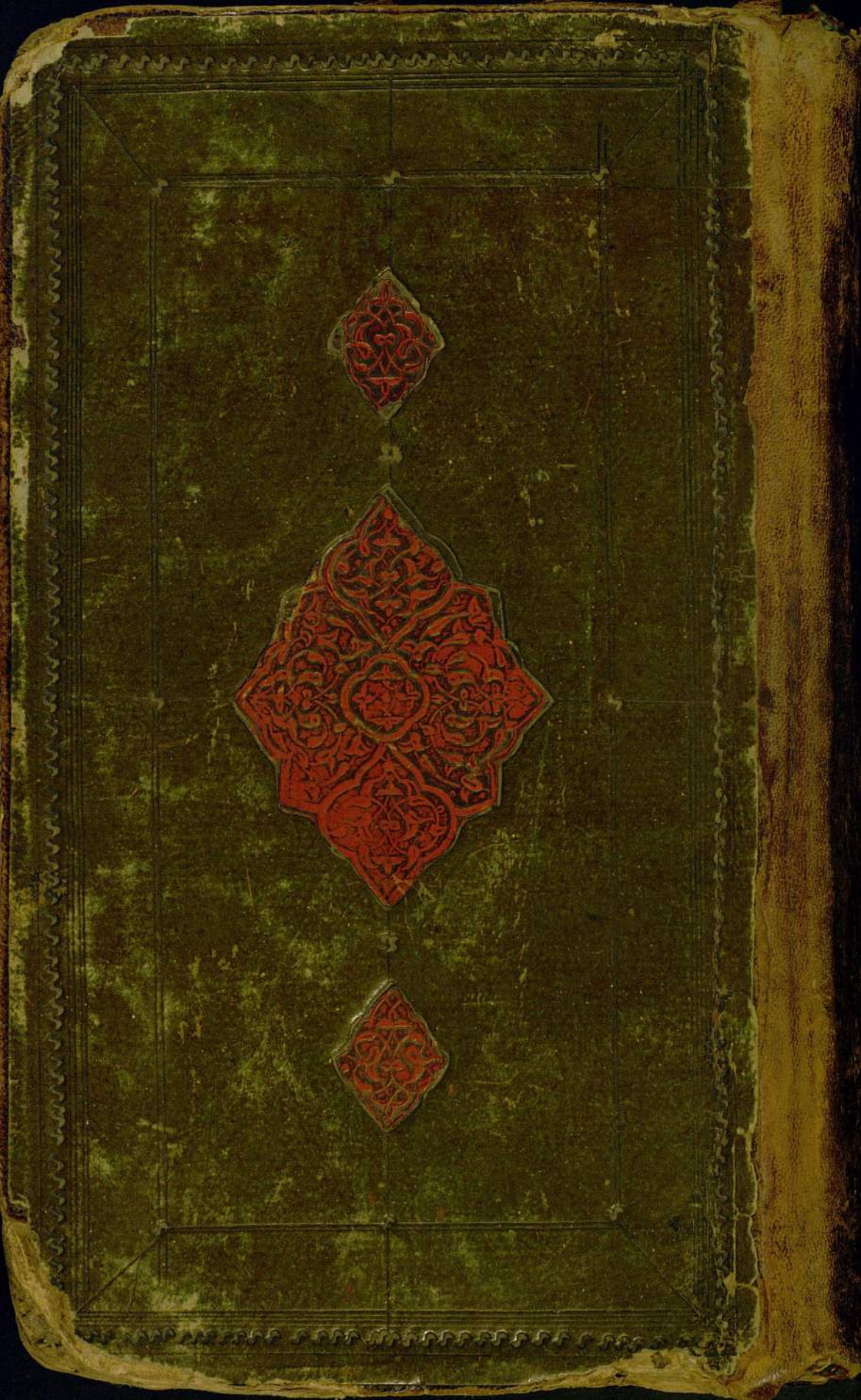


МИД СССР
МГИМО

بسم الله الرحمن الرحيم

قوله التحرير في الصحاح التحرير العالم المتقن ونقل عنه التحرير البليغ في العلم كأنه تحرير علماً وعملاً وتدقيق تحرت كتاباً كذا أي علمته حق العلم كذا ذكره الجاربردي في شرح الكشاف وما يتبادر أنه لفظ يوناني فغير ثابت انتهى يعني التحرير بالمعنى المذكور مأخوذ باعتبار أصل اللغة من التحرير وهو التسطير مثل التذبح في الحلق والمناسبة الغلبة وإنما قال كأنه لعدم الجزم بالأخذ لجواز أن يكون موضوعاً لهذا المعنى بالأصالة لكن تعميم التحرير بحيث يشمل العلم والعمل مما لا يظهر له وجه لأن الماخوذ في التحرير يستلزم الاكمال في العلم والعمل المراد به ملكة العلم وتكراره فإن الانتقال والسلوع إلى الكمال لا يحصل إلا بهما قوله عاملاً الله تعالى أي جزاه الله تعالى على عمله متلبساً بلطفه تسمى جزاء العمل عملاً بطريق المشاكلة ثم بنى منه صيغة المفاعلة والمعاملة ههنا بمعنى العمل اختياراً للتعدية والمبالغة قوله الخطر بالقدر كذا في الصحاح قوله بعد ما تيمن بالتسمية كلمة ما مصدرية وفي زيادة لفظ التيمن إشارة إلى أن المتعلق الحقيقي للجار في بسم الله متروكة أعني متلبساً أو متبركاً وما قيل أن متعلق الباء ابتداء ليس بمعتد به لأن الجار والمجرور ظرف لغو واقع موقع المفعول لا ابتداء بل المراد به أنه ظرف مستقر واقع موقع الحال والعامل فيها ابتداء كذا أفاده الشارح المحقق وجه التلويح ووجه ذلك بأن المقصود التبرك في تصنيف الكتاب بكلمة بسم الله لا مجرد آلة قوله وتعقبك أي في ذكر الحمد بعد التسمية فإن

مدخول الباء هو معقب فان قلت هذه العبارة بعد قوله بعد ما يتمن بالتسمية
