسلة حوضم وحاولتم وخلطتم اوسلة ما خاضوا وحاولوا وخلطوا
فان قلت فيه عطف الانشاء على الاخبار قلت عطف على مقدر اي فخضتم اشتغلتم ما تلونا
عليكم وهم جرا الشرح رحمه الله الى ان ادرج فيها في كلام المتاخرين والكلام المخلوط
كلام القدماء وتدرج فيه كلام المتاخرين ففي ضمير ادرج فيها مسامحة واستخدام
الشرح رحمه الله على سمعيات اي الكتاب والسنة الشرح رحمه الله وهذا هو كلام المتاخرين
اي الكلام المخلوط بالفلسفة هو كلام المتاخرين الشرح رحمه الله وبالجملة اي حاصل
ما مر بصدده اعني بيان شرف علم الفن فيه ان قولهم بالجملة ليس بواقع موقعه
او في اشارة الى وجه شرف الفن باعتبار المسائل والغاية والادلة ولم يكن في فيما بعد
عين ولا اثر تامل الشرح رحمه الله هو شرف العلوم اي الشرعية او شرعية كانت
او غيرها الشرح رحمه الله لكونه اساس احكام الشرعية لابتناء تلك الاحكام عليها

الشرح رحمه الله ورئيس العلوم الدينية لتفاوت حكم فيها هذا المجمل تفصيله قوله وكون معلوماته
العقايد الاسلامية الخ اشار هذا الاشارة الى شرف الفن باعتبار المسائل والمعلومات وقوله
وغاية الفوز بالسعادات الدينية والدنيوية اشارة الى شرفه باعتبار الغاية وقوله
وبراهينه القطعية اشارة الى شرفه باعتبار الادلة الشرح رحمه الله ونقل الخ
اشارة الى دخل مقدر هو ان هذا العلم كيف يكون اشرف العلوم والحال ان طعنوا فيه
ومنعوا عن مناقشته عنه والاشتغال الشرح رحمه الله من طعن فيه والمنع عنه كما نقل عن
ابي يوسف رحمه الله لا يجوز الصلوة خلف المتكلم وان تكلم بالحق لانه بدعة وكما نقل عن الشافعي
ومالك واحمد واكثر اهل الحديث انه من طلب التوحيد بالكلام فقد تزندق
الشرح رحمه الله فانما هو للمتعصب في الدين اذ قد يرتكب المتعصب تعصبا وجهدا ما لا يرتضيه
اليه في الاسلام بل بقصد اعتقاد المسلمين كما يشاهد من جهال زماننا الشرح رحمه
ثم لما كان مبنى الكلام اي علم الكلام كما هو الظاهر كانه جواب عن سوال مقدر تقديره يحتمل
امرين الاول انه لم لم يصدر الكتاب بما هو من المقاصد كمباحث الذات والصفات
وصدره بما هو غير المقصود بالذات الثاني انه لم لم يصدره بما هو من المقاصد كمباحث
الذات والصفات او بما هو من المسائل اليها كمسئلة حدوث العالم وصدره
بما ليس من المقاصد ولا من الوسائل اليها وحاصل الجواب ان هذه مسئلة حاكمة يتوقف عليه المقصود
الامم ويحتمل ان يكون وجه تصدير بعض الكتاب بما صدره ان ثبوت حشر الاجساد
ووجود الجنة والنار وثبوت ارسال الرسل وغير ذلك مبني على ثبوت الاشياء وتحقق العلم
بها اذ لو لم يثبت ولم يتحقق العلم بها لم يثبت خطا النبا ولم يعلم حقيتها فالشروع في
الكلام فرع ابطال قول السوفسطائية الشرح رحمه الله بوجود المحدثات حدوثا زمانيا
اي مسبوق وجوده بالعدم وخرج من العدم الى الوجود بان كان معدوما اولا ثم وجد لا ذاتيا
المحتاج الى الفيض في وجوده فانه لم يقل به المتكلمون بل مصطلحات الحكماء فيه انه مستدل
بما حقيقة هو المحدثات من الاعيان والاعراض على ما سياتي لا وجوبها فالاول ترك
الوجوه الان يقال انما كان له يجعل تاما في الاستدلال كما هو مستدل به السيد الاستدلال به مجازا
او يقال من باب حصول الصور بعضهم الصورة اي الاعراض المحدثات الموجودة واختيار الشارح
للنسبة على ما هو مذهبه في الاستدلال وانما اثر الحدث على ممكن تبينها على ان الاعيان
والاعراض من حيث الحدوث مسلك المتكلم لان جهة الامكان كما هو مسلك الحكيم لكن رجح
الاول ان يقول موضع الوجود والحدوث كما لا يخفى قال الفاضل المحشي عصمه الله الاولى ان يقال
الاستدلال بالمحدثات ليعم الاستدلال بوجود المحدثات وبما هو الباقيه ان المراد بالاحوال
اما الاحوال الموجودة او اعم فان كان الاول فدخلت في المحدثات الموجودة وان كان الثاني

