



No. 9740

الواسطة على ثلثة اقسام واسطة في الاثبات وهو واسطة في العلم اى في التصديق
وواسطة في الثبوت ويشترط فيها اتصاف ذى الواسطة بالوصف بخلاف الواسطة فانها قد
توصف وقد لا توصف كالحرارة للماء لانها ثابتة لها فان النار واسطة للماء في الحرارة وقد لا توصف
كالسواد للانسان فان ذى الواسطة لا يتصف به بخلاف الواسطة كالبارقة فانه
اذا وجد السواد فيه لم يتصف به وواسطة في العروض ويشترط فيه اتصاف ذى الواسطة
والواسطة بالوصف لكن فيه حقيقة وفي ذى الواسطة مجاز كالحركة للسفينة فان الحركة ثابتة للسفينة
اولا وبالذات وللجالس ثابت في العروض

وقيل الواسطة في الاثبات تكون في سببية للعلم بثبوت محمول لموضوع
فالواسطة في الاثبات عند العقل والواسطة في الثبوت هي التي تكون اتصاف ذى الواسطة
الاخر كاتصاف الحديد للعالم بحسب نفس الامر والواسطة في العروض هي التي تكون
الحركة طالس السفينة بواسطة اتصاف الجسم بالبياض بواسطة السطح والواسطة في
العروض هي التي تكون اتصاف ذى الواسطة للموصوف بها لاتصاف

لبابة بقرة ولبقرتنا رقبة ولرقبة
بقرتنا مرقة ومرقة رقبة بقرتنا ارق من مرقة
رقبة بقرة ام قرقرة تلخيص

بسم الله الرحمن الرحيم

حمد لمن اتصف بكمال القدرة والجود والكرم وتنزه عن توهم امكان العجز والنقص والعدم وعلم علماء العالم من دقايق العلوم والحكم وزينهم بلطفه بعظام الاخلاق والشيم والصلوة على سيد البشر الشفيع المشفع يوم الحشر وعلى اله البررة الكرام وصحبه الخزة العظام ما تعاقب الليالي والايام اما بعد فيقول العبد المفتقر الطالح محمد قاسم بن محمد صالح من افق اولاد شيخ الاسلام والمسلمين وارث علماء علوم الانبياء والمرسلين قطب الطريقة عوث الحقيقة شيخ سيف الحق والدين ابو المعالي سعد بن المظهر ابن سعد بن علي الباعزي روح الله روح اسلافه وافاض عليها فتوح اخلافه ان احرى الفضائل بالتقديم واسبقها في استجلاب التبجيل والتعظيم هو التجلي بالعلوم الحقيقة والمعارف اليقينية وقد صنف العلماء فيها كتبا كثيرة وجمعوا في تحقيق مقاصدها رسائل كثيرة وبال منها شرف الاشتهار حتى صار كالشمس في نصف النهار شرح العقايد النسفية المنسوبة الى العلامة الثاني المحقق التفتازاني وحاشية المنسوبة الى العلامة المعروفة بين الاهالي والاعالي بالفاضل الكامل الخيالي وكان اكثر مباحث الحاشية لعلو رتبة الكلام وقلة تدبر الانام في ستر وحجاب وعلقت عليها حواشي ازالة لخفائها وان كان مثلها من مثلي من شيء عجاب واضفت عليها فوائد التقطتها من كتب

العقم





تحفه م

القوم مما یتوقف علیها تتمیم المرام وزوائد مما عثرت علیها فی ایضاح المقام وادرد
علی مافی بعض الحواشی مما لیس علی قانون الطبع السلیم والذهن المستقیم وجعلته
طرمة الخان المعظم والخاقان المکرم ملک ملوک العرب والعجم صاحب السیف والقلم
سلطان الاسلام ظل الله علی الانام حامی بلاد اهل الا[illegible] یمان ماحص اثار الظلم
والطغیان المجتهد فی نصب سرادقات الامن والامان الممتثل بنص ان الله یامر بالعدل
والاحسان وهو الی قان ابو الغازی امام قلی محمد بهادر خان لازالت اقطار
الارض مشرقة بانوار معدلته واعصاب الاراب موروقة بسحاب رافته وزهی عقاب
ضمیر تراغو پر بال به پیش طوطی نقطه زبان ناطقه لال تن زبان را بس داع
طاعت ورق سته که هر نقطه شود از نوک خامه رمال زپس که میوه قوت
شاخ خصیم تو ریخت همیشه راه به پهلو او دچد قوعه فال کدورت از تو
گریزان جو فاسق از طاعت فراغت از تو جوید اجو ساعت از گریبال
دران مضاف که از خون خصم خانه سیاه بلوح راست الف نیزه تو
کرد دال زمین زهم متلاشی شود چو خشت دراب زبس نهیب
تو در معرش افکند زلزال فلک عطیه فدای تو میکند چندان که نقد روز
بود در خزینه مه سال اگر شراره بان عزی کوتهی بوید کل کمال تو ایمن
شود ز رنج زوال والعاء مول من کرم الکرام ان ینظروا الیه بعین الرضا
والانصاف وتجنبوا عن طریق السخط والاعتساف وعین الرضا عن کل عیب

الانجح

وكال

البلاغة في العلم

كليلة ولكن عين السخط تبدى المساويا وما توفيقي الا بالله عليه توكلت واليه انيب قال الفاضل المشتهر بالخيالي قال الله تعالى

النحرير

اى ذبحه فكانه نحر الاشياء علما يقال نحرت الكتاب علما اى علمته حق العلم كما نقل عنه

النحرير يراى المتبحر في العلوم العقلي والنقلي

حاصله البليغ في العلم كذا في بعض الحواشي قال الفاضل الرومي في محل النحرير

العالم بالامور وقيل المراد به البليغ في العلم الماهر وما وقع في بعض الاشعار

اى ما وقع في بعض الاشعار

من توصيف العالم بالنحرير يعود بما قيل وهو المناسب بما نقل عن الفاضل

الخطير

المحشي كما عرفته وبما قال الله في شرح التلخيص النحرير المتقن من نحر الامور علما

اتقنها عاملة اى الله بلطفه الخطير فعيل من الخطر بفتحتين بمعنى القدر

والمنزلة كذا في الصراح ولذا فسر الخطير بالجليل معناه جزى الله نعم في مقابلة

عمله عبر عن الجزاء بالعمل للمشاكلة كقوله تعالى وجزاء سيئة سيئة مثلها فتامل

ويحتمل ان يكون بمعنى عمل كسافر بمعنى سفر والعدول لقصد المبالغة كذا في بعض

الحواشي بعد ما يتمن ظرف متعلق بقال بالتسمية متعلق بتيمن يعني بعد ما

ابتداء الله كتابه بسم الله الرحمن الرحيم تيمنا وتبركا اى جعله ميمونا ومباركا

قال الحمد لله اقول في تعقيب التسمية بالتحميد اى في ايراد التحميد بعد التسمية

يقال عقبه فلان اذا جاء على عقبه ثم تعدية الى المفعول الثاني بالباء ويقال

عقبته بالشيء اى جعلت الشيء على عقبه كذا في شرح التلخيص اقتداء

مبتدا والعقل في تعقيب اى اتباع باسلوب الكتاب قال الفاضل الرومي كان

المراد

المراد بالاسلوب حالة تعرض للكلام باعتبار تقدم بعض الاجزاء أو تاخرها البعض
وقيل الاسلوب الاصل وقيل الفرس بدون قيل الفن ولا يخفى ان الكل متقارب
المعنى انتهى وفى الصحاح الاسلوب بالضم الفن يقال اخذ فلان فى اساليب
من القول اى فى فنون منه والاقرب الاليق بالمقام ما فى القاموس من ان الاسلوب
الطريق والمراد بالكتاب القرآن بطريق العهد المجيد فى المجد وهو الشرف والكرم وفى
القاموس المجيد الرفيع العالى الكريم الشريف انتهى وفى تفسير قوله تعالى بل هو
قرآن مجيد كتاب شريف وحيد فى النظم والمعنى هذا ويمكن ان يراد بالكتاب الجنس
فيكون الوصف للتخصيص وعلى الاول الوصف للمدح وايضا فى هذا التعقيب
عمل بما شاع وعم وانتشر فى مابين المصنفين بل فيه عمل بما وقع عليه الاجماع
من الموءلفين فانهم اجمعوا على استحسان ابتداء الموءلفات سوى ديوان
الشعر بالتسمية والتحميد قال القرطبى اتفقت الامة على كتابة البسملة فى اول
كل كتاب من كتاب العلم والرسائل فان كان الكتاب ديوان الشعر فروى مجالد
عن الشعبى قال اجمعوا ان لا يكتبوا امام الشعر بسم الله الرحمن الرحيم
وذهب ابى كتابتها فى اول كتب الشعر سعيد بن الجبير وتابعه اكثر المتاخرين
كذا ذكره بعض متاخرى اهل الحديث وايضا فى هذا التعقيب امتثال وعمل
بحديث الابتداء الوارد فى الابتداء بالتسمية والتحميد عن ابى هريرة
عن رسول الله صلعم انه قال كل امر ذى بال لم يبدء بالحمد لله فهو اقطع وفى رواية

بحمد الله وفي رواية بالحمد فهو اقطع وفي رواية كل كلام لا يبداء فيه بالحمد لله فهو اجذم
وفي رواية كل امر ذي بال لا يبداء فيه ببسم الله الرحمن الرحيم فهو اقطع واجذم
ومعنى اقطع واجذم قليل البركة وفي رواية فهو ابتر في كشف الكشاف في نقل
صاحب الكشاف كل امر ذي بال لم يبداء باسم الله فهو ابتر قوله لم يبداء فيه ببسم الله
الرحمن الرحيم المشهور لم يبداء فيه بالحمد لله هذا والابتر في اللغة مقطوع
الذنب والاجذم مقطوع اليد وهما في الحديثين كنايتان عن النقصان والمراد
بامر ذي بال امر له قدر ومرتبة بحسب المتعارف كذا في الحاشية الرومية وفيها
ايضا والقول بان الماء مورية انما هو الابتداء بهما دون التعقيب فلا يتحقق
الامتثال به مدفوع بان الامر بالابتداء بهما مستلزم للامر بالتعقيب واما ان
المراد بالتعقيب الماء مورية التراخي هو التعقيب المذكور دون نحو اخر من
التعقيب فهو مستفاد من القران والشهرة وقيل في التعقيب المذكور
امتثال اذ يتحقق الابتداء بهما فيه وما يتوهم من تعارضهما اي تعارض
الحديثين ودلالة كل منهما على خلاف مدلول الاخر ووجه التوهم ان
المفهوم من الابتداء المذكور الابتداء الحقيقي وليس له زمان ينقسم ويتجزى
فلا يمكن مقارنة الامرين اصلا فالابتداء باحدهما ينافي الابتداء بالاخر
كذا في بعض الحواشي ومدفوع ذلك الامر المتوهم الذي هو التعارض
اما بحمل الابتداء في الحديثين على العرفي المعتبر وهو ان يذكر الشيء عقيب الشروع



في المقصود

في المقصود وهذا امر ممتد فلا تعارض فيه بين الحديثين واما ما ذكره الفاضل
الرومي من ان مراد المحشي حمل الابتداء الواقع في حديث الابتداء بالتحميد على
العرفي وحمل الابتداء الواقع في حديث الابتداء بالتسمية على الحقيقي
فلا يلائم سوق كلامه كما لا يخفى على المتامل او مدفوع بحمل احدهما اي احد
الابتدائين الواقعين في الحديثين على الابتداء الحقيقي كما في حديث
التسمية مثلا وحمل الابتداء الآخر على الابتداء الاضافي الذي هو ذكر
الشيء قبل الآخر فهو واقع في الابتداء بالاضافة الى ما بعده كما هو
المشهور الظاهر انه متعلق بالآخر واشارة الى ضعف حمل الابتداء على
الحقيقي لا يكون الا بحرف واحد قال بعض المتاخرين من اهل الحديث
اراد الابتداء العرفي لان التكليف بالمحال عموما شرعا على الاصح وان كان
جائزا عند كثير منهم والابتداء الحقيقي لا يتحقق الا بحرف واحد فلو حمل عليه
كان التكليف تكليفا بالمحال اذ الزمان غير قار الذات والحروف والكلمات
غير قارة الاجزاء بل هي من الاعراض الشاملة الخ لا يجتمع في آن واحد
ويمكن ان متعلقا بكلا التوجيهين ويكون العرض امتياز كلامه مما اشتهر
وانما قال بحمل احدهما بطريق الابهام لوضوح المرام فان دفع التعارض
يتحقق بحمل احدهما على الابتداء الحقيقي والآخر على الآخر اولا اعتماد على دلالة
صدر الكلام حيث قال بعد يتمن بالتسمية على تعيين المرام ولا يخفى لك ان جعل الباء في الحديثين للاستعانة

بان يقدم احدهما على الآخر فيقع الابتداء بالاول عرفا حقيقة وبالآخر اضافة او بالعكس

لاصلة الابتداء كما في التوجيهين الاولين على ما هو المتبادر من الباء المذكورة
بعد فعل الابتداء ولا يخفى عليك ان التوجيه حاصل بجعل احدهما على الاستعانة لكن
الرعاية تواقف نحو الجمل حتى لا ينفك النظم داع الى الجمل في احد شيئين ولا شك ان الاستعانة
بشيء لا تنافي الاستعانة بالآخر فانه يلزم الاستعانة بشيئين او اكثر في ان
واحد قيل عليه ان الابتداء مستعينا بامر ينافي الابتداء مستعينا بآخر وان لم يكن
بين الاستعانتين منافاة فان الابتداء مستعينا بالتسمية توجد في آن اللفظ
بالتسمية دون الابتداء مستعينا بالتحميد وبالعكس واجيب بان معنى الابتداء
مستعينا بالتسمية والتحميد الابتداء حال كون المبتدي بحيث كان وقع منه الاستعانة
بهما ولا شك في ان الابتداء مستعينا بامر آخر بهذا المعنى يكون في آن واحد وايضا
هذا القائل ان سلم امكان الاستعانة بشيئين في آن واحد فلم يسلم ذلك في
الابتداء وان لم يسلم ذلك فالاعتراض ذلك لما ما ذكره تامل والاعتراض
مع الجواب جار على تقدير حمل الباء على الملابسة او للملابسة اي ولك ان تجعل
الباء في احد شيئين للملابسة فلا حاجة الى عرف الابتداء عن حقيقته ولا يخفى
ان الملابسة اي ملابسة المبتدي بشيء عند الابتداء يعم وقوع الابتداء
بالشيء الذي لابسه المبتدي عند الابتداء على وجه الجزئية اي جزئية الملبس
به للمبتدا كما في الحمد فان المشهور انه جزء للكتاب المبتدا به وبوب كره قبل
الابتداء نقل عنه يحتمل العطف على بالشيء وعلى وجه الجزئية انتهى اي على

وجه

وجه الجزئية فالمعنى على الاول وقوع الابتداء بذكر الشيء قبل الابتداء وعلى الثاني
وقوع الابتداء بالشيء بذكره قبل الابتداء بلا فصل بين المتلبس والمبتدأ
فيجوز ان يجعل احدهما كالتحميد مثلا جزء للمبتدأ ويذكر الامر الآخر قبله اي
قبل الابتداء او قبل الامر المتلبس به الذي جعل جزءا للمبتدأ بدون فصل اي من
غير توسط زمان بينهما فيكون آن الابتداء بعينه ان التلبس بالامر الذي هو
جزء للمبتدأ ولم يكن بين التلبس بذلك الامر الذي هو جزء للابتداء وبين
التلبس بالامر الاول انفصال وانقطاع بتخلل زمان فيصير ان كانهما حاصلان في
زمان واحد وقد عرفت ان زمان الابتداء بعينه هو زمان التلبس بالامر الذي هو
جزء المبتدأ فيكون زمان الابتداء بعينه هو زمان التلبس بهما بهذا الاعتبار والى هذا
اشار بقوله فيكون آن الابتداء ان التلبس بهما والمراد بالآن الزمان دون الجزء
الذي هو طرف الزمان لان التلبس بالتسمية والتحميد مثلا ليس الا في الزمان وليس المراد زمان
الابتداء بعينه هو زمان التلبس بهما حقيقة بان لا يكون بين الزمانين تغاير بحسب
الامر والا يرد عليه ان الحوادث اليومية المتعاقبة لا يمكن ان يكون معا معية
زمانية فلا يمكن ان يكون زمان التلبس باحد الامرين السابق احدهما على الآخر
بعينه زمان التلبس بالآخر ولا شك ان الشيء الذي يريد ابتداءه لم يبدأ في زمان
التلبس السابق والا لم يكن ذلك الشيء مبتدأ بمثابة الامر الثاني اللاحق لامتناع
وقوع الابتداء بالشيء بعد كونه مبتدأ فلم يكن زمان الابتداء زمان التلبس بهما

نفس م

حقيقة بل يكون زمان الذهن لا بد منه بعينه زمان التلبس باللاحق وزمان التلبس بالسابق
خارج عنه كذا في الحاشية الرومية قال بعض الفضلاء لا يجوز حمل الباء على الاستعانة
اذ هي انما تتصور في الامور التي لها شأن وخطر من حيث ان الحديث افاد انها
لا يعتد بها شرعا وان تمت حسا ما لم يصدر باسم الله تعالى فكان بمنزلة آلة يستعان
بها في اتمامها واما الابتداء في محقرات الامور فلا يتصور فيها ذلك لتمامها بدونها
حسا وشرعا تيسرا على العباد وصونا لذكر الله على الابتذال ولا على الملابسة
لان باء الملابسة يفيد تلبس فاعل الفعل الذي وقع في حيزه او مفعوله بمجرورها
حال تلبسه بذلك الفعل كما في قولك خرج زيد بعشيرته واشتريت الرحى بادائها
فيكون المعنى وجوب تلبس الفاعل بذكر الله حال تلبسه بعمل اول جزء من الامر الشروع
فيه فيفوت المعنى المراد على انه قد لا يمكن ذلك في بعض الافعال كالتلاوة والاكل
والشرب انتهى وانت خبير بان محقرات الامور خارجة عن المقصود بسبب التقييد
بذي بال فلا يرد الاشكال عليها وايضا قوله صونا لذكر الله عن الابتذال فيه ان
حقيقة الاستعانة باسم الله راجع الى البرك والتيمن به وابتذال باسم على
هذا مستحسن وكذا ورد في الاحاديث النبوية الامر بذكر الله عند كل عمل
مثل اطفاء المصباح وبهذا ظهر حال ما قيل حمل الباء على الاستعانة بعيد
عن مقام الادب قال بعض المحشين قيل في دفع توهم التعارض يجوز ان
يكون احدهما بالجنان او باللسان او الكتابة والآخر باحد منها او يكونا

معا

معًا بالجناب لجواز احضار الشيئين بالبال ورد عليه بان التسمية والتحميد المعتبر بهما
المرجو منهما حصول اليمن والبرك ما يكون من قلب حاضر وتوجه تام والتعلق
لا يتيسر له التوجه التام الى شيئين الا نادرا لان زاد في البحر دين بالكلية مع العوائق
البشرية ودوا في التصنيف فبالضرورة يقع احدهما غير معتد به وذكر
بعض الافاضل ان البداية المذكورة في الحديثين بمعنى التقديم قال في المغرب
بدأت بالشيء اذا قدمته فلا وجه لتوهم التعارض اذ من البين ان لا استحالة في تقديم
شيئين او اشياء على امر واحد فلا حاجة الى ما تكلفوا به في دفعه قوله المتوحد بجلال ذاته الظ
ان الباء في قوله بجلال ذاته صلة المتوحد اى آلة الربط التوحد الى جلال الذات
اعلم انه قد يحتاج ارتباط بعض الافعال ببعض الاسماء الى حرف رابط كعلى بفعل
الاشتمال وفي بفعل الدخول ومن للتسبيب والباء للمرور والابتداء ويسمى
تلك الحروف صلات لتلك الافعال اخذا من وصلت الشيء اذا ربطته يقال
توحد بذاته اى تفرد به واستعمل في حد ذاته من غير احتياج الى آخر ولو قيل توحد ذاته
بدون باء الصلة لم يصح لعدم الارتباط وفي بعض النسخ توحد برايه وقيل
في تقريره يعني لم يحتج في رايه وتدبره الى غيره يقال توحد البه بعصمة ولم يكل الى
غيره كذا في الصحاح يعني ان الله تعالى تفرد بعصمته ولم يفوض عصمته الى غيره
اصلا فمعنى التوحد بجلال الذات عدم شركة الغير في جلال الذات بمعنى انه ليس
له شريك في الصفات السلبية او في الصفة القديمة هذا على تقدير ان يكون الاضافة

بمعنى اللام وقد يقال التفرد بالجلال المضاف الى ذاته تعم ليس بكمال اذ كل شخص متفرد
المختصة به ولا يتجاوز الى غيره لامتناع قيام الصفة الواحدة بالمحلين واجيب
بان الاضافة لقصد التعظيم دون التخصيص او نقول معنى التوحيد بجلال الذات
عدم شركة الغير في الذات الجليلة اى لا يكون ذاته الجليلة امرا مشتركا بين كثيرين
وهذا على تقدير ان يكون الاضافة من قبيل اضافة الصفة الى الموصوف
على نهج هو بسكون الهاء بمعنى الطريق الواسع كذا في القاموس والمراد
ههنا الطريق اى طريق حصول الصور في تعريف العلم حيث فسر بالصورة التي
علم ان المذهب المنصور في العلم انه كيف ولذا قال سيد قدس سره من عرف
العلم بحصول الصورة اراد بها الصورة الحاصلة لكنه قد نبه بتقديم الحصول
عليها مع اضافتها الى الشيء على انه مع كونه صفة حقيقية يستلزم اضافة
المحل بالحصول له كما يستلزم اضافة اخرى الى متعلقه ووجه المسامحة في
هذا المقام التنبيه على ان الذات لا يتصور بدون الصفات نقل عنه وعلى هذا
المعنى الثاني فيه رد على قدماء المعتزلة حيث قالوا ذات الواجب تعم وذات
الممكنات مشاركة في تمام الماهية وانما الامتياز بالاحوال والاوصاف ويحتمل
ان يكون الباء للملابسة وليس لمجرد الصلة والربط بل لافادة تلبس الذات
بتلك الصفة فمعنى التوحيد بجلال ذاته اتصافه تعم بالوحدة الذاتية مع ملابسة
جلال الذات فح اى حين كون الباء للملابسة قال في الحاشية الرومية اى فحين

اذا عرفت

اذا عرفت ان الباء يجوز ان يكون للصلة وان يكون للملابسة فاعلم ان صيغة التفعل
اما للصيرورة وقبول الفعل من فعل بتشديد العين نحو قطعته فتقطع
هذا كلامه وفيه خروج عن السوق اما اولا فلان الظاهر ان معنى الكلام فحين يكون
الباء للملابسة الا انه لما لاحظ ان معنى الصيرورة والتكلف لا يختص عمل الباء على
الملابسة صرفه عن الظاهر واما ثانيا فلان ما ذكره في بيان معنى الصيرورة هو معنى المطاوعة
في المفصل تفعل يجيء مطاوع فعل نحو قطعته فتقطع الا انه لما اعترض على المحشي
بان ما ذكره معنى ابتدائي للتفعل ولم يشهد بصحته ما ذكره نقل ولا دل عليه استعمال
وتجر الطين لم يثبت عن العرب بل المستعمل عندهم استجر الطين ومعناه تحول
الفاعل الى اصل الفعل فان الطين تحول حجرا ويعبر عن هذا المعنى بالصيرورة
اراد اصلاحه بما ذكره لكنه لا يوافق ما نقل عنه من ان هذا المعنى نشأ مع التكلف
على ما سيجيء كما لا يخفى على من تتبع كتب الصرف بدون صنع وتاثير من الفاعل
كقولهم تحجر الطين اى صار حجرا بلا عمل ومدخل من الغير اعترض عليه بانه تحجر
الطين بصنع من الله تعالى فلا يصح التمثيل واجيب بان المراد بلا عمل من الغير
بحسب وبان المراد من الغير ملاحظة صنع الغير فيه ذكر بعض الافاضل ان
المعنى الحقيقي للصيرورة الكون بطريق الانتقال وهو يستلزم الحدوث
وارادة الكون مطلقا بالصيرورة على سبيل التجوز ومنه اى مما يجيء التفعل
فيه للصيرورة التكون والتولد قيل التكون هو ان يصير الشيء حاصلا بلا عمل

/

الفرق بين التولد والتوالد

ومدخل في الغير اصلاً نظراً الى ظاهر الحال والتولد هو ان يصير الحيوان حاصلاً بالاب
والام مثل الحيوان ان الحاصل من الماء الراكد في الصيف وهذا بخلاف التوالد وهو
ان يصير الحيوان حاصلاً بين الاب والام نقل عنه على قوله ومنه التولد والتكون
فان اريد بالصيرورة مطلق الكون فالامر ظاهر وان اريد الكون بطريق الانتقال

فلا بد من ان يتجوز في معنى الانتقال في حقه تعالى لاستحالته عليه انتهى وللمتكلف
في شرح الشافية معناه ان الفاعل يتعالى ذلك الفعل ليحصل لمعانات كتشجع
اذ معناه استعمل الشجاعة وكان كلف نفسه اياها لتحصل نقل عنه المعنى الاول من
وقوع التكلف ولما لم يعده ارباب اللغة معنى مستقلا وانما قابلة به ههنا
لان فيه خصوصية زائدة ليست في اصل التكلف انتهى قال بعض الافاضل
فيه ان كون المعنى الاول من وقوع التكلف محل بحث ولما استحال التكلف في شانه تعالى
لما عرفت من معناه يحمل اللفظ الدال على التكلف والمشقة على الكمال بناء على
ان الافعال الحاصلة بالتكلف والمشقة يكون في الغالب على وجه الكمال كما قيل
في المتكبر من ان معناه الكامل في الكبر ونحوه اي نحو المتكبر مثل المتعظم اي الكامل
في العظم فمعنى التوحد كجلال الذات على تقدير حمل الباء على الملابسة الاتصاف
بالوحدة الذاتية على تقدير كون التفعل للصيرورة او الاتصاف بالوحدة
الكاملة على تقدير كونه للتكلف مع الملابسة جلال الذات متعلق بكلا
الاتصافين في الفصل تفعل يجيء بمعنى استفعل كتكبر وتعظم ومثل في

الى افية

فی الشافیة و فی شرح الشافیة ای للطلب نحو تکبر و تعظم ای طلب ان یکون کبیرا
و عظیما و فیما نحن فیه یجوز ان یکون من هذا القبیل بل اولی و معنی طلب الوحدة
اقتضائها ایاها کذا ذکره بعض الافاضل و ذکر بعض الفضلاء اصل تفعل
فیه ان یکون بمعنی استفعل کان المتوحد برایه طلب استبداده به ولم یرض شرکة
غیره له فیه ثم شاع فاستعمل فی کل من انفرد بشیئ قیل بقی ههنا بحث و هو ان الباء
لما جعلت للملابسة ینبغی ان یکون للملابسة سواء جعلت صلة التوحد ام لا
فلا یحسن ان یجعل کونها للملابسة قسیما لکونها صلة التوحد و انما قلنا ینبغی
ان یکون للملابسة لان الباء لها معان مذکورة فی علم النحو و المناسب ههنا هو
معنی الالصاق او معنی الظرفیة و ظاهر ان الباء للملابسة یکون من قبیل معنی
الالصاق حتی لم یجعلوا ذلک معنی مغایرا لمعنی الالصاق انتهی و یمکن دفعه من حیث
باء الصلة ظهر لک صحة جعله قسیما للملابسة و ایضا فی کون معنی الظرفیة
مناسبا تامل مع ان المذکور فی کتب النحو ان الباء انما یکون للظرفیة اذا دخلت
علی الامکن نحو صلیت بالمسجد او الازمنة نحو صمت بیوم الجمعة قوله بساطع حجه
الاولی کون الضمیر فی حجه لله تعالی یفید الکلام ان ایة بینة صلع اعظم من ایات
سائر الانبیاء بناء علی ان المراد بیوم الجمعة لیلة جمعت ای بالتیاس الیها حجة
کل واحد من الانبیاء بان یکون جمیع حج هذا النبی فردا و جمیع حج ذلک فردا
آخر و هکذا فکانه قال بساطع حج الله التی اکرم بها الانبیاء علی ان الاضافة للاستغراق ص

ای اضافة الحج الی الله تعالی منه

الباء یکون للظرفیة اذا دخلت علی الامکن مطلقا

الاضافة للاستغراق فهو معلوم ان حج سائر الانبیاء لیست ببینة العلم منه

والام يفيد العظمة آية بنيا على آيات سائر الانبيا على ما لا يخفى كذا ذكره بعض
الافاضل واعترض عليه بانه ان اراد انه يفيد العظمة بمنطوقه ومدلوله فظاهر
انه ليس كذلك وان اراد ان يفيد بمعونة المقام فكذلك يفيد الاحتمال الثاني
بتلك المعونة بان يكون المعنى الموجد بالحجج الساطعة على حجج جميع الانبياء على
انه بعيد في اللفظ ركيك في المعنى اه البعد فظ واما الركاكة فلان النظم من
اضافة المشتق وما في معناه الى الشيء ان مفهوم المضاف مرتبط بذلك الشيء
فيكون حجة كل شخص منوعا او متبالة فيكون المعنى الموجد بالحجج الدالة على الالوهية
والمقصود انه عم موجد بالحجج الدالة على نبوته فيختل الكلام ولا يتضح المرام
فاذا كان الخلل في الوجه الراجح من وجوه وفي المرجوح من وجه واحد فيكون
امر الترجيح بالعكس ولو قيل حمل الاضافة على الاستغراق لا سيما في الجموع
والتوصيف النوع بالوحدة مشهور ان كانا منطوق العبارة ادعاء لا
دخل للمعونة المذكورة بخلاف الوجه الثاني فانه بالمعونة المحضة لا يندفع
الاشكال بتمامه فيكون الرجحان في الثاني ولو سلم المساواة فاين دعوى
الاولوية كذا في بعض الحواشي ويجوز ان يكون الضمير مجموعا فساطع بحجه
من قبيل اغلاق كتاب بمعنى من قبيل اضافة الصفة الى الموصوف بتاويل
مذكور في كتب النحو نقل عنه فالمعنى بحجه الساطعة فيدل على سطوع جميع الحجج
وانما لم يحمل على ظاهره لخلوه عن هذه الفائدة الجليلة مع ان التخصيص في

الصدر

والام على سطوع جميع الحجج الخ

على افادة الاعظمية

كون الضمير للمجموع

الى الحجة ههنا مثلا

وهو توصيف النوع بالوحدة وحمل اضافة جميع على الاستغراق

حمل اضافة المشتق على الاستغراق اضافة المشتق وما في معناه

في الصدر والتعميم في الاخير باضافة الحج الى ضمير النبي عم مما يستشعه الذوق السليم
انتهى اذ اضافة الحج الى النبي عم يستلزم تاءيده بالساطع وغيره ايضا لان
حجة كل شخص مؤيد له البتة مع ان الصدر تخصيص التاييد بالساطع
كذا ذكره بعض الافاضل فليهذا ينبغي دفع ما في بعض الحواشي من عدم
الترجيح فافهم لكن يرد عليه ان هذا الاستشهاد مندفع بجعله من قبيل اخلاق
ثياب وكذا ذكره في هذا الوجه وان جاز اعتباره في الاول ايضا فتامل حق
التامل والكلام في واضح بيانه كالكلام في ساطع حجج قوله وبعد فان
هذه الفاء اما على توهم ذكر اما لكثرة ذكره في هذا المقام فكانه توهم انه ذكر
اما الذي يفيد الشرط فاتى بالفاء في الجواب ولا يخفى ضعفه اذ حاصله يرجع
الى ان ذكره سهو بناء على التوهم ويؤيده ما قلنا ما ذكر ان الفرق بين
التوهم والتقدير ان التوهم حكم العقل بواسطة التوهم بان اما مذكورة
في نظم الكلام لانه كثيرا ما ذكرت في نظايره وان كان هذا الحكم كاذبا والتقدير
حكمه بانها مقدرة ومرادة في المعنى وهي كالملفوظ او على تقدير ها في نظم
الكلام والفاء قرينة لوجودها بطريق تعويض الواو عنها بعد الحذف
ذكر بعض الافاضل ان هذه اشارة الى الجواب عن سوال تقريره كيف يقدر
اما ههنا مع انه حينئذ يكون تقدير الكلام هكذا واما بعد فاجتمع الواو مع
اما وهذا غير واقع في كلامهم في فصل الخطاب بل غير صحيح وحاصل الجواب

ان تقدير الكلام انما يكون كذلك اذا كان الواو بهام يوعت بها بعد حذف
اما عوضا عنها مع ان جمع اما مع الواو واقع في كلامهم على ما اشار اليه بقوله
على ان القول انه لا منع من اجتماع الواو مع اما كما وقع في عبارة المفتاح للسكاكي
كما في اواخر فن البيان حيث قال واما بعد فان خلاصة الاصلين و تردد
بعضهم فرانه هل بين الواو واما مناسبة مصححة لتعويضها عنها ام لا وايضا
خطاء العلماء السكاكي فجمعه بين الواو واما في عبارة المفتاح واعلم ان
الواو ان كان عوضا عن اما فلا صحة للجمع وان لم يكن عوضا عنها فوا العطف
اشكال كذا ذكره بعض الافاضل ويمكن ان يقال المناسبة المصححة للتعويض
كون كل منها الاستئناف في الجملة وقد توجه العطف ايضا بانه من قبيل عطف
قصة على قصة والجامع ان ما سبق تمهيد للتصنيف في الجملة وهذا بيان له
قال بعض الفضلاء قوله وبعد اما معطوف على ما قبله او مفصول عنه
فصل الخطاب وهو نوع من الاقتضاب قريب من التخلص ولا يخفى ان الجمع بينها
وبين وما وقع في عبارة المفتاح فليس من الاقتضاب في شيء بل ذلك
فذلكة بما سبق وضبط اجمالي بعد بيان تفصيلي بمنزلة ان يقال وبالجملة
والواو فيه للعطف قعده واساس قواعد عقائد الاسلام الاساس الاصل في القاموس
الاس مثلثة اصل البناء كالاساس واصل كل شيء والقواعد جمع قاعدة
وهي اي القاعدة في اللغة الاساس وفي الاصطلاح قضية كلية تنطبق

على احكام

وهو يكون
الواو لمجرد العطف
ولم يتعرضوا لعوضه
عن اما فتدبر كمال

ولك ان تجعل الظرف هنا
قائما مقام لها التوسط فكانه
قال بعد ما وصلنا فاعلم ان
مبنى علم الشرايع والاحكام
الخ فتدبر كمال

فان مسائل علم الكلام من مباحث
ذات الله وصفاته ومباحث النبوة
وما يتولد منها في مهارع المعجزات
من حيث تعلقها بالاعتقاد يسمى
عقايد ومن حيث انها مبنى قواعد
العلوم الشرعية يسمى قواعد

منه

موقوف القاعدة

على احكام جزئيات موضوعها لتعرف تلك الاحكام منها بطريق التفريع بان
يضم صغرى سهلة الحصول ويجعل تلك القضية كبرى كما يقال الفاعل مرفوع
فانه المركلي يتعرف احكام جزئياته منه حتى يعرف ان زيدا في قال زيد مرفوع
بادي يقال زيد فاعل وكل فاعل مرفوع فزيد مرفوع وقد يقال تغيرها مسئلة
كلية يصلح لكبروية الشكل الاول نقل عنه ويمكن ان يبقى القاعدة على المعنى
المصطلح عليه ويراد بتلك القواعد المسائل الاصولية اذ لا بد منها في استنباط
الاحكام مطلقا من الكتاب والسنة وعلم الكلام اساس لتلك المسائل
فهو يتوقف على الاصول من حيث الاعتماد دون توقف الاصول عليه من
حيث ذاته فليتامل انتهى قال الفاضل الجندي استنباط العقايد من الكتاب
والسنة ليعتد بها موقوف على المسائل الاصولية كما يتوقف استنباط المسائل
الفرعية العملية منهما عليها والمسائل الاصولية متوقفة على علم الكلام وفيه
تردد والظاهر عدم التوقف ونقل عنه ايضا وقد يقال عقايد الاسلام مثل
اعتقاد لوجوب الصلوة والزكوة وقواعدها مسائل الاصول واساس
تلك المسائل الكلام وفيه فوات مقابلة العقايد بعلم الشرايع وتخصيص
عقايد الاسلام بغير المسائل الكلامية مع انها المتبادر منها انتهى واذا اريد
بالقواعد المعنى اللغوي يصير المعنى اساس عقايد الاسلام فلا بد من بيان
اساس العقايد واساس اساسها فلهذا بينهما بقوله واساس العقايد

الاسلامية هو الكتاب اى القرآن والسنة اى الاحاديث النبوية وانما كان
الكتاب والسنة اصلا للعقايد لان العقايد يجب ان يستفاد من الشرع
اى الكتاب والسنة ليعتد بها اى ليهتم بشان العقايد وان لم تكن مستفادة
من الشرع فهي ساقطة عن درجة الاعتبار وان كانت مطابقة لما في نفس
الامر قيل المراد بعقايد الاسلام الاحكام الشرعية فمنها ما لا يتوقف على
الكتاب والسنة كمباحث اثبات الصانع وعلمه وقدرته ونحو ذلك وهذه
المباحث وان لم تتوقف من حيث ذاتها على الكتاب والسنة لكنها تتوقف
عليهما من حيث الاعتداد بها وذلك لان هذه المباحث اذا لم يعتبر مطابقتها
الكتاب والسنة كانت بمنزلة العلم الالهي للفلاسفة فخ لا عبرة به على ما
ذكره المحققون وهما اى الكتاب والسنة يتوقفا على المسائل الكلامية اذ
لولا ثبوت الصانع وصفاته لم تتصور الكتاب والسنة فان لم يثبت صانع
قادر مرسل للرسل منزل للكتب لم يثبت كتاب ولا سنة ولما يتفرع عليهما
من العلوم الشرعية كالتفسير والحديث والفقه فعلى هذا المسائل الكلامية
اساس الكتاب والسنة وهما اساس العقايد الاسلامية فمسائل الكلام اساس
اساس العقايد الاسلامية فالمسائل الكلامية من حيث الاعتداد موقوفة
على الكتاب والسنة وهما عليها من حيث الذات ولا شك ان الموقوف عليه من
حيث الذات اشد واقوى من الموقوف عليه من جهة الوصف ولذا جعل

علم الكلام

والاعتراض الثاني هو ان الكتاب اساس اساس العقائد يتوقف بيانه الى قياسين احدهما مؤلف من حملتين والاخر من حملة صغرى ومتصلة كبرى ١٢

فان قلت اولا ان العقائد من الكلام وكون الكلام اساس اساسها يقتضي كون الشيء اساس اساس والكلام اساس اساس العقائد فيلزم منه حينئذ ان يكون الكلام اساس العقائد بواسطة

نفسه اذ لا يتوقف الكتاب الا على المسائل الاعتقادية وثانيا ان الكلام اساس العقائد

علة لعلية الدليل على المدعى كانه قيل كون الكلام اساس العقائد لا يقتضي كون العقائد

لان اساس الاساس اساس والكتاب اساس الكلام لان العقائد من الكلام فاساسها اساسه

اشارة الى القياس الثاني توضيحه ان الكتاب اساس العقائد وكلما

فالكتاب اساس اساس العقائد فالقرينة الثانية يشمل الكتاب والسنة مثل الاولى قلت اولا

بقوله اذ لا يتوقف اه وجه المنع ان الكتاب والسنة لا يتوقفان على المسائل الاعتقادية فقط بل على جميع

الحصر المذكور ثم وان سلم فالعقائد بحسب اعتقادها يتوقف على الكتاب المتوقف على العقائد

الجواز ان يتوقف الكتاب على المسائل الغير الاعتقادية فقط ١٢

بحسب ذاته وثانيا ان المتبادر من اساس الشيء هو الاساس بالذات ولو سلم

وثبوت العقائد بالدلائل العقلية ١٢

الغير ما يتوقف هو عليه لا بعض مسائله وان سلم فاساس الكتاب هو ذات العقائد

اشارة الى منع انتاج القياس يعني بعد تسليم صحته

والكتاب انما هو اساس العقائد من حيث الاعتقاد فلا يكون اساسا لاساسها من

هو اساس فليتامل منه رحمه الله

نتيجة للقياس المركب من نتيجتي قياسين

مذكورين بوجهين ان يجعل نتيجة القياس

الثاني صغرى ويجعل نتيجة القياس الاول كبرى

يلزم ان الكتاب اساس الكلام بالواسطة ينتج ان الكتاب

اساس العقائد بالواسطة وليس معنى كون الكتاب اساس

العقائد بالواسطة الا كونه اساس اساسه فلذا اصر في النتيجة

فقال الكتاب اساس اساس العقائد معضلة

قوله فان قلت اولا آه معارضة تقريرها انه كما عندك دليل على ان الكلام
اساس اساس العقائد كذا عندنا دليل على خلافه لانه لو كان الكلام اساسا
العقائد لزم كون العقائد اساس نفسه والازم بط والملزوم مثله ش ع

وانما احتاج الى التعليل بقوله اذ لا يتوقف اه
لدفع وهم من يتوهم ان العقائد لما كان
من الكلام والكلام اساس اساسها لا يلزم كون
كون الشيء اساسا لنفسه اذ من الجائز
ان يكون الكتاب اساس العقائد التي هي بعض من
الكلام ويكون البعض الآخر من الكلام اساس
الكتاب فلا يلزم اساسية الشيء لنفسه منه

قوله وثانيا ان الكلام اه معارضة اخرى بغير
كما عندك دليل على ان اساس اساس العقائد
هو الكلام لا غير فالقرينة الثانية مختص بالكلام
غير شاملة للكتاب كذلك عندنا دليل لا مطلقا
على انه ليس كذلك بل الكتاب ايضا شاملة لكتاب
اساس العقائد فالقرينة الثانية
غير مختص بالكلام ش ع

قوله قلت اولا آه منع حصر المذكور في المعارضة الاولى
وان سلم فلا نسلم ان يتوقف العقائد على الكتاب وتوقف
الكتاب على العقائد من جهة واحدة حتى يلزم كون
العقائد اساس النفسها لجواز ان يتوقف الكتاب على
العقائد اساس النفسها وتتوقف ذات العقائد
على ذات العقائد ويكون الا دنى ان يكون ذات العقائد
اساسا لاعتقادها وليس من ضرورة كون
اساسا لنفسها ش ع

قوله وثانيا ان المتبادر آه جواب عن المعارضة الثانية بانه لا نسلم ان الكتاب اساس الاساس
وان سلم فلا نسلم ان الكتاب اساس الكلام اذ اساس الكلام ما يتوقف عليه جميع مسائله فان
سلم فالثابت بالمعارضة الثانية كون الكتاب اساسا لاعتقاد اساس العقائد فالثابت
باصل الدليل كون اساس ذات اساس العقائد فلم يكن المعارضة دالة على خلاف ما ثبت
باصل الدليل فلم معارضة قوله الحصر المذكور اه اي لا نسلم انه لا يتوقف الكتاب الا على المسائل
الاعتقادية لجواز توقفه على مباحث النظر والدليل بناء على انها جزء من الكلام ش ع

قوله فان قلت اولا ان العقائد من الكلام الخ توجيه الاعتراض الاول ان يقال يلزم ح اى حين ان يكون الكلام اساس اساس العقائد ان يكون العقائد اساسا لنفسه وقوله ان العقائد من الكلام اشارة الى صغرى الدليل المنتج بكون العقائد اساس نفسه وكبرى ما هو المذكور فى الشرح من قوله الكلام اساس اساس العقائد وصورة الدليل هكذا العقائد من الكلام والكلام اساس اساس العقائد فيلزم من هاتين المقدمتين ان العقائد اساس اساس العقايد وهو يستلزم ان العقائد اساس العقائد وهو المطلب وقوله اذ لا يتوقف الكتاب الا على المسائل الاعتقادية علة لعلية الدليل كانه قيل كون الكلام اساس اساس لا يقتضى كون العقائد اساسا لنفسه اذ توقفه على المسائل الغير الاعتقادية ايضا فعلى هذا لا يلزم كون العقائد اساسا لنفسه لان الاعم غير الاخص وقوله وثانيا ان الكلام اساس العقائد الخ والغرض من هذا الكلام اظهار ان القرينة الثانية كالاولى لا يكون مفيدا للترقى والمبالغة فى تمدح علم الكلام اذ الترقى فى التمدح على تقدير ان يكون الاساسية لاساس العقايد مختصا بالكلام وهو ليس كذلك فذكر مقدمة علة مقدمة مقدمة لظهوره منها ان الاساسية غير مختص بالكلام ان الكتاب اساس اساس العقايد وبيانه متوقف على قياسين اولهما من حملية صغرى ومتصلة كبرى واشار الفاضل المحشى الى القياس الاول بقوله ان الكلام اساس العقائد تقديره هكذا الكلام اساس الكتاب والكتاب اساس العقايد ينتج ان الكلام اساس العقائد بواسطة للمقدمة الاجنبية هى ان اساس الاساس اساس ثم اشار الى القياس الثانى بقوله والكتاب اساس الكلام تقديره ان الكتاب اساس العقائد وكلما كان اساسا للعقائد كان اساسا للكلام ينتج ان الكتاب اساس للكلام قوله لان العقايد من الكلام علة كبرى القياس الثانى ثم الفاضل اشار الى قياس مركب من نتيجة قياسين مذكورين بقوله فالكتاب اساس اساس العقائد تقريره ان يجعل نتيجة قياس الثانى صغرى ونتيجة قياس الاول كبرى هكذا الكتاب اساس للكلام بالواسطة والكلام اساس العقائد بالواسطة ينتج ان الكتاب اساس العقايد بالواسطة ولما كان معنى قوله ان الكتاب اساس العقائد بالواسطة وهو قوله فالكتاب اساس اساس العقايد صرح الفاضل بهذا القول قال الفاضل المحشى فى الجواب قلت اولا اى قلت مجيبا عن الاعتراض الاول بان الحصر المذكور ممنوع اى الحصر المستفاد من قول المعترض وهو قوله اذ لا يتوقف الكتاب الا على المسائل الاعتقادية ممنوع لجواز ان يتوقف الكتاب على المسائل الغير الاعتقادية فقط او على المجموع ايضا وعلى كل تقدير لا ينتج القياس المطلب لان ما لزم من القياس على تقدير ان يكون الكتاب متوقفا على المسائل الغير الاعتقادية فقط كون الكلام اساسا للكتاب باعتبار المسائل الغير الاعتقادية وكون الكتاب اساسا للعقايد فيلزم منه ان يكون المسائل الغير الاعتقادية اساسا للعقايد وهو ليس بمطلب وعلى تقدير ان يكون الكتاب متوقفا على المسائل الغير الاعتقادية يلزم كون الكلام من حيث العموم اساسا للكتاب ايضا وكون الكتاب اساسا للعقائد يلزم منه ان يكون الكلام باعتبار مسائله الاعتقادية وغيرها اساسا للعقايد وهو ليس اساسيته للعقايد بل اساسيته العام المخصص واستحالته مما قال الفاضل المحشى ولو سلم الخ هذا اشارة الى الجواب عن الاعتراض الاول ايضا فالعقايد بحسب اعتقادها يتوقف على الكتاب المتوقف على العقائد بحسب ذاته

بعد تسليم الحصر المذكور يفيد الحصر المستفاد و انتاج القياس المذكور لكون العقائد اساسا للعقائد لكنه لا يلزم استحالة
جواز ان يكون العقايد من حيث الاستدلال عقادا موقوفا على الكتاب الذى يتوقف بذاته على ذات العقايد وذات
العقايد مستفادة من الادلة العقلية فعلى هذا معنى قولنا العقايد اساس النفس الى ذات العقايد اساسا لا
عند ذاته وهو غير مستحيل قال الفاضل وثانيا اى قلت مجيبا عن الاعتراض الثانى ان المتبادر من اساس الشئ هو
الاساس بالذات لا بالواسطة الخ هذا الكلام منه اشارة الى منع كبرى الدليل المذكور لاثبات كون الكتاب اساس
العقايد والدليل المذكور هو ان الكتاب اساس الكلام والكلام اساس العقايد فمنع المجيب كون الكلام اساس العقايد
وسنده قوله ان المتبادر الخ قال الفاضل وان سلم فاساس الفن هذا الكلام منه اشارة الى تسليم كبرى
الدليل بتسليم اعمية الاساس بالذات وبالواسطة ومنع صغرى الدليل المذكور بمنع كبرى الدليل المذكور لاثبات
تلك الصغرى والدليل المذكور لاثبات الصغرى هو قولنا الكتاب اساس العقايد وكلما كان اساس العقايد كان
اساسا للكلام فالمجيب منع كبرى هذا الدليل المذكور اى لانم ان اساس العقايد كان اساسا للكلام قوله فاساس
الفن ما يتوقف الخ سنده هذا المنع قال الفاضل ولو سلم فاساس الخ هذا الكلام منه اشارة الى تسليم الصغرى
بتسليم كبرى الدليل المثبت للصغرى ومنع انتاج القياس المذكور لاثبات المطلب وهو ان الكتاب اساس العقايد
بالواسطة او بعباره اخرى والكتاب اساس العقايد لعدم تكرر الحد الاوسط اذ يجوز ان يكون معنى الصغرى
وهى قولنا ان الكتاب اساس للكلام بالواسطة اى من حيث الاعتماد ولان الاعتماد موقوف على الكتاب
وذات الكلام مستفادة من الادلة العقلية ويكون معنى الكبرى وهى قولنا الكلام اساس للعقايد بلا واسطة
اى من حيث الذات لان ذات الكلام

هذا تحرير العلاى بدر الدين سلمه الله تعالى سره المشكلات
وزيد قدره وعمره الى يوم القيامة بحرمة محمد وآله اجمعين

قوله وثانيا ان الكلام اساس العقايد الخ والغرض من هذا الكلام اظهار ان قوله ثانيا كالاول لا يكون مفيدا للترقى ولما لم يفد مدح عدم الكلام اذ
لا ترقى فى المدح على تقدير ان يكون الاساسية للاساس العقايد مختصا بالكلام وهو ليس كذلك فذكر معدوم علة معدومة للظهور منها ان الاساسية
غير مختص بالكلام لان الكتاب اساس اساس العقايد وثانيا متوقف على قياسين قريبين او لهما قياس حمليتين وثانيهما قياس حملية صغرى
ومتصلة كبرى وانشاء الفاضل الخ الى القياس الاول بقوله ان الكلام اساس العقايد لتقدير هذا الكلام اساس الكتاب والكتاب اساس
العقايد ينتج ان الكلام اساس العقايد بالواسطة بعدمة الاجنبية هى اساس الاساس اساس ثم اشار الى القياس الثانى بقوله وان الكتاب
اساس

بدر الدين رحمه الله

علم الكلام رئيس الشرع والشريعة دون العكس كذا افاده الفاضل الجندي في شرحه
القرينة اى الفقرة الاخيرة اعنى قوله اساس قواعد عقايد الاسلام فانه يطلق على
كل فقرة من فقرات السجع لغظ القرينة لموازاتها الاخرى منها وارتباطها بها
ترق في المدح اى مدح علم الكلام لشمول القرينة الاولى وهو قوله مبنى علم الشرايع
والاحكام للكتاب والسنة اذ هما مبنى علم الشرايع والاحكام كالكلام بخلاف
القرينة الثانية فانها مخصوصة بعلم الكلام نقل عنه لان القاعدة في اللغة
الاساس اساس عقايد الاسلام وهو لا يشمل غير الكلام انتهى قال بعض الافاضل وفيه
ان قوله هو علم التوحيد بالضمير الدال على الحصر يدل على ان الاول مختص بعلم
التوحيد والصفات غير متناول للكتاب والسنة وان كان على سبيل الادعاء فلا يناسب
ملاحظة الترقي بالنظر الى ذاته كما اعترض به المعترض بقوله على سبيل الادعاء
فلا يناسب قوله فلا يناسب ملاحظة الترقي على انه يحتمل الحصر بالنظر الى مجموع
القرينتين فح يندفع الشبهة بالكلية وفيه تامل لا يخفى وجهه نقل عنه ايضا
فان قلت اولا ان العقايد من الكلام وكون الكلام اساس 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 فاساسها اساسه فالكتاب اساس اساس العقايد فما
فالقرينة الثانية يشمل الكتاب والسنة مثل الاول قلت اولا الحصر المذكور منه

العقايد يعني لانم هذا الان المتبادر من الاساس الاساس بلا واسطة والكلام اساس
العقايد بواسطة لكن الظاهر من الاساس بالذات ان لا يكون اساسا بالاعتبار كما
ان الكتاب اساس العقايد باعتبار الاعداد وان حمل على ظاهره فيكون رد القول
والكتاب اساس الكلام اى لانم ان الكتاب اساس الكلام اذ المتبادر من لفظ الاساس
هو الاساس بالذات والكتاب اساس الكلام بحسب الاعتداد لا بحسب الذات فلا اشكال
هذا ولا يذهب عليك انه اذا حمل الاساس على المتبادر فلا يتم كون الكتاب اساس
العقايد فكيف يصح ان يقال الكلام اساس اساس العقايد وهو نظير ما ذكرت
لكن آنفا فلا تغفل ومثله ايضا يرد على قوله وان سلم فاساس الكتاب الخ وكانه لهذا
امر بالتامل ويمكن ان يقال فى توجيه كلام الشريف قال علم الكلام اساس
اساس عقايد الاسلام اساس العقايد ادلتها التفصيلية مثل قولنا العالم
متغير وكل متغير حادث فبيان قولنا العالم حادث كذا نقل عنه وقوله اى
الادلة التفصيلية يتوقف على هذا العلم اى علم الكلام بناء على ان مباحث
النظر والدليل جزء منه اى من هذا العلم وهو الكلام والادلة التفصيلية
متوقفة على مباحث النظر والدليل وكونها مباحث النظر والدليل جزءا
من الكلام مبنى على ما هو المختار عند المتاخرين واما على راى المتقدمين
فليس بجزء قال الفاضل الجندى ولا خفاء فى ان هذا لا يفيد مدح كلام
القدماء اذ ليس مباحث النظر جزءا من كلامهم والكلام فى مدح

الكلام مطلقا بل الانسب ان يكون فى مدح كلامهم اذ المصر منهم والصم المين
فى هذا الجزء مايعرض المبادى دون المبادى انفسها واعلى العلوم ما تبين فيه
انفسها دون مايعرضها واللازم كون المنطق اعلى من العلوم الالهية
ولم يقل به احد وبه صرح قدس سره فى بعض تصانيفه بل نقول هذا فى الحقيقة
جعل ادنى العلوم الفلسفة اعلى العلوم الاسلامية وغيرها اذ مباحث
النظر نفس المنطق غير انهم جعلوا المنطق جزء علم الكلام لئلا يحتاج اشرف
العلوم الاسلامية الى الخارج عنه ومن البين ان مجرد جعله منه لا يخرجه
من هذه الحيثية وايضا يلزم منه كون علم الاصول ايضا رئيس العلوم
اذ مباحث النظر جزء منه عند الشيخ ابن الحاجب بل كون اضعف العلوم
اشرفها اذ استنباط بعض المسايل الكلامية موقوف على العلوم العربية
فلساءل اسهل قوله هو علم التوحيد والصفات اى علم يعرف فيه اى فى هذا العلم ذلك
اى التوحيد والصفات ولكمال الارتباط بين التوحيد والصفات جعلهما
بمنزلة شيء واحد واشار اليهما باسم الاشارة المفرد فالمراد من علم
التوحيد والصفات هو المعنى الاضافى لا العلم بان يراد بالعلم مطلق العلوم
المدون وخص بها بعلم الكلام بقرينة المضاف اليه والاضافة بادنى
ملابسة ويمكن ان يراد من هذا التركيب المعنى اللقبى واللقب اسم مشعر
بالمدح او الذم والاسم ههنا مشعر بتوحيده تعم واتصافه بالصفات

الكمالية

الكمالية فيكون مشعرا بالمدح كما لا يخفى كذا قيل والاظهر ان يقال مشعر بافادته
توحيده تعم نسبة الوسم اى التسمية الى الكلام حيث قال الموسوم بالكلام
لكونه اى لكون الكلام اشهر اسماءه قبل هذا ناظرا الى التوحيدين المذكورين معا
يعنى ان الناظم اورد قوله الموسوم بالكلام بعد قوله علم التوحيد والصفات بناء
على ان لفظ الكلام كان اشهر اسماء علم الكلام انتهى وانت خبير بان الذوق السليم
يقتضى تعلق هذا الكلام بالتوجيه الثانى فكان قائلا قال فلما كان علم التوحيد
والصفات اسما له كالكلام فلم نسب التسمية الى الكلام فاجاب بما حاصله انه يعلم ان
كلا منهما اسم له لكن الكلام لما كان اشهر وان كان اللقب فى الغالب اشهر اضاف
التسمية اليه فافهم قوله ح غيا هب النسكوذ وخلاف الاولى اشارة الى فائدة من فوائده
اى علم الكلام نقل عنه لان فائدته منحصرة فيه على ما صرحوا انتهى اى بعدم الانحصار
فان فائدة هذا العلم امور احدها بالنظر الى الشخص فى قوته النظرية وهو الترقى
من حضيض التقليد الى ذروة الايقان وثانيها بالنظر الى تكميل الغير وهو ارشاد
المسترشدين والزام المعاندين فان الالزام مع تفضيح المعاند رتما جرته
الى الاذعان والاسترشاد فيكون تكميلا له وثالثها بالنسبة الى اصول الاسلام
وهو حفظ قواعد الدين اى عقايده عن شبه المبطلين ورابعها بالنظر
الى فروعه وهو ان يبتنى عليه العلوم الشرعية فانه اساسها وخامسها
بالنظر الى الشخص فى قوته العملية وهو صحة النية باخلاصها فى الاعمال

فوائد علم الكلام

وصحة الاعتقاد لقوته في الاحكام المتعلقة بالافعال اذ بهذه الصحة في النية
والاعتقاد يرجى قبول العمل وغاية هذه الفوائد الفوز بسعادة الدارين فان
هذا الفوز مطلوب لذاته فهو منتهى الاغراض ومنتهى الغايات كذا في شرح المواقف
قال بعض الفضلاء قوله الخ عن عياهب آه اشارة الى منفعة ثالثة للفن هي المطالب
بالنظر الى الاصول الذي هذا ويمكن ان يكون اشارة الى الفائدة الثانية فان
ارشاد المرشدين والزام المعاندين انما يكون باقامة الخ ودفع الشبه وكانه
للاشارة الى الاحتمالين لم يعين المحشي الفائدة والغياهب ما اشتد سواده في
الصحاح الغيهب الظلمة والجمع الغياهب تقول سوادهم غيهب اذا اشتد سواده
انتهى وفي القاموس الغيهب الظلمة والشديد السواد من الخيل والليل انتهى
قال بعض الفضلاء الغيهب الظلمة فذكر الظلمات مع الاوهام مجرد تفنن هذا
اعلم ان الظاهر من كلام المحشي انه اراد المعنى الذي صرح به ارباب اللغة لقصد تحصيل
النكتة التي سيصرح بها لكن ركاكة اضافة الغيهب الى الشكوك
غير خفي على ذكي ولو ثبت اطلاق الغيهب على الظلمة الشديدة لكان
كلامه احسن وهو غير معلوم وفي قوله ما اشتد سواده ايماء اليه وجعل
كلمة ما عبارة عن الظلمة واشتداد السواد عبارة عن شدتها الخ عن التكلف
والتعسف كذا في بعض الحواشي وايضا لو ارتكب هذا التكلف لم يكن
موافقا لتحقيق كتب اللغة فلذا حمله بعض الفضلاء على المعنى الاول

فلا يخ

فلرجحان الشك على الوهم لان الشك مساواة الطرفين والوهم الجانب المرجوح
قال الفاضل والمراد بالشك ههنا هو التردد فى الامور الواجب اعتقادها من
غير ان يرجح شيء فى طرفيها عندك وبالوهم تجويز نقائضها تجويزا مرجوحا
هذا آخر تتبة الشك اعلى فى الفساد من الوهم فلهذا اضاف الغيهب المفيد
للشدة فى الظلمة اليه اى الى ذلك الشك والظلمة المطلقة اكثر الوهم فوان نجم الملة
والدين بها اى الملة والدين متحدان بالذات فان حقيقة الملة والدين والشرع
والشريعة هو الدين المنسوب الى نبينا صلعم وهو الوضع الالهى السابق لذوى
العقول باختيارهم المحمود الراجح بالذات محققا او بالاعتبار فان الشريعة
وهى الوضع الالهى المذكور قال الفاضل الجندى الشرع والشريعة ما شرع
الله تعالى لعباده اى اظهره وبينه وحاصله الطريقة المعهودة الثابتة من
النبى صلى الله عليه وسلم من حيث انها اى الشريعة يطاع وينقاد لها دين
اصل الدين فى اللغة الجزاء ومنه كما تدين تدان ثم الطاعة تسمى دينا سبب الجزاء
كذا قال الامام الرازى فيمكن ان يقال من حيث انها تجزى عليها دين
ومن حيث انها تملى وتكتب ملة ثم لما لم يكن الاملال الذى اخذ عنه
الملة بمعنى الكتابة مشهورا اشتهارا كون الاملاء بمعنى الكتابة بقوله
والاملال هو بمعنى الاملاء اى الكتابة وقيل قائله السيد الشريف
قدس سره فى شرح المواقف من حيث انها اى الشريعة يجمع عليها ملة

شبه الحالة اللازمة للشك والوهم
وهى الكدرة العارضة للنفس
من جهة قبائله الوصول الى المطلب فالظلمة
فى الخارج عن الوصول الى المطلب ويجوز ان
يجعل من قبيل اضافة المشبه به الى
المشبه للاحد من المعنى
اى بجهادى

دين وملة

مصب

الشريعة

مصدر
اشارة لرعاية التعليل بان الشك
والوهم فى الاضافة اعنى كل منهما
زوال احدهما الشك الزوال والآخر
بخلافه فاضافة ما يشتد سواده
اعنى الغيهب الى الشك الزوال والوهو
الخ يقابله وهو غير اشك الزوال
رعاية للتعليل عندهم
لابن
شاه على
يستعمال
الشارع النبوية
الاحكام المتعلقة بالاعمال
الظاهرة من حيث انها كواجب
صلى الله عليه وسلم لانه مظهرها ومن
حيث انها اوصاف تتعلق بالنفس
اوصيها الله تعالى الى الانبياء على نوعين
الهيئة فان الملك الذى ما عرق بالوحى
يسمى ناموسا ناطقا على ما تتعلمه من
الوحى وجمع بقاء النفس الذى يظهر له
من باطنه امره وما يستره عن غيره

قال بعض المحققين في حاشية شرح المواقف الملة اما من املت الثوب
بمعنى حطته او من املت الكتاب بمعنى امليته وفي كل منهما معنى الجمع ومن حيث
انها بها اظهر الشارع شرعا وشريعة وفي الصحاح الشريعة مشرعة الماء وهو
مورد الشاربة فعلى هذا التسمية الدين شريعة لان الناس يردون عليها
ويأخذون منها العقايد والمسائل التي هي كالماء في الصفاء ودفع عطش
الطالبين قوله اي دار السلام اي الجنة سميت الجنة بها اي بدار السلام لسلامة اهلها
اي اهل الجنة عن كل الم وآفة كالموت والمرض والمصائب ووسوسة الشيطان
والكفر والبدعة فح يكون السلام بمعنى السلامة كالرضاع بمعنى الرضاعة وقيل ان
خزنة الجنة في المهذب الخازن نكاه بان وخزينه دار الخازنون والخزن جمع
يعني الملائكة الذين فوض الله تعالى اليهم حفظ الجنة يقولون لاهلها حين
دخول الجنة سلام عليكم طبتم فادخلوها خالدين فح السلام بمعنى التسليم
كالكلام بمعنى التكليم وفي بعض الحواشي والاولى ان يقال ان الله تعالى سلام
على اهلها لقوله تعالى سلام قولا من رب رحيم والملائكة يسلمون عليهم لقوله تعالى
والملائكة يدخلون عليهم من كل باب سلام عليكم بما صبرتم فنعم عقبى الدار
وهم ايضا يحيي بعضهم بعضا بالسلام لقوله تعالى تحيتهم فيها سلام والفرق
ان وجه الاولوية ان المناسب بهذا الاسم وقوع السلام فيها وسلام خزنة
الجنة ليس فيها بل عند دخولها فافهم ولان السلام اسم من اسماء الله تعالى

فاضيفت

فاضيفت اى الدار اليه اى الى الله تعالى تشريفا وتعظيما للجنة كما يقال بيت الله تعظيما
للمسجد ومعنى هذا الاسم اى السلام الذى هو اسم الله تعالى هو الذى منه وبه السلامة
اى هو المعطى للسلامة فى الابداء والاعادة فعلى هذا كانت صفة فعلية وقيل ذو
السلام تتم النقايض فصفة سلبية وقيل سلم على خلقه قال الله تعالى سلام قولا من
رب رحيم فصفة كلامية كذا ذكره فى شرح المواقف فوجه تخصيص هذا الاسم
باضافة الدار اليه ظ لكمال المناسبة بين الجنة وهذا الاسم لكل معاينة وهذا الكلام
لدفع ان يقال اسماء الله تعالى كثيرة فلما قصد الشريف وهو حاصل بالاضافة
الى الكل اسم من اسمائه فما وجه تخصيص هذا الاسم بالاضافة دون سائر الاسماء
فاجاب بما حاصله ان معنى هذا الاسم مناسب بهذه الدار فلذا اختص بالاضافة
وهذه النكتة بعد الوقوع فلا يرد ان معنى الرحيم مثلا مناسب لها بل انسب
قوله طاويا كشح للطعام الكشح الجنب فى المهذب والكشح يهلو وفى الصحاح الكشح
ما بين الخاصرة الى الضلع الخلف وطوى فلان عنى كشحه اذا قطعك وطويت
كشحى عن الامر اذا اضمرته وسترته وطى الكشح كناية عن الاحتراز عن الاطالة
وفى بعض الحواشى فيه نظر لان الكناية لفظ اريد به لازم معناه مع ارادة
ذلك المعنى مع لازمه كلفظ طويل النجاد اذا المراد به لازم معناه اعنى طول
القامة مع جواز ان يراد حقيقة طول النجاد وايضا كذا قال الصاحب التلخيص
وايضا صرح ابن الاثير فى المثل السائر بجواز ارادة المعنى الحقيقى فى الكناية

مع انه لا يجوز ارادة المعنى الحقيقى من طى الكشح والجواب ان ارادة المعنى الحقيقى
للفرق بين المجاز والكناية لان المجاز لا يصح فيه ان يراد المعنى الحقيقى مثلا لا يجوز
فى قولنا رايت اسدا فى الحمام ان يراد بالاسد الحيوان المفترس وفرق السكاكى بين
الكناية والمجاز بان الانتقال فى الكناية من اللازم الى الملزوم كالانتقال من طويل
النجاد الذى هو لازم طويل القامة وفى المجاز من الملزوم الى اللازم كالانتقال
من الاسد الذى هو ملزوم الشجاعة الى الشجاعة فعلى هذا التقدير يستقيم
الكناية فى طى الكشح وان كان هذا الفرق مردودا بان اللازم ما لم يكن
ملزوما لم ينتقل منه الى الملزوم لان اللازم من حيث انه لازم يجوز ان يكون
اعم من الملزوم ولا دلالة للعام على الخاص بل انما يكون على تقدير تلازمهما
وتساويهما واذا كان اللازم ملزوما يكون الانتقال من الملزوم الى اللازم
كما فى المجاز فلا يتحقق الفرق وقال صاحب الكشاف الكناية ان يذكر الشئ
بغير اللفظ الموضوع له ولم يتعرض الى ارادة المعنى الحقيقى فحينئذ يستقيم
الكناية فى طى الكشح على قوله قوله الاطناب والاخلال بالجر مجموعهما اى مجموع
لفظ الاطناب والاخلال بدل من لفظ الطرفين فى قوله طرفى الاقتصاد او
بيان اى عطف بيان لهما اى للطرفين ولما تعدد المتبوع وهو الطرفان
معنى اى من حيث المعنى اجرى الاعراب اى الاعراب الذى تعرض
التابع على كل واحد منهما اى لفظ الاطناب والاخلال فلا يرد ان يقال الحاكم

البدل

البدل او البيان هو المجموع وعب ان يجري الاعراب في آخره لا في آخر كل منهما
لانه ليس ببدل ولا ببيان وحاصل الجواب انه لما تعدد المتبوع من حيث
اللفظ فكانه ذكر كلا من المتبوعين على حدة ببيان او بدل ويمكن ان يقال
لما تعدد التابع لفظا اجري الاعراب على كل منهما لئلا يلزم خلو الاسم عن الاعراب
في التركيب وهو مما لا نظير له قال الفاضل الاسترابادي الاظهر بدل من
طرفي الاقتصاد بدل البعض من الكل والاخلال عطف عليه وقيل ملاحظة
العطف سابقة على الابدال فالمجموع بدل الكل من الطرفين فكانه يستحق
اعرابا واحدا الا انهما اعربا بجعل الطرفين لتعددهما في حكم متبوعين
والاوجه ان يقال اجري الاعراب على كل منهما مع ان المجموع يستحق اعرابا
واحدا لان كلا منهما قابل للاعراب فيعرب احدهما دون الآخر ترجيح
بلا مرجح كما يقولون جاءني القوم واحدا واحدا حيث اعرب واحدا
واحدا اعرابين مع ان المجموع حال واحدة انتهى كلامه وانت خبير بان
الظاهر ان يجري الاعراب في آخر المجموع لصيرورتهما بمنزلة كلمة واحدة
مستحقة للاعراب واحد فلو اجري الاعراب على الآخر لا يلزم الترجيح
من غير مرجح فيمكن كونه اوجه مما ذكره الفاضل المذكور فتامل ويجوز رفعهما
اي رفع الاطناب والاخلال على انهما اي مجموعهما خبر مبتدا محذوف
تقدير الكلام هما اي الطرفان الاطناب والاخلال وتوجيه الاعراب

مثل جاء في صورة الجر ويحتمل النصب بالفعل المقدر وهو اغنى وفي بعض
الحواشي لعل ترك التعرض للنصب لكثرة المحذوف بخلاف الرفع قوله وهو حسبي
ونعم الوكيل ذكر في بعض تصانيفه اراد به شرح التلخيص هذا العطف اي
عطف نعم الوكيل على سابقه بان الجملة الثانية وهي نعم الوكيل انشائية
لانها لانشاء مدح العام فلا تعطف على الاولى الاخبارية وهي جملة وهو
حسبي لان شرط صحة العطف بالواو توافق الجملتين في الانشائية
والاخبارية نقل عنه على قوله الجملة الثانية انشائية يعني على تقدير نعم الوكيل
هو بناء على ان المخصوص محذوف كما في قولك نعم العبد فيكون من عطف
الجملة الفعلية الانشائية على الجملة الاسمية الاخبارية انتهى اعلم ان في
اعراب المخصوص وجهين احدهما ان يكون مرفوعا بانه مبتدأ ويكون الجملة
الانشائية الى قبله خبره والثاني ان يكون مرفوعا بانه خبر مبتدأ محذوف
على تقدير السؤال فكون ما نحن فيه من عطف الجملة الفعلية الانشائية
على الجملة الاسمية الاخبارية انما هو على التقدير الثاني واما على تقدير الاول
فمن عطف الاسمية الاخبارية على مثلها بلا تكلف سوى حذف المخصوص
وكذا لا يعطف على حسبي باعتبار تضمنه اي تضمن حسبي معنى يحسبني يعني
ان عطف الجملة على المفرد يحتاج الى اعتبار تضمن المفرد معنى الجملة ليحصل
المناسبة بين المعطوف والمعطوف عليه قال الرضي يجوز عطف الفعل على

شرط صحة العطف بالواو توافق الجملتين في الانشائية والاخبارية

الاسم

وبالعكس يجوز عطف الفعل على الاسم

الاسم وبالعكس اذا كان في الاسم معنى الفعل كما في قوله تعم فالق الاصباح
وجعل الليل سكنا اى فلق الاصباح فلا يجوز مررت برجل طويل ويضرب
على العطف اذ ليس الاسم بتقدير الفعل لانه اى حبى على هذا خبر ايضا اى جملة
خبرية فلا يصح عطف الانشائية عليه قال الله في شرح التلخيص
ونعم الوكيل عطف اما على جملة هو حبى والمخصوص محذوف كما في قوله تعم نعم
العبد فيكون من عطف الجملة الفعلية الانشائية على الاسمية الاخبارية
واما على حبى اى هو نعم الوكيل وح فالمخصوص هو الضمير المقدم كما صرح
به صاحب المفتاح وغيره في قولنا زيد نعم العبد الرجل ثم عطف الجملة على
المفرد وان صح باعتبار تضمن المفرد معنى الفعل كما في قوله تعم فالق الاصباح
وجعل الليل سكنا على راى لكنه في الحقيقة من عطف الانشائية على الاخبار
انتهى كلامه قال الفاضل الجندي ورد بان مقصد الله تم ليس الرد والقدح
في التركيب وان كان ظه عبارته ناظرا اليه اذ نقل عنه في حواشيه هكذا المقصد
بذلك بيان الواقع للاعتراض وايضا ان مقصد الله ليس رد هذا
التركيب مطلقا كيف وقد اشار في شرح الكشاف عند الكلام على قوله تعم
يا ليتنا نرد ولا نكذب بايات ربنا الآية الى جواز عطف الاخبار على الانشاء
باقتضاء المقام وانما المقصد هو الرد والقدح الزاما على المصر لانه لازم
صحة مثل هذا التركيب انتهى كلامه وما ذكره بعض تلامذته اراد به الفاضل الخطائي

تلامذه الشيخ ان هذا النقل ان صح كان وجيها حسنا منكشفا عنه استار
الانظار ولكن مما يابا عنه قوله ثم عطف الجملة على المؤدى وان صح لكن في الحقيقة
من عطف الانشاء على الاخبار فصحح النظر ودع عنك الخبر فيمكن دفعه بان المعنى
وان كان خاليا عن السقم موصوفا بالحسن والفصاحة والبلاغة لكنه في
الحقيقة من عطف الانشاء على الاخبار وهو لا يخلو عن الصعوبة الظاهرة
لرعاية المطابقة بين الاصل والنقل بقدر الامكان ويرد عليه اي على
ما ذكره الشيخ ان المراد بالجملة الاولى وهو قوله حسبي انشاء التوكل للاخبار
عن الله تعالى بانه اي الله تعالى كاف وهو اي كون المراد الانشاء ظاهر فلا يلزم
عطف الانشاء على الاخبار اعترض عليه بانه حينئذ يرد الاشكال في عطفه على
ما عطف عليه لانه اخبار جزما وفي بعض الحواشي انه يجوز ان يكون هو حسبي
اخبارا بالنظر الى المعطوف عليه وانشاء بالنظر الى المعطوف فالجملة
الثانية يراد بها الاخبار حين عطفها على الاولى الاخبارية والانشاء
حين عطف الثانية الانشائية عليها وان كان بعيدا والاولى ان يقال
ان هذه الجملة انشائية بالنظر الى الغاية والمآل لا المنطوق وفق الحال
لانه يمتنع للعبد انشاء الكفاية لله تعالى فيكون هذه الجملة اخبارية بالنظر
الى معناها المنطوق ولا محذور في ان يكون الجملة الواحدة اخبارية
وانشائية بالاعتبارين المتغايرين فح لا يكون في العطفين اشكال

كاف

فعلى هذا

فعلى هذا سقط ما قيل وفيه نظر لانه لو كان انشاء لكان هو لاثبات معنى الكفالة
لنعم كما ان قولك بعت واشتريت اذا كان انشاء يكون لاثبات معنى البيع
والشراء لكن التالي باطل اذ العبد لا يقدر على اثبات معنى الكفالة لنعم وما
اظهار معنى التوكل وان كان مقدورا للعبد فهو امر خارج عن المعنى
الذي قصد من الكلام اصالة فلا ينافي كون الكلام خبرا كما في قوله تعالى حكاية
امراة عمران رب اني وضعتها انثى فان هذا الكلام جملة خبرية ذكرت
لا للاخبار والاعلام بل لاظهار التحسر والتحزن لانها كانت ترجو ان تلد
ذكرا وليس هذا الكلام منها لانشاء الوضع واثباته اذ لا يقدر هي على ذلك
والحاصل ان كل كلام يكون لنسبة خارج يطابقه اولا يطابقه وهو خبر وكل
كلام لم يكن لنسبة خارج كذلك فهو انشاء فقولنا وهو حسبي كلام يكون
لنسبة خارج وهو كونه تعالى كافيا فيكون خبرا بخلاف نحو بعت اذا كان
انشاء فانه ليس لنسبة خارج اذ لا يقصد به ان البيع وقع في الزمان
الماضي حتى يكون لنسبة خارج بل هو لانشاء البيع واثباته في الحال
فلا يكون خبرا انتهى كلامه وايضا يجوز ان يعتبر عطف القصة على القصة
بدون ملاحظة الاخبارية والانشائية في المعطوف والمعطوف
عليه قيل قد فسروه بانه عطف جمل متعددة مسوقة لغرض من
الاغراض على جمل اخر متعددة مسوقة لغرض اخر مع قطع النظر عن كون

كل واحد من المعطوف والمعطوف عليه خبرا او انشاء فعلى هذا التغير
فالعطف في قوله وهو حسبي ونعم الوكيل لا يكون من قبيل عطف القصة
على القصة اذ ليس كلا واحد من المعطوف والمعطوف عليه جملا متعددة
انتهى كلامه ويمكن ان يجاب بانه قد يقتصر من القصتين على ما هو العمدة
فيهما ويفهم منه الباقي منهما فكانه قال هو حسبي فلا حاجة الى غيره وهو نعم
الوكيل فيجب ان يتوكل عليه على غيره على ما صرح به السيد قدس سره في
حاشية التلخيص وورده اي قول الله بعض الفضلاء اراد به السيد قدس سره
ايضا بانه يجوز ان يقدر مبتدا في المعطوف بقرينة المعطوف عليه اي
وهو نعم الوكيل فيكون الجملة الثانية اخبارية كالاولى يعني وهو حسبي قال
السيد قدس سره في حاشية المطول استصعب الله هذا العطف والامر
كما بين ولكن المختار عندنا انه معطوف على مجموع جملة وهو حسبي لكنا نقدر
في المعطوف مبتدا بقرينة ذكره سابقا اي وهو نعم الوكيل ومعناه
على ما هو المشهور وسيأتيك انه الحق وهو مقول قولنا انه نعم الوكيل
فيكون جملة الاسمية خبرية متعلق خبرها جملة فعلية انشائية ولا شبهة
في صحة عطفها على الجملة الاسمية الخبرية السابقة انتهى قال بعض الافاضل
اعلم ان المخصوص في قوله تعم نعم الوكيل محذوف مقدر بعد الفاعل مبتدأ
لما قبله على احد الوجهين فلا حاجة الى تقدير مبتدا قبل اللهم الا ان يقصد

المناسبة

المناسبة في التقديم والتاخير ايضا واما على تقدير الوجه الآخر وهو كون المخصوص
خبرا من المحذوف فيحتاج الى تقدير فاعرفه وذكر الشيخ الشهيد في حواشي
المطول ان الاتصاف انه لا يفهم من قولنا هو نعم الوكيل القول ولا اعتقاد
ولا اخبار به بل هو بحيث دانشاء المدح ثم قال اى بعض الفضلاء وايضا يجوز
عطف الانشاء على الاخبار فيما اى في الجملة التي له اى لتلك الجمل محل من الاعراب
نص عليه صاحب الكشاف في سورة نوح عم ومثله بقولك قال زيد يؤدي
للصلوة وصل في المسجد قال بعض الفضلاء اى فيجوز ان يكون معطوفا
على حبى الذى هو خبر المبتداء فهذا رد ثانى وجهين رد الله كما ان الاول
رد لاول وجهيه لكن لا حاجة في عطفه على حبى الى اعتبار تضمنه معنى
يحسنى لان الجملة التي لها محل من الاعراب واقعة موقع المفردات فيجوز
عطفها على المفردات وعكسها كما صرح به السيد الشريف قدس سره
في حاشية المطول انتهى اقول رد السيد قدس سره على الله ثلثة اوجه
الاول انه معطوف على مجموع جملة وهو حبى ويكون عطف الجملة الاسمية
الخبرية التي متعلق خبرها جملة انشائية كما اشار اليه بقوله ورده
بعض الفضلاء بانه يجوز ان يقدر مبتداء الخ والثانى انه معطوف
على حبى من غير حاجة الى اعتبار تضمنه معنى يحسنى وحاصله انه من عطف
الجملة الانشائية على المفرد وعطف الجملة على المفرد وعكسه جايز فحاله محل من الاعراب

من غير ان يتضمن المفرد معنى الفعل والثالث انه معطوف على حسبي باعتبار تضمنه
معنى يكفيني فيكون من عطف الجملة الانشائية على الجملة الاخبارية وهو
جائز فحاله محل من الاعراب فبعض الافاضل حمل قوله ثم قال وايضا يجوز
الخ على الجواب الثاني كما سبق تحريره لكن الظاهر من قوله يجوز عطف الانشائية
على الاخبارية انه اشارة الى الجواب الثالث اذ على الثاني لا يكون من عطف
الانشاء على الاخبار بل على المفرد ويدل عليه اى على جواز عطف الانشاء
على الاخبار فحاله محل من الاعراب قطعا اى دلالة قطعية قوله نعم قالوا
حسبنا الله ونعم الوكيل اذ كل واحدة من جملة حسبنا الله وجملة نعم الوكيل
في محل النصب بانه مفعول قالوا وقد عطف الثانية اى جملة انشائية على
الاولى التي اى جملة خبرية ولما كان ههنا مظنة ان يقال لم لا يجوز ان يكون
مفعول قالوا مجموع الجملتين بثبوت الواو بينهما في الحكي فلا يكون لكل من
الجملتين محل من الاعراب دفعه بقوله لان هذه الواو من الحكاية
اى قالوا حسبنا الله وقالوا نعم الوكيل لا من المحكي اى ليس الواو
ثابتة في المحكي قبل الحكاية والنقل حتى يكون المعنى قالوا مجموع هذا
الكلام اى حسبنا الله ونعم الوكيل مع الواو المتوسطة بين الجملتين في كلامهم
اذ لا مجال للعطف فيه اى في كلامهم قبل ايراد قالوا يعني لو كانت الواو
من الحكاية لم يرد عليه المحذور المذكور ويكون خاليا عن الخلل والقصور

وان كانت

وان كانت من المحكى لزم عطف الانشاء على الاخبار في الجملتين لا محل
لهما من الاعراب وهو ممتنع ولا مجال للصحيح الا بتاء ويل بعيد لا
يلتفت اليه لبعده عن الذهن وهو اى ذلك التاء ويل ان يقال تقديره
اى تقدير قولهم حسبنا الله ونعم الوكيل حسبنا الله وقلنا نعم الوكيل
وقوله قلنا معطوف على حسبنا الله فيكون المعطوف والمعطوف عليه الجملتين
خبريتين لكن هذا التقدير خلاف الظاهر وبعيد عن الفهم فلا يحمل الكلام عليه
مع ظهور الوجه الصحيح القريب الى الفهم وهو كون الواو من الحكايات وما
كان ههنا مظنة ان يقال لم لا يجوز ان يكون هذا الجواز مختصا بما بعد القول
وح لا دلالة على المطلوب وهو جواز العطف بين الخبر والانشاء فيما له محل من الاعراب
مطلقا حتى يكون مقيدا فهذا المقام نفاه بقوله وليس هذا الجواز
مختصا بما اى بجملة وقعت بعد القول نحو قولنا زيد ابوه عالم وما اجمله
فان ما اجمله انشائية مشتملة على معنى التعجب معطوفة على الجملة الخبرية
التى وقعت خبرا عن المبتدا وهو زيد فهو من عطف الانشاء على
الاخبار فعاله محل من الاعراب ولا يكون مفعول القول قال السيد
قدس سره في حاشية المطول فان قلت اختلاف الجملتين خبرا وانشاءً
ان اوجب كمال الانقطاع بينهما اوجب مطلقا سواء كان للاولى
محل من الاعراب اولا قلت الجمل التى لها محل من الاعراب واقعة

موقع مفردات والنسبة بين اجزائها غير مقصودة بالذات فلا التفات الى اختلاف
تلك النسبة بالخبرية والانشائية حصوصا في الجملة المحكية بعد القول بل
ح في حكم المفردات التي وقعت تلك الجمل موقعها بخلاف ما لا محل لها من الاعراب
فان نسبتها مقصودة بالذات فيعتبر الاحوال العارضة لهذا كلامه
فاندفع ما ذكره الفاضل المحشي من انه يمكن ان يدعى الاختصاص بما بعد
القول لان الجملتين المختلفين خبرا وانشاء اذا وقعتا مقول القول لم يرد
الا اللفظ والنسبة بين اجزائها ليست مقصودة اصلا فان السيد
استدل على الجواز بكون الجمل في حكم المفردات وهذا مشترك بين ما وقع بعد
القول وبين غيره وايضا ان سلم حسن قولنا زيد ابوه قائم فلا وجه
لدعوى الاختصاص وان لم يسلم ما ذكره الفاضل المحشي فهو كلام آخر ورد
عليه اى على ما ذكره بعض الفضلاء حيث قال يدل عليه قطعا قوله نعم
حسبنا الله ونعم الوكيل انه يحتمل ان يكون الواو في الآية من المحكي من غير ان
ياء ول بالتاء ويل البعيد الذي ذكره ذلك الفاضل بل بتقدير المبتداء في
المعطوف اى قالوا حسبنا الله وهو نعم الوكيل فيكون المراد مقولية
الجملتين المتعاطفتين ويؤيده ما ورد في الادعية والاذكار حسبنا الله
ونعم الوكيل بلا سبق القول وصحة العطف بناء على تقدير المخصوص
مبتدأ اى وهو نعم الوكيل او نعم الوكيل هو بتاء ويل مقول فرحقه نعم الوكيل

او عطف

او عطف اى صحة العطف بتقدير المبتداء او بعطف نعم الوكيل على الخبر
المتقدم اى على المبتداء وهو حسبنا مقدم على الله نعم ومع هذين الاحتمالين
لا يكون قوله تعم قالوا حسبنا الله ونعم الوكيل حجة قاطعة على جواز عطف
الانشاء على الاخبار فحاله محل من الاعراب قال الفاضل اللبيب المحشي في حاشيته
المطول بعد ايراد ما اورده الفاضل المحشي ولا يقال هذه حجة الزامية
على الشه لا تحقيقية لانه مع كونه خلاف الظاهر يرد عليه انه استدل في سائر كتبه
على جواز هذا العطف بهذا الكلام فعلم انه حجة قاطعة تحقيقية عنده
انتهى كلامه وانت خبير بانه يمكن ان يقال استدلاله في سائر كتبه ايضا بطريق
الالزام لا التحقيق ردا على الشه واتباعه فافهم قال بعض الفضلاء ان قلت
لم لا يجوز ان المقدم ههنا خبر الوجوب بتقديم المبتدأ على الخبر عند تعريفها
قلت الاضافة في حسبنا ليست مختصة حتى يفيد التعريف انتهى كلامه
يعني ليس المراد بغير المتكلم جماعة مخصوصة معينة حتى يفيد الاضافة
اليها تعريفا ويمكن ان يقال ولو سلم ان المراد الجماعة المعينة لكن لم يقصد
بالاضافة اليها التعريف كما في غلام زيد اذا لم يرد به غلام مخصوص
من بين علمائه على ما تقرر في محله لكنه لا يخفى بعد بعد نقل عدم ان تقدير
المبتدأ يبطل اصل الاستدلال اذ العطف على الخبر المقدم فانه يبطل
الطريق المذكور انتهى كلامه قال بعض الفضلاء يعني ان تقدير المبتدا يبطل