مستدرك قلت ربما يتوهم من ذلك ان النكاح انما هي في ايراد التحميد
مع خصوصه وليس كذلك فان ايراد التحميد مطلقا بعد التسمية يضمن
النكاح المذكورة وان يتلك النكاح انما هي في ايراد التحميد بعد التسمية
واختياره على شيء آخر فرق غير ان يكون لذكر التسمية مدخل اذ يجوز ان
يكون مغل العبارة المذكورة قال الشارح بعد التسمية الحمد لله ولم يورد بعده
شيئا آخر هكذا على ما قال الفاضل الهروي وهو مبني على المطول ان معنى
قولهم افتتح كتابه بعد التيمن بالتسمية بالحمد لله انه افتتح كتابه بعد التيمن بالتسمية
بالحمد ولم يورد بعده شيئا آخر ولا خفاء في ان الاجماع لم ينعقد على
انه لابد للشارع من ذكر الحمد بعد التسمية على ما يدل عليه ولا يذكر بعده امر آخر
بل على انه اذا ذكر الحمد لله ذكر بعد التسمية على ما يدل عليه كلام الشارح
والتلويح وان ليس الامتثال بالجزئيين فذكر الحمد دون امر آخر
بل فذكر هي قال المحقق الدواني ذكره بعد قوله بعد التيمن بالتسمية لانه
لا اقتداء في تعقيب التيمن بالتسمية بالتحميد اذ لا معنى للتيمن في حق الملك
المجيد اقول ذكر القاضي البيضاوي في تفسير سورة الفاتحة بعد حمل الباء
في التسمية على الملابسة هذه اي التسمية وما بعده الى آخر سورة مقول
على السنة العباد وعلى هذا تحقق تعقيب التيمن بالتسمية بالتحميد في
كلام المجيد بدون لزوم التيمن في حق الملك المجيد ثم لا يخفى على ذي فطنة
ان كل واحد من النكات مستقلة فان التعقيب بالتحميد اختيار بالاسلوب الكتاب المجيد
مما انعقد عليه الاجماع وان لم ينعقد على ذكره وفيه امتثال بجزئي الامر
ولا حاجة الى ما قيل ان هذا امر واحد لا بد له من التسمية والثناء تمام خير الحمد