فلان الاسند للاربعة فقال الشارح الله على وجود الصانع لما كان الصنع ايجادا مسبوقا
بالعدم بخلاف الابداع فانه ايجاد غير مسبوق بالعدم واثر الصانع لا يكون الا محدثا اثر
الصانع مدل المبدع والواجب كما اثر المحدث مدل الممكن مع انه مطلب المتكلمين كما ان
اثبات الواجب مطلب الحكماء وانت تعلم ان ذكر قولنا على وجود الصانع اما التفات الى مدلول
عليه او التوطئة قولنا ليتوسل بذلك الى معرفة ماهو المقصود الاهم كما هو الخ الشارح
وتوحيده او برهان التمانع مدل على انه التقدير يوجب فساد المحدثات كما يجيء الخ انه معطوف
على وجود الصانع لا الصانع او الظاهر الوجود الوجود محمولي لا ما يتناول الرابط ايضا وليس
للتوحيد وجود محمولي بل رابطي فقط قوله وتوحيده اما اشارة الى كون صانع العالم واحدا
وقوله وصفاته يراد به ما يتناول الثبوتية والسلبية واقرار التوحيد بالذكر اهتماما
بشانه كما يشعر به التقديم او اشارة الى الصفات السلبية معتبرا عن النوع باسم الافراد
ثم يراد بالصفات الصفات الثبوتية كما هو الشائع من اطلاق الصفات والخط
من الصفات جميعها كما يستفاد من الجمع المحلاة باللام فيستفاد منه ان الفعل مستقل
في اثبات الصفات كلها وليس كذلك اذ السمع والبصر من السمعيات بالاتفاق والكلام كذلك
على ما قيل فالمراد بالصفات اكثرها اجراء للاكثر مجرى الكل الشارح الله ثم منها لزم الانتقال
او الوصول من وجود محدثات او من محدثات لشروط الوجود بتوسط العلم بالذات والصفات
كما يشعر به كلمة ثم ويحتمل ان يكون ضمير منها راجعا الى الذات والصفات وانما قرنا
بقولنا ثم الانتقال لانه الاستدلال كما هو الظاهر السوق والا لكان المناسب ان يقال ثم بها
على سائر السمعيات كما لا يخفى الشارح الله سائر السمعيات التي لا سمع العقل اثباتها ولا يدرك
لولا السمع من الكتاب والسنة كمسائل الحشر الجسماني والحوض والجنة والنار وغير ذلك وانت تعلم
انه يفهم من ظاهر جعله النبوة من السمعيات وليس كذلك بل مما يستقل به العقل والا يدم الدور
اذ السمع موقوف على اثبات النبوة والسابق اذا كان بمعنى الثاني كما هو الظاهر فيجيء الزام
بعض الصفات مع واذا كان بمعنى الجميع فلا وانت تعلم ان في كلام الشارح اشارة
اجمالية الى جميع مسائل كما لا يخفى الشارح الله ناصب لما جواب لما الشارح الله بالتنبيه
فيه تنبيه على ان التنبيه عليه من قوله حقايق الاشياء ثابتة والعلم بها متحقق بديهي والمنازع فيه
كالسوفسطائية مكابر منكر البديهي فان قيل مسئلة العلم لا يكون بديهية بل نظرية فكيف يكون
هذه المسئلة من مسائل العلم قلنا لو سلم كون هذه المسئلة من مسائل الفن لا من المبادي فلا نسلم
ان لا يكون شيء من مسائل الفن بديهيا بل قد يكون بديهيا فقيه انه تصدير الكتاب بالتنبيه
لا بالتنبيه الذي هو فعل المؤلف الا ان يحمل العبارة على تحكما الشارح الله على وجود
ما يثبت هو فيه ان التنبيه لا يخص وجود ما يثبت بل يعم وغيره وايضا لا يتم الاستدلال بغير الشاهد احد

الا

الا ان يقال في الكلام مضاف مقدر اي حتى ما يثبت هو او يقال بالشاهد
ما يثبت هو في الجملة وتخصيص الشاهد بالذكر لكونه اظهر فيها والحقايق يحتمل ان يراد بالشاهد
المخصوص اطلاقا للخاص على العام وتخصيص الحكم بالمحسوسات بناء على الغالب في الجزئيات
لكن اللفظ المناسب لما فرع عليه من قوله فحقايق الاشياء ثابتة الخ ان يقال على ثبوت
الحقايق من الجواهر والاعراض الشارح الله وتحقق العلم بها والمراد بتحقق العلم
الوقوع والوجود الرابط لا الوجود المحمولي فعلى الاستدلال الوجود الرابط للعلم لا المحمولي
وايضا العلم عند الاشاعرة اضافة وهي اعتبارية باتفاق المتكلمين سوى الاين
الشارح الله الى معرفة ماهو المقصود الاهم من الذات والصفات ولذا اثر المعرفة
على علم او يقال عرفت الله ولا يقال علمته ويحتمل ان يكون المراد بالمقصود الاهم الذات
والصفات وسائر السمعيات من المقاصد بالذات فهذا الفن يأمل الشارح الله
فقال عطف على ناسب رتب عليه كما يدل عليه الفاء التعقيبية يعني لما ناسب تصدير الكتاب
بالتنبيه على وجود ما شاهد وتحقق العلم به على ما قال اهل الحق كما قال الفاضل المحقق وانت
خبير بان المترتب بالمعارف عليه هو قوله حقايق الاشياء ثابتة والعلم بها متحقق دون
قال اهل الحق ويمكن ان يقال المراد بما رتب عليه التنبيه على وجود ما يثبت هو وتحقق العلم به
عند اهل الحق لا مطلقا فح ترتب عليه قال اهل الحق فتامل وقع الفراغ
في اواخر ذي القعدة الحرام
لسنة الف

حسبی اللہ وحدہ
من الکتب التی وقفہا الفقیر
الی الاء ربہ ذی المواہب
محمد المدعو بین الصدور عتاب
۱۱۷۰ وکفی عبدہ