دلالة على جواز عطف الانشاء على الاخبار فيما له محل من الاعراب اذ ليس
المعطوف على هذا انشاء بل اخبار او العطف على الجزء المقدم يبطل طريق
كون الواو من الحكاية لان من الحكي ويكون عطف جملة على مثلها هذا ظاهر
اذ لم يعتبر تضمن جسنا معنى يجيبنا واما اذا اعتبر فلا فرق بينهما في ابطال
اصل الاستدلال وكون كل منهما عطف الجملة على الجملة الاخبارية انتهى
كلامه وانت خبير بانه لا فرق بين اعتبار التضمن وغيره في كون كل منهما
مبطلا لاصل الاستدلال فافهم ثم ان حسن المثال المذكور وهو قولنا
زيد ابوه عالم وما اجهله بدون تقدير اى تقدير المبتدا يعني وهو ما اجهله
ممنوع بل هو اول المسئلة المتنازع فيها فمن ادعى اختصاص جواز
عطف الانشاء على الاخبار بما بعد القول لا يسلم صحته فصلاح حسنه
فعل هذا لا يرد ما ذكره بعض الفضلاء من انه يمكن ان يقال الجواز كاف
في الغرض فلا يفيد منع الحسن تامل انتهى كلامه وكانه لهذا امر بالتامل
اذ فيه منع الصحة لكن الغرض منع الحسن على وفق كلام السيد قدس
سره وحسن المثال المذكور بعد تقدير المبتدا في المعطوف
مسلم ولكن لا يفيد جواز عطف الانشاء على الاخبار اذ يكون المعطوف
بعد تقدير اخبارا اذ هو جملة اسمية خبرية متعلق خبرها انشاء على ما
حقق سابقا كالمعطوف عليه اى كما ان المعطوف عليه وهو ابوه

عالم

عالم اخبار فيكون من قبيل عطف الاخبار على الاخبار قال بعض الفضلاء
ثم ليت شعري لم لا يجوز هذه الواو استئنافية وما الذي اجاءهم الى
الحمل على العطف وكون هذا الشطط انتهى كلامه قيل ويجوز ان يكون الواو
في قولهم وما اجهله ونعم الوكيل اعتراضية في آخر الكلام ويجوز ان يكون
حالية الى معمولا في حقه نعم الوكيل وكذا الواو في قوله وما اجهله انتهى اقول
خبير بان الحمل على الاستئناف او الاعتراض اولى لحال خلاف الظاهر فلا يدفع
صعوبة الظاهر التي ادعاها الشريف المطول على ما حققه سابقا قوله اعلم ان الاحكام
الشرعية الخ للحكم ثلثة معان اي للحكم الاعم من المطلق والمقيد ثلثة معان
اذ الاولان معنى الحكم المطلق والثالث معنى الحكم الشرعي والاولى ان
يقال للحكم معنيان ولم يذكر المعنى الثالث مع انه غير مناسب بالمقام
المعنى الاول للحكم نسبة امر الى المحكوم به الى آخر اي المحكوم عليه ايجابا
كما في القضية الموجبة او سلبا كما في القضية السالبة اعلم ان الظاهر ان المراد
بالنسبة الحكمية وهي عند الحكماء وهي النسبة التامة الخبرية الايجابية
او السلبية وعند المتاخرين هي النسبة الحكمية وهي عند الحكماء وهي
التامة التقييدية التنبوية التي يرد عليها الايجاب والسلب وقوله ايجابا
او سلبا يشعر بان المراد بالنسبة النسبة التامة الخبرية فايجابا وسلبا
بمعنى ايقاعا وانتزاعا تفصيل للنسبة وان اريد بالنسبة النسبة التقييدية

فالايجاب والسلب بمعنى الموجب والسلوب والمعنى الثانى ادراك وقوع النسبة
اولا وقوعها وهذا المعنى مصطلح اهل المنطق على ما افاده الشريف فى التلويح
وما وقع الكافى وفى شرح الرسالة الشمسية من ان الحكم اسناد امر الى آخر
ايجابا وسلبا صريح فى انه عبارة عما هو مصطلح المنطق كما صرح به المحقق
الراضى فى شرحها والمعنى الثالث خطاب الله تعالى فى اللغة توجيه الكلام
نحو الغير لافهامه بلباس الالفاظ وبيانا للسان الذى هو المألوف والمعتاد
للانسان والمسموع فى الاذان كما هو اختيار الاستاذ ابو اسحق الاسفرايينى والشيخ
ابو المنصور الماتريدى رحمهم الله واما الشيخ ابو الحسن الاشعرى وحجة الاسلام
الغزالى فذهبا الى انه يجوز ان يسمع الكلام القديم الذى هو صفة الله تعالى
وقال ابو بكر ابن فورك انا اذا سمعنا هذه الحروف والاصوات فقد سمعنا
مع ذلك كلام الله تعالى واما سائر الاصحاب فقد انكروا عليه هذا القول واعلم
ان الكلام النفسى الازلى القائم بذاته تعالى بالنسبة الى الكلام اللفظى كالروح
للجسد المتعلق بافعال المكلفين ومعنى تعلقه بافعال المكلفين تعلقه
بفعل ما من افعالهم والا لم يوجد حكم اصلا اذ لا خطاب يتعلق بجميع
الافعال فدخل فى الحد الخواص للنبى عليه الصلوة والسلام كاباحة ما فوق
الاربع من النساء وخرج خطاب الله تعالى المتعلق باحوال ذاته وصفاته
وتنزيهاته بالاقتضاء او التخيير وخرج بهذا الخ الحكم الخصوص المتعلقة

بافعال

نه من الكابتى

تعريف الخطاب

ثم نقل الرماوقع به التخاطب
اى الكلام الموجه الى الغير للافهام
وهو ههنا الكلام النفسى الازلى
كذا ذكره بعض الافاضل
وتوجيه هذا الكلام نحو الغير للافهام
ص

مصداق كلام النفسى

بافعال المكلفين واحوالهم والاخبار المتعلقة باحوالهم كقوله تعم والله خلقكم
وما تعملون لانها ليست احكاما والتخيير اباحة الفعل والترك للمكلف ومعنى الاقتضاء
طلب الفعل منه مع المنع عن الترك الفعل وهو الايجاب او بدونه وهو الندب
او طلب الترك مع المنع عن الفعل وهو التحريم او بدونه وهو الكراهية كالوجوب
والاباحة ونحوها من الندب والكراهية قيل قوله كالوجوب اى كالايجاب
اذ الوجوب ليس من قبيل الخطاب بل الوجوب مما تتبع بالخطاب الذى هو الايجاب
انتهى كلامه وهذا الاخير اى المعنى الاخير للحكم غير مراد هنا لانه الضمير للشان
واما عم الفعل الاعتقاد اى اشتمله بناء على تعميم الفعل من فعل الجوارح والقلب
يعنى ان الظاهر ان الافعال مقابل للاعتقادات فلو كان المراد ههنا المعنى
الاخير وهو خطاب الله تعم لم يكن علم الكلام متعلقا بالاحكام الشرعية بحسب
الظاهر ولو تكلفنا وعممنا الفعل الاعتقاد يلزم الانحصار هكذا نقل عنه
لكن يلزم انحصار مسائل الكلام والعلم بالوجوب واخواته عن الندب
والاباحة والحرمة والكراهية قيل ذلك لان علم الكلام يكون عبارة عن العلم
المتعلق بالايجاب والندب والتحريم والكراهية والاباحة لكن علم الكلام ليس
عبارة عن ذلك وانما هو عبارة عن العلم المتعلم باثبات الصانع وصفاته
واثبات النبوة وكذا ذلك نعم الكلام قد يبحث فيه عن وجوب النظر وعن
وجوب معرفة الله تعم لكن ذلك فى غاية القلة فلا ينبغى ان يكون علم الكلام

مصنف مع الاقتضاء

ح ٢

المتعلق ٢

عبارة عنه وقد يلزم ايضا استدراك قيد الشرعية اذ بعد اضافة الخطاب
الى الشارع وهو الله تعم لا حاجة الى ذكر هذا القيد واعترض عليه بان تقريح
ما علم ضمنا ليس من قبيل الاستدراك ولا من قبيل التاكيد لان كون الحكم
شرعيا بما علم اولا ضمنا وتبعا لا قصدا واصالة كان للغفلة والذهول
فيصح فذكر الشرعية ثانيا لازالة تلك الغفلة والذهول اللهم الا ان يحمل
احكام الشرعية على التجريد في الاول اى على تجريد الاحكام عن الاضافة
الى الله تعم فلا استدراك في قيد الشرعية فهذا استئناف استدراك قيد الشرعية
وفي بعض الحواشي ان التجريد عن الاضافة فقط لا يكفي في دفع الاستدراك
بل لا بد من التجريد عن الاقتضاء والتخيير ايضا وعن الامثلة فيكون المعنى الخطاب
المتعلق بافعال المكلفين بل يشم منه رائحة الشرعية بعد فيندفع
الحذور ان معا لزوم الانحصار والاستدراك وان كان المقصد منه دفع
الاستدراك فقط كما يشعر به قوله او التاكيد في الثاني وكذا قوله او يجعل
التعريف الخ وكذا قوله فالمراد المعنى آه فح لا يستقيم الترديد اللهم الا ان يراد
بها او معنى الواو في قوله او التاكيد او يجعل الترديد بالنظر الى دفع المحذور
الثاني او بالنظر الى كون الدفاع الثاني مقصودا وان كان الاول مندفعا
به استطرادا اذ التفريع لحصول التكلف في الصحة والاستقامة فالاولى ان
يقال المراد من التجريد عن الاضافة فقط كما هو الظاهر فح يندفع سوال

مجال

الاستدراك

الاستدراك فقط وكون شرعية الحكم مفهوما من القيد والمثال غير ظاهر
لظهورها من الاضافة فللغفلة والذهول عنها مجال فح يكون من قبيل التصريح
بما علم التزاما فما فعل هذا يكون او والتعريف على حالها ثابتين فتامل او يحمل على
التاءكيد في الثاني اى قيد الشرعية فلا يلزم استدراك او يجعل عطف على قوله
اى اللهم الا ان يجعل التعريف اى تعريف الثالث وهو خطاب الله تعالى الخ للحكم
الشرعي للحكم مطلقا فلا استدراك في قيد الشرعية لكن لما كان كل من الحمل
على التاءكيد التاسيس وجعل التعريف للحكم الشرعي تعسفا وتكلفا من غير حاجة
لا ضرورة في الحمل على هذا المعنى اشار الى ضعفها اولا بقوله اللهم وثانيا بقوله
فالمراد من الحكم حكم الشرعي اما المعنى الاول اى نسبة امر الى آخر الخ ووجهه اى
معناه ظاهر نقل عنه ويؤيده قوله فيما سيجئ وسمعوا ما يفيد معرفة الاحكام
فان المراد بالحكم ههنا هو المعنى الاول قطعا اذ لا معنى لافادة معرفة
التصديقات انتهى اعلم ان المعنى الحقيقي للفظ العلم هو الادراك ولهذا
المعنى متعلق هو المعلوم وله تابع في الحصول يكون ذلك التابع وسيلة
اليه في البقاء وهو الملكة وقد يطلق لفظ العلم على كل واحد منهما اما حقيقة
عرفية او اصطلاحية او مجازا مشهورا كما صرح به السيد قدس سره في
حواشي المطول فظهر ان المعنى الاصلي للعلم هو الادراك فح يكون يكون
وجه قوله وجهه ظاهر ان التعلق ح يكون بالمعنى الاصلي للعلم هو لا

الادراك ويحتمل ان يكون وجه الظهور ان التعلق على هذا المعنى للحكم مستقيم
سواء اريد من العلم الادراك او المدرك والملكة او ان تعلق العلم بالمعلوم
اظهر من تعلق المعلوم او الملكة بالعلم او المراد بالحكم المعنى الثانى هو ادراك
وقوع النسبة اولا وقوعها ثم اى حين يراد بالحكم المعنى الثانى يجعل العلمان
اى يجب ان يجعل العلمان المذكوران فى قوله والعلم المتعلق بالاولى وكذا
العلم المذكور فى قوله وبالثانية اى العلم المتعلق بالثانية عبارة عن المسائل
المعلومة او يجعل العلمان عبارة عن الملكة التابعة للادراك نقل عنه وجه
الجعل هو عدم التكلف فى معنى التعلق فى انتهى فمعنى قوله والعلم المتعلق بالاولى
يسمى علم الشرايع والاحكام ان المسائل المتعلقة بالاولى او الملكة
المتعلقة بالاولى وهى ادراك وقوع النسبة الشرعية العلمية يسمى علم
الشرايع والاحكام وقس على هذا قوله وبالثانية علم التوحيد والصفات
قيل ويجوز ان يجعل العلمان عبارة عن العلمين المركبين من ادراك وقوع العلمين
النسبة فمعنى قوله والعلم المتعلق بالاولى ان العلم المركب من الاولى يسمى
علم الشرايع والاحكام وقد زعم ان فيه تكلفا فمنعه غير موجه وقال بعض
الافاضل لا يخفى ان جعل جملة التصديقات متعلقة بجاهر مئالفة منه اعنى
التصديقات المخصوصة او جعل التصديق على مذهب الامام متعلقا بالحكم
الذى هو جزء منه تكلف محض وعلى التقديرين اى على تقدير ارادة المعنى

الاول

الاول من الحكم وعلى تقدير ارادة الثاني من الشرعية في قوله الاحكام الشرعية
ما يوخذ من الشرع سواء توقف عليه اولا لما يتوقف عليه اى ليس من
الشرعية ما يتوقف على الشرع بل اعم منه لان وجوده تعم ووحدته مثلا وكذا
سائر صفاته لا يتوقف على الشرع على ما مر تحقيقه فحاشية الاساس فلو اريد
بالشرع ما يتوقف على الشرع خرج عنه علم الكلام العلم المتعلق بالذات
والصفات لكن الاحكام الاعتقادية مطلقا سواء توقف على الشرايع
اولا او الاحكام الاعتقادية الغير المتوقفة فافهم انما يعتد بها اى بالاحكام
الاعتقادية اذا اخذت من الشرع فعلى هذا يمكن ان يراد من الشرع ما
يتوقف على الشرع سواء توقف من حيث ذاته او من حيث الاعتداد وكانه
لهذا ذكره قوله لكن الاحكام الخ او لدفع عدم تعلق الاحكام بالشرع
اصلا قوله منها ما يتعلق بكيفية العمل ان اريد به الى بالتعلق المستفاد من
يتعلق مطلق التعلق سواء كان تعلق الاسناد بطرفيه او التصديق
بالقضية او غيرهما فلا امر اى شان التعلق وحاله ظاهر قيل اذ يجوز
المعنى ان النسبة الحكمية الشرعية منها ما يتعلق بكيفية العمل ومنها ما
يتعلق بالاعتقاد مما يصح ان يتعلق به النسبة الحكمية لا حاجة الى ان يراد
بالاعتقاد المعتقدات لان نفس الاعتقاد مما يصح ان يتعلق به النسبة
الحكمية الشرعية هذا اذا اريد بالحكم النسبة الحكمية وهي نسبة امر آخر ايجابا
الرضي

او سلبا على عامر واما اذا اريد به ادراك وقوع النسبة اولا وقوعها فالمراد
بالاعتقاد المعتقدات سواء اريد بالتعلق مطلق التعلق اولم يرد ذلك
ادراك وقوع النسبة هو نفس الاعتقاد فلا مايتعلق بالاعتقاد انتهى كلامه
ويمكن ان يقال ان هذا الكلام بعد ما قرر في الحاشية السابقة ان المراد بالحكم
المعنى الاول اذ لا بد في الحمل على الثاني والثالث من ارتكاب تكلف وان كان التكلف
في الحمل على الثاني اقل وفي بعض الحواشي ان اريد بالحكم المعنى الثاني لا بد ان
يراد من الاعتقاد المعتقدات كما في الشق الثاني اللهم الا ان يراد من التعلق
تعلق العام وهو الادراك بالخاص وهو الاعتقاد وهو غير مفيد لان في
اطلاق التعلق توسعا فتامل وانما لم يعتبر التعلق بنفس العمل في الاول
اي في الاحكام الشرعية الاولى وهي المتعلقة بالعمل كما اعتبر في الاحكام
المتعلقة بالاعتقاد تعلقها بنفس الاعتقاد بل تعلقها اي تعلق
الاحكام الاولى بالعمل من حيث الكيفية نقل عنه يعني اذا اريد مطلق التعلق
يجوز ان يعتبر التعلق بالنسبة الى نفس العمل والى كيفية لكن الثاني
اولى اذ فيه اشارة الى نكتة وقد وقع العبارة في شرح المقاصد بدون
لفظ الكيفية وعبارة هذا الكتاب اولى منها انتهى قال بعض الافاضل
والاولى ان يقال في وجه الكيفية ان النسبة وان كانت متعلقة بالمنتسبين
معا لكن تعلقها بالمحكوم به اقوى لانه مقتضى ومستلزم لها دون المحكوم

عليه

عليه ولان تعلقها به بنفسه وبالمحكوم عليه بالاداة ولهذا يقال له المنسوب
والمحكوم عليه المنسوب اليه وايضا لنسبة التي اى الثبوت وصف المحكوم به بوجه
المحكوم عليه وكيفية العمل في علم الفقه محكوم به على ما لا يخفى فاعتبار التعلق
بها يكون اولى وتعلق عامة الاحكام الثانية اى الاحكام المتعلقة بالاعتقاد
ليس كذلك اى ليس تعلقها بالاعتقاد من حيث الكيفية بل يكون تعلقها
بالاعتقاد من حيث هو هو اى يكون المقصود منها الاعتقاد دون العمل
وانما قال عامة الاحكام الثانية اى اكثرها اشارة الى ان بعضها يتعلق
بالاعتقاد من حيث الكيفية كما في قولنا معرفة الصانع اى الاعتقاد بوجوده
واجب وهذه مسئلة من مسائل الكلام على ما ذكر في مباحث النظر ولا شك ان
وجوب الاعتقاد هو كيفية الاعتقاد كذا قيل وان اريد به اى بالتعلق تعلق
الاسناد بطرفيه اى بطرفي الاسناد هذا اذا كان الحكم بالمعنى العرفي او اريد
تعلق التصديق بالقضية اذا كان الحكم بالمعنى الثاني فلا ورد في قوله منها ما
يتعلق بالاعتقاد المعتقدات لان طرفي الاسناد لا يكون نفس الاعتقاد بل
هي قد يكون من المعتقدات وكذا القضية لا يكون نفس الاعتقاد وهو
ظاهر مثل وجوب الواجب ووحدته اى وحدة الواجب مع اى حين زيادة
الكيفية فيه اى في قوله منها ما يتعلق بكيفية العمل اشارة الى ان موضوع
الفقه هو العمل لا ما هو اعم منه اذ المتبادر من تعلق الاسناد بكيفية العمل

كون الكيفية محكوما به ومسندا ومنسوبا لا محكوما عليه ومسندا اليه ومنسوبا اليه
على ما لا يخفى كذا ذكره بعض الافاضل وقيل ان اريد بالتعلق تعلق الاسناد
بطرفيه او التصديق بالقضية يكون في قوله ما يتعلق بكيفية العمل اشارة الى
ان موضوع الفقه هو العمل وذلك لان طرفي الاسناد القضية الموضوع
والمحمول وهما ههنا العمل وكيفية والعمل اول للموضوعية وكيفية اول للمحمولية
اذ الموصوف اول بالموضوعية في الصفة هذا والحق ان اضافة الكيفية
الى العمل يفيد كون العمل موضوع الفقه سواء كان اريد بالتعلق مطلق
التعلق او اريد تعلق الاسناد بطرفيه انتهى لكن سوق كلام المحشي لا يلائم
للاحتمال الاول حيث لم يذكر هذا الكلام مقارنا بفائدة زيادة قيد
الكيفية وآخره الى ههنا وما يتوهم مبتدأ خبره قوله ففيه من ان بيان
ما موضوعه اى موضوع علم الفقه اعم من العمل لان قولنا هذا بيان
وجه التوهم الوقت سبب وجوب الصلوة من مسائله اى مسائل الفقه
وليس موضوعه اى موضوع هذه المسئلة بناء وويل الكلام ونحوه او
باعتبار ان لفظ المسئلة يجوز بذكره لانه لم يستعمل بدون التأنيث بعمل
الوقت قيل اعلم ان موضوع المسئلة اعم من موضوع العلم ما يبحث
فيه عن اعراضه الذاتية وموضوع المسئلة ما يكون محكوما عليه في مسئلة
من مسائل العلم وهذا الموضوع قد يكون موضوع العلم كقولنا في الحساب

العدد

العدد زوج وقد يكون نوعا من انواع موضوع العلم كقولنا الاربعة
زوج وقد يكون عرضا ذاتيا لموضوع العلم كقولنا الزوج الكازوج الزوج
كالثمانية او زوج الزوج كالعشرة وهذا المتوهم اشبه علمية موضوع
المسئلة بموضوع العلم هذا وانت خبير بان الوقت ليس نوعا من العمل
ولا من العوارض الذاتية له فلو لم يكن موضوع الفقه اعم من العمل
من العمل لم يصح جعله موضوع المسئلة الابتداء ويل ولانهم اى ارباب الفقه
وهذا بيان وجه آخر للتوهم عدوا الفرايض اى علم الفقه بابا من الفقه
يعنى جعلوا علم الفرايض نوعا من علم الفقه وموضوعه اى موضوع علم
الفرايض التركة بفتح التاء وكسر الراء ما يتركه الميت ومستحقوها التركة
وظاهر ان التركة والمستحقين لها ليس من العمل فيلزم ان يكون موضوع الفقه
اعم من العمل ففيه اى فيما يتوهم ان ذلك القول اى قولنا الوقت سبب وجوب
الصلوة راجع الى بيان حال العمل بتاء ويل ان يقال الصلوة تجب بسبب
الوقت فالموضوع فى هذه المسئلة ايضا العمل مع انه يمكن منع كون هذا
القول من مسائل الفقه اذ يجوز ان يكون ذكره فى الفقه على سبيل التبع كما
ان قولهم النية فى الوضوء مندوبة فوقعة ان الوضوء يندب فيه النية
فلا يلزم ان يكون موضوع هذه المسئلة النية قيل فيه بحث لان النية
فعل من افعال القلوب فلا حاجة فى هذا القول الى التاويل وفيه

ان المراد بالعمل ههنا عمل الجوارح كما هو المتبادر عند اطلاقه والا يلزم اندراج
القسم الثاني في الاول فالتاويل لزوم ثم انه الضمير للشان ينبغي ان يكون
موضوع علم الفرايض قسمة التركة بين المستحقين لها فموضوعه العمل
وهذا رد لقوله ولانهم عدوا الفرايض الخ يمنع كون موضوعه التركة ويمكن
منع كونه من الفقه ايضا بان يكون المراد علم الفرايض في الفقه من قبيل تكميل
الفن بايراد ما يتعلق به وكذا مسئلة المجنون والصبي راجع الى فعل المكلف
لانه راجع الى فعل الولي وقيل هذا على اطلاقه لا يصح نعم في الاسلام والصلاة
وقد يجاب بان المراد بالمكلف ما من شانه ان يكلف كذا ذكره الفاضل الجندي
فكانه للاشارة الى احتمال هذا المنع وكونه على خلاف ما ينبغي قال ثم انه ينبغي
ان يكون الخ قيل بل ينبغي ان يكون الكل من قسمة التركة ويندرج في موضوعه
التجهيز والتكفين وقضاء الدين وتنفيذ الوصية وتقديم التجهيز والتكفين
على الامور الباقية من هذه الامور وكل ذلك من قبيل الاحمال ولا يمكن
ادراج الامور المذكورة في قسمة التركة لانه خلاف النظم مع ان التجهيز والتكفين
واجب وان لم يكن للميت تركة اصلا انتهى ويمكن دفعه بان ذكر هذه
الامور في اول كتب الفرايض للمناسبة لانها من مسائل الفن فانهم
وفي قوله لانه خلاف النظم لانه لا يثبت عدم الامكان الا ان يتكلف كما
اشار اليه اي الى ان موضوع الفرايض قسمة التركة لا التركة من حيث هو

التجهيز والتكفين وقضاء الدين وتنفيذ الوصية وتقديم التجهيز والتكفين على الامور

اي علم

اى علم الفرايض بانه علم يبحث فيه اى فى هذا العلم عن كيفية قسمة التركة
الميت بين الورثة فان هذا التعريف صحيح فى ان قسمة التركة موضوع
الفرايض وانما قال الشارح لان المقصد من هذا الكلام هو التعريف لا بيان
الموضوع لان التركة ومستحقها منصوب معطوف على قسمة التركة فحقه
ينبغى ان يكون موضوع الفرايض قسمة التركة على ما قيل والظن ان صاحب
القيل هو المتوهم وبالجملة يعم موضوع الفقه بحيث يشمل العمل وغيره
كما توهم محاكم يقل به احد اى احد معتمد وصف به بعض الفضلاء اخذا
المتوهم والظن انه لا حاجة الى الوصف وفى كون هذا الكلام محلا بحيث
تأمل فلم يقع قوله بالجملة موقعه قوله وبالثانية علم التوحيد هذا العطف
من قبيل العطف على معمولى عاملين مختلفين بحرف واحد ولم يذكره
لظهوره فان قوله بالثانية معطوف على قوله بالاولى فى قوله والعلم
المتعلق بالاولى يسمى علم الشرايع والاحكام والعامل فيه المتعلق
وقوله علم التوحيد معطوف على قوله علم الشرايع والعامل فيه يسمى المعطوف
المجرور مقدم فهو مثل فى الدار زيد والجرة عمرو وهو جايز عند سيبويه
قال بعض الافاضل فيه ان المعطوف الاول بالثانية كما ان المعطوف
عليه الاول بالاولى وليس شئ منهما مجرورا والمجرور الثانية والاولى وليس
شئ منهما بمعطوف ومعطوف عليه ورد هذا بان قوله والمجرور مقدم

والصفات

هو قوله والعامل فيه المنصوب والعامل فى الاول
المجرور مقدم على العامل فى الثانى المجرور يسمى ولا يخفى
ان فى قوله والمجرور مقدم تسامحا
اذ المقدم هو العامل المجرور لا المجرور
المجرور فيكون فى محل
النصب وذلك

اشارة الى ان الباء في الثانية معاد لبعد العهد ولوقوع الفاصل بين المعطوف
والمعطوف عليه وليس بمراد ومثله كثير الوقوع في الكلام وعلى هذا يكون
المعطوف الاول الثانية والمعطوف عليه الاول الاولى وانت خبير بان
بعض الافاضل لم ينكر هذه الاشارة بل ينكر ما اشار اليه من كون الباء
معادًا لانه خلاف الظاهر فافهم ثم قال بعض الافاضل ويجوز ان يرفع علم
التوحيد على تقدير والعلم الثانية علم التوحيد والصفات او ينصب على
تقدير ويسمى العلم المتعلق بالثانية علم التوحيد والصفات فيكون عطف
الجملة على الجملة انتهى كلامه والاولى ان يقال والعلم المتعلق بالثانية
يسمى علم التوحيد والصفات رعاية للطباق بالسباق ويمكن حمل الترتيب
على مذهب الفراء فانه يجوز هذا العطف مطلقا قال في التلويح الاحكام
الشرعية النظرية لا العملية تسمى اعتقادية واصلية لكون الاجماع
حجة وكون الايمان واجبا بهذا كلام التلويح وبه اى بما قال في التلويح
يظهر ان ليس العلم المتعلق بالثانية على الاطلاق علم التوحيد لان حجية
الاجماع من الاحكام الشرعية النظرية كما صرح به وهو من مسائل
اصول الفقه فالعلم المتعلق به ليس من علم التوحيد فما قال الشارح
في هذا المقام مخالف لما قال فاني التلويح والجواب ان هذه المسئلة اى مسئلة
حجية الاجماع مشترك بين الاصوليين ينقل عنه اى اصول الفقه واصول
الدين

المتعلق ص

الدين الذى هو الكلام فان حجية الاجماع مشترك بين الاصوليين نقل عنه
اى اصول الفقه من حيث انها مناط الاستنباط مسئلة الاصول ومن
حيث انها مناط لاثبات العقايد الدينية مسئلة الكلام انتهى والمغايرة
بين كونها مسئلة الاصول وكونها مسئلة الكلام بحسب جهة البحث
يعنى ان قولنا الاجماع حجة كان مسئلة من علم الكلام بناء على ان الاجماع
معلوم اثبت له ما يتعلق بالعقائد الدينية وهو كونه حجة ومن مسائل اصول
الفقه بناء على ان الاجماع دليل شرعى اثبت له ما يتعلق باستنباط الاحكام
وهو كونه حجة بناء على ان موضوع الكلام المعلوم من حيث يتعلق به اى بذلك
المعلوم اثبات العقايد الدينية فظاهر ان الاجماع معلوم كذلك فهو بهذا
الاعتبار داخل فى موضوع علم الكلام وكونه حجة من العوارض الذاتية
له فيكون مسئلة من علم الكلام ولم يذكر وجه كونه من مسائل الاصول
اكتفاء بشهرته وظهوره وموضوع اصول الفقه الادلة الشرعية
وهى الكتاب والسنة والاجماع والقياس من حيث اثباتها للاحكام
قيل واما ما يقال من ان الاجماع موضوع اصول الفقه وموضوع العلم
لا يتبين فيه فمردود بان الذى لا يتبين فى العلم هو وجود الموضوع
ولا حاجة لنا الى بيان وجود الاجماع اذ هو معلوم بالمشاهدة
او بالتواتر واما حجية الاجماع بمعنى الاعراض الذاتية التى يبحث عنها فى

فهرس

في اصول الفقه ويقال الاجماع حجة موجبة لثبوت الحكم قوله اشهر مباحثه
يشير اى بهذا الكلام بمقتضى اضافة صيغة التفضيل الى الجمع الى انه اى
لعلم التوحيد والصفات مباحث اخر وكانه اراد بالمباحث ما فوق الواحد
والا فكان ان يقول انه بثنتين آخرين اللهم الا ان يقال بالنسبة الى العارف
الذاهل او عند من يقول بان موضوعه اى موضوع علم الكلام اعم من ذات
الله تعم بان يجعل الموضوع ذات الله تعم وذات المكنات من حيث
يتعلق استنادها اليه او يجعل الموجود المطلق او المعلوم من حيث يتعلق
به اثبات العقائد الدينية تعلقا قريبا كذا ذكره بعض الافاضل فقط اى لكون
المباحث الآخر بهذا العلم فان مباحث الجواهر والاعراض وغيرها مما هو مذكور
في الكتب الكلامية من مباحث الكلام علم هذا او اعلم ان التعميم مذهب الجمهور
فان عند المحققين هو المعلوم من الحيثية المذكورة وعند المتقين منهم المتقدمين ص
الامام حجة الاسلام موضوعه الموجود من حيث هو غير مقيد بشيء واما عند
غيره اى غير من يقول بان موضوعه اعم فهو يقول ان موضوعه ذات الله تعم
والقائل بذلك هو القاضي الارموي صاحب المطالع فالحق انه لا يكون له
مبحث غير مبحث التوحيد والصفات اذ كل ما ذكر في علم الكلام يرجع الى صفة
كما سيجيء بيانه فاثبات المباحث الاخر فيه يحتاج الى بيان فلذا قال فكان الصفة
المطلقة اى المذكورة بدون قيد عندهم اى عند المتكلمين هي الصفة الذاتية

الوجودية ذكر بعض الافاضل ان موضوع العلم ما يبحث فيه عن الاعراض الذاتية
له او اعراضه الذاتية فعند من جعل موضوع الكلام الذات فقط يكون البحث
عن الاعراض الذاتية له وعن الاعراض الذاتية للصفات التي هي اعراضه
الذاتية مطلقا ولما كانت الصفة المطلقة عندهم اى المذكورة بدون قيد
مخصوصة بالصفة الذاتية الوجودية يكون معنى قوله مبحث التوحيد
والصفات اشرف مقاصد الكلام ان مبحث التوحيد والصفات الذاتية الوجودية
ولذا اى لان الصفة المطلقة عندهم هي الصفة الذاتية الوجودية لم يعدوا
مباحث الاحوال وهي الصفات التي ليست بموجودة ولا معدومة قائمة
بموجود عند القائلين بالاحوال واما عند من لا يقول بالاحوال القائمة
فالمراد بها صفة غير وجودية والافعال وهي صفات غير ذاتية والنبوة
والامامة من مباحث الصفات في بعض الحواشي ولو قال والتنزيهات
وهي الصفات السلبية بعد قوله والامامة لكان احسن واوفق الا ان
يقال عدم العد بالنسبة الى هذه محل تامل فلو قال واما عند غيره
فلان المراد من الصفة المطلقة هي ذكر الصفة الثبوتية والسلبية لكان
اسلم والصق هذا كلامه وانت خبير بان الصفات السلبية مندرجة
في الاحوال على ما فسر نابه الاحوال والظاهر ان الصفات السلبية في بحث
الصفات بالتبعية للتتميم وان رجع الكل اى كل من الاحوال والافعال

ولذا اى لان الصفة المطلقة عندهم هي الصفة الذاتية الوجودية

والنبوة والامامة الى صفة ما قيل ذلك لان الاحوال كالعالمية والقادرية
ونحوها صفات له تعم وكذا كونه تعم خالقا لافعال العباد ومرسلا للرسل
وناصبا للامامة وحاشرا للاجساد ونحو ذلك صفات له تعم انتهى فعلى
هذا احمل افعال العباد والظاهر ان المراد بها الصفات الفعلية كما قال بعض
الافاضل في بيان الرجوع اذ الاحوال صفات غير وجودية والافعال
صفات غير ذاتية والانبياء ونصب الامامة معنيان فعليان ونقل عنه
فانه اشار في آخر هذا الكتاب الى ان مقاصد الكلام من مباحث الذات والصفات
والافعال والمعاد والنبوة والامامة اقول بين هذا النقل وبين الحصر
المستفاد من قوله الا عند بعض الشيعة منافاة انتهى كلامه واقول سيظهر لك
دفعه في تحقيق العلاوة واعلم ان مباحث الامامة اى مسئلة الامامة انما هي
من الفقهيات وليست من مباحث علم الكلام وان ذكرت فيها بالتبع فلا حاجة
الى رجوعها الى صفة ما فيها وفيه ان كون الامامة انما هي من الفقهيات لا فضل
لها في اثبات كون الصفة المطلقة عندهم هي الصفات الذاتية الوجودية
فلا معنى لجعلها علاوة هنا كذا ذكره بعض الافاضل وفي بعض الحواشي
اقول هي علاوة بكون المشار اليه لذا دليلا على عدم عد مباحث الامامة
من مباحث الصفات ويجوز ان يكون علاوة لقوله فلان الصفة المطلقة
الخ يعني لا حاجة للتصحيح الاشارة الى الزام كون المراد من الصفة المطلقة
هي الذاتية

اى الذاتية الوجودية لكون الامامة من الفقهيات لكن ياتى عن هذا التوجيه
قوله مباحث آخر فى صدر الكتاب اللهم الا ان يراد منها مباحث الامامة
فان قيل فعلى هذا لا يكون مباحث الامامة من مباحث الكلام حتى يصح تصحيح
الاشارة بها قلت وان كان الامر كذلك الا انها الحقت باصول الكلام دفعا
لخرافات اهل البدعة والا هو او صونا للائمة المهديين عن مطاعنهم لئلا يفضى
القاصر الى سوء اعتقادهم كذا فى شرح المواقف فح يكون بحث الامامة من مقاصد
الكلام كما صرح به الشه فى شرح المقاصد وفى اخر هذا الشرح ايضا غاية با
فح هذا الباب انه لا يكون من المقاصد بالذات الا عند بعض الشيعة فان مباحث
الامامة عندهم من المقاصد بالذات لان نصب الامام عندهم واجب على الله تعا
قال الشيخ فى اواخر شرح المقاصد لا نزاع فى ان مباحث الامامة بعلم الفروع
اليق لرجوعها الى ان القيام بالامامة ونصب الامامة الموصوف بالصفات
المخصوصة من فروض الكفاية وهى امور يتعلق بها مصالح دينية ودنيوية
لا ينتظم الامر الا بحصولها فيقصد الشارع تحصيلها فى الجملة من غير ان
يقصد حصولها من كل واحد ولا خفاء فى ان ذلك من الاحكام العملية دون
الاعتقادية قوله وقد كانت الاوائل تمهيد لبيان شرف العلم اى علم الكلام
وغايته مع الاشارة الى دفع ما يقال يعنى ان بيان الشرف هو المقصود
بالذات فى هذا المقام والدفع مذكور بالتبع لانه من اماطة الاذى عن

من عدول الامامة من الاحكام الاعتقادية
والعلم المتعلق بها داخل
فى علم الكلام

الطريق وذكر الاشارة لكونه غير مذكور باسلوب الدفع والجواب وان كان مستفادا
منه ثم ان بيان ما يتعلق بتدوين هذا العلم اى علم الكلام لم يكن فى عهد النبى
صلى الله عليه وسلم ولا فى عهد الصحابة والتابعين ولو كان له شرف وعاقبة
حميدة لما اهملوه لانهم هم الواضعون للاحكام الشرعية وكانت عادتهم
فى ذلك ارشاد المسترشدين فلو كان لتدوين الاحكام الشرعية شرف
وكمال لفعلوه كذا قيل وفيه ان الاهمال لا يدل على عدم الشرف اذ يحتمل ان
يكون لضيق الوقت بسبب كمال الاشتغال بالمحاربة مع الاعداء والاحسن
ما ذكره بعض الفضلاء من انه شروع فى بيان البواعث لتدوين العلمين
ودفع ما يتوهم من انه من محدثات الامور وقال عم شر الامور محدثاتها
وايكم ومحدثات الامور ومن احدث فى ديننا هذا ما ليس منه فهو رد وحاصل منه ص
الدفع لانه ان اردت ان البحث عن دليل وجود الصانع وتوحيده والنبوة
وغيرها بدعة ومحدث فذلك ممنوع كيف والقرآن مشحون به وان اردت
ان الاشتغال به على تقدير الوجه المتعارف فيما بيننا كذلك فمسلم لكنه امر
حسن قد مست اليه حاجة ثم لم يكن فى زمان الصحابة والتابعين وكذا الادلة
المنصوبة والامارات الموضوعة للاحكام الفقهية كانت قائمة فى زمانهم
وبالجملة فمن البدعة ما هو حسنة فان الزمان مختلف والاستعدادات متفاوتة
فقد يستدعى الوقت مصلحة يجب على اهله رعايتها وان لم يكن الشارع
فيما سلف

فيما سلف ذلك ولذا ذكر بعض اصحاب الحديث ان البدعة قد تكون واجبة وقد تكون
مندوبة بما جمع القرآن وتصنيف العلم قوله لصفاء عقايدهم هذا القول
مع ما عطف عليه وهو قوله ولقلة الوقايع فعل هذا الكلام رد بقوله من قال
لقلة الوقايع عطف على قوله ببركة بناء على اتحاد موء دى الباء السببية
واللام التعليلية متعلق بقوله مستغنين قدم هذا القول مع تابعه عليه
اى على قوله مستغنين للاهتمام نقل عنه اى للاهتمام بغير الاختصاص مثل
العناية بالدليل الذى هو الاصل ومثل ورود الحكم ابتداء مدللا فانه لا يتطرق
عليه شبهة من اول الامر ومثل كون الغرض متعلقا بالسبب لا بالحكم ومثل ازالة
توهم كونه دعوى بلا دليل انتهى اعلم ان الجار والمجرور اذا قدم على عامله فان
كان فيه تخصيص قبل التقديم للتخصيص وان كان خاليا عن التخصيص قبل
التقديم للاهتمام يشهد عليه موارد الاستعمال فح يكون تعليل الاختصاص
للاهتمام موافقا للاصطلاح وان كان الاصطلاح ختصاص صالحا لان
يكون دليلا للاهتمام فى نفس الامر فلا حاجة الى تقييد الاهتمام بغير الاختصاص
وسقط قيل الحق ان التقديم لا يكون الا للاهتمام على ما ذكره الشيخ عبد القاهر
فالاولى ان يقال قدم عليه للاهتمام والاهتمام اما لكونه الاول سببا للثانى
واما للاختصاص كما ذكره بقوله او للاختصاص والاختصاص اضافى
لا حقيقى فاندفع ما يقال انه ليس للتخصيص اذ لا يناسب المقام اى سبب

استغناءهم هذه الامور المذكورة من صفاء عقايدهم وقلة الوقايع ويمكن
المراجعة لما يتوهم من عدم الشرف والعاقبة الحميدة حتى يردانه لو كان له
عاقبة حميدة وشرف لما اهملوه ثم نذر تقريره بقوله الا ترى انه لما ظهرت
الفتن في زمن مالك ره دون الفقه وقوله مع انه اى مالك ره من التابعين
ثم تتمة التنوير مع الاشارة الى دفع الشبهة رأسا ولعله لم يثبت عند الفاضل
الحشى ما نسب الى ابى حنيفة ره مما يتعلق بالفقه الاكبر والا فهو لكمال اشتهاره
اولا بالتعرض لقولهم وما يفيد معرفة الاحكام فان قلت الفقه نفس معرفة الاحكام لا ما
يفيدها اى معرفة الاحكام على ما يستفاد من عبارة الشه ره قلت المعرف
ههنا اى في كلام الشه هو المسائل المدللة يعنى ان المعرف بهذا التعريف الفقه
بمعنى المسائل المدللة وهو مبنى على ما هو المشهور من ان حقيقة كل علم
مسائل ذلك العلم فالمراد بالموصول المسائل المدللة في اصل التعريف فيستفاد
من هذا الكلام ان الفقه هو المسائل المدللة المفيدة معرفة الاحكام العملية
عن ادلتها وبهذا اندفع الاعتراض لكن يرد على هذا الجواب ان الاوفق بالمقام
الفهم ان الاحكام ههنا عبارة عما يبين في علم الفقه من النسب الخبرية او نحو
المنسوبة الى الموصوفات فيتجه ان المفيد عين المفاد فاشار الى دفعه
فان من طالعها اى المسائل المدللة المطالعة بپوسته در جزوى نكرستن
كذا في تاج المصادر والمراد ههنا التوجه والالتفات اليها او وقف على

ادلتها

ادلتها اى ادلة تلك المسائل حصل له معرفة الاحكام عن ادلتها والتغاير بين
المفيد والمفاد باعتبار ان المفيد التوجه الى المسائل والمفاد معرفتها نقل
عنه وهذا القدر كاف فى اطلاق الافادة كما يقال جاء الرسول يفيد العلم
الاستدلالى ومن البين ان من ذلك قولهم معنى قولنا المقدمة فى كذا ان هذه
المعانى فى تحصيل الادراكات بمعنى انها تحصل بتلك المعانى على ما حققه الشريف
الجرجانى فى حاشية المطول انتهى نقل عنه ايضا فى مراد بالاحكام المعنى الاول من
المعانى الثلاثة انتهى قال الفاضل الجندى ويمكن الجواب عنه بان الموصول
عبارة عن الالفاظ الدالة فانه من طالعها ووقف على ادلتها حصل له معرفة
بالاحكام عن الادلة التفصيلية ولعل هذا مراد الفاضل المحشى من المسائل المدللة
حيث قال فى الجواب المعرف ههنا هو المسائل المدللة الى آخر انتهى كلامه ولا يخفى
بعده عن سوق كلام المحشى خصوصا بعد ملاحظة ما نقل عنه ولك ان تقول
فى الجواب بمنع اصل الاشكال الفقه هو علم الاحكام الكلية لا معرفة الاحكام
الجزئية يعنى ان المراد بالاحكام الاحكام الجزئية والمعنى سموا الاحكام الكلية
المفيد لمعرفة الاحكام الجزئية بالفقه قال الفاضل الجندى هذا الجواب مع كونه
موجبا للاضطراب والانتشار فى الكلام اذ لا يصح هذا التوجيه فى تعريف
الكلام لعدم الاصل والفرع فى اكثر المسائل مما ياباه التقييد بقوله عن ادلتها
انتهى كلامه وجه الاباء ان المراد خوض الادلة التفصيلية هى الاحكام الكلية

لا الجزئية ويمكن دفعه باعتبار الواسطة هذا والعلم بالاحكام الكلية يفيد معرفة
الاحكام الجزئية فان علم وجوب الصلوة مطلقا من الشخص كان وهو من
الاحكام الكلية يفيد معرفة وجوب صلوة زيد وعمرو مثلا من الاحكام الجزئية
وقد يقال في الجواب التغاير الاعتباري بين المفيد والمفاد كاف في الافادة
اي في اطلاق الافادة فان التصديقات من غير اعتبار حصولها في العقول الانسانية
مفيدة ومن حيث حصولها فيها مفادة كذا ذكره بعض الافاضل وفيه ان
اطلاق العلم عليها ليس بهذه الحيثية كما لا يخفى وفي الافادة بهذه الحيثية تأمل
ايضا وقيل في بيان التغاير يعني ان معرفة الاحكام العملية من حيث ذاتها
واتصاف موصوفها بها مفيدة لها من حيث تعلقها بالاحكام العملية وكونها
آلة لملاحظتها واعترض عليه في بعض الحواشي بان الظاهر اطلاق العلم
عليها باعتبار الحيثية الثانية كما يقال علم زيد يفيده زيدا صفة كمالية مع
ان صفة الكمال هو العلم لكن التغاير اعتباري فان علم زيد من حيث ذاته
واتصاف زيد به مفيد له اياه من حيث تعلقه بالمعلوم وكونه آلة لملاحظته
حتى يكون هذا الاعتبار الثاني كما لا يزيد كذا قيل وانما جعل المعرفة بمعنى
ملكة الاستنباط والاستحضار لان الملكة هي الكيفية النفسانية الراسخة
ولها اقسام منها ملكة استنباط الاحكام وهي كيفية راسخة تهيأ بها
المجتهد لاستنباط الاحكام العملية والراسخ ابعاد عن ادلتها ومنها ملكة

الاستحضار

الاستحضار وهي كيفية راسخة تتهيأ بها النفس لمشاهدة النظريات التي كسبتها
سابقا حتى كان بحيث يقدر على ان يستحضرها متى شاء بلا تجشم كسب جديد
وتسمى هذه الملكة عقلا بالفعل وتوضيحه ماذكره الفاضل الجندي حيث قال
وحق الجواب ههنا وان كان فيه خروج عن سياق جعل الموصول عبارة
عن ملكة الاستحضار والاستنباط اعني التهيأ التام اي حاصل للمجتهد ممارسة
الموارد التي لها مدخل في حصول مرتبة الاجتهاد فانها يفيد للمجتهد معرفة
الاحكام عن ادلتها التفصيلية وهي متزايدة يوما فيوما بتعاقب الحوادث
اليومية فلا يتصور ان يحاط بها وانما يبلغ من يعلمها هو التهيؤ التام
اعني ان يكون عنده ما يكفيه في الاستعلام وقت المراجعة اليه والاحتياج
وان استدعى زمانا ولهذا قيل جعل الفقه عبارة عن الاستعداد القريب
الذي هو التهيؤ التام ضروري فسياق الكلام بالباء المنقوطة بنقطة
واحدة اي سابق كلام الله اعني قوله في تدوين العلمين اي علم الكلام
والفقه وقوله تمهيد القواعد وقوله ترتيب للابواب ياء بي عنه اي عن
جعل المعرف العلم بمعنى ملكة الاستنباط لان التدوين والترتيب
والتمهيد لا يضاف الى الملكة عرفا نقل عنه واما الجواب الثاني والثالث
فيلائم السباق لان تدوين العلوم بعد تدوين العلم وقد شاع ان يقال
كتبت علم فلان وسمعته واما تدوين الملكة فمما ياباه الذوق السليم انتهى

وانت خبير بان العلم في قوله كثبت علم فلان يحتمل ان يكون بمعنى الملكة وقيل
ان التدوين ونحوه لا يتصور في الملكات النفسانية وانما يتصور في
المسائل وفي التصديقات بالمسائل اصالة تبعا للمسائل بخلاف الملكات اذ لا
يتصور فيها التدوين لا اصالة ولا تبعا فغيه ان التدوين اصالة انما يتصور
في نقوش الكتابة وهي تدل على العبارة وهي على ما في الاذهان فنسبة التدوين
الى الالفاظ والعبارات وكذا الى المسائل والتصديقات المتعلقة بها مجاز كما ان
النسبة الى الملكة مجاز فلا يصح قوله في المسائل اصالة وكذا قوله لا يتصور
في الملكات لا اصالة ولا تبعا لكن يرد على الاول الاجوبة وهو قوله المعرف
ههنا المسائل المدللة لزوم فقاهة المقلد فيه نظر لان الشه قال في التلويح
ان المقلد يتوصل بقواعد الاصول الى مسائل الفقه لا الى الفقه الذي هو
العلم بالاحكام عن ادلتها الاربعة لان علمه بها يحتاج الى الادلة الاربعة وايضا
قال قدس سره في الحاشية في شرح المطالع ان المتعلم ناظر متفكر في
المسائل لان المقلد غافل عن الدلايل مع ان الفقه على اول الاجوبة هو
المسائل المدللة المفيدة لمعرفة الاحكام عن ادلتها التفصيلية فح لا يلزم
فقاهة المقلد فالحال ان المقلد ليس بفقيه اجماعا فتعاين عنه واما على باقي
الاجوبة فيندفع بجعل المعرفة بمعنى اليقين والادلة بمعنى الامارة
وتحصيل اليقين عن الامارات انما هو شان المجتهدين لا غير وبهذا التوجيه

لا مقلد

لا يتاتى

لا يتأتى في الجواب الاول كما لا يخفى انتهى وانت خبير بان حمل المعرفة على اليقين
والادلة على الامارات تكلف لا يليق بمقام التعريف وبعد ارتكابه عدم
جريان مثله في الجواب الاول محل تأمل وقد عرفت عدم ورده على الجواب الاول
ايضا فافهم فسقط ما ذكره الفاضل الجندي من انه يرد على الاجوبة كلها سوال
الحق كون المقلد فقيها نقل عنه هذا الكلام مبني على عدم تقييد السائل باليقينية
الحاصلة من الامارات والا فلا سوال ولا جواب انتهى قال بعض الافاضل
ملخصه يعرف بالتأمل وغاية ما يقال في دفع لزوم الفقاهية المقلد انه كما
اجمع القوم على عدم فقاهية المقلد كذلك اجمعوا على ان الفقه من العلوم
المدونة وهذا يقتضي ان يكون المقلد فقيها اذ فائدة تدوين العلم ان
يصير الضابط بهذا العلم من كتب المدونة عالما بذلك العلم فبين الاجماعين
تناف ولا رجحان لاحد الاجماعين على الآخر فلا بد من التوفيق بينهما كما
قال والتوفيق بين هذين الاجماعين انما يتأتى اي يجعل بان يجعل
للفقه معنيان نقل عنه قد يطلق الفقه على العلوم المدونة وقد يطلق
على العلوم الحاصلة بالامارات فالمعنى الاول متحقق في فقاهية المقلد
دون الثاني انتهى وحاصل الجواب منع بطلان اللازم كما يفهم من قوله
وعدم حصول احدهما اي احد المعنيين في المقلد لانا نمنع حصول الآخر
فيه قيل والحق ان اطلاق الفقيه على المقلد اطلاق ابي ذي لا حقيق

وفيه انه اذا ثبت للفقه معنيان فاطلاق الفقه على المقلد لا يكون مجازا مطلقا
فافهم قوله عن ادلتها متعلق بالمعرفة دفع لما يتوهم ان قوله ع عن ادلتها
متعلق بالاحكام وح لا يخرج علم المقلد لانه علم بالاحكام الحاصلة ع عن ادلتها
التفصيلية وان لم يكن علم المقلد حاصلا من الادلة فدفع ذلك بانه
متعلق بالمعرفة لا بالاحكام اذ الحاصل من الدليل هو العلم بالشيء لا الشيء
نفسه كما صرح به الشارح في التلويح وكونها اى المعرفة ع الادلة مشعر بالاستدلال
اى بكون المعرفة استدلاليا بملاحظة الجيئية متعلق بقوله مشعر فان
العلم الحاصل من الدليل من حيث هو دليل على ما هو مقتضى ملاحظة الجيئية
لا يكون الا استدلاليا فيخرج ع تعريف الفقه علم جبرائيل والرسول عليهما السلام
فانه اى علم جبرائيل والرسول بالمدرس اى سرعة الانتقال من المبادى
الى المطالب واللام في الرسول للجنس لا يتجشم الاكتساب الجشم ر ج ع جزى
كشيدن تاج المصادر وكذا يخرج علم الله تعالى لانه ليس بتكلف الاكتساب
فان قلت للرسول علم اجتهادي ببعض الاحكام اختلف العلماء في
اجتهاد الانبياء قال بعضهم لا يجوز لهم الاجتهاد بقدرتهم على النص
بالوحي وقال الجمهور جاز لهم الاجتهاد وهل يجب فيه فاذا جاز او وجب
هل يجوز الحمل على الخطاء اذ هم معصومون ع الخطاء في الاجتهاد وفيه
وجهان هذا في امور الدين اما في امور الدنيا فيجوز الخطاء والسهو لقوله ع
انما انا بشر

تعريف المدرس

اجتهاد الانبياء

انما انا بشر مثلكم اذا امرتكم بشيء من امر دينكم فخذوا به واذا امرتكم بشيء
من امر دنياكم الدنيا فانما انا بشر اى اخطاء واصيب كسائر افراد البشر
كذا فى شرح المشكاة فلا يخرج عالمه اى علم النبى عم بهذا القيد اى بقيد كونه
استدلاليا يعنى لا يخرج علمه مطلقا بل يبقى علمه الاجتهادى داخلا فى التعريف
مع هذا القيد قلت تعريف الاحكام اى الالف واللام فى الاحكام للاستغراق
فيكون المعنى ان الفقه معرفة جميع الاحكام العملية ع ادلتها التفصيلية فلا
اشكال فى التعريف والمراد من الاستغراق كل واحد يقع ويدخل فى الوجود
على التفصيل ويلتفت اليه ذهن المجتهد كذا فى التلويح فلا يرد ما قيل فعلى هذا
لم يوجد فى الدنيا فقيه عالم بجميع مسائل الفقه لان الحوادث العملية لكثرتها
وعدم انقطاعها غير داخلة تحت حصر الحاصرين وضبط المجتهدين ولا حاجة
الى الجواب بانه لما تعذر معرفة جميع الاحكام العملية بالفعل اصطلح
الفقهاء على اطلاق الفقيه على من له التهيؤ التام بمعرفة جميع الاحكام
وذلك لاستجماع الماخذ والاسباب التى يمكن بها معرفة تلك الاحكام
على تفاصيلها ع ادلتها ثم ان حمل تعريف الاحكام على الاستغراق لا ينافى
الاصطلاح المذكور هذا ما نقل عنه واما انا فلم يجعله للاستغراق واخرج
علمه بهذا القيد فالاعتراض وارد عليه انتهى كلام قال بعض الافاضل
انما يرد هذا اذا كان المخرج بهذا القيد ممن يجوز الاجتهاد النبى صلى الله عليه وسلم

اما اذا لم يكن فلا قوله ومعرفة احوال الادلة الى آخره الظاهر انه اى هذا القول معطوف
على معرفة الاحكام فيكون المعنى وسموا ما يفيد معرفة احوال الادلة اجمالا
فى افادتها الاحكام باصول الفقه ففيه اى فى هذا القول مثل ما مر فى قوله وسموا
ما يفيد معرفة الاحكام العملية من الكلام والاعتراض مع الاجوبة وايضا
يرد عليه انه عطف على معمولى عاملين مختلفين مع ان الجر وليس بمقدم وان
التزم العطف اى عطف قوله معرفة احوال الادلة على الموصول اى كلمة
ما فى قوله ما يفيد معرفة الاحكام يرتفع الاشكال اى الاعتراض المذكور
سابقا بان يقال ان اصول الفقه نفس معرفة احوال الادلة لما يفيد
فلا حاجة الى الاجوبة الثلثة اذ حينئذ يكون المعنى وسموا معرفة احوال
الادلة اجمالا الخ وقس عليه اى على قوله معرفة احوال الادلة قوله ومعرفة
العقايد قيل لكن اذا عطف قوله ومعرفة العقايد على قوله معرفة الاحكام
لا يتصور فيه الجواب الثانى لان كثيرا من المسائل الكلامية قضايا شخصية
كقولنا الله تعالى قادر عالم ومحمد صلى الله عليه وسلم نبى صادق الى غير ذلك
فلا يتصور فيها بالاحكام الكلية حتى يندرج تحتها معرفة الاحكام
الجزئية بخلاف مسائل الفقه كما مر وبخلاف مسائل اصول الفقه كقولنا الامر
للوجوب فانه حكم كلى يندرج فيه الاحكام المتعلقة بالاوامر المخصوصة
منه قوله تعالى واقيموا الصلوة واتوا الزكوة ونحو ذلك انتهى واجيب

بان

بان الموضوع الاول يأول بالذي وجب وجوده وان الثاني يجوز ان يكون
من فروع المسائل الكلامية والمسئلة فيه ان كل من ادعى النبوة واظهر المعجزة
بنى صادق ذكره للاهتمام مع ان المقايسة لا يلزم ان يكون من جميع الوجوه
قوله كالمنطق للغلو يعد في المواقف كونه بازاء المنطق وجها آخر معاير لكونه
مورثا للقدرة على الكلام حيث قال وانما سمي كلاما اما بازاء المنطق للغلاسفة
وفي شرح المواقف يعني ان لهم علما نافعا في علومهم سموه بالمنطق ولنا
ايضا علم نافع في علومنا سميناه في مقابلته بالكلام الان نفع المنطق في
علومهم بطريق الآلة والخدمة ومن ثم يسمى خادم العلوم وآلتها وربما يسمى
رئيسها نظرا الى نفاذ حكمه فيها ونفع الكلام في علومنا بطريق الاحسان
والمرحمة فلا يسمى الا رئيسا لها انتهى كلامه وجمعهما اى كونه بازاء المنطق
والوجه الآخر الذي هو كونه مورثا للقدرة الخ بان جعلهما وجها واحدا
نظرا الى ان كونه اى علم الكلام بازاء المنطق باعتبار انه يفيد قوة على
الكلام كما ان المنطق يفيد قوة على النطق فيؤول كونه بازاء المنطق
الى كونه اى الكلام مورثا للقدرة على الكلام وقد عرفت مما نقلت من
شرح المواقف ان كونه بازاء المنطق ليس باعتبار ان لهم علما نافعا
في علومهم سموه بالمنطق ولنا ايضا علم نافع في علومنا سميناه في مقابلته
بالكلام فلا يكون حاصل الوجهين واحدا فافهم قال الفاضل الجندي قوله وجه

كونه بازاء المنطق من حيث الاستمداد في تحصيل الاستمداد من المنطق باعتبار
انه يبين ما يعرض المبادي كالصحة والفساد ومن الكلام من حيث انه يبين
انفس المبادي ولهذا سمي الاول بالخادم والآلة والثاني بالرئيس وقيل يقال
ان هذا راجع الى الوجهين وفيه تدبر قوله فاطلق عليه الاسم اي اولا
قال بعض الافاضل فيه ان الاطلاق عليه اولا يقتضي ان يكون مطلقا على غيره
ثانيا وهو محل بحث واجيب عنه بان لفظ الاول في اللغة اسم للشيء
الذي وجد ابتداء سواء حصل عقيبه شيء آخر ولم يحصل يقال هذا اول
قدومي مكة ولو قال اول عبد ملكه فهو من ملك عبدا عتق وان لم يملك بعده
عبدا آخر كذا في التغير الكبرى اذ لو لم يقيد الاطلاق به اي بقوله اولا الكبير
لضاع اما قيد الاول في الاول اي قوله اول ما يجب الخ اذ وجه اصل الاطلاق
كونه مما يجب لا كونه اول ما يجب فينبغي ان يقول ولانه مما يجب من العلوم
او ضاع ذكر وجه التخصيص في الثاني اي قوله ثم خص به اذ لا شركة بين
علم الكلام وغيره في كونه اول ما يجب حتى يخص هذا الاسم به اي بعلم
الكلام تميز قال بعض الافاضل هذا 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 الاول وهو ظاهر وان كان السبب كونه اول ما يجب آه فلا حاجة

الى ذكر

الى ذكر وجه التخصيص اذ لا شركة فى كونه اول ما يجب آه واما ما نقل عنه ان هذا
تعليل لمعنى الفعل الذى فى حرف التفسير اى فسر الاطلاق بالاطلاق الاول لانه
اذ لا شركة ففيه ما فيه فتامل انتهى كلامه وانت خبير بان قوله اذ لا شركة
دليل استدراك ذكر وجه التخصيص ولم يتعرض لاستدراك لفظ الاول اكتفاء
بظهوره واما احتمال تسمية الغير اى غير علم الكلام به اى بالكلام لغير هذا
الوجه الذى هو كونه اول ما يجب فقايم فى سائر الوجوه المذكورة للتسمية
بالكلام ايضا هو اجواب عن سوال مقدر وهو ان يقال على تقدير تقييد
الاطلاق بالاول فى الاول لا لغوية بوجه التخصيص فى الثانى لانه لدفع
ان يقال لم لم يسم غيره من العلوم بهذا الاسم لكونه مما يجب وان لم يكن اول
ما يجب مع انه اى الشان لم يتعرض بوجه التخصيص فى غيره اى غير هذا الوجه
وقد يقال فيه انه يجوز ان يكون عدم التعرض للاحتمال فى سائر الوجوه لظهور
جريان ذلك فى الوجوه الباقية ايضا وفيه اذ لو كان كذلك لكان الملايم
التعرض فى اول الوجوه او فى آخرها فافهم قوله هذا هو كلام القدماء الى آخره
اى ما يفيد معرفة العقايد قال الفاضل الجندى ولعل هذا بناء على ما هو الظاهر
من العطف والا فالظاهر ان يقال اى معرفة العقايد من غير خلط الفلسفيات
اى علوم الفلاسفة مثل مباحث الاعراض والجواهر وهو كلام السلف اى
المتقدمين من اهل السنة والجماعة والتسمية بالكلام اى تسمية علم التوحيد

والصفات بعلم الكلام لما وقعت منهم اى من السلف ذكر وجه التسمية بالكلام
عقيب ذكر كلامهم نقل عنه كانه قيل لم وسط وجه التسمية بين ذكر كلامهم
اى المتقدمين وذكر كلام المتاخرين ولم يذكر بعدهما والظاهر ان يتاخر عنهما اجيبا
عنه بقوله والتسمية الخ انتهى كلامه قوله ويثبت المنزلة بين المنزلتين اى الواسطة بين
الايمان والكفر فان الفاسق عندهم ليس بمؤمن ولا كافر لا محالة غير الايمان
والكفر لا الواسطة بين الجنة والنار يعنى اى اللازم من كلامهم وهو الواسطة
بين الايمان والكفر لا الواسطة بين الجنة والنار فان الفاسق اى مرتكب
الكبيرة مخلد فى النار عندهم كما هو المشهور من مذهبهم اذا مات قبل التوبة
فلا يلزم من قولهم بانه ليس بمؤمن ولا كافر الواسطة بين الجنة والنار فسقط
ما قيل فيه بحث فان كون الفاسق مخلدا فى النار عندهم لا ينافى ان يقولوا بالواسطة
بين الجنة والنار ويكون من اهلها غير الفاسق او كان اهلها هو الفاسق لكن
يدخل فيها الفاسق اولا حتى يحكم الله تعالى عليه بما يقتضيه الحكم ثم يدخل فى النار
هذا كلامه واعترض فى بعض الحواشى بان العادة الالهية جرت على البقاء
جارية على الرحم واللطف بعد الغضب والقهر لا العكس اتفق على ذلك
ارباب الملل ثم قيل فالاولى ان يقال لا واسطة بين الجنة والنار فان
القول بالواسطة بينهما يختص بالمعتزلة مع ان المقصد ههنا ذكر ما
يختص بهم من المذاهب الباطلة انتهى كلامه وانت تعلم ان هذا القول انما

يحسن

يحسن اذا اثبت من المعتزلة القول بالواسطة بين الجنة والنار وهو غير معلوم
عندنا فافهم وقال بعض السلف الاعراف واسطة بين الجنة والنار واهلها
من استوى حسناته مع سيئاته هذا قول حذيفة وابن مسعود واختيار القراء
قيل للحسن الاعراف قوم استوى حسناتهم مع سيئاتهم فضرب على فخذه ثم قال
هم قوم جعلهم الله تعالى تعريفا لاهل الجنة واهل النار يمرون البعض من البعض
والله لا ادرى لعلى بعضهم الآن معينا فى بعض كان قائلا قال لم اثبت
من التغيير المنزلة بين المنزلتين بالواسطة بين الجنة والنار مع ان بعض
السلف قائل بها فقال وان كان بعض السلف قائلا بها الا انه عندهم اهلها
من استوى حسناته مع سيئاته ولو فرضنا بها ههنا يلزم ان يكون اهلها
هو الفاسق كما مر آنفا مع انه مخلد فى النار عندهم على ما مر وهو رد يعنى تفسير
الاعراف بهذا فى الحديث الصحيح لكن قالهم الى الجنة فلا يكون الاعراف
دار الخلد وقيل اهلها اى اهل الاعراف اطفال المشركين وقيل اهلها الذين
ماتوا زمان فترة من الرسل وهو الزمان الذى لم يوجد فيه نبى من
الانبياء ولم يصل دعوة نبى الى اهله الاعراف جمع عرفة بضم العين المهملة
وهو السور المضروب بين الجنة والنار وهى عالية استعير من عرف الفرس
وعرف الديك وقيل العرف ما ارتفع من الشىء فانه يكون بظهوره اعرف
من غيره واختلفوا فى اهله فقال بعضهم اصحاب الاعراف اقوام يكونون فى الدرجة

في النازلة من اهل الثواب ثم اختلف هؤلاء فمنهم من يقول من استوى حسناته
مع سيآته ومنهم من يقول هم اطفال المشركين وقيل الذين ماتوا زمان فترة
من الرسل وقيل الذين خرجوا الى الغزوة بغير اذن ابائهم فاستشهدوا او قتلوا
بين الجنة والنار قيل مساكين اهل الجنة وقيل الفاسق من اهل الصلوة وفي المدارك
الذي لم يرض عنه احد الابوين وقال الآخرون هم اصحاب الاعراف هم اشرف
اهل الجنة واختلف هؤلاء قال ابو الحسن [illegible] ملائكة يعرفون اهل
اهل الجنة واهل النار فقيل له قال الله تعالى وعلى الاعراف رجال ويزعمهم انهم
ملائكة ذكور لا اناث وقال القاضي البيضاوي هم الملائكة يرون في صورة
الرجال وقيل هم الانبياء عليهم السلام على اعالي ذلك السور تمييزا لهم عن سائر
اهل القيمة واظهارا لشرفهم وعلو مرتبتهم وقيل هم الشهداء وقيل قوم من
احياء المؤمنين وقيل العلماء وتمام تحقيق في تفسير الكبرى

قد اعتزل عنا اي واصل ابن عطاء ان قلت سيجيء في بحث الصغيرة
والكبيرة ان مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن [illegible] ولا كافر بل هو منافق
عند الحسن البصري فلا اعتزال لواصل ابن عطاء عن مذهبه اي عن
مذهب الحسن بسبب القول بان مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر
قلت الكافر ينصرف عند الاطلاق الى المجاهر والمنافق كافر غير مجاهر
بالكفر بل هو مخفي كفره ومجاهر بالاسلام فلا منزلة بين المنزلتين عنده

اي عند الحسن

اى عند الحسن قد نقل عنه اى بين الايمان والكفر بل بين الايمان وبين احد قسم
الكفر وهذا ليس باثبات منزلة بين المنزلتين انتهى قال الفاضل الجندى
يعنى ان الحسن نفى الكفر عن المنافق بمعنى الانكار ظاهرا الا الكفر المطلق
اعنى الانكار مطلقا سواء كان ظاهرا او باطنا فيلزم المنزلتين هذا
(اعنى المنزلة بين المنزلتين الايمان الشرعى وبين ما يقابله رحمد)
النوع من الكفر وبين الايمان دون ما يلزم المعتزلة ولو قيل لم يقل
كلام المعتزلة بمثل ما اول به الحشى كلام الحسن بان يقال انهم ارادوا
بالايمان المنفى عن الفاسق الايمان الكامل الذى عد العمل ركنا منه لا الايمان
الشرعى الذى هو الاساس فى دخول الجنة حتى يلزم منزلة بين المنزلتين
بين الايمان الشرعى وبين مقابله قلنا لان قدماءهم صرحوا بان من اخل
بالطاعة ليس بمؤمن شرعا وقيل فى الجواب ان اصل الاشكال ان الحسن
اراد بالمنافق المنافق فى الاعمال لا المنافق فى الدين اعنى من صلحت سريرته
وظهر فساده وبالايمان المنفى الايمان الذى عد العمل ركنا منه وقيل الحق
ان مذهب الحسن راجع الى مذهب الخوارج وقيل انه رجع عن هذا المذهب
وسيجىء تفصيله وتحقيقه قوله لا يثاب ولا يعاقب لا يقال لا واسطة
بين الجنة والنار عندهم اى عند المعتزلة فالحال الثالث الصغيرة ان يكون
فى الجنة فيجب ان يثاب واما ان يكون فى النار فيجب ان يعاقب لان الجنة
دار الثواب والنار دار العقاب وعدم الثواب والعقاب فى الجنة و

النار

اى عدم الثواب فى الجنة وعدم العقاب فى النار ينافى كونهما اى كون الجنة والنار
دارى الثواب والعقاب اى كون الجنة دار الثواب وكون النار دار العقاب
فلا يصح ان الثالث لا يثاب ولا يعاقب لانه ان لم يدخل الجنة والنار يلزم
الواسطة بينهما وهو خلاف مذهبهم وان دخل احدهما بلا ثواب ولا عقاب
يختل كونهما دارى الثواب والعقاب وقد ثبت بالنصوص كونهما دارى
الثواب والعقاب واذا بطل التالى فالمقدم مثله لانا نقول لا نسلم ان دخول
الثالث الجنة والنار بلا ثواب وعقاب ينافى كونهما دارى ثواب وعقاب
لان معنى كونهما اى الجنة والنار دارى ثواب وعقاب انهما اى الجنة والنار
محل للثواب والعقاب يعنى ان الجنة محل للثواب والنار محل للعقاب وهذا المعنى
لا ينافى كون دخول شخص فى احدهما بلا ثواب ولا عقاب فيجوز ان يكون
الثالث فى احديهما بلا ثواب وبلا عقاب فهذا الجواب منع للملازمة اعنى
قول السائل كون الشخص فى الجنة والنار بلا ثواب وعقاب مستلزم عدم
كونهما دارى الثواب والعقاب لا اعنى لم لا يكون معنى كونهما دارى الثواب
والعقاب ان كل من دخلها اى احدهما يثاب ويعاقب حتى يتم الملازمة
المذكورة ولو سلم اى معنى كونهما دارى الثواب والعقاب فهو بالنسبة
الى اهل الثواب والعقاب لا بالنسبة الى كل من دخلها سواء كان من
اهل الثواب والعقاب اولى فلا يتم الملازمة المذكورة مع تسليم المعنى المذكور

وهم اى اهل

وهم اى اهل الثواب والعقاب المكلفون عندهم والاخ الثالث الصغير ليس
بمكلف فلا يلزم من دخول الجنة والنار بلا ثواب وعقاب عدم كونهما دارى
الثواب والعقاب بالمعنى الثانى ايضا وانما قال عندهم اى عند المعتزلة لان عندنا
كل فرد من افراد الانسان مكلفا كان او غير مكلف اومثاب اومعاقب فاهل الثواب
والعقاب يشتمل جميع افراد الانسان وقد نص المعتزلة بان اطفال المشركين
حد كم اهل الجنة بلا ثواب ولا عقاب يحتمل ان يكون تاييدا لقوله وهم المكلفون
او بقوله فهو بالنسبة الى اهل الجنة والعقاب اوقوله لان كل من دخلها
مثاب ويعاقب والاقرب ابعد والابعد اقرب والمتوسطة متوسطة ولا مانع
للحمل على تاييد الكل بل هو اشمل فالمراد بقوله الاخ الصغير فادخل الجنة
دخولها اى المراد بالدخول فى هذا القول دخول الجنة مثابا بها اى بالجنة
ومستحقها لها اى للجنة والافاصل الدخول فى الجنة متحقق بالنسبة اليه
بلا ايمان وطاعة كما يدل عليه اى على المراد بالدخول الدخول مثابا لها
ومستحقا السياق اى سوق الكلام المذكور فى السوال والجواب ويحتمل
ان يكون السياق بالباء المنقوطة بنقطة من تحت اى سابق الكلام
وهو قوله فاومن بك واطيعك ولهذا اى لان المراد بالدخول ما
ذكرنا وقع الدخول على الايمان والطاعة حيث قال فاومن بك واطيعك
فادخل الجنة والافاصل الدخول غير متفرع على الايمان والطاعة حيث

قال فاومن بک واطیعک فادخل الجنة والا فاصل الدخول غیر متفرع
علی الایمان والطاعة کما فی اطفال المشرکین وکذا ایضا نسب الدخول
ای دخول الجنة الی نفسه حیث قال فادخل الجنة اذ ایمانه واطاعته
لما صار سببا للدخول بطریق الثواب نسبه الی نفسه وقس علیه ای علی قوله
فادخل الجنة قوله ای قول الرب نعم فی جوابه قد خلت النار ای دخلت
النار معاقبا بها نوع دخول النار علی العصاة ونسبه الی نفسه الخ
الثالث وفی بعض الحواشی ولو قال وکذا التفریع علی الایمان والطاعة
ونسبة الدخول الی نفسه لکان انسب واظهر لانه یدل علی المراد صراحة

قوله فالاصلح لکان تموت صوابه الخ ذهبت معتزلة البصرة الی وجوب الاصلح فی الدین

ای بالنسبة الی الامور الاخرویة لا الدنیویة بمعنی الانفع نقل عنه
ای ذهب معتزلة البصرة انه یجب علی الله تعالی ان یعطی العبد ما هو
انفع له فی دینه انتهی کلامه ولو قالوا ای المعتزلة البصرة ترکه ای ترک
الانفع فی الدین بخل وسفه لان فی الفعل الانفع ایصال الخیر الی الغیر
من غیر ان یعود مضرة الی الله تعالی فیکون بخلا باعتبار منع الخیر وسفها باعتبار
عدم المنفعة فیه یجب تنزیه الله تعالی عن ذلک ای عن البخل والسفه بظهور
کونه منقصة فالجبائی منسوب الی الجبا بالضم والقصر وبتشدید الباء
وفتحها یعنی کوره بجوار سنکر لان اباعلی وابنه اباهاشم منها لا تر بنهروان

کذا ذکره

الفاء فی فالجبائی للتفصیل وجه تعلقه
بعد الاجمال انه یفهم
ارادة
اختصار الجمل فی التفصیل خواجه



٧ المفتوحة

كذا ذكره الفاضل الاسفرائني وفي الانساب الجبائي بضم الجيم وتشديد الباء الموحدة المنقوطة بواحدة وهذه قرية بالبصرة والمنتسب اليها ابو علي محمد ابن عبد الوهاب الجبائي وابنه ابو هاشم قال الفاضل الاسفرائني وفي بعض الحواشي قيل انه مخفف موضع يقال كاذرون اعتبر في الانفع جانب علم الله تعالى اي اعتبر في الاصلح بمعنى الانفع ما هو كذلك في علم الله تعالى فاوجب على الله تعالى ما علم الله تعالى نفعه اي كونه نافعا للعبد فلزمه اي الجبائي لازمة من الاشكال بالنظر الى الاخ الكافر قيل هذا اشارة الى جواب السوال الذي اورده بعض الافاضل حيث قال لو قال الجبائي ان الايجاد والاقدار ليسا مما يجب على الله تعالى بل الواجب على الله تعالى اللطف كاعطاء العقل ليتميز به خيره عن شره والقدرة ليختار خيره وارسال الرسل ليهتدي بهم الى الحق لم يرد عليه الالزام وحاصل الجواب ان هذا الكلام مخالف لمذهب الجبائي فالالزام بعد تحقيق مذهبه لازم قال الفاضل الاسفرائني نحن نقول قد اراد الله تعالى ظهور الحق وغلبة اهل السنة والجماعة وللافلم البهت واجبا على الجبائي ولئن يقول الاصلح واجب على الله تعالى اذا لم يوجب تركه حفظ اصلح آخر فوقه بالنسبة الى شخص آخر فلعله على كان اقامة الاخ الكافر موجبة لكفر ابويه واخيه لكمال الجزع على موته فكان الاصلح لهم حياته فلما حفظ هذا الاصلح وجب فوت الاصلح

ولعله لما كان اصلح في نفسه صلحا كان الاصلح لهم بادهم فلرعاية الاصلح
لكثيرين فات الاصلح له انتهى كلامه فانت خبير بان هذا الجواب انما يتم
لو كان الجبائي قائلا بجواز ترك الاصلح اذا اوجب تركه اصلح آخر فوقه والظ
من تميزه في الجواب انه غير قائل به فهذا الجواب من قبيله لا يستقيم وبعضهم اى
بعض معتزلة البصرة لم يعتبر ذلك اى لم يعتبر جانب علم الله تعالى في الانتفع
وزعم ذلك البعض ان من علم الله تعالى منه الكفر على تقدير التكليف اى على
تقدير ان يجعله عاقلا بالغا ثم كلفه بالايمان فعدم قبول ايمانه يجب على الله تعالى
اماته قبل التكليف وزعم هذا البعض من المعتزلة انه يجب على الله تعالى تعويضه
اى تعويض من علم منه الكفر للثواب فلزمه اى ذلك البعض ترك الواجب
من الله تعالى فمن اى فراخ مات صغيرا اذ التعويض للثواب في حقه ان يبقيه
الله الى اوان البلوغ والعقل وتكليفه بالايمان وليس بواجب على الله تعالى جعله
موصوفا بالايمان لان العبد اختيارا تاما على اصلهم حتى يجعلون ارادة
العبد الشر غالبة على ارادة الله تعالى خيره والواجب تعلق على الله تعالى من
الاصلح ما هو مقدوره وايمان الكافر ليس كذلك قدرته بمجرد تعويضه
للثواب فلهذا قال الوجوب عليه تعالى ولا يلزم على ذلك البعض ما لزم
الجبائي وهو ظ وذهب معتزلة بغداد الى وجوب الاصلح اى الى انه
يجب على الله تعالى ما هو الاصلح لعباده في الدين والدنيا معا اى جميعا

لكن الاصلح

لكن الاصلح فى قول البغداديين بمعنى الاوفق فى الحكمة والتدبير اى سواء
كان انفع للعبد فى الدين اوفى الدنيا اوالدين والدنيا معا اولا يكون
انفع فى شيئ منهما ولا يرد عليهم اى على معتزلة بغداد شئ مما
الوارد على الجبائى والوارد على البعض فى شرح المقاصد واتفق الموفقان
على وجوب الاقتدار والتمكين واقصى ما يمكن فى معلوم الله تعالى مما يؤتى
عبده المكلف ويطيع وانه فعل لكل واحد غاية مقدوره من الاصلح
وليس فى مقدوره لطف لو فعل بالكفار لآمنوا جميعا والا لكان بخلا
وسفها هذا كلام فعلى هذا المراد الاوفق فى الحكمة والتدبير بالنسبة الى
حال كل عبد فيلزمهم ترك الاصلح الى اكثر العباد اذ الكفار والفساق
اكثر وان قالوا بعدم قدرته فعلى هذا الاصلح فساده فى غاية الوضوح
وفى شرح تمهيد عقايد الامام اى المعين النسفى الخ قال اهل الحق ان فى
مقدور الله تعالى لطفا لو فعل ذلك بالكفار لآمنوا اختيارا ولكن لم يفعل
لهم ذلك فى حقهم لم يكن بخلا ولا سفها ولا جبارا ولا ظالما ولو فعل لهم
ذلك لكان متفضلا منعما لا موفيا حقه عليه والدليل عليه قوله تعالى لو شاء
لهديكم اجمعين وان القول بخلافه ابطال منة الله تعالى
على عباده بالهداية لقوله تعالى بل الله يمن عليكم ان هديكم للايمان وابطال
فضل الله تعالى على عباده الخ لانه حكم كان موفيا لما يستحق عليه فلا يكون

ذلك فضلا من الله تعم ويلزم ان يكون النعم متفضلا لقوله تعم والله ذو الفضل
العظيم قوله سموا اى الاشعرى ومن تبعه اهل السنة والجماعة لحفظهم ما ورد به ظاهر
السنة والجماعة لكونهم على ما جرى عليه جماعة الصحابة رضى الله تعم عنهم هذا
ما يقتضيه ظاهر كلام الشارح ولهذا قال الفاضل المحشى وهم اى اهل السنة والجماعة
الاشاعرة اى اصحاب ابى الحسن على بن اسمعيل ابن اسحاق ابن سالم ابن
اسمعيل ابن عبد الله ابن هلال ابن ابى بردة ابن ابى موسى الاشعرى صاحب
رسول الله صلى الله عليه وسلم كذا فى شرح المقاصد ورد عليه ان هذا الاسم
لا يختص الاشاعرة اذ الماتريدية ايضا مسمون بهذا الاسم فلم يذكره اشارة
الى جوابه بقوله هذا اى كون اهل السنة والجماعة الاشاعرة هو المشهور فى
ديار خراسان فى الاسنا هى بلاد كبيرة واهل العراق يطلقون من الرى الى
مطلع الشمس خراسان وبعضهم يقولون اذا جاوزت حد سواد العراق
وهو جبل حلوان فهو اول حد خراسان الى مطلع الشمس وديار العراق اى
عراق العرب وهو ما وراء الجبل الحلوان الارض الجزيرة وديار الشام
فى القاموس بلاد ع مشامة القبلة وسميت لذلك او سمى بسام ابن
نوح عم فانه بالسين بالسريانية اولان اراضيها شامات بيض وحمر
وسود وكذا المشهور والاقطار جمع قطر بالضم وهى النواحية
كذا فى القاموس وفى الصراح القطر بالضم كرانه واطراف البلاد والواقعة

ف اطراف الارض

بلغ دیار ما وراء النہر اہل السنۃ ہم الماتریدیۃ والاشاعرۃ سمع منہ

فی اطراف الارض وفی دیار ما وراء النہر ای نہر جیحون وہو نہر آمد ویقال
بالفارسیۃ دریای اموا ہل السنۃ ہم الماتریدیۃ الی اصحاب ابی المنصور
الماتریدی فی بعض الحواشی ہو تلمیذ ابی نصر العیاضی وہو تلمیذ ابی بکر
ابی جانی صاحب ابی سلیمان الجرجانی وہو تلمیذ محمد بن الحسن الشیبانی
رحمہم اللہ کذا فی شرح المقاصد ویوافقہ ما قیل ہو تلمیذ ابی حنیفۃ فی
الدرجۃ الرابعۃ وماتریدۃ قریۃ من قری سمرقند فی الانساب الماتریدی
بفتح المیم وضم التاء المنقوطۃ بنقطتین ثابتین من فوق وکسر الراء
وسکون الیاء المنقوطۃ بنقطتین ثابتین من تحت وفی آخرہا تاء
اخری منقوطۃ من فوق ہذہ النسبۃ الی محلۃ من حایط سمرقند ویقال
لہا ماتریثیۃ وبالدال ایضا ماتریدیۃ انتہی کلامہ والمعروف انہا بالدال
وبین الطائفتین ای الاشاعرۃ والماتریدیۃ اختلاف فی بعض
المسائل کمسئلۃ التکوین فی شرح المقاصد اشتہر القول بالتکوین
عن الشیخ ابی المنصور الماتریدیۃ واصحابہ واتباعہ وہم ینسبون
الی قدماہم الذین کانوا قبل الشیخ ابی الحسن الاشعری وقالوا ان
قول ابی جعفر الطحاوی لہ الربوبیۃ بلا مربوب والخالقیۃ بلا مخلوق
اشار الی ہذا وفروعہ باخراج المعدوم من العدم الی الوجود ثم
اطبقوا اثبات ازلیۃ ومغایرتہ للقدرۃ وکونہ غیر المکونۃ وان

الماتریدیۃ

ازلية لايستلزم ازلية المكونات الا انهم سكتوا عما هو اصل الباب اعني مغايرة
للقدرة من حيث تعلقها باحد طرفي الفعل والترك واقروا انها بارادة انتهى
كلامه وسياتي في الشرح ان المحققين من المتكلمين ذهبوا على انه من
الاضافة والاعتبارات العقلية مثل كون الصانع تعم قبل كل شئ وبعده
وبعده ومذكورا بالسنتنا ومعبودا لنا ومحيينا ومميتنا ونحو ذلك والحاصل
في الازل هو مبتداء التخليق والترزيق والاماتة والاحياء ونحو ذلك
ولا دليل على كونه صفة اخر سوى القدرة والارادة فان القدرة وان
كانت نسبتها الى وجود المكون وعدمه على السواء لكن مع انضمام
الارادة فان القدرة وان كانت نسبتها بتخصيص احد الجانبين
وغيرها اى غير مسئلة التكوين كمسئلة استثناء الايمان فان عند
الاشاعرة يصح ان يقول المؤمن انا مؤمن ان شاء الله تعالى ولا يصح عند
الماتريدية ومسئلة الايمان المعلق ونحو ذلك والمحققون من الفريقين
لا ينسبون احدهما الآخر الى البدعة والضلالة خلافا للمبطلين
المتعصبين حتى ربما جعلوا الاختلاف في الفروع ايضا بدعة وضلالة
كالقول بحل متروك التسمية عمدا وعدم نقض الوضوء بالخارج من
غير السبيلين وبجواز النكاح بدون الولي والصلوة بدون الفاتحة
ولا يعرفون ان البدعة المذمومة هو المحدث في الدين من غير ان يكون

في عهد الصحابة والتابعين رضي الله عنهم ولا دل عليه الدليل الشرعي ومن
الجهلة من يجعل كل امر لم يكن في زمن الصحابة بدعة مذمومة وان لم يدل
الدليل على قبحه تمسكا بقوله عم اياكم ومحدثات الامور ولا يعلمون ان المراد
بذكر هو ان يجعل في الدين ما ليس منه كذا في بعض الحواشي قيل والحق ان اهل
السنة هم الفرقة الناجية الذين قال عم في شانهم الذين هم على ما انا
عليه واصحابي وهذا عام يتناول الاشاعرة والماتريدية وسائر اهل السنة
والجماعة ممن كان مذهبه خاليا عن البدع التي ذهب اليها سائر الفرق
الاسلامية على ما ذكره في المواقف قوله قال اهل الحق الخ الظاهر ان المقول اي
مقول اهل الحق مجموع ما في الكتاب من المسائل الاعتقادية المذكورة في
المتن والمراد ان الظاهر في المتن في اول النظر من غير ملاحظة ما ياتي ما ذكر من
حيث ذكر هذا اللفظ في ابتداء الكتاب في فتح الخطاب قال الفاضل الجندي
والظاهر من السياق والاقتصار على تغيير الحق ان مقول القول عقايق
الاشياء ثابتة والعلم بها متحقق وان المراد من اهل الحق اهل هذه الجماعة المخصوصة
ومن هذا ظهر ضعف ما قال الفاضل المحشي انظر ان المقول مجموع ما في الكتاب
فالمراد باهل الحق اهل السنة والجماعة ثم كلامه مع ان قول المص فيما ياتي
والالهام ليس من اسباب المعرفة بصحة الشيء عند اهل الحق مما ياباه
انتهى كلامه وبما ذكرت من ان المراد الظاهر من المتن ظهر فساد قوله الاول