هكذا

من التسمية والثالث جمع التسمية والتحميد وفي الاول عمل بما شاع وفي الثاني
اقتداء باسلوب الكتاب وفي الثالث امتثالا بالحديثين وبما ذكرنا
ظهر انه ليس ترك التحميد بعد التسمية على ما فعله بعض المصنفين خرقا للاجماع
لانه انما انعقد على التعقيب واما لزوم عدم الامتثال فمدفوع لانه صرح
بعض شراح البخاري بان في صحيح حديث التحميد مقالا فلا يصلح للحجة وقد
وقع في كتب رسول الله صلى الله عليه وسلم الى الملوك وكتبه للقضاة مقتصرة
بالتسمية دون التحميد ولانه ذكر الامام النووي في اول شرح صحيح مسلم
انما بداءوا بالحمد لحديث ابي هريرة رضي الله عنه كل امر ذي بال لم يبدأ فيه
بالحمد لله فهو ابتر وفي رواية بالحمد فهو اقطع وفي رواية اجذم وفي رواية
بذكر الله وفي رواية ببسم الله الرحمن الرحيم ثم ذكر في باب كتابة عليه الصلوة
والسلام الى هرقل بالتسمية فقط فعلم ان المراد بالحمد ذكر الله لانه صلى الله
عليه وسلم صدر الكتاب بالتسمية دون الحمد ولهذا ذهب الشيخ ابن الحاجب
الى ان لفظ الحمد انما يحتاج اليه في الخطب دون الرسايل والوثائق
والسور ولان الحمد حقيقة ليس الا اظهار صفات الكمال وهو حاصل
في التسمية واعترض الفاضل الجلبي على هذا الوجه بانه انما يتم لو كان عبارة
الحديث الحمد لله واما اذا كان بالحمد على ما سمعناه من الاستاذين فلا يتم
الاستدلال الا بذكر العبارتين اقول لا يخفى ان ليس المراد بالحمد لله هو هذا
اللفظ خاصة بل ما يؤدي مؤداه والا لم يكن المبتدى بما حمد لله وغيره
مبتديا بالحمد لله ومتمثلا مع انه خلاف المقرر عند الكل على انك قد سمعت
اختلاف الروايات فوجب الجمع ان يحمل في كل على اظهار صفات الكمال قيل
ان المأمور به في الحديثين هو الابتداء بهما دون التعقيب فلا تحقق الامتثال انه

اقول

اقول

اقول ان اراد بقوله ان المامور به الابتداء مطلقا والابتداء سواء كان
في ضمن التعقيب او لا فلا شك ان التعقيب يستلزم الابتداء بهذا المعنى
وان اراد ان المامور به الابتداء بشرط عدم التعقيب وهو بالبال ممتنع
ولذا قيل ان الامر بالابتداء بها يستلزم الامر بالتعقيب اذ لا يتحقق الابتداء ص
الا بعد تركها بدون التعقيب قوله وما يتوهم من تقارضهما وجه التعارض
ان البداءة والابتداء معناه التصدير ومن بدأت الكتاب بكذا جعلته
في اوله بناء على ان الجار والمجرور واقع موقع المفعول به وهو لا يتصور
بالامرين فاعمل احد الحديثين بفوت العمل بالآخر قوله فدفوع اما بحمل
الابتداء على الوفراء بقرينة ان المراد بالابتداء في الحديثين البرفر وهو دكر الشيء
قبل المقصد وهذا امر ممتد يمكن الابتداء بهذا المعنى بما هو متعدد من البسملة
والتحميد وغيرهما وهذا المعنى قد يتحقق وضمن الابتداء الحقيقي وقد يتحقق في ضمن
الاضافي ولا حاجة الى ما قال الفاضل الجلبي من ان المراد بصل الابتداء
الواقع في حديث الحمد على الوفراء هو تخصيص بلا فايدة بعيد عن عبارة المحشي
اذ المناسب حينئذ ان يقول اما بحمل الابتداء في احدهما على الحقيقي وفي الآخر
على الوفراء والاضافي قوله او بحمل احدهما على الحقيقي المراد بالابتداء الحقيقي ما
يكون بالنسبة الى جميع ما عداه وبالاضافي ما يكون بالنسبة الى البعض على ما مر
معنى القصر الحقيقي والاضافي وقد يقال ان يكون الابتداء بالبسملة حقيقيا
غير مطابق للواقع اذ الابتداء الحقيقي انما يكون باول اجزاء البسملة اذ الابتداء
الحقيقي بالمعنى المذكور لا ينافي قران يكون بعض اجزائه متصفا بالتقديم على
البعض كما ان اتصاف القران بكونه فردا على مراتب البلاغة بالنسبة الى ما سواه
لا ينافي قران يكون بعض سوره ابلغ من بعض قوله ولك ان تجعل الباء للاستعانة