وبقيد في اول النظر فساد قوله الثاني وحاصل كلام الفاضل المحشي انه اذا نظر
في المتن ابتداء من غير ملاحظة سابق كلامه فالظاهر ان المقول مجموع ما في الكتاب
الا انه على هذا يلزم ترجيح الاحتمال الاول على الثاني والظاهر ان مقصوده
الترجيح فافهم واما ان الظاهر من الاختصار على تقدير الحق ان لا يكون المراد
باهل الحق طائفة مخصوصة ففيه تامل لان الاقتصار بالعتبار ان الخفاء فيه ولو
سلم فهو في الكلام الخ وكلام المحشي في المتن كما عرفت وفي بعض الحواشي ان الظاهر ان
المقول هو قوله حقايق الاشياء ثابتة والعلم بها متحقق فقط بقرينة قوله
خلافا للسوفسطائية ونظيره انه اذا قلنا قال ابو حنيفة رح خروج الدم ينقض
الوضوء خلافا للشافعي رح ثم قلنا والصلوة فريضة والصوم فريضة
يتبادر ان المقول هو قوله خروج الدم ينقض الوضوء فقط والجواب ان
الاصل في الواو العطف والوصل والقطع والفصل بقرينة ضعيفة فالوصل
قوي والظهور بالنظر الى القرينة هذا واما الجواب بمنع الاعتراض الثاني بان الاباء
ممنوع اذ لا بعد في ان يقول اهل الحق والالهام ليس من اسباب المعرفة بصحة
الشيء عند اهل الحق على ما قيل فليتامل لان المراد الاباء بحسب النظر والمتبادر
للاباء الحقيقي الذي يستدعي عدم الصحة لان مقصوده تزييف دعوى
الظهور وبهذا الجواب لا يندفع ذلك مع ان تخصيص قوله عند اهل الحق بهذه
المسئلة حكم محض فتبت الاباء والبعد ومثل الجواب بان مغزى قوله ان

المقول

المقول مجموع ما في الكتاب مما كان متروكا البيان لظهور تقديره من الجمل المتعاطفة
والواو في قوله والالهام ليس اه استئنافية لا عاطفة لكون هذا المقول جوابا للاعتراض
على حصر الاسباب في الثلثة كما صرح به الشارح في ذلك المقام وقوله عند اهل الحق
قرينة واضحة على ما قلنا فالمراد يعني اذا كان المقول مجموع ما في الكتاب فالمراد
باهل الحق المذكور في المتن اهل السنة والجماعة وهم الماتريدية لان القائل
بجميع ما في الكتاب هم الماتريدية لا غير قال الفاضل الرومي في النظم ان المراد باهل
السنة والجماعة في قول المحشي اهل السنة والجماعة بالمعنى العام الشامل للاشاعرة
والماتريدية والسلف من المحدثين لا الاشاعرة كما ذكر في بحث التكوين انه غير
المكون وقد ذهب الاشاعرة الى العينية والماتريدية كما ذكر في بحث الايمان
انه لا ينبغي ان يقول انا موءمن ان شاء الله والماتريدية جوزوه واما اذا كان
المعنى العام فلا يلزم شيء من المحذورات اذ لا يجب ان جميع المسائل المذكورة في
الكتاب متفقا عليها فيما بينهم انتهى كلامه وفيه نظر اما اولا فلان الماتريدية
لم يجوزوا الاستثناء في الايمان صرح الثاني في شرح المقاصد وكذا في
تمهيد ابو شكور السالمي واما ثانيا فلان اطلاق اهل الحق على فرقة فيما بينهم
مخالفة في بعض المسائل لا يخلو عن سماحة فافهم وان خص المقول بقوله
حقايق الاشياء ثابتة النظر ان المراد هذا مع قوله والعلم بها متحقق لكن
ترك للاشارة الى انه من زوائد القول الاول وتوابعه ولذا قال فالمراد منه

اى من قوله باهل الحق اهل الحق فى هذه المسئلة ولم يقل فى هاتين المسئلتين
لانه يقال قوله قال اهل الحق استدلال على السوفسطائية فان قولهم مخالف لقولهم
اهل الحق فيكون باطلا فاذا اريد اهل الحق فى هذه المسئلة فهو اول المسئلة
فكيف يتم الاستدلال لانا نقول صرح ان بان هذه المسئلة بديهية حيث قال
بالبنة على وجود ما شاهد فلا استدلال وفى بعض الحواشى فح يكون المعنى
قال اهل الحق فى هذه المسئلة وهو لا يخلو عن ركاكة لان الظاهر ان كونهم اهل
الحق ثابت لهم قبل هذا القول فالاولى ان لا يجعل هذا مرضيا بل
يجعل احتمالا والاحتمال مرضيا لا احتمالا انتهى كلامه وفيه ان تقديمه بسبب ظهوره
من العبارة لا بسبب كونه مرضيا فافهم وهم اى اهل الحق فى هذه المسئلة ما
عدا السوفسطائية عن آخرهم الظاهر من عداه عن اخرهم متعلق بمحذوف اى
اهل الحق فى هذه المسئلة من جاوز السوفسطائية مجاوزة ناشية او صادرة
عن آخرهم وهو عبارة عن الشمول والاستيعاب فان المجاوزة اذا صدرت عن الآخر
فقد صدرت عن الاول اولا كذا حققه السيد قدس سره فى الحواشى الكشفية
وكان هذا المعنى مستفادا عن قرينة استعمال هذا الكلام مقام قصد الشمول
والا فالصدور عن الآخر لا يستلزم الصدور عن الاول كما لا يخفى وقيل
معناه من آخرهم الى اولهم ورده السيد قدس سره بان مقابلة الجمع
كله من لا عد وقيل جميعها تعبير ابالجزء عن الكل وضمير الجمع راجع

الى ما من

عن اخرهم
مصـ

الى ما من حيث المعنى وان ارجوعه الى السوفسطائية مع القرب بعيد عن
السوق ويحمل على تقدير ان يكون مقول القول حقايق الاشياء ثابتة ان
يراد اهل الحق فى جميع المسائل اى المسائل المذكورة فى الكتاب او فى جميع
المسائل الاعتقادية وهم اى اهل الحق فى جميع المسائل اهل السنة اى
الماتريدية ولكن لما كان يرد على هذا الاحتمال ان القائل بهذه المسئلة لا
يخص اهل السنة والجماعة فخلم خصهم بالذكر فاجاب عنه بقوله وتخصيصهم
اى تخصيص اهل السنة بالذكر فى بيان القائل بهذه المسئلة اعتدادا بهم
واهتمام بشانهم اى فى التخصيص بهذا الاهتمام فكانهم هم القائلون دون
من عداهم بناء على ان ادعاء غيرهم كالمعدوم ونظيره قوله تعم والكافرون
هم الظالمون اى هم الكاملون فى الظلم ومثل قوله لا فتى الا على ولا
ولا سيف الا ذوالفقار قوله وهو الحكم المطابق قد يطابق بفتح الباء من لفظ
المطابقة فيكون اسم مفعول وانما يفتح رعاية الاعتبار المطابقة من جانب
الواقع فى مفهوم الحق يعنى يعتبر فى الحق كونه مطابقا بالفتح للواقع وفى
الصدق بكونه مطابقا بالكسر ليتمايز احدهما عن الآخر وهذا الاعتبار
وانما يحصل بملاحظة الحيثية اى حيثية المطابقة اذ لولا اعتبارها
وملاحظتها يصدق تعريف الحق على الصدق اذ يصدق عليه انه الحكم
المطابق للواقع للتلازم بين المطابقة بالكسر والمطابقة بالفتح

فانه اذا وجد المطابقة بين الشيئين كان كل منهما مطابقا ومطابقا للآخر
فالحكم المطابق للواقع بالكسر مطابقاله بالفتح ايضا فيصدق تعريف كل منهما
على الآخر لولا ملاحظة الخيثية فيجب ملاحظتها عند قصد الامتياز بينهما لكن
لا يخلا يكه اى فتح الباء بملاحظة الخيثية قوله واما الصدق الظاهر منه ان مراد الشارح
ان الامتياز بينهما بحسب شيوع الصدق فى الاقوال واستواء نسبة الحق
الصدق ص الى الكل وكون مقابلة الكذب ومقابل الحق الباطل وكذا الايخلا يكه قوله
وقد يفرق الخ لانه يدل على ان الفرق فيما سبق لبيان هذا الاعتبار وانما قال لا
يخلا يكه لتكاثر دعليه ما يقال على تقدير فتح الباء يوجد لقوله واما الصدق
وكذا بقوله وقد يفرق محل صحيح اما وجه صحة الاول فهو انه لما حكم بين
الحق والصدق وكذا بقوله بالتغاير الاعتبارى سبق الى الفهم ان الامتياز
بينهما فى الاستعمال كما هو الشايع بين المتغايرين اعتبارا فدفع ذلك
بقوله واما الصدق واما وجه الصحة فى الثانى فهو انه كانه قيل كيف يستقيم
فتح الباء وهو مبنى على الامتياز بينهما وهو غير معلوم فدفعه بقوله وقد
يفرق وحاصله انه معلوم لانه قد يفرق فان قلت عدم الملايكة
م لانه يمكن ان يكون اعتبار المطابقة من جانب الواقع فيهما وكلا
القولين ملازم كما لا يخفى قلت لا قائل بهذا الاعتبار فلا يصح حمل
العبارة عليه قوله فقد شاع فى الاقوال خاصة يشير الى ان الصدق

قد يطلق

فى محل قوله لا يخلا يكه ص

قد يطلق على غير القول قيل لان قوله شاع في الاقوال يدل بطريق الاشارة
على ان الصدق قد يطلق بدون الشيوع على غير الاقوال قد يقال الاشتراك
في الشيوع مع الخصوص اصلي فيها تأمل وفي بعض الحواشي اقول النظر
ان الشيوع يكفي في الاشارة وان كان مع الخصوص اصلي فيها تأمل
قال السيد قدس سره في حاشية شرح المطالع في شرح خطبة المتن الحق
والصدق متشاركان في المورد اذ يوصف بكل منهما القول المطابق
للواقع والعقد المطابق له والفرق بينهما ان المطابقة بين الشيئين يكفي
نسبة كل منهما الى الآخر بالمطابقة كما علم في باب المفاعلة فاذا طابق الاعتقاد
الواقع فان نسبت الواقع الى الاعتقاد كان الواقع مطابقا بكسر الباء
والاعتقاد مطابقا بفتح الباء فهذه المطابقة القائمة بالاعتقاد يسمى
حقا بالمعنى المصدر ويقال لهذا الاعتقاد بانه على انه صفة حسنة انتهى
كلامه وانت خبير بان النظر سوق الكلام المحشي الفاضل ان مقصوده
من نقل كلام السيد تأييد ما يستفاد من كلام الشارح من اطلاق الصدق
على غير القول وان كان بين كلامه وبين كلام السيد نوع مناقرة ووحشة
يظهر بالتأمل قوله يعتبر في الحق من جانب الواقع اذ المنظور اولا تعليل لكلام
مطوي وهو قولنا وانما سمي بالحق ما كان المطابقة معتبرة من جانب
الواقع كذا نقل عنه وفي بعض الحواشي ويدل عليه ما قال السيد قدس سره

ايضا ص

فيه

في حاشية شرح المطالع وانما سميت بذلك لان المنظور اليه ويوعيده آخر الكلام
ايضا وهو يسمى الاعتبار الثاني بالصدق تميزا ويجوز ان يكون تعليلا لاعتبار
المطابقة في المعنى الوفي للحكم من جانب الواقع ويكون الوضع من بناء المناسبة
بين المنقول عنه والمنقول اليه ويستفاد منه وجه التسمية ايضا وهذا معنى ظاهر
والا نفع فيكون صحة النقل محل كلام وتطبيق ما في الكتابين غير لازم
فالتأييد ليس على ما ينبغي يعرف بالتامل انتهى كلامه وحاصل التعليل ان المنظور
اى الذي نظر اليه اولا في هذا الاعتبار اى الذي هو اعتبار المطابقة من جانب
الواقع هو الواقع وانما كان منظورا اولا حينئذ فاعل المطابقة سواء قيل
طابق الواقع الحكم وتوضيحه ان المطابقة مفاعلة لا تتصور الا بين الشيئين
بمقتضى نسبة كل منهما الى الآخر بالفاعلية والمفعولية معا فاذا نسب
الواقع الى الحكم بان يجعل الواقع فاعل طابق فيقال طابق الواقع الحكم
كان الواقع منسوبا اليه ومنظورا اولا والحكم منظورا ثانيا فانتساب الواقع
الى الحكم بالمطابقة كما في الصورة الاولى اعتبار المطابقة من جانب الواقع وانتساب
الحكم الواقع بالمطابقة كما في الصورة الثانية اعتبار هما من جانب الواقع فللحكم
هيئتان هيئة من جهة المفعولية هي المطابقة بفتح الباء وهيئة من جهة
الفاعلية وهي المطابقة بكسر الباء الاولى هي المسماة بالحق والثانية بالصدق
وانما سمي حال الحكم باعتبار الاول باسم الحق لان المنظور اولا في هذا الاعتبار

هو الواقع

هو الواقع الموصوف بكونه حقا ای ثابتا محققا فحق بمعنى ثبت هذا الكلام
يشير الى ان الحق فى الاصل صفة مشبهة بمعنى الثابت المتحقق نقل من معناه
الاصلى بهذه الملاحظة المذكورة الى المعنى المصدرى الذى هو المطابقة بفتح
الباء فهو من قبيل تسمية وصف احد المتضايفين من هذه الاضافة بوصف
المتضايف الآخر الذى كان له فى نفسه مع قطع النظر عن هذه الاضافة ثم
اخذت الصفة المشبهة منه بالمعنى المنقول فللحق معان ثلثة احدها الثابت
بان يكون صفة مشبهة وثانيها المطابقة المذكورة وهو بهذا المعنى منقول
من الاول وثالثها الصفة المشبهة المأخوذة بالمعنى الثانى المنقول اليه وبهذا
التحقيق يندفع ما ذكره الشيخ الشهيد من ان الحق الثلثى المجرد لا يظهر تفسيره
بالمطابقة الذى هو من باب المفاعلة المقتضية للفاعلية والمفعولية من اثنين
وكانه اطلع عليه حيث سلم ثانيا قال لو سلم فلا يفهم من قولنا هذا قول واعتقاد
حق مطابقة الواقع اياه كما يظهر عند الانصاف والمراد المنظور اولا فى الاخبار
الثانى اى اعتبار المطابقة من جانب الحكم بان يقال حكم مطابق للواقع فهو
الحكم الذى يتصف بالمعنى الاصلى للصدق فيناسب ان يعتبر فى التسمية
حال الحكم وهو موصوف بالصدق فسمى به المعنى المصدرى المطابقة بكسر
الباء القائمة بالحكم والحكم ايضا سمى بالصدق بمعنى الصادق وحاشية يقال
هذا اعتقاد صدق اى صادق وهو اى الاصلى للصدق الانباء اى الاخبار

اليه ص

الثانى ص معان الحق

المطابع ص

عن الشيئ على ما هو اى على وجه كان هو اى ذلك الشيئ عليه اى على ذلك الوجه
وبهذا الذى ذكرنا فى وجه التسمية بالصدق اولى مما قيل قائله السيد الشريف
قدس سره فى حاشيته شرح المطالع تسمع الاعتبار الثانى للحكم وهو المطابقة
بكسر الباء بالصدق تميز الباء اختها اى تميز المطابقة بكسر الباء عن اختها
اى المطابقة بفتح الباء بالاسم فتامل قال الفاضل الخبيصى كون الانباء معنا
اصليا للصدق وكونه وصفا للحكم فى حيز المنع والقول بان الانباء وصف للحكم
الا انه مركب فلا يشتق منه له صفة مما لا يلتفت اليه ولعل هذا منشأ الامر
بالتامل وكذا منشأ عدم التفاته قدس سره اليه فى وجه التسمية بالصدق قال
بعض الافاضل فى حواشى شرح المطالع قوله تميز الباء اختها ليس بيانا
لوجه تسمية المطابقة بهذا الاسم الذى هو الصدق لان وجه التسمية انما
يعين للالفاظ المنقولة والصدق ليس كذلك بل هو بيان لما هو الباعث
على وضع لفظ بازائها وهو الصدق اتفاقا بخلاف ما سبق فى قوله لان المنظور
اليه اولا فى هذا الاعتبار الخ فانه بيان لوجه تسمية المطابقة بخصوصية
لفظ الحكم لانه لفظ منقول كما سبق اشارة اليه قوله ومعنى حقيقة مطابقة
صفة الواقع اياه ورد عليه ان حقيقة الحكم صفة الحكم ومطابقة الواقع صفة الواقع فلا يصح تفسير
احدهما بالآخر فان قلت ان يقال كون الحكم بحيث يطابق الواقع وللاشارة
الى الجواب قال فان مفهوم وحاصله انه يصح تفسير حقيقة الحكم بمطابقة الواقع

اياه

ایاه مرکب فلا یشتق منه ای من هذا المرکب لانه ای للحکم صفة کذا افاده الشارح
ع نظایره اراد به ماذکره الشیخ فی شرح التلخیص فی تعریف الدلالة وتلخیصه انهم عرفوا
الدلالة اللفظیة الوضعیة بانها فهم المعنی من اللفظ عند اطلاقه بالنسبة الی من هو
عالم بالوضع واعترض علیه بان الدلالة صفة اللفظ والفهم ان کان مصدرا
مبنیا للفاعل ای الفاعیة فهو صفة السامع وان کان مصدرا مبنیا للفاعل
للمفعول بمعنی المفهومیة فهو صفة المعنی وایا ما کان فلا یصح حمله علی الدلالة وتفسیرها
به فالاولی ان یقال الدلالة کون اللفظ بحیث یفهم منه المعنی وجوابه انا لا نسلم
انه لیس صفة اللفظ فان معنی فهم السامع المعنی من اللفظ او انفهام المعنی
من اللفظ هو کون معنی اللفظ بحیث یفهم منه المعنی غایة ما فی الباب ان الدلالة
مؤ دیصح ان یشتق منه صفة یحمل علی اللفظ کالدال وفهم المعنی من اللفظ
مرکب لایمکن اشتقاق صفة منه الا ترک ان صحة قولنا اللفظ متصف
بانفهام المعنی منه کما انه متصف بالدلالة وهذا مثل قولهم العلم حصول
صورة الشیی عند العقل قال الشیخ فی شرح الشمسیة وقیل ان العلم صفة
العالم والحصول صفة الصورة ولا یکون هو نفس الشیی لان المعرف هو
الصورة فی العقل وبعض الافاضل اراد به السید الشریف قدس سره
ههنا ای فی مقام تصحیح مثل هذا التعریف کلام طویل حاصله حمل مثله علی
التسامح فی العبارة بناء علی ظهور المعنی فالمعنی ههنا کون الحکم بحیث یطابقه الواقع

بحیث

ای مع قطع النظر عن کونه کذا او لا

قال في حاشية شرح المطالع اما تعريف الدلالة بالفهم مضافا الى الفاعل او المفعول
اعني السامع والمعنى بانتقال الذهن من اللفظ الى المعنى فمن المساهلات
لا يلتبس المقصود اذ لا اشتباه في ان الدلالة صفة اللفظ بخلاف الفهم والانتقال
ولا شك في ان ذلك الفهم والانتقال من اللفظ الى المعنى انما هو بسبب حالة فيه
فكانه قيل هي حالة اللفظ بسببها يفهم المعنى او ينتقل الذهن منه اليه فكانهم
نبهوا بالتسامح على ان الثمرة المقصودة من تلك الحالة هي الفهم او الانتقال
فكانها هو انتهى كلامه قال الفاضل الجندي ما ذكره الفاضل المحشي ان مفهوم قولنا
مطابقة الواقع اياه وصف للحكم الا انه مركب فلا يشتق له صفة على تقدير
تسليم افادة كونه وصفا للحكم لكنه لا يفيد كونه وصفا للحكم بمعنى الحقيقة والكلام
فيه وكذا القول بان الكلام انما محمول على التسامح في العبارة بناء على ظهور
المعنى فالمعنى كون الحكم بحيث يطابق الواقع غير مفيد لما فيه الكلام انتهى كلامه
وانت خبير بان المقصود من التوجيهين دفع الاعتراض على التفسير
لا اثبات كون معنى الحقيقة فانه لم يثبت بعد ولم يعترض به الشه وغيره من
الائمة الاعلام كما عرفت سابقا من كلام المحشي الشيخ الشهيد وكانه لهذا امر بالتامل
كما وقع في بعض نسخ هذا الفاضل قوله به الشيء هو هو لا يقال هذا
التعريف صادق على العلة الفاعلية فلا يكون تعريفا لماهية مانعا عن
دخول الغير اعلم ان القوم قسموا العلة بما يحتاج اليه الشيء في وجوده

ثم قسموها

أوم

قوله به الشيء ليس بسديد لان قوله هو هو حمل الهوية وهو يقتضي الاتحاد بالذات
المغايرة بالاعتبار وفيه ان هذا التعريف على الاول لا يجوز
الا ان يكون من هو هو حمل الهوية ولا يجوز
بحث لم لا يجوز ان يكون الاستعمال اولا والثاني
من ان يكون بالاجمال والتفصيل
هنا حاصلة بالاجمال والتفصيل
وخرج بتكرير الضمير الناطق بالنسبة الى الحيوان
فانه بالناطق وحده يصير انسانا
المراد به ما ذكر لان الانسان لا يقال
انسانا فقط هو هو ولا صراح للبعد فان تكرر
جميع ما به الشيء هو هو ولا صراح للبعد
الضمير لابد منه

ثم قسموها الى العلة التامة بمعنى جميع ما يتوقف عليه الشيء في وجوده والى العلة الناقصة والعلة الناقصة اما جزء المعلول او امر خارج عنه والاول ان كان به الشيء بالفعل كالهيئة للسرير فهو الصورة وان كان به الشيء بالقوة كالخشب له فهو المادة وهما تان علتان للماهية والوجود ايضا لكن يختصان باسم علة الماهية تميزا لهما عن الباقيتين والثاني اعني ما يكون خارجا عن المعلول اما كان به الشيء كالنجار للسرير وهو الفاعل واما حالا لاجله الشيء كالجلوس عليه وهو الغاية وهما تان يختصان باسم علة الوجود لتوقف الوجود عليهما دون الماهية فظهر صدق التعريف للماهية بما به الشيء هو هو هو العلة الفاعلية

مصنف علل اربعة

تقرير الدليل ان الفاعل ليس ما به الشيء ذلك الشيء اذ لو كان الفاعل ما به الشيء ذلك الشيء لكانت الماهية بجعل الجاعل فورد ان التقدير تقيض التالي لبيان الملازمة استثناء نقيض التالي على الفاعل على ما لا يخفى عبد اللطيف

على ص

لانا نقول الفاعل ما به الشيء موجود لما به الشيء ذلك الشيء اذ الماهية ليست بجعل فاعل قال السيد قدس سره في شرح المواقف الماهية الممكنة هل هي مجعولة بجعل جاعل ام لا فيه مذاهب ثلثة الاول انها غير مجعولة مطلقا سواء كانت بسيطة او مركبة الثاني انها مجعولة مطلقا اي في الجملة اذ لو لم يكن الماهية مجعولة اصلا ارتفع المجعولية مطلقا اي بالكلية لان ما فرض كونه مجعولا من وجود او موصوفية الماهية به فهو ايضا ماهية في نفسه والمقدر ان لا شيء من الماهيات بمجعولة فلا يكون شيء من الماهيات مجعولة ح ماهية الممكن ولا وجودها ولا اتصافها بالوجود مجعولة فيلزم استغناء الممكن عن المؤثر هذا لما يقتضيه تقرير الكتاب والمشهور كما

مصنف في الماهية الممكنة ثلثة مذاهب

فيه منع لان الماهية المركبة يجعل الجاعل اللهم الا ان يقال هذا القول على بعض المذاهب الثلثة وهو ان بعض قائل بان الماهية اعم من المركب والبسيط لا يكون بجعل الجاعل ميز محسن

اورده المصنف في تحرير المسئلة ان احد المذاهب هو ان الماهيات كلها مجعولة اما البسايط
فلانها ممكنة والممكن يحتاج لذاته الى الفاعل واما المركبات فلذلك ايضا اولا
اجزائها البسيطة مجعولة والجواب ان المجعول هو الوجود الخاص اى الهوية لا
ماهية الوجود فلا يلزم من ارتفاع المجعولية عن الماهيات باسرها ارتفاع المجعولية
رأسا واستغنائها عن المؤثر المذهب الثالث الماهية المركبة مجعولة بخلاف
البسيط ثم قال بعد تحرير الدلايل لها وعليها الصواب ان يقال معنى قولهم
الماهيات ليست مجعولة انها في حد انفسها لا يتعلق بها جعل جاعل ولا اثر
مؤثر فانك اذا لاحظت ماهية السواد ولم تلاحظ معها مفهوما سواها
لم يعقل هناك جعل اذ لا مغايرة بين الماهية ونفسها حتى يتصور توسط جعل
بينهما فيكون احديهما مجعولة بتلك الاخرى وكذا لا يتصور تاثير الفاعل
في الوجود بمعنى جعل الوجود وجودا بل تاثيره في الماهية باعتبار الوجود
بمعنى انه يجعلها متصفة بالوجود لا بمعنى انه يجعل اتصافها موجودا
متحققا في الخارج فان الصباغ مثلا اذا صبغ ثوبا فانه لا يجعل الثوب
ثوبا ولا الصبغ صبغا بل يجعل الثوب متصفا بالصبغ في الخارج وان لم يجعل
اتصافه موجودا اثباتيا في الخارج فليست الماهيات في انفسها ولا وجوداتها
ايضا في انفسها مجعولة بل الماهيات في كونها موجودة بجعولة وهذا المعنى
مما لا ينبغي ان يتنازع فيه ولا منافاة بين نفي المجعولية عن الماهيات بالمعنى

الذي

قوله
اذ الماهية الخ
فيه بحث مذاهب الاول
ان الماهية مجعولة والثاني انها
غير مجعولة قطعا والثالث ان الماهية المركبة مجعولة قيل
البسيطة غير مجعولة والماهية المركبة مع
لا نزاع لاصحاب هذا المذهب لان
ذهب الاول اراد ان الماهية المركبة في كونها
موجودة في الخارج مجعولة ومن ذهب
الثاني اراد انها في نفسها غير مجعولة
ولا معنى لجعل الماهية المركبة في حد ذاتها مع قطع
النظر عن وجود اجزائها بعضها مع بعض الى جاعل
اجزائها بعضها مع بعض يحتاج في ضم بعض
وهذا الاحتياج الذاتي لا يتصور في الماهية
البسيطة فعلى هذا صحت المذاهب الثلثة
جميعا عماد شرح طوالع

الذى ذكرناه اولا وبين اثباتها بهما بنياه اتفاقا فالقول بنفى المجعولية مطلقا
وباثباتها مطلقا كلاهما صحيح اذا حملا على ما صورناه ومن ذهب الى ان
المركبات مجعولة دون البسايط فالظاهر من كلامهم انهم اراد وان الماهية المركبة
فى حد ذاتها مع قطع النظر عن وجودها محتاجة الى ضم بعض اجزائها الى بعض
وهذا الاحتياج الذاتى الذى لا يتصور فى البسيط فهو والمركب يشاركان
فى ثبوت المجعولية بحسب الوجود ونفيها بحسب الماهية وهما ممتازان بان
المركب مجعولة فى حد ذاته مع قطع النظر عن وجوده دون البسيطة هذا
حاصل ما فى شرح المواقف وصرح فى حواشى شرح حكمة العين بان المذاهب
الثلثة للحكماء وفى شرح المقاصد بعد الاتفاق على ان وجود الممكن
بالفاعل اختلفوا فى الماهية فذهب المتكلمون الى انها بجعل الجاعل مطلقا اى
بسيطة كانت او مركبة جمهور وذهب الفلاسفة والمعتزلة الى انها
ليست بجعل الجاعل مطلقا بمعنى ان الاشياء منها ليست بمجعولة وذهب
بعضهم الى ان المركبات مجعولة دون البسايط فان قلت الشيئ بمعنى
الموجود فيرد الاشكال بالفاعل لان معنى التعريف ما به الموجود وللمخرج
صدقه على الفاعل قلت بعد التسليم بمعنى لانم ان الشيئ بمعنى الموجود لم لا يجوز
ان يكون بمعنى ما يصح ان يعلم ويخبر عنه كذا فى بعض الحواشى فرق بين ما
به الوجود موجود وبين ما به الموجود ذلك الموجود والفاعل انما

فرق عظيم فالتهوين للتعظيم منه

بل لانم من الوجود والعدم
لا نسلم اولا ان الشيئ بمعنى الموجود
على بعض المذاهب فيجوز ان يكون
بمعنى الاعم ولو سلم فرق
منه

هو الاول وحاصل التعريف الثانى فلا اشكال على الفاعل وبه اى بما ذكرنا
من ان معنى قوله ما به الشيئ هو هو هو به الشيئ ذلك الشيئ يظهر ان
الضميرين للشيئ وقد يجعل احدهما للموصول اى ما الموصول فى بعض
الحواشى وهو الثانى لا الاول اذ لا صحة له تأمل انتهى فيكون حاصل
التعريف ان الماهية الامر الذى يكون به الشيئ ذلك الشيئ ذلك الامر فلا يتوهم
الاشكال بالفاعل بالقياس الى المعلول اذ الفاعل ليس شيئا يصير به المعلول
ذلك الشيئ ينتقض ظ التعريف ح اى حين عود احد الضميرين الى الموصول
بالعرض مثل الضاحك بالنسبة الى الانسان اذ الضاحك ما به اى بملابسته
الانسان ضاحك وكذا بالاجزاء المحمولة مثل الناطق فان الناطق ما به
الانسان ناطق فى بعض الحواشى تخصيص الانتقاض بالعرض مع انه ينتقض
بالاجزاء المحمولة ايضا تحكم اللهم الا ان يقال الشركة للاشتراك فى الورود
والتخصيص لقصد المبالغة فى بيان فساد التعريف هذا وانما قال ظ التعريف
لانه يمكن تصحيح باطنه بجعل هو هو بمعنى الاتحاد فى المفهوم لكنه ارتكاب
خلاف الظاهر المتبادر والاصطلاح من غير ضرورة بظهور الوجه الصحيح الخالى
عن ارتكاب مثل هذا التكلف وهو جعل الضميرين للشيئ وهذا هو المراد بقوله
وجعل هو هو الخ كذا فى بعض الحواشى وفى بعض آخر منها يمكن تصحيح
الباطن بجعل لفظ ما التى وضعها للعموم على الامر الذاتى وجعل هو هو

لك ٢

بمعنى للاتحاد

بمعنى الاتحاد فى المفهوم لدفع النقض بالعرض فخلف المتبادر والاصطلاح
اذ المتبادر والمصطلح ان يراد به هو الاتحاد بحسب الخارج مع المغايرة فى الذهن
وبحسب المفهوم فلا يركب مع ظهور الوجه الصحيح وهو عود الضميرين الى الشئ
واخراج العلة الفاعلية بما سبق بهذا اى خذ بهذا او مع بهذا واذا ذكر
بهذا للاشارة الى ان ما ذكر بعده لا اختصاص له بجعل احد الضميرين الى
الموصول ولو قيل فى التعريف الى تعريف الحاكية ما به الشئ هو لكان اخصر
مع حصول المقصود وقيل بهذا وان كان اخصر لكن انما يدل على ان احدهما
محمول على الآخر ولا يدل على الاتحاد والعينية مع ان المقصود ههنا ذلك لان
تكرار الضميرين وحمل احدهما على الآخر ثم حمل مجموعهما على الشئ يدل كما دلالة
ظاهرة على الاتحاد والعينية بخلاف ما اذا لم يتكرر الضمير اذ لا يفهم منه الا حمل الضمير
على الشئ ولا شك ان حمل الضمير على الشئ احد الشيئين على الآخر لا يدل الا
على اتصاف احدهما بالآخر ولا يدل على ان احدهما عين الآخر انتهى قال
الفاضل الجندى النقض بالفاعل باق على راى من جعل الحاكية مجعولة
الا ان يقال ان الباء صلة الاتحاد المستفاد من لفظ هو هو فكانه علم
الاتحاد والمعنى ما يتحد به الشئ ولهذا لم يقل ما به الشئ هو او ما به هو مع
كونه اخصر ولو قيل الاتحاد مشترك بين الذاتيات والعرضيات فلزم النقض
بالعوارض والفصول قلنا المراد به الاتحاد فى المفهوم سواء كان قبل عند

الخصوص المخصص

كالحيوان الناطق بالنسبة الى الانسان او بعده كالانواع والاجناس بالقياس الى ما
تحتها من الجزئيات لكن بقي انه يلزم ح ان يكون الانسان بالنسبة الى الحيوان الناطق
حقيقة ولم يقل به احد تامل انتهى كلامه قوله مما يمكن تصور الانسان بدونه اى بالكنه
يعني ان المراد بالتصور الذي حكم بامكان حصوله بدون العرض هو التصور
بالكنه واما تصور الانسان بالوجه فقد يمكن بدون الذاتي ايضا فلا يصح
ان يراد التصور بالوجه او الاعم منهما قال الفاضل الجندي قد يقال ان الذاتي
متصور عند تصور الانسان بالوجه وغايته بالاجمال انتهى كلامه كانه
وجه الفرق بين تصور الانسان بالوجه وتصور وجه الشيء فان تصور الانسان
بوجه اجمالي يقتضي ملاحظة الانسان اجمالا بخلاف تصور اجمالي الذي هو
وجه الانسان كما صرح به العلامة في شرح المطالع في بعض الحواشي الاولى ان
يقال بدون اجمالية لرعاية حسن التقابل لكن قصد الاشمالية والتنبيه على
اطلاق الذاتي على اجمالية فح يكون المراد من الذاتي مالا ينفك وانما حمل
الذات على الداخل فليس بجيد قيل عليه اى اعتراضا على قوله مما يمكن تصور
الانسان بدونه يستفاد منه اى من هذا القول ان الذاتي مالا يمكن تصور الشيء
الذي هو الذاتي فيكون الذاتي مالا يمكن التصور بدونه فرد عليه اى على
هذا القول باعتبار هذا المستفاد او على المستفاد واللوازم البينة بالمعنى
الاخص وهي التي لا ينفك تصورها عن تصور الملزوم وتوضيحه ان اللازم

اى تصورم

احايين او

اللازم البين وغير البين

اما بين او غير بين اما البين فهو الذى يكفى تصوره مع تصور الملزوم فى الجزم
بالملزوم بينا كالانقسام بمتساويين للاربعة واما غير البين فهو الذى يحتاج فى الجزم
بالملزوم الى الواسطة هذا هو اللازم البين بالمعنى الاعم واما اللازم البين
بالمعنى الاخص وهو الذى يلزم من تصور ملزومه تصوره لكون الاثنين ضعفا
للواحد فانه من تصور الاثنين ادرك انه ضعف الواحد واما انه اخص من الاول
فلانه قد يكفى تصور الملزوم فى اللازم يكفى تصور الملزوم مع اللازم وليس كل ما
يكفى تصوران يكفى تصور واحد كذا حققه العلامة فى شرح الرسالة وفى جوابه
بعد تسليم الاستفادة هى استفادة ان الذاتى مالا يمكن تصور الشىء بدونه
بطريق التعريف قيل اى لانسلم ان كون الذاتى مالا يمكن تصور الشىء بدونه
مستفادة من قوله يمكن تصور الانسان بدونه فان هذه الاستفادة كانت تمام
فى غاية البعد كما لا يخفى ولو سلم وقوع الاستفادة فى الجملة لكن لا نم وقوع
الاستفادة بطريق التعريف المعبر يعنى التعريف الذى يكون جامعا ومانعا
وذلك لان التعريف المستفاد فرضا وهو ما لا يمكن تصور الشىء بدونه
غير مانع يتناول اللازم البين بالمعنى الاخص نقل عنه يعنى انه يجوز ان لا يكون
ما ذكره معرفا مساويا للعرض كما يشعر به كلمة من فى قوله فانه من العوارض
فلا يكون المستفاد ايضا معرفا مساويا للذاتى بل يكون اعم انتهى كلامه فى بعض
الحواشى اقول بل المعنى المفهوم من السوق ان مثل الفاكهى والكاتب مما يمكن

مما يمكن تصور الانسان بدونه ليس مما به الانسان هو هو لانه من العوارض
له ولا شيء من العوارض للانسان مما به الانسان هو هو فلا شيء مما يمكن تصور
الانسان بدونه مما به الانسان هو هو واقول بعد تسليم الافادة المذكورة ان
عدم امكان تصور الشيء بدون الذاتي تصوره موقوف عليه ويحتاج اليه لانه لا
يمكن انفكاكه عنه فلا يرد اللوازم المذكورة لكن يرد عليه احد المتضايفين
بالنسبة الى الآخر والملكات بالنسبة الى الاعدام كما يرد عليه احد المتضايفين
بالنسبة الى الآخر على ما في بعض الحواشي ايضا انتهى يعني ان الاعتراض باحد
المتضايفين بالنسبة الى الآخر والاعدام بالنسبة الى الملكات يرد على الجوابين
المذكورين في الحاشية ولا يندفع بشيء من الجوابين كما سيظهر ملحوظا ان المستلزم
لتصور اللازم انما هو تصور الملزوم بطريق الاخطار اي اذا تصور الملزوم
وكان هو ملحوظا بالقصد محطورا بالبال استلزم تصوره على هذا الوجه تصور
لازمه التي عمم ما نقض عليه اي صرح بان المستلزم تصور الملزوم بطريق
الاخطار والتوجه والقصد دون الضمني في بعض حواشي المطالع للسيد
الشريف قدس سره في بيان نسبة الدلالة الثلاث فما امكن تصوره اي تصور الغاية
الملزوم بدونه اي بدون اللازم البين في الجملة اي في بعض الاوقات وهو
وقت كون تصور الملزوم ضمنا لجلاء الذاتي فانه لا يمكن التصور بدونه
اصلا لا قصدا ولا ضمنا وايضا بجواب آخر عن النقض باللوازم البينة

زمان تصور

زمان تصور اللازم غير زمان تصور الملزوم فان تصور اللازم بعد تصور الملزوم
نقل عنه لان تصور الملزوم معد لتصور اللازم لا موجب له والا لما جاز
بقاءه مع زوال تصور الملزوم واللازم بطل بالضرورة ثم ان تحقق معنى
اللزوم بين المعد والمعد له مما لا يخفى ولذلك قالوا الدليل ما يلزم من العلم به
العلم بشيء آخر والموقف ما يستلزم تصوره تصور شيء آخر مع ان امثلة المعدات
للطالب اتم ولقائل ان يمنع تغاير زمان التصورين فان تمسك بامتناع
توجه النفس في زمان واحد الى شيئين يرد عليه ان الحال في تصور الذاتي كذلك
ايضا فتأمل والاولى ان يقال في الجواب معنى عدم امكان تصور الشيء بدون العرض
الذاتي عدم امكان ملاحظته مجردا عنه كما ان معنى امكان تصور الشيء بدون
العرض امكان ملاحظته مجردا عنه فانفكاك اللازم عن الملزوم في هذا الزمان
اي زمان تصور الملزوم بخلاف الذاتي فان زمان تصور ماهية عين زمان تصور
الذاتي لان التصور بالكنه انما يكون بتصور الذاتيات فقدر انفكاك وهذا القدر
من الانفكاك وان كان في غاية القلة يكفينا في هذا المقام هو مقام الفرق
بين الذاتي والعرضي واعترض بان شيئا من الجوابين لا يدفع النقض
ببعض اللوازم البينة كالملكات بالنسبة الى معروضاتها فان تصور العمى لا يمكن
بدون تصور البصر سواء لوحظ قصدا او تبعا لان تصور العمى موقوف
على تصور الملزوم والموقوف لا يمكن بدونه الموقوف عليه وكذا الانفكاك

نسبب ص

بين تصور العمى والبصر وايضا ان القول بالانفكاك يهدم قاعدة اللزوم على ما
قرره القوم من ان اللزوم امتناع الانفكاك الا ان يعتبر اللزوم بالاستعقاب
وهو خلاف عبارتهم قال الفاضل الجندى ولو قيل ان العلوم معدات فانفكاك
البعض عن البعض ضرورى لامتناع اجتماع المعد مع المعد له تحقيقا سواء
كان المعد قريبا او بعيدا كما بين فى محله قلنا نختار وجب الانفكاك فى الذاتى ايضا
على ان ما قالوا ان العلوم معدات ليس على اطلاقه بل فى العلوم النظرية
والتوجيه فى الجواب او نقول ان معنى امكان تصور الانسان بدونه امكان فرض تحققه
بدونه سواء كان المفروض محالا كما فى اللوازم البينة او لا كبواقى الاعراض
بخلاف الذاتى فان الفرض ههنا كالمفروض محال على ما قيل نختار خواص الذاتى
ونظره عدم امكان الشركة فى الجزئى الحقيقى دون تقابض الامور العامة انتهى
كلامه وقيل ايضا هذا السؤال متعلق بالمذكور بخلاف السؤال الاول فانه تعلق
بالمستفاد ان اريد بالامكان فى قوله مما يمكن تصور الانسان بدونه الامكان
الخاص وهو سلب الضرورة عن جانبى العدم والوجود يلزم ان يكون تصوره
لكنه بالعرض لانه اذا قلنا زيد ممكن معناه ان لا ضرورة فى وجوده ولا فى
عدمه بل هو يجوز ان يتصف لكل واحد منهما وههنا قد وقع الامكان كيفية
لكون تصورا لكنه بدون العرضى فيكون معناه ان لا ضرورة فى كون تصورا
لكنه بدون العرضى ولا فى عدم كون تصورا لكنه بدونه واذا كان كل واحد

منهما غير

بالاستعقاب

امكان خاص

غير ضروري لزمه ان يكون عدم كون تصور الكنه بدونه جايزا واذا كان هذا جايزا
لزم ان يكون تصور الكنه بالعرضي جايزا لان جواز عدم كون تصور الكنه بدون
العرضي يستلزم لجواز كون تصور الكنه بالعرضي وهو اى جواز عدم كون تصورا
لكنه بالعرضي باطل اذ العرضي لا يفيد كنه ماهية المعروض فلا يجوز ارادة
الامكان الخاص وان اريد بالامكان في هذا القول الامكان العام وهو سلب
الضرورة عن احد الجانبين مطلقا لا على التعيين وهذا المعنى يصدق في القسمين
الثلث الواجب والممكن والممتنع فهو اى امكان تصور الكنه بدونه بالامكان
العام حاصل في الذاتي لان تصور الكنه بدون الذاتي ممتنع وهو فرد
من الممكن بالامكان العام فيصدق تعريف العرضي على الذاتي فلا يكون مانعا
ايضا اى كما انه حاصل في العرض وهو بيان للواقع ولا دخل في الاعتراض
وجوابه اختيار الشق الاول من شقي الترديد وهو الامكان الخاص ومنع
الملازمة في قوله يلزم ان يجوز تصور الكنه بالعرض اذ اللازم هو ارادة
الامكان الخاص امكان تصور الكنه مع العرضي لا به اى الامكان تصور الكنه
بالعرضي نقل عنه فان مقابل قولنا بدونه هو قولنا معه لا قولنا به انتهى
ولو سلم ان اللازم امكان تصور الكنه به لا معه وقيل معناه لو سلم ان
مقابل قولنا بدونه هو قولنا به لا معه ولا يخفى بعده من العبارة كذا في
بعض الحواشي يعتبر الامكان بالنسبة المقيد اعني تصور الانسان بدونه اى

والممتنع والممكن
الامكان العام يصدق على الواجب

بدون العرض لا بالنسبة الى القيد اعني كون تصوره اى الانسان بدونه اى
بدون الشيء الذي هو عرض وانتفاء المقيد اى تصور الانسان المقيد يكون
تصوره بدونه قد يكون لعدم التصور يعني يجوز ان يرجع الامكان الخاص
الى التصور المقيد مع قطع النظر عن القيد اذ يجوز ان يحصل ذلك التصور ويجوز
ان لا يحصل نقل عنه وتوضيحه ان قولنا الرومي الابيض ممكن لا يستلزم جواز
عدم البياض عن الرومي لان الامكان اعتبر كيفية نسبة الوجود الى الذات
الرومي لا كيفية نسبة البياض اليه فههنا يجوز ان يعتبر الامكان كيفية نسبة
الوجود الى ذات التصور الذي يكون بدون العرض لا كيفية نسبة الكون بدون
العرض اليه فعدم التصور بدونه مثل عدم الرومي الابيض بان لا يوجدا اصلا
لا بان يوجدا اولا يوجد وصفهما فتامل انتهى لعل الامر بالتامل للاشارة الى
بعده خصوصا في مقام التعريف على ان تصور الكنه بالعرض غير ممتنع حاصل
انا سلمنا ان الامكان معتبر بالنسبة الى القيد بعد تسليم ان اللازم امكان تصوره
لكنه بالعرض لكنا لا نلزم ان تصور الكنه بالعرض بط فان ذلك غير بين ولا مبين
قال السيد المحقق في حاشية شرح الشمسية يجوز ان يكون تصور الشيء مستلزما للتصور
مباينه واذا جاز استلزام تصور الشيء تصور مباينه فجواز استلزام
تصور عارض الشيء تصور كنهه بطريق الاولى كذا في الحاشية الرومية ولا يخفى
ما فيه لان السيد قدس سره انما ذكر هذا الكلام بطريق الرد دون القبول

وافادة العرض

وافادة العرض التميز والتصور بالوجه دون الكنه حيث قال واما المتباينين فلما كان
البعد من الاعم والاخص كان اولى بان لا يفيد تميزا تاما مع ان الظاهر انه لا يفيد
تميزا اصلا وان احتمل احتمالا بعيدا ان يكون مميزا في الجملة وابعد منه افادته
تميزا تاما بان يكون بين المتباينين خصوصية يقتضي الانتقال من احدهما الى
الآخر انتهى كلامه فقوله اذا جاز استلزام تصور الشيء تصور مباينه فجواز
استلزام تصور عارض الشيء تصور كنهه بطريق الاولى في غاية الفساد
اذ استلزام تصور الشيء تصور مباينه بالوجه لا يستلزم استلزام تصور
عارض الشيء تصور كنهه فكيف الاولوية مع ان السيد قدس سره قد حقق
في حاشية الشمسية ان تصور كنه الماهية لا يحصل الا من تصور جميع اجزائها بالكنه
ثم قال ومنهم من توهم ان احد التمام قد يحصل بغير تصورات الاجزاء بالكنه فانه
يكفي فيه تصور الاجزاء المفصلة اما بالكنه او بغيره وهو ليس بشيء فانه اذا
لم يكن بعض الاجزاء معلوما بالكنه لم يكن الماهية معلومة بالكنه قطعا هذا
كلامه فالظاهر ان كلام الفاضل المحشي مخالف لكلام السيد ومن جملة اعتراضاته
على السيد كما هو واضح ان كلام السيد سند كلامه وان لم يطرد اي تصور
الكنه بالعرض وفيه اشارة الى وجه اشتباه المعترض بانه لما لم يطرد ظنه
ممتنعا فاعترض على التعريف ويمكن اختيار الشق الثاني من الترديد بان
يراد الامكان العام من جانب الوجود اي مقيد الجانب الوجود اي ليس عدمه

اى عدم تصور الكنه بدونه ضروريا فيكون حاصل اختيار ان المراد بالامكان
الامكان العام ومنع قوله فهو حاصل فى الذاتى ايضا يعنى انا لا نسلم حصوله
فى الذاتى على تقدير ارادة الامكان العام وذلك لان الامكان العام وان كان
شاملا للممتنع على اطلاقه لكن اذا قيد بجانب الوجود لا يشمله وهو المراد ههنا
قوله وباعتبار تشخصه هوية اى ما به الشئ هو هو مع التشخص بطريق العروض
كما يستدعيه السوق والتعليل لكن المشهور ان الهوية بمعنى التشخص هى الماهية
مع التشخص بطريق الجزئية هذا هو المشهور وقد يطلق الهوية على التشخص
وعلم الوجود الخارجى كذا ذكر الفاضل الجندى المشهور ان الهوية هو
نفس التشخص وهو التعين الذى به يمتاز الشخص المعين عن جميع الاغيار
وقد يطلق الهوية على الوجود الخارجى ايضا وهو الوجود الاصلى الذى
يظهر من المتصف باحكامه ويصدر عنه آثاره ويقابله الوجود الذهنى والانتزاعى
وهو الذى لا يترتب عليه الاحكام والآثار المذكورة كذا حققه السيد فى
شرح المواقف والشارح قد اطلقها اى الهوية على الماهية باعتبار التشخص
يعنى ان هذا الاطلاق غير مشهور ويخالفه ما حققه الفاضل الجندى كما عرفت
وفى شرح المواقف والحقيقة الجزئية يسمى هوية وقد يستعمل الهوية
بمعنى الوجود الخارجى ويوافقه كلام شرح التجريد وهو مراد الشارح فافهم
وفى شرح المقاصد ثم الماهية اذا اعتبرت مع التحقق سميت ذاتا وحقيقة

فلا يقال

فلا يقال ذات الشيء حقيقة بل يقال ماهية اى ما يتعقل منه واذا اعتبرت
مع التشخص سميت هوية وقد يراد بالهوية التشخص وقد يراد الوجود
الخارجي وقد يراد بالذات ما صدق عليه الماهية من الافراد قوله فالحكم بثبوت حقايق الاشياء
اورد الفاء في قوله فالحكم ايذانا بانه اى الاعتراض ناش عما سبق قيل هذا
الفاء لزيادة التاكيد في الايذان والا فالفاء في قوله فان قيل كاف في الايذان
المذكور والمثبت اى فانشاء عنه الاعتراض مجموع امور ثلاثة مذكورة فيما
سبق احدها تعريف الحقيقة قال الفاضل الجندي لا مدخل لتعريف الحقيقة
على ما ارتضاه من عدم اعتبار التحقق من مفهومها نعم لتعريف الحقيقة مدخل
في المنشائية على ما قيل والقول بان المراد بتعريف الحقيقة تعريفها المستفاد
مما قيل دون ما اختاره ليس بسديد وقد يقال ان تعريف الحقيقة بما به الشيء
هو هو مطلقا يدل على الاتحاد مع الاشياء فيكون له مدخل فيه في الايجاد
وفيه اذ وجود الحقايق في الخارج مشتركة بين العقلاء مع تعريفهم الحقيقة
بما فسر به تاء مل انتهى كان الامر بالتاء مل للاشعار بان كون وجود حقايق
الاشياء مشتركة مع التغير المذكور لا يقدح في احد خليته فان للمعترض ان يورد
الاعتراض على القوم ايضا وثانيها كون الشيء بمعنى الموجود قال الفاضل
الجندي ولكن ان تقول ان كون الشيء بمعنى الموجود لم يلزم مما سبق بل
اللازم التساوق ولا مدخل للتساوق في لغوية الحكم انتهى اذ لا لغوية

في قولنا الناطق ضاحك مع التساوق والتساوي بين الناطق والضاحك
وثالثها كون الثبوت بمعنى الوجود ثم بين مدخلية كل واحد من الامور الثلثة
بسببية ورود الاعتراض فقال اذ للغوية في قولك عوارض الاشياء ثابتة
يعني لو لم يكن للتعريف الحقيقة مدخل ورود الاعتراض لكانت اللغوية باقية
على تقدير ان يبدل الحقايق بما ليس مغايرا بالتغير المذكور واللازم باطل اذ لا
لغوية اذا ابدل الحقايق بالعوارض ويقال عوارض الاشياء ثابتة ولو لم يكن
لكون الشيء بمعنى الموجود مدخل لكانت اللغوية باقية على تقدير تبديل
الاشياء بما لا يكون بمعنى الموجود واللازم باطل اذ للغوية في قولك حقايق
المعدومات ثابتة ولو لم يكن الترادف الثبوت والوجود مدخل في ورود الاعتراض
لكانت اللغوية باقية اذا ابدل الثانية بما ليس بمرادف للوجود واللازم باطل
اذ للغوية في قولك حقايق الموجودات متصورة الاولى حقايق الاشياء
متصورة واذا انتفى اللوازم فالملزومات منتفية ايضا قيل بين مورد السوال
والمنشأ فرق صرح به السيد الشريف قدس سره ومورد السوال ههنا قوله
حقايق الاشياء ثابتة ومنشاءه جاز ان يكون تعريف الحقيقة وحده اذا
المعنى في ماهيات الموجودة للاشياء ثابتة وهذا لغو وجاز ان يكون المنشاء
كون الشيء بمعنى الموجود اذ المعنى ماهيات الموجودات ثابتة قوله اذ للغوية الخ كلام
ناش عن عدم الفرق بين المورد والمنشاء فان مورد السوال لا يجوز تغيره وقوله عوارض

الاشياء

الاشياء ثابتة تغير امور السوال وكذا قوله حقايق المعدومات وحقايق الموجودات
متصورة هل فتامل ولا تكن من الغافلين هذا احاصل كلامه وبما عرفت من
تحرير كلام الفاضل المحشي ظهر لك ان ليس مراده التغير في المورد بل الاستدلال على
مر خلية كل من الامور الثلثة في ورود الاعتراض فالتعجب انه كيف يخفى عن هذا
مع الوصية بعدم الغفلة والقصر اى قصر منشاء السوال على البعض اى بعض
الامور الثلثة المذكورة كما يستفاد مما نقل عن الشارح انه كتب على قوله فالحكم
بثبوت الخ يعني على تقدير ان يكون تلك الالفاظ مترادفة يرد عليه هذا الاعتراض
لان الحقايق جمع حقيقة وهو عبارة عن الامر الذى له تحقق وثبوت والاشياء
جمع شيئ والشيئ عندنا الموجود والوجود والثبوت مترادفان انتهى وكان
الفاضل المحشي ابادى اشار الى الجواب عن كونه تقصيرا حيث قال وانما دخل فيه
الفاء اشارة الى انه يتفرع على ما ذكره من ترادف الالفاظ المذكورة فانه
المجيء الاخيرين وروده فان منشاءه كما قيل مجموع امور ثلثة الخ تقصير
في بيان منشاء الكلام السوال فلا يكون من القاصرين المنشاء البعض
حتى لا يكون مقصرا في بيان المنشاء قوله بما يحتاج الى البيان اى فلما يحتاج الى
البيان اشار الى ان ربه ههنا للتعليل على ما هو اصل معناه في شرح
الكافية التعليل اصل معناه ثم استعمل في التكثير غالبا حتى صار كالحقيقة
والتعليل كالمجاز المحتاج الى القرينة فافهم الربيان معناه اى معنا هذا الكلام

فان اكثر من سمعه اى هذا الكلام يفهم منه ذلك المعنى اى اخذ الموضوع بحسب
الاعتقاد قال بعض الفضلاء يعنى ان المعنى من قلة الاحتياج الاستفادة من
كلمة ربما قلة المحتاجين وهم اصحاب الاذهان القاصرة كما يفهم ذلك المعنى من
مثل واجب الوجود موجود واى حاصل اى حاصل الجواب ان اخذ موضوعه اى
اخذ اتصاف موضوع مثل هذا الكلام بالوصف العنوانى بحسب الاعتقاد مشهور
فيما بين الناس فهو مفيد بلا حاجة الى بيان معناه اللهم الا ان يكون الحاجة
بالنسبة الى بعض الاذهان القاصرة قال الفاضل الجندى اى فلما يحتاج الى
الاثبات البيان بالدليل كما صرح به الشيخ حيث قال بحوم بثبوت بعض الاشياء
بالعيان وبعضها بالبيان ونقل عنه فى هذا المعنى هكذا انا اكيد لقوله مفيد والمعنى
انه مفيد بل يحتاج الى البيان يعنى ليس ببديهى وهذا نفى لقوله لغو ثم كلامه
صريح فى ان البيان بمعنى الاثبات بالدليل كما هو الشايع المتبادر منه لا كما
توهم الفاضل الحشى انتهى واعترض عليه بان كلا المعنيين فى لفظ البيان
شايع متبادر وارادة احدهما بعينه فيحتاج الى استلزام ارادته بعينه ههنا
ورد عليه بان مبنى كلام الفاضل الجندى على ما نقل عن الشيخ وقد ايده بتصريح
الشيخ فيما بعد ولا خفاء فى انه بيد اذا الملايم ان كون البيان فى المقامين
بمعنى واحد قوله ومثل قولك الثابت ثابت هذا الى نفى كونه مثل هذا الكلام ناظر
الى قوله وهذا الكلام مفيد اى ليس مثل المثال الذى ذكره السائل نقل عنه

وهو قوله

سيأتى ص

وهو قوله الامور الثابتة ثابتة وانما قال كذلك لانه لا فرق بين الثابتة وبين
الامور الثابتة انتهى فانه اى الثال الذى ذكره السائل غير مفيد اذ قد اعتبر
السائل متحد الموضوع والمحمول حيث حكم عليه باللغوية قال الفاضل البجرآبادى
وفيه ان الجواب المذكور يجرى ايضا فى ثابت مع انه غير مفيد قطعا
ودعوى ان الظرف فى قولك الثابت ثابت ملاحظة ذات المحكوم عليه بالعنوان
المذكور مطلقا بخلاف قولنا حقايق الاشياء ثابتة غير مسموعة والجواب انه لا
ينكر جريان ذلك فى مثل قولك الثابت ثابت وقوله ليس مثل قولك الثابت
ثابت اراد به انه ليس مثله اذا حمل على ما هو المشهور المتبادر منه وبهذا الاعتبار
ذكر فى السوآل ولا يخفى ما فيه انتهى قال الفاضل الجندى بعد نقل كلام المحشى
يعنى ان موضوعه اخذ بحسب نفس الامر ومحموله اذا لم يعهد فى امثاله اخذ
الموضوع بحسب الاعتقاد والفرض بخلاف ما نحن فيه وواجب الوجود موجود
وامثاله فانه معهود بان يوخذ موضوعه بحسب الفرض والاعتقاد
ومحموله بحسب نفس الامر وانت خبير بان الفرق بين العنوانات لا يخلو عن
التكلف والتعسف اما بحسب العرف واللغة فظاهر لانا اذا قلنا كل ب ا
يكون مفهوم ب بحسب العرف واللغة ثبوت الباء بالفعل بحسب نفس الامر
واما بحسب الاصطلاح فهو ان الفعل اما بحسب نفس الامر فى الحمل على ما هو
ظاهر مذهب الشيخ وفهم جمهور المتاخرين من مذهبه او الفعل بحسب نفس

فرض العقل على ما تحقيقه مذهب الشيخ كما حققه المحقق الشيرازي في شرح المطالع
فليتأمل انتهى قوله ولا مثل قولنا ابو النجم وشعري شعري ناظر الى قوله ربما يحتاج الى
البيان يعني ان ما نحن فيه قليلا ما يحتاج الى البيان معناه بخلاف مثل هذا المثال
فان شعري شعري فيه يحتاج البتة الى البيان معناه وفي قوله فان شعري
شعري اشعار الى ما قيل المقصد ههنا هو ذكر قوله شعري شعري واما ذكر انا ابو
النجم تنبيه على ان هذا الكلام كلام من كان مشهورا بالفصاحة والبلاغة وقال
بعضهم ان قول ابو النجم ايضا مقصود لنا فانه ان كان المراد من ابي النجم هو الذات
كان لغوا ايضا فان قيل ان المراد به الاسم وهذا الحكم بالنسبة الى غير العالم قلنا
ان لغوية الحكم ليس لاجل انه معلوم والا لكان الحكم بان الكل اعظم من الجزء لغوا
بل المراد انه لما علم الشيء في عقد الوضع على طريق التقييد فالحكم على طريق
الاخبار يكون لغوا سواء كان بديهيا او نظريا نحو الكل الاعظم من الجزء
اعظم منه والعالم الحادث حادث خفاءه اي احتياج شعري شعري البتة
الى البيان خفاءه وهو ظ اي كون الاول ناظرا الى الاول والثاني الى الثاني
او كون شعري محتاجا الى البيان او الخفاء ظ والابعد ابعد والاقرب
اوسط والاوسط اقرب ولكن ان تقول في توجيه قوله ربما يحتاج
الى البيان حقايق الاشياء ثابتة يحتاج الى البيان لا بطريق التاويل والصرف
عن الظاهر المتبادر وانما لا يحتاج الى التاويل لشهرة المراد به اي لاشتهار حال

المراد بمثل

المراد بمثل حقايق الاشياء ثابتة وهو اخذ موضوعه بطريق الاعتقاد
بخلاف شعوى شعوى فانه يحتاج الى التاويل للعرف ع انظر نقل عنه ان
التوجيه الاول ناظر الى كلمة التعليل والتوجيه الثاني ناظر الى مدخولها اعني
الاحتياج الى البيان قد يقال فيه انه لا يكون لقوله ولا مثل انا ابو النجم وشعوى
شعوى مدخل في بيان عدم اللغوية الا ان يقال يراد افادة ظهور الافادة
في هذا القول وعدم ظهورها في شعوى شعوى واورد عليه ايضا انه على هذا التوجيه
لا معنى لكلمة التعليل فليتامل وكان المحشي رح نبه على هذا حيث ترك التعليل
وقال يحتاج الى البيان لا بطريق التاويل قال الشيخ الشهيد قوله ولا مثل
ابو النجم آه انما نفى ذلك لانه ذكر في شرح التسهيل ان المثل مثل انا ابو النجم وشعوى
شعوى في الياء ويل لكنه ليس كذلك فانه قد اشتهر في النحو ان الخبر الذي لا يغاير
المبتدا لفظا يذكر المشتهرة او بعدم التغير كقوله انا ابو النجم وشعوى شعوى
اي المشهور المعروف بنفسه لا بشيء آخر ويقال انا انا اي ما تغيرت ع جالي
وهو التاويل ان شعوى الان شعوى في ما مضى في الفصاحة وكمال البلاغة
او الثاء ويل ان شعوى هو الشعر المعروف بالبلاغة كما وقع في بعض
الحواشي والاول ما وقع في شرح التلخيص ان شعوى هو الشعر المعروف
بالبلاغة في كلامه تغير الشعوى وحاصل التاويل الاول ارادة عدم التغير
وحاصل الثاني ارادة الشهرة وهذا المعنى المستفاد من التاويل

والعرف

لا يحصل بجعل الاضافة في شعري للعهد فاندفع ما توهم من ان شعري
غير محتاج الى التاءويل لكون الاضافة للعهد لان معنى العهد ارادة بعض
اشعار المتكلم معينا وكم فرق اى فرق كثير بين المعنيين اى المعنى المستفاد
من التاءويل ومن العهد قيل اى مراتب كثيرة حاصلة بين المعنيين فان في جعل
الاضافة للجنس او الاستغراق مبالغة في مدح اشعار ابي النجم ليست تلك
المبالغة في جعل الاضافة للعهد والاشارة الى شعر مخصوص من اشعاره
قال الفاضل الجندي شعري الآن وشعري المعروف بالبلاغة بعض الاشعار
بعينه لكن بالتعيين النوعي والتعيين المعتبر في العهد ليس متصورا على
الشخص هذا وانت خبير بان الشعر المعروف بالبلاغة ليس بعض اشعار المتكلم
فان قصده ان جميع اشعاره معروف بالبلاغة وكانه تغافل عن الاضافة الى
المتكلم وهي ملحوظة في توجيه المحشي ثم قال وقد ناقش فيه بان العهد يقتضي
الذكر الحقيقي لفظا او تقديرا او الحكم الحكمي والكل منتف ههنا وقال في حاشية
الحاشية لاخفاء في انه يمكن ان يحمل على العهد الخارجي بارادة شعري المتعارف
فيما بينهم بكمال البلاغة فكانه مذكور حكما انتهى وهذا امثل مما يقال بعض العارفين
في تعريف الكلمة لكن اعترض عليه بعض الافاضل بانه يمكن ان يقال حمل العهد
على المعهود الحكمي مجاز كما ظهر من كتب العربية فيكون هذا ايضا تاءويلا وقصد
المحشي في دفع اعتراض من قال لم يدع شعري شعرا احتياج الى التاءويل

بارادة

بارادة العهد والمشهور في توجيه قوله ربما يحتاج الى البيان ان المراد بالبيان
بيان صدق الكلام اى الاثبات بالدليل وقد مر بعض ما يتعلق بهذا الكلام
في الحاشية السابقة فلا تغفل فيه اى في قوله ربما يحتاج الى البيان اذا اريد
بالبيان الاثبات بالدليل بناء كيف يكون اى كون قولنا حقايق الاشياء ثابتة وامثاله
مفيدا اذا المعنى انه مفيد بل قد يحتاج الى الاثبات بالدليل فكيف يكون لغوا غير مفيد
قد يقال ربما يحتاج البيان صدقه بناء على بنائه ويلزم بما نعتقده حقايق
الاشياء ثابتة وفيه ان الظاهر ان المراد جميع ما نعتقده حقايق الاشياء
ثابتة ولا شك ان صدق هذا يحتاج الى البيان البتة فلا معنى اللفظ ربما
اللهم الا ان يراد ان من فروع هذا الكلام يحتاج الى البيان لا اكثرها ولا يخفى
ما فيها وان اريد ان جميع ما نعتقده حقايق الاشياء مما نشاهد كما مر فلا
يحتاج الى البيان اصلا وفي بعض الحواشي ان معنى الكلام ان جنس ما
نعتقده حقايق الاشياء ثابتة كما صرح به الشيخ في الجواب رد اعلى من ادعى
السالبة الكلية فح يكون كلمة ربما في محلها ويرد عليه اى على هذا المشهور
ان شعري شعري كذلك اى يحتاج الى بيان صدقه بالدليل قال بعض الفضلاء
اى بناء على التاويل ايضا ونقل عنه وجعل قوله ولا مثل انا ابو النجم وشعري
شعري جنينا على وجه لم يذكره في الكتاب مما لا يرضيه منزله ادنى دراية في
الاساليب انتهى كلامه كان المقصد دفع ما يمكن ان يقال من ان يكون شعري شعري محتاجا

التعليل

الى الدليل لا يقدح في قوله ولا مثل انا ابو الخ وشوى شوى فان معناه ان
حقايق الاشياء ثابتة ليس مثل شوى شوى في الاحتياج الى الدليل
فلا يرد عليه كونه مثله في الاحتياج الى الدليل وحاصل الدفع انه على تقدير حمل
البيان على المعنى المشهور فالتاء ويل محالهم يذكر في الكتاب فلا يرضى من هو عارف
باسلوب الكلام ان يكون التاء ويل مبنى الوثوق فافهم قال الفاضل الجندي المراد
بالبيان هو بيان صدق الكلام بالدليل ومن البين ان شوى شوى ليس كذلك اذ
والتقدير ح استقامة معناه موقوفة على التقدير ليس بيانا له ولا دليل على صدقه فليتامل
انتهى كلامه اورد عليه ان المراد بالدليل هو البينة فان حقايق الاشياء ثابتة
انما يحتاج الى البينة وشوى شوى بعد التقدير والتاء ويل يحتاج الى البينة
ايضا وقيل الظاهر ان مراد الشارح هو هذا المشهور لان الظاهر ان الضمير المستتر
في قوله يحتاج راجع الى قوله هذا الكلام وما ذكره المولى المحشي ههنا كان مبنيا
على رجوع هذا الضمير الى كون هذا الكلام مفيدا الا الى نفس هذا الكلام وانه
خلاف الظاهر انتهى كلامه وفيه ان كلام المولى المحشي ايضا مبني على ارجاعه مبنى ص
الى نفس هذا الكلام كما يظهر من ابتداء كلامه واعلم ان الاشاعرة لا ينكرون اطلاق
الشيئ على ما يعم الموجود والمعدوم مجازا اى اطلاقا بطريق المجاز وان كان
حقيقة الشيئ عندهم الموجود فلو حمل لفظ الاشياء على هذا المعنى المجازي
لم يتوجه السوال المذكور في شرح اصلا اذ لا لغوية على هذا اصلا

قال بعض الفضلاء

قال بعض الفضلاء هذا اذا اريد بالحقيقة ما به الشيء هو مطلقا اما اذا اريد
ما به الشيء هو هو باعتبار تحققه فتوجه السوال ظ لم يصح الحمل على هذا المعنى
المجازي لكونه خلاف الظ و هو ظ قول من تصورها والتصديق بها قال بعض
الفضلاء اي التصديق بثبوتها و ثبوت احوالها لان ثبوتها في نفسها
و ثبوت احوالها من جملة الحقايق ايضا و حاصل المعنى ان العلم بها اعم من
ان يكون تصورا او تصديقا متحققا بخلاف تقدير الثبوت فان العلم ح
هو التصديق بثبوت الحقايق في نفسها او بغيرها فاللام في العلم الى في
قول العلم بها متحققا لاستغراق الانواع اي انواع العلم من التصور
والتصديق بها و باحوالها بمعونة المقام يعني انما يصح الحمل على الاستغراق
النوعي مع بعده بمعونة المقام قال الفاضل الجندي لعله اراد بالانواع
نوع التصور والتصديق و بالمقام مقام الرد كما يشعر به جواب الشه عما
قيل ولا خفاء ان جمع التصور ناظر الى الاستغراق الشخصي وليس متصورا
على الاستغراق النوعي و ان مقام الرد لا يستدعي الاستغراق مطلقا
فضلا عن الاستغراق النوعي اذ ثبوت الجنس العلم كاف في الرد كما ان ثبوت
جنس الحقيقة كاف فيه كما لا يخفى على من يتفطن في جواب الشه ره انتهى
و اعترض عليه بانا لا نسلم ان يكون المراد بالانواع نوع التصور والتصديق
لجواز ان يكون مراده بالانواع انواع العلم المتعلق بالحقايق و هي تصورها

والتصديق بها وباحوالها لانه ايضا مما يصلح ان يقال له علم الحقيقة اذ العلم
بحال الشيء ينكشف الشيء زيادة انكشاف وقوله جمع التصور ناظرا الى
الاستغراق الشخصي لان جمعية التصور باعتبار ان لكل حقيقة تتعلق
ولا ملايمة له بافادة استغراق افراد العلم بل تصوره ويؤيده ذكر المحشي
ره مجموع الامور الثلثة سمع طريق الايجاز وتعريفه عليها بقوله فاللام
للاستغراق ومن البين ان لا مدخل في قصد افادة استغراق نوع التصور
والتصديق لقوله وباحوالها ولانم ايضا ان المراد بالمقام مقام الرد لجواز
ان يكون مراده بالمقام مقام للاستدلال بوجود الممكنات والحدثيات على
وجود الواجب ويؤيده لاحق كلامه حيث قال ثم ان الاستدلال اه
وايضا قوله مقام الرد لا يقتضي الاستغراق فضلا عن الاستغراق النوعي
محل كلام لان ثبوت جنس العلم لا يكفي لرد الطوايف الثلثة اذ الظاهر ان
اللا ادرية انما يكونون منكر التصديق لا مطلق العلم لانهم يقولون
نشاكون والعندية مدعية لان الاشياء تابعة للاعتقاد فالظاهر انهم
قائلون بالتصديق فيلايم مقام الرد ارادة استغراق العلم لا الجنس
قال بعض الفضلاء ما ذكره المحشي ره من استغراق الانواع فمما لا سمع
من اهل العربية بل كلام محدث مبتدع وانما حمله على ارتكابه لزوم تحقق العلم
بجميع الافراد على تقدير ارادة استغراق افراد الجنس وقيل الظاهر ارادة استغراق

الانواع

الانواع العرفي الاستغراق المتعلق بحقايق الاشياء فيكون ح ان العلم
بجميع ما نعتقده من حقايق الاشياء من تصوراتها والتصديق بها وباحوالها
متحقق وهذا معنى صحيح في نفسه مع ان الاستغراق العرفي مشهور فيما بين
اهل المعاني انتهى ولا يخفى ما فيه ثم ان الاستدلال على ثبوت الصانع وصفاته
اى الاستدلال على ثبوت صفات الصانع كما يحتاج العلم بالثبوت اى
ثبوت الحقايق في انفسها اى بكونها ثابتة يحتاج الاستدلال الى العلم
بالاحوال اى باحوال الحقايق من الحدوث والامكان ونحوهما وقال بعض
الفضلاء يحتاج الى العلم بالاحوال اى بكونها ممكنة وحادثة وكذا يحتاج
الى العلم تصور طرفي الثبوت هذا كلامه والظاهر انه ان فسر نحوهما بتصور
طرفي الثبوت يظهر الاحتياج الى التصور ويمكن ان يقال الانسب بسوق
الكلام ان يكون المراد بنحوهما اى نحو الامكان والحدوث مثل العلم
المحتاج اليه في الاستدلال على صفة العلم ونحوه على ما يجئ في بحث الصفات
واما العلم التصوري فهو متحقق في ضمن العلم بالثبوت فافهم ثم قدر
الثبوت وقال لا يتم غرض الاستدلال على ثبوت الصانع وصفاته الا
بتقدير الثبوت قال بعض الفضلاء يعني ان البعض قدر الثبوت ووجه
تقدير الثبوت بان الغرض الحقيقي والمقصد الاصلي هو الاستدلال بوجود
الحدثات على وجود الصانع ولا يتم ذلك الغرض الا بتقدير الثبوت

زده المحشی ره بان ذلک الغرض کما یحتاج الی العلم بالثبوت یحتاج الی العلم
بالاحوال والی تصور الطرفین فتقدیره دون غیره غلط وایجاب تقدیر
غلط وایجاب غلط آخر فقد غلط غلطین نقل عنه غلط الاول ظن کفایة
العلم بالثبوت فلذا قدره ولم یقدر غیره والغلط الثانی ظن وجوب التقدیر
بتقدیر المضاف الیه فی الضمیر

ثبوت

قوله العلم بثبوتها

الجور فی بها للحقایق قال الفاضل الجندی ورجع الضمیر الی الحقایق باقامة
المضاف الیه مقام المضاف وقیل الضمیر لثبوت الحقایق والتانیث
تانیث الضمیر فی بها مع ان رجوعه الی ثبوت الحقایق یقتضی تذکیره باعتبار
المضاف الیه ای لفظ الحقایق نقل عنه وان مصدر ثابت السندة الی ضمیر الحقایق
هو ثبوت الحقایق ففی ضمنها مصدر مضاف الی الحقایق والضمیر له
کما فی قوله تعه اعدلوا هو اقرب للتقوی انتهی المقصد دفع ما یرد من ان
لیس فی الکلام اضافة الثبوت الی الحقایق لکن کفایة الاضافة من حیث المعنی
فی التانیث محل الدغدغة کذا ذکره الفاضل الجندی واعترض ایضا بان جواز
کون التانیث باعتبار المضاف الیه اذا جاز حذف المضاف واقامة المضاف
الیه مقامه ورجح القائل انه لا یجوز ذلک ویمکن ان یجعل الضمیر راجعا الی الثبوت
والتانیث ایضا کذا فی بعض الحواشی قال الفاضل الجرابادی ویمکن ان یجعل
الضمیر راجعا الی القضیة المذکورة ای قولنا حقایق الاشیاء ثابتة والمعنی

والعلم بان الحقایق

والعلم بان الحقايق ثابتة متحقق فان قلت الحكم بان الحقايق ثابتة هو التصديق
بثبوتها فكيف هذا الذى تعلوه الانكار ابلا فائدة قلت - لو سلم فالعلم بالعلم غير
لازم ولو سلم ففيه فائدة اى التاكيد فى البداهة والرد على المخالف فى بقاء
الحكم بلا دليل دليل بداهة فافهم من ذكر كذلك بداهة ثم اكده تنبيها للغافلين
وتذكيرا بما حصل به الرد على الجاهلين انتهى كلامه واعترض عليه بعض الفضلاء
فان عادة العلم فى هذا الكتاب جرت على ذكر الاحكام بلا دليل ولا كذا وغاية
الخفاء فكيف يفهم من ذكر كذلك بداهة حتى يوكد قوله للقطع بانه لا علم بجميع الحقايق
يرد عليه انه ان اريد عدم العلم بالجميع تفصيلا فسلم انه لا علم بجميع الحقايق
تفصيلا ولا نزاع عدم العلم بالجميع تفصيلا لانه اى العلم التفصيلى غير مراد
من قوله والعلم بها متحقق ولم يلتفت الى ما يقال ان قوله تعالى وعلم آدم الاسماء
كلها اى مسمياتها نص فى حصول العلم بالجميع تفصيلا الآن مقصد صاحب
القيل انه لا علم لنا بالجميع كما وقع فى بعض النسخ ايضا لا علم لنا بجميع الحقايق
وان اريد به عدم العلم اجمالا فمسلم انه لا علم لنا بالجميع اجمالا فان قولنا
حقايق الاشياء ثابتة يتضمن الاجمال بالجميع فكيف ينفى العلم الاجمالى
بالجميع بعد القول بمضمون الكلام السابق وقد سبق ان المراد بالحقايق
حقايق الاشياء للدلالة اللغوية فيكون الحقايق معلومة لنا البتة
ولو اجمالا توضيحه ان الحقايق فى قولنا حقايق الاشياء ثابتة عام مستغرق

فلا نسلم

على صاحب القيل فالتضمن على نحو في غاية الظهور ثم ايد هذا بقوله وقد سبق ان
اراد ما نعتقده حقايق الاشياء ثابتة فجميع ما نعتقده يكون متعلقا للاعتقاد
اعني التصديق التضمني فيكون الجميع معلوما فان قلت فعلى هذا اذا كان المراد من
العلم في قوله والعلم بها متحقق هو العلم الاجمالي لكان تكرارا قلت ان هذا اقتضى
بما علم ضمنا ليكون رد اصريحا على الادريسي كما سبق آنفا مثله لا يقال في الجواب
عن الايراد المذكور نحن نقيد العلم في قوله والعلم بها متحقق بكونه اي العلم
بالكنه فيكون المراد عدم العلم تفصيلا فيلزم المحذور على تقدير عدم التقدير
لا يقال تسليم العلم بالوجه يستلزم تسليم العلم بالكنه اذ ما من وجه الا وهو
كنه لانا نقول الكلام في العلم بجميع الحقايق كذا ذكره بعض الفضلاء وفي بعض
الحواشي الظاهر ان تسليم العلم بالوجه الذي هو الحقايق الموجودة لا يستلزم
تسليم العلم بالكنه كما هو الظاهر دليله وهو المحذور فلا حاجة الى ان يقال
الكلام في العلم بجميع الحقايق فان قيل هذا السوال لا يلايم ما قبيل من
تقدير الثبوت لان العلم على تقدير التقدير يكون تصديقا وعلى تقدير التقدير
يكون تصورا لاستحالة قلنا ذاك على عدم التقدير فيجب التقدير تامل
انتهى كلامه انا نقول لا دليل على هذا التقدير فكيف تقيد في نظم الكلام
لفظ الثبوت بناء على هذا التقيد الذي لا دليل عليه مع ان التقدير خلاف
الظاهر لا يصار اليه بلا سند قوي وايضا بعيد بالعلم بالكنه مع ان تعلم انه

التقييد

العلم من

العلم من العلم بالتصور والتصديق ينافيه اى ينافى التقييد بالكنه اذا التقييد
بالكنه الذى كان مخصوصا بالتصور كذا قيل قال بعض الفضلاء فيه ان انما
انما يعم العلم من التصورات والتصديقات ويجوز ان يكون المراد بالتصور ما
بالكنه فلا منافاة ورد عليه بان العلم المقيد بالكنه لا يجوز ان ينقسم الى
التصور والتصديق فالتعميم منهما ينافى التقييد لا يقال منافاة تعميم
انه لا يفرضا صاحب القيل فلا يليق هذا الكلام فرد المعتزلة من قبله لانا
نقول حاصله ان القول بالتقييد مما لا يرضيه الله وهو بصدد المنع بخلاف
القائل بالتقدير فانه فى مقام اثبات وجوب التقدير فلا بد له من دليل
ولم يسلم جواز التقييد بلا دليل فهو متعلق بما يفهم من نفى الدليل على التقييد اى عدم
الجواز فبطلان المقيد لا يوجب تقدير الثبوت بل يجوز ان يترك القيد اذ الخلاص
من ذلك البطلان تارة يكون بتقدير الثبوت وتارة بترك تقييد العلم بكونه بالكنه
فيجوز ان يقدر الثبوت ويجوز ان يترك القيد حتى لا يحتاج الى التقدير وفيه انه على
تقدير تسليم القيد فيجب تقدير الثبوت تامل كذا ذكره بعض الفضلاء وبما
علمت من متعلق التسليم اندفع ما ذكره فكانه لذلك امر بالتامل قيل بقى
ههنا بحث وهو ان قوله يرد عليه الى قوله بل يجوز انه يترك القيد ينبغى ان لا
يذكر ههنا لان قوله الله اعلم بالجواب ان اراد الجنس يخرج عنه لان المفهوم من
جواب الله هو ان العلم التفصيلى غير مراد وكذلك العلم بالكنه غير مراد بل المراد

هو ان يعلم العلم بالحقايق وان كان اجماليا او بوجه متحقق وقد يقال ايضا في
الرد على صاحب القيل كما انه لا علم لنا بجميع الحقايق كذلك ثبوت الكل اى كل الحقايق
غير معلوم فان اريد ثبوت الكل فلا يصح قوله العلم بثبوتها متحققا وان اريد
البعض اى اريد ان العلم بثبوت بعض الحقايق متحقق فلا وجه للعدول في
الظاهر الذى هو عدم التقدير الى تقدير الذى هو خلاف الظاهر وحاصله انه ان اريد بالضمير
الراجع الى الحقايق كلها فالكلام غير مستقيم سواء قدر الثبوت او لم يقدر فلا
حاجة الى العدول في الظاهر وارتكاب التقدير وما اورد عليه بانه فرق بين قولنا
علمت جميع الحقايق وبين قولنا علمت ان جميع الحقايق ثابت فان الاول مستدرك
بكل صنفها على التفصيل ظاهر او الثانى لا اذ يمكن تحصيل هذا الحكم بلا تصور
حقيقة بخصوصها فلا يرد على صاحب القيل انه كما لا علم بجميع الحقايق لتعذره
كذلك لا علم بان بجميعها ثابتة كذلك بعينه قوله والجواب ان المراد الجنس
يرد عليه ان ثبوت الجنس لا يلزم ان يكون في ضمن ما نشاهد من الاعيان
والاعراض بل يجوز ان يكون في ضمن فرد منها لم يتعلق به المشاهدة ولا
يحصل بقوله حقايق الاشياء ثابتة التنبيه على وجودها اى وجود ما نشاهد
والتاء دينت باعتبار ان يكون ما نشاهد اعيانا واعراضا كما مر في صدر الكلام
ان المقصد من التنبيه على وجود ما نشاهد فهذا الكلام مع ان لا يناسب سياق
كلامه قيل هذا المراد ساقط عن اصله فان الحكم على الجنس انما يبنى على المشاهدة

فكانه قيل

فكانه قيل اى جنس ما تشاهده من الحقايق ثابت ويدل على ثبوتها المشاهدة وان
العلم بتلك الحقايق متحقق فعلى هذا لا يتوجه ان يقال ان ثبوت الجنس لا يلزم
ان يكون فى ضمن ما شاهده نعم الحكم بان جنس ما شاهده من الحقايق ثابتة يكون
لغوا لكن الموضوع ههنا قد اخذ بحسب الاعتقاد كما مر وانت خبير بان حصول
التنبيه بعد محل تامل وجوابه ان المراد هو التنبيه على وجود جنس ما شاهده يعنى
ان المراد بقوله فى السابق ناسب تصدير الكتاب بالتنبيه على وجود ما شاهده
التنبيه على وجود جنس ولا خفاء فى حصول هذا التنبيه وان لم يحصل التنبيه على
وجود ما شاهد فلا حق الكلام بما سبق فالكلام السابق محمول على حذف
المضاف قيل لا حاجة الى تقدير المضاف لان كلمة ما فى قوله ما شاهد اما موصولة
او موصوفة وايا ما كان فهى بمعنى الجنس ومعنى الاستغراق على ما علم
فى موضعه وقد حملت كلا كلمة ما ههنا على الجنس فلا حاجة الى تقدير المضاف الذى
هو الجنس ههنا او نقول فى جوابه لانا لم انه لا يحصل التنبيه على وجودها لانه
اذا اثبت شيء من الاشياء فالحق بالثبوت هو بهذه المشاهدة وكفى
بهذا القدر الباء زائدة تنبيها اى من حيث التنبيه فلا حاجة الى حذف
المضاف واللام تقديم هذا الجواب على الجواب الاول لانه منع عدم حصول
التنبيه والجواب السابق تسليمه وحذف المضاف فافهم قيل هذا الجواب يقتضى
ان التنبيه على ثبوت هذه المشاهدات كان موقوفا على التصديق بثبوت الجنس

ربع بثبوت شيء من الاشياء لكن الواقع ههنا هو الامر بالعكس فان التصديق
بثبوت شيء عن الحقايق كان موقوفا على التصديق بثبوت هذه المشاهدة
من الحقايق وفي اقتضاء الجواب المذكور التوقف غفاء تامل قوله وهم العنادية
سموا اي هذا النوع من السوفسطائية بذلك الاسم اي العنادية لانهم
يعاندون في الغوص الحق ويردونه وهم يعرفونه في الصحاح عند عن الطريق عدل
وعند بعند خالف ورد الحق وهو يعرفه وفي تسميتهم بهذا الاسم تنبيه على غاية
ظهور الحق وبطلان قولهم ويدعون العدم بعدم تحقق نسبة امر الآخر في
نفس الامر قال السيد قدس سره في حاشيته شرح المواقف ومنهم فرقة تسمى
بالعنادية وهم الذين يعاندون ويدعون انهم جازمون بان لا موجود
اصلا وانما نشاء مذهبهم هذا من الاشكال المتعارضة مثل ما يقال لو كان
الجسم موجودا لم يخل من ان يتناهى قبوله للانقسام فيلزم الجزء وهو بط لادلة
نفاته اولا يتناهى وهو ايضا بط لادلة مثبتيه ولو كان شيء ما موجودا
لكان اما واجبا او ممكنا وكلاهما باطلان للاشكالات القادحة في الوجوب
والامكان وبالجملة ما من قضية بديهية او نظرية الا وليها معارضة مثلها في
القوة تعاونها ويرد عليهم انكم جزمتم بانتفاء الاحكام كلها وبلزومه
عما ذكرتم من الشبهة فكان كلامكم منا قضا للنقض انتهى واليه اشار المحشي
بقوله ويتعاونون اي العنادية ما من قضية بديهية او نظرية الا وليها اي

تلك القضية

تلك القضية معارضة انها تقاومها وتعانقها في القوة والضعف هو بمنزلة
البيان لقوله تقاومها وبه اى بنفي تحقق النسبة راسا قولهم بعدم اعتبار
قضية اصلا سواء كانت بديهية او نظرية يظهر ان انكارهم لا يختص بحقايق
الموجودات بل يعمها ومهية المعدوم من الامور الاعتبارية والمفهومات
العقلية فخصص انكارهم بها اى بحقايق الموجودات حيث قال ينكر حقايق
الاشياء بالذكر متعلق بالتخصص جرى على وفق السباق اى سباق
كلام المتن ويمكن ان يكون المعنى تخصص انكارهم للموجودات بالذكر في المتن
من حيث قال حقايق الاشياء ثابتة خلافا للسوفسطائية جرى على وفق
السباق اى سباق المقصد وهو التنبيه على وجود ما نشاهده والاظهر ان يحمل
الاشياء ههنا اى في هذا المقام من كلام الشيخ اعني قوله ينكر حقايق الاشياء
على المعنى الاعم من الموجود فيوافق مذهبهم ولا حاجة الى توجيه التخصيص اذ
لا تخصص ح ولكن يكون له اظهر خفاء فانه سبق منه ان الشيء في المعنى العام
مجاز في العالم لكن القرينة ظاهرة لا يحمل على هذا والقرينة غير ظاهرة والاظهر ان يقال
بدل الاظهر الاليق قيل بعد نقل كلام شرح المواقف فمن ههنا ظهر ان مذهبهم
يختص بانكار الموجودات بل يتناول الاحكام ايضا فلهذا اورد السيد الشريف
قدس سره الالزام عليهم في دليلهم لكن الحكمي عنهم هو تخصيص مذهبهم
بالموجودات لا يختص بخصص شاء مذهبهم بالموجودات فتامل قوله من ينكر ثبوتها