وبحمد الله

يعني ان المراد بالابتداء في كلا الحديثين الابتداء الحقيقي والبداءة في قوله بسم الله
ليس صلة للابتداء بل هو للاستعانة فيصير المعنى ان كل امر ذي بال لم يبدأ
ذلك الامر باستعانة التسمية والتحميد يكون اجزم وانقطع والاخفاء فيه ان يكون
الاستعانة في امر بامور متعددة فيجوز ان يستعان في الابتداء بالتسمية
والتحميد بل بامور اخر لكن يلزم ان لا يكون شيء من الحمد والتسمية جزءا
من المبتدأ اذ لا يجوز الاستعانة في شيء بجزئيته اذ لا يكون جزء الشيء
آلة له ويمكن ان يلتزم ذلك ومن ادعى الجزئية فعليه البيان ويلزم ترك
التاء في باسم الله لجعله آلة لكن قال السيد الشريف قدس سره في حواشي
الكشاف ان كون اسم الله تعالى آلة ليس الا باعتبار انه يتوصل اليه ببركته
فقد رجع الى معنى التبرك وقد رجح الاستعانة بانه يدل على ان الفعل بدون
اسم الله تعالى كلا فعل فهو اولى من هذه الجهة من الحمل على التبرك قيل فيه
نظر لان الكلام فيما ان الابتداء مستعينا بامر ينافي الابتداء مستعينا بامر آخر
وان لم يكن بين الاستعانتين تنافي وههنا كذلك لان الابتداء
مستعينا بالتسمية موجود في ان التلفظ بالتسمية دون الابتداء مستعينا
بالتحميد وبالعكس اقول لانم ان ابتداء الشروع باستعانة التسمية موجود في ان
التلفظ بها فان الاستعانة بها تبقى وتستمر الى تمام الامر المشروع فيه وكذا
الحال في الاستعانة بالتحميد اذ ليس الاستعانة بهما الا استعانة بالتبرك
التي صلة بذكرهما وهو باق من اول الامر المشروع فيه الى آخره ولو كان
الاستعانة في ان التلفظ فقط يلزم ان لا يكون الامر الذي شرع فيه
متصلا بذكر البسملة مستعان بها لعدم وجود التلفظ بالتسمية وقت الشروع
في ذلك الامر نعم هذا الاعتراض جار على تقدير الملابسة على ما يأتي مع