اى تقررها فى بعض الاشياء انما هو لكونهم قائلين باصل الثبوت لكن بالاعتقاد
لا فى نفس الامر والواقع انما يحصل باخذ الثبوت فى القضية المذكورة بحسب نفس
الامر فح لا يكون فى التقرير كثير نفع وقيل تقررها لا وجود لها الخارج اذ ليس
انكارهم مقصورا على حقايق الموجودات والظاهر ان تعميم الثبوت يغنى عنه مع ان
الاشياء ان حملت على الموجودات فالتقرير لا يفيد وان حملت على المعنى الاعم فلا
يحتاج الى التغيير الا لزيادة الكشف ولعل تغيير به لقصد تطبيقه على الاظهر
هذا وهم اى العنادية يقولون مذهب كل قوم حق بالنسبة اليه اى الى ذلك
القوم وربط بالنسبة الى خصمه ويقولون لا استحالة فيه اذ ليس نفس الامر
شيئا يحق ويستدلون على مذهبهم بان الصفراوى اى من غلبت على طبيعته
الصفراء يجد السكر بضم السين المهملة وتشديد الكاف سكرة ثم مرا
بضم الميم وتشديد الراء فى المهذب طعام مر طعام تلخ فدل هذا الوجدان
على ان المعانى تابعة للادراكات فى شرح المواقف وذلك مما لا يخفى فساده
انتهى كلامه كانه اشارة الى ان هذا الوجدان لعروض غلبة الصفراء له والا
فصحيح المزاج يدرك حلوه الموافق لنفس الامر والى ان وجدان الصفراوى
للحلو مر لا يستلزم الحكم بعدم ثبوت شئ عند الاشياء غاية الامر ان
يصير سببا للشك فيلايم ما قاله اللاادرية لا ما قاله العنادية قال الفاضل
الجندى فان قيل ان الاعتقاد تبعية ثبوت نفس الحقايق للاعتقاد حقيقة

ثابتة

ثابتة فان قالوا تبعية تلك الاعتقادات لاعتقاد آخر فلا يخلو ان ينتهي الى اعتقاد
ثابت في نفس الامر فلزمهم التناقض اولا فيلزم التسلسل قلنا لهم ان يمنعوا
استحالة التسلسل لانه في الامور الاعتبارية ولو قيل انهم اعترفوا بتحقق النفي
فيلزم التناقض قلنا هذا ايضا تابع للاعتقاد عندهم انتهى قوله قد يزعم انه شاك هذا
هذا الزعم بمعنى القول الباطل المقصود دفع ما يتوهم من ظاهر العبارة ان لهم
اعتقادا لشيوع الزعم في الاعتقاد الباطل لا بمعنى الاعتقاد الباطل وان
كان الزعم متعارفا فيه اذ لا اعتقاد للشاك على الاطلاق توضيحه ان الشك
شايع فيما استوى طرفاه وقد يستعمل فيما يقابل اليقين والظان والمراد
ههنا هو الاول كما يستفاد من عبارة شرح المواقف حيث قال واما فضيل
السوفسطائية اللاادرية القائلون بالتوقف فانهم قالوا ظهر بكلام الفريقين
تطرق التهمة الى الحاكم الحسي والعقلي ولا بد من حاكم آخر وليس ذلك الحاكم هو
النظر لانه فرعهما فلو صححنا هما بالنظر لزوم الدور وليس هناك شيء يحكم سوى
والنظر الضرورة والنظر وقد بطلا فوجب التوقف في الكل فاذا قيل لهم لقد تحكمتم قطعتم
بشبهتكم هذه ببطلان الحسيات والبديهيات والنظريات جميعا وبوجوب
التوقف فقد ناقضتم بكلامكم كلا حكم قالوا كلامنا لا يفيد نا قطعا بذلك
البطلان والوجوب فيتناقض كما توهمتم بل يفيد نا شكا فانا شاكون في
بطلان تلك الامور ووجوب التوقف وشاكون ايضا في انه شاك وهلم جرا فلا ينتهي

في الحال القطع شيئ اصلا فيتم مقصودنا بلا تناقض انتهى كلامه ولفظ
الزعم شايع في الاعتقاد الباطل ويؤيد المعنى الثاني للفظ الشك فبين
الزعم والشك تناف بحسب المعنى الذي شاع استعمالها فيه فلا بد من التاويل
اما في لفظ الزعم كما اختاره رعاية لعبارة شرح المواقف وظاهر عبارة الرد ايضا
واما في لفظ الشك فافهم قال الفاضل الجندي قيل فيلزم التسلسل في الشكوك
واجيب بانهم يتشاكون في لزوم التسلسل مع ان التسلسل في الامور الاعتبارية
قوله ان لم يتحقق نفي الاشياء فقد ثبتت اي الاشياء والمراد بالثبوت ثبوت
جنسها كما يتبادر من مقام الرد لمنكر الجنس فلا يتجه ان ضم ثبتت الى الاشياء
ولا يلزم من عدم تحقق نفي الاشياء ثبوتها اذ انتفاء تحقق نفي المتعدد لا
يستلزم ثبوته كذا ذكره الفاضل الاسفرائني لكن المناسب بالشق الثاني
ان يقال ان المراد انه ان لم يتصف شيئ من الاشياء بصفة النفي لم يكن
شيئ منها منفيا اذ المنفي ما اتصف بالنفي فاذا لم يتصف بالنفي لزم
بنفي النفي ونفي النفي اثبات وهو ملزوم له فلزم ثبوت الاشياء فلا حاجة الى
التكلف في رجوع الضمير ورد عليه اي على الترديد او على هذا الشق منه ان عدم
ارتفاع النقيضين اي عدم صحة الذي هو المدار في هذا الشق من الترديد
اذ حاصله انه ان لم يتحقق شيئ فقد ثبت تحقق ذلك الشيئ والا لزم ارتفاع
النقيضين فرد عليه ان عدم صحة ارتفاع النقيضين من جملة المحيلات عندهم

اي عند

اى عند السوفسطائية فلا يلزم من عدم تحقق النفي الثبوت لجواز ارتفاع النقيضين
على مذهبهم بل جوازه ايضا من المحالات عندهم فلا يمكن الزامهم بناء على امتناع
ارتفاع النقيضين والصواب في الالزام ان يقتصر على الشق الاخير من الترديد
ويقال انكم جزمتم بنفي الحقايق مطلقا اى بطريق السلب الكلي وهذا النفي الذي
جزمتم به من جملة تلك الحقايق التي جزمتم بنفيها فثبت بعض ما نفيتم ايضا
جزمتم بلزوم هذا النفي من الشبهة التي ذكرتم لاثبات مدعاكم فكان الحكم
مناقضا لنفسه وكانه لهذا اقتصر السيد على هذا الشق في شرح المواقف
كما عرفته قال الفاضل الجندي ولا يشتبه عليك انه يرد عليه مثل ما يرد على ما ذكر بان
يقال ان النفي من جملة المحالات عندهم وكذا الجزم فلا يلزم ثبوت ما نفي انتهى
والتنبيه بانه لا يتم مثل هذا الكلام من قبل العنادية فان الظاهر من مذهبهم على
ما عرف من تحرير شرح المواقف وغيره انهم حاكمون بجزم النفي وجزم لزومه
من شبهتهم وقيل حاصل الالزام هو ان يقال انكم ادعيتم الجزم بنفي الاشياء
فنقول ان زعمتم ان ما ادعيتم كلام مخيل لا اصل له فقد اوردتم ببطلان ما ادعيتم
فقد حصل غرضنا وان زعمتم ان ما ادعيتم له اصل وتحقق وليس بمخيل
فقد اوردتم ايضا ببطلان ما زعمتم من انتفاء القضايا والاحكام مطلقا فظهر
ان ليس بناء الشق الاول على لزوم ارتفاع النقيضين واذا قيل هذا النفي
من جملة الحقايق فللعنادية ان يقولوا هذا النفي الذي جزمنا به ليس

جزمكم ظ

نظن العنادية

لم تحقق اصلا بل هو من الخيالات فيجب علينا ان يعيد الشق الاول فنقول فقد اعترفتم
ببطلان مذهبكم فظهر ان الاقتصار على الشق الاخير لا يكون هذا حاصل ما
قيل ولست خبيرا بان بطلان مذهبهم انما يظهر من الشق الاول اذا كان مذهبهم
ان الجزم بنفي الاشياء كما هو للناظر من مذهبهم على ما عرفته انفا وح ليس لهم
ان يقولوا بهذا النفي الذي جزم بانه ليس له تحقق فيكفي الشق الثاني في ردهم
واما اذا كان مذهبهم ان كل شيء حتى الجزم والنفي المذكورين من الخيالات
فلا يتم الشق الاول كما لا يخفى فلا فائدة في اعادته والحق انه انما يتم الزامهم
اذا عرفوا بالحقيقة نفي او اثباتا كما سيجيء وقد يتوهم ان انكارهم اي السوفسطائية
مقصور على حقايق الموجودات ويوجه الالزام بعني اذا كان انكارهم مقصورا
على حقايق الموجودات لا يتم الالزام عليهم ظاهرا فان لهم ان يختاروا الشق
الثاني ويقولوا النفي متحقق لكنه ليس من الموجودات الخارجية وكلامنا
فيه فيحتاج الى توجيه الالزام اي جعله موجها فلذا وجهه المتوهم
بان النفي علم والحكم بتصديق او جود التصديق وايا ما كان فيلزم من وجود
التصديق وجود الحكم لان جزء الموجود موجود ايضا والتصديق علم
لانه احد قسميه والعلم من الاعراض الموجودة في الخارج لانه من مقولة
الكيف على اختيار الجمهور فانتفى قولهم ان النفي ليس من الموجودات الخارجية
ويرد عليه اي على هذا المتوهم او على توجيهه انه الغير للشان لا وجود

للعلم في الخارج

للعلم في الخارج عند كثير من المتكلمين بل هو من الاضافات الغير الموجودة في الخارج
عندهم فلهم ان يقولوا لانم ان العلم من الموجودات الخارجية بل هو من الاضافات
على ما ذهب اليه كثير من المتكلمين ولا يخفى عليك انه لا يتوقف منعهم على ان يكون
هذا مذهب شخص فضلا عن كونه مذهب كثير الا ان المحشي بين الواقع ليكون
اشارة الى قوة المنع فاندفع ما ذكره الفاضل الخبيصي من ان عدم وجود العلم
في الخارج عند كثير من المتكلمين لا ينافي كونه ملزوما ولا يجب كون الملزوم
معتقد الخصم يتمسك به فانه غرض المحشي ليس بيان ان الملزوم لابد ان يكون
معتقد الخصم يتمسك به بل غرضه ما عرفته فافهم نقل عنه مع انه يمكن ان يناقش
في ان الحكم علم مطلقا انتهى قال الفاضل الخبيصي والاولى ان يقال ان الكلام في النفي
بمعنى اللاوقوع دون النفي بمعنى الانتزاع لان النقيضين هما النفي واللاثبات
بمعنى الوقوع واللاوقوع لا النفي واللاثبات بمعنى الارتفاع والانتزاع لارتفاعهما
عند الشك والكلام في المتناقضين فلا يصح الحكم بان النفي حكم والحكم تصديق
الخ تامل قلت ولو ثبت كون العلم موجودا في الخارج فبانظار وانكار دقيقة يعني
ولئن سلمنا وقلنا ان العلم موجود في الخارج عند جميع المتكلمين فثبوته انما
يكون بانظار دقيقة فكيف يبتنى الالزام بمنكر اجلى البديهيات مثال السوفسطائية
وجود الاعيان المحسوسة بالحواس الظاهرة وهي اجلى البديهيات فكيف يبتنى الالزام
عليهم على مثل هذا الامر الخفي اي العلم لا يقال ترديد هذا الالزام المذكور

في الشرح في التحقق وهو اي التحقق بمعنى الوجود في الخارج فلا حاجة الى اثبات
كون النفي المتحقق موجودا في الخارج فيكون هذا دفعا لقوله يرد عليه الخ وحاصله
ان ملخص الشق الثاني من الترديد ان النفي ان تحقق في الخارج فقد ثبت بعض
من الحقايق الموجودة في الخارج فثبت بعض ما نفيتم فبعد فرض كون النفي موجودا
في الخارج لا حاجة الى اثبات كونه موجودا في الخارج حتى يرد عليه منع كونه
موجودا في الخارج ويحتمل ان يكون دفعا لما يستفاد من قوله قد يتوهم من
تزييف هذا الوهم وعلى هذا حاصله انه ليس مجرد وهم وتخيل للواهم بل
هو مقتضى كلام الشه وفرض هذا المتوهم توجيه عبارة الشه صحيحة كانت او
سقيمة ويؤيد هذا الاحتمال ما نقل عنه على قوله وهو بمعنى الموجود من انه
قال وهو قرينة لكون انكارهم مقصورا على حقايق الموجودات انتهى لانا
نقول ليس التحقق ههنا اي في الترديد بمعناه اي بمعنى الوجود لانه لا
لا يتم الشق الاول من الترديد اذ عدم وجود النفي في الخارج لا يستلزم
وجود الاشياء لجواز كون النفي الثابت في نفسه معدوما في الخارج نعم يمكن
انه ليس التحقق ههنا بمعنى الوجود الخارجي بل بمعنى الثبوت في نفس الامر وان
لم يكن متحققا في الخارج والا لم يستلزم عدم تحقق النفي تحقق الاشياء لا يلزم
لجواز ان يكون النفي ثابتا في نفسه وان لم يكن موجودا في الخارج وثبوته في نفسه
ينافي وجود الاشياء قوله انما يتم على العنادية عدم منافيته على الاداريه منه

لانهم لا يعترفون

لانهم لا يعترفون بادراك شيء حتى يناظر معهم انهم انما ينكرون العلم بالثبوت
ولا يتعرضون في هذا الدليل للعلم ولو تبعا كما في الدليل الحقيقي فلا وجه لايراده
بالنسبة اليهم اصلا واما عدم تمامية على العندية فيفيد اي في عدم تمامية تأمل
نقل عنه وجه التأمل هو ان حاصل قولهم بنفي تقرر الاشياء هو ان لا نسبة
متحققة في نفس الامر حتى يتقرر فح يمكن ان يقال ان لم يتحقق نسبة النفي فنفسها
فقد تحققت نسبة الثبوت اذ الواقع لا يخلو عن احدى النسبتين فلم يرد
عليه مثل ما اورده في الزام العنادية من ان عدم الارتفاع من جملة المحالات عندهم
انتهى يعني ان عدم ارتفاع النقيضين من جملة ما انكروا ثبوته وتقرره فلا
يلزم من عدم تحقق النفي الثبوت فلا يتم الشق الاول من الترديد قال الشارح في
شرح المقاصد في كلام العندية والعنادية تناقض حيث اعترفوا بالحقيقة
اثبات هي موجودة قولهم الحقايق اوهام وخيالات وانها تابعة للاعتقاد
او نفي اي حيث اعترفوا بالحقيقة نفي حيث قالوا الحقايق ليست بموجودة
فح عداد انها بل هي اوهام وخيالات او انها تابعة للاعتقاد وسيما هي بمعنى
مثل يقال احاسيبان اي مثلان ومعنى لاسيما لا مثل وما زائدة او موصولة
او موصوفة هذا اصله ثم استعمل بمعنى التخصيص وقد يحذف لا في اللفظ
لكنه مراد وعده النحاة من كلمات الاستثناء وتحقيقه انه للاستثناء عن الحكم
المتقدم ليحكم على وجه اتم بحكم من جنس الحكم السابق وتمام تحقيقه في

منظر سيما

كتب النحو اذا تمسكوا فيما ادعوا من اثبات او نفي بشبهة فان المستدل بدليل يعترف
بحقيقة معتقداته والبصاله الى ما قصد اثباته به والغرض من نقل كلام شرح
المقاصد تقوية قوله واما على العندية ففيه تامل وايضا فيه اشارة الى وجه التامل
وبيان للمحل لغة وانما فات بين كلامي اذ يفهم من كلامه في شرح المقاصد تمامية
على العندية ايضا وفيه ان عند العندية لا استحالة في التناقض بالنسبة الى
الشخصين كما عرفت كذا ذكره بعض الافاضل قوله قالوا الضروريات هذا
دليل اللادرية وحاصله اى حاصل الدليل انه الغير للشاك لا وثوق اى الاعتماد
بالعيان اى المشاهدة والاحساس فانه يرى الاحوال الواحد اشياء ويدرك
الصفراوي طعم الحلو مرا ولا وثوق ايضا بالبيان اى النظر والاستدلال لكون البيان
فرع العيان فتعين التوقف والشك في كل حكم لاحتمال الغلط وعدم ضبط اى
اللادرية في هذا التمسك والاستدلال حصول الشك والتهمة في الاحكام
لاثبات امر او نفيه حتى يلزم التناقض في كلامهم ولذا كانوا اسهل طريقة من
العنادية والعندية كذا في شرح المقاصد قال الفاضل البيابادي يمكن
ان يحمل ما قالوا على الالزام اى الضروريات بزعمكم منها حسيات على زعمكم والحس
قد يغلط على زعمكم فما قالوا اولا تامل ان يقول هذا الالزام ان لم يفد شيئا
فلا اعتداد به والا لزم انفعال النفس وهو من الحقايق الموجودة فالتناقض
لازم وفيه بحث فتامل ولعل لهم ان يقولوا الجزم بلا فائدة ولا بعد فيها

امثل

قوله قد

قوله قد يغلط كثيرا اطلاق الغلط على ادراك الحس منهم اى من اللاادرية بناءا على ان ابنا بجمع اسم الفاعل وهو مرفوع على الخبرية ويحتمل النصب على انه مفعوله والمصدر بمعناه على زعم الناس ولا يصح اطلاق الغلط والحكم به على زعم اللاادرية فان الجزم بالغلط ينافي الشك والاصرار عليه في كل ما يلتفت اليه حتى في كونهم شاكين على ما هو مذهبهم فان قلت كلمة قد الداخلة على المضارع للقلة فينافي الكثرة المستفادة من لفظ كثيرا فكيف جمع الشيخ بينهما قلت كلمة قد وان كانت موضوعة للتقليل لكن قد تستعار لا يخفى لطف هذا الكلام فتستعمل بطريق الاستعارة والمجاز للتحقيق ايضا اعلم ان الاستعارة لفظ مستعمل فيما شبه بمعناه الاصلي كالاسد اذا اريد به الرجل الشجاع وظن ان لفظ قد في هذا المقام ليس كذلك بل هو مستعمل في جزء معناه فان معناه في المضارع التقليل مع التحقيق فالاستعارة ليس بمعناه المصطلح عليه بل اريد به المجاز المرسل كما لا يخفى على العارف بانا نقول ان القلة بحسب الاضافة لا ينافي الكثرة في نفسه يعني لو سلم ان مستعملة في معنى التقليل فلا منافاة بينهما لجواز ان يراد بالقلة المستفادة من قد القلة بحسب الاضافة وبالكثرة المستفادة من لفظ كثيرا الكثرة في نفسه فيكون المعنى ان الغلط مع كثرته في نفسه قليل بالاضافة الى عدم الغلط والاتقان فان الحاكم قليل بالنظر الى الالف وكثير في نفسه قال الفاضل الجندي بعد نقل كلام المحشي هذا هو المشهور

منظر فيه

بينه وبين الكثرة في

والتحقيق ان قد الداخلة على المضارع يفيد القلة بحسب الزمان ولا شك انها تنافي
الكثرة الاضافية بحسب الحادة تامل قوله تامل يمكن ان يكون اشارة الى كلام الحشي
ليس نصا في المشهور بل يمكن حمله على التحقيق وقد يقال بجواز ان يكون القلة بحسب
الحادة او بالعكس على انه لا يبعد ان يقال المراد القلة بحسب الزمان او الحادة والكثرة

لانتفاء اسباب الغلط بحسب الكيفية كما يقال في النار سخنة وبين سخنة بسيار غلط كردى قوله ان قلت لعل
هناك سببا عاما للغلط عام اى عادة يفرض لا يصفو عن احتمال الغلط فمن اين
يجزم بانتفاء مطلق اسباب الغلط حتى يحكم بالصحة قلنا بديهية العقل جازمة به
اى بانتفاء مطلق اسباب الغلط في بعض الصور مثل ادراك حلاوة العسل
لكن يرد عليه ان الخصم لا يسلم ان بداهة العقل جازمة فاجاب عنه بقوله والكلام
على التحقيق لا الالزام فلا يضر عدم تسليم الخصم ومصداق العلم بانتفاء اسباب
الغلط في نفس الامر حصول اليقين في بعض المحسوسات والتجويز العقلي لا
ينافي العلم كما في العلوم العادية فلا يتوجه ان يقال ليس لنا احاطة باسباب
الغلط برمتها فكيف يتصور الاطلاع على انتفاء الجميع فيجوز ان يتحقق في
اكثر مادة يفرض من المحسوسات بسبب من الاسباب الغلط من غير ان يكون لنا شعور
بذلك السبب كذا حققه الفاضل الهندي قوله ويمكن ان يعبر عنه بتغير بحالة يذكر

منظر الذكر بالكسر

ففيه اشارة الى ان المذكور من الذكر يعني ان لفظ المذكور الواقع في التعريف
مشتق من الذكر بكسر الذال وهو اى الذكر بكسر الذال ما يكون اى ذكر يكون

بالسان

باللسان وبيانه الحاجة فيرجع معناه الى الملفوظ قال الفاضل الرومي الذكر بالكسر
قد يستعمل فيما يكون بالقلب ايضا لكن استعماله في الاول اكثر في المحاورات وفي المجمل
ذكرت الشيء بلساني وقلبي ذكرا انتهى واعلم ان يجعل اي لم يجعل الله لفظ المذكور
من الذكر المضموم وهو اي الذكر المضموم ما يكون بالقلب غالبا وان صح ذكره
اي ذكر المذكور بالمعنى من الذكر المضموم في تعريف العلم لعمومه اي شمول المذكور
اياه خرج من المضموم مثل الظن والجهل المركب قيل هو اشارة الى رد ما قيل لو
جعل المذكور من الذكر بضم الذال يلزم تعريف الشيء بنفسه لان الذكر المضموم
بمعنى العلم فلا يجوز التعريف به فاجاب بان المضموم اعم من العلم لتناوله
الظن والجهل المركب لان كلا منهما يحصل بالقلب كما ان العلم يحصل في القلب
فجاز التعريف به تحملا علة لقوله واعلم يجعله للفظه اي للفظ المذكور على
التابع المتبادر فان الشايع والمتبادر الى الذهن من المذكور باللسان
وقد يقال في وجهه انه لو جعل من المضموم يتوهم اختصاصه بالقلب فلم يشمل لتوهم
التعريف ادراك الحواس ولكن هذا التوهم في غاية الضعف كما لا يخفى والمتبادر
من شرح المقاصد انه جعله من المضموم حيث قال ما يذكر ويلتفت اليه
قوله ويشمل ادراك الحواس ولكن عده اي عد ادراك الحواس علما يخالف
العرف واللغة فان البهايم ليست من اولي العلم فيهما اي في العرف واللغة
قيل واي اصل ان البهايم لما لم يكن من اهل العلم فيهما لزم ان لا يكون تعريف

العلم مانعا اذ هو لم يمنع عن دخول ادراك الحواس فيه فلا يكون مانعا هذا
ولعل صاحب هذا التعريف يقول سلمنا ان البهايم ليست من اولى العلم
بالكليات في العرف واللغة لكن لانم انه البهايم ليست من اولى العلم بالجزئيات المحسوسة
فيهما انتهى نقل عنه ولا فرق في ادراك الحسي بين البهايم وغيرها وجعل الاحساس
من العقلاء علما كما يشعر به كلمة من في قوله لمن قامت به غير مفيد لانه يرجع
الى مجرد التحكم والاصطلاح انتهى قال الفاضل الجندي اسناد الادراك الى
الحواس ليس بصحيح قبيل اسناد الادراك الى المدرك بل الى الآلة وكذا اسناده الى
العقل لو اريد به القوة النظرية وعد ادراك الحواس علما موافقا لمذهب الشيخ
الاشعري وهو المختار عند المتاخرين اذ بكل واحدة منهما يرتسم في النفس
صورة بها ينكشف المحسوس للنفس ولا يلزم منه كون البهايم من ذوي العلم
لان ادراكها بنفس الحواس ولهذا قيل لمن قامت به فكانه قال صفة يتجلى
بها المذكور عند العقل وانما عند الجمهور فهو نوع من الادراك يمتاز عن العلم
بالمهية قال الشيخ في شرح المقاصد والحق ان اطلاق العلم على الاحساس مخالف
العرف واللغة وايضا قوله فان البهايم الخ يدل على ان التوهم والتخيل وادراك
الجوع والخوف واللذة والالم لا يكون علما لحصولها للبهايم تامل
انتهى قوله لا يحتمل النقيض اي نقيض التميز كما هو الظاهر من العبارة
حيث وصف التميز باحتمال النقيض فالظاهر ان يكون الاحتمال والنقيض

بالاحتمال ص

كلاهما

والاحتمال

كلاهما للتميز فالنقيض محمول على ما هو الظاهر فالاحتمال مصروف عن الظاهر كما يشهد
بقوله والاحتمال للمتعلق اى متعلق التميز واما وصف التميز به اى بالاحتمال
حيث اجرى قوله لاحتمل النقيض على التميز مجازا فى قبيل وصف المتعلق بكسر اللام
بحال المتعلق بالفتح وما ذكره المحشى اولى مما ذكره الشارح فى شرح الشرح من ان الظاهر
من العبارة ان النقيض للتميز والاحتمال للمتعلق كما لا يخفى كما قال الفاضل الجندى
واعلم ان ههنا امور الصفة والمحل الذى قام به الصفة والتميز والايجاب الذى
فى قوله يوجب والمتعلق والكل يحتمل ان يراد فى الموضعين على وجوه شتى
احتمالا عقليا لكن الاوجب ان يراد بالضمير الذى فى يحتمل المتعلق وبالنقيض نقيض
التميز كما اشرنا اليه فى اثناء التقدير قال الشارح فى شرح الشرح هذا هو الظاهر من مثل
هذه العبارة انتهى فحاصل التعريف ان العلم صفة اى امر غير قايم بالذات او القايم
بالمحل متعلق بشيء يوجب تلك الصفة ايجابا عاديا لمحلها وموصوفها
تميزا اى كونه محلها وموصوفها مميز الذلك المتعلق اى مدركا له كذا قيل تميزا
لاحتمال ذلك المتعلق نقيض ذلك التميز وبهذا القيد خرج الظن والشك والوهم
فان متعلق التميز الحاصل فيها يحتمل نقيضها بلا خفاء وكذا خرج الجهل المركب
لاحتمال ان يطلع فى المستقبل صاحبه على مافى الواقع فيزول عنه ما حكم به
من الايجاب والسلب الى نقيضه وكذا خرج التقليد لانه تزول بتشكيك المشكك
كذا فى شرح المواقف ثم التميز فى المصور الصورة تنقل عنه فالعلم بالماهية المتصورة

نقيضه

شرح الشرح

ليس بنفس

ليس تلك الصورة بل صفة توجبها انتهى قال بعض الافاضل اعلم ان هذه الصفة
الصورة وهو وكذا ليست التعلق الخاص بين العالم والمعلوم الذي بها صار الاول
عالما والثاني معلوما وكذا ليست انتقاش الذهن بالصورة لانها ليست بموجبة للصورة
لا حقيقة ولا اسنادا بالعادة الا ان يراد بالايجاب الاقتضاء قال الفاضل الجندي
يرد عليه ان القول بالصورة فرع القول بالوجود الذهني واصحاب هذا التعريف اعني
الاشاعرة لا يقولون بالوجود الذهني واعترض عليه بانا لا نسلم ان القول بالصورة فرع القول
بالوجود الذهني لانه على تقدير ان لا يكون للاشياء حقيقة في الذهن يجوز ان يكون بعضها
في الذهن بل نقول القول بالصورة بمعنى انه يجب في الوجود الذهني كما يشهد عليه
كون الوجود الذهني ومتعلقه اي متعلق التميز بمعنى الصورة الحيثية المتصورة والتميز
في التصديق الاثبات والنفي ومتعلقه الطرفان اي المحكوم عليه والمحكوم به ولا شك
ان الاول اعني الصورة لا تقبض لهما والاخيرين اعني الاثبات والنفي كل منهما نقيض
الآخر هذا هو المشهور في حل عبارة هذا التعريف ويرد عليه القول بالوجود الذهني
وقد ذكرته آنفا ايضا يلزم احد الامرين اما عدم كون التصور والتصديق علما بل العلم
ما يوجبهما او كون التصور بغير الصورة والتصديق بغير النفي والاثبات والكل مخالف
لما تقرر عندهم على ان اثبات الصفة سوى الصورة والاثبات والنفي ليس ضروريا ولا
دليلنا عليه بل يكذبه الوجدان قيل ويمكن ان يقال التغاير الاعتباري يكفي بهذا
فان الصورة من حيث ذاتها غير هما من حيث انها تميز وكشف لحيثية الشيء

كقولهم

كقولهم الضرب يوجب التأديب مع انه نفس الضرب باعتبار الذات وغيره باعتبار
كون الأدب اثره فتامل انتهى ويقرب منه ما ذكره بعض المتأخرين من انه لا خفاء
في صحة ان يقال البياض موجب لكون الجسم ابيض اذ مرجعه ان الصفة علة
للنسبة بينها وبين موصوفها والحق انه لا غبار فيه فان المراد ان العلم صفة موجبة لكونه
محلها عالما واعترض ايضا على التوجيه المشهور بان ذكر التمييز وارادة الصورة والنفي
والاثبات بجازا لحاقه التمييز مجاز من غير قرينة وايضا ان النفي والاثبات بمعنى الايقاع
والانتزاع ليس شيء منهما نقيضا للآخر اذ هما يرتفعان عند الشك الا ان يراد
بالتناقض اشد التباعد فانه قد يطلق التناقض عليه صح به المحقق الخبيصي وسائر
محشي التلخيص وقد يقال العلم ان موجب صفة العلم في التصديق الايقاع والانتزاع
فاذا كان مراده بالنفي والاثبات اياهما يكون المتعلق النسبة بوقوعها ولاوقوعها
على مذهب الحكماء اذ المجموع المركب من الطرفين والنسبة والوقوع واللاوقوع
على مذهب الامام ولان كان المراد بهما الوقوع واللاوقوع او النسبة السلبية
والايجابية فيهما وان سلم صحة ارادتهما بهما ايضا بموجبي صفة العلم على ما للمخ
انتهى وانت خبير بانه اذا تعلق الايقاع والانتزاع بالنسبة فالنسبة متعلقة
بالطرفين فيصح ان يقال الايقاع والانتزاع متعلق بالطرفين فتامل وقد
يقال التمييز هو التعلق والنسبة بين العالم والمعلوم والصفة ما هو مبدأه
فصار العلم من الكيفيات النفسانية وحاصل التعريف ان العلم صفة حقيقة

ذات تعلق موجبة لموصوفها تميزا وكشفا لمتعلقها بالاحتمال ذلك التميز نقيض المتعلق
بل ينافيه ويدفعه اى لا يكون مع ذلك التميز احتمال نقيض المميز وتجويز وقوع
الطرف المخالف عالما او ما لا وان اغفاء فان هذا التوجيه اوجه وابعد من التكلف
والتعسف ويخالف ما ذكره المحشي فان فيه ارتكاب مجاز في صفة التميز بعدم احتمال النقيض
على ما عرف به وكذا في اطلاق التميز على الصورة والايجاب والنفي واما اطلاق التميز على
التعلق الخاص فتعارف لكن في وصف التميز بمعنى التعلق بعدم احتمال النقيض تجوز
ايضا انتهى والعلم بهذا المعنى وهو صفة توجب تميزا لا يحتمل النقيض ينقسم بانه
اى العلم ان خلا عن الحكم بان لم يوجب اياه اى الحكم فتصور والا اى وان لم يخل
عن الحكم فتصديق يعني ان الانقسام الى التصور والتصديق بهذا الطريق مخصوص
بهذا المعنى العام للعلم واما بالمعاني الاخر فطريق التقسيم اليهما غير هذا الطريق المذكور
والمقصد دفع ما يتوهم من التحقيق المذكور من عدم انقسام العلم الى التصور والتصديق
على ما اشتهر ان التصور عين الصورة وقد جعل الصورة اثر العلم فلا يكون
قسما منه وكذا التصديق عين الايقاع والانتزاع اذ هما جزء من التصديق
وقد جعلهما اثر العلم فلا يكون قسما منه ولا جزء من قسم قوله على عدم التقييد
بالمعاني حيث لم يقل صفة توجب تميزا بين المعاني كما قال الجمهور وبعد التقييد
بالمعاني لا يتناول التعريف ادراك الحواس فان المعاني ما ليست من الاعيان المحسوسة
بالحس الظاهر المخرج الاحساسات اى ادراكات الحواس عن تعريف العلم على تقدير التقييد

تصور وتصديق

بالمعاني

بالمعانى لكن يرد عليهم اى على الجمهور بسبب التقييد انهم اى الجمهور صرحوا بان الجزئيات
العينية اى المحسوسة تدرك علما كادراك زيد قبل رويته وكذا تدرك الجزئيات
العينية احساسا كادراكه اى ادراك زيد عند رويته ومقتضى التعريف
اى تعريف العلم بعد اعتبار قيد المعانى فيه ان لا يعلم تلك الجزئيات اى لا يكون ادراكها
علما اصلا سواء كان قبل الرؤية او عندها وحاصل الاشكال ان ادراك زيد
مثلا قبل الرؤية علم على ما صرحوا به ولا يصدق التعريف عليه بعد اعتبار التقييد
بالمعانى لانه ليس ادراكا معنى بل وغاية ما يتكلف فى الجواب عن هذا الاشكال ان يقال
مثلا زيد فى الجزئيات العينية اما اخذ على وجه وجزئى معين وهو ما يمكن ان
يتعلق به الحس الظاهرى واما اخذ على وجه كلى فمعنى وهو ما لا يمكن ان يتعلق
به الحس الظاهرى ولا يدرك مثل زيد قبل الرؤية الا على وجه كلى فيكون معنى وادراكه
علما هذا اى اخذ هذا الجواب والامر اى الحال فى ادراكه اى ادراك مثل زيد
بعد العينية عن الحواس الظاهرة مشكل لانه لا يدرك حينئذ احساسا بل يدرك
علما مع انه ليس ادراكا معنى بل ادراك عين محسوسة كذا ذكره قال الشيخ الشهيد كان
وجه الاشكال ان الادراك على الوجه الجزئى لا يكون بدون الآلة سوى القوة الباطنة
التى هى مدركة للمعانى الجزئية لا تثبت عند المتكلمين هذا هو المشهور فى كتب
الاشاعرة لكن كتب الحنفية كالتوضيح وغيره وكتب العربية كالمفتاح مصرحة
باثباتها تامل انتهى كانه اشار بقوله تامل الى منع قوله الادراك على الوجه الجزئى

لا يكون بدون الآلة مستندا بان الجزئي عند من لا يقول بالحواس الباطنة مدركة بالعقل
كما سيصرح به انشاء فلا اشكال ويؤيده ما قيل لا اشكال فيه لان الاعيان المحسوسة
بعد غيبتها عن الحواس يصير من قبيل المعاني الجزئية لا من قبيل المحسوس اذ الحس
الظاهري لا يتعلق بها حتى لو كانت معدومة حتى لا يعتبر ذلك العلم التصوري ثم
ان المعاني كما كانت كلية يكون ايضا جزئية على ما ذكر في شرح المواقف وادراكها
بعد الغيبة من القسم الثاني انتهى قال الفاضل الخبيصي المعاني هي التي لا يمكن ان
يحس او يتعلق الحس بها سواء كان كليا او جزئيا ماديا كان او غير مادي وقد يخص
بالجزئي المادي الغير الممكن ان يتعلق به الحس الظاهري هذا هو المشهور والعلم
ان ادراك المحسوس قبل الرؤية تعقل وبعد الغيبة عن الحس تخيل وعند الحضور
احساس وبه صرح قدس سره في بعض تصانيفه ولا شك ان المدرك في الاولين
ليس من الاعيان المحسوسة بل من قبيل المعاني انما قبل الرؤية فظاهر وانما بعد الغيبة فلانه
امر غير الشيء المحض عند المتكلمين بل نقول ان المدرك في الاولين يدرك على الوجه
الكلي لكن بطابعة الامر الخارجي وكونه وسيلة الى معرفته بوجه ما في صورة الغيبة
اشتبه الحال واشكل الامر فلا يتوجه ما قال الفاضل المحشي والامر في ادراكه بعد الغيبة
عن الحس مشكل فليتامل والامر بالتامل يمكن ان يكون اشارة الى ما قال الفاضل الرومي
اللاري فيه ان كون تخيل زيد بعد الغيبة عن الحس ادراكا كليا لم يقل به احد ولم يكن
موافقا لما قالوا في معنى التخيل ومع قطع النظر عن ذلك فانا اذا رجعنا الى

لا يتغير

الوجدان علمنا ان تخيل زيد بعد الغيبة على وجه يكون نفس متصور بها نافع وقوع الشركة
بين كثير فظهر انه ليس ادراكا على الوجه الكلي قوله بناء على انها لا تعايض اى التصورات
اى لا تعايض لتميزها الذى هو اى التميز الصورة على ما عرفت سابقا وفي بعض النسخ
التأنيث
التي هي الصورة بناء على ان التميز معد بالصورة فيجوز اعتبار التأنيث في التميز
والحاصل ان الكلام على حذف المضاف قال الفاضل الجندي اى المتعلقها على حذف
المضاف وبه صرح الشارح المحقق ابن الحاجب وعلى اى تقدير فلا يرد عليه اى على كلام
الشارح ان التصور غير التميز والمعتبر في العلم عدم احتمال نقيض التميز لا عدم احتمال نقيض
الصفة التي اى العلم فلا دغل لعدم احتمال نقيض التصور الذى هو نفس العلم في
شمول التعريف للتصور فلا يصح البناء المذكور اى بناء شمول التعريف للتصور
على عدم النقيض للتصور ومن ههنا قيل المراد بالنقيض نقيض الصفة تعقل عنه
اى عن ورود السؤال قيل لفظ لا يحتمل صفة لصفة في التعريف والنقيض في قوله
لا يحتمل النقيض نقيض الصفة لا التميز انتهى فح يصح البناء المذكور وقد يجاب عن
السؤال المذكور بان عدم نقيض التميز وهو عدم نقيض التصور فيصح البناء
على ان لا تعايض للتصورات اذ من عدم نقيض التصور يلزم عدم نقيض
التميز على التقدير بتوته الوعية لكن لا يخفى ان دعوى الوعية اى وعية عدم نقيض
التميز لعدم نقيض التصور مما لا ثبت له البتة بفتحتين بمعنى الحجة كما في
المغرب وحاصله انه دعوى بلا دليل قيل يمكن ان يقال ان عدم نقيض المفهوم المتصور
وعدم نقيض التصور

المتعلق بذلك المفهوم وعدم نقيض التميز الذي هو صورة متعلقة بذلك المفهوم
وعدم نقيض التميز الذي هو صورة متعلقة بذلك المفهوم امور متلازمة لا تتصور
الانفكاك بينها ولذا كان السيد الشريف قدس سره تارة ينفي النقيض في المفهوم
وينفي تارة في التصور او كان يشير الى نفي النقيض في التميز المتعلق بتلك المفهوم
والشه لما اورد نفي النقيض في التميزات ذكر نفي النقيض في التصورات تنبيها على انهما
امران متلازمان وان القول بنفي النقيض في احدهما بمنزلة القول بنفي النقيض
في الآخر وهذا الذي ذكرناه اذا كان التميز الذي هو الصورة والتصور الذي هو
الصفة متغايرين بالذات واما اذا كانا امرا واحدا بالذات ومتغايرين بالاعتبار
على ما هو الحق كما مر فظهر بطلان قوله فلا يصح البناء المذكور اذا البناء المذكور صحيح
بلا شبهة انتهى فان قلت كل متصور لا يحتمل غير صورته الخاصة اي الخاصة بذلك
المتصور وفي بعض النسخ غير صورته الحاصلة اي الحاصلة في ذلك المتصورة
القائمة به فلو سلم ان للتصور نقيضا اي لتميز التصور تامل كذا ذكر متعلقه
اي متعلق التصور وهو الماهية المتصورة لا يحتمل نقيضه اي نقيض التصور
فلا يصح البناء اي بناء شمول التعريف للتصورات على عدم النقيض للتصور
لان شمول التعريف للتصورات حاصل وان كان للتصور نقيض قال الشيخ
الشهيد فلا وجه للبناء على عدم النقيض فان المستفاد في العبارة بحسب العرف
ان عدم الاحتمال على هذا التقدير فقط انتهى اعلم ان هذا الاعتراض متعلق

بكلام الشه

بكلام الله سواء اجيب عن السوال المتقدم بالقول بحذف المضاف او باعتبار النوعية
واما قصره على قوله قد يجاب كما فعله الفاضل الرومي فقصير كما لا يخفى على المتامل
فتقصير له
قلت هذا اى عدم احتمال المتصور غير صورته الحاصلة انما هو في المتصور بالكنه
لا في المتصور بالوجه فشمول التعريف للتصورات بالوجه يكون مبنيا على انه لا تناقض
فيه
لها وان لم يكن شموله للتصورات بالكنه مبنيا عليه ثم بين ان المتصور في المتصور
بالوجه يحتمل غير صورته الحاصلة بقوله فانه لو فرض ان الاضاحك بالفعل
نقيض الضاحك بالفعل فان لم يكن الفرض مطابقا للواقع فان الضاحك قد ايما
نقيض الاضاحك بالفعل وبعد فرض هذا التناقض المذكور فلا شك ان الآخر
المتصور باحدهما اى الاضاحك والضاحك يحتمل ان يتصور بالآخر منهما قال
الفاضل الجندي فيه ان المتعلق هو الانسان الماخوذ بالاضاحك فلا شك انه
لا يحتمل الانسان المعتبر بالضاحك بل المحتمل له انما هو الزوج وهذا من قبيل اشتباه
العارض بالمعروض كما لا يخفى على ان بناء شيء وهو شمول التعريف ههنا على
شيء وهو عدم نقيض المتصور في الواقع متعلق بالبناء لا ينافي وجود
مبنى آخر لذاى للشيء الاول في التقدير متعلق اى على كلام القوم بالمنع
وهو جواب على تقدير تسليم عدم احتمال المتصور غير صورته الحاصلة في المتصور
بالوجه ايضا قد يقال يلزم ان تكون المتصورات مبنية على عدم النقيض في
الواقع على هذا الزعم وهو لا ينافي بناءه على شيء آخر على تقدير فرض النقيض

لكن عبارة المحشي لا تفي بهذا المعنى ولا يستوفيه على ما لا يخفى على المتأمل مع ان بناء
الشمول على ان كل متصور لا يحتمل غير صورته الحاصلة ليس على تقدير عدم النقيض
بهابل مطلقا قوله على ما زعموا فيه اى فى اطلاق الزعم على قولهم تضعيف
قولهم اى نسبة الضعف الى قول من قال لا نقيض للتصور فلذا قال زعموا
مع انهم جازمون به ثم بين الضعف بقوله لانه اى قولهم هذا يبطل كثيرا من
قواعد المنطق مثل قولهم اى قول المنطقيين نقيضا المتساويين متساويان
يعنى ان النسبة بين الشيئين ان كانت المساواة فيجب ان يكون النسبة بين نقيضيهما
ايضا المساواة كاللانسان والناطق واللاانسان واللاناطق فان كل لا انسان
ناطق وبالعكس ومثل قولهم وعكس النقيض اخذ نقيض الموضوع محمولا وبالعكس
اى اخذ نقيض المحمول موضوعا وهذا على طريقة القدماء حيث قالوا عكس
النقيض هو جعل نقيض الجزء الثانى اولا ونقيض الاول ثانيا مع بقاء
الكيف والصدق بحالهما فاذا قلنا كل انسان حيوان كان عكسه كل ما ليس
بحيوان ليس بانسان والامر على راى المتاخرين فعكس النقيض عبارة عن جعل
نقيض الجزء الثانى من الاصل اولا وعين الجزء الاول ثانيا مع المخالفة فى
الكيف فعكس كل انسان حيوان لا شئ مما ليس بحيوان انسان وحاصل الكلام
ان القول بعدم النقيض فى التصور يستلزم عدم النقيض فى المفردات اولا
من نقيض المتساويين ونقيض المحمول ونقيض الموضوع من المفردات

فابطاله

والمتاخرين
عكس النقيض عند المتقدمين

فابطاله ببيان القاعدتين في غاية الظهور والمناقشة في ان ما ذكر لبيان القواعد
كي وقع في الفاضل الجندي ليس بجيد لان الغرض ابطالهما سواء سميا قاعدة اولا
مع انه يمكن ان يكون المقصود ان هذا القول يبطل الاحكام والقواعد المتعلقة
بعكس النقيض والنسبة بين النقيضين والتحقيق انه الغير للشأن ان فسر
النقيضان بالمتناقضين لذاتيهما ومعنى التمانع للذات ان لا يجتمعا في التحقق
والانتفاء بمعنى ان تحقق احدهما في نفسه ينافي تحقق الآخر في نفسه كقولنا
زيد حيوان وزيد ليس بحيوان فان هذا التفسير لا يكون للتصور نقيض اذ لا
تمانع بين التصورات بدون اعتبار النسبة في شرح المواقف لا نقيض
للتصور لان المتناقضين هما المفهومان المتمانعان لذاتيهما ولا تمانع بين
التصورات فان مفهوم الانسان واللاانسان مثلا لا يتمانعان لذاتيهما ولا تمانع
بين التصورات الا اذا اعتبر ثبوتها بشيء وح يحصل هناك قضيتان متناقضتان
صدقا وكذبا كقولنا حيوان ناطق وحيوان ليس بناطق على التقييد لا يتمانعان
الا بملاحظة وقوع تلك النسبة ايجابا وارتفاعها سلبا انتهى التصديقيين
الذين اشير بهذين القولين اليهما بعد دعاية شروط التناقض انتهى وان
فسر النقيضان بالمتناقضين لذاتيهما كان له اى للتصور نقيض قد يقال
معنى المتناقضين ان لا يجتمعا على سواء كان في التحقق والانتفاء او في
المفهوم بانه اذا حكم باحدهما على الآخر كان في نفسه اشد بعدا عنه من

والنسب

جميع ما سواه وهذا يكون في التصورات ايضا وقيل المتنافيان لذاتيهما امران لا يجتمعان
في شيء واحد وان جاز اجتماعهما باعتبار تحققهما في انفسهما كمفهوم الحيوان
والانسان فانهما موجودان معا في الدنيا لكنهما لا يجتمعان في امر واحد ومن
ههنا اي من تفسير النقيضين بالمتنافيين قيل نقيض كل شيء رفعه اي سواء
كان رفعه في نفسه او رفعه عن شيء الاول بالنظر الى القضايا والثاني بالنظر
الى المفردات قيل المشهور هو ان نقيض كل شيء رفعه في نفسه فلا يتصور
النقيض في التصورات وقد يقال في هذا القول مناقشة من وجهين احدهما
ان هذا القول لا يصدق على نقيض السلب والثاني ان قوله سواء كان رفعه
في نفسه او رفعه عن شيء يقتضي ان يكون رفع الضاحك عن شيء مثلا نقيض الضاحك
مع انه ليس كذلك بل هو نقيض اثبات الضاحك لذلك الشيء فحق العبارة
ان يقال رفع كل شيء نقيضه سواء كان ذلك الشيء لاثبات الغير او لا اللهم
الا ان يجعل الرفع في ذلك القول موضوعا ونقيض كل شيء نقيضه الا ان
وليس الايجاب رفع السلب وان كان مستلزما له بل السلب رفع الايجاب واورد
ايضا انه يلزم للشيء الواحد نقيضان اذ قد روان نقيض السلب الايجاب
واذا كان نقيض كل شيء رفعه يلزم ان يكون نقيض السلب سلب السلب
فيلزم ان يكون للسلب نقيضان وهو محال وليس الايجاب عين سلب السلب
لان تصور سلب السلب موقوف على تصور السلب بخلاف الايجاب فان قيل

لانم ان الايجاب

محل الكلمة خلل في النظر وحده اعلم ان حاصل
ان مناقشة الاول ان السلب يجب صح

لانم ان الايجاب نقيض حقيقي للسلب بل نقيضه الحقيقي رفعه واطلاق النقيض
عليه بالتجوز فلا يلزم النقيض ولا ان يكون لشيء واحد نقيضان حقيقة قلنا
اذا كان رفع الايجاب نقيضا له حقيقة يلزم ان يكون الايجاب نقيضا للرفع
ايضا لان كون احد المفهومين نقيضا للآخر يستلزم كون الآخر نقيضا له قال
السيد قدس سره بعد بيان المناقشة فالاولى ان يقال رفع كل شيء نقيضه الا
ان يريد بالرفع ما هو اعم من الرفع حقيقة او ما هو يستلزم له وبالنقيض ما
هو اعم من النقيض حقيقة او ما يساويه فيطرد صدق قوله نقيض كل شيء رفعه
انتهى وانت خبير بان ما حكم بالاولوية مثل الكلام الاول في ورود السوائين من
غير تفاوت كما يعرف بادنى تامل فاين الاولوية واما المناقشة الثانية فيمكن
دفعه بان قوله سواء كان رفعه في نفسه بالنظر الى القضايا وقوله او رفعه عن
شيء بالنظر الى المفردات والظاهر ان احد النقيضين اذا كان من المفردات او
القضايا فالنقيض الآخر مثله فرفع الضاحك في نفسه نقيض ايضا حكم
في نفسه ورفع الضاحك عن شيء نقيض اثبات الضاحك له والاشهر في
تغاير النقيضين هو التغاير الاول يعني التمانعين لذاتهما وهو المعنى الحقيقي
للنقيضين بقرينة قوله وقول المنطقيين محمول على المجاز يعني انهم اطلقوا
التناقض على التنافي الواقع في المفردات مجازا وايضا يلزم منه عطف اعلى
قوله يبطل كثيرا وهو وجه تان لضعف قول من قال لا نقيض للتصورات

يراد له

للنقيض

لتضعيف له

والحاصل ان هذا

القول ضعيف لانه يلزم منه ان يكون جميع التصورات علما لان جميعها مما لا يغيض له
على هذا القول فيندرج في التعريف مع ان المطابقة شرط في العلم وبعض التصورات
غير مطابق لما هو متصور له كما اذا رأينا جراما بعيدا اى شيئا هو جرم في الواقع فحصل
منه صورة انسان فالصورة الحاصلة من هذا التصور غير مطابقة للماهية المتصورة
اعني الجرم وهو المراد بعدم مطابقة التصور وأجيب عن هذا الاشكال بان تلك
الصورة الحاصلة صورة الانسان والمتصور له مطابق يعني ان التصور مطابق
بمعنى ان الصورة منه مطابقة لما عرض فلا يرد ان الصواب ترك قوله المتصور له لان
الصورة ليست تصورا بل موجبة على التعريف المذكور والخطاء في الحكم بان هذه
الصورة صورة لذلك الجرم وحاصله ما ذكره بعض الافاضل انه لا خطاء
في هذا التصور اصلا لكنك اخطأت فزعمت ان المعلوم المنكشف هو
الانسان فالخطاء انما هو في هذا الحكم الغير الاجمالي هذا هو المشهور بين الجمهور
وصرح به السيد قدس سره في شرح المواقف ويرد عليه اى على هذا الجواب
انه فرق بين العلم بالوجه والعلم بالشيء من ذلك الوجه ذكر العلامة في شرح
المطالع في بيان الفرق ان المعنى الاول حصول الوجه عند العقل ومعنى الثاني
ان الشيء حاصل عند العقل لكن لا حصولا تاما ولو كان العلم بالوجه هو
العلم بالشيء من ذلك الوجه على ما ظنه من لا تحقيق له لزم ان يكون جميع الاشياء
معلومة لنا مع عدم توجه عقولنا اليها وذلك بين الاستحالة قال السيد قدس سره

هذا كلام

المطابقة

فلا تصور غير المطابقة لانه مطابق لما هو
صورة له فان الجرم البعيد وان كان جرما لكنه حصل
في ذهنك صورة انسان وانت لم تطابق الجرم وعدم المطابقة
مطابقة لانسان وان لم تطابق الجرم لكنك حكمت بان
للجرم عدم المطابقة فتصديقك ان المتصور له مطابق
لهذه الصورة لانه حكم بان عدم المطابقة هو
هذه الصورة وهو مطابق

هذا كلام محقق لا غبار عليه فان لفظ الشيء مثلا له مفهوم صادق على الاشياء
كلها فهو وجه لها ويمكن لنا ان نتصور هذا المفهوم مع عدم التوجه الى ما
صدق هو عليه كما في قولنا مفهوم الشيء يساوي مفهوم الممكن العام ولو
كان العلم بالوجه هو العلم بالشيء من ذلك الوجه لزم ان يكون جميع الاشياء
معلوما لنا في هذه الحالة مع عدم توجه عقولنا اليها ويمكن لنا ايضا ان يجعل
هذا المفهوم آلة لملاحظة افراده كلها كما في قولنا كل شيء فهو ممكن عام فان
العقل ههنا قد توجه الى جميع الاشياء فصارت معلومة لنا بهذا الوجه
الا ان حصولها حصول اجمالي في غاية الضعف فتصور هذا المفهوم
بالاعتبار الاول هو العلم بالوجه وذلك امكن به ان يحكم عليه دون افراده
وبالاعتبار الثاني هو العلم بالاشياء من هذا الوجه ومن ثمة امكن به ان يحكم
عليها دونه فان قلت لعل التاويل بالاتحاد اراد بالعلم بالوجه العلم به بالاعتبار
الثاني قلت فقد صار النزاع لفظيا لا طايل تحته مع ان الظاهر المتبادر هو
الاعتبار الاول انتهى ويمكن ان يقال جعل النزاع لفظيا اسهل من ورود
الاشكال عليه وايضا المتبادر من اطلاق الوجه العلم به من حيث كونه وجها
فيؤول الى المعنى الثاني فافهم واذا تحقق الفرق فالمتصور في المثال المذكور
هو الشبح لا الانسان والصورة الذهنية اي الصورة الانسانية الحاصلة
من الشبح في الذهن آلة لملاحظة اي ذلك الشبح فالصورة صورة الشبح لكنها

قد

غير مطابقة فحصل اللامطابقة في التصور فتدبر فانه اي الرد او الفرق دقيق
تغفل عنه وتوضيحه انا اذا رأينا شبحا من بعيد وهو في الواقع حجر فحصل منه في
ذهننا صورة انسان فاعتقدنا انه انسان فربما نتوجه الى ذلك الشبح بوصف الانسانية
ونجعله عنوانا بناء على ذلك الاعتقاد ونحكم على ذلك بانه قابل للعلم والفهم وصفة
الكتابة مثلا فالمحكوم عليه في هذا الحكم الوارد على الماء خود بهذا العنوان معلوم
بهذا الوصف بالشبهة فتصور الانسان آلة لملاحظة المحكوم عليه اعني الشبح ووجه
له والشبح معلوم لنا من حيث ذلك الوجه وقد تقرر الفرق بين العلم بالوجه وهو
ههنا العلم بمفهوم الانسان الذي هو آلة لملاحظة الشبح وبين العلم بالشيء
من ذلك الوجه وهو ههنا العلم بالشبح من حيث الاتصاف بمفهوم الانسان
ولا شك ان العلم بالشبح الذي هو الحجر في الواقع بوصف الانسانية علم غير
مطابق للواقع وكذا الحال في قولك المهية المجردة عن العوارض الذهنية والخارجية
موجودة في الذهن والا معلوم لا يعقل والا شيء كلي وامثال ذلك كثير
تأمل انتهى قلت فيه ان العلم بالشيء بالوجه مسبوق بالعلم بثبوت الوجه
للشيء وهو تصديق وعدم المطابقة راجعة اليه لا التصور فيه الوجه والحاصل
ان عدم المطابقة راجع الى التصديق الضمني لا التصور قيل قوله فانه دقيق
لا دقة فيه فانه مغالطة ناشية من عدم الفرق بين الشيء وبين ما يقارنه ولا
ينفك عنه وذلك لان الآلة لملاحظة هذا الشبح الحجر الذي هو معنى العهد المطابق

لذوي التصورات

والشيء بالوجه

العقد

الصورة مح

له دون التصورات الانسانية الغير المطابقة لذلك الشيء نعم هذه التصورة
كانت مقارنة بعض العهد باعتبار خصوصية هو معنى العهد المطابق له ويكفي
في كونه معنى العهد آلة لملاحظة صورة الانسان من غير احتياج الكون النفس
الصورة آلة لملاحظة خصوصية الشيء وانما هي يكون آلة لملاحظة مفهوم
الانسان وهو مطابقة له هذا توجيه ما افاده السيد الشريف قدس سره انتهى
قوله في الحاشية وهكذا الحال في قولك الماهية المجردة عن العوارض الذهنية والخارجية
موجودة في الذهن يعني ان تصور الماهية المجردة بهذا العنوان علم غير مطابق
توضيحه ان للماهية اعتبارات ثلثة احدها انها اخذت مع قيد زايد عليها ويسمى
مخلوطة وبشرط شيء ووجودها في الخارج مما لا شبهة فيه وثانيها انها اخذت
بشرط الخلو عن اللواحق وسميت مجردة وبشرط لا وثالثها انها اخذت
من حيث هي مع قطع النظر عن المقارنة للعوارض والتجرد عنها وسميت
مطلقة وبلا شرط وهي الاعم من الاولين ووجود الخاص يستلزم وجود
العام فيلزم من وجودها في وجود المخلوط واما الماهية المجردة فهل يوجد في
الخارج ولا يلحقها الوجود والتعين فلم تكن مجردة وهل يوجد في الذهن عند
القايل بالوجود الذهني قيل لا لان وجودها في الذهن من العوارض فلا يكون
مجردة عن جميعها كالموجود الخارجي وقيل يوجد لان للذهن بحكمه تصور كل
شيء عن عدم تقيده ولا حجر في التصورات فلا يمتنع ان يعقل الذهن الماهية

المجردة عن جميع اللواحق الخارجية والذهنية بان يعتبرها معراة عنها ويلاحظها
كذلك وان كانت بحسب نفس الامر متصفة ببعضها الا ترى انه يمكنه الحكم
على المجردة مطلقا سواء باستحالة الوجود في الخارج ولا حكم على شيء الا بعد
تصوره ويترتب من هذا ما قيل من ان المعدوم مطلقا اي خارجيا وذهنيا قد
يتصور فيعرض له الوجود الذهني فيكون قسما من الموجود المطلق باعتبار وجوده
في الذهن وقسيما له باعتبار ذاته ومفهومه فكذلك اذا تصورت المجردة مطلقا
كانت من حيث ذاتها ومفهومها مجردة ومقابلة للمخلوط ومن حيث وجودها في
الذهن يكون قسما من المخلوط ومحكوما عليها قوله فانه لذاته اي ذاته
كاف في حصول علمه اي في حصول صفة العلم واتصافه تعم به من غير مدخلية ما
لا يستند الى ذاته تعم ولذا اردف بقوله لان سببيه من الاسباب فلا يتوجه ان علمه تعم
موقوف على الحيوة والوجود فكيف يكون لذاته تعم كافيا في حصوله وفيه رد
على المعتزلة والحكماء حيث قالوا ان الانكشاف والتميز مترتب على ذاته تعم
من غير توسط صفة زايدة عليه تعم وكذا ذاته كاف في تعلقه اي تعلق العلم
بالمعلوم قال الفاضل الجندي وفي كفاية الذات في التعلق حدثته اذ التعلق
نسبة ومن البين ان النسبة متوقفة على المنتسبين وهما العالم والمعلوم
ههنا ولو اقتصر على الكفاية في نفس العلم الذي هو صفة ذات التعلق
لكان ترك التعلق احوط تامل انتهى فيكون ان ذاته كاف على ما حققه لان

اي خارجا وذهنا

المعدوم المطلق باعتبار الذات معدوم مطلق
وباعتبار عروض الحصة له من الوجود موجود مطلق
من الموجود المطلق فلا تخلو من الاعتبارين

معنى كفايته

مستند
معنى كفاية الذات عدم الاحتياج الى ما لا يستند اليه ولما كان المتعلق ايضا
اليه تعم فهم ان ذاته كاف فى التعلق ايضا ويمكن ان يكون الامر بالتامل لهذا
ولما ذكر بعضهم من ان التحقيق ما يستفاد من الى كما نقل من كلام ابى البركات
ان علمه تعم متعلق فى الازل بجميع الاشياء على وجه الجزئية اذ ليس احوال التعم
زمانية موقوفة عليه اذ ليس بالنسبة اليه تعم وصفاته ماض او مستقبل او
حال فيجوز ان يكون المراد باستقلال الذات فى العلم والتعلق انهما غير محتاجين
الى تحقق شيء على وجه هو طريق تحقق الممكنات ان يكون مع ان ما ثم بين
كفاية الذات فى العلم والتعلق بقوله بلا حاجة للذات فى شيء منهما الى
شيء اى موجود لا يستند الى ذاته كما عرفت يفضى ذلك الشيء الى العلم
وتعلقه بالمعلوم كما فى علم الخلق فانه يحتاج الى السبب والاتار والعلاقة المفضية
الى العلم وتعلقه كما يجيء تفصيله قوله قلنا هذا على عادة الخ حاصله
اى حاصل الجواب اختيار الشق الاخير اى السبب المفضى فى الجملة الذى
وبيان وجه الحصر اى حصر السبب المفضى فى الجملة فى الثلثة على طريق التقسيم
من الاقتصار على بيان المهم والاحتراز عن تدقيقات الفلسفة فحاصل
الكلام ان السبب المفضى فى الجملة الذى يكون متحقق الوجود بدون
التدقيق الفلسفى ويكون مهما لنا منحصر فى الثلثة قيل وذلك الوجه هو ان
يكون الحصر مبنيا على عادة المشائخ لا على الاستغراق الحقيقى كما توهم السائل

اليها
وهو طريق تحققه وطريق تحقق آه

انتهى لكن سوق كلام الشيخ يدل على الاستغراق الحقيقي حيث يفهم منه ان بعض
مواد البعض غير ثابت عند القدماء والبعض الآخر راجع الى العقل قال
الفاضل الاسترابادي اى اذا اخترنا شقا رابعا اذ يحصل السوال الترديد بين
الامور الثلثة السبب المؤثر الحقيقي والظاهري والمطلق وما اخترنا في الجواب
رابعا لانه اراد بالسبب الظاهري المقصد المهم الذي امرنا على الاقتصار عليه
بلسان الشرع حيث قال عليه الصلوة والسلام من حسن اسلام المرء تركه
ما لا يعنيه انتهى ورد عليه بان المراد بالسبب للظاهر للمؤثر الظاهري كما يلوح
من قوله السبب الظاهري كالنار للاحراق والحواس والاخبار للادراك وحاصل
تقييد السبب الظاهري بالمهم كيف يصير سببا لتناول الحواس والاخبار
نعم يمكن ان يجعل الجواب باختيار الشق الرابع وهو المغفل في الجملة الذي
يكون مهملا لا المغفل في الجملة مطلقا هذا وانت خبير بانه يلزم ما قيل ان
الاستقراء غير حقيق وقد وقع فت ما فيه قوله عن قد قيقا الفلاسفة اى فيما
لا يتعلق اليه فاده دابتهم اى الفلاسفة يضيع اوقاتهم فيما لا يعنيهم
اى لا يهمهم في التاج العناية والمعنى خواستن وقيل يعنيك يشغلك
فقال هذا امر لا يعنى اى لا يشغلني ومنه قوله تركه ما لا يعنيه اى لا يهمه
قيل وقريب من هذا ما يقال اى تدقيقاتهم الفاسدة والا فالمتكلمون
احق بالتدقيقات منهم فعلى هذا كانت نسبة التدقيق اليهم للاستهزاء

والسخرية

والسنية هذا او لاشتغالهم بما لا يعنيهم فاتهم ما يعنيهم من الاعتقادات
الشرعية بما قال امير المؤمنين علي رضي الله عنه من طلب ما لا يعنيه فاته ما
يعنيه ولا يخفى على المنصف المتتبع لعلم الفلاسفة ان سعيهم في تحصيل الكمالات
واجتهادهم في اخراج النظريات اتم واكثر لكن الفضل بيد البريوتية من يشاء كذا
ذكره الفاضل الرومي ولا يخفى عليك ان مقصد المحشي الفاضل ان الفلاسفة قد قصد
تحصيل الكمالات والمطالب اليقينية قد ضيعوا اوقاتهم بما لا يهمهم ولا يوصلهم
الى ما قصدوا ان بذلوا غاية جهدهم فلا ينفعهم الاجتهاد البليغ لكن خطأهم
الطريق فالتوبيخ والتخطئة للفلاسفة بهذا الاعتبار لا باعتبار عدم السعي
والاجتهاد قوله ما وجد وابعض الادراكات يعني ان الحس لظهور اي لظهور
مخاله وعلاماته او الحس بمعنى القوة الحساسة كما سيذكره الشه ويجوز ان يكون اذى
المراد بالظهور عدم الخفاء في الوجود كذا ذكره الفاضل الرومي وتبعه فان
الحواس سبب للادراك في ذوي العقول وغيرهم من الحيوانات العجم ويستحق
ان يعد اي الحس احد اسباب العلم الانساني فقوله لظهوره متعلق بقوله
مستحق فقوله اي قول الشه سواء كانت اشارة الى تتمة وتنبيه على انه لا مجال
لجعل السبب في تلك الادراكات العقل لتبوتها حيث لا عقل كالبهائم واما الآلات
الى الظهور فبقوله لا شك فيها اي في وجودها ولا في سببيتها لبعض الادراكات
قال الفاضل البرادي هذا مبني على جعل ادراك الحواس من العلم كما ذهب بثبوتها

اليه الشيخ وعليه بناء التعريفين المذكورين للعلم سابقا الا انه يرد عليه انه موقوف
لجواز اطلاق العالم على غير العاقل من الحيوانات البتة وقد سبق بخلاف اللغة
واللغة انتهى وكان الفاضل المحشي قصد بقوله يعني ان الحس الخ دفع هذا الكلام
في حصول الدفع بما ذكر لترد د قوله فلا تتم دلايلها فانها اى دلايل هذه الجزئية
على ان النفس لا يدرك الجزئيات الحادثة اى الجسمانية بالذات قالوا في اثبات
النفس لا يدرك الجزئيات الحادثة ان بديهة العقل حاكمة به فانا نعلم بالضرورة
ان ادراك البصر حاصل للبصر وادراك الاصوات للسمع وهكذا ادراكات
سايرالمحسوسات وانكار ذلك مكابرة ومصادمة للبديهة فلا يلتفت
اليه وايضا ان النفس مجردة فلو ادرك الجزئيات الحادثة يلزم ان يكون النفس
محلا للصورة الجسمانية فيكون النفس ايضا جسمانية وتوضيحه انا اذا ادركنا
الكرة الشخصية مثلا فلا بد لادراكنا اياها ان يرتسم في المدرك صورتها
المتصفة بمقدار مخصوص ووضع معين وحيز لازم لها ومن المحال ارتسام
ما له وضع وحيز فيما لا وضع ولا حيز له الخ النفس المجردة فلا بد ان يكون
ادراك النفس بواسطة الآلات الجسمانية ولا يكفي الحواس الظاهرة لانا
نحكم على الجسم الابيض الطيب الرايحة الحلو بانه ابيض طيب الرايحة حلو
والحاكم لا محالة بحضرة المحكوم عليه والمحكوم به ولا يكون حصول هذه الامور
في الحس الظاهري لان الحس الظاهري لا يدرك به غير نوع واحد من المحسوسات

فاذن لا بد



فاذ لا بد للنفس من قوة غير الحس الظاهري يدرك جميعها اى اللون الجزئي والرائحة
الجزئية والطعم الجزئي وغيره وهي الحس المشترك وايضا دلايل الحواس الباطنة باعتبار
اثبات التعدد مبنية على ان الواحد الحقيقي الذى لا يكون له تعدد لا بحسب ذاته ولا
بحسب صفاته الحقيقية ولا الاعتبارية ولا بحسب الآلات والشرايط والقوابل لا يكون
مبداء الاثرين يعنى انهم لما اعتقدوا ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد قالوا بوجود
القوى الخمس الباطنة بناء على تعدد الافعال الخمس التي هي ادراك المحسوس وادراك
المعاني الجزئية المتعلقة بها وحفظهما والتصرف فيهما فقالوا المدرك للمحسوسات
الحس المشترك وهو قوة مرتبة في مقدم التجويف الاول من التجاويف الثلثة التي
في الدماغ تقبل جميع الصور المنطبعة في الحواس الظاهرة فهو لاء كالحواسيس لها
ولذا سمي حسا مشتركا والحافظة للصور المحسوسة الخيال وهو قوة مودعة
في مؤخر التجويف الاول والمدرك للمعاني الجزئية المتعلقة بالصور المحسوسة
كالعداوة الجزئية التي يدركها الشاة من الذئب فيهرب عنه القوة الوهمية
ويقال لها الوهم ايضا وهي قوة مودعة في مقدم التجويف الاخير والحافظ
للمعاني الجزئية القوة الحافظة وهي قوة مودعة في مؤخر التجويف
الاخير على قياس حال الحس المشترك والخيال في البطن الاول وهي خزانة
للوهم كالخيال للحس المشترك والمتصرف في الصور المحسوسة والمعاني الجزئية
القوة المتخيلة وهي قوة مودعة في البطن الاوسط من الدماغ مما من

مصب الحواس الباطنة
مصب الحس المشترك
مصب الخيال
مصب الوهم
مصب الحافظة
المتخيلة
مصب

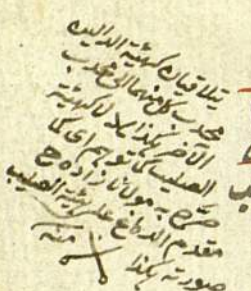
ثانيها تركيب بعض ما في الخيال والحافظة مع بعض هذا البدة كما في المواقف
وشرحه والمشهور في الكتب المعول عليها ان المتخيلة في مقدم البطن الاوسط
والوهمية في مؤخرها والحافظة في مقدم البطن الاخير وليس في مؤخره شيء من
هذه القوى وانما عرف محالها المذكورة بالافة فانه اذا سلط آفة الى محل من هذه
المحال اختل فعل القوة المخصوصة دون غيرها ولولا اختصاص كل من هذه القوى
بمحله لما كان الامر كذلك والكل اي كل من الامور التي بنى عليها اثبات الحواس
الباطنة وتعددها باطل في الاسلام فان اهل الاسلام قالوا لا نم تجرد النفس ولو
سلم لانم ان الصورة المنقسمة كون العلم كيفا وصورة لا اضافة ولو سلم لانم ان
الصورة المنقسمة منقسمة ولو سلم لانم ان الحكم بين الشيئين يحتاج الى حصولهما في
قوة في المواقف يقول المدرك لجميع الادراكات هو النفس فلا نم ايضا ان محل
الصور الجسمانية لا بد ان يكون جسمانية وايضا لانم ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد
قيل فانه نعم واحد حقيقي وقد صدر عنه عندنا آثار متعددة لانهاية لها انتهى واثبت
غير بانه نعم ليس بواحد حقيقي بالمعنى الذي وقته آنفا قال في شرح المواقف ولا
يلتبس عليك ان الاشاعرة لما اثبتوا الله تعالى صفات حقيقية لم يكن هو بسيطا حقيقيا
واحدا من جميع جهاته فلا يندرج في رايهم في هذه القاعدة وعلى تقدير تسليم
جميع ما قالوا لا يثبت الحواس الخمس فانه كما يمكن ان يصدر التصرف في الجزئيات
المحسوسة والمعاني الجزئية من قوة واحدة على ما عرفت يمكن ان يصدر ادراكهما من

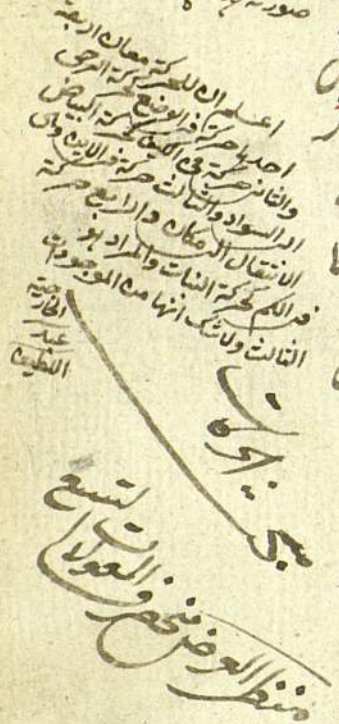
قوة واحدة

الاضافة ح
بدل
المتسمة
شيئين

ليس الواحد الحقيقي الذي لا يكون صفاته الحقيقية والاضافية
والنسب صفاته حقيقية
لم يكن الله تعالى بسيطا حقيقيا

قوة واحدة والا فما الفرق بين الادراك والتصرف قوله يتلاقيان
فيه اشارة الى انهما اى فى قوله يتلاقيان اشارة الى ان العصبتين المجوفتين لما
يتقاطعان فصل اذ لو كان متقاطعتين لوجب ان يقول يتقاطعان على هيئة الصليب
هو تمثيل للنصارى يعبدونه قوله على هيئة الصليب متعلق بالتقاطع بدون
ملاحظة النفى ثم ادخل النفى على التقاطع المقيد بكونه على هيئة الصليب فهو ينفى
التقاطع المخصوص لا اصل التقاطع فلذا قال بل يتصل العصب الايمن بالايسر
اى بالعصب الايسر ثم يتعدى العصب الايمن الى العين اليمنى والايسر الى
اليسرى قيل حاذكره ما اختاره جالينوس وذهب غيره الى انهما يتقاطعان تقاطعا
صليبيا وعبارة الشفا صالحة للمذهبين انتهى ويؤيده ما ذكر ان التلاقى يحصل
عند التقاطع ايضا فلا يكون فيه الاشارة المذكورة وانت خبير بانه لا وجه
لمنع الاشارة بل الحق ان كلامه لا يخلو عن اشارة ما اليه حيث قال يتلاقيان ثم
توقف وان ولم يقل يتقاطعان مع اختصاره ووضوحه لكن ذهب الشيخ شارح
الى انهما يتقاطعان قوله واى كان لا يقال اى كان من الاعراض النسبية اعلم ان الحكماء
ذهبوا الى ان العرض منحصر فى التسع المعروفة بالاستقراء وقالوا فى الضبط
العرض اما ان يقبل لذاته القسمة او لا والاول هو الكم والثانى اما ان يقتضى
النسبة لذاته او يكون مفهوما معقولا بالقياس الى الغير اولا يقتضى النسبة
والثانى هو الكيف والاول هو النسبة واقسامه سبعة الاول اين وهو حصول





حصول الجسم

حصول الجسم في المكان الثامن وهو الحصول في ما او طرفه الثالث الوضع وهو هيئة تعرض للشيء بسبب نسبة اجزائه بعضها الى بعض والى الامور الخارجية الرابع الملك وهو هيئة تعرض للشيء بسبب ما يحيط به وينتقل بانتقاله الخامس الاضافة وهي النسبة المتكررة اي نسبة تعقل بالقياس الى نسبة اخرى معقولة ايضا بالقياس الى الابوة فالاضافة اخص من مطلق النسبة السادس ان يفعل وهو التأثير كالمسخن مادام يسخن السابع ان ينفعل وهو التأثر كالمتسخن مادام يسخن واما المتكلمون فقد انكروا وجود الاعراض النسبية فرد عليهم بناء على اصلهم انه لما كانت الاعراض النسبية فكيف يدرك بالحس الظاهر مع انه لابد في الاحساس من وجود الامر المحسوس قيل فيه بحث فان القرب والبعد والسكون والتفرق والاتصال كلها من الاعراض النسبية مع انهم عدوها من المبصرات فكون الشيء من الاعراض النسبية لاينافي كونه من المبصرات انتهى وانت خبير بان للمعترض ان يورد الاشكال على عد هذه الاشياء من المبصرات ايضا فلا ينفع هذا الكلام في رده فالنافع ماذكره المحشي بقوله لانا نقول الاكوان الموجودة الخارجية بالاتفاق من المتكلمين والحكماء فان المتكلمين وان انكروا الاعراض النسبية قالوا بوجود الاكوان وهي الحركة والسكون والاجتماع والافتراق وكذا قالوا بوجود المحسوسات فلا يرد على المتكلمين انه لايصح عد الاكوان من المبصرات في شرح المواقف ذهب بعضهم الى ان الاكوان محسوسة بالضرورة ومن انكر

الاكوان

كون

الاولى ان يقال ان نسبة تعقل بالقياس الى النبوة والنبوة ايضا نسبة تعقل بالقياس

فكيف يدرك بالحس الظاهر مع ان للابد في الاحساس من وجود الامر المحسوس

الا كوان فقد كابر حسه ومقتضى عقله وآخرون الى انها غير محسوسة فانا لا نشاهد
الا المتحرك والساكن والمجتمعين والمتفرقين واما وصف الحركة والسكون
والاجتماع والافتراق فلا فلهذا اختلف في كونها وجودية ولو كانت محسوسة
لما وقع الخلاف فيها انتهى ثم بين وجه اشتباه المعترض بقوله ولرفع النسبة لها
اى للحركة لا ينافي ادراكها اى الحركة بالحس كما توهمه المعترض وانما لا ينافي كون النسبة
خارجة عن مفهومها وحاصل الجواب انا سلمنا ان احكام الاعراض النسبية لكن لا نسلم
ان الاعراض النسبية مطلقا غير محسوسة فان شرط الاحساس هو الوجود الخارجي وهو
متحقق وتفصيله ما ذكره الفاضل الجندي حيث قال اعلم ان الجمع على ان المدرك اولا
وبالذات هو الضوء واللون فقط واما البواقي فبالعرض والجمع الآخر على ان
الكل من الامور المذكورة مدرك بالذات غير واسطة والمراد من المبصر اما المبصر
بالذات او الاعم مما هو بالذات او بالعرض وعد الستة الامور المذكورة من المبصرات
اما على التعميم او على اختيار راى الجمع الآخر والنقطة هو الاخر ولا شك ان الابصار
بالذات مشروط بالوجود الخارجي والابصار بالعرض فهل هو مشروط به
فيه تردد وعلى التقديرين فلا اشكال في عد الحركة من المبصرات اذ هي موجودة
في الخارج اتفاقا من المتكلم والحكيم واستلزامها النسبة وان كانت خارجة عن
مفهومها كاف في عدها من الاعراض النسبية فلا ينافي كونها من الموجودات
الخارجية واما التقادير على راى المتكلمين القائلين بالجواهر الفردة فمن قبيل الامور

المتوهمة فكيف يدرك بالحس تدبير انتهى كانه اشار بقوله تدبر الى ان المقادير مع
البصر بالعرض ولا يتم اشتراط الوجود فيما ذكر آنفا وما يقال في الجواب عن الاعتراض
على عدا ادراكه من المحسوسات من ان اذا في اذا شاهد الجسم في المكانين في الآنين ادرك العقل
منه اى من ادراك الحس الجسم في المكانين الكونين اى الكون في المكان الاول والكون
في المكان الثاني وهو ادراكه انظر وجه ارجوعه الى الكونين وللاشارة الى توجيهه قيل
يعني ان مجموع الكونين في المكانين هو ادراكه وهو موافق لما ذكر انه في ان ادراكه على قولهم
كونان في الآنين في مكانين والسكون كونان في آنين في مكان واحد سيجئ في كلام المحشي
الفاضل ان الحق ان ادراكه كون اول في مكان ثان والسكون كون ثان في مكان اول
وحاصل الجواب ان ادراكه من الاعراض المحسوسة انما هو بطريق التجوز وكونها من
الاعراض المسببة لا ينافي في المحسوسية بهذا المعنى وما ذكره من ان الحس اذا شاهد
الجسم في المكانين في الآنين بيان لعلاقة التجوز يعني ان ادراكه ليست محسوسة حقيقة
بل معقولة لكن سميناها محسوسة بواسطة ان ادراكها ناش من احساس
فكان الاحساس تعلق بها وبنى هذا الجواب على تسليم كونها من الاعراض
المسببة الغير الموجودة كما عرفت وقوله واللمس لا يدركه اى الجسم في مكان فلا يدرك
ادراكه قيل يعني ان اللمس ليس كالابصار اذ اللمس يدرك حركة بعض اجسام
في ظلمة الليل وفي النهار ايضا انتهى وكان قوله واللا يدرك الخ اشارة الى دفع
ما يمكن ان يقال لما كان عدا ادراكه من المحسوسات بحس البصر بطريق التجوز فلم

يعني ان اللمس

يعده من الملموس مع انها ملموسة بواسطة تعلق اللمس بالجسم كما انها مبصرة
بواسطة تعلق الابصار بالجسم وحاصل الدفع ظ لكن يرد على ظاهره ان اللمس
يدرك حركة بعض الاجسام على ما قيل ويمكن دفعه بان تعلق الابصار بالحركة
اكثر من تعلق اللمس بها وهذا القدر من التفاوت يكفي لدفع الحكم في عدم الحركة
من المبصر دون الملموس وفي كثير من النسخ والحس لا يدرك في مكان ولعله اراد ان
الحس اي حس البصر لا يدرك كون الجسم في مكان فلا ينافي قوله الحس اذا شاهد الجسم
في المكانين الخ فعلى هذه النسخة معنى قوله فلا يدرك الحركة ان الحس لا يدرك الحركة حقيقة
وعلى النسخ الاولى معناه ان اللمس لا يدرك الحركة اصلا لا حقيقة ولا مجازا
فليس شيء اي ليس ما قيل شيء معتد به او صحيح لانه اي ادراك الحركة بهذا الوجه
المذكور ادراك الشيء بواسطة احساس الشيء الآخر وهو ادراك الحركة بواسطة
احساس الجسم ومثله اي مثل هذا الادراك لا يعد محسوسا فلا يلزم من هذا النوع من
الاحساس كون الحركة محسوسا واعترض عليه بانه اراد ان مثله لا يعد محسوسا
حقيقة فهو مسلم ولكن لا يضر صاحب القيل كما عرفت ان مراده جعل الحركة محسوسا
مجازا واه اراد انه لا يعد محسوسا ولو مجازا فهو في حيز المنع والا اي وان لم يكن
انه لا يعد مثله محسوسا يلزم ان يكون العلم محسوسا والظاهر انه يلزم ان يعد العلم
محسوسا لتأدية الاحساس بشكل الاعمى الى ادراك محله اي العلم الثابت في الاعمى
كما ان الاحساس بالجسم يؤدي الى احساس حركته واللازم باطل لا يعد

العلم محسوسا وفيه ايضا مثل ما سبق انفا قال الفاضل الاستاذ بعد على الحاشية
بما ذكرته وما قال من له حذاقة في العلوم الظاهرة والباطنة فرحل هذه الحاشية
من ان يتعارف في ابطال كون الحركة محسوسة بما انه اذا تعلق الاحساس بالجسم
المكانين فقد ادرك الحركة التي هي عبارة عن كون الجسم فيما ليس الا العقل فلا يكون الحركة
محسوسة بل كانت معقولة ليس تدارك بشيء لانه يقال بانه لو ادركها الحس بسبب
احساسه الجسم لكان محسوسة وليس كذلك لان المحسوس ما كان مدركا بسبب تعلق
الاحساس به لا ما كان مدركا بسبب تعلق الاحساس بامر آخر والا لكان العلم مع
كونه علميا محسوسا باحساس الاعمى وهذا مما لا يريده البصير فتصير فلا يخلو عن تكلف
لان اشعار الكلام بما ذكره مما اذا عرض السائل على هذا التقدير ينفي كون الحركة
محسوسة واما التعويض بكون الحركة على تقدير تعلق ادراك الحس بها بواسطة احساس
امر آخر محسوسة او غير محسوسة فغير ملتفت اليه انتهى كلامه وايضا لا نسلم بتقرير هذا
الحاذق قوله ليس بشيء لانه ادراك الشيء الخ كما لا يخفى وكانه اشار اليه بقوله فتصير
قوله لا يدرك بها ما يدرك بالحاسة الاخرى اشارة الى ان تقديم قوله بكل حاسة
على متعلقه اعني قوله توقف الاختصاص ويكون المعنى توقف بها لا بغيرها ويلزم
منه ان لا يدرك بكل حاسة ما يدرك بالحاسة الاخرى قيل فان قيل ان السيلان والملاسة
والخشونة والرطوبة واليبوسة والاستقامة ونحو ذلك امور مدركة بالملمس والبصر
معا فلا يصح التخصيص المذكور قلنا لعل التخصيص ههنا اضافي لا حقيقي بناء

على الامور

ليس بذلك الشيء ى

بهذا التقرير ى

لا يلايم ى

على الامور المذكورة وان كانت مدركة باللمس والبصر لكنها لا يدرك بالسمع والذوق
والشم كما ذكره الشه ولكن ان جعل التخصيص حقيقيا وجعل اللمس والبصر على ما هو بالذات
ويمنع كون الامور المذكورة ملموسة ومبصرة بالذات فلا اشكال انتهى وانت خبير بانه
اذا جعل التخصيص اضافيا يصير حاصل الكلام انه توقف بكل حاسة على ما وضعت
هي له ولا توقف بها على جميع ما يدرك بغيرها بل على بعض ما يدرك بغيرها فلا يفيد
فائدة تامة بل هو امر غير مضبط والجواب الثاني ايضا لا يخلو عن خوشة اذ النظر من
تعداد المبصرات ان الكلام في المدرك بالحواس مطلقا اعم من ان يكون بالذات او بالواسطة
فافهم قوله فان الخبر كلام اي مركب تام اعم من ان يكون اخباريا او انشائيا
وهو ما تضمن كلمتين بالاسناد على ما هو مصطلح النحاة فلا نقض لتعريف الخبر بمثل
زيد الفاضل من المركبات التقييدية اذ ليس مركبا تاما وان كان لنسبته خارج وقد
يقال ان امثال المذكور خرج بقولنا لنسبته اذ المراد بها الايقاع والانتزاع
فلا حاجة الى ذلك التغيير وقيل والحق ان حاكاية النسبة خارج لا يكون الا كلاما
تاما دون المركب التقييدي فانك اذا قلت زيد فاضل فقد اعتبرت بينهما نسبة
ذهنية على وجه يشعر بذاتها وقوع نسبة اخرى خارجة عنها وهي ان الفضل ثابت
لزيد في نفس الامر واما اذا قلت يا زيد الفاضل فقد اعتبرت بينهما نسبة
ذهنية على وجه لا يشعر من حيث هي ان الفاضل ثابت له في الواقع بل من
حيث ان فيها اشارة الى معنى قولك زيد فاضل وهذا القدر من الاشارة لا يكفي