دفعه

دفعه ولعل منشأ الاعتراض توهم ان الاستعانة بها مثل الاستعانة
بالآلة لان الصناعة حينئذ ينقطع الاستعانة بها عند تركها واجاب
المحشي المدقق بان المراد بالابتداء مستعينا بالتسمية والتحميد ان الابتداء حال
كون الابتداء بحيث كان وقع منه الاستعانة بها بعدم تخلل زمان ١٢ م
بين الابتداء وذكرها قوله او الملابسة اه اى يجوز ان يكون الباء في
الحديثين للملابسة والابتداء محمول في كليهما على الحقيقة فيكون المعنى
كل امر ذي بال لم يبدأ متلبسا باسم الله وحده يكون اجذم واقطع
اى الوبداء بذلك الامر ولا يكون ذلك الشخص او ذلك الامر متلبسا حين
الابتداء بها يكون اجذم واقطع قوله ولا يخفى ان الملابسة اه دفع اعتراض
مقدر وهو ان يقال ان التلبس بها حين الابتداء مع لان التلبس بها
لا يتصور الا بذكرها وذكرها مع الابتداء حين ذكر التسمية
والتلبس بها لا يكون متلبسا بالتحميد ولو عكس لا يكون متلبسا
بالتحميد ولو عكس لا يكون متلبسا بالتسمية وحاصل الدفع ان الملابسة
معناها الملاصقة والاتصال وهو عام يشمل الملاصقة بلا فصل وبفصل
بحيث بان يكون ذلك الذكر جزء لذلك الامر ويشمل الملاصقة بان يذكر
الشئ قبل ذلك الامر بدون تخلل زمان بينهما فيجوز ان يجعل الحمد جزء
من الكتاب ويذكر التسمية قبل الحمد الملاصقة بها بلا توسط زمان
بينهما فيكون ان الابتداء ان تلبس المبتدى بهما اما التلبس بالتحميد فقط
لان ان الابتداء بعينه ان التلبس بالتحميد لان ابتداء الامر بعينه ابتداء
بالتحميد بكونه جزء امنه واما بالتسمية فلكونها مذكورة قبله بلا واسطة زمان
ولم يرد المحشي بقوله ان التلبس بهما ان ان الابتداء ان المصاحبة و

احدهما

والمقارنة بها حتى يرد ان كل واحد من التسمية والتحميد يأتي لا يمكن
فرز مان واحد فالتلبس باحدهما قبل التلبس بالآخر فكيف يتصور
مقارنتهما ومصاحبتهما في آن واحد قال الخفاجي الدقيق فيه ان كون
الملابسة التي هي معنى الباء بمعنى الاتصال محل بحث مع ان الظاهر
ان المقصود من الحديث على تقدير الملابسة ملابسة المبتدى
او المبتدى بها لا ملابسة الابتداء بها اقول ذكر الشيخ المحقق
جلال الدين السيوطي في شرحه للالفية قال اصحابنا باء الملابسة
نوعان احدهما الباء التي لا تصل الفعل الى المفعول الا بها نحو
مررت بزيد فانك لما اتصف المرور بمكان يقرب منه زيد جعل كانه
ملتصق بزيد والآخر الباء التي تدخل على المفعول المنتصب بفعله
اذا كانت تفيد مباشرة الفاعل المفعول نحو امسكت بزيد و
الاصل امسكت زيدا فادخلت الباء ليعلموا ان امساكك اياه
كان بمباشرة منك بخلاف نحو امسكت زيدا بدون الباء فانه
يطلق على المنع من التصرف بوجه من غير مباشرة انتهى فعلى ان باء
الملابسة يستعمل بمعنى الاتصال بلا فصل كما في مررت بزيد وبمعنى الصاق
والمباشرة بدخوله كما في امسكت بزيد فاندفع البحث الاول واندفع
ما اورده بعض الفضلاء بان الباء الملابسة يستدعي صدور الفعل
عن فاعل الفعل الذي هو في حيزه ويتعلق بمفعوله حال كونه مجرورا
ومن الاسن المكشوف ان ذلك يابى عن وقوع الابتداء بالمجرور
على الوجه الخارجة فان الخارجة من المبتدى غير مناف كما علمت
فراسكت بزيد من ان المجرور فيه عين المسكوس والخارجة من الابتداء

الفعله

لمال

المسوك

غير رزم

غير لازم وما ذكره بقوله مع ان الظاهر ما قول قد عرفت ان المراد
ان تلبس المبتدى لا ان تلبس الابتداء مع ان المبتدى ملابس
بالابتداء والابتداء ملابس بهما فكانا ملابسين بهما واعلم ان ما
ذكره المحشر انما هو على تقدير ان يراد الملابسة الحقيقية واما اذا
حمل على ملابسة التبرك بهما كما هو المقصود فلا حاجة الى جعل احدهما
جزء انيه كما لا يخفى ثم اعلم ان وجه الملابسة انما يجرى فيما اذا كان المبتدء
مما يمكن ان يكون احدهما جزء انيه ولا يجرى فى نحو الذبح والاكل وما قيل
ان التلبس على وجه البخرية يفوت ما هو المقصود من حمل الباء على
الملابسة اعنى التلبس باسم الله فى تمام التصنيف فضعيف لان المحشى
لم يعين جزئية التسمية بل يجب ان لا يجعل جزء الملا يفوت التعقب
المجمع عليه على ان استدامة الجزئية للفوت انما يكون بحيث التردد اذ ليس
التلبس بهما الا التبرك والتيمن بهما ولا يدخل فى هذه الجزئية وخروج
قال المحشر المدقق تغير كون الابتداء ملابسا بهما ان الابتداء وقع حال
كون المبتدى بحيث كان وقع منه الملابسة بهما وان كان وقوع
الملابسة قبل الابتداء لاتصاله به انتهى ولا يخفى ان قوله مع وقوع الابتداء
بالنظر اه يابى عن هذا التوجيه فانه يدل على ان الاتصال قسم الملابسة
ويمكن ان توجه كلام المحشر ويكون المراد بالتلبس هو المصاحبة بان
المراد بقوله ان الابتداء ان التلبس بهما ان زمان الابتداء زمان
التلبس بهما لان الابتداء الذى هو بعينه ان التلبس بالتحميد ملاصق
للآن الذى هو آن التلبس بالحرف الاخير من التسمية فيكون
الزمان الذى فيه الابتداء هو الزمان المركب من ذينك الآنين

وهو بعينه زمان التلبس بها كما لا يخفى لكن قوله نعم اه يأبى عن هذه
التوجيه ايضا قوله انظار الباء صلة التوحيد يغاير الباء فى قوله
بجلال ذاته آلة لايصال معنى التوحيد اليه والجار والمجرور ظرف
لغو سوا كان الباء للظرفية كما يشعر به عبارة الخبيصى او للالصاق
ما خوذة من وصلت الشراذ اربطته ماخر هذا وهو الظ لانه
لا يحتاج الى التكلف الذى يحتاج اليه حين الملابسة لان
معنى التوحيد المتعدى بالباء الانفراد والاستقلال بمدخولها
تقول توحد برايه اى استقل وتفرد به فمعنى التوحيد بجلال الذات
المتفرد بجلال الذات بمعنى عدم شركة الغير فيه واستقلاله به من
غير ملاحظة الثبوت بدون صنع او الكمال وان امكن اعتبارهما
لانه خلاف الاستعمال كما نقل عنه ولا يقصد فيه معنى الكمال
ولا عدم دخول الغير فى ثبوت الوحدة بالذات بل مجرد الاستقلال
وان امكن اعتبارهما قوله او الذات الجليلة على نهج حصول صورة
اى يكون اضافة الجلال الى الذات اضافة الصفة الى الموصوف
كما فى حصول الصورة نقل عنه فعلى هذا فيه رد على قدماء المعتزلة
حيث قالوا ان ذات الواجب والممكن مشاركة فى تمام الماهية
انتهى قال بعض الافاضل هذا الرد انما يتم لو كان المراد بالذات فى قوله
او الذات الجليلة الماهية الكلية واما لو كان المراد ما يقابل الصفة
اعنى الماهية الشخصية القائمة بذاتها فلا اقول لا معنى حينئذ لتوصيفه
تعالى بالتوحيد فيه اذ كل احد متفرد بذاته الشخصية فتعين ان يكون
المراد الماهية الكلية ويتم الرد قوله ويحتمل ان يكون للملابسة اى