فاضل
في ان يكون لنسبة خارج بطابعه اولا بطابعه فان هذا العدد حاصل في مثل قولك يا
فلا اعتبار له انتهى والكلام تقول حصوله في مثل يا فاضل لا يكون سببا لعدم الاعتبار
فان مثله ايضا داخل في التعريف بدون قيد التمام فافهم قوله بحيث الشيء
على ما هو به اى على وجه يكون ذلك الشيء الذى اخبر عنه متلبسا بذلك الوجه واراد بالشيء
في قوله عن الشيء اما النسبة وهو اى كون المراد بالشيء النسبة الاوفق للمعنى اذ
الخبر عنه في الحقيقة هو النسبة ح ان اريد بالنسبة كلمة ما في قوله على ما هو به عبارة
عن الاثبات والنفي من قبيل الايقاع والانتزاع والصدق والكذب انما يرجعان
الى الوقوع واللاوقوع انتهى وانت خبير بانه يجوز ان يراد بالشيء اصل النسبة
بين الشيئين في نفس الامر والمراد بما الموصول خصوصية النسبة وكيفيتها من
الايجاب والسلب والضرورة والدوام وغيرها ويجوز ان يكون المراد بالشيء النسبة
التامة الملحوظة مع الخصوصيات والمراد بما الموصولة النهج الذى كانت في نفس
الامر من الوقوع واللاوقوع فلا حاجة الى تفسير الاثبات والنفي بالثبوت
والانتفاء واما الموضوع اى اما المراد بالشيء الموضوع وهو اى ارادة الموضوع
الاوفق للفظ فان المخبر عنه بحسب الخط وصورة لفظ الكلام هو الموضوع ولذا يقال
اخبرت عن زيد بكذا اى كلمة ما في قوله على ما هو به عبارة عن ثبوت المحمول للموضوع
او انتفائه اى انتفاء المحمول عن الموضوع فيكون صدق الاخبار عن الموضوع على
ثبوت المحمول او الموضوع متلبسا بذلك الثبوت او الاخبار عن الموضوع

على انتفاء المحمول

على انتفاء المحمول والموضوع متلبس بذلك الانتفاء نعم الامر والكذب الاخبار
عن ثبوت المحمول وهو ملابس بالانتفاء او بالعكس والله اختار الاول اى كون
المراد بالشيء النسبة فى شرح المفتاح لكونه اوفق بالمعنى واليه اى الى اختيار
الاول اشير قوله اى قول الله ههنا اى فى هذا الكتاب اى الاعلام نسبة فان
الاعلام الذى هو بمعنى الاخبار قد تعلق بالذى فيكون المراد بالشيء النسبة
قوله لا يتصور تواطؤهم على الكذب فيه اى فى تعريف الخبر المتواتر باعتبار ذكر التواطؤ
اشارة الى ان منشأ عدم التجويز اى تجويز العقل نقيض ذلك الخبر كذا فى الرومية
والاوفق بالعبارة ان يقال اى عدم تجويز العقل التوافق على الكذب لكن احتمال
واحد كثرتهم لا غير فلا نقض على تعريف المتواتر بخبر قوم لا يجوز العقل كذبهم
لكن لا يكون منشأ عدم التجويز كثرتهم بل يكون ذلك بقرينة خارجية مصدقة
لما اخبروا به فان مثل هذا الخبر خارج عن الخبر المتواتر فيجب اخراجه عن التعريف
والقرينة ان يتسارع قومه الى داره عند الاخبار بقدومه على ما يجئ ان
شاء الله قوله ومصداقه اى ما يصدق اى ما يصدق الخبر المتواتر من حيث
انه متواتر ثم فسره بقوله ويدل على بلوغه اى بلوغ الخبر حد التواتر يعنى انه
لا يشترط فيه اى فى كون الخبر متواترا احد معين مثل خمسة او اثنى عشر او
مثل عشرين او اربعين او سبعين على ما قيل متعلق بكل من الاقوال الخمسة
فانه ذهب الى كل واحد من الخ وما بعدها طائفة والكل عند الشارح فاسد

آو ما بعدها طائفة

الى ان الضابطة وما يدل على بلوغ الخبر حد التواتر هو كون العلم الحاصل عقيبه
يقينا كما قال المحشي بل ضابطة اى القانون الذى يعلم به ان الخبر المذكور صار
متواترا او وقوع العلم بمضمونه بلا شبهة فكل خبر وقع العلم بمضمونه من
غير شبهة لكثرة المخبرين فهو الخبر المتواتر والا فلا فقيل عليه اى اعترض على هذا
الضابطة بان العلم مستفاد من التواتر اى من الخبر المتواتر فحينئذ انه متواتر
فكانه مستفاد من التواتر وقد يقال فيه مناقشة اذ الاستفادة من الخبر المتواتر
لا من التواتر والاولى ان يقال فى السؤال العلم موقوف على التواتر فاثبات التواتر
به دور فالجواب ان يقال نفس التواتر سبب العلم والمسبب بتواتره لا نفسه
انتهى كلامه وقد عرفت دفعه والعجب انه كيف اعترف بان التواتر سبب العلم بعد ما
انكر الاستفادة من التواتر فافهم فاثبات التواتر به اى بالعلم دور اى يستلزم
الدور الذى هو توقف الشئ على ما يتوقف عليه والدور محذور فكذا ما يستلزمه
واجيب عن هذا الاعتراض بان نفس التواتر سبب نفس العلم بالعلم سبب العلم
بالتواتر فتغاير جهتا التوقف ولا بد فى الدور من تواقف جهتى التوقف فقيل قوله
العلم بالعلم سبب العلم بالتواتر يعنى ان العلم بالعلم بمضمون الخبر بلا شبهة هو
سبب العلم بكونه متواترا وفيه بحث فانا لا نسلم ان العلم بالعلم سبب العلم
بالتواتر هو ان يعلم بان هذا خبر قوم لا يجوز العقل كذبهم ثم ان العلم بان هذا
خبر قوم لا يجوز العقل كذبهم انما يتوقف على نفس العلم بمضمون الخبر اولا

تغاير التواتر سبب العلم

منظر الدور

يتوقف

ولا يتوقف على العلم بالعلم بمضمون ذلك الخبر نعم هو يتوقف على تذكر وجود ذلك
العلم في ضمن ذلك الخبر ولكن هذا التوقف لا يستلزم التوقف على العلم بالعلم لان حصول
العلم من حيث هو علم وآلة لملاحظة المعلوم غير حصول العلم من حيث هو معلوم
وملحوظ بالذات والتوقف على حصول العلم من حيث هو علم مسلم وعلى حصوله من
حيث هو معلوم ممنوع فالصواب ان يقال في تقرير قوله ومصداقه اي لما يصدقه ويقتضي
كونه متواترا هو وقوع العلم بلا شبهة لكن وقوع العلم بلا شبهة ليس دليلا على بلوغه
حد التواتر كما زعمه بل كلاهما متساويان في المعرفة والجهالة على ما لا يخفى انتهى واعلم
ان ما ذكر من وجود العلم ليس الا العلم بالعلم فبعد تسليم التوقف عليه لا وجه لمنع
التوقف على العلم بالعلم وهكذا احال كل معلوم لظ مع العلة الخفية يعني ان العلم
بوجود كل معلوم لظ في الخارج والذهن سبب للعلم بوجود علته الخفية كما ان
وجود العلة سبب لوجود المعلول بلا لزوم دور والمعلول الظ مع العلة
الخفية مثل الصانع مع العالم مقتضى السوق ان يقال مثل العالم مع الصانع
الا انه راعى الشرافة فان قلت العلم من غير شبهة معلول للتواتر اعم منه
والمعلول الاعم لا يدل على العلة الخاصة كما ان الحرارة التي هي معلول اعم للنار
والحركة والشيء لا يدل على واحد من هذه العلل بخصوصها فلا يدل العلم من غير
شبهة على العلة الخاصة التي هي التواتر وانما كان معلولا اعم لان العلم من
غير شبهة قد يكون بالحس وقد يكون بالنظر الصحيح وقد يكون بالبداهة

وقد يكون بالتواتر قلت عدم الدلالة عند عالم يعلم انتفاء سائر العلل غير
عنه اى عدم دلالة العام على الخاص عند عالم يعلم انتفاء سائر العلل وههنا معلوم
الانتفاء لان العلم بوجود مكة مثلا لا يحتمل العلل غير التواتر انتهى فتامل كانه اشار
الى ان مصداق ح ليس مجرد وقوع العلم بلا شبهة كما يقتضيه السوق بل وقوع
العلم مع العلم بانتفاء سائر العلل ويمكن ان يكون اشارة الى منع انتفاء سائر
العلل بالكلية فافهم قوله واما خبر النصارى وقع في التلويح بدل النصارى في قوله
اما خبر النصارى لفظ اليهود فيكون العبارة واما خبر اليهود فقولهم منه اى مما
وقع في التلويح ان الخبر في قوله اما خبر النصارى بمعنى الاخبار والاضافة اى اضافة
الخبر الذى بمعنى الاخبار الى النصارى من قبيل الاضافة الى المفعول فيكون المعنى
اخبار اليهود النصارى بان يكون الخبر اليهود وانما توهم هذا التوقف كلامه في
هذا الشرح كلا في التلويح اذ ما في التلويح هو المطابق للواقع فان الخبر في
قبل عيسى عم والمعتقد له انما هو اليهود على ما هو المشهور والمسطور في الكتب
دون النصارى فاحتيج نظرا الى هذا المعنى الى محل تقدير اى تكلف هو تقدير
المضاف في قوله اى قول الله واليهود بتابيد دين موسى عم حاصله ان عطف
اليهود على النصارى يقتضى ان يكون اليهود مفعول الخبر ايضا كما ان النصارى
على هذا التاويل مفعول الخبر فان المعطوف في حكم المعطوف عليه وليس
المعنى على ذلك اذ اليهود هو الخبر بتابيد دين موسى عم فاحتاج هذا التوهم

الى ان يحتاج

الى ان يحتاج لتصحيح الكلام بتقدير لفظ الخبر قبل لفظ اليهود مضافا اليه
معطوفا على الخبر المضاف الى النصارى ولكن بعض النصارى مع اليهود في
اعتقاد القتل اى في اعتقادهم ان عيسى عليه السلام صار مقتولا كما اشير اليه الى ان
بعض النصارى مع اليهود في هذا الاعتقاد في الكشاف فلا حاجة الى هذا
التحمل قديق فانه لا حاجة الى جعل الخبر بمعنى الاخبار فيصح العطف على
عطف اليهود على النصارى هذا هو الظاهر من تقرير المحشي لكن الحق ان الخبر بمعنى
الاخبار ج ٠ مالان الخبر بمعنى المركب التام المحتمل للصدق والكذب لا يتعدى
الى مفعول الا بنفسه ولا بالحرف وههنا قد عدى اليه في الموضعين والمحل انما
هو بالنسبة الى الاضافة الى المفعول والفاعل قوله فتواتره ممنوع
بل لم يبلغ اصل المخبرين بقتله حد التواتر قد يقال اى تواتره مم بل عدم
تواتره ثابت لانه لم يبلغ اصل المخبرين بقتله حد التواتر قيل وقد ثبت
بالنقل الصحيح ان عدد المخبرين بذلك اولا لم يتجاوز سبعة نفر والظاهر انه
لا يوجد العلم باخبار السبعة على ان اخبارهم به انما هو على شبهة كما
اخبر عز وجل عنهم بقوله وما قتلوه وصلبوه ولكن شبه لهم فتبين عدم
العلم فثبت عدم التواتر وعرق اليهود اى اصلهم قد انقطع في زمن
بفتح الزاى والميم بمعنى الزمان بحث النصر هو كان امير اذ امراء الكفار قبل
نبوة محمد عم قد قتل اليهود حتى قطع عرقهم ولم يبق منهم الا آحاد لا يعتد

متفق ح

الزمن من بعض الزمن
بحث نصر
مصنف

بهم قيل انه قتل علماء اليهود في مشارق الارض ومغاربها على انهم حرفوا
التورية وزادوا فيها ونقصوا وبخت بضم الباء معرب بوخت وهو
بمعنى الولد ونصر اسم صنم وقد وجد هو في صباه عند هذه الصنم فنسب
اليه وحاصله انه لابد في الخبر المتواتر ان يدوم تواتره بان يكون المخبرين به في
كل زمان بالغا الى حد التواتر قال السيد في مختصر الطيبي الخبر المتواتر ما بلغت
رواته في الكثرة مبلغا احالت العادة تواطئهم على الكذب ويدوم هذا
فيكون اوله كآخره ووسطه كطرفيه كالقرآن وقد انقطع اصل اليهود فلم يبق
خبرهم متواترا فلا يصح النقض به وبالجملة تخلف العلم دليل العدم قد يبقى
يعني ان تخلف وقوع العلم من غير شبهة في خبر النصارى واليهود دليل لعدم
تواتر خبرهم وانتفاء اللازم وان كان لهم يستلزم انتفاء الملزوم تامل
وفيه انه لا يصلح فذلكة لما قبله وقد جعله فذلكة له انتهى وكانه اشار بقوله
تامل الى ما يمكن ان يقال ان تخلف العلم في خبرهم يحتمل ان يكون لاجل انتفاء
اللازم بين الخبر والعلم كما هو مدعى الخصم قوله ربما يكون مع الاجتماع
فيه اى في لفظ ربما المستعمل للتقليل والتكثير اشارة الى عدم الكلية اى عدم
كلية قولنا يكون مع الاجتماع ما لا يكون مع الانفراد فانه لا يصدق كلية
ويصدق جزئية لكن اى لكن هذا القول مع عدم كليته كاف في الجواب
عن استدلال الخصم فانه ادعى الكلية اعني كل ما ثبت للكل وقد ثبت للمجموع من

حيث

حيث هو مجموع فظنية كل واحد يستلزم ظنية المجموع من حيث هو مجموع ويكفي
لرده ان يقال بطريق السلب الجزئي ليس كل ما ثبت لكل واحد ثبت للمجموع والحقيقة
ان اجتماع الاسباب يقتضي قوة المسبب وقد يقال جعل الخبر اسبابا باعتبار
تعدد المخبرين واخبارهم والا فالخبر واحد والخبر سبب للاعتقاد اي كل خبر
سبب ناقص للاعتقاد فاجتماع الاسباب يقتضي قوة الاعتقاد والوهم
الكذب قد يقال جواب سؤال كانه قيل كيف يكون الخبر سببا للاعتقاد مع انه موهم
للكذب فاجاب بقوله لا وهم الكذب فلا مدخل للخبر فيه اي في وهم الكذب بل هو
احتمال عقلي من خارج ولذا اي من اجل ان لا مدخل للخبر في وهم الكذب قيل قائله
الرضى مدلول الخبر هو الصدق اي ما يستفاد من لفظ الخبر هو مطابقة مدلوله
بما في نفس الامر والكذب اي عدم المطابقة احتمال عقلي بمعنى ان العقل يجوز
ان لا يطابق مدلوله الواقع ولا ينتقض عن احتمال عدم المطابقة قولهم الرسول
انسان بعثه الله تعالى الى الخلق ليتلقوا الاحكام ولو بالنسبة الى قوم آخرين من الحاشية الرومية
ولو كان رسالته بالنسبة الى قوم آخرين دون المعتقد منا فانا نعتقد ان عيسى عم
رسول من الله تعالى مع انه لم يكن مرسلا الينا انتهى وهو لا يلائم ما نقل عنه انه
اورد على ظاهر التعريف ان بعض الانبياء كيوشع عم مثلا امر بمتابعة
شرع من قبله فهو لم يبعث للتبليغ لانه حصل من قبله فاجاب بقوله ولو بالنسبة
الى قوم آخرين وحاصله ان تبليغ الثاني ليس بالنسبة الا من بلغ اليهم الاول

في نفس الامر

معنى الرسول والنبي

قوله بكن الجمهور الخ اختلفوا في الفرق بين الرسول والنبي فقال بعضهم انهما متساويان فكل رسول نبي وكل نبي رسول الا فرق بحسب المفهوم
والبه ذهب الشيخ وجمهور المعتزلة وقال بعضهم ان النبي اعم لان الرسول اما صاحب كتاب او شريعة مجددة على الخلاف الآتي في النبي كما
بينه الخفاجي وهذا مذهب اهل السنة والجماعة وقال بعضهم ان الرسول اعم وفسروه بانه انسان اوحي اليه وملك مبعوث بخلاف النبي فانه مختص بالانسان

فلا اشكال انتهى قد يقال فيه ان المبعوث اليهم ان كانوا لم يبلغهم الاحكام قبل البعثة
فلا يتوجه ذلك الامراد وان كانوا قد بلغهم فلا فائدة في البعث اليهم لتبليغ
الآخرين وان كانوا كليهما فينبغي ان يقال في التعريف من بعثه الله تعالى الى الخلق
لتبليغ الاحكام الى من لم يبلغ اليهم تامل انتهى وهو اي الرسول بهذا المعنى
يساوي النبي فان النبي ايضا انسان بعثه الله تعالى الى الخلق لتبليغ الاحكام صرح
به في شرح المقاصد حيث قال النبي انسان بعثه الله تعالى لتبليغ ما اوحي وكذا الرسول
ولا يخفى ان لفظ تساوي لم يقع موقعه لان العرض بيان الترادف كذا في الحاشية
الرومية ويمكن ان يمنع كون الغرض هذا مع انه قد يراد بالمساواة معنى يجمع الترادف
صرح به المولى المغفور له في حواشي الفوائد الضيائية لكن الجمهور على ان النبي اعم
من ان الرسول مطلقا ويؤيده اي العموم قوله تعالى وما ارسلنا من قبلك
من رسول ولا نبي الا اذا تمنى القى الشيطان في امنيته الآية قد يوجه
التاييد بان احدهما ان العطف يدل على المغايرة ولا قائل بالمباينة
فاما ان يكون الرسول اعم من النبي او بالعكس والاول منتف والا لم يحتج الى
ذكر النبي لان نفي العام يستلزم نفي الخاص فيثبت العكس وهو المطلوب وثانيهما
ان الحديث قد دل على ان عدد الانبياء ازيد من عدد الرسل ويجوز ان يجعل
الحديث مؤيدا على حدة انتهى والظاهر هو هذا وقد دل الحديث على ان عدد
الانبياء ازيد من عدد الرسل قال القاضي البيضاوي النبي اعم من الرسول ويدل

عليه السلام عليه

عليه انه عم سئل عن الانبياء فقال مائة واربعة وعشرون الفا قيل فكم الرسل
منهم قال ثلثمائة وثلثة عشر واذا كان الرسول اخص من النبي فلا بد من اعتبار
قيد زائد في مفهوم الرسول زائد على ما اعتبر في مفهوم النبي فاشترط بعضهم اى
بعض القوم ممن قال بالاعمية في الرسول الكتاب فقال الرسول انسان بعثه
الله تعالى الى الخلق لتبليغ الاحكام ومعه كتاب او اعترض عليه اى على اشتراط الكتاب
في الرسول بان الرسل ثلثمائة وثلثة عشر والكتب منها ما انزل الله على آدم عشر
صحف وعلى شيث خمسون صحيفة وعلى ادريس ثلثون صحيفة وعلى ابراهيم
عشر صحايف وعلى موسى وعيسى وداود ومحمد عليهم السلام التورية والانجيل والزبور
والفرقان فلا يصح الاشتراط اى اشتراط الكتاب مع الرسول لان الاشتراط يقتضي
مساواة عدد الرسول والكتب اللهم الا ان يكتفى في الرسول بالكون اى بكون
الكتاب معه اى الرسول ولا يشترط النزول عليه ويمكن ان يقال في الجواب يحتمل ان يتذكر
نزول الكتب اولا نزول بعضها كما تذكر النزول في سورة الفاتحة فانها نزلت
اولا بمكة وثانيا بالمدينة واعترض على هذا الجواب بانه لو تذكر نزول الكتب فلا وجه
لتخصيص كل كتاب ببني اجاب عنه بقوله وتخصيص بعض الصحف اى كل بعض من
من الصحف ببعض الانبياء في الروايات كما سبق على تقدير صحتها اى صحة
الروايات الدالة على التخصيص اشارة الى الجواب بمنع التخصيص وقوله لنزوله
متعلق بالتخصيص اى نزول ذلك البعض عليه اى على من خصص به اولا فيجوز

الرسل

ان يكون صحف ابراهيم مثلا نازلا على عدة من الرسل لكن لما نزل على ابراهيم اولا
خص به ولا يخفى ان كلام الجوابين خلاف الظاهر والمتبادر ولذا اصورها بقولك
اللهم واشترط بعضهم فيه اى فى الرسول الشرع الجديد فالرسول عندهم من بعثه الله
بشريعة مجددة يدعو الناس اليها وورده اى رد هذا الاشتراط المولى الاستاد ابو
اسحق الاسفرايينى كذا فى اى شيئة الرومية والظاهر من سياق كلام المحشى انه غيره كما
قيل المراد خضر بيك بان اسماعيل عد من الرسول لقوله تعه كان رسولا نبيا وليس شرع
جديد لكما صرح به اى بان لا شرع جديد لاسماعيل القاضى البيضاوى حيث قال فى
تفسير قوله تعه فى شأن اسماعيل وكان رسولا نبيا يدل على ان الرسول لا يلزم ان يكون
صاحب شريعة فان اولاد ابراهيم كانوا على شريعته وقال فى النبيين اولاد ابراهيم
على شريعته على الاصح ولعل الله اختار ههنا المساواة بين النبى والرسول لينحصر
الخبر الصادق فى نوعيه يعنى الخبر المتواتر وخبر الرسول فانه اذا كان النبى والرسول
متساويين يصح حصر الخبر الصادق فى الخبر المتواتر وخبر الرسول وان كان النبى اعم
يبقى خبر النبى الذى ليس برسول خارجا عن النوعين مع انه خبر الصادق ويمكن
ان يخص الرسول اى يجعل الرسول اخص من النبى باعتبار قيد الكتاب او الشريعة
ويعتبر الحصر اى حصر الخبر الصادق بالنسبة الى هذه الامة اى امة نبينا صلعم فان
الخبر الصادق الموجب للعلم بالنسبة الينا اما الخبر المتواتر او خبر نبينا المتصف بالرسالة
فيصح الحصر المذكور كما لا يخفى قوله امر غار كالمعاده الخ قيل عليه يدخل فيه

اى فى تعريف

منظر المعجزة

اى فى تعريف المعجزة سحر المتنبى اى مدعى النبوة كذبا فان سحره امر خارق للعادة
قصد به اظهار صدق من ادعى انه رسول الله فالتعريف ليس بمانع عن دخول الاغيار
واجيب عن هذا النقض بانه نعم لا يخلق الخارق للعادة فى يد الكاذب بحكم العادة
متعلق بقوله لا يخلق فى دعوى الرسالة متعلق بقوله الكاذب والاوضح والاولى
تقديم قوله بحكم العادة على قوله فى يد الكاذب ولا نقض بالفرضيات اى لا يصح نقض
التعريفات بالامور الفرضية فان مادة النقض يجب ان يكون واقعة فلا يصح ان
يقال لو فرضنا سحرا صادرا من الكاذب فى دعوى الرسالة ينتقض به تعريف المعجزة
ومدار هذا الجواب على تسليم كون السحر خارقا للعادة وايضا اظهار الشيء فرع وجوده
اى وجود ذلك الشيء فلما اعتبر فى المعجزة اظهار الصدق يجب ان يتحقق الصدق
ويتعلق الغرض باظهاره ليتصير معجزة قد يقال فيه ان المذكور قصد الاظهار
وكونه فرع الوجود مما يناقش فيه انتهى وانت خبير بان فاعل القصد هو الله تعالى
على ما قيل ان المراد بالقصد ارادة الفاعل وهو الله تعالى اذ لا فاعل غيره واما
لان المعجزة من شرطها ان يكون فعله تعالى او ما يقوم مقامه فلا يرد سحر المتنبى انتهى
واذا كان فاعل القصد هو الله تعالى فلا فرق بين قصد اظهار الصدق وبين اظهاره
فانه تعالى انما يقصد اظهار الصدق اذا علم تحققه كما لا يخفى فلا وجه للمناقشة
والحق ان السحر ليس من الخوارق للعادة وان اطبق القوم عليه اى على كون
السحر من الخوارق وهذا جواب عن النقض بمنع كون السحر من الخوارق وحاصله ان

لتصير

السحر من الخوارق
مصنف

المعتبر في المعجزة كون الامر الذي ظهر على يد مدعي النبوة خارقا للعادة وليس السحر
خارقا فلا نقض به فالمناسب على هذا التقديم هذا الجواب الا انه اخره رعاية لكلام
القوم فاراد ان يبني الكلام اولا على طريقة القوم ثم يبين ثانيا ما هو الحق عنده
لانه اي السحر مما ترتب على اسبابه كلما باشرها اي الاسباب احد خلق الله تعالى عقيبها
اي خلق الله السحر عقيب مباشرة تلك الاسباب البتة فيكون السحر من ترتب الامور
على اسبابها وذلك الترتب بمقتضى العادة وليس خارقا لها كالاسهال اي كترتب
الاسهال بعد شرب سقمونيا على الشرب فانه لا يعد خارقا وهو بضم السين المهملة
وفتحها والمرخ الاختيارات اورد محموده كوينده وآن عصارة كيا هست الاثر في
ان شفاء المريض بالدعاء خارق للعادة اذ لا مباشرة فيه للاسباب وشفاءه
بالادوية الطبية اي المنسوبة الى علم الطب بطريق البحث عنها غير خارق قيل
والحق ان السحر قد يكون من الخوارق فانه ربما يحتاج الى شرائط مخصوصة كالوقت
والمكان ونحوهما ولا يكون بعضها مقدورا للبشر وقد ذكر في شرح المواقف
ان السحر ونحوه ان بلغ حد الاعجاز فاما ان يكون بدون دعوى النبوة فلا يلتبس
بالمعجزة او يكون مع ادعاء النبوة فلا بد من احد الامرين ان لا يخلق الله تعالى
السحر على يد الساحر وان يقدر الله غيره على معارضته والا لكان تصديقا للكاذب
وانه محال على الله تعالى لكونه كذبا انتهى وفيه نظر اما اولا فلانه انما يحتاج الى ان توقف
الساحر في الوقت المخصوص والمكان المخصوص وللايقاع مقدورا للبشر واما

ثانيا

ثانيا فلان الظاهر ان مقصوده من نقل كلام شرح المواقف التقوية لكون الحق
ان السحر قد يكون من الخوارق وفي التقوية مناقشة فانه ذكر البلوغ حد الاعجاز
بطريق الفرض مع ان سابق كلامه ان السحر ونحوه ان لم يبلغ حد الاعجاز كما هو
مذهب جميع العقلاء فظاهره انه لا يلتبس السحر بالمعجزة فلا اشكال وان بلغ حد الاعجاز
كما هو مذهب جميع العقلاء فاين التقوية قال الفاضل الاسفرائي لا يندفع
بهذا الجواب التباس المعجزة بالسحر فلهذا لم يلتفتوا اليه لانهم لم يتنبهوا على انه ليس
خارقا للعادة فعلى هذا قوله اطبق القوم على ان السحر من الخوارق محل كلام فان
قلت تعريف المعجزة غير جامع لجميع افراد المعجزة اذ كرامة الولي معجزة لنبيه
ولا يصدق التعريف عليه لانه لا يقصد به الاظهار اي اظهار صدق من ادعى انه
رسول الله وان لزم الاظهار فيخرج عن التعريف بقيد قصد الاظهار قلت لا فساد
في عدم صدق التعريف على كرامة الولي لان القوم عدوا الارهاصات وهي الخوارق
الصادرة من النبي قبل البعثة سموا ارهاصا اي تاسيسا لقاعدة النبوة من
ارهص الحائط اذا اسسه وفي ذكر الارهاصات في الجواب مع انه لم يذكر في السؤال
للاشارة الى ان السؤال جار في الارهاصات والخوارق مشترك والكرامات من المعجزات
على سبيل التشبيه اي تشبيه الكرامات والارهاصات بالمعجزة من حيث انه كما يظهر
الصدق بالمعجزة يظهر بالكرامات وعلى سبيل التغليب اي تغليبا لما يصدر
عن النبي بعد البعثة من المعجزات على ما يصدر عنه قبل البعثة من الخوارق والكرامات

الارهاصات والكرامات

والجواب له

لا على انها اى ليس عدد الكرامات من المعجزات بناء على انها معجزات حقيقة فهو ليس من
افراد المعجزة فلا فساد فى عدم صدق التعريف عليها بل الكلام ان لا يصدق
قوله ويمكن التوصل هذا الامكان احاد خوذ فى تعريف الدليل هو
الامكان الخاص اى سلب الضرورة عن الجانبين فمعنى التعريف ان الدليل ما لا
ضرورة فى طرفى التوصل اى يجوز ان يتوصل وان لا يتوصل ولكن ان تاخذه
اى الامكان امكانا عاما من جانب الوجود بمعنى سلب الضرورة عن العدم
اى لا ضرورة فى عدم التوصل وعلى اى معنى فمع ذكر الامكان تبين على ان الدليل
لا يعتبر فيه التوصل بالفعل بل امكان التوصل كاف حتى لا يخرج عن احد دليل
لا يقع فيه النظر فلا يتحقق التوصل قوله يستلزم لذاته انما لم يقل
لذاتها بتانيث الضمير مع ان الظاهر انه راجع الى القضايا اشارة الى دخل
الصورة اى صورة الدليل فى الاستلزام اى استلزام قول آخر فان الضمير
المذكور راجع الى القول المذكور وهو عين الدليل وهو مركب من المادة والصورة
بخلاف الضمير المؤنث الراجع الى القضايا وهى مادة الدليل فانه لا يتحقق فيه
تلك الاشارة فان قلت التعريف اى التعريف المذكور للدليل يعم اى يشمل الدليل
المعقول والدليل الملفوظ كما تقرر عند القوم فيجب ان ينطبق عليهما مع ان
تلفظ الدليل لا يستلزم المدلول اى تلفظه ولا تعقله فلا ينطبق التعريف
على الدليل الملفوظ قلت بل يستلزم اى يستلزم تلفظ الدليل المدلول

فينطبق التعريف

فينطبق التعريف على الدليل الملفوظ ايضا بناء اى الاستلزام لاجل البناء على
ان التلفظ بالدليل يستلزم التعقل اى تعقل القياس المعقول الذى هو مدلول
القياس الملفوظ بالنسبة متعلق يستلزم الى العالم بالوضع اى بوضع الفاظ
القياس الملفوظ لمدلولاته قد يقال فيه انه لا يكون الاستلزام للذات فلا يصدق
التعريف عليه ايضا اللهم الا ان يقال المراد بالاستلزام للذات ان لا يكون بواسطة
مقدمة اجنبية لا ان لا يكون هناك واسطة اصلا بهذا اى التعميم من الملفوظ والمعقول
فى القول الاول الذى هو جنس فانه اذا جعل التعريف للقياس الملفوظ اريد بالقول
الاول الذى هو جنس القياس الملفوظ المركب الملفوظ واذا جعل التعريف للمعقول
جعل القول الذى هو جنس المركب المعقول الذى هو مدلول المركب الملفوظ واما
القول الاخير حيث قال قولا آخر و هو عبارة عن النتيجة ومدلول القياس فيختص
بالمعقول ولا يجوز شموله للملفوظ اذ لا يجب تلفظ المدلول اى النتيجة لا فى
القياس الملفوظ ولا فى القياس المعقول فلا يلزم تلفظ المدلول من تلفظ
الدليل ولا من تعقله قال الفاضل الاسفرايينى لا يخفى ان النظر فى الدليل العقلى دون
اللفظى يحمل التعريف على الدليل اللفظى لا يناسب المقام على ان ما قيل ان الموصوف
الملفوظ يستلزم القول المعقول بواسطة ان الملفوظ يستلزم تعقل
المعقول بالنسبة الى العالم بالوضع اى بوضع الفاظ القياس الملفوظ لمدلولاته
قد يقال فيه انه لا يكون الاستلزام للذات فلا يصدق التعريف عليه ايضا

القول الملفوظ والمعقول

اللهم الا ان يراد بالاستلزام للذات ان لا يكون بواسطة مع انه تكلف سمج لا يتم
لان المراد بالاستلزام الاستلزام في الواقع لا في العلم اذ لا استلزام فيه في غير
الشكل الاول ولا يلزم من العقول الملفوظ وان استلزم العلم بالعقول المعقول
تحقق قول آخر لان التعقل لا يستلزم التحقق نعم يمكن ان يقال المراد باستلزام
العقول الملفوظ قولا آخر استلزام مدلوله فيكون وصف اللفظ بالاستلزام من
قبيل وصف اللفظ بحال معناه على المسامحة المشهورة ولك ان تريد بالعقول الآخر
ايضا العقول اللفظ انتهى وانت خبير بان الاستلزام بين الدليل والمدلول انما
هو في العلم دون التحقق كما يقتضيه العقل وتعريفهم الدليل بما يلزم من العلم به العلم
بشيء آخر وكذا تحقيقا القوم ولذا ابين المحشي الفاضل كلامه عليه واما حال ما
عدا الشكل الاول فسيجيء الكلام فيه في الحاشية الثالثة لهذه الحاشية الثانية قوله
هو العالم هذا الحصر اي حصر المسند اليه الذي هو الدليل في المسند الذي هو
العالم المستفاد من كون المسند معرفا باللام الجنسي كذا في الحاشية الرومية والنظر
انه الحصر مستفاد من ضمير الفصل مبني على ان المراد بالنظر فيه المذكور في التعريف
النظر في احواله فقط وفيه ان ما يقع النظر في احواله هو العالم لا ما به يعلم اي ليس
المراد بالنظر فيه ما به يعلم ويشمل النظر في احواله والنظر في نفسه حتى يلزم كون المقدمات
هي بحيث اذا رتبت ادت الى المطلوب الخبري دليلا يعني اذا اريد بالنظر فيه
المعنى العام ويلزم دخول المقدمات في تعريف الدليل واما اذا اريد به المعنى

الثانية

الفصل م

الخاص

الخاص كما يستفاد من الحصر فلا يلزم دخول المقدمات لكن لا يخفى انه اى تخصيص
النظر فيه بحيث لا يشمل المقدمات خلاف الظاهر فان النظر فى النظر فيه النظر فى
نفس النظر فى احواله ولا ما يعم على ما يقتضيه العقل السليم واما ما يقتضيه سوق
كلامه فهو ان يقال النظر فى النظر فيه ما يعم النظر فى احواله والنظر فى نفس النظر فى احواله
فقط كما لا يخفى وكذا هذا التخصيص خلاف الاصطلاح ايضا ولذا قال السيد قدس
سره فى حواشيه على شرح مختصر ابن الحاجب اريد بالنظر فيه ما يتناول النظر
فى نفسه وفى صفاته واحواله فيشمل المقدمات التى من حيث اذا رتبت ادت الى
المطلب الخبرى والمفرد الذى من شانه ان ينظر فى احواله او يوصل اليه كالعالم وحينئذ
اريد بالامكان العام المجامع للفعل والوجوب اندرج فى احد المقدمات الاتية
وحدها واما اذا اخذ مع الترتيب فسيجىء النظر فيها انتهى توضيحه ما ذكره الفاضل
الجندى فى حواشى حاشيته اعلم ان النظر فى احواله عبارة عن توسيط احد الاوساط
بين طرفى المطلوب بالحمل تارة وبالوضع اخرى فالنظر بهذا المعنى من قبيل الحركة
الاولى التى لتحصيل الحادة واما النظر فى نفسه فهو عبارة عن ترتب المقدمات
وايجادى فهو من قبيل الحركة الثانية التى لتحصيل الصورة انتهى ثم بين
كونه مخالفا للاصطلاح بقوله فافهم اى العلوم تقسم الدليل الى المفرد
والمركب قال الفاضل الجندى ولا يبعد ان يقال ان هذا الحصر اضافى غير
حقيقى يعنى هو العالم دون قولنا العالم حادث وكل حادث له صانع فلا ينافى

او وصل اليه

تقسيم الدليل الى الموجود وغيره من المركبات الغير الموجودة مع الترتيب وفيه ان صحة
هذا التقسيم مبنى على ان يراد بالنظر فيه ما يعم النظر في نفسه فلا يصح في الحصر الاضافي
ايضا وتعميم النظر فيه على وجه لا يتناول المقدمات المرتبة فقط غير متصور تدبر انتهى
قوله هو الذي يلزم من العلم به الخ المراد بالعلم في الموضعين التصديق اليقيني
بقرينة ان التعريف للدليل وان اطلاق العلم على مطلق التصديق خلاف العرف
واللغة فيخرج عن تعريف الدليل الحد بالنسبة الى المحدود لان الحد انما يوصل
الى التصور لا التصديق وكذا يخرج اللازم التصوري بالنسبة الى اللازم التصوري
كالاربعة بالنسبة الى الزوجية وكذا يخرج الامارة اى المقدمات الظنية مثل هذا
الحايط ينتشر منه التراب وكل حايط ينتشر منه التراب يهدم لعدم افادتها
اليقين في الحاشية الرومية اقول مثل ذلك الاعتبار مما لا يلتفت اليه في التعريفات
والا يمكن تعميم كل تعريف بالاخص وتخصيص كل تعريف بالاعم بقرينة المعرف حتى
يحصل المساواة وفيه من الفساد ما لا يخفى فالوجه ان يقال ان هذا التعريف
مبنى على ما ذهب اليه المتقدمون من جواز كون التعريف اعم من المعرف انتهى
ولا مذهب عليك ان هذا التعريف مما اورده المتاخرون في كتبهم وليقوه
بالقبول فلا وجه لبنائه على قول المتقدمين ولا فساد في جعل المعرف
قرينة قد وضوح امره ولا يلزم منه امكان تعميم كل تعريف بالاخص وتخصيص
كل تعريف بالاعم لان المدار على وضوح القرينة وتحقق الوضوح في كل

المراد

تعريف

تعريف بالاعم او الاخص محل منع والمراد بلزومه اى لزوم العلم بشيء آخر من آخر
اى من العلم الاول كونه اى العلم اللازم ناشيا وحاصلا منه اى من العلم الاول
الملزوم كما هو اى المعنى المذكور مقتضى كلمة من فانه فرق بين اللازم للشيء هو اللازم
من الشيء فان اللازم للشيء عما يمتنع انفكاكه عنه واللازم من الشيء عما يحصل منه
فيخرج من حد الدليل القضية الواحدة المستلزمة لقضية اخرى فان كل قضية
مستلزمة لعكسها وعكس نقيضها فالعلم بعكس القضية وعكس نقيضها لازم للعلم
بتلك القضية لكنه ليس بلازم من العلم بها بد بهية اى تلك القضية الاخرى او الملازمة
او كبيئة قيل فيه بحث لانا اذا رأينا شبحا اسود وبشكل مخصوص فانا نحكم اولا
بوجود سواده ثم نحكم ثانيا بوجود شكله وكذا اذا رأينا انسانا يقاوم الاسد
فانا نحكم اولا بمقاومته للاسد ثم نحكم ثانيا بشجاعته وامثال ذلك لا يعد ولا يحصر
ولا شك ان العلم بالقضية الثانية في كل واحد من الصور المذكورة كان
ناشيا من العلم بالقضية الاولى فلا يخرج امثال ذلك من التعريف الا بان يعتبر
قيد النظر على ما يذكره في قوله اللهم الا ان يراد الخ انتهى كلامه وفيه ان القضية
الثانية ليست حاصلة من القضية الاولى في شيء من الصورتين المذكورتين
اما في الصورة الاولى فلان الحكم على الشيء بكونه مشكلا بشكل مخصوص
لا يتوقف على الحكم بكونه اسود مثلا فاذا رأينا شبحا هو مربع وادركنا
انه مربع فيحكم بكونه مربعا سواء حكمنا بكونه اسود بحكم وسواء ادركنا كونه

حصل

المخصوص اولم يدرك والما في الصورة الثانية فلان الحكم بشجاعة زيد انما يحصل من
القياس اعني قولنا زيد يقاوم الاسد فهو شجاع فزيد شجاع لان القضية
الواحدة لكن يرد عليه اي على تعريف الدليل ما عدا الشكل الاول من الاشكال الثلثة
الباقية لعدم اللزوم بين علم المقدمات الواقعة على هيئة غير الشكل الاول
وبين علم النتيجة لان وما بينا وهو اي عدم اللزوم البين ظ فانه لو كان
بينهما اللزوم البين لما احتاجوا الى الرد على الاول ونحوه من الوسايط المحتاج
اليها لانتاج ما عدا الشكل الاول ولا لزوم غير بين لان معناه اي معنى
اللزوم الغير البين خفاء اللزوم والخفاء بعد الوجود قيل يعني ان خفاء
اللزوم انما يكون بعد وجوه اللزوم ولا وجود للزوم فلا خفاء له وفيه
نظر لان المدعى ههنا عدم اللزوم حيث قال لعدم اللزوم وقد جعل هذا
المدعى جزاء ام دليله حيث قال والخفاء بعد الوجود فيلزم المصادرة
على المطلوب قال الفاضل الجد انت تعلم ان معنى غير البين هو الاحتياج الى
الوسط دون خفاء اللزوم وان الخفاء بمعنى الاحتياج الى الوسط لا
يستدعي الوجود على ان المراد باللزوم وهو اللزوم بطريق النظر ما خوذة
مع جميع ما يحتاج اليه في الانتاج والاقيسة كلها اذا اعتبرت مع جميع
ما يحتاج اليه في بناياتها بين الانتاج وبه صرح قدس سره في شرح المواقف
في بحث النظر تدبر انتهى ويمكن ان يكون الامر بالتدبر لان الظاهر من التعريف

ان يكون العلم

ان يكون العلم الاول كافيا في حصول العلم الثاني والا فيصدق على مقدمة
الدليل انه يلزم من العلم بها بشرط الانضمام مع مقدمة اخرى ورعاية ما يحتاج
اليه في الانتاج العلم بالمدلول وايضا يلزم على هذا ان يكون الدليل الاشكال مع
دلائلها لا وحدها ولا شبهة في ان اطلاق اسم القياس والدليل انما هو على الاشكال
وحدها وقد يجاب عنه اصل الاشكال بان ليس المراد بالملزوم ما هو المتعارف
منه الغني امتناع الانفكاك او وجوب تحقق اللازم عند تحقق الملزوم بل الحصول
والثبوت فمعنى التعريف ان الدليل هو الذي يحصل ويثبت من العلم به العلم بشيء آخر
وهو لا يقتضي ان لا ينفك العلم بالمدلول عن العلم بالدليل ورد بانه ان اريد بكونه
بحيث يحصل من العلم به العلم بالمدلول ان يكون حصول علم كافيا في حصول العلم
بالمدلول يلزم ان لا يصدق التعريف الا على ما هو بين الانتاج وان اريد به ان يكون
للعلم بالدليل دخل في حصول العلم بالمدلول لزم ان يكون اجزاء الدليل دلائل
بالفعل على المدلول على ان حمل اللازم على هذا المعنى لا يخلو عن تكلف ويمكن ان يقال
المراد بالدخل ما هو بطريق النظر بان يكون مترتبا على الوجه المعروف فلا يرد الاعتراض
اصلا ولا يخفى عليك ان كل جزء يلزم من العلم به مع انضمامه الى جزء آخر ورعاية
شرايط شرايط الايصال بالمدلول كما سبق الاشارة اليه ايضا يرد عليه اي
على التعريف المذكور المقدمات التي يحدس منها النتيجة اي يحصل بعد بطريق
الحدس وهو سرعة الانتقال من المبادي الى المطالب فانه يلزم من العلم بتلك المقدمات

ورعاية شرايط انتاج العلم الخ

العلم بالمدلول وهي اي المقدمات الحدسية بعينها واردة على التعريف الثاني اي قول
موءلف من قضايا يستلزم لذاته قولا آخر اللهم الا ان يراد بالاستلزام في التعريف
الثاني واللزوم في التعريف الثالث ما اي الاستلزام او اللزوم الذي يكون بطريق
النظر ولا حاجة في المقدمات الحدسية الى النظر للانتقال بل الانتقال منها الى المطلوب
واقع دفعة واراده هذا المعنى باللزوم والاستلزام بقرينة ان التعريف للدليل
واشتهار ان الانتقال منه الى المطلوب بطريق النظر قيل ان التعريفات المذكورة للدليل
تعريفات لفظية لا حقيقية فان ماهية الدليل بديهية فلا يجب في تعريف المبالغة في الاحتراز
عن ان لا يكون جامعا ومانعا نعم لا اعتراض الواردة ههنا لا يجدي كثير نفع قوله
فبالثاني او فق اذ العلم بالمقدمات المرتبة يستلزم العلم بالنتيجة
من غير تكلف بخلاف الدليل بالمعنى الاول فان علمه لا يستلزم علم المدلول من غير نظر
فيحتاج الى تكلف وللاشارة الى هذا التكلف قال لكن يمكن تطبيقه اي جعل
هذا التعريف مطابقا وموافقا على الاول كما يقتضيه قوله او فق فان العلم
بالعالم من حيث حدوثه يستلزم العلم بالصانع قد يقال فيه ان العلم بالعالم
من حيث حدوثه غير كاف في حصول العلم بالصانع بل لا بد من العلم بان كل
حادث له صانع ايضا انتهى ويمكن دفعه بان مراده من العلم بالعالم من حيث
حدوثه العلم بالعالم بشروط النظر في احواله بطريق التوسيط بين طرفي
المطلوب قال الفاضل الجندي يمكن ان يقال ان العالم بشرط النظر في احواله اعني

الحدوث

الحدوث اوالامكان مع الحدوث بطريق التوسيط بين طرفي الملط غير منفك عن
المقدمات المرتبة ومستلزم للعلم بوجود الصانع ولا يذهب عليك ان هذا
التعريف يعني مايلزم من العلم به العلم بشيء آخر شامل للمقدمات المرتبة بخلاف
التعريف الاول اي مايمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى العلم بمط خبري على ما اخذه
اي التعريف الاول انه حيث اعتبر النظر فيه بعض النظر في احواله فقط والمقدمات
المرتبة لا ينظر في احوالها بل فيها نفسها بل يستحيل النظر فيها على ما صرح به
قدس سره في الحواشي العضدية فالتعريف الاول لا يشتمل المقدمات المرتبة على
اعتباره اوعلى الاطلاق هذا اذا فسر المقدمات بالمقدمات المرتبة على ما في بعض
الحواشي واما اذا اريد بها ما هو المتبادر من سياق الكلام اعني المقدمات الغير
المرتبة التي بحيثية اذا رتبت ادت الى المطلوب فعدم شمول التعريف الاول لها
انما هو على اعتباره فقط واذا كان التعريف الثالث شاملا بمثل العالم والمتحدث
فهو عام بالنسبة الى التعريف الاول والعام لا يوافق الخاص في باب التعريف
وان وافقه في بعض الاحكام قد يقال لا نسلم ان الثاني غير شامل بمثل العالم
فيكون الثالث اعم منه ايضا لكن في قوله والعام لا يوافق الخاص في باب التعريفات
بحث اذ التصادق مادة موافقة بينهما الا ان يراد بالموافقة المساواة في
الصدق ولما كان حاصل هذا التعريف على ما وجهه المحشي هو ان الدليل مايلزم من
التصديق به التصديق بشيء آخر على الطريق الذي هو ترتيب امور معلومة

للتأدي الى المطلوب والمتبادر من لزوم الشيء من الشيء لزومه منه لا منه من حيث حال من
احواله وح يكون مخصصا بالمقدمات الاربعة كان هذا اوفق بالثاني منه بالاول
فليتامل انتهى واذا لم يوافق العام الخاص فلا بد للتوفيق من تعميم الاول او
تخصيص الثالث ولكن تخصيص الثالث مثل الاول خروج عن مساق الكلام كما
مر آنفا من ان المتبادر من لزوم شيء من شيء لزومه منه لا لزومه منه من حيث
احواله فتخصيص التعريف الثالث بمثل العالم في غاية البعد والصواب تعميم الاول
بان يراد بالنظر فيه ما يعم النظر في نفسه والنظر في احواله كما آنفا
قوله تصديقا يريد ان الخارق الدال على الصدق هو الخارق الذي
قصد به التصديق وعلى ذلك القصد بالقرائن قيل فالحاصل ان الامر الخارق كما
كان دالا على صدقه في دعوى النبوة كذلك يكون دالا على صدقه فيما اتى به
من الاحكام فان قيل فمن اين يعلم ان الله تعالى قصد به التصديق في دعوى النبوة
قلنا ان ظهور الامر الخارق في يد مدعي النبوة كما يدل على صدقه في دعواه
النبوة كذلك يدل على قصد الله تعالى تصديقه في دعوى النبوة دلالة عادية او
عقلية واما ما يظهر على يد مدعي الالوهية من الخوارق كما نقل عن فرعون
ونمرود على ما اشتهر في كتب السير والتواريخ فليس بتصديق له اي بمدعى
الالوهية لان كذبه في دعوى الالوهية معلوم بالادلة القطعية لان
الامور المنافية للالوهية محسوسة في مدعي الالوهية كالاحتياج

منظر مدعي الالوهية

الى الاكل

الى الاكل والشرب والنوم ووجوده بعد العدم ثم طريان العدم عليه وامثال ذلك
اكثر من ان يحصى واظهر من ان يخفى فلذلك اجرى الله تعالى عادته بان لا يخلق الخارق على
يد مدعي النبوة كذبا لان كذبه ليس بظاهر كمال الظهور ككذب مدعي الالوهية فانه
يدعي انه بشر وفي محتاج الى الاشياء وموجود بعد العدم وغير ذلك من اللوازم البشرية
قيل اي لا يرد النقض بمن يدعي الالوهية وينظهر الخوارق كالدجال مثلا لان كذبه
معلوم بالادلة القطعية بخلاف مدعي النبوة وتوضيح ذلك ان رجلا ادعى بين قوم
انه رسول السلطان ثم اورد دلايل دالة على انه رسوله فالقوم كانوا يصدقونه
عادة بخلاف ما ادعى رجل انه السلطان ثم اورد دلايل دالة على انه سلطان لكن فيه
دلايل على عدم كونه سلطانا فان القوم يكذبونه في دعواه فضلا ان يصدقوه
في ذلك وسيجيء ما يناسب هذا الكلام في الشرح ان شاء الله تعالى انتهى قوله اي ما
يظهر على يد مدعي الالوهية استدراج له اي مدعي الالوهية قيل معنى الاستدراج
ان يرفع الشيطان درجته الى مكان عال ثم يسقط من ذلك المكان العالي حتى يهلك
وكذا ظهور الخارق في يد مدعي الالوهية ابتلاء لغيره اي غير مدعي الالوهية ممن
شاهد الخارق على يده هل هو ينظر الى الدلايل القطعية ويعرف كذبه او اغتر
بلفظ الخوارق فتبعه قوله لكان صادقا فيما اتى به من الاحكام اذ لو جاز كذبه
اي كذب من اظهر الله المعجزة في يده تصديقا له في ذلك اي فيما اتى به من الاحكام
معللا متعلق بجاز لبطل دلالة المعجزة اي مقتضى دلالة المعجزة وهو صدق

منظر رسول السلطان

يفر بونه له

معنى الاستدراج

او غيره ك

النبي هذا اى بطلان دلالة المعجزة خلق اى بط لانه ح لم يظهر صدق النبي فلم يلزم
الامة انقيادا احكامه فيفوت فايدة البعثة قيل قوله عقلا يشعر ان الكذب
غير جايز له عقلا لكن الحق ان الكذب غير جايز له عادة فان عادته تعم ان لا يظهر
المعجزة على يد الكاذب هذا الوجه الذي ذكر ليبين صدق النبي انما كان في الامور التبليغية
اى الاحكام الشرعية التي ارسل الله النبي لتبليغها الى الخلايق فاما تلك الاخبار
العلم وامانى سائر ها اى باقي الاحكام غير الاحكام التبليغية فالوجه اى
الدليل في الاتي اى اتيان خبر الرسول العلم بها اى بالاحكام الغير التبليغية هو
اى الوجه انه الضمير للشان ان ثبت بالادلة القاطعة عصمته اى النبي عن الذنوب
قيل ذكر في شرح المواقف اجمع اهل الملل والشرايع على وجوب عصمة الانبياء
عليه السلام عن تعمد الكذب فيما دل المعجزة القاطعة على صدقهم فيه كدعوى
الرسالة وما يبلغونه عن الله الى الخلايق اذ لو جاز عليهم التقول والافتراء
في ذلك عقلا لادى الى ابطال دلالة المعجزة وهو مع انتهى كلامه والاولى
ان يقال جاز عقلا عندنا ان يخلق الله تعالى المعجزة على يد الكاذب ثم عندنا
الامور التبليغية وغيرها سواء في امتناع الكذب عادة وجوازه عقلا
انتهى فلا يكون اى النبي عالما كاذبا لان الكذب ذنب لا يخل صدوره عن مؤمن
فضلا عن نبي قيل فيه ان ذكر هذا الوجه ههنا اشارة الى ان الاستدلال في
سائر الامور يكون مغايرا للاستدلال المذكور في الامور التبليغية

منظر الوجه بعين الدليل

التقول

منها

لكن الحق

لكن الحق ان الاستدلال فيهما واحد وهو ما ذكره الله بقوله انه خبر فيثبت رسالته
بالمعجزة الخ فان هذا الاستدلال يكفي في جميع اخبار الرسول اذ اجاد بها
قصد الاسهو او اما ما وقع سهوا فغيه كلام سيجيء انتهى والاكثر على ان
الانبياء معصومون عن الكذب في الامور التبليغية سهوا والابطل دلالة
المعجزة قال الفاضل الجندي عبد الجبار عن المعتزلة دلالة المعجزة فيما تعمد به
واما ما كان بلا عمد فلا يدخل تحت دلالة المعجزة وسيجيء تحقيقه في اواخر غرر
المقرر قوله فلتوقفه على الاستدلال قيل اذا تصور مخبره اي مخبر الخبر بالرسالة
كما اذا ظهر المعجزة على يده لم يحتج العلم الحاصل به الى ترتيب هذا النظر الذي
ذكره الله ولذا قيل الفاضل الاسفرائني والظاهر ان خبر الرسول في افادته العلم
ليس مما يتوقف على الاستدلال بل من قبيل قضايا قياساتها معها فتامل وحاصل
ان من ثبت عنده نبوة النبي ع وتيقن بها وبانه صادق في اخباره لا
محالة حصل من خبره العلم بمضمون ذلك الخبر من غير حاجة الى حركة في النفس
في المعلومات وترتيب المقدمات والقياس الذي ذكرت انما صح لها ح
دفعه على وجه يلاحظ المقدمات اجمالا كما في المتواترات ولا فرق بينهما الا
بان احد معنى القياس ههنا وهران هذا اخبر فكذبه فح استدلالي ع
فان امتناع كذبه انما يثبت بدليل بخلاف صورة التواتر فان مقدمتي
قياسه معا بديهيتان وقد اجيب بان تصوره المخبر بالرسالة موقوف على الاستدلال

بان يقال هذا المخبر ظهر على يده المعجزة وكل من ظهرت المعجزة على يده فهو رسول
فهذا المخبر رسول لانه موقوف على العلم بثبوت الرسالة وانما هو يثبت بالاستدلال
فيتوقف غيره ايضا على هذا الاستدلال بالواسطة قد يقال فيه ان الاستدلال انما
يستفاد من الاستدلال لا ما يتوقف عليه مطلقا والا لزم ان يكون التصور
المذكور استدلاليا ولا قائل بكون التصور استدلاليا والكل من السوال
والجواب غلط اما غلط السوال فلقوله لان تصور المخبر بالرسالة لا يجعل صدق
المخبر بديهيا واما غلط الجواب فلوجهين احدهما اعتراف المجيب بما ذكره السايل من ان
تصور المخبر بالرسالة يجعل الحكم بديهيا ففي قوله لان تصور المخبر بالرسالة لا يجعل
صدق المخبر بديهيا اشارة الى بيان غلط السائل والمجيب جميعا وثانيهما
ارتكابه ان الاستدلالية انما هو بواسطة العنوان ويمكن ان يكون وجه
غلط المجيب ما نقلته سابقا من ان الاستدلالي ما يستفاد من الاستدلال لا ما
يتوقف عليه مطلقا نعم تصور المخبر بعنوان ما بلغه الرسول يجعل صدقه بديهيا
قيل يعني ان تصور محمد مكلم بالرسالة لا يجعل صدق قوله البينة على المدعي
واليمين على من انكر بديهيا نعم ان تصورنا هذا المخبر بعنوان ما بلغه الرسول
فقلنا هذا المخبر الذي بلغه الرسول صادق لزم ان يجعل ذلك التصور صدق
هذا المخبر بديهيا لكن الكلام في صدق المخبر الملحوظ من حيث ذاته ولا شك
ان صدقه ملحوظا من حيث ذاته استدلالي لا بديهي ونظره اي نظير ان يتوجه

الصدق للخبر

الصدق للخبر الملحوظ من حيث ذاته استدلالي ومن حيث عنوان مابلغه الرسول
بديهي ان ثبوت الحدوث للعالم الملحوظ من حيث ذاته نظري وثبوت الحدوث للعالم
الملحوظ من حيث عنوان المتغير كما اذا قلنا المتغير حادث بديهي فتامل ويمكن ان
يكون اشارة الى ماقيل ههنا ان الحادث الاول ان تصور الخبر بالرسالة ليس استدلاليا
بل هو حاصل بالضرورة العادية بمن شاهد المعجزة على ماذكره في شرح المواقف
الثاني قوله لايجعل صدق الخبر بديهيا مم وذلك لان تصور خبره اى خبر هذا الخبر
بالرسالة يكون في المغير بمنزلة تصور هذا الخبر بعنوان مابلغه الرسول ولما كان
صدق هذا الخبر في الصورة الثانية بديهيا كما ذكر لزم ان يكون صدقه في الصورة
الاولى ايضا بديهيا لان الرسالة في الصورتين كانت ملحوظة مع ملاحظة
هي منشأ البداهة على ماذكره الثالث ان قوله من حيث عنوان المتغير بديهي
مم اذ لابد من ملاحظة الكبرى ايضا وهو قولنا كل متغير حادث ولاشك ان ملاحظة
الكبرى بعد ملاحظة الصغرى وهذا هو النظر والاستدلال اللهم الا ان يقال
ملاحظتهما ههنا بطريق الحدس لا بطريق النظر فتامل انتهى لكن في الجزء الثالث
نظر لانه ليس المراد من ملاحظة العالم بعنوان المتغير ملاحظة هذه الصغرى
ليحتاج الى ضم الكبرى بل مثل ان يقال هذا المتغير حادث ولما كان ثبوت الحدوث
للمتغير بديهيا ليس له حاجة الى ترتيب مقدمات وكانه لهذا قال فتامل قوله
اى عدم احتمال النقيض هذا المغير المذكور للتيقن يعم اى يشمل التباين

يقول التيقن بعدم احتمال النقيض داخل
في التباين لان الظن التاويل مع عدم الاحتمال حلال وطا
علم مع التيقن على ان العلم المغير فانه في ذكر التباين بعد
التيقن بالتغير ضرورة وجود الجنس في النوع
يشمل الذات وغيره والذكر العام لايوجب
الخاص اذ دلالة على الكلي بالتضمن
ليس المراد بالعموم عموم الكلي بل
بل عموم الكل لاجزائه ولاشك ان الذات
ليس داخلا في الجزء المطابق وان الكل
يدل على اجزائه
عبد الحكيم

فالتيقن بهذا المعنى متناول للثبات فيلغو ذكره اى ذكر الثبات بعد ذكر التيقن قد
يقال الاولى فى وجه كون ذكر الثبات لغوا ان يقال الثبات معتبر فى معنى التيقن تدبر
انتهى قال الشيخ الشهيد لا غير فيه فانه كثيرا ما يذكر المعنى الكثير فى افادة المعانى للتاكيد اللهم
الا ان يراد بعدم احتمال النقيض عدم الاحتمال فى نفس الامر وهذا المعنى لا يستلزم
الثبات بل يعم الظن والتقليد فذكر الثبات لاخراجهما وعند العالم فى الحال لا فى المآل
فى اكثر النسخ بالواو ويمكن ان يكون معنى آخر فيكون المعنى وان يراد بعدم احتمال
النقيض عدم الاحتمال عند العالم فى الحال لا فى المآل فلا يستلزم الثبات فيحتاج
الى ذكره ويمكن ان يكون مع سابقه معنى واحدا وهو الانسب بكلمة الواو وفى كثير
من النسخ بكلمة او فعلى هذا كلمة من معنى آخر كما لا يخفى وفيه اى فى هذا التوجيه من
الفساد ما فيه اى فساد عظيم فان اسم الموصول للتعظيم فى مثل هذا المقام كما
فى قوله تعالى فغشيهم من اليم ما غشيهم وفى الحاشية الرومية الى فى هذا الوجه ما
فيه من المفسدة لان المتبادر من عدم احتمال النقيض ان لا يحتمله اصلا لا نفس
الامر ولا عند العالم اصلا لا فى الحال ولا فى المآل فالتخصيص من غير قرينة خروج
عن الظاهر الى غيره وهو المفسدة يرد عليه انا لا نسلم ان المتبادر من عدم احتمال النقيض
هو ما ذكر بل المتبادر منه ليس الا عدم الاحتمال فى نفس الامر سواء كان عدم عند
العالم اولا وسواء كان الاحتمال عند العالم فى الحال او فى المآل ولو سلم فالتخصيص
بقرينة قيد الثبات لا يكون خروجا عن الظاهر الغير فان ارادة غير الموضوع له عند

قيام قرينة

قيام قرينة لا يخل كما لا يخفى على من له ادنى معرفة باساليب الكلام غاية ما في الباب
ان لا يكون في الكلام قرينة جلية ولا يجب ذلك في غير التعاريف الحقيقة انتهى
فالاولى ان يفسر التيقن بالجزم المطابق للواقع وفي لفظ الاولى اشارة الى
صحة تفسير التيقن بما ذكر الشه وكان وجه الصحة ما ذكرناه كذا في الحاشية الرومية ما ذكره
قيل فيه بحث فانه ان اريد بالجزم المطابق ما هو في الحال او المال لكان ذكر الثبات
لغوا وان اريد به الجزم المطابق في الحال لا في المآل لتوجه عليه ما اورده من قوله
وفيه ما فيه فجوابكم جوابنا فتامل انتهى قوله فهو علم بمعنى الاعتقاد لا يخفى
ان قوله اى قول المص يوجب العلم الاستدلالي بل قوله يوجب العلم متعين
على توجيه الشه غ هذا الكلام اى عن قول المص وهو العلم الحاصل به الى آخره
لان هذا اى الاعتقاد المطابق الجازم الثابت هو مع العلم عندهم اى المتكلمين
قال الشيخ الشهيد انما يعرض لذلك مع قول المص فيما سبق يوجب العلم
الاستدلالي لان تفسير العلم غير مذكور في المتن وقد يطلق على المعنى الاعم
ايضا كما في اللغة وايضا سائر اى باقي العلوم او جميعها النظرية صفة العلوم
كذلك اى يشابه الضروري في التيقن والثبات فما وجه التخصيص اى
تخصيص العلم الثابت بخبر الرسول بالذكر في الرومية يرد عليه انا لا نسلم ان
سائر العلوم النظرية مشابهة للضروري في التيقن والثبات كيف
وان العلم المتيقن الثابت لا يحصل الا من البرهان الذي هو قسم من القياس

الذى يكون قسما من الحجة المنقسم الى الاستقراء والتمثيل والقياس وبالجملة الاحكام
الاستقرائية الحاصلة بالاستقراء الناقص والتمثيل والجدلية والشعرية كلها
من العلوم النظرية وليس شئ منها مشابها للضرورى فى اليقين والثبات
انتهى وانت خبير بان العلم عندهم لا يحصل الا من البرهان والاحكام الاستقرائية
وامثالها ليست من العلوم عندهم على ما ذكره المحشى آنفا فلا يكون عندهم من
العلوم النظرية والاوب الى الصواب او الذهاب ان مراد المص من قوله والعلم
الثابت به الخ بيان قوبه اى قرب العلم الثابت بخبر الرسول من الضروريات فى
قوة اليقين وكمال الثبات وكانه اى قول المص والعلم الثابت به الخ على هذا
التوجيه الاوب اشارة الى ما يقال ان الادلة النقلية اى المنسوبة الى النقل
بان لم تتم الا بة مستندة الى الوحى الصحيح الاسناد فى جميع الادلة النقلية
الخ عن تكلف المفيد ذلك الوحى حق اليقين الذى ليس معرض معارضة الاوهام
والشكوك اصلا وكذا مستندة الى التاييد الالهى المستلزم لكمال العرفان
المنزه صفة العرفان عن شائبة الوهم اى مخالطة بخلاف العقليات العرفية
الخ لا يتوقف على النقل اصلا فان العقل يعارضه الوهم ولا يصفو
العقل عن كدر اى كدورة فى الرتبة يرد عليه انه تقرر فى الاصول ان الادلة
السمعية ظنيا لدلالة احتياج الى معرفة الاوضاع والالفاظ والى معرفة ان
مقصد المتلفظ بتلك العبارة فاذا هل هو المعانى الحقيقية او المجازية

وليس لنا

اقول هى اذا تكون الادلة النقلية مفيدة للعلم
ان محصل العلم ان ما ثبت بالنقل يجب القطع والانقياد له وهذا لا ينافى ان العلم الذى هو اقوى من العلم الحاصل بالنقل لعدم شائبة الوهم فيه يحصل فى بعض مواضع كما ذكره فى شرح المواقف تامل عند الكل

ان الادلة السمعية ظنية

وليس لنا الى التيقن بشئ منها سبيل انتهى قيل يمكن ان يكون مراد الشارح هذا الاولى
ولا يخفى بعده قوله علم بالتواتر هذا اى القول بان هذا الحديث متواتر مجرد
فرض للتمثيل والا اى وان لم يكن مجرد فرض بل كان مقصوده انه متواتر حقيقة
فهذا الحديث مشهور لا متواتر فكيف يراد انه متواتر حقيقة قال ابن الصلاح
من سئل ان يراد مثال للمتواتر فى الاحاديث اعياه طلبه قيل ذكر فى الكافى ان هذا
الحديث مشهور تلقته الامة بالقبول حتى صار فى خبر التواتر وذكر فى بعض المتواتر
شروح الهداية ان هذا الحديث وان نقل من اخبار الاحاد الا انه فى خبر التواتر
لان الامة قد اجتمعت على قبوله والعمل بموجبه قوله مع قطع النظر عن القرائن
انما قطع النظر عنها اى عن القرائن المفيدة لليقين لا عن الدلائل تدبر اى كما
فى خبر الرسول وخبر الله تعالى وخبر الملك وخبر الاجماع اذ الوجه فى عد الخبر الصادق
سببا مستقلا للعلم استفادة معظم المعلومات الدينية منه اى من الخبر الصادق
والخبر المقرون بالقرائن ليس كذلك اى المفيد لمعظم المعلومات الدينية قيل
بل فى زماننا لا يستفاد منه شئ من المعلومات الدينية فلا عبرة به اصلا وقد
يوجه بان القرائن تنفك عن الخبر المقرون بها كما اذا اخبر بقدوم زيد ولم
يشاهد قومه الى داره بخلاف الدلائل فانها لا تنفك عن الخبر المقرون بها
فان الاستدلال بان هذا خبر فيثبت رسالته بالمعجزة وكل خبر شانه كذلك
فهو صادق ومصدوقه واقع لا تنفك عن خبر الرسول وليس كذلك قيل اى

ليس هذا التوجيه توجيها صحيحا في نفس الامر فان دليل الخبر المتواتر وقرينته لا يلزم
بل ينفك منه في بعض الموادو في بعض الاشخاص او في بعض الازمان مع ان الخبر
المتواتر كان مقبولا فيها بينهم معدودا من اسباب العلم انتهى والظن ان يغير
قوله وليس كذلك بان ليس ان الدلائل لا ينفك عن خبر الرسول **قوله في حكم المتواتر**
لانه كذلك اى خبر اهل الاجماع مثل الخبر المتواتر في كونه اى كون خبر اهل الاجماع
او الخبر المتواتر والاولى في الكون ليكون وجه الشبه مشتركا خبر قوم يحكم العقل
بصدقهم لكنه اى حكم العقل بالصدق وهذا اولى مما في الرومية اى حصول العلم
من الخبر بالبديهية في التواتر كما مر وبالنظر اى الدليل في الاجماع مثل ان يقال هذا الخبر
اهل الاجماع وكل خبر هذا شانه فهو ثابت ومضمونه واقع لقوله عم لا يجتمع امتي
على الضلالة وقوله عم ما راه المؤمنون حسنا فهو عند الله حسن وحاصل
الجواب عن الاعتراض على الحصار الخبر الصادق المفيد للعلم في النوعين ان
الحصر اى حصر الخبر الصادق في النوعين المذكورين مبني على المسامحة والتجوز
بان يراد بخبر الرسول وما في حكمه وبالخبر المتواتر هو وما في حكمه لا اى ليس مبنيا
على التحقيق حتى يرد الاشكال **قوله قوة للنفس** ان قلت هذا اى الحكم
بان العقل قوة للنفس منافٍ لما مر في وجه الحصر اى حصر اسباب العلم في الثلثة
من ان العقل ليس آلة غير المدرك بل هو مدرك توضيحه انه يفهم من سابق كلام
ان سئلت قال والا فهو العقل اى العقل ليس آلة غير المدرك ومعناه ان العقل

هو المدرك

في فائدة العلم بسبب الكثرة للذي لو يخبر قوم لا يتصور تواطؤهم على الكذب والاتفاق يحتج الى ليس بحجة الاجماع صلاح الدين

فرجعة
ان كل واحد
من حجة الله تعالى
وحجة الملائكة وحجة اهل الاجماع
من اهل الصادق المفيد للعلم
وليس دا خلا في التسعين اى حقيقة فاد اجتهاد
وحجة الرسول عليه السلام حقيقة وكيف الاقاد الحال
فيها نوع من المسامحة وكيف الاقاد الحال
شيئ في شيئ او من ذلك محل المحصر
الحقيقي وان يقال الخبر الصادق على
انواع خبر الله تعالى وخبر الملائكة وخبر
الرسول عم وخبر الاجماع وخبر المتواتر

حلبي

اعلم ان هذا ثالث احتمالات احدها ان يكون معناه انه عم آتيه وجه
راجعا الى القيد ويكون معناه ان يكون النظر راجعا الى القيد
مدرك وثانيها ان يكون معناه انه عم آتيه وجه الرجوع النفي
كما ان القيد فيكون النظر راجعا الى القيد ومدرك
الرابع القيد فيكون معناه انه عم آتيه ومدرك
وثالثها ان يكون معناه انه عم آتيه وجه الرجوع
القيد فيكون النظر راجعا الى القيد ومدرك
فان كان المراد الاحتمال الثاني فالجواب
حمل الغير على المصطلح وان كان الاول كان
فلا يصح الجواب بذلك الحمل سواء كان
بعيدا او لا بل الجواب ع ما اختاره المحشي
وان كان الثالث فالظاهر انه فاسد وقيل الاظهر
للجواب ان يقال انه اراد بالنظر ما يعم
ان فوق التسع قوة للنفس مع غايته ما بالذات
ملكة العقل قوة للنفس مع غايته ما بالذات
عشار متعلقا معها بالذات وهذا الاحتمال الثاني
عشار الاحتمال الثالث

هو المدرك وهذا مناف لقوله قوة للنفس بها تستعد للعلوم اذ يفهم منه ان
العقل ليس هو المدرك كذا قيل قلت وصف الشيء لا يسمى آلة له اى لذلك
الشيء يعني ان كون العقل قوة للنفس يستلزم كونه صفة لها ووصف الشيء
ليس بآلة له فلا يلزم من هذا الكلام كون العقل آلة له حتى يلزم منافاته للكلام
السابق قيل يمكن منع قوله ووصف الشيء لا يسمى آلة له فان هذا دعوى بلا
دليل قال الفاضل الجدي واعلم ان العلوم الآلية كالمنطق من جملة
وصف النفس والفرق بين وصف ووصف تحكم والاولى في الجواب ان يقال ان كلامه
مبني على ان العقل هو الملاك الامر وسلطانه القوى الآلية الدراكة في امر الادراك
فكانه المدرك نفسه كما مرت الاشارة اليه ثمة والتائيد بما وقع في كلامهم من النظر
ثم بين النظر في حاشية الحاشية بقوله وهو قولهم القدرة صفة موثرة على وفق
الارادة واما محل الغير المذكور في الكلام السابق على المصطلح اى على اصطلاح
المشايخ وهو يكون انفكاكه فيما بعد في الذهن قيل وجه البعد هو ان معنى
الغيرية في الاصطلاح جواز الانفكاك بين الشيئين لكن فهم هذا المعنى من
لفظ الغير يكون في غاية البعد مع ان النفس يمكن انفكاكها عن العقل كما هو
في المجنون فيصح ان يقال ان العقل غير المدرك الذي هو ذات النفس لوقوع
الانفكاك بينهما فقد يقال لجعل الغير على المصطلح يلزم ان لا يكون الحواس
ايضا غير المدرك مع انه جعلها في وجه الحصر آلة غير المدرك تامل انتهى

قوله وقيل جوهر الخ هذا اى الجوهر المذكور هو النفس الناطقة بعينها والعرف واللغة يدلان على مغايرتها اى مغايرة النفس والعقل فهذا التفسير والعقل فهذا مخالف للعرف واللغة فلذا اى لكونه مخالفا للعرف واللغة قال الله في صدر هذا التفسير قيل اشارة الى ضعف هذا القول قيل والاولى ان يقال ان العقل هو جسم لطيف سار في البدن سريان ماء الورد في الورد على ما ذهب اليه بعض المتكلمين واما النفس فهو هذا الهيكل المحسوس على ما ذهب اليه جمهور المتكلمين فعلى هذا فالعقل والنفس جوهران متغايران وان العقل سار في النفس سريان ماء الورد في الورد لكن هذا القول خلاف المشهور فلهذا قال قيل انتهى وحاصله انه لم يلزم من كلام الله تعالى العقل بالنفس قال الفاضل اليكستاي ومن زعم ان العقل بهذا التفسير عبارة عن النفس الناطقة فقد ابعد وكيف لم يتنبه من قوله يدرك به قال الفاضل الجندي انت تعلم ان ما استدل به على جوهريته من قوله عم ان الله تعالى خلق العقل على صورته فقال اقبل فاقبل فقال ادبر الى آخر الحديث وقوله عم اول ما خلق الله تعالى العقل يدل على ان العقل هو النفس بعينها والاولى في وجه ترجيح الاول ان يقال ان ظاهر كلام المصنف يستدعي المغايرة حيث عد العقل من اسباب العلم للخلق كالحواس والخبر الصادق وذلك يدل على ان العقل كغيره مغايرة للنفس فكانه قال وتفسير العقل ههنا بالجوهر الخ ليس على ما ينبغي دون على الاطلاق مع قطع النظر عن المقام والسوق

تمام حل

قوله هذا اى العقل بهذا المعنى

قوله هذا اى الجوهر المذكور هو النفس الناطقة بعينها والعرف واللغة يدلان على مغايرتها اى مغايرة النفس والعقل فهذا التفسير والعقل فهذا مخالف للعرف واللغة فلذا اى لكونه مخالفا للعرف واللغة قال الله في صدر هذا التفسير قيل اشارة الى ضعف هذا القول قيل والاولى ان يقال ان العقل هو جسم لطيف سار في البدن سريان ماء الورد في الورد على ما ذهب اليه بعض المتكلمين واما النفس فهو هذا الهيكل المحسوس على ما ذهب اليه جمهور المتكلمين فعلى هذا فالعقل والنفس جوهران متغايران وان العقل سار في النفس سريان ماء الورد في الورد لكن هذا القول خلاف المشهور فلهذا قال قيل انتهى وحاصله انه لم يلزم من كلام الله تعالى العقل بالنفس قال الفاضل اليكستاي ومن زعم ان العقل بهذا التفسير عبارة عن النفس الناطقة فقد ابعد وكيف لم يتنبه من قوله يدرك به قال الفاضل الجندي انت تعلم ان ما استدل به على جوهريته من قوله عم ان الله تعالى خلق العقل على صورته فقال اقبل فاقبل فقال ادبر الى آخر الحديث وقوله عم اول ما خلق الله تعالى العقل يدل على ان العقل هو النفس بعينها والاولى في وجه ترجيح الاول ان يقال ان ظاهر كلام المصنف يستدعي المغايرة حيث عد العقل من اسباب العلم للخلق كالحواس والخبر الصادق وذلك يدل على ان العقل كغيره مغايرة للنفس فكانه قال وتفسير العقل ههنا بالجوهر الخ ليس على ما ينبغي دون على الاطلاق مع قطع النظر عن المقام والسوق

تمام حل

تأمل انتهى وانت تعلم ان فى دلالة احد شيوع المذكورين على اتحاد العقل والنفس تأمل فكانه امر بالتأمل قوله فهو سبب للعلم ايضا عدم تقييده

اى العلم بالضرورى او الاستدلالى او نحوهما اى نحو الضرورى والاستدلالى من الآلهى والرياضى وغير ذلك اشارة اى ذو اشارة او مشير الى العموم اى عموم سببية العقل للعلم مطلقا سواء كان ضروريا او نظريا وسواء كان من الآلهى او الرياضى او الطبيعى او نحو ذلك فيه اى فى كلام المصنف رد لفرق من المخالفين جميعا ولا يكون الرد مخصوصا بالسمنية وبعض الفلاسفة كما يتوهم من كلام ان كذا فى الرومية وفرق المنكرين السمنية وبعض الفلاسفة وهم المهندسون وقد بان مذهبهما والملاحدة القائلون بان النظر لا يفيد العلم بمعرفة الله تعالى بلا معلم وفى شرح المواقف اختار طائفة منهم الامام الرازى ان العلم اى حاصل بالنظر ضرورى وقال طائفة منهم امام الحرمين انه نظرى ففى التعميم اشارة الرد قولهما ايضا قال الفاضل الجندى وقد يقال ان قوله وما ثبت منه الخ جار مجرى التقييد بهما وقيل ههنا بحث وهو ان عدم تقييده بالضرورى يكون اشارة الى الاطلاق لا الى العموم لان معنى الاطلاق عدم التقييد ومعنى العموم الاستغراق والذى يفهم من عدم تقييده هو الاول دون الثانى ويمكن ان يقال ان عدم تقييده بالضرورى ونحوه اشارة الى العموم فى الخطابيات لئلا يلزم الترجيح بلا مرجح كما هو المشهور ثم ان الحمل على عموم الافراد العلم غير ممكن

حمل العموم ل

ضبب كالابصار الحاصل بالتعلم والاختيار قوله كمال

تخصيص الشارح رحمه الله المخترعين الايلاميين الذين يقال انهم تعقد بكلام ملكى البيهقيين

معنى الاطلاق عدم التقييد ومعنى العموم الاستغراق

فوجب حمل العموم على عموم انواع العلم وذلك لان العلم بجميع افراد العلم غير مقدور للبشر اذ الافراد غير متناهية بخلاف العلم بجميع الانواع فانه جايز ان يكون مقدورا للبشر انتهى وانت خبير بان المراد ان العقل سبب يمكن به تحصيل كل واحد بعد التوجه والتمسك بالعقل وعموم الافراد بهذا المعنى واضح الامكان فافهم قوله بناء على كثرة الاختلاف هذا الكلام دليل بعض الفلاسفة لا دليل السمنية على ما يتوهم انظر ان المتوهم توهم انه دليل لهما معا بناء على ذكره بعد ذكر قولهما وترك دليل السمنية اذ لا كثرة اختلاف في العلوم المتسقة المرتبة المبني بعضها على بعض في المقدمة اتسق فافهم امد والحاصل انه لو كان دليل السمنية يلزم ان يوجد كثرة الاختلاف في جميع النظريات لينتفي عدم الافادة في الجميع وليس الامر كذلك اذ لا كثرة اختلاف في العلوم المتسقة وفي الرومية بل لا اختلاف فيها اصلا الا نادرا من الهندسيات والعدديات بيان العلوم المتسقة قيل يمكن ان يجعل دليلا لهم ايضا بناء على ان العلوم المتسقة بالنسبة الى سائر العلوم كالقطرة بالنسبة الى البحر ولما كان كثرة الاختلافات والاراء في اكثر العلوم النظرية كان العقل متهما في جميع النظريات واذا كان متهما في جميع النظريات فلا عبرة به اصلا قوله فحينئذ قض لما كان قولهم النظر الصحيح لا يفيد العلم في الالهيات بحسب الظاهر خالجهم خال النظر والمراد بالالهيات ما يبحث عن ذات الله تعالى وصفاته اثبت كونه من قبيل النظر في الالهيات فقال لان هذا

الطائفة الثانية من المنكرين المهندسون قالوا انه اى النظر يفيد العلم في الهندسيات والحساب لانها علوم دقيقة منتظمة لا يقع فيها غلط دون الالهيات فانها بعيدة عن الاذهان جدا شرح مواقف

ان فاده قيل القوم قد نقلوا هذا التعليل عن الفلاسفة لا عن السمنية بل استدراك في البحر تعليلا آخر وهذا القائل كان في التفحص ههنا قائلا الا يكون قيل من ان السمنية يقولون بوجود الله وصفاته فالاولى ان يقال ان التعليل للعلم ووقوع كثرة الاختلاف في العلوم المتسقة

علة القلة اى ترك دليل السمنية اه منه

اى المنتظم الموافق للمعقول منه

الاتساق الانتظام ووجه ان يحكم العقل باطلا اولية اعلى مدعياتها بهامش

اى قولهم

اى قولهم النظر لايفيد العلم فى الالهيات نسبة عدم المعلومية الى ذات الله تعالى وصفاته
لان طريق معرفة الذات والصفات انما هو نظر العقل دون الحواس والخبر الصادق
على ما تقرر فاذا لم يفد النظر العلم به فيجب ان يكون غير معلوم فيكون قولهم النظر
لايفيد العلم فى الالهيات بناء على كثرة الاختلاف الى آخر الدليل من قبيل النظر
فى الالهيات وقد ادعوا ان النظر فى الالهيات غير مفيد فلزم التناقض فى كلامهم
لكن يرد على القول بالتناقض انه يقال هذه الطايفة انما ينفى العلم اى حصول
العلم من النظر لا حصول الظن ولعلهم اى بعض الغلاة يدعون الظن فى هذه
المسئلة اى مسئلة نفى العلم ايضا حتى انهم ادعوا حصول الظن من النظر فافهم
قال الفاضل المحشى وتخصيص محل النزاع فى الاحكام الالهية بما لا وجه له
وقد يقال ان مجرد النسبة الى ذات الله تعالى وصفاته هل يكفى فى كونه من الالهيات ففيه
تردد والظاهر الكفاية لكن بقى ان هذا انما يرد عليهم اذا ادعوا العلم فى هذه
المسئلة واما اذا اكتفوا منها بالظن فلا على ما نقل عن الامام من انه لا نزاع
فى افادة النظر الظن وانما الخلاف فى افادة اليقين ما ذكل انتهى وانت خبير بان
ظواهر عباراتهم يقتضى دعوى العلم فى هذه المسئلة وان لا امتناع للظن فى الاصول
والاعتقاديات وكانه لذا امر بالتامل قوله فلا يكون فاسدا يرد عليه
اى على هذا الجواب عن معارضة بعض الغلاة ان افادة الالزام لاينافى
الفساد وتقرير حاصله منع الملازمة فى قوله اما ان يفيد شيئا فلا يكون

وما اورد على الرسالة على هذا الوجه من المناقشة التى فيها
الطالب الوجيه الى آخر فالخصوصية لها بالالهى
وفيه اولا ان يكون حينئذ اجنبية خصوصا
اذ معلوم ان مسالة الجوز شرط ان يكون
الموجب من الاعراض الذاتية فتدبر منه

فاسدا بان افادة الشيء مطلقا لا يستلزم عدم الفساد فلا يتم الملازمة قال الفاضل
الجندي تقرير المنع على ما في شرح المقاصد هو ان يقال ان ما ذكرتم ان افادة
بطلان مذهبنا بوجه من الوجوه كان النظر مفيدا في الجملة وان لم يفد كان لغوا
وبقي دليلنا سالما عن المعارض وانت خبير فعلى هذا لا يتجه ما قال الفاضل المحشي
يرد عليه ان افادة الالزام لا ينافي الفساد في نفس الكلام وايضا يحتمل ان يكون
مقصد الزاعم مما ذكره التشكيك فلا يتم الجواب حتى يتأمل انتهى ويتوجه منه ما قيل
الحق ان مراد الزاعم هو انه اما ان يفيد شيئا ثابتا في نفس الامر اي حكما مطابقا
للواقع فلا يكون فاسدا ولا يفيد ذلك فلا يكون معارضة لان دليلنا يفيد
حكما مطابقا للواقع فان اختاروا الشق الاول وقالوا انه يفيد حكما مطابقا
للواقع لم يكن فاسدا ومع ذلك لا يلزم التناقض في كلامهم لانه ظني فلا يخ
زعمهم وانبات الظني لا ينافي نفي اليقيني كما وقفت قلنا فاذا لم يكن يقينيا لا يكون
معارضا لما ذكرناه لانه يقيني والظني لا ينافي اليقين والحجج جمع حجة - الالزامية
المفيدة مجرد الزام الخصم لا شيئا آخر مطابقا لما في نفس الامر شايعة في
الكتب ذكرت مجردا لالزام مع انها فاسدة والتعول بعدم افادتها اي عدم
افادة الحجج الالزامية شيئا اصلا حتى الالزام تتعول اي تكلم بقول ليس له
معنى قوله فان قيل كون النظر مفيدا هذا اي الدليل من قبيل السمسمة
انما ينفي العلم بالافادة اي بافادة النظر الصحيح العلم لكن القائل

بنفسها اي نفس

بنفسها اى نفس الافادة قايل بعلمها اى قايل بتحقق العلم بالافادة لان
المثبت ادعى صدق القضية القايلة كل نظر صحيح يفيد العلم ومعلوميتها لان
المقدم منها يترتب على العلم بالصدق والمنكر لافادة النظر ينكرها اى الافادة
معا اى جميعا فهو مبطل لمدعى الخصم ومثبت لمدعى المستدل به فى الجملة فلا يرد
عليه ان هذا انما ينفى العلم والمقدم نفى نفس الافادة وقد يقال يعنى ان من
ادعى نفس الافادة يدعى العلم به ايضا اى يلزم دعوى العلم بها اذ لا يمكن دعوى
شىء بدون العلم به فاذا انتفى العلم بها يبطل دعوى افادتها وههنا اى فى
هذا المقام توجيه آخر للاعتراض المشار اليه ضمنا لكن لا يسعه المقام قيل
لعل ذلك التوجيه هو ان يقال مثلا لو افاد النظر العلم لجاز ان يفيد كونه عالما
بذلك لانه لازم بين ولا شك ان انتفاء اللازم يدل على انتفاء الملزوم فظهر
ان كون النظر مفيدا للعلم بذلك وهو المطلوب ويمكن ان يمنع قوله لو افاد
النظر العلم لجاز ان يفيد كونه عالما بذلك لان كون النظر مفيدا للعلم جاز
ان يكون صادقا فى نفس الامر مع امتناع العلم بلا بد لنفى ذلك بما
دليل وايضا لم لم قوله لانه لازم بين فانه لم لا يجوز ان يكون غير لازم او
غير بين انتهى قوله اثبات النظر بالنظر اى اثبات افادة النظر اى افادة
كل نظر صحيح بافادة النظر اى بافادة نظر صحيح مخصوص للعلم على حذف
المضاف فى الموضعين وذلك اى لزوم اثبات النظر بالنظر لان القضية

الكلية اعنى قولنا كل نظر مفيد مشتمل على احكام جزئياتها اى الجزئيات المندرجة
تحت تلك الكلية فان يثبت الكلية اذا ثبت كل واحد من جزئياتها فاثبات
الكلية بالنظر المخصوص اثبات حكم ذلك النظر المخصوص بنفسه اى نفس ذلك
المخصوص لان اثبات الكلية متضمن لاثبات حكم ذلك المخصوص فاذا اثبت الكلية
بذلك المخصوص فقد اثبت ذلك المخصوص فى ضمنها بذلك المخصوص وهو اثبات
الشئ بنفسه وقد يقال فى الجواب ان استدلال الخصم مبنى على اثبات الحكم استفادة العلم
به اى بذلك الحكم فاللازم من اثبات النظر بالنظر استفادة العلم بالحكم والحكم
ههنا افادة النظر العلم من نفس الحكم ولا خلل فيه اى لا دور لتغاير طرفى
التوقف وقد يقال فى هذا الجواب انه فى شرح المقاصد حيث قال هناك بعد
تحرير الدليل المذكور فان قيل معنى اثبات القضية النظرية ان العلم بها
يستفاد من النظر بان يعلم المقدمات مرتبة فيعلم النتيجة وهذا انما يتوقف على
ذلك كون النظر مفيدا للعلم لا على العلم بذلك فالموقوف هو التصديق والموقوف
عليه هو الصدق وهذا كما ان تصور الماهية يستفاد من الخاصة اللازمة بمعنى
انها يتصور فيتصور وان لم يعلم الاختصاص واللزوم قلت مبنى الكلام
على ان اللازم فى القياس هو صدق النتيجة واللزوم صدق المقدمات المرتبة
واما التصديق بالنتيجة اعنى العلم بحقيقتها فانما يستلزمه التصديق بالمقدمات
المرتبة وبكونها مستلزمة للمطلوب بديهية او اكتسابا على ما تقرر من ان العلم

بتحقق

بتحقق اللازم يستفاد من العلم بالملزوم وتحقق الملزوم وهذا بخلاف التعريف
بالخاصة فان اللزوم متحقق بين التصورين حتى لو كان التصديق بالمقدمات
مع التصديق بالنتيجة كذلك سقط السؤال انتهى كلامه قال بعض الفضلاء فيه
نظر لان المستلزم للعلم بالنتيجة انما هو العلم بالمقدمات المرتبة ولا مدخل للعلم بكونها
مستلزمة للعلم في ذلك الاستلزام وما ذكر من العلم باللزوم وتحقق الملزوم
انما هو بالمقدمات المرتبة في القياس الاستثنائي لا العلم بكونها مستلزمة للعلم ولم
يلتفت اليه اى الى هذا الجواب ههنا اى في هذا الشرح لكونه مزيفا مردودا
قوله وانه اى اثبات النظر بالنظر دور واعترض عليه بان الدور توقف الشيء على
ما يتوقف عليه لا توقف الشيء على نفسه فاثبات النظر بالنظر لا يكون دورا
اجاب عنه المحشي بقوله اى توقف الشيء على نفسه الذي هو حاصل الدور اذ لا بد
في الدور من شيئين يتوقف كل منهما على الآخر ويلزمه توقف كل منهما على نفسه
فاطلاق الدور ههنا من قبيل اطلاق الملزوم على اللازم كذا قيل والظاهر
من سوق الكلام اطلاق الدور على توقف الشيء على نفسه بعلاقة الملزوم
ان التوقف المذكور هو حاصل معنى الدور ومدار فساده فكانه عينه حيث
قال هو حاصل الدور ولم يقل لازم الدور قال الفاضل الهندي وانه دورا اى
الاثبات المذكور دورا اى يستلزم الدور بالمعنى المصطلح لان العلم بالكلية
اعني كل نظر صحيح يفيد العلم موقوف على العلم بافادة النظر المخصوص الذي يستدل

لا بد في الدور من شيئين

به على ذلك الحكم الكلى وهو من فروع ذلك الكلى والحال ان علم الفرع يستفاد من
الاصلى بضم الصغرى سهلة الحصول اليه هكذا هذا نظر صحيح وكل نظر كذا يفيد
العلم فصح هذا يفيد العلم ومن هذا ظهر لك انه لا حاجة الى حمل الدور ههنا على المعنى
المجازى كما حمله الفاضل المحشى انتهى كلامه ولا يخفى عليك انه على هذا يكون المجاز فى
النسبة فالكلام لا يخرج عن مجاز اما فى الطرف او فى النسبة والاولى على ما ذكره بعض
المدققين من ان توقف الشيء على نفسه من جملة افراد مفهوم الدور لان
المتوقف على المتوقف على الشيء اعم من ان يكون نفسه او غيره فلا حاجة الى الحمل
على المجاز اصلا **قوله والنظر اى قد ثبت بنظر مخصوص** حاصله انا نثبت
القضية الكلية النظرية وهى قولنا كل نظر صحيح مفيد للعلم بشخصية
ضرورية ملحوظة بذاتها لا بعنوان النظر مثل ان يقال العالم متغير وكل
متغير حادث يفيد العلم بان العالم حادث كما ذكره الشارح ويجوز ان يكون
الكلية نظرية لانها اخذت بعنوان النظر ويكون الشخصية ضرورية اذا
لم نوء خذ الشخصية بعنوان الكلية بان يكون الموضوع فى القضية الكلية
النظر من حيث انه نظر والموضوع فى القضية الشخصية ذات نظر مخصوص
غير ملحوظ بعنوان انه نظر وقوله ليلزم نظرية المحمول اى نظرية اثبات المحمول
للموضوع فيها اى فى قضية الشخصية ايضا يعنى كما ان المحمول نظرى فى القضية
الكلية فيلزم الدور متعلق بالمنفى فى قوله لم يوء خذ لا بالنفى يعنى اذا

اخذ موضوع

اذ اخذ موضوع الشخصية بعنوان موضوع الكلية لزم ان يكون اثبات المحمول
للموضوع في الشخصية ايضا نظريا فاللازم اثبات حكم هذا النظر المخصوص
من حيث انه نظري اى ملحوظا ومعبرا عنه بعنوان النظر بحكمه اى بحكم هذا
النظر المخصوص من حيث خصوص ذاته ولا حلل فيه اى في هذا الاثبات الدور
ولا التناقض هذا هو تحقيق الحق في هذا المقام اى مقام اثبات النظر
بالنظر من غير لزوم فساد فدع عنك اى اترك عنك خرافات الاوهام
اى خرافات الاحاديث الملحة - كذا في المغرب والبعض يخفف الراء والبعض
يشددها كذا ذكره بعض الافاضل وفي العناية خرافة اسم رجل من عذرة
استهوته الجن فكان يحدث بما رأى فكذبوه وقالوا حديث خرافة
وقال الليث الخرافة حديث ملح كذب وجمعه خرافات **قوله من غير احتياج**
الى تفكر الاولى ان يقال من غير احتياج الى السبب اى جنس سبب العلم
ليلايم قوله باول التوجه لان ما هو اى علم حاصل باول التوجيه لا يحتاج الى
مطلق السبب فما هو باول التوجه يكون اخص مما لا يحتاج الى تفكر فاخر الكلام
لانيا سببا اول في كلام الشيخ بخلاف ما حكم بكونه اولا وجعله اى جعل قوله من غير
احتياج الى تفكر تفسيرا للاول التوجه ليصير آخر الكلام مناسبا لاوله فعلم
هذا يكون اول الكلام اشارة الى المعنى اللغوي للفظ البداهة واخره الى
قوله من غير احتياج الى التفكر الى المعنى المراد به ههنا بقرينة المقابلة فكانه

مصنف خرافات

قوله لا يحتاج اى لا
مطلق السبب بل
يحتاج السبب بل
غير العلم وذلك
السبب مثل
والاس وفعل
العقل وغيرذلك
وليس الاذا نه لا
يحتاج السبب
اصلا اذ العلم
والسبب قولان
ايضا قطعا
مع كمال

قال المراد باول التوجيه ان لا يحتاج الى الفكر لان لا يحتاج الى سبب اصلا
كما هو ظاهر اللفظ فهذا الجعل وان كان صحيحا في نفسه لكنه لا يلائم تقرير الشارح لما تقدم
اى تقرير الشارح فانه فسر الاكتسابى بالحاصل بمباشرة الاسباب بالاختيار
ثم قال الضرورى اذا وقع مقابلا للاكتسابى ما الحاصل بمباشرة الاسباب
بالاختيار يغلب بما لا يكون تحصيله مقدورا للمخلوق واذا فسر البديهى بما
لا يحتاج الى فكر وحكم بكونه ضروريا فيكون الضرورى مع كونه مقابلا للاكتسابى
اعم منه من وجه فلا يحصل التمايز التام بين القسمين المذكورين قال بعض
الافاضل وكذا لا يلائم ظاهر قوله فانه بعد تصور معنى الكل والجزء لا يتوقف
على شيء لكن لو لم يجعل تفسيرا له لكان مستدركا لما مضى مع ان الظاهر من مقابلتها
لما ثبت بالاستدلال كونه مقابلا للاستدلالى فيجب ان يكون تفسيرا له فتأمل
وبهذا ظهر فساد ما ذكره بعضهم من انه يمكن حمل التفكر على المعنى اللغوى حتى لا
يشمل ما سوى الاوليات من الاحكام ويؤيده احتمال قوله فهو ضرورى الظاهر
المتبادر من عبارة المصنف حيث ذكر الضرورى في مقابلة الاكتسابى والظاهر
من تقرير الشارح ان الضرورى المذكور في هذا المقام في مقابلة الاكتسابى هذا
بالنظر الى عبارة المصنف وقوله يعنى الحاصل بمباشرة الاسباب بالاختيار بالنظر
الى تقرير الشارح يعنى ان الظاهر من عبارة المصنف ان الضرورى في هذا المقام في مقابلة
الاكتسابى ويستفاد من تقرير الشارح كما سيجىء ان الضرورى اذا كان

في مقابلة

في مقابلة الاكتسابي يراد منه ما لا يكون تحصيله مقدورا للعبد وح يرد عليه اي
على المصنف ان المثال المذكور للضروري وهو قوله العلم بان الكل اعظم من الجزء يتوقف
على الالتفات المقدور وتصور الطرفين المقدور فلا يكون ضروريا فلا يصح التمثيل
به قال بعض الافاضل اي فيكون حاصلا بمباشرة الاسباب بالاختيار خصوصا
ربما اذا كان تصور الطرفين بالكسب فلا يكون مثالا للضروري بل من الكسبي اعلم
ان الضروري والاكتسابي قسمان من العلم التصديقي كما سيشير اليه فيكون
المراد من الضروري في العلم التصديقي الحاصل من غير احتياج الى مباشرة الاسباب
بالاختيار ويكون المراد عدم الاختيار بعد الالتفات وتصور الطرفين كما سيشير
اليه قوله فانه بعد تصور معنى الكل ويكون المراد بالاكتسابي ما يحصل بمباشرة الاسباب
بالاختيار بعد الالتفات وتصور الطرفين كما سيشير اليه بتمثيله المباشرة بصرف
العقل والنظر في المقدمات في الاستدلاليات والاصغاء وتقليب الحدقة ونحو ذلك في
الحسيات فلا يرد التوقف على الالتفات وتصور الطرفين وقيل والحق ان الالتفات
في امثال المذكور ونحوه غير مقدور وكذلك تصور الطرفين غير مقدور لان
معنى الالتفات الى شيء تصور ذلك الشيء بخصوصه والتوجه الى خصوصية
فلو كان هذا التوجه مقدورا حاصلا بالقدرة والاختيار لكان مسبوقا
بالقصد والاختيار فيلزم ان يكون هناك توجه آخر سابق على التوجه المذكور
لكن اللازم باطل كما لا يخفى نعم كان لنا ميل مقدورا الى الاشياء المعلومة

معنى الالتفات الشريف

على وجه الاجمال لكن ذلك لا يكفي في الالتفات الى شيئ مخصوص مع ان الكلام فيه
انتهى وانت خبير بان في عدم كفاية التوجه الاجمالي السابق على الالتفات تردد وقد
ايضا يرد عليه انه الغير للشائ يلزم ان يكون حال بعض العلم الثابت بالعقل كالحاصل
بالبديهة واحد سيات مهملا غير مبين اذ على هذا يكون المبين حال الثابت بالبديهة فانه ضروري
وحال ما ثبت بالاستدلال بانه اكتسابي واما ما لم يثبت بالبديهة ولا بالاستدلال كما
لو حتاج واحد سيات فلم يبين انه ضروري او اكتسابي وان كان في الواقع من الاكتسابي
بهذا المعنى وفيه ان هذا الاجمال انما لزم من تغيير البداهة باول التوجه في مقابلة ما
ثبت بالاستدلال واما اذا كان معنى البديهي الحاصل بدون توسط النظر ومعنى
الاكتسابي ما بتوسطه فلا يكون حال شيئ من العلوم الثابت بالعقل مهملا الا
ترى ان من جعل الكسبي والاستدلالي مترادفين وجعل الضروري مقابلا لهما مع
بقاء البداهة بمعنى اول التوجه يلزم الاجمال المذكور ولهذا لم يكتف الشارحين
بذكر ترادف الاستدلالي والكسبي وكون الضروري مقابلا لهما بل تعرض لكون
البداهة بمعنى عدم توسط النظر فالاولى ما في بعض الشروح من ان البداهة بعدم
توسط النظر لاول التوجه اي الحصول باول التوجه والضروري يقابل الكسبي
والاستدلالي وهما اي الكسبي والاستدلالي مترادفان بمعنى ما يحتاج الى النظر
في الدليل فيكون الضروري بمعنى الحاصل من غير فكر ونظر وفي قوله فالاولى اشارة الى
امكان دفع الاعتراضين المذكورين وقد عرفت وجهه قوله وبغير ما لا يكون تحصيلا

كلمة ما عبارة عن العلم الحاصل فيكون المعنى ان الضروري علم حاصل لا يكون تحصيله
مقدورا للمخلوق فان قيل فعلى هذا لا يكون تحصيله مقدورا للمخلوق لان تحصيل الحاصل
ممتنع فالعلم الحاصل لا يكون الا ضروريا فلا يصح تقسيمه الى الضروري والاكتسابي
قلنا المراد نفي القدرة دائما وههنا انما ينفي القدرة بعد الحصول وانما كان كلمة ما
عبارة عن العلم الحاصل بقرينة انه اي الضروري قسم من اقسام العلم الحادث على ما
سيأتي في كلام صاحب البداية والحادث عبارة عن موجود يكون له اول اي تعقب
وجوده عدم يكون قبله العدم فالحصول لازم للعلم الحادث ولو قال كلمة ما عبارة
عن العلم الحادث لكان اقل مؤونة فلا يلزم كون العلم بحقيقة الواجب تعالى ضروريا
بناء على انه يصدق عليه انه لا يكون تحصيله مقدورا للمخلوق اي على رأي من جعل كونه
ممتنعا وهم الفلاسفة وبعض اصحابنا كالغزالي وامام الحرمين ووجه الدفع
ظاهر لانه غير حاصل للمخلوق وكذا العلم بالمجهول المطلق واما على رأي المتكلمين فعامتهم
على ان كونه تعالى ممكن الحصول للبشر لكنه غير حاصل فيكون خارجا عن المقسم
ايضا واما ما ذهب اليه كثير من المتكلمين من ان حقيقة الواجب تعالى معلومة
للبشر فان كان تحصيله مقدورا لكان داخلا في الاكتسابي وان كان حصوله من
غير قدرة واختيار يكون داخلا في الضروري فلا اشكال اصلا لكن يرد عليه انه
على انه ان بعضهم ادرج الحسيات في هذه التقسيم اي تقسيم الضروري بحالا
يكون تحصيله مقدورا للمخلوق لتوقفها اي الحسيات على امور غير مقدورة

للمخلوق أن لا يعلم ما هي اى الامور الموقوف عليها الحسيات ومتى حصلت وكيف
حصلت قيل عليه الحكم على غير المعلوم بانه غير مقدور لا يصح اذ يجوز ان يكون
مقدورا وان لم نطلع على طريق تحصيله المقدور واجيب بان الحس كالبصر مثلا كثيرا
يغلط كثيرا في الصغيرة كبيرا او الواحد اثنين او بالعكس ولا شك ان هذه الاغلاط
لها اسباب يعلم بعضها اجمالا وبعضها تفصيلا وكذا الحال في الرؤية التي لا غلط
فيها اصلا فان لها اسبابا بعضها مقدور كتقليب الحدقة وبعضها غير مقدور ككون
المرئي جسما كثيفا لا يكون في غاية القرب ولا في غاية البعد ولا في غاية الصغر
وكون ذلك فمن لاحظ هذه الاسباب اجمالا حكم حكما اجماليا بان للرؤية اسبابا غير
مقدورة لا يعلم ما هي ومتى حصلت وكيف حصلت وعلى هذا القياس سائر
الاحساسات فكيف يدرجها اى الحسيات ان في الكتب العظيم له اى للضروري وجواب
ان انه حمل التعريف اى تعريف الضروري على نفي دخل القدرة فعلى هذا الضروري
ما لا دخل لقدرة المخلوق في تحصيله والاكتسابي بالقدرة المخلوق دخل في
تحصيله ولا شك ان بقدرة المخلوق دخلا في الحسيات فيكون اكتسابيا وذلك البعض
حمله اى التعريف على نفي استقلال القدرة فعلى هذا يكون الضروري ما لا تستقل
القدرة في تحصيله فيكون الحسيات من الضروريات لعدم استقلال القدرة في تحصيلها
وان كان لها دخل فيه ولكل من ذلك ذلك البعض وجهة بكسر الواو جهة التوجه
هو اى كل منهما مولاها اى متوجهها وهذا الكلام مذكور بطريق الاقتباس

من الآية

يعترض

من الآية وحاصله ان كلامنا ملاحظة ان وذلك البعض صحيح في نفسه فلا يعترض
على احدهما بانه كيف يخالف الاخر وانت خبير بانه اذا كان مراد المعترض انه جا
الباعث على حمل التعريف على نفي الداخل بعدما حمل بعضهم على نفي الاستدلال فلا
ينفع هذا الجواب فافهم قوله وتقدم في مقابلة الاستدلالي آه يشير الى
ان الكلام عند تقسيم العلم الى الضروري والاستدلالي في العلم التصديقي وانهما
اي الضروري والاستدلالي قسمان منه اي من العلم التصديقي قيل انما هو قال
في مقابلة الاستدلالي ولم يقل في مقابلة النظري اشارة الى ان الكلام ههنا في العلم
التصديقي وان الضروري والاكتسابي هما قسمان من العلم التصديقي والمشهور
ان الضروري يكون في مقابلة النظري ويفسر بما يحصل بدون فكر ونظر سواء
كان تصورا او تصديقا قوله فظهر انه لا تناقض يفهم منه انه يتوهم في كلام صاحب
البداية تناقض يندفع بما ذكره انما من التحقيق فلا بد من بيان التناقض وطريق
توهمه ثم بيان دفعه من كلام صاحب البداية فلذا قال اولا ووجه التناقض اي التناقض
المتوهم في كلام صاحب البداية انه اي صاحب البداية ويحتمل ان يكون ضمير ان عن
جعل الضروري في مقابلة الكسبي وقسيمه حيث قال في التقسيم الاول العلم اما حادث
نوعان ضروري واكتسابي وجعل الحاصل بنظر العقل من الكسبي حيث جعل العقل
من اسباب الكسب ويلزم منه ان يكون الضروري قسيما للحاصل بنظر العقل لان قسم
الاعم قسم للاخص ثم قسم اي الحاصل بنظر العقل الى الضروري المقابل له والا

استدلالي

فكان قسم الشيء وهو الضروري التقسيم الحاصل بنظر العقل بمقتضى التقسيم الاول
قسما منه اى من ذلك الشيء لانه حكم اولا بان الضروري قسيم للحاصل بنظر العقل
ثم حكم ثانيا بانه ليس بقسيم له بل هو قسم منه وحاصل الدفع اى دفع التناقض
المستفاد من كلام الشارح ان للضروري معنيين احدهما اعم من الآخر والقسم المقابل
للحاصل بنظر العقل هو الضروري بالمعنى الاخص وهو ما يقابل الاكتسابي
والقسم الحاصل بنظر العقل وهو الضروري بالمعنى الاعم وهو ما يقابل الاستدلالي
قلنا تناقض قال الفاضل الجندي ولكان نقول ان الاستدلالي اخص من الكسبي
مطلقا ونقيض الاخص المطلق اعم مطلقا من نقيض الاعم المطلق فاذا كان
ما يقابل الاستدلالي قسما من الاكتسابي يستلزم كون مقابل الاكتسابي قسما
لان الاعم المطلق اذا كان قسما من الشيء يوجب كون الاخص قسما منه بناء
على ان قسم الشيء اخص مطلقا من المقسم ولا مخلص عنه الا بان يجوز ان
يكون بين المقسم والاقسام عموم من وجه او يجعل الضروري المقابل للاستدلالي
قيدا للقسم هذا اى خذ هذا او هذا الحكم على مقتضى ظ كلام الشارح وليت شعري
اى اتمنى ان يكون علم حاصلا بانه كيف يتصور التناقض في كلام صاحب البداية
ابتداء اى اولا حتى يدفع ثانيا والحال انه قد مر منا ابتداء بحث العلم ان العلم
الحادث لا يكون ولا يحصل الا بالاسباب وهي الحس والعقل والتواتر ولكن
في مرور هذا القدر توقف وصاحب البداية جعل الكسبي ما اى علما حادثا يكون

حصوله

حصوله بمباشرة الاسباب لا ما يكون حصوله بمطلق الاسباب اعم من اسباب
المباشرة ثم قسم مطلق الاسباب دون اسباب المباشرة الى ثلثة حيث قال واسباب
اى اسباب العلم ثلثة الحواس السليمة والخبر الصادق ونظر العقل ثم قسم اى
صاحب البداية ما اى العلم الحاصل هو سبب خاص من مطلق الاسباب اعنى
بالسبب الخاص نظر العقل يعنى قسم الحاصل بنظر العقل الذى هو قسم من مطلق
الاسباب دون اسباب المباشرة الى الضرورى والاستدلالى فليس المقسم تقسيم
الاسباب الثلثة الخاص اى الاسباب المباشرة بكسر الشين والاسناد مجازى
والظاهر ان يقول اسباب المباشرة بفتح الشين على الاضافة الى المصدر حتى يكون
الحاصل بنظر العقل حاصلا بسبب مباشرة على صيغة المصدر اى بسبب
مباشرة الاسباب ويحتمل ان يكون على صيغة اسم الفاعل بطريق الاسناد المجازى
على وفق السابق واللاحق بناء وبان السبب بعلة فيتناقض الحكمان اى
الحكم بان الضرورى قسيم للحاصل بنظر العقل وانه قسم منه قيل ولك ان تقول ليت
شعرى كيف لا يتخيل التناقض ههنا مع ان صاحب الهداية قد جعل العلم بالكل اعظم من جزئه مثالا للضرورى اى حاصل بنظر العقل وقد عرف الحشى فيما
سبق بان هذا المثال يتوقف على الالتفات المقدور وتصور الطرفين المقدور
ثم لا نزاع فى ان الضرورى الحاصل بمباشرة الاسباب بالاختيار قسم من الاكتسابى
وقد كان الضرورى قسيما له فيلزم ان يكون قسيم الشيء قسما منه فظهر ان تخيل

بالعلة ى

التناقض ليس امرا بعيدا فيحتاج كلام صاحب البداية الى الجواب انه عفو يرتفع تخيل
التناقض انتهى كلامه وانت خبير بان مراد الفاضل المحشي انه كيف تخيل التناقض
في كلام صاحب البداية على ملاحظة ان لا انه كيف يتخيل التناقض في نفس الامر
وما اعترف به سابقا كان بطريق الاعتراض على الشمني وليس بمرضي لديه وان كان
مرضيا للمحشي وهنا ايضا قد اعترض على انه بانه لا تناقض على اختياره فكيف تخيل
صاحب القيل ولو سلم ان المقسم في تقسيم السبب الى الثلثة هو الخاص اي السبب
المباشرة دون المطلق فيجوز ان يكون بين المقسم والاقسام عموم وخصوص من وجه
على ما اشتهر في تقسيم الحيوان الى الابيض والاسود مع ان كلا من الابيض والاسود
اعم من وجه من الحيوان لتحققهما في الحيوان وغيره كما في الجسم الاسود والابيض فيكون
نظر العقل اعم من وجه من السبب المباشرة الذي هو المقسم في تقسيم السبب الى
الثلثة والمقسم في التقسيم الى الضروري والاستدلالي هو الحاصل بالاعم اي العلم
الحاصل بالسبب الاعم من السبب المباشرة فلا تناقض في كلام صاحب البداية
اصلا على هذا الوجه لكن يرد عليه ان التحقيق ان الاقسام لا يجوز ان يكون اعم من
وجه من المقسم فان التقسيم ضم قيود متخالفة الى المقسم حتى يحصل بانضمام
كل قيد قسم فيكون المقسم معتبرا في كل قسم مع امر آخر فكيف يكون اعم وكل من
الابيض والاسود في تقسيم الحيوان قيد المقسم والمقسم الحيوان الاسود والحيوان
الابيض وكل منهما اخص مطلقا من الحيوان وما هو المشهور كما سبق قول ظاهري

لا يتحقق

لا تحقيقي قال الفاضل الرومي بعد هذا الايراد على المحشي فلو يدل بلفظ قيد التقسيم لكان
وجه في الجملة انتهى كلامه وانت خبير بانه لا ينفع المحشي الفاضل فيما هو بصدده من
دفع التناقض وان صار الكلام صحيحا في نفسه فلا يتوقع عليه قوله فلا تناقض
اصلا وكانه للاشارة الى هذا قال لكان له وجه في الجملة اى باعتبار صحة الكلام في
نفسه فافهم نعم يرد على التقسيم الثاني الواقع في كلام صاحب البداية يعني تقسيم
الحاصل بنظر العقل الى الضروري الحاصل من غير تفكر والاستدلالي المحتاج الى
نوع تفكر منع الحصر اى منع حصر الحاصل بنظر العقل في الضروري والاستدلالي
بالمعنيين المذكورين بالحدسيات والتجربيات من القسمين مع دخولهما في القسم
فانهما ليسا داخلين في الضروري لانهما لا يحصلان باول النظر ولا في الاستدلالي
لانهما لا يحتاجان الى تفكر فيحتاج في دفع هذا المنع الى جعل قوله اى قول صاحب
البداية في تغيير الضروري من غير تفكر تغيير القوله في تغيير الضروري باول النظر
فيكون الضروري بناء على هذا الجعل يعم الحاصل بدون التفكر فيشمل الضروري
الحدسيات والتجربيات فيصح الحصر لكن يرد على هذا الجعل ما ذكره المحشي سابقا من
انه لا يلائم تقرير الشارح فافهم قوله حتى يرد به اى بالالهام الاعتراض
فيحتاج قيل بالنصب عطفا على قوله يرد في دفعه اى دفع الاعتراض
الوارد على حصر الاسباب في الثلثة بانه اى الالهام وان كان داخلا في
مطلق السبب الذي هو منقسم بالنسبة الثلثة المذكورة وغير داخلة

معجب الالهام

في شيء منها لكن لما لم يتعلق بعدة اي الالهام على حدة سببا مستقلا عرض صحيح
لم يعدوه سببا على حده ولم يجعلوه قسما رابعا بل ادرجوه في العقل وادرجوا العلم
الحاصل بالالهام في القسم الثالث اي الحاصل بنظر العقل فلا تخل الحصر لدخول الالهام
في القسم الثالث من الاسباب مثل الحدس والتجربة والوجدان اي مثل درج هذه الامور
في العقل لعدم تعلق الغرض الصحيح بعد كل واحد سببا مستقلا على حده ورجوع
الكل الى العقل كما مر في الشرح في تقسيم الاسباب قوله الا ان تخصيص الصحة
بالذكر مما لا وجه له اذ الالهام ليس من اسباب المعرفة بفساد الشيء ايضا
والتخصيص يوهم كونه من اسبابه كذا ذكره بعض الافاضل قيل الصحة ههنا اي
في عبارة المتن بمعنى الثبوت فيكون حاصل الكلام ان الالهام ليس من اسباب المعرفة
بثبوت الشيء سواء كان بثبوت صحته او ثبوت فساده فلا تخصيص بالذكر
حتى يطلب له وجه ولما كان الصحة في معنى الثبوت غير متعارف احتاج الى السند
فقال قال الشاعر ولو عين الشاعر حتى يعلم ان شعره مما يستشهد به اولا لكان
ادفع للمناقشة الا ان عرض الجامع لا يتوقف على تعيين الشاعر فلهذا اهمله
صح عند الناس اني عاشق اي ثبت وتمام البيت غير انا لم يعرفوا العشق لمن قال
بعض الفضلاء اي غير انه يخدش ضمير انا لم من ان الخفقة من المتعلقة وفي
قوله عشق لمن ان محذوفة اي لم يعرفوا ان عشق لمن وقوله لم يعرفوا بمعنى
لم يعلموا فمعنى البيت ان العلم والمعرفة واحد انتهى وجوابه اي جواب ما قيل

انه اس

انه اى جعل الصحة بمعنى الثبوت خلاف الظاهر لان الظاهر المتبادر عند اطلاق الصحيح هو
ما يقابل الفاسد لا معنى الثبوت الشامل له فلا وجه لحمل الصحة على الثبوت وفى
الحاشية الرومية اى ارادة الثبوت الشامل من لفظ الصحة المذكورة فى تعريف الالهام
اذ تكاد خلاف الظاهر فى التعريف من غير قرينة وهو غير مجوز انتهى كلامه وانت خبير بان
بان ما ذكره فى المتن ليس تعريف الالهام بل بيان حكمه وهو غير محتاج الى البيان
لكن يرد على المحشى الفاضل ان تكاد خلاف الظاهر فى غير التعريف لتصحيح الكلام مجوز
وكانه لهذا زاد عليه قوله وفيه استدراك اى فى ذكر الصحة بمعنى الثبوت استدراك
بمعنى لو سلم ان الصحة ههنا بمعنى الثبوت وان كان خلاف الظاهر بناء على ان خلاف
الظاهر فى غير التعريف مجوز لكن ذكر الثبوت مستدرك لا فائدة فيه اذ يكفى ان يقال الالهام
ليس من اسباب المعرفة بالشىء وايضا فى ذكر الصحة بمعنى الثبوت ايهام بخلاف المقصود فان
ذكر يوهم ان يكون المراد به ما يقابل الفاسد وهو غير مقصود قال بعض الافاضل
وقيل اراد بالشىء الحكم الذى هو الوقوع واللاوقوع ومعنى صحته مطابقته للواقع
وقد فرحا فى شرح المقاصد فى بيان تحقيق معنى الصدق والكذب بمعنى المعنى
فظهر صحة ما نقل عنه الكلام فى فائدتها ويمكن ان يقال المعرفة يشمل التصور
والتصديق والكلام ههنا فى التصديق فادرج لفظ الصحة اشارة الى هذا بل
يقال لما كان لفظ العلم مشتركا فى التصديق كذلك لفظ المعرفة مشتركا فى التصور
ولذا قيل واذا كان علم بمعنى عرف تم الكلام بقوله الثانى وح اذا لم يقيد بالصحة

بدل بهذا

على ترادف العلم

يتبادر الذهن من لفظ المعرفة الى التصور والكلام فى التصديق انتهى كلامه فلما التزم
انه ذكر لفظ المعرفة للتنبيه على ما يرادفه العلم كما ذكر فى الشرح لا بد من ذكر الصحة لدفع
الوهم **قوله فكانه** اراد كلمة كان المفيدة للشك والتردد فى عدم شمول العلم
الظن والاعتقاد الجازم الذى يقبل الزوال غير مرضية هنا اى فى مقام تحقيقا
العلم لان عدم شموله لهما امر محقق لا شك فيه فتامل كانه اشار به الى احتمال
ان يراد بالعلم معنى يشمل الظن والاعتقاد القابل للزوال ويكون المقصد حصر
الاسباب المفيدة لها الموجب للعلم بالنسبة العامة الخلق فى اى مادة كانت لا ما
يختص ببعض الاحوال وبالنسبة الى بعض الناس فيكون كلمة كان واقعة
فى موقعها مرضية **قوله مما يعلم به الصانع الخ** اشارة الى وجه التسمية اى وجه
تسمية العالم بلفظ العالم وحاصله ان العالم فى الاصل اسم لما يعلم به الشئ
ثم غلب فيما يعلم به الله كالخاتم لما يختم به سمى به كل جنس موجود من حيث
انه يعلم به الصانع قيل لعل هذا مبنى على ان العالم ماخوذ من العلم بمعنى العلامة
قال الجوهرى فى الصحاح والعلم الاثر يستدل به على الطريق انتهى كلامه
وفيه نظر لان المشهور ان العالم مشتق من العلم بكسر العين وهو الظاهر من وجه
التسمية ايضا فليس وجه التسمية مبنيا على ما ذكره وفى بعض الحواشى وفيه اشارة
ايضا الى كون العرض حدوث العالم بجميع اجزائه المعلومة كما سيجئ فى ذكره
الفاضل الجندى من ان المراد ما من شانه ان يعلم ليعلل ما ينبغى وليس التعريف

اى ليس

اى ليس قول الشه مما يعلم به من اجزاء التعريف الدال على حقيقة العلم كما هو
اى كونه من التعريف المشهور والا اى وان لم يكن الامر كذلك بل كان هو من التعريف
يلزم الاستدراك اه استدراك هذا الكلام اذ يتم التعريف بدونه قال الفاضل
الجندى فح يخرج الصفات عن التعريف بقيد السهو حملا على المعنى المصطلح كما يشعر
به عبارة الشرح او بتخصيص الموصول بالاجناس او باعتبار قيد المتجانسة
فى التعريف والكل غير جيد انتهى كلامه اما الاول فلان هذا التغير للعلم ليس مختصا
بصاحب الاصطلاح فتصحيح التعريف على رايه غير جيد كما ذكره فى حاشيته كتابه
وايضا المشهور ان هذا الاصطلاح فى لفظ الغير دون ما يرادفه واما الثانى فلان
القيد و
النظر عموم الموصول فالتخصيص غير جيد واما الثالث فلان اعتبار قيد فح
فى التعريف من غير قرينة واضحة غير جيد ثم قال والاولى ان يعد من التعريف ويكون
به من الصفات على ان ذكر القيد فى التعريفات للتوضيح والاشارة الى المناسبة بين
المعنى الاصلى والمعنى العرفى شايع ولا يعد امثال هذه القيود مستدركا
كيف والاشارة الى وجه التسمية والمناسبة امر معتد به انتهى كلامه ويمكن ان
يقال مراد المحشى الفاضل انه ليس بمعتبر فى حقيقة العلم بان يكون من اجزاء
التعريف الكاشف عن حقيقة العلم كما مر فح يصح قوله والا يلزم الاستدراك
لانه اذا لم يتوقف عليه بيان حقيقة العلم اولم يتعلق به الاحراز فيكون
مستدركا فى اصل التعريف قيل والحق ان هذا القيد لا بد منه فى التعريف فان

الحيوان مثلا ليس بالعالم بمجرد كونه ما سوى الله تعالى بل مع اعتبار كونه مما يعلم
به الصانع **قوله يعم عالم الاجسام** اشارة الى ان المراد من لفظ ما سوى الله تعالى المذكور
في التعريف ما سوى الله تعالى من الاجناس لا ما يعم الاجناس والاشخاص حيث عد
الاجناس فقط فرد مثلا ليس بعالم لعدم كونه جنسا بل من العالم لكونه من افراد
الحيوان الذي هو عالم وكذا باعتبار انه من افراد الانسان ايضا اذ الجنس في اصطلاح المتكلمين
يتناول النوع وكذا هذا القول اشارة الى ان العالم اسم للقدر المشترك اي للمعنى
واحد مشترك بينهما اي بين الاجناس فيطلق على كل منها اي يصح اطلاقه على كل
من الاجناس على نحو اطلاق الكلي على واحد من افراده وكذا يطلق على كلها اي
على مجموع الاجناس كما يصح اطلاق الكلي على مجموع افراده لانه يعني اشارة
الى ان ليس العالم اسم للكل اي للمجموع بحيث لا يكون له افراد بل اجزاء وفي حصول
هذه الاشارة من الكلام تأمل ولا اي وان لم يكن الامر كذلك بل كان اسما للكل
لما صح جمعه اي جمع لفظ العالم على العالمين كما وقع في القرآن العزيز وفي بعض
الكواشي فيه نظر لانه انما يلزم عدم صحة الجمعية لو كان اسما للكل فقط لم لا يجوز
ان يكون مشتركا بينه وبين القدر المشترك وح يصح الجمع باعتبار المعنى الثاني
قوله لكن بالنوع المشهور ان الصور النوعية العنصرية قديمة بالجنس فان
العنصريات في المشهور بين الجمهور قديمة بموادها شخصا وبصورها الجسمية
نوعا وبصورها النوعية جنسا ولا امتناع عندهم في حدوث بعض الصور

منظر الفرق بين الجنس والنوع عند المتكلمين

الفرق بين الاطلاق على الكل والاطلاق على المجموع الذي هو الكل

النوعية

النوعية العنصرية حتى جوز واحدوث نوع النار مثلا بان يكون نوع النار
حادثا عن عنصر آخر بطريق الكون والفساد فعلى هذا كانت الصورة النوعية
النارية حادثة بالنوع ولكنها قديمة بالجنس لان الصورة العنصرية جنس واحد
قديم عندهم لكنه اى القول بقدم الصور النوعية بالجنس دون القدم بالنوع
كما هو المشهور يشكل ببقاء صور الاسطقسات جمع اسطقس بضم الهمزة والطاء
وهو اصل المركب وانما سمى العناصر الاربعة اسطقسات لانها اصول المركبات الثلثة
من الحيوانات والنباتات والمعادن المسمى بالمواليد الثلثة الاربعة النار والهوى
والماء والارض فى امزجة جمع مزاج فى المهذب آميزش الامزجة جمع والمزاج فى
عرف الحكماء فهو عبارة عن كيفية متوسطة تحصل فى المركب من اجتماع العناصر
وتماسها وفعل بعضها فى بعض وكسر كل واحدة شدة كيفية الآخر وتفصيله
يطلب من الكتب الحكمية والمواليد الثلثة القديمة بالنوع فان قدم المواليد
بالنوع مع بقاء الصور النوعية للعناصر فيها يستلزم قدم صور النوعية
للعناصر بالنوع فيخالف المشهور فكان الشارح المحقق ذهب الى هذا القول الآخر دون
المشهور حيث قال بقدم الصور النوعية بالنوع لكن هذا انما يتم لو كان مراده
بالصور النوعية واما اذا اراد بها الصور الجسمية فينطبق على المشهور او
اراد بالنوع النوع الاضافى وهو الماهية المقول عليها وعلى غيرها بالجنس
فى جواب ما هو فيتناول الجنس فينطبق على المشهور ايضا وقد عرفت وجها

اسطقسات
مصب

مزاج
مصب

الارض يابس وبارد رطب
الماء بارد رطب
والهوا حار رطب
والنار حار يابس
حوجه

آخر للتطبيق ايضا قال الفاضل الاسفرائني لا اشكال ببقاء الصور المذكورة
لان المدعى انه لا امتناع في عدم قدم بعض الصور النوعية وكذلك لا امتناع
في عدم قدم الموالید وفي ثبوت قدم شيء من الموالید بالنوع وعدمه بحث وان اراد
النوع الاضافي انما ينفع لو كان للصور النوعية جنس كما بجنس هذا او انتم
خبير بان الاشكال باعتبار ان الحكماء قائلون بقدم الموالید بالنوع لا باعتبار
ثبوت قدم لها فلا وجه لقوله وفي ثبوت قدم الخ قوله ومعنى قيامه اي قيام العين
او الممكن يعني يحتمل ان يكون الضمير راجعا الى العين بقرينة ان القيام بالذات
انما يتحقق فيه وايضا الكلام في تحقق تعريف العين ويحتمل ان يكون راجعا
الى الممكن باعتبار ان كلمة ما عبارة عن الممكن فالموصوف بالقيام بالذات والمقيد
الممكن وعلى اي تقدير انما قيده اي القيام بالاضافة الى العين او الممكن
احترازا عن قيامه بغيره فان معنى قيام الواجب بغيره استغناؤه في
تقومه عما سواه لا التحيز بنفسه ثم لا يخفى ان هذا التعريف للعين يصدق على
المركب من عين وعرض قايم به اي بذلك العين كالسرير فانه مركب من قطعات
الخشب والهيئة العارضة عليها فان ذلك المجموع ليس بتابع في التحيز شيئا آخر
والمشهور انه اي السرير ليس بعين فلا يكون التعريف مانعا عن دخول غير
المعرف فيه في بعض الحواشي ان المجموع المركب قايم بجزئه الذي هو الخشبة لا بذاته
فلا يصدق هذا التعريف عليه تأمل انتهى كلامه الامر بالتأمل للاشارة

الى ما قالوا

الى ما قالوا في قيام الكل بجزئه فمن ان هذا الجزء الذي هو المحل لما يقوم بنفسه فقيام الكل به باعتبار ما في الاجزاء فيلزم ان لا يكون العارض تمامه عارضا والاحسن في الجواب ما ذكره الفاضل الجديد من ان معنى قيام العين بذاته هو التحيز بنفسه بان لا يكون في عرض التحيز له واسطة في العروض وتحيز المركب المذكور ليس اولياً بواسطة الجزء الذي هو العين على ان الوحدة معتبرة في القسم والمجموع المركب من القسمين خارج عن القسم على ان السر عندهم عبارة عن الجواهر المخصوصة المركبة على وضع وهيئة مخصوصة من غير ان يكون الهيئة داخلة ومقومة اذ الهيئة التأليفية امر اعتباري غير موجودة فكيف يكون جزءا من الموجود وعلى تقدير الجزئية فالمجموع امر اعتباري خارج عن البحث **قوله هو وجوده في الموضوع** اي ليس امر آخر بل وجوده في نفسه عين وجوده في الموضوع وقيامه به اي قيام العرض بالموضوع في المواقف معنى وجود العرض في الموضوع ان يكون وجوده هو وجوده في الموضوع وفي شرحه بحيث للاتمايز بحسب ان في الاشارة الحسية كما في تفسير ص الحلول وقد يتوهم من هذه العبارة ان وجود السواد في نفسه هو وجوده في الجسم وقيامه به وليس بشيء اذ يصح ان يقال وجد في نفسه فقام بالجسم ولا يخفى ان امكان ثبوت شيء في نفسه غير امكان ثبوته لغيره وفي شرح المقاصد اورد هذه العبارة وذكر في تفسيره اي بحيث يكون الاشارة الى احدهما اشارة الى الآخر فعلى هذا لا يرد على انه ما اورده الفاضل المحشي لكنه لم يلتفت الى

لان بحث العالم وهو موجود في القسم الاول ان قام بذاته فجوهر والا فعرض وهو في القسم الثاني لا يكون في نفسه واسطة في العروض لتحيزه وعدم التحيز الذي لا يحتاج الى الخ

هذا التغير لا نزاع لا يتم قول انه ولهذا يمتنع الانتقال عنه فان امتناع الانتقال
انما يتنوع على الاتحاد بحسب الحقيقة لعدم الامتياز بحسب الاشارة فان الحار
الحال في الورد غير ممتاز عنه بحسب الخارج ويتحد الاشارة اليهما مع انه يمكن
انتقال الحار عنه وذلك ظاهر اذا عرفت هذا فظهر فساد ما ذكره الفاضل المشهور
بكيستلي حيث قال ولا ينبغي ان يفهم من كلامه ان وجود العرض في نفسه هو وجوده
في موضوعه لان ذلك مع ان ظاهر عبارته يابى عنه مما لا يشتبه بطلانه على احد
كيف ولو كان المراد ذلك لكان معنى وجود الجسم في حيزه وجوده بحيزه ولا يخفى
فساده هذا الكلام واذا تأملت عرفت ان العبارة غير آب عما ذكره والعجب انه قاس
وجود الجسم في الحيز بوجود العرض في الموضوع مع الفرق الواضح بينهما فانه
لم يذكر احد في تغير وجود الجسم في الحيز الاتحاد بحسب الحقيقة بين الوجود
الرابطي والمحمولي وليس ما ذكره الشيخ على هذا التغير الذي اقتضاه المقام
بشيء يعتد به بل هو كلام فاسد اذ يصح ان يقال وجد العرض في نفسه اي
باعتبار وجوده المحمولي النفسي فقام بالجسم اي فحصل في المرتبة الثانية الوجود
الرابطي فليد الفاء للتعقيب بحسب الزمان بعدم صحته فانه لا تعاقب بحسب الزمان
بين الوجودين وفي بعض الحواشي فيه ان هذا انما يدل على المغايرة في المفهوم
وهي لا تستلزم المغايرة في الذات كما في قولنا وجد الحيوان فوجد الانسان انتهى
كلامه وفي حواشي شرح المواقف هذا لا يفيد التغاير الحقيقي الذي هو المطلوب

انما المفيد له

انما المفيد له هو قوله ولا يخفى ان امكان ما فهو دليل مستقل على المطلوب ولان امكان ثبوت
شيء في نفسه غير امكان ثبوته لغيره فكيف يتحد الثبوتان كذا في شرح المواقف
وفي حواشيه ولا شك ان المغايرة بين الامكانين يستلزم المغايرة بين الثبوتين
والا لزم عدم المغايرة بين الامكانين هذا وفي بعض الحواشي فيه ان تغاير
الامكانين مبني على تغاير الممكنين الذين هما الثبوتان هنا وهو اول المسئلة فافهم
قوله اعني الطول والعرض والعمق بمعنى البعد اي الامتداد المفروض اولا
والمفروض ثانيا والمفروض ثالثا تنشر على ترتيب اللف فالطول هو الامتداد
المفروض اولا كيفما فرض سواء كان اطول الامتدادات اولا وقد يقيد للامتداد
المفروض الواحد مطلقا من غير ان يعتبر معه قيد ويقيد للطول الامتدادين
المتقاطعين في السطح وهذا هو المشهور فيما بين الجمهور واما العرض
فهو الامتداد المفروض ثانيا وقد يعتبر التقاطع على قوائم للبعد المفروض اولا
وقد يقيد على السطح وهو حاله امتداد وان وقد يقال للامتداد الاقصر واما
العمق فهو الامتداد المفروض ثالثا وقد يعتبر فيه التقاطع للاولين على
زوايا قائمة ويقال للتخن وهو حشو ما بين السطوح اعني الجسم التعليمي ويقال
للتخن باعتبار نزوله ويسمى التخن ح باعتبار صعوده سمكا وبهذه الاعتبار
يقال عمق البئر وسمك المنارة قال الفاضل الهي ابادي هذا بناء على امكان
وقوع الثالث على المتقاطعين وعدم اشتراط كون الابعاد على زوايا قائمة فافهم

تغاير الامكانين مبني على تغاير الممكنين

منظور الامتدادات الثلثة

جزء الى آخر وآخر على ملتقاهما يحصل مثلث من ثلثة خطوط جوهرية فالامتداد المفروض
اولا طول وثانيا عرض وثالثا عمق وفي بعض الحواشي فيه انه يلزم جواز تبدل
الطول والعرض والعمق لجواز تبدل الفرض تأمل وكان الامر بالتأمل للاشارة الى
منع بطلان اللازم عند صاحب هذا المذهب قال الفاضل الاسفرائيني اما القائل بانه
ثلثة فلم يعثر عليه هذا قال الشيخ في شرح المقاصد لم يفرض الثلثة على وضع المتكلمين
لان جواز ذلك عندهم في حيز المنع لكن استدامة الالتقام فيهن كلامية تدافع الا ان
يقال اطلع على هذا المذهب بعد تصنيف شرح المقاصد قوله ليتحقق تقاطع الابعاد
اى الامتدادات الثلثة وورد هذا الاستدلال على لزوم ثمانية اجزاء بان التقاطع على
قائمة يتحقق باربعة بان يتألف اثنان جنب احدهما اثنان يقوم عليه اى وقع
فوق ذلك الاحد الذي وقع بجنبه الثالث جزء رابع وهذا قول صاحب المواقف
في شرح المواقف اختلف المعتزلة بعد اتفاقهم على ان الجسم هو الطويل العريض
العميق في اقل ما تركب منه الجسم فقال النظام لا يتألف الا من اجزاء غير متناهية
وقال الجبائي يحصل من ثمانية اجزاء بان يوضع جزء آن فيحصل الطول ويوضع
جزء آن آخران على جنبهما فيحصل العرض ويوضع اربعة اخرى فوق الاربعة
الاولى فيحصل العمق وقال العلاف يحصل من ستة بان يوضع ثلثة على ثلثة
والحق انه يمكن تحصل الجسم من اربعة اجزاء قوله راجعا الى الاصطلاح وان
كان لفظيا راجعا الى اللفظ واللغة كما وقع في المواقف يعني ان كلام الشيخ لا

يخالف كلام

لايخالف كلام المواقف لان مراد المواقف ان هذا النزاع من مباحث اللفظ متعلق باللغة
ولا دخل له في تحقيق المعاني التي هي من وظايف العلم ومراده انه ان النزاع ليس لفظيا
بمعنى ان لايكون في التحقيق نزاع بل يكون اصطلاحات مختلفة لا تنافي بينها بل النزاع
بعد الاتفاق في ان معنى الجسم في اللغة واحد في ان هذا المعنى ماهو بل هو معنى لا
يوجب الابعاد بل يقتضي الابعاد من غير اشتراط التقاطع على زوايا قائمة حتى
يتصور تحققه بثلثة اجزاء ويشترط التقاطع كذلك وبعد اشتراط التقاطع
كذلك هل يمكن ان يتحقق باقل من ثمانية اجزاء اولا فالنزاع المفهوم من ظاهر كلام الشارح
وكلام صاحب المواقف لفظي وفي بعض الحواشي انما قال كما وقع في المواقف لان
ما وقع في كلام الشارح صريح في ان النزاع معنوي على ما لا يخفى على المتأمل
المنصف هذا ويستفاد منه ان مقصد الفاضل المحشي بيان المخالفة بين الشارح وصاحب
المواقف لكن سوق المحشي لا يناسبه فافهم قوله ولا فرضا اي مطابقا للواقع
والا فالرأي وان لم يكن الغرض بهذا المعنى فللعقل فرض كل شيء وان كان ممتنعا
فلا وجه للنزاع في امتناعه اذا امتناعه من اجلى البديهيات فاندفع ما يقال
لا يتصور شيء لا يمكن للعقل فرض قسمته غاية ما في الباب ان المفروض محال
او حاصل الدفع ان المراد من الفرض التجويز التقديري على ما هو الظاهر والشايع
منه لكنه لا مطلق بل التقدير المطابق للواقع وقد يدفع بان المراد بالفرض
التجويز العقلي لا التقدير على ما حمل عليه في تعريف الكل والجزء قال الفاضل

الجندي لخفاء في ان الكلية في حيز المنع اذ لا يمكن فرض اشتراك الجزئي الحقيقي بين
كثيرين اذ الفرض فيه ممتنع كالمفروض كما بين في موضعه تأمل انتهى كلامه المراد
بالكلية قوله للعقل فرض كل شيء اذ هو في قوة ان يقال كل شيء يمكن للعقل
فرضه والمراد بالفرض فيه التقدير مطلقا سواء كان مطلوبا او غير مطلوب كما في
مقدم الشرطية وفي قولنا لا يمكن للعقل فرض اشتراك الجزئي بمعنى الفرض المطابق
او التجويز فلا تحيل به الكلية وكانه لذا امر بالتأمل قوله ع ورود المنع وان
امكن دفعه اي دفع المنع بان المقسم في قولنا هو الجوهر حصر ما ثبت وجوده
والهيولى والصورة والعقول والنفوس المجردة ليست مما ثبت وجوده فلا كمل
بها الحصر فلا حاجة الى ابطالها لتتم وحاصل الكلام انه لو قال وهو الجوهر يفهم منه
حصر ما لا تركيب في الجوهر فيرد عليه انا لا نسلم ان الهيولى والصورة مثلا من
الاعيان الغير المركبة فلا يتم الحصر فللاحتراز عن ورود المنع على الحصر قال الجوهر
ولم يقل وهو الجوهر وان امكن توجيه الحصر ايضا لان اشتمال الجزء لا يدل الدليل على
حدوثه ريثما في عرض المقسم وهو اي عرض المقسم بيانه حدوث العالم بجميع اجزائه
هذا اعتراض على دفع المنع بانه ليس المقسم حصر ما ثبت وجوده فانه لو كان
المقسم هذا يفهم منه اشتمال الجزء على ما لا يدل الدليل على حدوثه قيل وهنا بحث وهو انه
ليس في العالم جزء لا يدل الدليل على حدوثه وذلك لان ذلك الجزء لو وجد فلا يخ
عن الحركة والسكون وكل واحد من الحركة والسكون حادث وكل ما لا يخ عن الحوادث

فهو حادث

فهو حادث وسيجئ هذا الدليل في الشرح ان شاء الله فان قيل ليس المراد من الجزء
الجوهر الفرد حتى يرد ما ذكرتم بل المراد من الجزء ههنا الجواهر المجردة لانه جزء من العالم
مع ان الدليل لا يدل على حدوث الجوهر المجرد قلنا فعلى هذا يلزم استدراك قوله لا يتم
مع جوابه وذلك لان السؤال المذكور بقوله لا يتم مع جوابه مذكور في الشرح في قوله
وههنا ابحاث الاول الخ فلا حاجة الى اعادته ههنا انتهى كلامه وقد عرفت ان قوله لا
يقال اعتراض على دفع المنع وما ذكره انه بعد هذا اعتراض على المتم ولا تعلق له
بالحصر والمنع فلا استدراك والحق ان المراد بالجزء ههنا الجزء الوارد على الحصر من
الصورة والعقول والنفوس المجردة وليس الصورة من المجردات فليس المراد بالجزء الجوهر
الفرد ولا الجوهر المجرد مطلقا الا ان الظاهر من قوله وايضا وجود الخ ان يكون قوله لا يتم
اعتراضا على المتم فافهم قوله لا يقال ايضا وجود جوهر مركب من جوهرين مجردين محتمل
على تقدير تجويز المجردات فلم يلتفت المتم اليه اى الجوهر المركب من الجوهرين قوله القسم
الاول وهو المركب في الجسم حيث قال فهو الجسم ولم يتعرض لورود المنع لانا
نقول في دفع الاعتراض الاول الغرض اى غرض المتم بيان حدوثه اى حدوث العالم
بجميع اجزائه المعلومة والهيولى وامثاله ليس الا بيان حدوث الاجزاء المعلومة وعدم بيان حدوث
الجزء المحتمل لا ينافيه اى لا ينافي هذا الغرض وهو بيان حدوث جميع الاجزاء المعلومة
ولا يبعد ان يقال الغرض بيان حدوث العالم بجميع اجزائه معلومة كانت او غير
معلومة والمتم يثبت الواجب كما لا يخفى ونقول في دفع الاعتراض الثاني احتمال المركب

الهيولى ص

من جوهرين في المجردات مما لا يذهب اليه احد فلا حاجة الى الالتفات اليه بخلاف
نفس المجردات فان اكثر الناس وهم الحكماء وبعض المتكلمين قايل بها اى بالمجردات
ولهذا اى لعدم القايل بالمركب في المجردات لم يلتفت اليه اى الى المركب من المجردات
وقال وهو الجسم قوله خط بالفعل اى مستقيم وانما فسر الخط بالخط المستقيم لان
اللازم من الدليل هذا اى الخط المستقيم وان كان مطلق الخط بالفعل سواء كان
مستقيما وهو الذى اذا وقع في امتداده شعاع البصر يكون طرفه الذى يلى البصر
سائر الوسط او مختلفا وهو بخلاف المستقيم ينافى الكرة الحقيقة الكرة جسم تحيط
به حد واحد يمكن ان يفرض في داخله نقطة يتساوى الخطوط الخارجة منها الى جوانبها
والمراد بكونها حقيقة ان لا يكون كريتها بحسب الحس فقط بل يكون كذلك في
نفس الامر واما الكرة الحسية فلا ينافيها الخط بالفعل مطلقا وفى بعض الحواشى
فيه ان الخط المستدير لا ينافى الكرة اى الحقيقة وقيل ينافى الكرة الحقيقة اى على
مذهب الحكماء فان الموجود بالفعل في الكرة الحقيقية على مذهب الحكماء هو
السطح الواحد المحيط بها دون الخط المستدير واما على مذهب المتكلمين فالخط
المستدير بالفعل لا ينافى الكرة الحقيقة انتهى كلامه قوله وذلك انما يتصور في
المتناهى الظاهر انه اشارة الى ما ذكره من كثرة الاجزاء وقلتها فان الوهم يسارع
الى ان الكثرة والقلة لا يتصوران في غير المتناهى ولكن يرد عليه ان العقل جازم
بان جميع مراتب الاعداد اكثر مما بعد العشرة منها مثلا فقد تحقق الكثرة

والقلة في

والعلة في غير المتناهي لان مراتب الاعداد وكذا ما بعد العشرة منها غير متناهي
وكذا يرد عليه ان تعلقات علمه تعالى تعلقات قدرته تعالى لان علمه يتعلق ... بالممكن ح
والمحال وقدرته لا يتعلق الا بالممكن مع ان كلا من تعلقات العلم والقدرة غير
متناه وكذا يرد ان كل جملة متناهية اذا ضمت اليها جملة اخرى متناهية او غير
متناهية فان مجموعهما ازيد منهما مع كون كل منهما غير متناهية وفي بعض الحواشي
ولو قيل في الاستدلال والاعظم والاصغر انما يتصور في المتناهي لم يرد هذا وذكر
بعض الافاضل انه يمكن ان يحمل عبارة الشرح على هذا بان يكون ذلك اشارة الى
اعظم احدهما بكثرة الاجزاء فيكون المعنى ان اعظم احدهما بكثرة اجزائه انما ... انما
يتصور اذا كانت اجزاؤهما متناهية اذ لو كانت غير متناهية وزيادة الاجزاء
يوجب زيادة المقدار يلزم عدم تناهي مقداريهما لكون احدهما مقدرا بمقدار
محدود وكون الآخر ازيد او انقص منه بمقدار محدود قال الفاضل الجندي يعني ان
الكثرة والعلة لا يوجد بدون التناهي في الجملة سواء كان في اجانبين معا
او في احدهما جزء من الآخر فقط اذ لو كان كل واحد من اجانبين غير متناه
يوجد بازاء كل جزء يفرض في احدهما جزء من الآخر بالضرورة ولا معنى
للعلة والكثرة الا ان لا يكون كذلك بان يوجد في احدهما جزء لا يكون
بازائه جزء من الآخر فلا يتجه ما قال الفاضل المحشي يرد عليه ان العقل الخ
والجواب بان الكلام فيما دخل تحت الوجود ليس بشيء وكذا الجواب بان ذلك

اشارة الى الكثرة والقلة الخ ترتب عليها العظم والصغر ويستلزمهما لا الى
مطلق الكثرة والقلة تامل انتهى كلامه كان الامر بالتامل للاشارة الى صحة
الجواب الاخير وهو قريب مما ذكره بعض الافاضل وقد عرفته آنفا قوله الوجه الثاني
حاصل هذا الوجه ان كل ممكن مقدور الله تعم قلله اى في زمان يوجد الافراد
الممكنة لان كل ما دخل تحت القدرة له ان يوجده ولو كانت الافراد الممكنة غير
متناهية فح اى حين اوجد جميع الافراد الممكنة كل مفترق واحد جزء لا يتجزى
اذ لو لم يكن جزء لا يتجزى بل امكن افراقه مرة اخرى لزم قدرته تعم عليه اى
على ذلك الافراق وقد فرض ايجاده تعم جميع الافراقات الممكنة فيدخل
ذلك الافراق تحت الافراقات الموجودة فلم يكن ما فرضناه مفترقا واحدا
اى لم يكن الشيء الذى فرضناه من المفترق الواحد مفترقا واحدا ويحتمل ان يكون
احد مفعولى فرضنا او خبر كان محذوفا اى لم يكن ما فرضناه مفترقا واحدا او هو
خلاف المفروض وان لم يمكن افراقه اى افراق كل مفترق واحد ثبت المدعى
وهو الجزء الذى لا يتجزى وفيه انه لم يكن افراقه في الخارج لكنه يمكن في الوهم
فلا يثبت المدعى وعلى هذا التقدير اى على تقدير ان يكون حاصل الوجه الثاني
ما ذكر نا لا يرد ما اعترض به ما ذكره في وجه الضعف قال الفاضل الجندى
قوله والافراق ممكن بمعنى انه لا ينتهى في القسمة الى حد لا يقبل القسمة لا بمعنى
انه يمكن خروج جميع الانقسامات الممكنة الغير المتناهية من القوة الى الفعل

بان يكون

بان يكون في الوجود امور غير متناهية بالفعل وذلك بط بوجه التطبيق فالخارج
الى الفعل في كل مرتبة متناهية ومن البين ان القدرة على الامور الغير المتناهية على
سبيل البدل لا يستلزم القدرة عليها مجتمعة على قياس ما قيل ان ازلية الامكان
لا يستلزم امكان الازلية فلا يكون كل مفترق واحد جزء لا يتجزى ولا يلزم
من امكان افتراقه مرة اخرى خلاف المفروض ومن هذا ظهر لك بطلان ما قاله
الفاضل المحشي هذا الكلام ويترتب منه ما قيل قوله في كل مفترق واحد جزء لا يتجزى
سلمنا انه جزء لا يتجزى في الخارج لكنه لم انه لا يتجزى في الوهم ومراده ان بقوله
والافتراق ممكن لا الى نهاية ان الافتراق الوهمي ممكن لا الى نهاية قوله
على ثبوت النقطة ان قلت النقطة نهاية الخط ولا خط بالفعل في الكرة
لان الكرة يحيط بها سطح واحد كري ليس فيه خط بالفعل ولا نقطة ايضا
واذا لم يكن في الكرة خط بالفعل فلا نقطة فيها قال الفاضل الاسفرائني قلت
كما لا نقطة فيها لا جزء لا يتجزى فيها فلما استدل بوضع الكرة على السطح
على ثبوت الجزء ابجه المنع بانه لا يلزم منه الا وجود النقطة القائمة بالكرة
لا وجود الجزء فلا توجيه لايراد انه لا نقطة في الكرة عند الحكيم قلت تلك القضية
يعني قولهم النقطة نهاية الخط قضية مهملة وهي في قوة الجزئية لا قضية كلية
فلم لا يجوز ان يقع في الكرة الحقيقية نقطة موجودة في نفس الامر حصل
بها التماس بين الكرة المذكورة وبين السطح الحقيقي فان قيل تماسهما بجوهرها

النقطة
مصـ

ضروريا فلا يصح انكاره قلنا الضرورة تحكم بل المسلم هو ان احدهما لا تماس للآخر
الا بشيء غير منقسم والمان هذا الشيء جوهر ثم كذا قيل وانما قيل قلنا هذه القضية
مهملة وليست بكلية لتحقق النقطة بلا خط في الجملة فان نهاية احد سطحي الجسم
الخ وطي نقطة بلا خط قيل الجسم الخ وطي له سطحان محيط به احدهما في جانب راسه والآخر
في جانب قاعدته ثم ان السطح الذي في جانب راسه ينتهي الى نقطة موجودة بالفعل
كالنقطة الموجودة في جانب راس الابرة فان السطح المحيط في جانب راس
الابرة ينتهي الى تلك النقطة عندهم وكذا المركز نقطة عندهم بلا خط والمركز نقطة
في وسط الكرة كيف يكون الخطوط الخارجة منها الى المحيط من كل جانب متساوية
قال الفاضل الاسفرائيني لا ينفع هذا الجواب في دفع انه لا نقطة في الكرة عندهم
وانت خبير بان المعترض استدل على عدم النقطة في الكرة بلزوم كون النقطة
نهاية الخط وكلية فالجواب بمنع اللزوم والكلية نافع مع ان المركز نقطة في
الكرة بلا خط فكيف لا ينفع قيل قوله وكذا الكوكب يعني ان مركز العالم ونحوه
من المركز وغيرها كلها امور موجودة عندهم والحق ان امثال ذلك كلها امور
موهومة لا موجودة في الخارج لكن لما ترتب عليها احكام صحيحة في نفس الامر
نزلت منزلة الموجودة في نفس الامر قال السيد الشريف في شرح المواقف
ان امثال هذه الامور وان لم يكن امورا موجودة في الخارج لكنها امور موهومة
متخيلة تخيلا صحيحا مطابقا لما في نفس الامر كما يشهد به الفطرة السليمة وليس

في الخيلات

جسم الخ وطي مصمت

وكذا السطح الذي في جانب قاعدته ينتهي الى تلك النقطة عندهم

منظر المركز

وغيرها

من المخيلات الفاسدة كانياب الاغوال والانسان ذي الراسين بل ينكشف بهذه الامور
احكام الافلاك والارض وما فيهما من دقايق الحكمة وعجايب الفطرة بحيث يتحير
الواقف عليها في عظمة مبدعها قائلا ربنا ما خلقت هذا باطلا انتهى كلامه فان
قلت اذا كانت النقطة امرا وهميا لم تتصور بين الكرة الحقيقة والسطح الحقيقي
لان تماس الموجود بالموجود لا يكون الا بالموجود قلنا مم لم لا يجوز ان يكون الامر
الوهمي شرطا لتماس الموجود بالموجود كما ان العدمي قد يكون شرطا للامر الوجودي
على ما هو المشهور انتهى كلامه **قوله ونفي حشر الاجساد** يعني ان ابتناء الهيولى
والصورة لما كان مؤديا الى قدم العالم كان مؤديا الى نفي حشر الاجساد ايضا
لان اي حشر الاجساد انما يكون في الآخرة اي في الدار الآخرة فيفنى فيها الحشر
استمرار الدار الاول وبقاءها ابدا وقيل وذلك لان الهيولى قديمة عندهم اذ لو كانت
حادثة لاحتاجت الى هيولى اخرى لان كل حادث مسبوق بمادة عندهم فاذا
كانت قديمة فهي باقية ابدا لان ما ثبت قدمه امتنع عدمه على ما هو المشهور
واذا كانت الهيولى باقية ابدا لا يتصور فيها الحشر ثم ان الهيولى لا تنفك عن
الصورة على ما قالوا فان كانت الصورة ايضا قديمة لم تتصور فيها الحشر وهو
ظاهر وان كانت حادثة جاز فناءها لكن لا يجوز اعادتها لان اعادة المعدوم بعينه
لا يجوز عندهم وفي اثبات الجزء خلاص عن هذه الظلمة المذكورة اذ الحشر هو
جمع للاجزاء المتفرقة وهذا ممكن بلا شبهة لان الانسان مثلا مركب من العناصر

الاربعة فجاز عندهم ان يحشر الاجساد بان يجمع تلك العناصر الاربعة فجاز عندهم
ان يحشر الاجساد بان يجمع تلك العناصر الاربعة كما قلنا نحن في جمع الجوهر الفرد
لانا نقول الصورة الانسانية في زيد مثلا جزء من جسده عندهم وكذا الصورة
الشخصية جزء منه عندهم لكن لا يمكن اعادتها عندهم والا يلزم اعادة المعدوم
بعينه وانها غير جائزة انتهى كلامه قوله المبنى عليها اى على اصول الهندسة على ما
يقتضيه السوق ودوام حركة السموات ادلة دوامها اى دوام حركة السموات المذكورة
صفة الادلة في الكتب الحكمية المتداولة صفة الكتب اى اعادها موجودة بالايدى على
النوبة والمراد الكتب المشهورة غير مبنية خبر لقوله ادلة دوامها على اصل هندسى
قيل لم يقل مسئلة دوامها لدل قوله ادلة دوامها لان توقف مسئلة دوامها على
الاصل الهندسى شيء يتبنى على توقف دليله عليه ايضا فكان ذكر احدهما كافيا ههنا
قال الفاضل الكيدلى وقوله وكثير معطوف على قوله اثبات الهيولى فيكون هذه الاصول
ايضا من ظلمات الفلسفة وقوله من اصول الهندسة سهو وتحريف وقع موقع
من اصول الفلسفة قيل وذلك لان دوام حركة السموات وامتناع الخرق والالتيام كلاهما
مبنيان على اصول الفلسفة كما هو المشهور لا على اصل هندسى كما زعمه هذا ولو قلت
ان قوله المبنى عليها بالجر صفة لقوله ظلمات الفلاسفة لكان توجيها صحيحا بحسب المعنى
وان كان خلاف الظاهر لكن ترك الظاهر لتصحيح المعنى ولعل الشارح اطلع بطريق النقل
عنهم او من بعض كتبهم الذى لم يتداول على دليل يبتنى عليه اى على اصل هندسى

قوله

قوله قيل هو من تمام التعريف وقيل لا يكون هذا القيد من تمام التعريف اذ التعريف تام
بدونه اقول وجهه اى الصفات بكلمة ما المذكورة فى تعريف العرض اذ هى اى كلمة
ما عبارة عن الممكن بقرينة ان العرض قسم من العالم وهو ممكن وكل ممكن محدث
اى مسبوق بالعدم والصفات قديمة قيل والحق ان صفاته تعالى امور ممكنة فى نفس الامر
وان قوله وكل ممكن حادث معناه كل ممكن سوى الله تعالى فهو حادث فالصواب ان
يقال اذ هب عبارة عما سوى الله تعالى بقرينة ان الكلام هنا فى بيان حدوث العالم بجميع
اجزائه واما الالتجاء عرض يعنى واما ان يكون تمام التعريف بدونه لكون الصفات عرضا على
ما يقول به الكرامية كما سيجىء فى بحث الصفات فلا يصح اخراجها اى اخراج الصفات
عن تعريف العرض قيل فعلى هذا ينبغى ان يكون قوله يحدث فى الاجسام والجواهر قضية
مهملة لا كلية وفى بعض الحواشى قيل والقول بانها عرض غير صحيح اذ المنقسم الى
الجوهر والعرض انما هو الحادث والصفات قديمة غاية الامر انه يلزم مناقديم ليس
بواجب لذاته ولا عرض ولا جوهر ولا اشكال فيه قيل المتكلمون انما فسروا التبعية
فى التخيز القيام بالغير الذى يختص بالعرض لا القيام بالشيء الذى هو اعم لتناوله
قيام صفات الله تعالى بذاته بل لا بد لهم ان يفسروه بالاختصاص المذكور
على ما سيشير اليه الشارح ونقل عنه فى الحاشية واما اخراجها بقوله لا يقوم بذاته
لان معنى عدم القيام بالذات هو التبعية فى التحيز كما ان معنى القيام بالذات عدم
التبعية فى التحيز انتهى ويدل عليه قول الشارح بل بعده الخ لكن عدم القيام بالذات

مصحح الاعراض

اعم من التبعية في التحيز اذ يصدق على ما لم يكن متحيزا اصلا لا ذاتا ولا تبعا كما ان
الصفات ايضا كذلك انتهى كلام بعض الحواشي قوله والاظهر ان ما عدا الالوان الخ
ذكر في شرح التجريد اي الشرح القديم الذي لصاحب الاصفهاني ان الاعراض
المحسوسة باحد الحواس الخمس كالالوان والطعوم والروائح لا تحتاج الى اكثر من
جوهر واحد عند المتكلمين فلا يصح بطريق العموم الا ما عدا الالوان لا يعرض الا
الاجسام ثم اشار المجيب بقوله ولعلها في الكتاب اي الى انه او لعل ما في الكتاب
مذهب بعض منهم اي من المتكلمين فلا يتجه عليه انه مخالف لما في شرح التجريد قيل لا
نزاع في ان الاعراض المحسوسة لا تحتاج الا الى اكثر من جوهر واحد عندنا لان الله تعالى قادر
على ان يخلقها في الجواهر الفردة لكن ذلك لا ينافي ما ذكره انه من ان الظاهر بحسب الاستقراء
ان ما عدا الالوان لا يعرض الا الاجسام ويؤيده ما ذكر في شرح المواقف
من انه تعالى لا يتصف بشيء من الاعراض المحسوسة فانها تابعة للمزاج المستلزم
للتركيب المنافي للوجوب الذاتي انتهى قوله واما الاعراض الخ ولك ان تستدل
على حدوث الاعراض بما يجيء في الشرح من عدم بيان الملازمة بالبقاء مطلق
العرض اي سواء كان من الاعراض المحسوسة التي ثبت حدوثها بالمشاهدة
او غيرها واذا لم يكن الاعراض باقية فهي حادثة لان العدم ينافي العدم لكنه
اي عدم بقاء مطلق العرض مسلك على وزن مذهب وبمعناه خاص للاشعري
في المواقف ذهب الشيخ الاشعري ومتبعوه الى ان العرض لا يبقى زمانين

ووافقهم النظام والكعبي من قدماء المعتزلة وقالت الفلاسفة وجمهور المعتزلة
ببقاء الاعراض في الاختصاص خفاء فافهم قيل حتى صار مردودا بين الجمهور
فليس لك ان يستدل به على حكم اتفق عليه الجمهور وايضا لا حاجة الى الاستدلال
فيما ثبت حدوثه بالمشاهدة واما ما ثبت حدوثه بالاستدلال فظاهر ان العدم
عليه مشاهد كما ذكره الشيخ فالابتناء على المشاهدة اقوى من الابتناء على مقدمة
احتج في اثباتها الى مقدمات واهية كما سيظهر لكن يرد ان من الاعراض عالم يشاهد
طريان العدم عليه فلا يتم الاستدلال المذكور فيه فافهم قوله يكون حادثا بالضرورة
اذ القصد الى ايجاد الموجود ممتنع بديهة اذ هو قصد تحصيل الحاصل هذا هو
المسطور في الكتب والمشهور بين الجمهور واعترض عليه والمعترض الآمدي
يجوز ان يكون تقدم القصد الكامل احترازا عن قصد واحد منا او تخلف المقصد
فيه ممكن لتصوره وعدم استلزامه اياه او يحتاج فيه بعده الى تحريك الاعضاء
والآلات واما قصد القديم الكامل فربما يستلزم المقصد استلزاما يمتنع
تخلفه عنه زمانا فيكون ذلك المقصد قديما زمانا مستندا الى قصد قديم يتقدم عليه بالذات
كذا في الحواشي على الايجاد كتقدم الايجاد على الوجود في انه اي تقدم الايجاد على
الوجود بحسب الذات لا بحسب الزمان فيجوز مقارنته اي مقارنة القصد الكامل
للوجود زمانا فيجوز ان يكون القصد والايجاد والوجود كلها قديما ولا استحالة
فيه والحق هو القصد الى ايجاد الموجود بوجود قبل اي بوجود متحقق قبل

قبل الايجاد دفانه تحصيل للحاصل وهو مع والحاصل ان الايجاد القصدى كالايجاد
الايجابى فكما لايوجب تقدم بالزمان بل بالذات كذلك يجب هذا بالذات لا
بالزمان وانما افترقا فى جواز التقدم الزمانى وعدمه كما ان القصد ربما لايكون كافيا
فى وجود المقصد فيتأخر الى استكمال علته واما اذا كان كافيا فلا يجوز تأخر
المقصد عنه زمانا والا لزم تخلف المعلول عن علته التامة واما ان القصد اذا
كان ازليا فهل يجوز زواله وانتهاؤه فموضع تأمل كذا ذكره بعض الافاضل
قوله والمستند الى الموجب القديم قديم سواء كان مستندا اليه بالذات او
بالواسطة قديم باصله وان كان يتبع وجوده تغيرات وتبدلات حادثة كما
فى حركة الفلكية على اصل الحكيم على ما ذكره بعض الافاضل اى مستمر لايعرضه
العدم اصلا بل لايجوز عروضه وانما فسر القديم بالمستمر لان المقصد اثبات
الاستمرار بعد فرض القدم والقدم اى عدم مسبوقية الوجود بالعدم
لايستلزم استمرار الوجود بحسب المفهوم ولهذا احتج فى اثبات منافاة العدم
الى دليل فللتصريح بالمقصد فسره به الا انه تكلف فالاولى ان يقول والمستند
الى الموجب القديم لايتقدم قال الفاضل الاسفرايينى ويمكن ان يوجه
كلامه بانه مقدمة ثانية للزوم الاستناد الى القديم بطريق الاستدلال
ان المستند الى القديم بالقصد حادث فلا يمكن استناد القديم الى القديم
بالقصد والمستند الى الموجب القديم قديم فيلزم الاستناد الى القديم

الايجاب فى فصل

بالايجاب

بالايجاب ولا يخفى بعده مع السوق على ما يحكم به الذوق ان قلت يجوز ان يستند
الحادث الزمانى الى القديم بالايجاب بشروط متعاقبة لا الى نهاية فى جانب
الماضى كما قال الحكماء الحادث يستند الى الموجب القديم بناء على توقف وجوده
على استعدادات غير متناهية فلا يلزم قدمه اى لا يلزم من الاستناد الى القديم
بالايجاب قدم المستند فانه يجوز ان يتهيأ الشروط فيما لا يزال فيحدث الحادث
فيه فلا يكون المستند الى الموجب القديم قديما البتة قلت يبطله اى الاستناد
بالشروط الغير المتناهية او تعاقب الشروط لا الى نهاية او عدم تناهى الشروط
برهانا التطبيق كما سيجىء وتقرير البرهان نعم يرد على قوله المستند الى الموجب
القديم قديم ان يقال لم ذلك اذ يجوز ان يستند القديم الى القديم بشرط
القديم المستند الى القديم بامر عدمى يكون عدمه ازليا كعدم حادث وعند
وجود ذلك الحادث زال المستند الى القديم لزوال شرط اى شرط ذلك
المستند فى استناده وهو عدم ذلك الحادث لان زوال علة العدم اى المتمة
فانه مح والسوق يقتضى ان يقال لتخلف عن علة التامة القديمة قال الفاضل
الجدى ولك ان تقول ان ذلك الشرط العدمى لا يخ ان يستند الى الواجب
الموجب بالذات او بواسطة الشرائط العدمية لا الى نهاية او الى الممتنع
بالذات وايا ما كان يمتنع زوال عدم الحادث بطريان وجوده اما على الاول
والثالث فظاهر واما على الثانى فلان زواله لا يتصور الا زوال تلك

الوسائط لغير المتناهية وزوال تلك الوسايط يستلزم وجود الامور الغير
المتناهية وهو باطل ببرهان التطبيق وكذا الحال فيما يكون الشرايط
المتسلسلة الغير المتناهية مخلوط مركبة من الامور الوجودية والعدمية اذ
عدم التناهي في احدهما ضروري فاذن يلزم وجود الامور الغير المتناهية
على ان التسلسل في الامور العدمية باطل ببرهان التطبيق وبه صرح قدس سره في
شرح المواقف في المباحث الالهية فليتأمل انتهى كلامه وقال بعض الافاضل
اعترض عليه بان الواسطة يجوز ان يكون امرا عدميا كعدم حادث ولا يجب انتهاء
العدم ممتنع لذاته او التسلسل في الاعدام المرتبة مما لم يقم على امتناعه شبهة فضلا
عن حجة - ولنا ان نجيب عنه بان علة عدم الشيء هو هي علة وجوده
فاذا وجب انتهاء علل الوجود الى وجود واجب لذاته فقد وجب انتهاء علل
العدم الى عدم ممتنع لذاته هو سلب ذلك الوجود فاحسن التدبر في هذه
الجملة - قوله فان كان مسبوقا الخ لو قيل فان كان مسبوقا يكون اخر في حيز
آخر فحكمه والا اي وان لم يكن مسبوقا يكون اخر في حيز اخر سواء لم يكن مسبوقا
يكون اخر اصلا كما في ان الحدوث او كان مسبوقا يكون لكن في ذلك الحيز لا في
حيز آخر فسكون لم يرد سؤال الحدوث الذي اورده الله قال الفاضل الخبيص
لكن يلزم عدم اعتبار اللبث في السكون وهو خلاف العرف واللغة قيل قال
ابو الهذيل الجوهر في اول زمان حدوثه كاين لا متحرك ولا ساكن قال الفاضل

الجرجاني

الى ابادى لكن فيلزم ورد السكون بعد الحركة ويمكن ان يقال المراد السبوقية
لكون آخر بلا واسطة فتدبر وفى بعض الحواشى نعم يرد انه يصح ان يكون الكون
الواحد سكونا وهو خلاف قولهم الحركة كونان فى مكانين كونان فى مكان
واحد قوله الحركة كونان الخ يرد عليه اى على ظاهر هذا التعريف ولعل ما ذكره
الشارح فلاورود لرجوعه الى ما ذكره بقوله وهو الحق ان ما حدث فى مكان
ولبث فيه الآن الثانى وانتقل الى آخر فى الان الثالث لزم ان يكون كونه فى
الآن الثانى فى المكان الاول جزء من الحركة والسكون معا فانه جزء آخر
من السكون وجزء اول من الحركة فلا يمتاز ان اى الحركة والسكون اى لا يمتاز
كل منهما من الآخر بالذات بل بالعارض وبما عرفت من ان هذا الاعتراض على ظاهر
كلام القوم دون التحقيق الذى اشار اليه الشارح بقوله وهذا معنى قولهم الخ
ظهر فساد ما ذكره الفاضل البيجنى حيث قال قوله وهذا معنى قولهم الحركة كونان
الخ يعنى ان الكلام فى التعريفين على المسامحة والتحقيق ما قدمنا وبهذا سقط
ما قيل ان ما حدث فى مكان وانتقل الى آخر فى الآن الثالث الخ ثم قال هذا
الفاضل ثم ان ما ذكره على تقدير تسليمه لا يوجب عدم الامتياز بالذات فان
اشتراك الشيئين فى جزء لا يستلزم عدم امتياز كل منهما عن الآخر بآخر
كما لا يخفى وان اراد بالامتياز الذاتى الامتياز بنفس الذات لا بالجزء
فذلك غير واجب فى الحركة والسكون ولا تصريح منهم به نعم لو قال هذا القائل

بدل قوله ولا يتمايزان بالذات فلزم ان يكون امر خارج جزء من موجودين خارجين
معا مشتركا بينهما وانه مع ضرورة لم يرد عليه شيء انتهى كلامه وانت خبير بان
استحالة هذا ايضا في حيز المنع الا ترى ان البيتين قد يشتركان في جدار فالجدار
امر خارج وهو جزء من موجودين خارجين معا مشتركا بينهما فكيف لا يرد عليه
شيء والحق ان اراد كون اول في مكانين والسكون كون ثان في مكان
اول كما ذكره انه لكن لو قال اراد كون ثان في مكان ثان لكان اوفق بعبارة
انه كما يظهر عند التأمل قال بعض الافاضل اتفق القوم على ان الجوهر لا
يوصف باراد الا عند اتصافه بالكون الاول في المكان الثاني ولا يوصف
بالسكون ما لم يتصف بالكون الثاني في المكان الاول فاختار بعضهم ان
اراد مجموع كونين في آنين في مكانين والسكون مجموع كونين في آنين في مكان
واحد ورد عليه انه يلزم ان يكون كون واحد جزء الارادة والسكون معا كما
لكون الاول في المكان الثاني على ان المتكلمين قد اتفقوا على وجود انواع
الاكوان اربعتها ولا وجود للارادة والسكون على هذا القول عند من لا يقول
ببقاء الاكوان والاكثرون على انهما عبارتان عن الكون الثاني وهذا
الذي ذكر من القول الحق ظ عند تجدد الاكوان اي عند من قال بان الاكوان
غير باقية بل متجددة بحسب الآنات على ما هو راي الاشاعرة واما على القول
ببقائها اي على القول بان الاكوان باقية مستمرة غير متجددة بحسب الانات

قيل ذهب

قيل ذهب الاشعري ومن تابعه من محققي الاشاعرة الى ان الاكوان وسائر
الاعراض امور متجددة في كل آن والمعتزلة قد اتفقوا على ان السكون
باق غير متجدد واختلفوا في الحركة بل هي باقية ام لا ففيه اي في القول الحق
ايضا اشكال اي كما كان في قولهم اي الحركة كون اذ الاشكال اذ ليس المتحقق على هذا
الا كون واحد متحقق في آنين اما في مكانين او في مكان واحد ولا اولية ولا
ثانوية ايضا على هذا القول ففي كلا القولين اشكال هكذا في بعض الحواشي
قال الفاضل الجندي بعد نقل كلام الفاضل الجيالي يعني يلزم حينئذ ايضا على القول
ببقاء الاكوان عدم تمايز الحركة والسكون بحسب الذات بان يكون كون واحد حركة
وسكونا معا ولا اخفاء في ان ذلك ليس بمستبعد جدا وقد يلزم ذلك اذ هم
قد اتفقوا على ان اختلاف انواع الكون ليس بالفصول بل بالعوارض الاعتبارية
والموجود في الحقيقة منها ليس الا نفس الكون والتحقيق يقتضي ان يكون
هناك كون واحد بالشخص باقيا بحسب ذاته فله نسبة الى حدود المسافة فان
تبدلت النسبة في كل آن بفرض الغير ما كانت عليه في الآن السابق فذلك
الكون من هذه الجهة حركة والا فسكون انتهى كلامه قوله وهو جائز الزوال
ان قلت جوازه اي جواز الزوال لا يستلزم وقوعه اي وقوع الزوال
والعدم فيجوز ان يوجد سكون مستمر وان كان جائز العدم والحاصل
ان الشافي انما هو بين القدم ونفس العدم دون جوازه قال الفاضل الجندي

من البين المكشوف انه لامنافاة بين القدم وبين جواز العدم الا ان يراد بالجواز
الجواز الوقوعي والامكان بحسب نفس الامر لكن ح لا يرد الدليل الذي قابليته للحركة على الدعوى قلت جوازه اي جواز الزوال يستلزم سبق العدم على ما يجوز
زواله كالسكون لان القدم ينافي العدم يحتمل ان يكون الاول بالتقاء والثاني
بالعين وبالعكس والمعنى واحد اذ منافاة كل منهما يستلزم منافاة الآخر له يعني ان العدم
والقدم متنافيان ولا جواز للشيء مع منافيه فلا جواز للزوال مع القدم فاذا
جاز الزوال فلا يكون قديما فيكون حادثا مسبوقا بالعدم مطلقا اي سواء كان
سابقا اولاحقا اما منافاته العدم فلان القدم عدم المسبوقية بالعدم واما
منافاته العدم اللاحق فلما مر كذا في بعض الحواشي وبه اي القول بالتنافي
بين القدم والعدم يتم المقصود وهو انه اذا كان جائز الزوال يكون حادثا
قال الفاضل الجندي هذا انما يتم لو كان التنافي ذاتيا لا غيريا وذلك لم يثبت بعد
انتهى كلامه والظاهر من السابق ان التنافي بينهما بالغير لانه استدل بلزوم التخلف
قيل ويمكن ان يقال ان قوله كل سكون فهو جائز الزوال اي هو ممكن الزوال
بحيث لم يبق فيه امتناع ما اصلا وهو لم يسلم بالامكان الوقوعي على ما هو
المشهور وقوله لان كل جسم فهو قابل للحركة بالفعل وهذا معلوم لنا
بالضرورة بطريق المشاهدة لان ما نشاهده من الاجسام هي الكواكب والبحار
والارض وما عليها من المواليد الثلثة وكل واحد منها قابل للحركة بالفعل

اما الكواكب

اما الكواكب والبحار فظ واما الارض وما عليها فكذلك فانا نرى في اطراف
الارض زلازل عظيمة بحيث لم يبق فيها طرف ساكن اصلا انتهى كلامه ولا يخفى
عليك ان في مشاهدة زلزلة بحيث لم يبق طرف من الارض ساكنا محل تامل
وتوقف فان المشاهد في اى طرف كان شاهد حركة ذلك الطرف ويحتمل ان يكون
الاطراف التي في غاية البعد عنه ساكنة ثم قيل اذا عرفت هذا فما ذكره المصنف من
قوله والعالم بجميع اجزائه محدث معناه ان ما نشاهده من العالم فهو بجميع
اجزائه محدث وهذا القول يكفينا في اثبات الصانع نعم اذا يصح ان يقال مثلا
هذا العالم المشاهد لنا لانخ اى حركة والسكون الذي هو جائز الزوال بالفعل
وكل منهما حادث كما ترى فلا بد له من صانع واجب الوجود فتامل انتهى كلامه
وانت خبير بان اثبات الواجب انما يتم اذا ثبت ان جميع ما سواه حادث فانه
ح يجب ان ينتهي سلسلة الحوادث الى ما هو خارج عن العالم وهو واجب
الوجود والا يلزم الدور او التسلسل واما اذا لم يثبت حدوث جميع اجزائه فيحتمل
ان يكون بعض الاجزاء التي لم نشاهدها واجبا وينتهي سلسلة بقية
الاجزاء الى ذلك الجزء ولا يلزم الدور والتسلسل لان ذلك الجزء مستغن عن غيره
على هذا التقدير وكانه للاشارة اليه امر بالتامل قوله لا دليل على انحصار الاعيان
يرد عليه انهم استدلوا على نفي الجزء وهو دليل على انحصار الاعيان عند المتكلمين
اذ لا هيولى ولا صورة عندهم فلما نفي الجزء ثبت الانحصار عندهم فلدفع

هذا تصدى الفاضل المحشي لدفع استدلالهم على نفي المجردات فقال والاستدلال
على نفي المجردات وعلى الانحصار بان المجردين يشاركه اى المجرد الباري تعه في التجرد
وما به المشاركة بين شيئين لابد له من ما به الامتياز بينهما والا لم يكونا شيئين
فيمتاز الباري تعه عنه اى عن المجرد بقيد اخر غير التجرد فيلزم التركيب في الباري تعه
مما به الاشتراك ومما به الامتياز وهو يستلزم الاحتياج اذ كل مركب محتاج
الى اجزائه فيتنافى وجوب الوجود ليس شيئ خبر لقوله والاستدلال اذ الاشتراك
في العوارض ومن جملتها التجرد لا سيما اى خصوصا الاشتراك في العوارض
السلبية التي منها التجرد اذ هو عبارة عن عدم التحيز والحلول في التحيز لا يستلزم
التركيب انما المستلزم له الاشتراك في امر ذاتي فان الباري تعه يمتاز عن غيره
بذاته والاشتراك في العوارض لا يستدعي ميزا آخر غير الذات حتى يلزم التركيب
ولو سلم فيجوز الامتياز بامر عرضي بل عدمي فلا يلزم التركيب في الذات واليه
اشار بقوله على انه يجوز ان يمتاز الباري تعه عن المجردات بتعين عدمي كما هو
اى الامتياز بامر عرضي
اى كون التعين عدميا مذهب المتكلمين واما عند الحكماء فالتعين امر
ثبوتي فلا يلزم التركيب والحاصل ان التركيب انما يلزم اذا كان ما به الاشتراك
وما به الامتياز كلاهما ذاتيين قلنا لا نسلم ان يمنع ذاتية كل منهما قيل فيه بحث اذ
لا يلزم من عدم التركيب عدم الاحتياج الى ذلك التعين العدمي والباري تعه
منزه عن الاحتياج مطلقا قوله لان ادلة وجود المجردات غير تامة اعلم ان

النفوس

عصمة تفسير الملائكة

مصمة النفوس المجردات

النفوس الانسانية وغيرها من الملائكة والعقول مجردات عند الفلاسفة وافقهم
في النفوس من المسلمين الامام الغزالي والراغب وجمع من الصوفية المكاشفين
وخالفهم فيه الجمهور بناء على نفي المجردات على الاطلاق معقولا كانت او نفوسا
واجيب القائلون بتجرد النفوس بوجوه اقويها انا نعقل البسيط فيكون مجردة
اما الاول فلانا نعقل حقيقة ما فان كانت بسيطة ثبت تعقل النفس للبسيط
وان كانت مركبة وكل مركب لابد ان يتركب من البسائط وتعقل الكل بعد تعقل
اجزائه بالضرورة واما الثاني فلان محل البسيط لو كان جسما او جسمانيا حالا فيه
لكان منقسما وانقسام المحل يوجب انقسام الحال فيه لان الحال في احد جزئيه غير
الحال في الاخر وانقسام الحال الذي هو العلم ينافي بساطة المعلوم لوجوب تطابق
العلم والمعلوم واجيب عنه بانه مبني على ان النفس محل المعقول بناء على ان التعقل
حصول الصورة في القوة العاقلة وهو ممنوع فان العلم عندنا مجرد تعلق بين
العالم والمعلوم يمتاز به المعاني عند العالم وهو امر اعتباري اتصف به العالم
لامر موجود حال فيه ولو سلم فلا يلزم ان يكون صورة البسيط بسيطا ولو
سلم فلانسلم ان كل ذي وضع منقسم لم لا يجوز ان يكون جزءا لا يتجزى كما قاله
ابن الراوندي وبطلان الجزء ممنوع وان سلم فلم لا يجوز ان الحال في المنقسم منقسم
كالسطح الحال عندكم في الجسم المنقسم في جميع الجهات مع عدم انقسام الحال في
العرض والخط الحال في السطح والنقطة الحالة في الخط وبالجملة انما يلزم الانقسام

مصمة انقسام الحال والنقطة

اذا كان الحلول سريانيا لا جوار يا ولو سلم فيجوز ان يكون الانقسام بالقوة
كما في الاب لا بالفعل وهو لا ينافي البساطة كذا في شرح المواقف وله زيادة
بسط لا يليق بالمقام فظهر ان ادلة وجود الجزئيات غير تامة كما ان ادلة نفيها
كذلك اي غير تامة منها اي من ادلة النفي ما سبق آنفا في الحاشية المتقدم من لزوم
التركيب مع جوابه ومنها ما يقال ما لا دليل عليه يجب نفيه يعني ان الجزئيات مما لا دليل
على وجودها وكل ما لا دليل على وجوده يجب نفيه اما الصغرى فلما مر ان ادلة وجودها
غير تامة واما الكبرى فلقوله والا اي وان لم يجب نفي ما لا دليل على وجوده فيجاز ان يكون
بحضرتنا وقربنا جبال جمع جبل شاهقة اي مرتفعة لا نراها اصلا فان اجبال
الشاهقة مما لا دليل على وجودها فلم يجب نفي ما لا دليل عليه فلم يجب نفي ما لا
دليل عليه فلم تجب نفي تلك الجبال فاذا لم يجب نفيها جاز وجودها وانه اي وجود
الجبال الشاهقة يقربنا وعدم الرؤية لبساطتها وغلط صريح وجواب عن
هذا الاستدلال بان الدليل ملزوم للمدلول والمدلول لازم له وانتفاء الملزوم
لا يستلزم انتفاء اللازم لجواز كون اللازم اعم كما ان وجود اللازم لا
يستلزم وجود الملزوم وحاصل الجواب منع الكبرى اي لا نسلم ان ما لا دليل
عليه يجب نفيه وقوله الدليل ملزوم الخ بيان لسند المنع كما لا يخفى على ان عدم الدليل
على وجود الجزئيات نفس الامر مسلم او يجوز ان يكون ادلة على وجودها في نفس
الامر لكنا لم نطلع عليها وعدم اطلاعنا لا يستلزم عدمها في نفس الامر

حاصله

حاصله

حاصله انه ان اردت بقولك الجزئيات مما لا دليل عليه ان لا دليل عليها في نفس الامر فهو مسلم كما بينا وان اردت انه لا دليل عليها عندنا فهو مسلم لكنه غير مفيد كما قال وعدمه اي عدم الدليل على وجود الجزئيات عندك لا يفيد اي لا يستلزم النفي فيكون الكرى ممنوعا والتمثيل لا يفيد شيئا كما نبه عليه بقوله وعدم حضور الجبال الشاهقة بخاطرنا اجاب ص معلوم بالبداهة فيجب نفيه بالبداهة لا بانه لا دليل عليه فالملازمة في قوله والا لجاز ان يكون في غير المنع قوله حدوث الاعراض اي حدوث الاعيان يستدعي حدوث سائر الاعراض اي باقيها غير الحركة والسكون نحو حدوث البعض اي بعض الاعراض كالحركة والسكون دليل حدوث الآخر من الاعراض مدلول فلا يلزم اتحاد الدليل والمدلول فلا يرد ان يقال حدوث الحركة والسكون دليل حدوث الاعيان فاذا كان حدوث الاعيان دليلا على حدوث الاعراض يلزم ان يكون دليلا على حدوث الحركة والسكون اذ هما من جملة الاعراض فحدوث الحركة والسكون يكون دليلا ومدلولا معا وانه محال لانه يستلزم الدور قوله فلا يتصور قدم المطلق يرد عليه ان المطلق كما يوجد في ضمن كل جزئي كذلك اي لذلك الجزئي بداية فيأخذ المطلق من تلك الحيثية اي حيثية كونه في ضمن تلك الجزئي حكمه اي حكم ذلك الجزئي وهو كونه له بداية يعني الحدوث كذلك يوجد المطلق في ضمن جميع الجزئيات التي لا بداية لها اي لجميع تلك الجزئيات اذ هي غير متناهية والحاصل ان الجزئيات اذا كانت غير متناهية فيتصور قدم المطلق مع حدوث كل جزئي من تلك الجزئيات اذ وجود الفرد المنتشر في غير

انقطاع في مرتبة من المراتب في جانب الماضي كاف في استمرار وجود المطلق فيأخذ ايضا
حكمها اي حكم تلك الجزئيات وهو كونها بحيث لا بداية لها يعني القدم ولما كان
يرد عليه ظاهرا انه يلزم اتصاف المطلق بالمتقابلات بحسب الجزئيات المختلفة وايضا لو صح ما
ذكره النفسه من انه لا يتصور قدم المطلق مع حدوث كل من الجزئيات لزم ان لا يوصف
نعم الجنابذي بكسر الجيم جمع جنة بعدم التناهي وللاستمرار اذ لا يتصور عدم تناهي
المطلق مع تناهي كل فرد اذ هو مثل قدم المطلق مع حدوث كل فرد قال الفاضل
الجندي وفيه ان معنى عدم تناهي نعم الجنابذي عدم الانقطاع والوقوف عند حد لا يمكن ان
يوجد بعده نعم اخرى بل كل مبلغ يوجد منها فيمكن ان يوجد بعده من غير ان
ينتهي الى حد لا يوجد بعده وان كان الموجود منها في كل مرتبة متناهيا لا بمعنى
ان الموجود منها غير متناه كما فيما نحن فيه والتقابل والتنافي بين التناهي وعدم
التناهي بالفعل دون عدم التناهي بمعنى لا تقف عند حد والوقوف بين فليتامل
انتهى كلامه وانت خبير بان عدم التناهي فيما نحن فيه ايضا بمعنى لا تقف عند حد
كما صرح به هذا الفاضل نفسه في صور تلك الجزئيات وكانه لذلك امر بالتامل والاصوب
ان يجاب عن الاعتراض المذكور في الشرح بتناهي الجزئيات بناء على برهان التطبيق
وحاصله ما ذكره الفاضل الجندي حيث قال والحق في الجواب ان يستدل على بطلان
عدم تناهي الجزئيات في كل مادة دخلت تحت الوجود بالفعل ولو على سبيل التعاقب
برهان التطبيق كما هو المشهور فان المتكلمين لم يشترطوا فيه الا الوجود ولو

بالحدوث والقدم وهما متقابلان
فلذا فعه قال ولا استحالة في
اتصاف المطلق م

الاجتماع

الاجتماع فيه والترتيب كما هو عند الحكماء قوله لا يشغله الجسم خصه اى حصر الجسم بالذكر في تعريف الجزء لان الكلام في السوال في الاجسام حيث قال لو كان كل جسم في حيز بعينه ان عرضه مجرد دفع الشبهة لا تحقيق ماهية الجزء ومبنى الشبهة على كون الجزء عبارة عن المتحيز على نفي الجزء فتكلم في الجواب على وفق السوال والا اى وان لم يكن عرضه مجرد دفع الشبهة والكلام في الاجسام فهو اى الجزء اعم مما ذكره لانه ما يشغله الجسم او الجوهر على راى القائلين بالجوهر الفرد فلا يكون تعريفه جامعا هذا آخر الكلام في اثبات حدوث العالم في اثبات حدوث العالم فلنشرع بعون الله تعالى في اثبات الصانع جل شانه وصح برهانه قوله اذ لو كان اى محدث العالم جائز الوجود لكان من جملة العالم اذ العالم اسم لما سوى الله الواجب الوجود ان قلت الملازمة ممنوعة اذ الصفة اى صفة الذات الواجب الوجود وكذا مجموع الذات الواجب والصفة مما يجوز وجوده وليسا اى صفة الواجب ومجموع الذات والصفة في جملة العالم اذ الصفة ليس بغير الموصوف ولا الكل غير الجزء كما سيجيء قلت هذا النقض لا يضرنا لما قيه اى في هذا النقض من تسليم المدعى فان غرضنا بهذه المقدمة اثبات وجود الواجب لذاته ومادة النقض انما يتحقق اذا ثبت الواجب لذاته كذا في الحاشية الرومية والظاهر ان يقال ان غرضنا اثبات ان محدث العالم الواجب لذاته او ما يستند اليه وفي القول بالذات او الصفة القائمة به تسليم لذلك الا ان الظاهر ان قوله وكلامنا في هذا المقام في الجائز المباين عن الواجب اشارة الى جواب

آخر وحمله على الجواب الآخر يستدعي التغيير الذي ذكره الرومي كما لا يخفى ولا يبعد ان
يكون هذا القول اشارة الى بيان ان في هذا النقض تسليم المدعى ويكون حاصله ان
هذا النقض غير مضر لنا اذ غرضنا انتهاء سلسلة العالم الى الواجب او استناد
اليه مما هو خارج عن سلسلة العالم وعلى هذا كلامنا في الملازمة في قولنا لجاز البائن
عن الواجب فيكون المعنى لو كان محدث العالم جائز الوجود البائن عن الذات الواجب
اي المنفك عنه وبما هو الا غير الصفة الوجوب وغير المجموع المركب من الواجب وصفته
لانهما لا ينفكان عنه لكن يرد عليه منع الشرطية المدلول عليها بالفاء في قوله فلم يصلح
محدثا للعالم اي لو كان محدث العالم من جملة العالم لزم ان يكون محدثا لنفسه لانه محتاج
الى العلة ايضا واذا فرض ان محدث العالم ليس بخارج عنه لزم ان يكون محدث
هذا الجزء من العالم نفسه وايضا علة الكل علة لكل جزء على ما قالوا وتقرير المنع انا
لا نسلم انه لو كان محدث العالم الذي هو جائز الوجود من جملة العالم لم يصلح محدثا
للعالم انما يلزم من ذلك ان لو كان من جملة العالم الذي ثبت وجوده وحدوثه فرد
عليه ان يقال يجوز ان لا يكون من جملة العالم الذي ثبت وجوده وحدوثه فيصح
ان يكون ذلك الجزء محدثا لذلك العالم الذي ثبت وجوده وحدوثه ومبدءا له
اي لذلك العالم ولا يلزم مع كون الشيء علة لنفسه لان هذا الجزء خارج عن العالم
المعلول قال الفاضل البيابادي هذا المنع مبني على وجود ممكن غايب عن الحس
وهو المجردات وهذا الدليل مبني على نفيها كما لا يخفى على ان ذلك لا يضر نافي اصل المدعى

فتدبر انتهى

فتدبر انتهى كلامه اذا اصل المدعى اثبات ان ما يجوز وجوده يجب انتهاءه الى الواجب فثبت
الواجب وحمل المحدث بكسر الدال يعنى فى قوله والمحدث للعالم هو الله على
المحدث بالذات اى من غير واسطة هذا جواب سوال يرد على قوله لكن يرد وتقريره
ان يقال المراد بالمحدث ههنا المحدث بالذات فالمراد بالعالم مطلق العالم لانه تعم
بالنسبة الى العالم الذى ثبت وجوده ليحدث بالذات عند الخصم اعنى الحكيم واذا كان المحدث
جائز الوجود لزم ان يكون من جملة مطلق العالم فلا يكون محدثا له فالجواب ان
هذا الحمل مما لا يساعده كلام الله بل ياباه حيث قال فى جواب البحث الاول المدعى
حدوث ما ثبت وجوده من الممكنات هكذا فى بعض الحواشى وقيل هو جواب دخل
مقدر وهو ان المحدث لو كان جائز الوجود لم يصلح ان يكون محدثا لذلك العالم
لان المراد بالمحدث ههنا هو المحدث بالذات والمحدث بالذات لا يكون محتاجا الى الغير
وحاصل الجواب هو ان حمل المحدث على المحدث بالذات لا يساعده كلام الله فان
المراد بالمحدث فى كلامه اعم من المحدث بالذات وغيره فلذا قال لو كان جائز الوجود
مع ان جائز الوجود لا يكون محدثا بالذات لاحتياجه الى مبدء انتهى كلامه وانت
خبير بان عدم مساعدة هذا الكلام محل تامل لانه بطريق النوص ليظهر بطلانه
فافهم وفى الحاشية الرومية المراد ان حمل المحدث بفتح الدال فى قول المص العالم
بجميع اجزائه محدث على المحدث بالذات اى ما يكون محتاجا فى وجوده الى الغير حتى
يصير محصل الاستدلال لو لم يكن صانع العالم واجب الوجود بالذات لكان جائز

الوجود بالذات محتاجا الى الغير فيكون من جملة العالم الذى ثبت وجوده وحدوثه
الذاتى فلم يصلح ان يكون محدثا للعالم مبداء فيكون سالما عن النقض محالا ساعلى
كلام الشيخ حيث صرح هناك بان المراد به الخروج من العدم الى الوجود فلا يتم الدليل على
تقرير الشيخ هذا حاصل كلامه ولا يخفى بعده عن الذهن السليم مع ان الظاهر على هذا ان
يقال لا يساعده كلام المتكلمين لانهم لم يقولوا بالحدوث الذاتى بل هو من اصطلاحات
الحكماء قوله ما يصلح علما اى علامة ودليلا على وجود مبداء اذ العالم ماخوذ من
العلم بمعنى العلامة على ما سبق وكل ما هو جائز الوجود يصلح علامة على وجود مبداء
له اذ هو محتاج الى المبداء وكل شيء لا يدل على نفسه فلا يكون جائز الوجود مبداء
ومدلولا للعالم اذ لا يكون ذلك المبداء حينئذ اى حين كان مبداء ومدلولا من العالم
الذى هو العلامة والدال فيلزم التناقض وهو ان يكون من جملة العالم وان لا يكون
او ان يكون مبداء للعالم وان لا يكون فعلم هذا ان يكون قوله مع ان العالم الخ مع ما
يصلح الخ اشارة الى دليل آخر على عدم كون المحدث العالم جائز الوجود ويرد
عليه ايضا ما ذكره المحشى بقوله لكن يرد الخ وكذا قال الفاضل الجندى هذا دليل قنائى
ليس مستقلا فى الاثبات وبه يشعر قوله مع ان الخ انتهى كلامه وقيل اشارة الى جواب
سوال اورده المحشى بقوله لكن يرد ان يقال فتامل وفى الحاشية الرومية يرد عليه
انه على تقدير تسليم ان ما يطلق عليه العالم يجب ان يدل على المبداء الصانع لانم
ان كل ما يكون من العالم يجب ان يدل على المبداء انما يجب ذلك لو صدق عليه العالم

وليس يلزم

وليس يلزم ذلك لان الاشخاص والاجزئيات بل الاصناف والانواع من العالم مع ان العالم
لم يطلق عليها العالم من ان العالم ما سوى الله من الاجناس فزيد ليس بعالم بل من
العالم فلو جعل الصانع للعالم من العالم لا يجب ان يطلق عليه العالم فلا يقتضي ذلك
ان يدل على نفسه ويكون مدلولا لنفسه فيلزم التناقض انتهى كلامه لا مذهب عليك ان
العالم اذا كان اسما لجميع ما يدل على ابداء لزم ان يكون كل جزء منه دالا على المبدء وان
لم يطلق عليه العالم والا لم يكن الجميع والابل بعض منه دال وبعضه غير دال فافهم
قوله وقريب من هذا اى من الاستدلال المذكور على وجود الواجب ما يقال الاول
اى الاستدلال السابق طريقة اى طريق الاول ومسلكه الحدوث على ما هو راى
المتكلمين من ان المحوج الى العلة الحدوث فهو المسلك لاثبات الواجب والثاني
الاستدلال الثاني طريقة ومسلكه الامكان على ما هو راى الحكماء من ان المحوج الى العلة الامكان
ووجه القرب بين الاستدلالين ظاهر اذ لا تفاوت بينهما الا بالامكان والحدوث
قال الفاضل الخندان الظاهر مما سبق من قوله ترجح احد طرفي الممكن انه حمل كلام المصنف
على مسلك طريقة الامكان تامل انتهى كلامه انت خبير بان المفهوم مما سبق ترجح
مسلك الامكان على مسلك الحدوث واما حمل كلام المصنف عليه فليس بظاهر ولو سلم فلا
ينافي كون الاستدلال السابق مسلك الحدوث وكانه لهذا امر بالتامل وفي بعض
الحواشي فانه قلت لا معنى لجواز الوجود الا الامكان فيكون الاول طريقة الامكان
ايضا قلت معنى كلامه 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
لا يكون محدثا للعالم ومبدأ له والمقدر خلافه وكونه على هذا طريقة الحدوث ط

قوله من غير افتقار الى ابطال التسلسل اعترض على الشه بان مقصد صاحب المواقف
ان هذا البرهان لا يتوقف على ابطال التسلسل بل بعد ثبوت الواجب بهذا البرهان ينتقل الى
ابطال التسلسل ولا يضره لزوم بطلان التسلسل منه فان الافتقار والتوقف غير الاستلزام
فلم يدفع هذا قال الفاضل المحشي التسلسل اقامة دليل على وجه ينتج بطلانه فالتمسك باحد الحالة
بطلانه اى بطلان التسلسل افتقار الى ابطاله اى ابطال التسلسل يعني ان اثبات الواجب بهذا
الدليل اقامة الدليل على وجه ينتج بطلان التسلسل واقامة الدليل المذكور ابطال التسلسل فاثبات
الواجب بهذا الدليل اثبات الواجب بابطال التسلسل واثبات امر بشيء يستلزم افتقار ذلك
الامر الى هذا الشيء فالاستدلال بهذا الدليل يفتقر الى ابطال التسلسل وان لم يفتقر الى
بطلانه وفي بعض الحواشي فيه نظر لان ابطال التسلسل اقامة دليل على بطلانه لما ذكره
والفرق بين هذا الكلام والاول ان مراده ان القصد معتبر فاذا قصد باقامة هذا الدليل
اثبات الواجب دون بطلان التسلسل فليس هذا ابطال التسلسل وان كان هذا الدليل في نفسه مبطلا
للتسلسل فالكبر المشار اليه في كلام الفاضل المحشي غير المنع وما ذكره الفاضل المحشي في الحاشية
الثانية بهذه الحاشية اشارة الى منع الصغرى وهو اثبات الواجب بهذا الدليل اقامة
الدليل اقامة الدليل على وجه ينتج بطلان التسلسل واذا ثبت ان اثبات الواجب بهذا
الدليل يفتقر الى ابطال التسلسل فلا يرد على الشه ما اورد عليه من ان الافتقار غير الاستلزام

مصنف

وابطال ص

ومقصد صاحب

ومقصم صاحب المواقف ان هذا الاستدلال غير مفتقر الى ابطال التسلسل لانه غير مستلزم له
وما ذكره الشارح انما يفيد الاستلزام لا الافتقار فلا يتم رده على صاحب المواقف وفي
قوله اي في قول الشارح من غير افتقار الى ابطال التسلسل دون بطلانه اي حيث قال ابطال التسلسل
ولم يقل بطلانه اشارة الى ما قلنا من ان هذا الاستدلال يفتقر الى ابطال التسلسل وان
لم يفتقر الى بطلانه واذا عرفت هذا ظهر فساد ما قاله الفاضل الهندي وغيره من انه ان
اراد ان افادة هذا الدليل وجود الصانع لا يتوقف على بطلان التسلسل بان يكون بطلانه
مقدمة من مقدماته وان كان لازما منه فهو حق لا نزاع فيه وما ذكره الشارح في الرد غير
نافع وان اراد ان هذا الدليل يدل على وجود الصانع مع ذهاب السلسلة الى غير
النهاية او مع امكانه اي من غير دلالة على بطلان التسلسل فبطلانه واضح وما ذكره الشارح
حق والظاهر ان مراد صاحب المواقف هو الاول فان الكلام في الافتقار الى الابطال
وما ذكروه في البطلان ولقد احسن الفاضل الهندي حيث امر بعد هذا التوقف بالتأمل
فاحسن التأمل ولا تعجل فانه من مزالق الاقدام قوله وليس كذلك اي ليس هذا دليلا
من غير افتقار ابطال التسلسل بل مفتقر الى ابطال التسلسل كما عرفت آنفا فلا يخفى عليك
ان ثبوت الواجب بمجرد خروج العلة اي علة سلسلة الممكنات عن السلسلة
المذكورة اذ لا موجود في الخارج غير الواجب والممكن فما هو موجود خارج عن سلسلة
الممكنات يكون واجبا اذ الموجود اذ ليس علة الموجود الا الموجود وهو ظاهر ومتى
بحيث لا نزاع فيه فافهم واما ثبوت الانقطاع اي انقطاع سلسلة الممكنات

حتى يظهر بطلان التسلسل بضم مقدمات اخر على هذا الدليل وهي اى المقدمات الاخر ان يقال بعد
اثبات خروج العلة عن السلسلة ذلك الخارج لابد وان يكون علة للبعض اى لبعض
من آحاد تلك السلسلة بان يستند اليه شيء من تلك السلسلة والا لكان الواجب
علة تلك السلسلة فانه اذا لم يستند شيء من اجزاء مركب الى العلة فلا يستند ذلك
المركب الى تلك العلة وهو ظاهر ولا بد ايضا ان يكون ذلك البعض طرفا للسلسلة والا
اى وان لم يكن ذلك البعض طرفا للسلسلة وكان في اثنائها يلزم كون الواجب معلولا
بواحد من آحاد تلك السلسلة اذ السلسلة لم ينقطع بعد ويلزم ايضا دخول ما
فرض خارجا عن تلك السلسلة وذلك لان الواجب ح يكون علة لما بعده ومعلولا
لما قبله من اجزاء السلسلة فيكون الواجب معلولا وداخلا في السلسلة وكلاهما
ينافي الوجوب وايضا هو خلف الفرض قيل لا نم لزوم المحالين المذكورين بل اللازم
هو المحال الآخر غيرهما على ما ذكره في شرح المواقف وهو توارد العلتين المستقلتين
على معلول واحد بالشخص فان ذلك البعض الذي هو الواجب نعم كما عرفت
وقد كان معلولا ايضا لما قبله من اجزاء السلسلة اذ المفروض ان ذلك البعض لم
يكن طرفا للسلسلة بل وسطا لها فيكون معلولا لما قبله كما كان معلولا للواجب
فيلزم التوارد قطعا فظهر بهذا التحقيق ان امر الافتقار بالعكس يعني ان ابطال
التسلسل مفتقر الى اثبات الواجب واليه اشار الشارح بالفاء في قوله فينقطع وفي بعض
الحواشي ان كان مراد الشارح بقوله وليس كذلك انه لم يتم بهذا الدليل الدلالة على وجود

الواجب مع

مع
يعني انه لم يتم بقولك اذ بعد ثبوت الصانع ووجوده
مفتقر على ابطال التسلسل وليس كذلك بل ابطال
التسلسل مفتقر على وجود الصانع ح

الواجب مع ذهاب السلسلة الى ما لا يتناهى او مع امكانها فلا يرد عليه ما ذكره المحشي وان
كان مراده ان ابطال التسلسل مع مقدمات هذا الدليل فالحق ما ذكره المحشي هذا كلامه والظ
ان مراد الشه هو الاول لكن يرد عليه ان مراده قال بعدم التوقف الثاني فلا يرد عليه
اعتراض الشه واعلم انه الضمير للشان يمكن ان يستدل بهذا الدليل الدال على ثبوت
الواجب على بطلان الدور ايضا كما استدل به على بطلان الشه وان لزم من بطلان الشه بطلان
الدور ولذا اكتفى الشه بذكر الشه بان يقال مجموع الامرين المتوقفين اى المذين
توقف كل منهما على الآخر كما في الدور المصرح او مجموع الامور التي وقع الدور فيها
كما في الدور المضمر ممكن لانه مركب ومحتاج الكل واحد من اجزائه الممكنة والمحتاج
وخصوصا الى الممكن ممكن على ما تقرر عندهم وكل ممكن وله علة فعلته اى علة هذا
المجموع اما نفسه او جزءه وهما باطلان كما مر فانه يلزم كون الشيء علة لنفسه ولعلته
او خارج عن ذلك المجموع وهو اى ذلك الخارج علة البعض اى علة لبعض اجزاء
ذلك المجموع كما مر ايضا فينقطع التوقف عنده اى ذلك الامر الخارج والا يلزم التولد
كما لا يخفى وقد مر ايضا فلا دور قوله ومن متعهد الادلة على اثبات الواجب او على
ابطال الشه والاقرب اقرب برهان التطبيق البرهان السابق يبطل التسلسل
جانب العلل فقط التسلسل في جانب العلل ان يكون رأس السلسلة معلولا
معينا فيتصاعد العلل الى غير النهاية بان يكون لكل معلول علة الى غير النهاية
فيكون الشه بطريق التصاعد في العلل والشه في جانب المعلولات ان يكون

حاصله ان الدليل السابق انما
يبطل التسلسل بشرطين احدهما
ان يكون التسلسل في جانب
العلل وهو ان يكون مرتب الممكنات
معلولا لما قبله وثانيهما ان يكون
مجتمعة اى موجودة بالفعل كالنفوس
الناطقة ولا يجري من هذه الدليل
في الممكنات المتعاقبة كالحركة
عند الحكماء منه

رأس السلسلة علة معينة فيتنازل المعلولات الى غير النهاية بان يكون لكل علة
معلولا الى غير النهاية فيكون التسلسل بطريق التنازل في المعلولات والبرهان السابق
انما يجري في تسلسل الممكنات متصاعدة في العلل لا متنازلة في المعلولات كما لا يخفى
على من تأمل فيه وهو اي العلل لا يكون الا مجتمعة يعني لابد من جريان البرهان
السابق ان يكون العلل المتسلسلة مجتمعة في الوجود وحيث اعتبر في البرهان ان
جميع تلك السلسلة اشتملت على تلك العلل الغير المتناهية من حيث هو جميعها موجود
ممكن لابد له من علة على ما سبق فاعتبار الاجتماع بناء على ما اخذه في البرهان فيكون
البرهان السابق متوقفا على بيان كون العلة مع المعلول وبيانه ما قيل من انه انما
كانت مجتمعة لان العلة الموثرة يجب ان يكون موجوده في زمان وجود المعلول
اذ لو لم يجب ذلك بل جاز ان يوجد المعلول في زمان ولم يوجد العلة في ذلك الزمان
بل وجدت قبل جاز ذا فرضا فيكون عند وجود العلة لا معلول وعند وجود
المعلول لا علة فليس وجود المعلول بوجود العلة فلا علية بينهما انتهى
وهذا البرهان المسمى ببرهان التطبيق يعم ويشمل التسلسل في جانبي العلل المتصاعدة
والمعلولات المتنازلة المجتمعة في الوجود انكار جرا او المتعاقبة في الوجود في
شرح المواقف هذا الدليل هو العمدة في ابطال التسلسل بجريانه في الامور المتعاقبة
في الوجود كالحركات الفلكية وفي الامور المجتمعة سواء كان بينها ترتب طبيعي
كالعلل والمعلولات او وضعي كالابعاد او لا يكون هناك ترتب اصلا كالنفوس

الناطقة المفارقة وليس ايضا متوقفا على بيان كون العلة مع المعلول فيستدل
به على تناهي هذه الامور كلها هذا كلامه فعلى هذا قول انه بان نفرض من المعلول
الاخير قول على سبيل التمثيل اذ هو لا يرى الا في التسلسل في جانب العلل واما في التسلسل في
جانب المعلول فيفرض من علة معينة بطريق التنازل الى غير النهاية جملة وما
بعدها بمتناه الى غير النهاية جملة اخرى فنحصل هناك جملتان غير متناهيتين احديهما
زائدة على الاخرى بعدد متناه ثم تطبق الجملتين واما التسلسل في جانب العلل والمعلولات
بان يكون سلسلة للاول ولا آخر لها فطريق ابطاله ان نفرض سلسلة من مبدء
معين لا الى نهاية في كل جانب وتطبق على اقل منها او اكثر بواحد كذا ذكره الفاضل
الاسفرايني واعلم ان ما ذكره من جريان البرهان في ابطال التسلسل في كل ما ضبطه الوجود
طريقة المتكلمين واما الحكماء فقالوا انما يمتنع التسلسل ويجري البرهان في امور لها وجود
بالفعل وترتب اما وضعا او طبعا قال السيد قدس سره في شرح المواقف وتلخيص
ما ذكروه انه اذا كانت الآحاد موجودة معا بالفعل وكان بينها ترتب ايضا فاذا
جعل الاول من احدى الجملتين بازاء الاول من الجملة الاخرى كان الثاني بازاء الثاني
قطعا وهكذا فتم التطبيق بلا شبهة واذا لم يكن موجودة في الخارج معا لم
يتم لان وقوع احديهما بازاء احاد الاخرى ليس في الوجود الخارجي اذ ليست مجتمعة
بحسب الخارج في زمان اصلا وليس في الوجود الذهني ايضا لاستحالة وجودها مفصلة
في الذهن دفعة ومن المعلوم انه لا يتصور وقوع بعضها بازاء بعض الا اذا كانت

موجودة تفصيلا معا اما في الخارج او في الذهن وكذا لا يتم التطبيق اذا كانت
الاحاد موجودة معا ولم يكن بينها ترتب بوجه ما اذ لا يلزم من كون الاول بازاء
الاول كون الثاني بازاء الثاني والثالث بازاء الثالث وهكذا الجواز ان يقع احاد
كثيرة من احدهما بازاء واحد من الاخرى اللهم الا اذا لاحظ العقل كل واحد من
الاولى واعتبره بازاء واحد من الاخرى لكن العقل لا يقدر على استحضار ما لا نهاية
له مفصلة لا دفعة ولا في زمان متناه حتى يتصور هناك تطبيق وينطبق الخلق
بل ينقطع التطبيق بانقطاع الوهم والعقل واستوضح ما صورناه لك بتوهم
التطبيق بين جبلين ممتدين على الاستواء بين اعداد الحصى فانك في الاولى
اذا طبقت طرفي احد الجبلين على طرف الآخر كان ذلك كافيا وقوع كل جزء من
احدهما بازاء جزء من الثاني وليس الحال في اعداد الحصى كذلك بل لا بد لك في
التطبيق من اعتبار تفاصيلها انتهى كلامه قال بعض المحققين هذا ما ذكروه
واقول لقائل ان يقول للخ اما ان يتوقف التطبيق على ملاحظة الاحاد مفصلا
او يكفي ملاحظتها مجملا وعلى الاول لا يمكن التطبيق في المرتبة ايضا وعلى الثاني
يجري في غير المرتبة ايضا فانا نعلم اجمالا انه لا بد من ان يكون في الجملة الزائدة ما
لا يكون بازائه شيء من الناقصة اولا وعلى الاول يلزم الانقطاع وعلى الثاني
التساوي ووجه التفصي عنه ما سنح للخاطر انه يمكن في غير المرتبة ان يختار الاول
ويمنع لزوم التناهي لان الزيادة ربما يكون في الاوساط واما المرتبة اذا طبق الطرف

بالطرف

بالطرف فلا زيادة في جانب المتناهي للانطباق ولا في الاوساط لاتساق الاحاد فلو لم لانسياق لانطباق
يكن في اي جانب الاخر لزم التساوي وهو باطل اي ببرهان التطبيق يبطل عدم تناهي
النفوس الناطقة المفارقة عن الابدان ايضا يعني كما يبطل عدم تناهي الابعاد
والعلل والمعلولات لانها اي النفوس الناطقة مترتبة بحسب اضافتها ونسبتها
الى ازمنة حدوثها فانه اذا حدث كل فرد جملة من النفوس في زمان واجزاء ذلك الزمان
مترتبة اي بعضه مقدم على البعض تقدما زمانيا وهذا التقدم يسمى عند
المتكلمين بالتقدم بالذات فلا عتبا بمقايسة النفوس الى الازمنة التي يحدث فيها
يعرض لها ايضا تقدم وتاخر فنقول لو كانت النفوس غير متناهية فنفرض
محاحدث في اليوم ذاهبة الى غير النهاية في جانب الازل جملة ومهما حدث في الامس وهما
جملة اخرى ثم تطبق احديهما على الاخرى الدليل والبرهان قوله وبه يبطل اريد على الفلاسفة
بطريق ارشاد الاذهان والا فعند المتكلمين لا حاجة الى بيان الترتيب بهذا العنان
البرهان وبهذا يشعر تحرير الفاضل الجندي حيث قال فيتم التطبيق على الوجه
الذي تقرر عندهم وقال الفاضل الرومي اعتبار المشي الترتب في الامور الخ ليت
لا ترتب لا يجري عليه التطبيق عنده فلذلك قال وبه يبطل الخ وما ذكره بعض
الافاضل من انها اي النفوس الناطقة قد يحدث جملة منها اي من النفوس
كالخمسة مثلا في زمان ويحدث اخرى اقل من الجملة الاولى كالاربعة مثلا او اكثر
من الاولى كالعشرة مثلا في زمان آخر وقد يحدث احاد منها في ازمنة مترتبة

فلا ينطبق ك

هذا مما لا حاجة اليه فيما هو الغرض الاصلي كما لا يخفى فلا يطبق النفوس بحسب ترتب
اجزاء الزمان حاصله ان هذا التطبيق انما يجري اذا كان حدوث النفوس في اجزاء
الزمان على التسوية بان يكون الحادث في اليوم ماء يا للحادث في الامس وهو
للحادث قبل الامس وهكذا الى غير النهاية وليس كذلك اذ الحادث في اليوم نفس واحدة
مثلا وفي الامس عشرة وقبله عشرون مثلا فلا يجري التطبيق فجوابه اي جواب ما ذكره
بعض الافاضل ان هذا الذي ذكره هذا الفاضل في التفاوت انما يدفع تطبيق
الفرد اي فرد من النفس بالفرد اي بفرد آخر منها وهو اي تطبيق الفرد بالفرد غير لازم
في برهان التطبيق بل يكفي في اجراء البرهان انطباق الاجزاء المرتبة وهي الحادث
في اليوم والحادث في الامس والحادث قبله الى غير ذلك ولو كانت تلك الاجزاء
متفاوتة قلة وكثرة فانا نطبق الحادث في اليوم بالحادث في الامس مع قطع
النظر عن كمية خصوصيات اشخاصها فالتفاوت بالقلة والكثرة لا يضرنا ولما
اورد ههنا سوال وهو ان هذا انما يبطل عدم التناهي في النفوس الحادثة في
الازمنة الغير المتناهية بمعنى انه لا يجوز حدوث نفوس غير متناهية في ازمنة غير
متناهية واما حدوث النفوس الغير المتناهية في الزمان المتناهي فما ذكر تم
لا يفيد بطلانه لانه على تقدير حدوث نفوس غير متناهية في الزمان المتناهي
لم يوجد فيها ترتب الى غير النهاية بحسب ترتب الازمنة حتى يجري البرهان مع
اشتراط الترتب في الجريان دفع هذا السوال بقوله اذ كل جملة من النفوس

يوجد في

يوجد في زمان واحد متناهية ليتناهى الابدان الحادثة فيه اى في زمان متناه
التي هي اى تلك الابدان شرط حدوث النفس الناطقة المفارقة حاصله ان حدوث
النفس مشروط بحدوث البدن ولا يحدث في الزمان المتناهي ابدان غير متناهية فلا
يحدث فيه نفوس غير متناهية والا لزم تحقق المشروط بدون الشرط هذا قال
الفاضل الرومي ورد عليه ان هذا الاشتراط انما يتم على مذهب بعض المتكلمين واما
على قول من ذهب الى انها حادثة قبل حدوث البدن لقوله عم خلق الله الارواح
قبل الاجسام بالفي عام لا يصح الاشتراط وايضا ذهب بعض الحكماء الى قدمها مع
عدم تناهيها وبرهانهم التطبيق على الوجه الذي قرره المحشي لا يبطل عدم تناهيها على
هذا المذهب انتهى فانه على هذا المذهب ليس لها حادث فلا يكون مشروطا
بحدوث البدن فيجوز وجود نفوس غير متناهية معا فلا ترتب فيها بحسب
حدوثها حتى يجري البرهان قوله فيما دخل تحت الوجود اى في الجملة ولو كانت
تلك الامور الداخلة تحت الوجود متعاقبة يعني لا يشترط في جريان البرهان
الوجود على سبيل الاجتماع بل نفس الوجود سواء كانت الاحاد الموجودة
مجتمعة كالعلل والمعلولات او متعاقبة غير مجتمعة كحركات الافلاك فيجري البرهان
في مثل اجرام الافلاك هذا على راي المتكلمين فان اجرام الافلاك عندهم اكوان مرتبة
من هذا اليوم فلو كانت غير متناهية نفوض في اليوم سلسلة واخرى في امس الى
غير النهاية ثم يطبق الجملتين الى آخر البرهان واما على اصل الحكماء فلا يجري في اجرام

وهو مشروطا لا يمكن تحقق المشروط بدون الشرط بحر

والا يلزم عدم تناهي الجزء وهو باطل منه

لا يخفى ان لو كانت الفلكية متناهية عند المتكلمين
بسبب الحدوث فهو الفلك لانه حادث عندهم فلا
يحتاج تناهيها الى مد البرهان الا ان يقال انه الزام
على الخصم

الفلكية اذ هي كذلك بمعنى التوسط عندهم هي الحالة البسيطة المستمرة الباقية وهي
شخص واحد لا تعدد فيه اصلا واما هي كذلك بمعنى القطع لا وجود لها في الخارج بل في
الذهن فلا يجري البرهان فيها ايضا **قوله فانه** الضمير للشأن ويحتمل الرجوع الى
السلسلة بتكلف **ينقطع** اى السلسلة **بانقطاع الوهم** فان الذهن لا يقدر
على ملاحظة غير المتناهي تفصيلا تمزيقا بنسبة الملاحظة الى معموله اى من حيث التفصيل
ويحتمل النصب على المصدرية اى ملاحظة تفصيلا لا حال كون الامور الغير
المتناهية مجتمعة في الوجود الخارجي او الوهم لان ادراك الامور بطريق التفصيل
لا يتصور الا بان يدرك كل واحد منها في زمان لا يدرك غيرها في ذلك الزمان
وذلك لان في العلم التفصيلي يجب الالتفات والتوجه ولا يمكن توجه النفس في زمان
واحد الى امرين كما تقرر في محله ويشهد به الوجدان فملاحظة امور غير متناهية
تفصيلا في زمان واحد كما يقتضيه وصف الاجتماع غير ممكن ولا يقدر النفس
ايضا على ملاحظة غير المتناهي تفصيلا متعاقبا اى حال كون الامور الغير المتناهية
متعاقبا في الوجود الخارجي او الوهم غير مجتمع فيه لان له لا يمكن ملاحظة الامور
الغير المتناهية تفصيلا بطريق التعاقب الا في ازمنة غير متناهية وما كان الذهن
حادثا لم يقدر على تلك الملاحظة **فينقطع** ملاحظة الامور والتطبيق بينها
في حدٍ ما البتة فيلزم انقطاع السلسلة لابتنائها على ملاحظة الوهم ولو
سلم عدم الانقطاع اى عدم انقطاع الذهن والتطبيق بين الامور بان يكون

الذهن

الذهن لا يزال بملاحظة الاجزاء وتطبيق بينها وهو مبني على تسليم قدم الذهن او
امكان توجهه في زمان واحد الى امرين او اكثر فلا يضر ايضا لانه لا يفيد المط وهو
تطبيق جملتين غير متناهيتين لان كل ما يدخل تحت الوجود الوهمي باعتبار ملاحظة
الذهن في زمان التطبيق متعاقبا لا الى حد ينقطع اليه يكون متناهيا دائما البتة
وانت خبير بان هذا انما يتم اذا كانت الملاحظة والتطبيق بطريق التعاقب واما
اذا كانت بطريق الاجتماع فلا يجب ان يكون مبنى قوله ولو سلم تسليم قدم الذهن دونه
امكان توجهه في زمان واحد الى امرين فصاعدا او نظيره اي نظير الامور الداخلة تحت
الوجود الوهمي باعتبار عدم الانتهاء الى حد لا يمكن الاعتبار بعده نعم الجنان
بكسر الجيم جمع جنة فان نعم الجنان ايضا غير متناهية بهذا المعنى لكن لا باعتبار الوجود
الخارجي فان ما يدخل تحت الوجود الخارجي من نعم الجنان في كل زمان يعرض يكون
متناهيا البتة لكن يمكن ان يوجد بعده نعم اخرى هذا اما خبر مبتدا محذوف اي
الامر هذا او مبتدا محذوف الخبر اي هذا كما ذكر او فاعل فعل محذوف اي حصل هذا
او مفعول فعل محذوف اي خذ هذا وهو للاشارة الى انقطاع الكلام السابق
والشروع في كلام آخر لكن يشكل اثبات الانقطاع في الامور الوهمية بالنسبة
الى علم الله الشامل لجميع الامور الوهمية ممكنة كانت او ممتنعة فان مراتب الاعداد
الغير المتناهية داخلة تحت علمه الشامل للممكنات والممتنعات حال كون تلك المراتب
مفصلة فان الله تعالى يعلم بالتفصيل جميع مراتب الاعداد الغير المتناهية اذ لا مانع

من تعلق علمه تعالى بالامور الغير المتناهية مجتمعا ولا مانع من توجهه والتفاته في آن
واحد الى امور متعددة ولا مانع ايضا من تعلق علمه تعالى بها متعاقبا لقدمه وعدم
انقطاع زمان وجوده وايضا نسبة الانطباق بين الاحاد المجتمعين المفروضتين
من مراتب الاعداد معلومة له تعالى كذلك اى بالتفصيل فلو كان برهان التطبيق صحيحا
بجميع مقدماته لكان مستلزما لتناهي معلوماته تعالى وهو مع والمستلزم للمحال محال قال
الفاضل الرومي يرد عليه انا لا نسلم ان الله تعالى يعلم الامور الغير المتناهية بالتفصيل فان
تعلق العلم بالامور الغير المتناهية بالتفصيل ممتنع سواء كان علم الواجب
او الممكن وما يقال ان الله تعالى عالم بالممتنعات ان اريد مطلقا سواء كان تعلق العلم
بها ممتنعا او لا فلم يدل يكون تلك الدعوى تكذيبا بمقتضى ضرورة العقل وهل
هذا الا تناقض وسيصرح المحشي بقوله يجوز ان يكون بعض الامور غير قابلة لتعلق
العلم كالممتنعات بالنسبة الى القدرة انتهى كلامه وان اريد انه تعالى عالم بالممتنعات
ان لم يكن تعلق العلم بها ممتنعا فمسلم لكن لا يفيد ذلك تعلق علمه تعالى بالامور
الغير المتناهية بالتفصيل اتما يوجب ذلك لو كان تعلق العلم بها ممكنا وليس
كذلك انتهى كلامه وحاصله ما ذكره الفاضل الاسفرائني حيث قال بعد نقل كلام
المحشي الفاضل فيه ان علمه الشامل انما يشمل حال امتناع العلم به كما ان قدرته الشاملة
انما يشمل حال امتناع وجوده وامكان تعلق العلم مفصلة بالامر الغير المتناهية
من قوله فتأمل لعل يمكن ان يكون اشارة الى هذه الحيثية ويمكن ان يكون اشارة

الحديثة

الى دفعه

لا دفعه كما اشرنا اليه في تحرير الاشكال قيل واما الجواب عن هذه الاشكال بان علمه تعم
واحدا والكثرة في تعلقاته وهي امور اعتبارية لا وجود لها في نفس الامر والتشبه في
الامور الاعتبارية غير ممتنع على ما هو المشهور فمدفوع بان تعلقات علم الله تعم وان
لم يكن داخلة تحت الوجود لكنها كانت داخلة تحت نفس الامر فيجري فيها البرهان
فيظهر فيها امتناع التشبه ويمكن ان يمنع كون التعلقات العلمية غير متناهية فيقال لم
لا يجوز ان يكون لعلمه تعم بالمعلومات الغير المتناهية تعلق واحد فقط او كان له تعلقات
متناهية فقط فلا يرد الاشكال ايضا انتهى كلامه وانت خبير بان الاشكال المذكور
انما هو في الامور الوجودية التي هي من متعلقات العلم لا باعتبار نفس العلم وتعلقاته
فلا يجدي الجواب ولا الدفع بشيء وقال الفاضل الخدري بعد نقل الاشكال وانت تعلم انه
حينئذ يرجع الى عدم تناهي معلوماته تعم وسيجيء الجواب في آخر الدرس انتهى كلامه
قوله فانه الا وا اي المعلومات اكثر من الثانية اي المقدورات لان القدرة اي
قدرة الله تعم خاصة بالممكنات ولا يدخل الممتنعات تحت قدرته تعم والعلم اي علم
الله تعم عام شامل للممكنات والممتنعات كما قال يتعلق اي العلم بالممتنعات ايضا اي
كما يتعلق بالممكنات قوله وذلك اي عدم النقض بعد اعتبار الوجود بمراتب
الاعداد والمعلومات والمقدورات انها لا تتناهى الى حد لا يتصور فوقه آخر لا بمعنى
ان لا نهاية له يدخل تحت الوجود فانه محال وتوضيحه اي توضيح ان المراد ههنا باللا
تناهي هو المعنى الاول دون المعنى الثاني وان اللا تناهي بالمعنى الثاني محال ان

التناهي وعدمه اي عدم التناهي فرع الوجود يعني ان عروض التناهي وعدمه فرع
وجود المعروض ولو كان وجود المعروض ذهنا فان الشيء ما لم يوجد في الخارج
او في الذهن يمتنع اتصافه بشيء من التناهي وعدمه لانهما من الاعدام والملكات التي
يقتضي موضوعها وجودية كما تقرر في موضعه ولان ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت
له فان كان الثبوت في الذهن فهو فرع ثبوت المثبت له في الذهن وان كان الثبوت في
الخارج فهو فرع ثبوت المثبت له في الخارج كذا في الحاشية الرومية وليس المعلوم منها مراتب
الاعداد ومن المعلومات والمقدورات الا قدر امتناهيا في الحاشية الرومية لان برهان
التطبيق قائم على امتناع عدم تناهي الموجودات اي كل ما دخل تحت الوجود مجتمعة
او غير مجتمعة مرتبة او غير مرتبة ولما استشعر سؤالا على قوله ليس المعلوم منها الا قدرا
متناهيا انه مخالف لما اتفق عليه الجمهور من انها غير متناهية قال لدفعه وكل ما يقع انها
اي مراتب الاعداد ونعم الله ومقدورات الله ومعلوماته غير متناهية معناه اي
مع ما يقع من عدم التناهي عدم الانتهاء الى حد لا مزيد عليه بل كل حد يفرض يمكن
ان يوجد فوقه اخر وليس معناه ان ما دخل تحت الوجود غير متناه حتى ينافي ما ذكرنا
وخلاصته اي حاصل ما يقع انها اي تلك الامور بحيث لو وجدت باسرها لكانت غير
متناهية لكن لكن مقدم الشرطية ممتنع التحقق قطعا فلا يلزم عدم التناهي قال
الفاضل الهندي وفي كون التناهي وعدمه فرع الوجود تردد بل الظاهر عدم النوعية قال
الفاضل الرومي فرعية التناهي وعدمه للوجود غير مسلم قوله لانهما من الاعدام والملكات

ثم قوله

مم قوله ثبوت شيء بشيء فرع ثبوت المثبت له مسلم لكن لا يتم الا فيما مفهوم التناهي
واما اتصاف الشيء بعدم التناهي فهو بالحقيقة راجع الى سلب الاتصاف بالتناهي
فلا يقتضي ثبوت المثبت له وان دلالة برهان التطبيق على تناهي كل ما دخل تحت
الوجود غير مسلم ثم قال الفاضل الجندي ايضا ان الاعداد من قبيل الموجودات
الخارجية عند جمهور الحكماء وايضا ان عدم تناهي المعلومات بمعنى عدم الانتهاء
الى حد كعدم تناهي المعدومات بل عدم التناهي في صورة العلم والمعلومات بالفعل
والا يلزم الجهل واما انها هل هي موجودة بالوجود العلمي وباعتبار هذا الوجود
مرتب فيفيد تردد انتهى كلامه وقال في الحاشية والظاهر انه لا ترتب ولا وجود هناك
بل هي حاضرة بانفسها من غير ترتب قوله يعني ان صانع العالم الخ اشارة
غير لقوله اي هذا القول والتفسير اشارة الى دفع توهم الاستدراك في ذكر الواحد
بعد ذكر الله بناء على ان اي هذا التوهم بسبب البناء على ان الله تعالى علم للشيء الحقيقي
وهو اي الشيء الحقيقي لا يكون الا واحدا فالحكم بكون محدث العالم هو الله يستلزم
كون الصانع للعالم واحدا فالحكم بالوحدة بعده يكون مستدركا فقيل توهم
الاستدراك جار في الصفات الآتية فانه لما ذكر ان المحدث للعالم هو الله تعالى ظهر
انه الواحد القديم الحي القادر السميع البصير العليم المريد فذكر في الصفات الكاملة
فلا حاجة الى ذكر هذه الصفات بعد ذكر هذا الاسم العلم لانه تعالى لان هذه الصفات
كانت مشهورة في ضمن هذا الاسم والجواب الشامل لهما ان الصفات صفات كاشفة

لانعم لان هذه الصفات كانت مشهورة في ضمن هذا الاسم الجمعي للمدح كما في قولنا بسم الله
الرحمن الرحيم وانما ذكرت هذه الصفات الحادثة ههنا اشارة الى ان معظم مقاصد
علم الكلام انتهى وانت خبير بان التوهم ههنا ناش من نفس العلم مع قطع النظر
عن الاشتهار بهذه الصفات فهو في غاية القوة على ان الله اشار فيما بعد الى جواب
هذه القائل من التوهم والدفع حيث قال في قوله القديم هذا التصريح بما علم التزاما
وحاصل الدفع ان المراد بالوحدة المستفادة من قوله الواحدة في صفة وجوب
الوجود لا الوحدة في الذات والجزئي الحقيقي يستلزم الوحدة الذاتية لا
بحسب الصفة فلا استدراك قال الفاضل الجندي قدم الاشارة الى ان قوله والحدث
للعالم هو الله تعم بمنزلة ان صانع العالم هو الذات الواجب الوجود فوصفه
بالوحدة في قوة وصف الذات الواجب الوجود به فالمعنى عدم انشراك مفهوم
واجب الوجود بين الاثنين واليه اشار بقوله ولا يمكن ان يصدق مفهوم الوحدة
على عدم الاشتراك في الوجوب ومآله الى عدم الكثرة من حيث الجزئية ويؤيده ما
في شرح المقاصد من ان حقيقة التوحيد اعتقاد عدم الشريك في الالوهية
وخواصها واراد بالالوهية وجوب الوجود انتهى وانت خبير بان هذا الدفع
اليق بعبارة الشرح وحاصله ان المراد من لفظ الله ليس معناه الحقيقي
حتى يكون جزئيا حقيقيا وبهذا التحرير يندفع ايضا ان الجزئي الحقيقي لا يحمل على
شيئين على ما اختاره العلامة وتبعه بعضهم وهذا التوهم اي توهم الاستدراك

وكذا

وكذا توهم حمل الجزئي الحقيقي على شيء مع دفعه اي دفع توهم الاستدراك آت في
قوله تعالى هو الله احد وفي بعض الحواشي هذا على تقدير ان يكون هو ضمير الشأن
والله احد جملة من المبتداء الخبر خبره وفي الكشاف عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما
قالت قريش يا محمد صف لنا ربك الذي تدعونا اليه فنزلت يعني الذي ساء لتموني
عن وصفه هو الله احد بدل من قوله الله او على هو احد وعلى هذا التقدير لا
يلزم شيء هو ظ انتهى كلامه وكان وجهه انه اذا جعل الله مبتداء فلا حاجة الى تاويله
فيكون جزئيا حقيقيا فيلزم الاستدراك واما اذا جعل الله خبرا عن هو والجزئي
الحقيقي لا يصح جملة فنحتاج تاويله بالواجب ونحوه فلا استدراك كما لا يخفى فتامل
يمكن ان يكون اشارة الى الاحتمال المذكور في الكشاف قوله ولو امكن آلهان
اي صانعا قادران على الكمال بالفعل او بالقوة هكذا في كثير من النسخ ولم يوجد
في بعض النسخ قوله بالفعل او بالقوة وكان فائدته انه لو ابقي على اطلاقه
الكلام لتبادر الفهم الى الصنع بالفعل فيكون الترديد في الاستدلال قبيحا فافهم
واذا كان المراد بالآلهان صانعان قادران فلا يرد على تقدير ان يراد احتمال
ان يكون احد الواجبين صانعا قادرا وان يكون الآخر خلافه اي بخلاف هذا
الواجب يعني لا يكون صانعا قادرا بل يكون موجبا بالذات او يكون محتاجا لغيره في شانه
الايجاب والاختيار وهذا هو المراد بالتعطيل هناك كذا قيل وحاصل السوال
ان المدعى وحدة الواجب والدليل لانعدام الا وحدة الصانع وحاصل الدفع ان

المدعى ايضا وحدة الصانع فقوله اى قول الشيخ في تقرير المدعى ولا يمكن ان يصدق
مفهوم واجب الوجود الا على ذات واحد محل تامل اذ مفهوم الواجب اعم من مفهوم
الصانع القادر فهو ينافي تخصيص المدعى بوحدة الصانع القادر الا ان يقال
مراده بالوجوب الوجوب على وجه الصنع والقدرة كما يدل عليه قوله يعني ان
صانع العالم واحد التامة اذ المتبادر من القدرة التامة او يق لو لم يكن صانعا
قادرا لكان معطلا او فاعلا بالايجاب من غير قدرة فيكون افعاله كالمكنات الحادثة
من غير قدرة للحادث عليها والتعطيل وكذا الايجاب نقصان منفي عنه وكذا نقصان
القدرة وهو ظاهر انتهى بعض الحواشي يعني ان وجوب الوجود يستلزم
الصنع والقدرة الكاملة اذ لو لم يكن الواجب صانعا كامل القدرة لزم اما
التعطيل واما الايجاب واما نقصان القدرة والكل نقص ينافي الوجوب واذا
كان الايجاب نقصانا فلا يكون الموجب واجبا منزها عنه ولا يكون المعطل
وناقص القدرة ايضا انتهى وانما تركنا هذا في اصل الحاشية لانه يعلم من سوق
الكلام لكن يرد على هذا التوجيه ان هذا الواجب اى صانع العالم موجب
في صفاته ولو كان الايجاب نقصانا لزم النقصان قطعا والفرق بين ايجاب الصفات
وبين ايجاب غيرها اى غير الصفة بان لا يكون الاول نقصانا والثاني نقصانا
مشكل قيل هذا ما ذكره السيد قدس سره حيث قال وهو ان ايجاب الصفات
كمال وايجاب غيرها نقصان مشكل جدا ونحن نقول ان الاصح انما قالوا

مصحح الفرق بين ايجاب الصفة وغيرها

باب ايجاب الله تعالى

بالايجاب لانه تعم في صفاته لانها كمالات له تعم ولا شك ان ما يكون كمالا له ينبغي ان يكون
مقتضى ذاته تعم من غير احتياجه الى غيره اصلا والا يلزم النقصان في ذاته تعم عن
ذلك علوا كبيرا ولا شك ايضا ان كون ذاته مقتضية لكمالاته من غير احتياج الى غيره
هو عين الكمال المتباعد عن شائبة النقصان واما قالوا بالاختيار في ايجاده تعم
للعالم اذ العالم ليس من كمال ذاته حتى يكون وجوده كمالا له تعم ولا يلزم من
عدمه نقصان اصلا فينبغي ان يكون مختارا في ايجاد العالم لا موجبا والا يلزم
ان يكون كالجمادات الموجبة لافعاله وهذا مما لم يشاء الله تعم كما عرفت آنفا انتهى
كلامه وانت خبير بان استقلال ذاته في الصفات يقتضي ان يكون فاعلا بالايجاب
فليكن فاعلا بالاختيار ولا يكون لغيره مدخل اصلا ولذا حكم السيد بكون
الزوق مشكلا وتبعه المحشي الفاضل فصاحب العقل لم يطلع على حقيقة المقال
فاحسن التأمل وهنا اي في تحرير البرهان بحثان بل ابحاث من وجوه وقد اشار
الى بعضها في صدر الحاشية والى بعضها فيما سيأتي الا انه للاهتمام لشأن
هذين البحثين ذكرهما بهذا العنوان الاول النقض اي النقض الاجمالي
بانه الضمير للشان لو فرض تعلق ارادته تعم باعدام ما اوجبه الضمير عايد الى ما
الموصولة او الموصوفة اي اعدام الشيء الذي اوجب ذلك الشيء ذاته تعم
من صفاته بيان للكلية ما فاما ان يحصل كل من مقتضى الذات وصفة الارادة
وانه اي حصول كل من مقتضى الذات والارادة مع فلانه ينفي الاجتماع المتنافيين

اولا يحصل احدهما ويحصل الآخر فيلزم العجز اى عجز الآلة ان لم يحصل مقتضى الارادة
اذ تخلف المراد عن الارادة عجز. او يلزم تخلف المعلول عن علته التامة ان لم يحصل
مقتضى الذات هذا اى كل من العجز وتخلف المعلول عن العلة خلف اى باطل
يعنى ان الثانى باطل فالمقدم مثله وان لم يحصل واحد منهما يلزم العجز والتخلف معا
والظهور اهله وفى بعض الحواشى حاصله ان دليلكم هذا الجميع مقدماته ليس
بصحيح لانه جاز فى هذه الحادة مع تخلف المدلول عنه انتهى كانه اراد بالمدلول
البطلان يعنى ان الدليل المذكور كما يدل على بطلان التعدد يدل على بطلان الآلة
الواحد الموصوف بالصفات الذاتية مثل الارادة فلو كان صحيحا لزم بطلان
الآلة الواحد الموصوف بالارادة وفساده واضح قال الفاضل الخبيصى فى
النقض بحث وهو منع لزوم العجز المنافى للالوهية على تقدير عدم حصول
مقتضى الارادة لان ذلك من قبيل انسداد طريق القدرة على الممكن الذاتى
ناشيا من ذاته تعم ولا شك ان ذلك الانسداد والعجز الذى من قبل الذات لا ينافى
الالوهية انتهى كلامه قيل ان هذا النقض غير موجه ههنا فان اصل الدليل
كان مبنيا على تعلق الارادتين وهذا كان مبنيا على تعلق الارادة والايجاب
ولا شك ان ارادة البارى تعم لا يمكن ان يعارض ايجابه اصلا بل الايجاب
متعين لازم للذات لا يمكن انفكاكه عنها فلا وجه لايراد النقض باحتمال
ذلك فانه بمنزلة ان يقال مثلا لو فرض تعلق ارادته تعم بسلب ما اوجب

ذاته من

ذاته من وجوده فاما ان يحصل مقتضى كل من الذات والارادة وهو محال لانه يلزم
ح اجتماع النقيضين ومع ذلك يلزم سلب وجوده من ذاته تعم من ذلك علوا
كبيرا اولا يحصل احدهما فيلزم العجز او تخلف المعلول عن علته التامة وقريب
من هذا ان يقال لو فرض تعلق ارادته ببقاء جسم ممتد في الجهات الثلث وتعلق
ارادته ايضا بافناء تحيز ذلك الجسم مع بقائه فاما ان يحصل المرادان معا فيلزم
خلو الجسم عن التحيز ممتدا في الجهات الثلث اولا يحصل احدهما فيلزم العجز وقس
عليه نظائره وهي كثيرة هذا وانت خبير بان الجواب عن الكل بالفرق كما ذكره الفاضل
الجندي وقد عرفته آنفا فالنقض موجه لكن له جواب صحيح كما هو شان اكثر النقوض
فلا وجه لقوله عم لا وجه لايراد النقض بامثال ذلك البحث الثاني الحل اي النقض
التفصيلي وهو اي الحل ان عدم القدرة على شيء بناء على الامتناع بالغير
ليس بعجز وانما العجز عدم القدرة على الممكن الصرف الذي ليس جهة امتناع اصلا
فانه تعم لا يقدر على اعدام المعلول مع وجود علته التامة مع ان العجز عنه تعم
منتف قطعا ولو كان عدم القدرة على الممتنع بالغير عجزا لزم عجزه تعم بسبب
عدم القدرة على اعدام المعلول المذكور هو ولا شك ان ارادة احد الامرين
وجود شيء مثلا تحيل عدمه اي يجعل عدم ذلك الشيء محالا فيكون ممتنعا بالغير
فلا يلزم العجز بسبب عدم حصول مراده الآخر وحاصله منع لزوم العجز على تقدير
عدم حصول احدهما وهو مقدمة معينة من مقدمات الدليل المذكور فمنعها يكون

نقضا تفصيليا قال الفاضل الجندى اما الحل فمدفوع بان عدم القدرة على الممكن
الذاتى بناء على سد الغير طريق القدرة عليه نعم هو الجبر المنافى للالوهية ولا شك
ان عدم القدرة على اعدام المعلول الممكن الذاتى بواسطة وجود العلة التامة
هو الجبر بمعنى الغير اياه ومن قبيل المنافى للالوهية كما لا يخفى والضابطة فى هذا الباب
ان انسداد طريق القدرة على الممكن الذاتى ان كان من قبيل انه نعم البحث او بدخلية
ما اسند اليه من صفاته من غير مدخلية المبادى الاجنبية فليس نعم منافى الالوهية
والا فالجبر المنافى للوجوب تنزيهه تعم عنه فليتامل انتهى كلامه والجواب عن الوجهين
انا نفرض التعلقين معا يعنى على تقدير تعدد الالهين نفرض تعلق ارادتهما بالضدين
معا حتى لا يكون شئ منهما ممتنعا بالغير وهو اى فرض التعلقين معا لا يمكن فى
صورة النقض لان اقتضاء الذات سابقا على تعلق الارادة فلا يكون تعلق الارادة
واقتضاء الذات معا فلا يتم النقض اذ الحل جار فى صورة النقض من غير جريان
الجواب المذكور فيه ولا يتم الحل ايضا بالنسبة الى اصل البرهان اذ يكون كل من التعلقين
اى تعلق ارادة الالهين على هذا الفرض بالممكن الصرف اى بالممكن الذاتى
الذى لا يكون ممتنعا بالغير قيل لا حاجة الى ان نفرض حدوث التعلقين معا
فى اصل الدليل بل يكفى اجتماعهما فى زمان واحد فانه جاز ان يفرض المانع الجائز المتنع
بينهما بان يريد احدهما حركة زيد اليوم واستمرت الارادة الى الغد ويريد الآخر
سكونه فى الغد فاما ان يحصل المرادان معا الى آخر الدليل ولا شك ان مثل هذا الفرض

المذكور

المذكور ممكن في صورة النقض ايضا بان اقتضاء الذات ازليا باقيا الى زمان تعلق
الارادة بعدم ما اوجبه ذاته في صفاته هذا كلامه وانت خبير بان في الصورة المذكورة
لم يتعلق الثاني بالممكن الصرف وحاصل الجواب عما لم يرض حدوث التعلقين معا
وهو لا يمكن في صورة النقض كما لا يخفى على من له ادنى تميز ثم قيل وقوله اذ يكون كل
من التعلقين بالممكن الصرف ليس في هذا الجواب فائدة يكون ازيد مما ذكره انه بقوله
لان كلا منهما في مقام ممكن هذا وانت خبير بان تحرير البرهان يحتاج الى الغرض
المذكور حتى لا يرد المنع والغرض المذكور لا يستفاد من كلام الشارح فافهم قوله اذ
لا تضاد بين الارادتين اى لا تدافع بين تعلقهما اى تعلق الارادتين
فاشار الى ان في كلام الشارح مسامحة من وجهين احدهما ذكر الخاص وارادة العام
اذ المراد بالتضاد التدافع اى التنافي في الوجود مطلقا وهذا المعنى اعم من
التقابل الذي هو جنس التضاد والثاني تقدير المضاف الذي هو لفظ التعلقين
وانما قدر المضاف لان الدليل مبني على تعلق الارادتين لا على نفسهما بل
التدافع والتنافي بين المرادين كالحركة والسكون مثلا ولم يرد بالتضاد معناه
الاصطلاحي قالوا الاثنان اذا قد يتقابلان وهما اللذان لا يجتمعان في شيء
واحد من جهة واحدة واقسامه اربعة لانهما اما وجوديان اولا وعلى الاول
اما ان يكون تعقل كل منهما بالقياس الى الآخر فيهما متضايفا او لا فهو التضاد
وعلى الثاني يكون احدهما وجوديا والآخر عدميا فاما ان يعتبر في العدمي محل

اقسام التقابل اربعة

قابل للوجودى فيها العدم والملكة اولا فيهما السلب والايجاب فالتضاد الاصطلاحى
ان لا يجتمع الامران الوجوديان ويجامعهما متضايفين وهما الضدان والمراد بردمعناه
الاصطلاحى لان الضدين يجوز ان يحصلا فى محلين كسواد جسم وبياض جسم
آخر مثلا فلا حاجة فى بيان امكان الارادتين الى نفيه اى نفى التضاد الاصطلاحى
اذ محل كل ارادة تغاير محل الآخر وكذا محل الارادتين هما الآلهان المفروضان
ومحل المتعلقين هما ارادتان او المرادين اعنى الحركة والسكون وايضا لم يرد معناه
الاصطلاحى لان المانع من الاجتماع اى اجتماع يتعين فى محل لا ينحصر فى التضاد
بل هو اقسام اربعة كما عرفت فلا كفاية فى نفيه اى نفى التضاد بالمعنى الاصطلاحى
لا يكفى لبيان امكان تحقق الارادتين والحاصل انه لا حاجة ههنا الى نفى التضاد
لامكان اجتماع المتضادين فى الوجود بان يحصل كل منهما فى محل مغاير لمحل الآخر
مع التضاد ايضا يمكن تحقق الارادتين ولو كان نفى التضاد محتاجا اليه لكان
باعتبار منعه عن الاجتماع فكان نفى سائر اقسام المتقابل محتاجا اليه اذ كل
منها مانع عن الاجتماع كالتضاد ودفع الخاص لا يستلزم نفى العام وكذا
نفى خاص لا يستلزم نفى الخاص المقابل له فى بعض الحواشى قيل ان الارادتين
وجوديتان لا يتوقف تعقل احديهما على تعقل الاخرى فلو ثبت بينهما
امتناع الاجتماع كانتا متضادتين البتة ولهذا خصه بالذكر من بين سائر اقسام
المتقابلين وفيه انه لو كان المنع بين الارادتين تقابل التضاد كان المثبت

بين المرادين

بين المرادين يعني الحركة والسكون اياه ايضا وليس كذلك ولو علل المحشي عدم كون
المراد المعنى الاصطلاحي به لكان اعم على ما لا يخفى انتهى كلامه قوله امارة الحدوث
والامكان اي دليلهما قيل يعني ان المراد بالامارة المذكورة هو معنى الدليل دون المعنى
المشهور لها وهو الدليل القطعي الذي يفيد الظن لان برهان التوحيد هو ما يفيد
اليقين ثم ان كون البعض دليل الامكان يقيني وكونه دليل الحدوث غير يقيني اذ يجوز
ان يكون الحاجة الى المؤثر لكونه ممكنا قديما بسبب علة موجبة قديمة فلهذا ذكر ان الامكان بعد
الحدوث فقال وهو امارة الحدوث والامكان حتى يظهر كون الدليل يقينيا انتهى كلامه
ولا يخفى ان النظر على هذا الاكتفاء بالامكان وايضا في كونه دليل الامكان تردد قال
الفاضل الجندي الاحتياج الى الغير في الفعل والايجاد هل يستلزم الحدوث والامكان
وفيه تردد والنظر عدم الاستلزام وذكر بعض المحققين في حواشي الاصفهاني
في بحث زيادة الوجود ان احتياج المستلزم للامكان هو الاحتياج في الوجود
وقال الفاضل المحشي لاثبات كون البعض دليل الحدوث والامكان اذ يلزمه اي
البعض الاحتياج الى الغير في فعله وايجاده وتنفيذ قدرته لانه يحتاج الى عدم
سد الغير طريق الفعل عليه وهو اي الحاجة الى الغير نقص يستحيل ذلك
عليه تعالى بالاجماع القطعي وان لم يكن منافيا للوجوب الوجود والقدم الذاتي
بالدليل العقلي وكذا اللاهوتية ايضا قال الفاضل الاسفرائيني قوله لما فيه من مخالفة
الاحتياج لانه يوجب احتياجه في ايجاد الممكنات الى موافقة الغير وعدم مخالفته

والاحتياج ينافي الالوهية وفيه بحث اذ المنافي لها احتياج هافي الوجود والصفات
الصفات الذاتية واما مطلقا فلا انتهى كلامه وانت خبير بانه ان تم الاجماع القطعي
فلا يرد امثال هذه المناقشات فافهم ان قلت عدم حصول المراد ان كان بحيث
للالوهية يلزم ان يقول المعتزلة بجـ. الله تعالى لقولهم بان طاعة الفاسق مرادة
اى مراد الله تعالى على ما سيجيء من ان الله تعالى لم يرد من الكافر الا الايمان ومن الفاسق
الا الطاعة وذلك لا يحصل ذلك المراد فيلزم فيهم القول بجـ. الله تعالى عن ذلك علوا
كبيرا مع انه منافٍ للاجماع القطعي ويمكن ان يكون مراده ما ذكره بعض الافاضل
في شرح حواشي المواقف من ان المعتزلة يجوزون تخلف المراد عن الارادة فيلزم ان
لا يتم هذا الدليل عندهم مع انه للمتكلمين قاطبة قلت القول بجواز تخلف المراد عن المشية
القطعية التي يسمونها مشية قسر واجاء واضطرار فان المشية عندهم نوعان مشية
قسر ومشية تفويض الى اختيارهم فالجـ. واقع في الاول اذا لم يحصل المراد وهم
اى المعتزلة لا يقولون بالتخلف عنها واما المشية التفويضية فلا جـ. في التخلف عنها
والمشية التفويضية مثل ان تقول لعبدك اريد منك كذا ولا اجبرك اى لا اكرهك
على وفيه ان عدم وقوع هذا المراد ايضا نوع نقص ومغلوبية وسيجيء تحقيقه
في بحث افعال العباد وفي حواشي شرح المواقف ولكن ان تقول هم انما يجوزون
التخلف في الفعل الاختياري لغيره لا في فعل نفسه والبحث فيه واما قوله لحركة
جسم وسكونه فلا يقتضي فرض اختيار لذلك الجسم وهو ظاهر هذا وكذا قول

لشه حركة

الشخص حركة زيد وسكونه ايضا لا يقتضي ذلك وان كان ظاهرا وهي الحركة الارادية فافهم قوله
وهو لا يستلزم الانتفاء المصنوع لجواز ان يوجد المصنوع باحدهما ابتداء
فلا تمانع ولا توارد العلتين المستقلتين على معلول واحد شخصي على سبيل البدل
مع امتناع الاجتماع بان يكون كل منهما بحيث لو وجدت ابتداء وجد ذلك المعلول
الشخصي فاذا وجدت احديهما وجد المعلول وامتنع حينئذ وجود الاخرى كما ذكره السيد
في شرح المواقف فغي هذا المقام ايضا يجوز ان يوجد المصنوع بارادة احد الاثنين
ابتداء وبعد الوجود لا يمكن ان يريد الآخر ذلك المصنوع بعينه فلا توارد ولا
تمانع فالتمانع لا يستلزم انتفاء المصنوع في بعض الحواشي قوله لجواز الخ يدل على
ان الضمير في قوله وهو لا يستلزم الخ راجع الى امكان التمانع لكن الظاهر انه راجع الى
عدم تعدد الصانع اي عدم تعدد الصانع لا يستلزم انتفاء المصنوع وهذا
الجواب مبني على ان النظم المتبادر من الآية وكذا من تحرير لا يفيد ان المراد بالفساد
وكذا بعدم التكوين عدم التكون بالفعل فساء على هذا النظم منع الملازمة
واقتصر عليه فمنع قوله على انه لم يمكن ان لا يبنى على النظم ولا يقتصر على منع
الملازمة لجواز ان لم يرد النظم بل يفصل ويمنع الملازمة على تقدير وهو ارادة
عدم التكون بالفعل ويمنع انتفاء اللازم على تقدير آخر وهو ارادة
امكان عدم التكون فتدبر ليظهر لك الفرق بين الجوابين ويمكن ان يكون اشارة
الى ان المتعارف في امثاله ان يكون ما بعد على جوابا آخر لا ان يكون تفصيلا

للجواب السابق فافهم قال الشيخ في شرح المقاصد قال بعض الافاضل وههنا بحث
آخر ليس ببعيد وهو ان التوارد وان كان محالا الا انه عليه ثم ذكر ما ذكره انه اريد بالفساد
في قوله تعالى لفسدتا عدم التكون بالفعل فتغايره اى تغاير البرهانين المستفاد
في الآية ان يقال لو تعدد الآلهة لم تكون السماء والارض اى العالم المشاهد
لان تكونهما اما بمجموع القدرتين بان تكون قدرة كل آلهة ناقصة والمجموع
علة مستقلة تامة او تكونهما بكل منهما اى بكل من القدرتين بان يكون
كل قدرة على الاستقلال او تكونهما باحدهما اى باحد القدرتين بان يكون
هو علة مستقلة والكل بط اى كل واحد من الاحتمالات الثلث بط اما بطلان
الاحتمال الاول فلانه من شان الآلهة كمال القدرة وعلى الاحتمال الاول قدرة
كل منهما ناقصة واما بطلان الاحتمال الثاني فلامتناع توارد العلتين
المستقلتين على المعلول الواحد الشخصي وعلى الاحتمال الثاني كل جزء من
اجزاء العالم واحد شخصي معلل بالعلتين المستقلتين واما بطلان الاحتمال
الثالث فلانه يلزم ترجيح بلا مرجح اذ صلاحية المبدائية مشتركة بينهما
كما ان الحاجة مشترك بين الممكنات فاحتاج بعضها في وجودها الى احدهما
دون الآخر قلت حاجة خصوصية المعلول الى خصوصية العلة ضرورية
كذا ذكره بعض الافاضل ويرد عليه ان الرد ليدا على تقدير التمانع التوقفي
اى مبني على فرض التمانع ثم يرد منع الملازمة الخ في قوله لو تعدد الآلهة لم تكون

المستقلتين

ترجح بلا مرجح فان قلت
هو كما حال المطلق المبداء
دعاء تيار احدهما بجواز اختياره
دون الآخر صح

السماء والارض

السماء والارض لان وجودهما اى الالهين لا يستلزم وقوع ذلك التقدير
اى المقدور اى التمانع او وقوع مقتضى ذلك التقدير فعلا متعلق بالاستلزام
المنفى او بالنفى اذا لم يقع التمانع فلنا اختيار الشق الاول او الثالث على ما ذكره
المحشى بعد هذا واما على الاطلاق اى من غير تقدير التمانع فلم يكن اختيار الشق
الاول وهو ان يكون تكونهما بمجموع القدرتين فيختار الاول ويقول كمال القدرة
فى نفسها اى بالنظر الى ذات القدرة لا ينافى تعلقها بسبب الارادة اى ارادة
صاحب القدرة على وجه متعلق بالتعلق يكون للقدرة الاخرى مدخل فى وجود
المقدور وربما وقع مثل هذا فى افعال العباد عند الاستاذ ابو اسحاق الاسفرايينى
فان افعال العباد عنده واقع بمجموع القدرتين من الله تعالى ومن العبد مع انه
قائل بكمال قدرة الله تعالى ولم يجعل هذا منافيا للكمال على ما سيجىء تحقيقه فى بحث
افعال العباد ان شاء الله تعالى وكذا يمكنه اختيار الشق الثالث وهو
ان يكون باحدهما فقط على سبيل الاستقلال ولا يلزم الترجيح بلا مرجح
بان يريد احدهما الوجود بقدرة الاخر قيل هذا غير معقول فى الصانع القادر
هذا كلامه وانت خبير بانه غير معقول لانه ان اراد بغير المعقول انه غير
ممكن فهو مم وان اراد استبعاد العقل اياه فغير مفيد كما لا يخفى او بان
يفوض التفويض واگذاشتن كارى بكسى اى تفويض احدهما وترك
باراده اى ارادة هذا الاحد من غير اضطرار وبى تكوين الامور اى ايجاد

الاشياء الى الآخر وفي بعض الحواشي وكذا يجوز ان يكون كل منهما مستقلا في
القدرة لكن اراد احدهما وجوده فوجد ولم يرد الآخر وجوده ولا عدمه ولا
استحالة فيه اي في كل واحد من الصورتين المذكورتين او في شق الثالث
على هذين التقديرين فاراده احدهما او تفويضه قدر حج قدرة الآخر فلا ترجح
من غير مرجح وكذا في الصورة المذكورة في بعض الحواشي او قدرة احدهما
ترجحت بارادته بخلاف قدرة الآخر والتحقيق في هذا المقام اي مقام بيان
الآية حجة اقناعية او قطعية انه الضمير للشان ان محل الآية الكريمة على نفي
تعدد الصانع مطلقا اي سواء كان قويا مؤثرا في السماء والارض اولا يكون
فهي اي الآية الكريمة حجة اقناعية والملازمة عادية لما ذكر من الاحتمالات
لكن الظاهر من الآية ان المراد بها نفي تعدد الصانع المؤثر في السماء والارض
حيث قال الله تعالى لو كان فيهما آلهة الخ كلمة حيث لتعليل ان الظاهر من الآية
نفي تعدد الصانع المؤثر وحاصله ان ذكر كلمة فيهما يقتضي الحمل على ما ذكرنا
اذ ليس المراد بقوله فيهما التمكن فيهما اذ هو يوجب تمكن الآلة وكونه في المكان
وهو محال وايضا هو مخل بالتوحيد اذا لمستفاد منه انتفاء تعدد الآلهة المتمكنة
فيهما لا مطلقا فيحتمل تعدد الآلهة الغير المتمكنة فيهما ولذا اعترض بان ذكر
فيهما يخل بافادة التوحيد ويوجب تمكن الآلة ودفع بان الآلة رد اعتقاد
المشركين وهم اعتقدوا الآلهة كائنة فيهما كالكواكب والاصنام وانتفاء تعدد

الآلهة

الآلهة الغير المتمكنة فيها يعلم باشتراك الدليل اذ الفساد لازم لاصل التعدد
وحدوث لزوم التمكن مدفوع بانه انما يلزم التمكن لو كان كلها تامة او ناقصة
خبرها الطرف المذكور او مثل موجودة او متمكنة واما اذا كانت ناقصة وخبرها
مثل مؤثرة ومدبرة فلا يتم الدفع حديث الاحلال بالتوحيد ايضا كما لا يخفى
فالحق ان الملازمة المذكورة في الآية قطعية لا عادية فيكون الآية حجة قطعية
لا اقناعية وانما يكون الملازمة قطعية اذ على تقدير تعدد المؤثر فيها لا يخ
من ان يكون تاثيرها على سبيل التوارد بان يكون كل منهما علة مستقلة مؤثرة فيها
او على سبيل الاجتماع بان يكون كل منهما علة ناقصة في مجموع السماء والارض
او على سبيل التوزيع والتقسيم بان يكون كل منهما مؤثرا في بعض من السماء
والارض والتوارد بطل قطعا فتاثيرهما اما على سبيل الاجتماع او على سبيل
الاجتماع او انعدام البعض عند اعتبار التوزيع عند عدم كون احدهما صانعا
لانه اى ذلك الاحد وجود علة على تقدير فرض الاجتماع او علة تامة على تقدير
اعتبار التوزيع فيفسد العالم اى لا يوجد هذا النظام المحسوس كلا او بعضا
في بعض الحواشي فيه انه يجوز ان لا يعدم كون احدهما صانعا فلا يلزم انعدام
الكل ولا البعض وان اريد انه يلزم انعدام الكل او البعض بالامكان فانتفاء
الملازم مم تم كلام يمكن ان يقال كون احدهما صانعا لازم لكن لا يمكن التفاوت
على ما مر ويمكن ان يوجه الملازمة المذكورة في الآية بحيث يكون قطعية على

الاطلاق اى سواء اريد نفى تعدد الصانع مطلقا او نفى تعدد الصانع المؤثر
فى العالم وهو اى التوجيه ان يقال لو تعدد الواجب اى الصانع لم يكن العالم
ممكنا فضلا عن الوجود والاى وان كان العالم ممكنا مع تعدد الصانع
لامكن التمانع بينهما المستلزم للمحال لما مر فى الشرح لان امكان التمانع لازم لمجموع
الامرين من التعدد وامكان شيء من الاشياء فاذا فرض التعدد يلزم ان لا يمكن
شيء من الاشياء حتى لا يمكن التمانع المستلزم للمحال قال الفاضل المحقق
ان امكان العالم مع تعدد الواجب كما يستلزم المحال كذلك عدم الامكان مع التعدد
يستلزم المحال اعنى عجز كل واحد او التعطيل وبالجملة كما ان امكان التمانع لازم
لمجموع الامرين من التعدد وامكان شيء من الاشياء فاذا فرض التعدد يلزم ان
لا يكون شيء من الاشياء حتى لا يلزم ذلك المحال كذلك عجز كل واحد او التعطيل لازم
لمجموع الامرين من التعدد وعدم الامكان فاذا فرض التعدد يلزم ان يمكن العالم
حتى لا يلزم المحال المذكور وفيه ان انتفاء الامكان لا يستلزم العجز المنافى للالوهية
بخلاف امكان التمانع ويمكن الجواب عن بيان العجز او التعطيل ليس لازما لمجموع
الامرين اعنى التعدد وعدم الامكان اذ لا مدخل فى اللزوم للتعدد اصلا
بل من قبيل ضم الامر الاجنبى بما هو مستقل فى اللزومية بخلاف التعدد مع
الامكان فانه ليس كذلك بل لكل واحد منهما مدخل فى اللزوم لكن بقى ان عدم
امكان العالم يلزمه وجوب العالم او امتناعه فلا يترتب عليه الفساد مطلقا

بل الوجود

بل الوجود ضروري على تقدير الوجوب الا ان يراد بالوجود المنفي الوجود الخاص
اعني المسبوق بالعدم دون الوجود المطلق كما لا يخفى انتهى كلامه ونحن نقول
اذا كان الامكان مع التعدد مستلزما للمحال وكذا عدم الامكان مع التعدد
فاللازم منه عدم التعدد وهو مدعى المستدل فلا يضره هذا الكلام ويمكن ان
يدفع قوله لكن بقي الخ بان احتمال الوجوب من العالم مسلوب بالدلايل المذكورة
سابقا فاذا لم يستند الى الصانع الموءثر يلزم ان يكون ممتنعا مع ان وجوده
مشاهد ولذا اخر برهان التوحيد عن دلايل حدوث العالم فتحرير الملازمة في
الآية انه ان تعدد وامكن العالم يلزم الفساد فعلى تقدير التعدد يلزم
ان يكون واجبا وجوده وهو بط بالدلايل القطعية بل بالمشاهدة ايضا كما
سبق او يكون ممتنعا وهو ايضا بط بالمشاهدة فحكم انتفاء التعدد قوله
ومنع انتفاء اللازم لو اريد باللازم اى بالفساد اللازم للتعدد المذكور بالامكان صح
في الآية عدم التكون بالامكان لكن لا مطلقا حتى يرد عليه منع بطلانه بل عدم
التكون بالامكان مع وجود العلة التامة وهي كل واحد من الالهين المفروضين
فوصف التأثير ليتم الامر اى الامر الاستدلالي اذ اللازم على هذا بين البطلان
لكنه اى لكن قصد هذا المعنى من الآية بعيد نقلا عنه يعني يمكن ان يراد باللازم
ذلك وتحرير الدليل هكذا لو وجد صانعان لامكن التمانع بان يريد كل منهما
ايجاد المصنوع على وجه الاستقلال وامكن ان لا يوجد المصنوع مع وجود علة

التامة وهي ارادة كل منهما لامتناع ان يوجد بها او بكل منهما او باحدهما لكن
حمل الفساد في الآية على هذا المعنى مما لا يخفى بعده انتهى كلامه قوله لامتناع الخ متعلق
بقوله امكن ان لا يوجداه ولا يخفى عليك ان الدليل يعند عدم امكان وجود
المصنوع والمقصد بمقتضى العبارة امكان عدم الوجود وبينهما فرق واضح
وليس الثاني مستلزما للاول حقيقة انه استدل على ما هو لازم العبارة اذ الثاني
يجامع الوجود دون الاول هذا وانت خبير بان وصف الالوهية مشعر بالعلية
والتاثير فاذا قلنا لو كان فيهما آلهة فهو بمنزلة ان يقال لو تعدد المؤثر فيهما
وح اذا اريد بالفساد عدم التكون بالامكان ليتم الامر ولا بعد فيه فافهم قوله
فلا نعيد فيلزم ان يكون كلا الانتفائين اى انتفاء الشرط الذى هو التعدد
وانتفاء الجزاء الذى هو الفساد الماضيين مقررين عند السامع لكن قد علل
الثانى اى استدل عليه بالاول بحسب الحاصل متعلق بقوله يعلل يعنى ان المفهوم
من الآية على هذا تعليل احد الانتفائين المعلومين للسامع الواقعين فيما علل
بالآخر كما فى قوله لو احبتنى لاكرمتك والمعنى اى واى حال ان المقصد ليس هذا بل المقصد
بالآية بيان تحقق انتفاء الاول اى انتفاء التعدد بحسب جميع الازمنة متعلق
بقوله تحقق وكذا قوله بدليل تحقق الانتفاء الثانى اى انتفاء الفساد هذا بحر
للشبهة على وفق كلام الله ولها بحر آخر وهو مقتضى كلمة لو بيان سببية احد
الانتفائين المعلومين للآخر ومبنى الاستدلال على الانتقال من المعلوم الى المجهول

وقد حرر

وقد حرر الفاضل الجدي الشبهة على هذا الوجه لكنه لا يساعده كلام الله كما لا يخفى
قوله من غير دلالة على تعين زمان ولو سلم الدلالة اى دلالة كلمة لو على تعين الزمان
الحاضر ليتم المقصود وهو نفي التعدد في جميع الازمنة ايضا اى كما انه يتم اذا لم يسلم ان
الحادث لا يكون الها يعني ان اللازم على هذا التقدير انتفاء التعدد في الماضي فلو ثبت
التعدد في الآن يكون انه يقع التعدد حادثا البتة والحادث لا يكون الها فيتم المقصود
قوله لكنه اى الحكم بالترادف بين الواجب والقديم لم يستقم للقطع بتغاير
المفهومين اى مفهوم الواجب والقديم فان الواجب هو الذي يكون وجوده
من ذاته ولا يحتاج الى شيء اصلا والقديم هو الذي لا اول لوجوده فقد ما ذكر المتكلمين
يريدون بالترادف التساوي بحسب الصدق لا الاتحاد في الموضوع له على ما هو
المتعارف بين المتأخرين ويوهم اطلاق الترادف وارادة التساوي انه قال
الامام ابو المعين النسفي ره في التبصرة الايمان والاسلام من قبيل الاسماء المترادفة
وكل مؤمن مسلم وبالعكس اى كل مسلم مؤمن ثم اى بعد الحكم بالترادف بين
كل منهما اى من الايمان والاسلام مفهوما على حدة فيكون مراده بالترادف التساوي
قال الشيخ الشهيد لا يعبأ بقدماء المتكلمين يريدون الى آخر كلام المختصر ثم قال لنا نقول
ذكر صاحب النهاية في شرح التمهيد لا نسميه تعبا صحيحا وان كانت الالفاظ غير
منقية ولا طيبا وان كان معناه شافيا واما واجب الوجود والقديم فهما اسمان
مترادفان من كل وجه فكان جواز الاطلاق في احدهما جوازا في الآخر فكانا

بمنزلة الاختلاف في اللغات في اسم الله تعالى بالعربية والفارسية والتركية وغيرها ثم كلام
البصرة يحمل المسامحة والمبالغة فلذا زاد لفظ القبيل انتهى ويعضده ما في عباب
اللغة من ان العسل الجماعة من الثلثة فصاعدا من قوم شتى مثل الروم والزنج والعرب
وفي بعض الحواشي يحتمل ان يكون لكل منهما او لاحدهما معنى مشتركا بينهما وآخر غير
مشترك فالترادف باعتبار المعنى المشترك والمخالفة المفهوم باعتبار المعنى المخصوص
قوله تصريح بان واجب الوجود لذاته هو الله تعالى وصفاته يرد على ظاهره اى
ظاهر هذا الكلام ان كل صفة محتاجة الى موصوفها ضرورة ان الصفة يخر قائمة
بذاتها فكيف يكون الصفة واجبة لذاتها على ما هو المفهوم من ظاهر هذا الكلام ونقل
عنه لكنه لا يرد على باطنه لان معنى كون الشيء موجودا بذاته ان لا يحتاج الى الغير في
وجوده اصلا لا بمعنى عدم الاحتياج الى الشيء اصلا فتكون واجبة لانها ليست
غير الذات انتهى فاحتياجها الى موصوفها وهو الذات لا ينافي وجوب وجودها وتجرى
تاويلك قال الشيخ الشهيد سيجيء في بحث الصفات من هذا الشرح تاويل ذلك بان المراد
واجب لذات الواجب تعالى واما في نفسها فهي ممكنة اقول لا يلائم هذا التاويل
استدلالهم واعتراضهم على الوجه المذكور هنا انتهى كلامه فيه ان هذا الاعتراض
مستفاد من الحاشية التالية بهذه الحاشية فافهم قوله اذ لا نعني بالمحدث الا ما يتعلق
الخ هذا الكلام يدل على ان وجود الصفة القديمة لا يتعلق بايجاد شيء والا
لزم حدوثها بمقتضى هذا الكلام يدل ايضا على ان وجود الصفة القديمة لا يتعلق

المعترض الفاضل الخندخه

وهذه العقيدة

وهذه العقيدة جهالة بينة اى واضحة بما سبق ان كل صفة محتاجة الى موصوفها
وكل محتاج يتعلق وجوده بايجاد شيء على ما تقرر عندهم واعترض عليه بان مراده انه
ان الحدث ما يتعلق وجوده بايجاد غيره والصفات ليست غير الذات فلا يكون محدثا
فالاخر بمعنى الغير ولا يلزم منه ان لا يتعلق وجود الصفة القديمة الى شيء اصلا حتى
يلزم الجهالة نعم يلزم على قاعدتهم ولا يذهب عليك ان قاعدة الفاضل المحشي
الاعتراض على كلامهم فان هذا الثناء قيل مستفاد مما نقل عنه في الحاشية السابقة
وقد عرفت وان قالوا في دفع هذه الجهالة كلامنا حيث قلنا صرحا او ضمنا القديم
لا يتعلق وجوده بايجاد شيء انما هو القديم بالذات او الصفة ليست كذلك
اى قديمة بالذات لم يصح حكمهم بوجوب وجود الصفات وايضا النظام القديم بالذات
ما يقابل القديم بالزمان فهو رجع الى قول الحكيم ما سيذكره الشارح قوله باقية ببقاء
هو نفس تلك الصفة اعترض عليه بان قيام العرض بالعرض غير جائز عند اكثر
العقلاء غير الغلاسفة ولهذا حكموا بعدم بقاء الاعراض واحتجوا عليه بانها لو بقيت
لكانت متصفة ببقاء قائم بها والبقاء عرض فيلزم قيام العرض بالعرض
فلو تم هذا الوجه المذكور في بقاء الصفة لاستدل به على عدم بقاء العرض
فلو دفع ذلك قال وانا الاعراض فبقاءها غير حالا نفكاكه اى البقاء عنها اى عن
الاعراض حال الحدوث فهذا الوجه لا يجري في بقاء الاعراض بخلاف الصفات
فانها لقدمها لا ينفك عنها صفة البقاء لكن في ان البقاء مضاف الى الصفة

فكيف يكون البقاء المضاف نفس المضاف اليه قيل هذا الاعتراض غير وارد فان
المحققين قالوا ان وجود الواجب عينه مع ان الوجود مضاف الى الواجب والحق
ان جواز الاضافة بناء على التغاير في المفهوم لا يأبى العينية بحسب الذات بخلاف
التكوين ونحوه على تقدير كونه صفة اعتبارية فان الصفات الاعتبارية ليست عين
موصوفها لا بحسب المفهوم ولا بحسب الذات ثم ان الاعراض الحادثة لو كانت باقية
لا يتصور ان يكون بقاؤها عينها لانفكاك بقائها عنها وقت الحدوث بخلاف بقاء
القديم اذ هو لا ينفك عنها اصلا على ان الايراد المذكور دفع كلاما على السند فلا تم
ههنا اذ للمانع ان يقول كل صفة قديمة كانت او حادثة فهي باقية ببقاء هو نفس
تلك الصفة فلا يرد عليه شيء اذ لا مذهب للمانع على ما هو المشهور انتهى كلامه
فان ارادوا بكونه اى كون البقاء نفس الصفة التي اضيف البقاء اليها عدم
الزيادة اى عدم زيادة البقاء على الصفة بحسب الوجود الخارجي بان يكون للبقاء
وجود في الخارج وللصفة وجود آخر في الخارج ايضا على ما سيجيء في التكوين من
ان التكوين عين المكون عند الاشاعرة واعترض عليه الماتريدية بان الفعل يغاير
المفعول بالضرورة كالضرب مع المضروب واجاب عنه الشيخ بان من قال التكوين
عين المكون اراد ان الفاعل اذا فعل شيئا هنا الا الفاعل والمفعول ولا المعنى
الذي يعبر عنه بالتكوين والايجاد ونحو ذلك فهو امر غير اعتباري يحصل في العقل من
نسبة الفاعل الى المفعول ليس امرا محققا مغايرا للمفعول في الخارج وسيجيء

تفصيله

تفصيله في الشرح وإجمال اصله انه اراد المشايخ بكون البقاء نفس الصفة الايجاد
بحسب الوجود الخارجي فلم يجوزوا النفسية بهذا المعنى في الاعراض ولم يقولوا
الاعراض باقية ببقاء وهو نفس الاعراض بمعنى انه لا يمتاز عنه في الوجود الخارجي حتى
لا يلزم تجددها اى تجدد الاعراض وعدم بقائها بناء على هذا الدليل الذى مداره على
عدم قيام المعنى بالمعنى وهو الافهم ادلة اخر على نفى بقاء الاعراض مع تجويز النفسية
بهذا المعنى المعقول تجددها لازم نقل عنه هذا هو المعنى بالنفس لكن لم يجوزوا النفسية
بهذا المعنى في الاعراض لان بقاء الشيء زائد على وجوده انتهى الظاهر ان بقاء العرض
معنى زائد على وجوده وبعد فيه تامل لان الزيادة لا تنافى النفسية بهذا المعنى وايضا
لا يكفى مجرد الزيادة في لزوم الفساد بل لا بد ان يكون ذلك الامر الزائد موجودا على
ما سيجيء قوله بان محدث العالم على هذا النمط الخ يعنى ان تصور الواجب بعنوان
انه اى الواجب محدث لجميع ما سواه من العالم على النمط اى الطريق البديع اى المحدث
لا على مثال كذا في حواشي شرح التلخيص وعلى النظام المحكم الذى لا يرى في خلقه من
فطور فجعل الحكم بثبوت هذه الصفة له اى الواجب بديهيا كما حصل تصور العالم
بعنوان انه متغير الحكم بحدوثه بديهيا في بعض الحواشي يعنى انه لما علم مما سبق
ان الواجب الذى احدث العالم الذى هو جميع ما سوى الله تعالى فاذا تصور بعنوان
انه محدث لجميع ما سواه علم ثبوت هذه الصفات المذكورة له تعالى بالبديهة وقيل
حاصله ان ههنا قياسا مضمرا على هيئة الشكل الاول وهو ان يقال ان الواجب هو

المحدث لجميع ما سواه على النمط البديع والنظام المحكم وكل من كان كذلك فهو الحي القادر
العليم السميع البصير الشائي المريد اما الصغرى فقد علم مما سبق من قوله والمحدث
العالم هو الله تعه الى آخر برهان التوحيد اذ يفهم من ذلك كله ان الواجب تعه هو
المحدث للعالم بجميع اجزائه وانه لا شريك له في تصوير النظام المحكم واما الكبرى فهي بديهية
انتهى فكلامه ما يحتمل ان يحدثه اى يحدث الله العالم بالوسط المختار في ايجاد
العالم الصادر ذلك الوسط عنه اى عن الواجب تعه بالايجاب وايجابه اى ايجاد الله
لذلك الوسط بطريق الايجاب لا يدل على العلم اى على اتصاف الله تعه بالعلم
ولا يدل على غيره اى غير العلم من الصفات المذكورة يعني لم لا يجوز ان يكون الله تعه
فاعلا بالايجاب لشيء ويكون ذلك الوسط فاعلا بالاختيار فرب ايجاد العالم فلا
يلزم لتصافه تعه بالصفات المذكورة وان لزم اتصاف ذلك الوسط بها لانه اى
عدم الورود دليل ان ذلك الوسط الصادر عنه تعه من جملة العالم المغير
سور الله تعه الثابت كونه حادثا بجميع اجزائه فيلزم ذلك الوسط حادثا فلا
يصدر عن القديم بالايجاب لما سبق من ان المستدل الموجب القديم قديم ضرورة
امتناع تخلف المعلول عن العلة ولا يخفى انه اى نفي الوسط القديم المختار انما يتم
اذا لم يقتصر في اثبات الحدوث على بيان حدوث ما ثبت وجوده من الممكنات
وقد سبق ان المراد ببيان حدوث ما ثبت وجوده من العالم فلا يتم في ذلك
الوسط فلا يلزم اتصافه تعه بالصفات المذكورة وانت خبير بانه ان اقتصر على بيان

من الممكنات

حدوث ما

حدوث ما ثبت وجوده واثبت ان الايجاب بخصائص يتم ايضا لكن فيه ايضا تامل
سبق ثم ان الاعتبار لنمط البديع والنظام المحكم فالاستدلال كذا لذلك
الاعتبار مدخل في بديهية الحكم بالاتصاف بهذه الاوصاف يعني لهذه المدخلية
واعتبر النمط البديع والنظام المحكم والا اى ان لم يعتبر مدخليته في بداهة الحكم
محكوم ان يستدل بحدوث العلم على القدرة والاختيار اى ان صانع العالم قادرا
مختارا اذ لو كان فاعلا بالايجاب لزم قدم العالم لما سبق من ان المستند الى
الموجب القديم قديم ضرورة امتناع تخلف المعلول عن العلة وكل قادر عالم
حتى لان تعلق القدرة لا يكون بدون القصد وهو يستلزم العلم بالمقدور
والعلم لا يكون بدون الحيوة على ما سبق من ان الحيوة صفة توجب صحة
العلم فقط كلام الله تعم السمع والبصر يعني ان ظ كلام الله فالاستدلال على
هذه الصفات ان الدليل المذكور يسلم ثبوت السمع والبصر لكن فيه اشكال
اذ في دلالة الاحداث على وجه الاتقان اى هو مدار هذه الدليل عليهما
اى ثبوت السمع والبصر لمحدث العالم على الوجه المذكور تامل اذ يجوز
ان يصور مثل هذا من غير سمع وبصر اذ علم بالمسموعات والمبصرات كاف في
تحقق هذا النظام ورد هذا بان صدور الافعال المتقنة المتعلقة بالمبصرات
يدل على البصر واجابة الادعية واظهار الافعال على طبق طلب الحاجات
يدل على السمع وبهذا اندفع ما ذكره بعض الافاضل من ان السمع والبصر لا دلالة

قلت
عليها من هذه الجهة بل تثبوتها بالسمع او بان ضده يعامن النقايض فان
لايدل ما ذكره الاعلى قادرية وعالمية مثلا واما ان لها مبادى موجودة غير ذاته
قائمة بذاته على ما هو المذاهب فلا قلت هذا القدر هو المهم بالبيان في هذا
المقام واما اثبات المبادى فسيجئ من بعد قوله وهذا مبنى على ان بقاء الشيء معنى
زائد على وجوده وايضا مبنى على ان هذا الزائد امر موجود في نفسه ليكون
الزائد وصفا فيكون قيامه بالعرض محالا في شرح المواقف لانزاع في وصف
الاعراض بالامور الاعتبارية انما الكلام في وصفها بامور موجودة وهو
اى كون هذا الزائد موجودا ثم ايضا كما ان كونه زائدا مم والحاصل ان ما ذكره
الشارح غير كاف في المقام بل لابد من انضمام ما ذكرنا قال الفاضل البيجابادى المعنى ها
يقابل الذات والوجود هاهنا خود في مفهومه كما في العرض على ما فهم من قوله لان
قيام العرض بالشيء الخ فالمنع المذكور اولا في المعنى متعين فتامل انتهى كلامه
وانت خبير بان في دلالة كلام الشارح على اعتبار الوجود في مفهوم المعنى تامل
كما قال الفاضل الاسفرايني المراد بكونه بقاء الشيء معنى زائدا على وجوده انه
زائد عليه في الوجود الذهني في مجرد المفهوم والا فما ذكره من الحق لا يفيد نفي الزائد
في المفهوم ولا سبيل الى انكاره هاهنا فالفاضل المحشي لم يزد على الشرح شيئا قوله
كما في اوصاف الباري تعم ان تغير القيام بالتبعية في الجزئي غير مطرد اى
غير جائز في اوصاف الباري تعم وحاصله انه غير شامل لها فلا يكون جامعا

بخلاف التغير

بخلاف التغير بالاختصاص الناعت فانه شامل لجميع افراد القيام ثم هذا المعنى كما يتصور
بين الجوهر والعرض يتصور بين العرضين بل بين الجواهر بل لا
اختصاص له بالموجودين فلا يبطل قيام المعنى بالمعنى كذا في بعض الحواشي وقد
يدفع اي عدم كون التغير المذكور جامعا بان التغير بالتبعية في التحيز لقيام
العرض بشيء لا بمطلق القيام وهو مطرد في جميع الاعراض واوصافه تعم لست
الاعراض فلا يتصور عدم الاطراد لها ولذا اي لعدم كون الصفات اعراضا حكموا اي
اهل الحق ببقائها اي ببقاء صفاته تعم وعدم اي حكموا بعدم بقاء الاعراض قيل
فيه بحث فانه كلام على السند وهو ههنا غير مقبول اذ للمانع ان يقول بمنع قيام
العرض ايضا هو اختصاصه احتصاص الناعت بالمنعوت فلم لا يجوز قيام
العرض بالعرض بمعنى اختصاص الناعت بالمنعوت ومع قيام احدهما بالاخر
بالمعنى المذكور جاز ان يكون كلاهما تابعين في التحيز للجسم ونحن ههنا بصدد المنع لا بد
لمنع ذلك من دليل فح جاز ان يكون الاعراض متصفة بصفة البقاء التي كلامنا يمكن
ان يقال المقصود من الدفع بيان اختلال هذا السند لدفع المنع ومرح السيد في
بعض كتبه بجواز مثل هذا الكلام على السند الاخص قوله وان انتفاء الاجسام
الخ هذا رد اجمالي قيل اي نقض اجمالي وذكر بعضهم انه ليس بمعنى النقض الاجمالي
بل هو قريب منه وانما لم يتعرضوا اليه في علم المناظرة للظهوره بالمقايسة بل في
نحو ويقرب منه ما ذكره الفاضل الجندي من انه اشارة الى ابطال قوله ويمنع بقاء الاعراض

ليعلم ان لفظ النقض اذا اطلق يتبادر منه
النقض الاجمالي بناء على العرف وكيف لا
واما اذا قيد بالاجمالي يكون لفهم النقض الاجمالي
واذا قيد بالتفصيلي يكون لفهم النقض التفصيلي
لهما فقهم فيطلق في العرف على النقض التفصيلي وكذا لفظ
النقض الاجمالي وطلعا رضيته حسب لقام
موضح بركاتي الطالب كان لو

بعد تزييف دليله لدليلهم اى دليل المتكلمين على امتناع بقاء العرض وهو قوله
والا لكان البقاء معنى قايما به الخ وحاصله اى حاصل الرد ان ما ذكروه اى المتكلمون
استدلال فى مقابلة الضرورة قيل حاصله ان دليلكم ملزوم للحق لانه ملزوم لابطال
ما هو ضرورى معلوم بالمشاهدة فيكون دليلكم باطلا قطعا هذا ثم بين كونه
استدلالا فى مقابلة الضرورة بقوله لان اصحابنا اى المتكلمين جعلوا الحكم ببقاء
الاجسام ضروريا وعدم بقائها اى عدم بقاء الاجسام ليس بابعد عند العقل
من عدم بقاء الاعراض مع ان الضرورة العقلية حاكمة ببقائها وقد اتفق
المحققون على بقائها والفرق بين الاجسام والاعراض محكم بحكم فيه مصادمة
البديهة فلا تسمع ما يقال من ان العرض المشاهد ينعدم ويتجدد مثله الا ان
الحس لا يميز بين الشيئين ومثله فظن ان المتجدد عين المنقضى فبقائها اى
بقاء الاعراض ضرورى ايضا كما ان بقاء الاعراض جسم ضرورى وفى
بعض الحواشى فيه بحث بشهادة الحس بتوارد الاعراض وانتقالها مع
بقاء الجسم بحاله فكيف لا يكون عدم بقاء الجسم ابعد من عدم بقاء العرض
هذا وذكر بعض الافاضل فانه قلت انما يعتبر شهادة الحس فى الاعراض
لقيام الدليل على خلافها بخلاف الاجسام اذ لا دليل على عدم بقائها قلت ان لم
يثبت الحكم من بديهة العقل ببقاء الاجسام بمعاونة المشاهدة فالقول ببقائها
قول بلا سند وان ثبت ذلك وهو مشترك بين الاجسام والاعراض وجب

العقل ببقائها

القول ببقائها والدليل على خلافه بط لكونه مصادما للضرورة والتفرقة في ذلك
بين الاجسام والاعراض على ما قيل بحكم محض وتخصيص للضروريات العقلية
بالشبهات والوهمية قوله واراد وا به اى بالجوهر الماهية الممكنة فيلزم ان يكون
الجوهر عندهم ممكنا ويلزم ان يزيد وجوده اى وجود الجوهر على ماهيته فان قولهم
اذا وجدت معناه اذا اتصفت بوجودها الخاص فيفهم منه زيادة وجوده
على ماهيته ووجود الواجب عين ذاته اى ذات الواجب عندهم اى عند الفلاسفة
فلا يكون الواجب عندهم ايضا جوهرا قوله وفيه نظر للقطع بتغاير المفهومات اى
مفهوم الله والواجب والقديم فانك قد عرفت ان الله علم للذات مع الشخص
والواجب اسم لمن وجوده ناش من ذاته ولا يحتاج الى شيء اصلا والقديم اسم
لما لا بداية لوجوده فلا يصح الحكم بترادف هذه الالفاظ وايضا لو سلمنا الترادف فما
لزم ان الاذن بالشيء اذن بمرادفه اولازمه كيف اى كيف يسلم ان الاذن بالشيء
اذن بمرادفه ولازمه وما يحال انه قد يكون كذلك اى المرادف واللازم موهمين للنقص
فحال معرفة توقيف فالاذن من صاحب الشرع واجب على مذهب الشيخ الاشعري
في شرح المقاصد لا خلاف في جواز اطلاق الاسماء والصفات على الباري تعم
اذا ورد اذن الشرع وعدم جوازه اذا ورد منعه وانما الخلاف فيما لم يرد به اذن
ولا منع وكان هو موصوفا بمعناه ولم يكن اطلاقه موهما لما يستحيل في حقه تعم
فعندنا لا يجوز وعند المعتزلة يجوز واليه مال القاضي ابو بكر منا وتوقف امام الحرمين

منظر وجود العرض عين ذاته

منظر مع الواجب وجوده

خلاف المعتزلة
اطلاق الاسم على الله تعم توقيف عندنا

الفرق بين الصفة والاسم

وفصل اما العزالي فقال بجواز الصفة وهو ما يدل على معنى زايد على الذات دون
الاسم وهو يدل على نفس الذات هذا كلامه والظاهر منه ان المعتزلة يشترط عدم كونه
موهما للنقص في جواز الاطلاق وذكر الفاضل الهندي موافقا شرح المواقف
ان على مذهب المعتزلة والكرامية اذا دل العقل على ثبوت معنى من المعاني لذاته تعالى
صح اطلاق ما يدل عليه من الالفاظ من غير توقف على الاذن من الشارع ووافقهم القاضي
ابو بكر البلاقاني لكن اشترط ان لا يكون لفظ موهما لما لا يليق بذاته تعالى
في شرح المواقف ومن ثم لم يجز ان يطلق عليه لفظ العارف لان المعتزلة قد يراد بها
علم سبقته غفلة ولا لفظ الفقيه لان الفقه فهم غرض المتكلم من كلامه وذلك مسبوق
سابقة الجهل ولا لفظ العاقل لان العقل علم مانع عن الاقدام على ما لا ينبغي وهو منزه
عن العقال وانما يتصور هذا المعنى فيمن يدعوه الداعي الى ما لا ينبغي الى غير ذلك من
الاسماء فيها نوع ايهام بما لا يصح في حقه تعالى وقد يقال لا بد مع نفي ذلك الايهام
من الاشعار بالتعظيم حتى يصح الاطلاق بلا توقيف وذهب الشيخ ومتابعوه
الى انه لا بد من التوقيف وهو المختار انتهى كلامه فلا يصح الاذن بالشيء اذن بارادته
ولازمه على اصل الشيخ الاشعري ولا على اصل القاضي ولا على اصل المعتزلة والكرامية
على ما يستفاد من كلام شرح المقاصد كما عرفته وفي بعض النسخ وكيف لا ومعناه
كيف لا يمنع ان الاذن بالشيء اذن بارادته ولازمه والظاهر هو النسخة الاولى
كما لا يخفى ولا شك في صحة اطلاق مثل خالق كل شيء وربه اي خالق كل شيء

خالق الودة

خالق القردة بكسر القاف وفتح الراء المهملة جمع قرد بكسر القاف وهو بالفارسية بوزينه
والخنازير بفتح الخاء المعجمة جمع خنزير بكسر الخاء وبالفارسية خوك مع عدم
جواز اطلاق اللازم يعني خالق القردة والخنازير قيل والحق انه يجوز شرعا اطلاق
خالق القردة والخنازير اذا لم يقصد الاستهزاء والاستقباح واما اذا قصد الاستهزاء
والاستقباح فذلك كفر راجع الى الاستهزاء والاستقباح لا الى الاطلاق واما
الاطلاق فهو جائز بل واقع فيما بين اهل الشرع انتهى كلامه وانت خبير بان اطلاق
موهم للاستهزاء والاستقباح فكيف يكون الحق جوازه فافهم وقيل في سند ان
اطلاق الشيء لا يستلزم صحة اطلاق مرادفه الطبيب لا يطلق عليه تعم مع انه مرادف
الشافي اي كما قيل ليس كل شيء يعتد به اذ لا ترادف بين الطبيب والشافي لان الطبيب
هو العالم بالطب وهو علم ينظر في بدن الانسان لحفظ صحته او تحصيلها والشافي
من يفيد الشفاء اي الصحة مع المرض فلا يكونان مترادفين وفي شرح المواقف
ولا يطلق عليه تعالى لفظ الطبيب لان الطبيب يراد به علم يؤخذ من التجارب وانت
خبير بان مقصد صاحب القيل منع ان الاذن بالشيء يستلزم الاذن بمرادفه
بالسند المذكور فما ذكره المحشي الفاضل الى منع السند لكنه لا يضر في هذا المقام
لان غرضه مجرد القدح في السند لاثبات المقدمة الممنوعة اذ هو معرف بصحة المنع
كما اوضحناه لكن اعترض عليه بانه قد ورد في حديث المصابيح انه عدم قال
لمن قال اني طبيب انت رفيق والله الطبيب وفي بعض الحواشي والاولى التمثيل بالجواد

مصب تعريف الطب

بر انكه سمى الله تعالى بو توقيفست يعنى نتوان
سماع واذن شارع اسمى كه در شرع اطلاق نمايد كرد واز ينجا
زيارى تعم اميه واز اطلاق نمايد كرد واز ينجا
خود بحكم عقل نامى بنايد نهاد اگرچه در دو
بكر يعنى باشد متشدد اليه تعم عالم كونيه نه عاقل
وجواد كونيه نه سخى وشافى كونيه نه طبيب وخنازير
امام محمد غزالى انست كه اطلاق اسما بعقل بطريق
توقيفيه جايز است اما بطريق تسميه روا نبود
اين سخن بنياد ندارد كه در شرح اورد نه واخ ميكويند
كه نبوده متصف بصفات حق متخلق باخلاق حق
تعم ميكرد ديعنى اين سخن نه آنست كه نبوده
صفات وى سبحانه متصف بشود بل مراد آنست كه نبوده
تجلى وجوه شارى وى تعم بود وليس كمثله شيء
حق مناسب حال نبوده بر ان فى اكثر حيثيات اصل مشارى
بر انكه اطلاق توان كرد در شرح مفتاح نيز

والسنخ فانهما مرادفان مع وجود الاذن باطلاق الجواد دون السنخ وفيه ان للمانع
منع الترادف في هذا المثال ايضا فافهم قوله وباعتبار الخلاله اليها متبعضا
ومجزيا لكن يعتبر في التجزي كونه قابلا للانحلال ما منه التركيب بخلاف التبعض
فانه اعم يعني ان الظاهر من كلام الله عدم الفرق بين التبعض والتجزي لكن بينهما فرق
قال الفاضل الجندي اقول ذلك معتبر في الانحلال او هو عبارة عن بطلان الصورة
وزوالها بخلاف التبعض والتجزي فانه بمعنى مطلق الانقسام وقد يطلق التجزي ويقال في
الفرق ان التجزي ان لم يكن له اجزاء بالفعل فلا يستحق مركبا وقد يسمى متبعضا
ومتجزيا ما حصل له قابل للانقسام وان كون الاجزاء ذات المقدار والوضع
معتبر في التبعض دون التركيب انتهى كلامه قوله لان معنى قولنا ما هو من اي
جنس هو وصرح به اي بكون ما سؤالا عن الجنس السكاكي في المفتاح وغيره
وهذا اي معنى الجانسة هو الذي نفى عنه نعم لا نسلم ان التركيب على ما ذكر انه
نعم لها اي للماهية او للكلمة ما والا وجب لو جب معان اخر بضم الهمزة جمع اخرى
وهي موءنث آخر وتوصيف المعاني به باعتبار الحاق غير ذي العقل بالموءنث
وذلك المعاني مثل السؤال عن الحقيقة قال الله في شرح التلخيص ويدخل فيه
اي في السؤال عن الجنس السؤال عن الماهية والحقيقة نحو ما الكلمة اي اي اجناس
الالفاظ هي وجوابه لفظ منوء موضوع لمعنى قال السيد قدس سره في حاشيته
قال السكاكي واما فالسؤال عن الجنس تقول ما عندك بمعنى اي اجناس الاشياء

عندك وجوابه

عندك وجوابه انسان او فرس او كتاب او طعام وكذلك يقول ما الكلمة وما الاسم وما الفعل
فقد فصل السكاكي بين قوله يقول ما الكلمة وبين ما قبله بقوله كذلك وكان الظاهر
ان يقول وتقول ما الكلمة فلا بد لذلك الفصل من فائدة والذي يلوح من شرح
ان الفصل للتنبيه على ان ما الكلمة وما بعده سوال عن الماهية والحقيقة كانه اراد
انه سوال عن تفصيلها بالحد لسر عما سبق فان قولك ما عندك سوال ايضا عن الحقيقة
وتعينها فان السائل عن الجنس اي الماهية والحقيقة ربما يصوره مبهما بدون
ملاحظة خصوصية من خصوصيات الاجناس والحقايق ثم يسال طالبا لخصوصية
منها اجمالا فيجاب باسم يدل على خصوصية جنس ما اجمالا كما في قولك ما عندك وربما
يتصوره بخصوصية اجمالا ثم يسال عنه تفصيلا فيجاب بما هو حده له كما في قولك ما
الكلمة ومنهم من قال ما سبق سوال عن تعيين الماهية الموجودة وقوله ما الكلمة وما
بعده سوال عن المفهومات الاعتبارية الاصطلاحية وان كانت تلك المفهومات
صادقة على امور موجودة قال الشيخ في شرح المفتاح قوله وكذلك سوال ما الكلمة
يشير الى ان ما الخ يطلب الحقيقة وان جعلوها قسما على حدة فهي داخلة تحت
السوال عن الجنس فانك اذا قلت ما الانسان فكانك قلت اي جنس من اجناس
الموجودات والحقايق او الاجسام او الحيوانات هو وكذا الخ يطلب شرح الاسم
فانك اذا قلت ما الغضنفر فكانك قلت ما معنى هذا اللفظ بمعنى اي جنس
من اجناس المعاني معناه والا باللغة لا شبه قسما على حدة واما الذي يطلب الوصف

فاسها ایة اللغة وکثر استعمالها فی الکلام انتهی کلامه فعلی هذا الایرد علی قوله
او السوال عن الوصف ماذکره الفاضل البیاضی من ان کون السوال بما هو عن
الوصف غیر مشهور وفی شرح المقاصد قال الشیخ ابو منصور ره ان سالنا
ان سال السائل عن الله بما
سائل عن الله تعه ماهو قلنا ان اردت ماسمه فالله الرحمن الرحیم وان اردت
ماصفته فسمیع بصیر وان اردت ماهو فی ذاته فخالق المخلوق وواضع کل شیئ موضعه
وان اردت ماجنسه فهو متعال عن المثال والجنس ولا یتعلق عرضا بذلک یعنی لا
یرد انه لا یصح نفی العائشة عنه تعه مطلقا علی ما یقتضیه ظاهر کلام المتن لان لها معنا
لا یصح نفیها عنه تعه اذ عرضا فی مقام التنزیه لا یتعلق الا بمعنی الجانبة دون
المعانی الاخر لکن اطلاق العبارة اعتماد الظهور صحة ما فی المعانی فی حقه تعه
ویحتمل ان یکون مراد الفاضل المحشی دفع الاعتراض عن الله حیث یفهم من ظاهر
کلامه حصر معنی ما فی السوال عن الجنس حتی لم یتعرض الآیة وحاصل الدفع
ان الاعراض فی مقام التنزیه ببیان المعانی الاخر وهو الانسب بسیاق الکلام
کما لا یخفی علی ذوی الافهام فعلی هذا لا یرد هذا الاعتراض علی الله لکن یرد
اعتراض اخر وهو ان یقال المعتبر فی الماهیة هو الجنس اللغوی لا الجنس المنطقی
والجنس اللغوی اعم من المنطقی لصدقه علی النوع بل علی الصنف فان الرجل بل
الرجل العالم جنس فی اللغة وهم ای اهل اللغة یعدون البشر للمرادف الانسان
مثلا جنسا فلا یلزم من الجانبة بهذا المعنی الترکیب حتی یجب تنزیه الله تعه

الفرق بین الجنس اللغوی والمنطقی

عنها اذ الجنس

عنها اذ الجنس بهذا المعنى لا يستلزم الفصل المقدم كيف والمتكلمون على ان له تعم
جعله نوعية بسيطة قال الفاضل الجندي قوله اي المجانسة بالمعنى العرفي وهو
المشاركة في الجنس المصطلح واما المائية بالمعنى اللغوي هو المجانسة بمعنى المشاركة
في الجنس بالمعنى اللغوي وقد يعد الانسان جنس لغة لمشاركة زيد وعمرو في
الانسانية واليه اشار بقوله والمجانسة يوجب التمايز بفصول الخ على مطلق التميز
بان يتناول التشخص والتعين ايضا تعسف وقوله لان معنى قولنا اشارة الى بيان
المناسبة بين المعنى الاصلي للماهية وبين المعنى العرفي فلا يرد ما قال الفاضل
المحشي لكن يرد ان يقال المعتبر في الماهية هو الجنس اللغوي وهم يعدون البشر جنسا
فلا يلزم التركيب تم كلامه هذا على اصل المتكلمين اذ هم يثبتون للواجب تعم
جعله نوعية بسيطة مع لزوم التركيب في ذاته تعم واما على اصل
الفلاسفة فالواجب تعم منزه عن الماهية النوعية بالمعنى اللغوي لاستلزامه التركيب
مطلقا فكل شخص له ماهية كلية سواء كانت نوعية او جنسية فهو مركب
عندهم وهو قريب الى التحقيق انتهى كلامه وانت خبير بان مقصد المحشي الفاضل
الاعتراض على المصنف والرد فتقوية الرد على المحشي الفاضل بكلام الشفا كما يشعر
به قوله واليه اشار بقوله والمجانسة يوجب الخ ليس على ما ينبغي والاقرب ما ذكره
الفاضل الجرابادي من ان يكون المعتبر في الماهية الجنس اللغوي لا المنطقي في حيز
المنع الا ان تصحيح النقل انتهى كلامه لكن لو كان غرض المحشي الفاضل المنع فلا يتوجه

صح جعله النوعية البسيطة

عليه هذا الكلام فافهم قيل الجنس اللغوي لا يتحقق بدون الجنس المنطقي او النوع المنطقي
اذ لو تحقق بدونها فحقيقة كانت تلك الحقيقة بسيطة مباينة لسائر الحقايق
بالكلية فلا يكون بينها وبين غيرها مجانسة لغوية ايضا فظهر انه تعم لو اتصف
بالمجانسة باي معنى كان يلزم التركيب عقليا كان التركيب او خارجا تعالى عن
ذلك علوا كبيرا واما مشاركة الحقيقتين في الوجود المطلق والمعلومية المطلقة
ونحو ذلك فلا يسمى مجانسة لا في العرف ولا في اللغة ولا في الاصطلاح فظهر
ان لا اشكال في كلام الشيخ اصلا انتهى كلامه وانت خبير بان المعتبر في الماهية
ما يقع جوابا عن السؤال بما هو سواء كانت جنسه محضة او مشتركة وليس
المعتبر فيه المشاركة بينه وبين غيره فلا نسلم كونه مباينا لسائر الحقايق
قوله والبعد عبارة عن الامتداد يعني ان البعد له نوعان مقصودان المحدود
عند القائلين بوجود الخلاء وهم المتكلمون وطائفة من الحكماء الا انه عند المتكلمين
عدم محض ونفي صرف يمكن ان لا يشغله شيء وعند بعض من تلك الطائفة امر
موجود وهم يفرقون فرقتين فرقة وهم افلاطون واتباعه ذهبوا الى انه
ممتنع الخلو عن شاغل وفرقة الى انه ممكن الخلو عنه فالمراد بالوجود في قوله عند
القائلين بوجود الخلاء هو المعنى اللغوي كذا ذكره الفاضل الجلبي والمراد
اصحاب السطح اي القائلين بان المكان هو السطح الباطن من الحاوي المماس
للسطح الظاهر من المحوي وهم طائفة من الحكماء قوله اي للبعد النوع الاول اي القايم

بالجسم

بالجسم فقط اذ هو بناء يعترفون بوجود الجسم التعليمي وينكرون وجود
المفطور وهذا التعريف المذكور في الشرح للبعد الموجود حيث قال عند
القائلين بوجود الخلاء ويعلم منه اى من هذا التعريف البعد الموهوم بالمقا
قال الفاضل الكسولاني 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 محققا او موهوما هذا وقد عرفت ان
المراد بالوجود المعنى اللغوى فيمكن جعله شاملا مع ذكر الوجود ايضا قوله
فيلزم قدم الخيز هذا اللزوم مبنى على وجود الخيز كما هو بعض الحكماء
قال الفاضل الى ابادى وانما كان مبنيا عليه لما سبق من ان القدم والحدوث انما
يكونان فى الشيء من صفات الموجود ولو اريد بالقديم ههنا معنى ازلى فاستحالة
ازلية المعدوم غير مسلم بل المعدومات الازلية غير متناهية وهو اى القول
بوجود الخيز خلاف مذهب المتكلمين كما سبق من انه عندهم عبارة عن البعد
الموهوم فلا يلزم قدم الخيز على مذهبهم قال الشيخ الشهيد ره فى شرح
المقاصد هذا مبنى على ان الخيز موجود لا متوهم اقول هذا على اصطلاح
المتكلمين لكن العامة يطلقون المكان والخيز على ما يستقر فيه الجسم ويمنعه
من النزول كالارض وهو المراد هنا قد ذكر فى كثير من كتب الكلام ليس الحق
تعالى فى مكان او حيز وعند اشيعة متمكن على العرش ومتحيز فالظاهر ان المتكلم

ربنا ارحمنا انك انت الوهاب
اللهم صل على محمد وآله الطاهرين

نفع المكان والحيز تقدير مذهب امثال هؤلاء هذا كلامه قوله فيكون محلا للحوادث
يعني كونه متحيزا في الازل فيكون التحيز حادثا فاما به فيكون هو نفسه محلا للحوادث
وانما يكون التحيز حادثا لان معنى التحيز الحصول والكون في الحيز والحصول في
الحيز من الاكوان لما سبق ان الكون في الحيز ان كان مسبوقا بكون اخر في حيز اخر فهو
حركة وان كان مسبوقا بكون آخر في ذلك الحيز فهو سكون والحركة والسكون
من الاكوان لما سبق فيلزم من ان الاكوان عبارة عن التفرق والاتصال والحركة
والسكون والاكوان من الموجودات العينية اي الخارجية عند المتكلمين
قوله اما يساوي او ينقص او يزيد هذا الترديد لاظهار البطلان اي بطلان
كونه متحيزا على جميع التقادير وان كان بعضها محض فرض العقل ولا
يكون مطابقا لما في نفس الامر والا اي وان لم يكن المقسم من الترديد المذكور
ما ذكر نافلا وجه لذكر الزيادة والنقصان اذ لا يتصور زيادة الشيء
على حيزه ونقصانه عنه فقوله ولا يتصور زيادة الشيء على حيزه ولا
نقصانه اي نقصان الشيء عنه اي عن حيزه دليل الجزء اي اقيم مقامه في
جميع المذاهب المختلفة في الحيز اذ هو اما السطح الباطن من الحاوي المماس
للسطح الظاهر من المحوي او البعد المجرد الموهوم او الموجود ولا خفاء في لزوم
الانطباق على كل منهما قيل هذا مبني على العرف حيث يقال زيد في المسجد او
في الكرسي فيجعل المسجد والكرسي حيز الزيد مع ان المسجد ازيد من زيد والكرسي

اعلم منه

تحيز

البعد مد

انقص منه ولك ان تقول اى عدم تصور زيادة الشيخ على حيزه لا يضر المستدل
بل ينفعه فان زيادة الشيخ على حيزه ونقصانه عنه كلاهما باطلان باجماع العقلاء
ومقصد المستدل ههنا هو بيان بطلان الاحتمالات الثلثة وهو حاصل مع الزيادة
انتهى كلامه وانت خبير بان هذا هو مراد الشيخ الفاضل فليس لك ان تقول هذا الا
فى ايضاح كلامه فافهم ثم ان هذا الدليل المذكور لابطال كونه تعالى متحيزا مبنى على
تناهى الابعاد والا اى وان لم يبن الدليل على تناهى الابعاد والامتدادات
الجسمانية لم يتم الدليل وبين عدم كون الدليل تاما فعوله لجاز على تقدير عدم
بنائه على تناهى الابعاد ان يساوى الحيز الغير المتناهى فلا يلزم متناهيا نعم
يلزم الحوى ح اى على تقدير كونه مساويا للحيز الغير المتناهى قال الفاضل الجندى
فان التساوى بمعنى عدم الزيادة او النقصان لا يستلزم الحوى هذا وانت
خبير بان الحيز اذا كان غير متناه يكون محيزا فيكون المساوى له متحيزا ايضا وقد
ينقل عن الفاضل الجندى على قوله لا يستلزم الحوى وفيه تامل ثم قال ولو قال الحيز
لا يستلزم الاحتياج ينافى الوجوب لكان اسلم واخصر هذا كلامه وفيه ما
مر غير مرة ان الاحتياج المنافى للوجوب هو الاحتياج فى الوجود وهذا
احتياج فى الحيز فتامل قوله والا فالجاز ان يساوى الحيز الغير المتناهى هذا راجع الى
المنع الذى لا نصر المعلل اصلا بل ينفعه اذ له ان يقول انه تعالى لو ساوى الحيز
الغير المتناهى لجاز ان يوجد متحيزات غير متناهية وهذا الشق استحالته فان

يريد على الحز ويقبل الخير في الجملة كما ذكره ولا شك ان الاشارة الى بطلان التالي
في الجملة يكون كافيا في الاشارة الى بطلان التالي بالغير المتناهية فلا حاجة
الى ذكر احتمال ان يساوي الجزء الغير المتناهي انتهى كلامه وانت خبير بانه يدفعه
قوله لكن الكلام في لزوم المتناهي حاصله ان بيان الفساد في صورة التساوي
باعتبار لزوم التالي لا ينفع المستدل اذ الفرض المعترض مع لزوم المتناهي تقدير
التساوي وجواز عدم المتناهي الا بعد لا منع لزوم الفساد اصلا حتى يجاب
ببيان الفساد هذا وقد يقال في بطلان كونه مساويا وناقصا وزائدا انها من
خواص المقادير والاعداد قوله باعتبار عروض الاضافة اه فان الدار اليمنية
هذا بيان اعتبار الاضافة في اطلاق الجهة على المكانين الدارين في جهة الارتفاع
بان يبنى دار وفوقها اخرى ثم فوقها اخرى فالدار اليمنية بينهما علو بالنسبة
الى ما تحتها اى دار تحتها اى تحت الدار المتوسطة وهي بعينها سفل بالنسبة الى ما
فوقها قوله واما ان يتصف بصفات الكمال الخ وجه ضعفه اى ضعف هذا
الاستدلال ان صفات الكمال هي العلم والقدرة واخواتهما من السمع والبصر
والحيوة والارادة والتكوين والكلام ولا يلزم من تعدد موصوفاتها تعدد
موصوفاتها تعدد الواجب وحاصله اختيار الشق الاول ومنع الملازمة وبناؤه
على ان صفات الكمال في المتعارف محمولة على الصفات الثبوتية المذكورة ورد عليه
اى على وجه الضعف ان من جملة صفات الكمال الوجوب والقدم وحاصله اثبات

الملازمة

الملازمة بناء على ان المستدل اراد بالصفات ايم مما قصده المعترض لكن لا فائدة
في ذكر القدم اذ المستدل لم يتعرض بالقدم وكانه اراد الاشارة الى لزوم تعدد
الذوات القديمة ايضا وهو فساد آخر ورد على وجه الصفعة ايضا انه على تقدير ارادة
الصفات الثمانية المعروفة تتم الملازمة اذ صفة الكمال هي العلم التام والقدرة التامة
وكونها من بقية الصفات الثمانية الموصوفة بالتمام والكمال وهي اي الصفات المذكورة
لا توجد الا في الواجب فيلزم من انتفاء الاجزاء انتفاء الواجب وقد يوجه ضعف
الاستدلال باختيار الشق الثاني ومنع الملازمة بان عدم الاتصاف بالصفات الكاملة
بمعنى الايجاب الكلي لا يستلزم عدم الاتصاف بالوجوب حتى يلزم النقص والحدوث
وايضا ان عدم اتصاف الاجزاء بها لا يستلزم عدم اتصاف المجموع من حيث هو مجموع
والنقص انما يلزم لو لم يتصف المجموع ايضا وقد يدفع باثبات الملازمة بان عدم
الاتصاف بصفة من صفات الكمال دليل عدم الاتصاف بالوجوب اذ هو معدن
كل كمال ومتعدد كل نقصان ولا شك ان عدم اتصاف جزء من الاجزاء بالوجوب
يستلزم عدم اتصاف المجموع من حيث هو مجموع به اذ امكان الجزء يوجب امكان
الكل فيلزم النقص قطعا **قوله واصح الخ** الف بالنصوص الظاهرة مثل قوله تعالى
تعرج العروج الصعود والارتقاء الملائكة والروح في المدارك اي جبرائيل عليه السلام
خصه بالذكر بعد العموم لفضله وشرفه او خلق هم حفظة الملائكة كالملائكة
حفظة علينا او ارواح المؤمنين عند الموت اليه الظاهر ان الضمير يرجع الى الله تعالى

مصلح الروح

وعليه بناء قول المخالف وسيأتي في الحاشية التالية لهذه الحاشية تناء وبله وفي المدارك
اي الى عرشه ومهبط امره وهو قريب مما ياءتي والآية في سورة المعارج وهي مثل
للنص النظر في الجهة والجسمية ومثل قوله ع ان الله تع خلق ادم ع على صورته مثل
للنص النظر في الصورة ومثل قوله تع يد الله فوق ايديهم اي ايدي المبايعين
للرسول صلع وهذا مثال النص النظر في الجوارح والاعضاء وصدر الآية ان
الذين يبايعونك انما يبايعون الله في المدارك اي بيعة الرضوان وما قال انما
يبايعون الله اكده تاء كيدا على طريقة التمثيل يد الله فوق ايديهم يريد ان يد
رسول الله التي تعلو ايدي المبايعين هي يد الله والله منزه عن الجوارح وعن صفات
الاجسام وانما المعنى تقرير ان عقد البيعة مع الرسول كعقده مع الله من غير تفاوت
بينهما كقوله تع من يطع الرسول فقد اطاع الله وهذا التاء ويل او فق بسياق
الآية سما ياء في قوله او ياء ول بتاء ويلات بان تقا اي ادي في قوله تع تعرج الملوح
الى موضع يتقرب اليه تع بالطاعة فيه وحاصله ان الضمير اليه ليس براجع الى
الله تع حتى يلزم الجهة بل هو راجع الى موضع يتقرب اليه تع فيه ومعنى الصورة
في الحديث الدال بظاهره على الصورة الصفة من العلم والقدرة وغيرهما من الصفات
وقد ياول بانه خلق آدم على صورة اختارها واجتباها من بين الصور كما تقول
السلطان اجلس فلانا على سريره وان لم يجلس على سرير نفسه ولكن اجلسه على
اختاره واجبه من بين السرر في معاني الاخبار للشيخ الكامل الفاضل ابو بكر اسحاق

الكلابادي

ان الله خلق ادم على صورته

الكلاباذي رفع ابي هريرة ان رسول الله ﷺ قال ان الله خلق آدم على صورته
طوله ستون ذراعا قال الشيخ معنى قوله خلق آدم على صورته اي على صورة
آدم الذي كان عليها يوم قبض لم يكن علقة ثم مضغة ثم عظما ثم نكسو لحما ثم طفلا
ثم بالغا اشده ثم شيخا اي لم يخلق اطوارا بل خلق على الصورة التي كان بها ويخلق
على صورته وكان في الارض حين اهبط اليها على صورته التي كان في الجنة عليها لم
يتغير صورته ولم ينقص طوله ولا سلب نوره يدل عليه قوله عم طوله ستون ذراعا
اي على هذا الطول خلق ولم يكن في الجنة اطول منه في الارض ولا اقل نورا ولا ادنى
حالا فيها منه في الجنة انتهى ومعنى البد حيثما وقع اطلاقه عليه تعم العدة لكن هذا
التأويل لا يلائم سوق الآية المذكورة كما لا يخفى قوله وقد صرح بان المماثلة الخ
يريد ان هذا التصريح من صاحب البداية ينافض قوله اي قول صاحب البداية
فلا تماثل بوجه من الوجوه اذ يفهم منه اي من هذا القول ان الاشتراك بين شيئين
في بعض الوجوه كاف في المماثلة بينهما قال الفاضل البيرجندي والظاهر ان الاوصاف
المعتبرة في المماثلة غير الامور الشاملة للموجودات مطلقا فلا يرد انه على تقدير
ان يكون الاشتراك في بعض الوجوه كافيا في المماثلة لا يصح الحكم بان علم الله تعم
لا تماثل علم الخلق بوجه من الوجوه لانه يماثله في مطلق الوجود مثلا فليتامل والتوفيق
بين كلام صاحب البداية كما سيجيء في الشرح من ان المراد بالوجه الوجه الذي
به تحقق المماثلة لا الوجه مطلقا وقد يقال ان معنى قوله فلا يماثل علم الخلق بوجه

من الوجوه انه ليس لانبات المماثلة بين العلمين وجه اصلا وقد يقال العرض منه نفي
المماثلة بابلغ وجه فلا يفيد ان المماثلة يحصل بوجه من الوجوه حتى ينافي ما صرح به
قوله نقص وافتقار الى مخصص يرد عليه انه يجوز ان يكون بعض الامور غير قابل لتعلق
العلم فلا نقص ولا افتقار الى الغير في تعلق العلم به كما تمتنعا بالنسبة الى القدرة
فانه لا يتعلق القدرة ولا نقص فيه فليكن العلم ايضا كذلك قال الفاضل الجغمني وردا
المقتضي لعلمه وقدرته نفس ذاته وللمعلومية ذوات المعلومات والمقدورية هو الامكان
المشترك بين الكل ولو ثبت علمه وقدرته بالبعض وجب ثبوتهما للكل والا لزم تخلف
المقتضي عن المقتضى والترجيح بلا مرجح بالضرورة وفيه ان هذا انما يتم لو كان المقتضي
مقتضيا تاما وذلك ليس ببديهي ولا مبرهنا عليه انتهى كلامه ويمكن ان يقال ايضا لم لا
يجوز ان يكون مقتضي المعلومية ذوات الامور التي يمكن تعلق العلم بها لا ما يمتنع
ذلك فيه فلا يلزم التخلف ولا الترجيح بلا مرجح قوله لا يعلم اي شيئا اي الله علمها
من حيث هي جزئيات اي من حيث كونها زمانية تلحقها التغير لان تغير المعلوم يستلزم
تغير العلم وهو محال الله منزه في ذاته وصفاته بل يعلمها من حيث هي اي اي جزئيات
كليات اي على وجه كلي يعني انها غير متعلقة بزمان فتعقل بوجه كلي لا يلحقه التغير
والله يعلم جميع الحوادث اليومية وازمنتها الواقعة هي فيها لا من حيث ان
بعضها واقع الآن وبعضها في الزمان الماضي وبعضها في المستقبل ليلزم تغيره بحسب
تغير تلك الازمنة بل على الوجه الذي بان في ساعة كذا اخسوفا فانه اذا علم ان

التعريض

ان الله لا يعلم اي شيئا من الجزئيات

نبأ بانبات الدهر غير داخل تحت الازمنة

لعلم المنجم اي من كارس علم النجوم صح

التحريك كل يوم كذا درجة والشمس كذا درجة فنعلم انه يحصل لهما مقابلة يوم كذا
وينخسف القمر في اول المحل مثلا وهذا العلم ثابت له حال المقابلة قبلها وبعدها وهذا
العلم اي هذا النحو مستمر قبل الوقوع اي وقوع الخسوف وبعده اي بعد الوقوع وكذا
حال الوقوع فكذا علمه ويجوز ان يكون هذا اشارة الى العلم بالجزئيات من حيث هي
كليات يعني ان هذا العلم من الله تعالى بحال الجزئي مستمر قبل وقوع ذلك الجزئي وبعده ليس
علمه تعالى كان وكائن ويكون بل هي حاضرة عنده في اوقاتها ازلا وابدا وانما التعلق
بالازمنة في علومنا والحاصل ان تعلق العلم بالشيء الزماني المتغير لا يلزم ان يكون
زمانيا ليلزم تغيره هكذا حققه الشارح في شرح المقاصد قال الفاضل الجندي اعلم ان معنى
قولهم ان الله تعالى لا يعلم الجزئيات على وجه جزئي انه لا يعلم على وجه يكون علمه زمانيا
مخصوصا بزمان دون زمان بان يصح ان يقال الآن او قبل او لم يحصل بعد وسيحصل
في زمان قريب او بعيد لا معنى انه لا يعلم الجزئي بخصوصيته بل جميع الاشياء قريبا
كان او كليا حاضرة عنده من الازل الى الابد وعالم بخصوصيات الجزئيات واحكامها
على ما كان عليه وسيكون عالما مستمرا لا يبدل ولا يتغير الا زمان والاحوال بوجه من
الوجوه كعلمه تعالى بالامور الكلية هكذا حققه المحقق الرضي في بعض تصانيفه ثم
قال هذا معنى قولهم انه تعالى يعلم الجزئيات على وجه كلي لما توهم بعضهم من انه علم
بطبايع الجزئيات دون خصوصياتها انتهى كلامه قال الفاضل الاسفرائني المشهور
من الفلاسفة انهم انكروا تعلق علمه تعالى بالجزئيات وحققه المحقق الطوسي ان

كل ما حصل منه لغلا سفة انه تعالى لا يعلم الاشياء
كلها بنحو التعقل لا بطريق التخيل فلا يعلم
علم تعقل ان قرص الارض ولا
ما كان بطريق التعقل من ذلك العلم
ض ارض الشمس اي ولا يلزم من ذلك
بعض الاشياء معلوما لم تعلم من ذلك
بل ما ذكر على وجه لا يحسك التعقل
هو تعلم على وجه لا يحسك التعقل
الادراك لانه نحو احدرك فان
في التحقيق ان الكلية والجزئية
صفة للعلم وربما يوصف بهما المعلوم
للزيادة العلم وهذا لا يكون
حلو حامض الخ نحو

بالكلية

مرادهم انه لا يوجد فيما علم الوجه الجزئي بل بمفهومات كلية منحصرة فيها واعترض عليه
في شرح التجريد بان ما ذهبوا اليه من ان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول ينافي
ذلك التوهم واعترض ايضا بان هذا يؤدي الى صدور الجزئيات عنه تعالى مع الجهل
بها تعالى الله عما يقول الظالمون قوله ولا يقدر على اكثر واحد لما ان مذهب الفلاسفة
هو الايجاب اي صدور الاشياء عن الله تعالى بطريق الوجوب والقدرة ينافيه اي ينافي
الايجاب لانا نقول منافي الايجاب هو القدرة بمعنى صحة الفعل والترك قال الفاضل
البيرجندي اعلم ان للقادر معنيين احدهما هو الذي ان شاء فعل وان شاء ترك
ومعناه انه يتمكن من الفعل والترك اي يصح كل منهما عنه بحسب الدواعي المختلفة
والله تعالى قادر على جميع الممكنات بهذا المعنى عندنا بل عند جميع الملتين واما الفلاسفة
فانكروا ثبوت القدرة لله تعالى بهذا المعنى لاعتقادهم انه نقص بناء على ان امكان
تخلف البعض نقص والمتكلمون جعلوا عدم التمكن من الترك نقصا والنظرة
السليمة شاهدة بهذا واثبتوا له الايجاب زعما منهم انه الكمال التام والثاني هو
الذي ان شاء فعل وان لم يشاء لم يفعل واشار اليه بقوله واما القدرة بمعنى انه
ان شاء فعل وان لم يشاء لم يفعل فمتفق عليها بين الفريقين اي المتكلمين
والفلاسفة الا ان الفلاسفة يجعلون مشية الفعل الذي هو الفيض والجود في
شرح المواقف ان مقدم الشرطية الاولى واجب الصدق ومقدم الثانية ممتنع
الصدق عند الفلاسفة وكلتا الشرطيتين صادقتان في حق الله تعالى قوله بدل

لان نسبة ذاته كما لزوم العلم وسائر الصفات الكمالية والقدرة بهذا المعنى لا ينافي الايجاب ٣

على معنى

على معنى زائد على مفهوم الواجب هذا انما يدل على زيادة المفهوم اى مفهوم الصفات
ولا كلام فيها اى فى زيادة مفهوم الصفات اذ الخصم قائل به وكذا انما يدل على ان زيادة
على مفهوم الواجب لا على ذاته ولا كلام فيها وكذا قال الفاضل الجندى حق العبارة ان
يقال على ذات الواجب لان الكلام فى اثبات الصفات الزائدة على الذات قال الفاضل الاسفرائنى
اراد بمفهوم الواجب مفهوم اسم الله لا مفهوم هذا المشتق فكانه قال يدل على معنى
زائد على الذات الواجب وانما عبر عنه بمفهوم الواجب لانه فسر الله سابقا بالذات
الواجب الوجود والكلام فى زيادة الحقيقة اى حقيقة الصفات وكذا الكلام فى الزيادة
على الحقيقة لا على المفهوم ولا يدل هذا الكلام عليها اى على زيادة الحقيقة وحاصله
ما ذكره الفاضل البجابادى فى ارادته لا يدل على مغايرة تلك الصفات للذات بالذات
كما هو المراد والمخالف ايضا معترف بالمغايرة الاعتبارية على انه منقوض بالصفات
الاعتبارية اتفاقا قوله وان صدق المشتق على الشئ يقتضى الخ ان اراد
اقتضاء ثبوت المأخذ فى نفسه اى وجوده المحمولى بحسب الخارج متعلق
بالثبوت فمنقوض بمثل الواجب والموجود فانه ايضا مشتق صادق عليه مع
ان مبدأ اشتقاقه الوجوب والوجود مثلا وهما من الامور الاعتبارية
عند جمهور المتكلمين والحكماء والمخالف فيها كون الوجوب اعتباريا بعض المجادلين على
ما صرح به فى المواقف وفى كون الوجود اعتباريا الشيخ الاشعرى وفى بعض
الحواشى فيه ان ثبوت الشئ للشئ لا يصدق على ثبوته فى نفسه فكيف يريده

فالرد قبيح وان اراد اقتضاء ثبوته اى ثبوت ما اخذ الاشتقاق لموصوفه اى
للموصوف بالماخذ بمعنى اتصافه اى اتصاف الموصوف به اى بالماخذ فلا يتم
بذلك الكلام غرضهم اى غرض اهل السنة والجماعة فان غرضهم اثبات الصفات
الموجودة فى الخارج القائمة بذات الواجب وقد فروا عليه يعنى غرض الاشاعرة
باثبات الثبوت الرابطى دون المحمولى والحال انهم فروا على اثبات ثبوت الصفات
الازلية اى ازلية الصفات بناء على امتناع قيام الحوادث بذاته نعم فان هذا
التفريع انما يتم باعتبار الوجود النفسى المحمولى اذ الازلية والحدوث فرع
الوجود النفسى كما لا يخفى والحاصل انه ان اراد بالاقتضاء فى قوله يقتضى ثبوت
ماخذ الاشتقاق له اقتضاء ثبوت الماخذ فى نفسه وان لم يساعده العبارة
فهو مم اذ صدق المشتق لا يقتضى الا الوجود الرابطى ومنقوض بصدق المشتقات
الحاكية عن الامور الاعتبارية مثل الواجب والممكن والموجود وان اراد
اقتضاء ثبوته لموصوفه على ما يقتضيه العبارة فهو مسلم لكن لا يتم بذلك غرض
الاشاعرة واجيب عنه بان المراد هو التنزل والمقصم حاصل اذ هذه الاوصاف
ليست من الامور الاعتبارية مثل الحدوث والامكان بل من الامور العينية
فكما ان اتصاف الاسود يدل على وجود السواد فيه وكذا الحال فى هذه الصفات
كما اشار عليه يعنى ان العرض فى هذا المقام اثبات ثبوت الماخذ لموصوفه دون
ثبوته فى نفسه واما ثبوته فى نفسه فمستفاد من الخارج وهذا انما يتم اذا ثبت كونها

كيف يتم ص

من الامور

من الامور العينية وفيه تردد فافهم قال الفاضل الجندي وقد يقال ان مذهب الاشاعرة
ان وجود الصفات العينية في نفسها هو وجودها في موصوفها مثلا ان وجود
السواد في نفسه هو وجوده في الجسم وقيامه به وفيه ان ما قيل على تقدير ثبوته وصحته
انما هو في الاعراض فقط دون الصفات العينية مطلقا وانت خبير ان هذا لا يخ عن
التحكم وايضا ان بناء الكلام ههنا على راى الاشاعرة ليس على ما ينبغي وقد يقال ما ثبت كون
هذه الامور اوصافا زائدة ثابتة لموصوفاتها ثبت وجودها في انفسها اذ
لا قائل بالفصل وفيه ان التمسك به لا يليق بمجتهد هذا ما عاد انتهى يمكن ان يكون الامر
بالتامل للاشارة الى انهم كثيرا ما يسعون في المطالب العقلية بمثله وكان السر فيه
انهم يسامحون لعدم مخالفة الخصم فيه وتركوا البراهين القطعية وان اطلعوا
عليها قيل والحق ان الاشاعرة لا يقدرون على اثبات ذلك العرض بدليل قطعي
لكنا مكلفون بمعرفة انه تعالى عالم قادر سميع بصير ونحو ذلك لا بمعرفة ان علم الله تعالى
ونحوه صفة حقيقية لله تعالى موجودة في الخارج هذا وانت خبير بان الا يليق
بشان الاشاعرة ان يقال انهم اطلعوا على البراهين لكن ساهلوا في ايرادها
لما عرفت آنفا فافهم قوله انه عالم لا علم له ان قلت لعل مراده بقوله اى مراد المعتزلة
انه اى الله تعالى عالم لا علم صفة حقيقية له لانه عالم ولا يكون العلم صفة له اصلا
حتى يكون محالا ظاهرا قلت يابى عن هذا الحمل على هذا قولهم بان كونه عالما بنية لانها اى
العالمية ليست صفة حقيقية ايضا كالعلم فلا وجه لنفي العلم واثبات العالمية

وكذا ياباه قولهم عالم بالذات وعلم عين ذاته وعالمية زائدة يعني انه لا فرق بين
العلم والعالمية في عدم كونهما صفة حقيقية فلما كانوا يسمون العلم ويكونون
باتحاده مع الذات مع انهم يثبتون العالمية ويحكمون بزيادتها على الذات مع
انهم يثبتون العالمية فظهر ان مرادهم نفي العلم بالكلية قيل وانت خبير بان العالمية
عندهم من قبيل الاحوال والحال ثابتة في الخارج عندهم وليست بمعدومة فيكون
العالمية من قبيل الصفات الثبوتية في الخارج واما العلم فهو من قبيل الصفات الاعتبارية
المحضة عندهم فلا يلزمهم من نفي ثبوت الثاني في الخارج نفي ثبوت الاول في الخارج
ومعنى علمه تعالى عندهم هو اتصافه بصفة العالمية والموجب للعالمية هو نفس
واما من انكر الحال منهم فهو كان ينكر ثبوت صفة العالمية في الخارج كما كان
ينكر ثبوت صفة العلم كذلك فلا اشكال عليه اصلا انتهى كلامه **قوله ودل**
صدور الافعال المتقنة على وجود علم فيه اى في كون صدور الافعال المتقنة
دالا على وجود علم تاء مل بل المدلول اى الذي دل عليه صدور الافعال المتقنة
هو اضافة التميز والانكشاف التي يسميها اى تلك الاضافة المعتزلة
عالمية وقد قال الواو للحال اى كيف يكون المدلول وجود العلم وقد قال صاحب
المواقف لا ثبت بفتح الثاء المثلثة والباء الموحدة بنقط سانقل عنه اقوالا
حجة لان الثبت بمعنى الحجة انتهى في المغرب الثبوت والثبات كلاهما مصدر ثبت
اذا دام والثبت بفتحتين بمعنى الحجة اسم منه في غير الاضافة وكودل صدور

الافعال

اضافة الاضافة اى الاضافة التي هي عبارة عن التميز والانكشاف
اى الاضافة التي هي عبارة عن التميز والانكشاف
الثبت بمعنى الحجة - نافع
مصـ

الافعال المتقنة على وجود العلم لكان في غير الاضافة ايضا حجة ومثله يرد
على قوله قد نطقت النصوص لا يدل على ثبوت تلك الصفات ووجودها في انفسها
انما يدل على كونه تعالى عالما قادرا الى غير ذلك وثبوت الصفة للموصوف لا يتوقف
على وجودها في نفسها قوله وبلزمكم كون العلم قدرة اى اتحاد العلم والقدرة
وغيرهما من الصفات مع ان الاتحاد مما يحكم ببديهة العقل بطلانه للمعتزلة انهم يقولون
باتحاد المفهومين اى مفهوم العلم والقدرة مثلا هو الم وليس ذلك الاتحاد
يلزم من قولنا باتحاد الصفات مع الذات واتحاد الذاتين اى ذات العلم والقدرة
مثلا هو اللازم وليس ذلك الاتحاد مما في بعض الحواشي اراد بالذاتين ما
صدق عليه المفهوم وهذا احد معاني لفظ الذات فانه قد يطلق في مقابلة الصفة
وقد يجرد بمعنى الحقيقة وقد يراد به معنى الماهية قوله اشار الى الجواب بقوله
اعلم على انه اجاب بالمنع بقوله لانه لو قال كذلك يتبادر الى الذهن ان قوله
وهي لا هو ولا غيره جواب تام عن قول المعتزلة وليس كذلك لان الجواب التام انما هو
تمسكهم بنفي المغايرة يعني ان الجواب التام يحصل بنفي المغايرة بين الذات والصفات
ونفي المغايرة بين الصفات بعضها مع بعض والمصنف قد اقتصر على النفي الاول
ولم يذكر حال الصفات بعضها مع بعض لكن اشار الى ان التعدد يوجب التغاير
قيل اى اشار اليه بقوله فلا يلزم تكثر القدماء اى تكثر القدماء يوجب التغاير ولا
تغاير ههنا اصلا فلا يلزم تعدد القدماء لا بالنسبة الى الذات والصفات ولا بالنسبة

قوله وكون الواجب غير قائم بذاته لهم ان يقولوا حقيقة العلم في شأنه تعالى قائم بذاته لانه عين ذاته صح

يتأمل وقد يجعل الذات بالاعتبار القائم بنفسه وقد يفسر بالاسم الجامد وقد يفسر بالاسم المختص بالذات فافهم

معاني الذات كل من المعاني المذكورة مما احد مصححة

ذلك

على

تعدد

الى الصفات بعضها مع بعض وبه اى بالحكم بان التعدد فرع التغاير يعلم الجواب
عن لزوم تعدد القدماء بالنسبة الى الصفات ايضا كما انه يعلم الجواب بالنسبة الى
الذات والصفات اذ ليست اى الصفات متغايرة ايضا وهو معلوم من نفى مغايرتها
للذات فان الصفات اذا لم يكن مغايرة للذات بمعنى انه يمتنع انفكاكه عن الذات كما سيجئ
فلم يكن بعضها مغايرا للبعض اى يمتنع الانفكاك عنها وايضا لم يعلل اجاب بقوله
لان الغرض الاصلى ههنا بيان حكم الصفات بالقياس الى الذات دون الجواب عن
المعتزلة اصالة لكنه يعلم ضمنا ولذلك اى لاجل ان الغرض بيان الحكم لا الجواب
ذكر قوله لا هو والا فلا مدخل له اى لقوله لا هو فى الجواب اى لو كان الغرض الاصلى
الجواب لما ذكر قوله لا هو اذ لا مدخل له فى الجواب اذ الجواب انما يحصل من نفى الغيرية
ولا مدخل لنفى العينية فيه قال الشيخ الشهيد على تقدير ارادة الجواب انما ذكر قوله
لا هو ليظهر ان المغايرة ههنا محمولة على معنى غير المتعارف لغة والا يلزم التناقض
بين الحكمين قال الفاضل الجندى وقد يقال ان نفى العينية سواء كان الغرض ههنا
بيان حال الصفات او الجواب عن التمسك على الوجه الذى قرره انه فاقد مستدرك
لا فائدة فى ذكره اما على تقدير الجواب فظاهر واما على تقدير البيان فلانه امر بين
لا يليق ان يجعل مسئلة الغن فالاولى ان يجعل جوابا وتوهم التمسك على
وجه يكون لكل واحد منهما مدخل فى الجواب بان يقال يلزم حكم احد الامرين اما بطلان
التوحيد او لزوم ما ادعيتم لزومه علينا من الحالات المذكورة وجاب بان الصفات

ليست عين

الغير المتعارف اى جواز الانفكاك وغيره
المتعارف الاثنينية نه

ن مهم ك

صح
ودليل تعالى انهم فهموا من التغاير جواز الانفكاك
من الجانبين فاقدموا على ذلك وايضا ان
يكون الصفات مستندة الى الذات اما بالا
ختيار فلزم التسلسل او بالايجاب فلزم
كونه قديما موجبا وبعض الاشياء فدفعوا
بذلك وانت خبير فعلى هذا يلزم الاستغناء
عن قوله لا هو صح لا احمد

اللهم الا ان يقال انهم لما دفعوا
ذلك بقولهم لا غير فقوم العينية
فاقدموا على ذلك منه ره

ليست عين الذات حتى يلزم ما يلزمكم ولا غيره حتى يلزم بطلان التوحيد انتهى كلامه
وانت خبير بان دعوى الظهور على الوجه المذكور غير المنع كيف وقد نازع في
في نفي العينية المعتزلة والفلاسفة وكانه للاشارة الى هذا قال فالاولى دون
فالصواب ويمكن ان يقال قوله لا هو ليبتني حكم الصفات في نفي العينية على المعتزلة والفلاسفة
قوله ولا غيره لجواب تمسكهم على ما حرره الشه فانه بعد نفي العينية يرد القول
بتعدد القدماء قوله فلا يلزم قدم الغير ولا تكثر القدماء فقد حمل الشه
كلام المص على منع ملازمة قول المعتزلة وهو قولهم فيلزم تعدد القدماء
فلهذا اعترض الشه عليه فيما بعد بقوله ولقائل ان يمنع توقف التعدد والتكثر
على التغاير الخ وجاز لك ان تحمل كلام المص على انه الضمير للشارح لا يلزم قدم
الغير وحاصله منع استحالة اللازم لامنع الملازمة فلا محذور لان المحذور تعدد
القدماء المتغايرة لا مطلق التعدد اى تعدد القدماء متغايرة كانت او لا
فلا يرد السؤال قطعا اى لاسؤال المعتزلة بلزوم تعدد القدماء ولا السؤال
الذى ذكره الشه بقوله ولقائل ان يمنع الخ نقل عنه هذا الحمل موافق لما قاله بعض
المتقدمين من ان القديم اعم من الواجب لصدقه على صفات الواجب ولا استحالة
في تعدد الصفات القديمة كما قال الشه في هذا المقام جوابا عن المعتزلة فافهم
انتهى ويمكن ان يكون مراده ان لا استحالة في تعدد الصفات القديمة وان كانت
متغايرة وكانه للاشارة اليه قال فافهم واحد حمل الشه كلام المص على ما ذكره

من منع الملازمة فاعترض عليه بقوله لقائل ولم يحمله على ما ذكرنا حتى لا يرد عليه الاعتراض
الشهرة اى شهرة ما قاله الشيخ فيما بين القوم فكان الظاهر ان مراد المعترض التكلم على
الوجه المشهور فيما بين الجمهور قيل لا يخفى ان المتبادر عند اطلاق تعدد القدماء
وتكثر القدماء هو تعدد القدماء المتغايرة او تكثرها فكانه قال فلا يلزم قدم
الغير ولا تكثر القدماء المتغايرة اى لانا لم نسلم لزوم المحال الذى هو تعدد القدماء المتغايرة
فلا يرد ايضا عليه الاعتراض الذى اورده الشيخ بقوله لقائل ان يمنع الخ فلذا
قال الشيخ فيما بعد فالاولى ان لم يقل فالصواب فتامل قوله لكن يلزمهم ذلك اى القول
بالقدماء المتغايرة قيل عليه اللزوم غير الالتزام ولا كفر الا بالالتزام يعنى ان الالتزام
الكفر كفر لا لزومه والنصارى لم يلتزموا ان لزمهم والاولى ان يقول واللزوم
لا يستلزم الالتزام وكانه اراد بالغير المعنى المصطلح وجوابه ان لزوم
الكفر المعلوم لزومه كفر ايضا مثل الالتزام فى بعض الحوالة لان لزوم الشئ
مع العلم به الزام كذا قيل والمراد ان الزام شئ يلزمه شئ آخر مع العلم
باللزوم الالزام اللازم فلذا اى لان لزوم الكفر المعلوم كفر قال فى المواقف
من يلزمه الكفر ولا يعلم به اى بلزوم الكفر فليس بكافر يعنى ان بعده بقوله
ولا يعلم يدل بمفهوم المخالفة على انه ان علم به يكفر وكذا فى بعض الحوالة
ولا شك ان لزوم الذاتية للانتقال من اجلى البديهيات فالقائل بالانتقال
يعلم ان الاقانيم الثلثة الخ ابتداء ذوات قديمة متغايرة قيل هذا ام فان

اجلى البديهيات

حال تقييد بقوله ولا يعلم به لان علم الكفر

اجلى البديهيات انما هو لزوم الذاتية للانتقال من مكان الى مكان لا الانتقال
من موصوف الى موصوف مع ان الكلام فيه ويمكن للمانع ان يقول لم لا يجوز
ان يقوم صفة بعينها بموصوف مخصوص بعد قيامها بموصوف اخر مخصوص
قال السيد الشريف جاز ان يكون انتقال العرض دفعة لا تدريجيا فيكون آن
مفارقته في محل هو آن مقارنته بمحل آخر هذا كلامه اى فلا يلزم وقت الانتقال ان
يكون العرض ذاتا قايما بنفسه قال انتهى قوله تعالى وما من اله الا اله واحد
بعد قوله تعالى لقد كفر الذين قالوا ان الله ثالث ثلثة شاهد صدق خبر ان اى
دال دلالة مطابقة لما نفس الامر على انهم اى النصارى وهو متعلق بقوله
شاهد كانوا يقولون بآلهة وذوات ثلثة والا فلا وجه للرد عليهم بحصر الاله في
الواحد نقل عنه قال الامام الرازى فسر المتكلمون قول النصارى ثالث ثلثة
بانهم يقولون باقنوم الاب وهو الذات وباقنوم الابن وهو الكلمة وبا
قنوم الروح وهو الحيوة وهذا الجواب مبني على هذا التفسير انتهى وايضا تعطف
على قوله تعالى لقد كفر الذين قالوا ان الله ثالث ثلثة يدل ذلك الترتيب على علية
الماء خذ اى ماء خذ الاشتقاق قالوا وهو القول بانه ثالث ثلثة فان
حصر العلة اى علة الكفر في الالتزام تعين ذلك اى الالتزام منهم لانهم
يحكم عليهم بالكفر فحاصل العلاوتين ان النصارى التزموا الكفر وحاصل
الجواب الاول ان كفرهم بسبب التزامهم امرا يلزم منه الكفر وما بنيا وعبارة الله

بترتب الحكم على المشتق

انما يشير الى الجواب الاول حيث قال لكن لزمهم ذلك قوله اى الوجود
والحيوة والعلم من غاية جهلهم جعلوا الذات الواحدة نفس ثلث صفات
خبير بان هذا مخالف لما ذكره آنفا من انهم جعلوا الاقانيم ذوات لكن المذكور
سابقا مستفاد من كلامهم وهذا مصرح به كما يستفاد من قولهم وقالوا انه نعم
جوهر واحد له ثلث اقانيم واراد بالجوهر القائم بنفسه وبالاقنوم الصفة
قال الفاضل الجندى الاقنوم فى لغة اليونان بمعنى الاصل فكان الاقانيم الثلثة
اصول جميع الاشياء الموجودة وفى الصحاح الاقانيم الاصول واحدها اقنوم
احسبها رومية وقد يوجه كلام النصارى حيث جعل الذات نفس ثلث صفات
بانه اى هذا الجعل مميل منهم اى من انصار الى ان الصفات نفس الذات حتى لا يلزم
الجهالة قال الله فى شرح المقاصد بعد نقل كلامهم على وفق ما ذكره المحشى وجعل
الواحد ثلثة جهالة او ميل الى ان الصفات نفس الذات لكن لا يلائمه اى هذا التوجيه
قولهم اى النصارى بالقدماء الثلثة ثم استدل على عدم الملائمة بقوله اذ لو قطع
النظر عن الاتحاد اى اتحاد الذات مع الصفات فاربعة اى فالقدماء اربعة
الذات وصفات ثلثة والا اى وان لم يقطع النظر عن الاتحاد فواحد وهو ظاهر
نقل عنه اقول فى جوابهم انهم لم يجعلوا الذات نفس كل من الصفات بل نفس مجموع
الصفات ولم يجعلوا كل واحدة منها نفس الاخرى حتى كان قولهم بالقدماء
الثلثة ملائما ولا يلزم على تقدير اتحاد الذات مع الصفات ان يكون واحدا حتى

واعترض

الكم المنفصل

واعترض ايضا على التوجيه بانه لا يلايم قولهم قد انتقل قوله للتقطع بان مراتب
الاعداد من الواحد الى العدد هو الكم المنفصل هذا هو المشهور في اصطلاح
المتكلمين والحكماء وتفصيله ان الكم عرض يقبل القسمة لذاته فان كان بين اجزائه
حد مشترك فهو الكم المتصل كالمقدار فان اى جزء من الخط فرض فهو نهاية لجزء
وبداية لجزء باعتبار ونهاية للجزء الباقي باعتبار آخر وبداية لها باعتبار ثالث
فان ذلك يختلف بحسب ما يبتدء منه فرضا وتوضيحه ان الكم هو العرض الذي
يمكن لذاته ان يفرض فيه شيء غير شيء فالذي يمكن ان يفرض فيه اجزاء
سلاقي على حد واحد مشترك بين جزئين منها فهو المتصل والحد المشترك هو
ذو وضع بين مقدارين يكون هو بعينه نهاية لاحدهما وبداية للاجزاء نهاية
لها على اختلاف العبارة باختلاف الاعتبارات فاذا قسم خط الجزئين كان
الحد المشترك بينهما النقطة واذا قسم السطح اليهما فالحد المشترك هو الخط واذا
قسم الجسم فالمشترك هو السطح والحدود المشتركة يجب كونها من نوع
ما هي حدود له لان الحد المشترك يجب كونه بحيث اذا ضم الى احد القسمين لم
يزد به اصلا واذا فصل عنه لم ينقص شيئا ولولا ذلك لكان الحد المشترك
جزءا آخر من المقدار المقسوم فيكون التقسيم الى قسمين تقسيما الى ثلثة والتقسيم
الى ثلثة اقسام تقسيما الى خمسة وهكذا فالنقطة ليست جزءا من الخط بل
هي عرض منه وكذا الخط بالقياس الى السطح والسطح بالقياس الى الجسم كذا

والنقطة والسطح حدود مشتركة في الخط والجسم

حدود مشتركة

في شرح المواقف والانفصال في الواحد اذ الانفصال فرع التعدد ولا تعدد
في الواحد وفي بعض الحواشي وايضا الكم عرض يقتضي القسمة لذاته والواحد يقتضي
اللاقسمة على انه يمكن منع كونه عرضا فلا يكون اي الواحد عددا اولا اي لان الواحد
ليس بعدد فروه اي العدد بما هو نصف مجموع حاشيتيه اي جانبيه مثلا الاثنان
احد جانبيه الواحد والآخر الثلثة والمجموع اربعة والاثنان نصف الاربعة وهكذا
قياس سائر الاعداد فعلى هذا الواحد ليس بعدد اذ ليس بعدد له جانبان
وهو ط والاثنان عدد ومنهم اي من العلماء من قال العدد ما يقع في العد فيكون
العدد على هذا التفسير اعم من الكم المنفصل فيتناول الواحد وهو قول بعض
المحققين من اهل الحساب وجميع النحاة على ما ذكر الشيخ الشهيد في شرح الفرائض
فكلام الله حيث قال في الواحد وعد الواحد من مراتب الاعداد مبني على هذا
المذهب قيل لا يخفى عليك ان قوله في الواحد غير واقع موقعه لان قوله متعدد
ومتكثر خبر لمراتب الاعداد فلا يصح ان يعد الواحد من مراتب الاعداد سواء
كان الواحد من قبيل الاعداد ولم يكن فالحق ان ذكر الواحد هنا استطرادي
بناء على انه جزء اصلي لجميع مراتب الاعداد انتهى كلامه ولا يذهب ان قوله
متعدد ومتكثر خبر وحكم لمجموع مراتب الاعداد لا لكل واحد منها واذا كان
الواحد عددا يكون قوله في الواحد واقعا موقعه او مبني على التغليب اي تغليب
العدد على غير العدد وفي بعض الحواشي معنى يطلق اسم مراتب

العدد الى

التعطر عرض من الخط

معنى العدد

العدد التي ما بعد الواحد على جميع اجزاء العدد التي منه الواحد تغليبا للاكثر
على الاقل قوله مع ان البعض الخ رد عليه انهم اى الحكماء والمتكلمون
والظاهر من شرح المواقف ان هذا قول ارسطو كما سيذكره اتفقوا على ان كلا
من المراتب اى مراتب الاعداد لا تتالف الا من وحدات مبلغها تلك المرتبة فاجزاء
العشرة عشرة واحدات لا خمسة ولا ستة واربعة الى غير ذلك من الاصناف
قال ارسطو ان العشرة ليست ثلثة وسبعة ولا اربعة وستة ولا غير ذلك
من الاعداد تمت الى هنا شرحه السيد بلا فاصلة على حاشية فاضل المحشي جمالي بشمس الدين محمد
رحمه الله تعالى ويليه الجلد الثاني بفضل الله وكمال كرمه انشاء الله

الجلد الاول من

الفصل الاول في الاسم والمسمى والتسمية المشهورة عند اصحابنا ان الاسم هو المسمى وعن المعتزلة
انه التسمية وعن الغزالي انه مغايرلهما والناس قد طولوا في هذه المسئلة وهو عندي فضول
لان البحث عن الاسم هل هو عين المسمى ام لا مسبوق بتصور ماهية الاسم وماهية المسمى فنقول
الاسم هو اللفظة الدالة بالوضع لمعنى من غير دلالة على ذلك المعنى والمسمى هو الذي وضع
ذلك اللفظ بازائه واذا عرفت ذلك فنقول الاسم غير المسمى وقد يكون هو نفس المسمى
اما الاول فلانا نعلم بالضرورة ان لفظة الجدار مغايرة لحقيقة الجدار وكذا السماء والارض
وغيرها واما الثاني فلان لفظة الاسم اسم للفظة الدالة على المعنى المجرد عن الزمان ومن
جملة تلك الالفاظ لفظة الاسم فانها لفظة دالة على معنى مجرد عن الزمان فيكون هذا
الاسم اسما لنفسه من حيث هو اسم فههنا الاسم والمسمى واحد فهذا ما عندي في هذه
المسئلة

نهاية المقول

قوله قيل انما اجاز الخ ولفظ قيل من صيغ التمريضية في اكثر استعمالاته وقد يستعمل لحكاية المنقول
بدون الاشارة الى ضعف المقول لكونه مقولا متفقا او مرجحا ومصاحبة الواو اياه في
الاستعمال الاول اكثر وفي الثاني خلوه عنها اكثر وقد يعكس الامر كما صرح به بعضهم
فاحفظ حاشية قدري

صاحبه وحامله خير الدين ولد علاء الدين البلغاري رحم عليهما الباري

اوّل شرح ملا یزدی شرح دوّمی یزدی عبد الغفور یزدی مختصر یزدی شرح اوراد یزدی عقاید

یزدی خیالی یزدی ملا احمد یزدی اکنجی عقاید یزدی ملا قاسم اکنجی جلد یزدی شمسیه یزدی حاشیه ایدیه سیاغوجی ادب

مجموعی اون اکنجی بولادر

180