والممكنات عدن

يكون

يكون للملابسة فاعل الفعل بدخول الباء حال قيامه به لا الايصال اليه
والجار والمجرور ظرف مستقر حال من ضمير المتوحد في معنى المتوحد بجلال
الذات المتصف بالوحدة حال كونه متلبسا بجلال الذات وبما ذكرنا
لك من ان معنى الصلة ايصال الفعل الى مدخول الباء ومعنى الملابسة
تلبس فاعله به ظهر انه على الاول ظرف لغو وعلى الثاني ظرف مستقر ووجه
التقابل بين التوحيدين واندفع ما قال الفاضل المحشي من انه
يقتضي ان يجب ويجوز ان الباء اذا جعلت للملابسة ينبغي ان يكون للملابسة
مطلقا سواء جعلت صلة للتوحد او لم يجعل فلا حسن لجعلها للملابسة
فيما لكون صلة واني قلت ينبغي ان يكون للملابسة لان الباء لها
معان مذكورة في علم النحو والمناسب ههنا هو معنى الالصاق او معنى
الظرفية ظاهران معنى الملابسة من قبيل معنى الالصاق فحينئذ لم يجعلوا
ذلك معنى مغايرا للالصاق قوله ح اي حين اذا كان الباء للملابسة
لا بد لاختيار صيغة التفعل من نكتة لانه كلام البليغ فصيغة التفعل
اعني التوحد اما بمعنى الصيرورة بدون صنع كما في قولهم تحجر الطين اي
صار حجرا بلا عمل ومدخل من الغير بحسب الظاهر وهو معنى الصيرورة ان كان
هو الكون لا مع الانتقال والاتصاف فلا اشكال في اتصافه تعالى به
وان كان هو الكون مع الانتقال فلا بد من تجريده عنه لاستحالته على الله
تعالى ففي اختيار صيغة المتوحد على الواحد اشارة الى ان اتصافه
تعالى بالوحدة من ذاته ليس للغير مدخل فيه بخلاف الواحد قوله واما
للتكلف اي اما ان يكون صيغة التفعل على تقدير الملابسة للتكلف
كما في قولهم تورع فلان اي اختاره على كلفة ومشقة لا على طبع وهذا

فروعاته كالتوجه الذي يحمل على لازمه اعني الكمال لما ان الفعل الذي يحصل
بالتكلف يكون على وجه الكمال فلو اختيار المتوجه على الواحد اشارة
الى اتصافه بالوحدة الكاملة بخلاف الواحد فانه غير مشعر بذلك فنقل عنه
للمعنى الاول من فروع التكلف ولهذا لم يعده ارباب اللغة مبنيا مستقلا
وانما قابله ههنا لان فيه خصوصية زايدة ليست في اصل التكلف اعني
ففيه وفع لما قيل ان الصيرورة ليست معتبرة في التفعل حقيقة عند ارباب
اللغة فينبغي ان يقتصر على التكلف ولعل وجه الدفعة ان الفعل
الذي يكون على وجه التكلف والمشقة يلزمه صيرورة الفاعل من حال
الى حال فاستعمل صيغة التكلف في الصيرورة مطلقا وهو الاغلب في
استعماله على ما ذكره الشيخ الرضي في شرح الشافية ولهذا اقدم الجشي
هذا التوجيه لكن اعتبر ههنا معنى خصوصية كونه بدون صنع وهذه
ليست محققة في اصل التكلف بل يكون بالصنع قطعا فلذا اصحب المقابلة
بينهما وبانا اندفع ما قال المحشي المدقق فيه ان كون المعنى الاول
من فروع التكلف محل بحث و نمعنى التوحد بجلال الذات الاتصاف
بالوحدة الذاتية اي على تقدير ان يكون الباء للملابسة وصيغة
التوحد للصيرورة اعلى الكون فمعنى المتوحد بجلال الذات المتصف
بالوحدة التي منشاءها الذات مع ملابسة جلال الذات وعلى تقدير
ان يكون للتكلف اعني الكمال معناه المتصف بالوحدة الكاملة
وهي الوحدة في الذات والصفات بلا مذخلية الغير مع ملابسة
جلال الذات نقل عنه وعلى تقدير حمله على الكمال يحمل ان يجعل
الباء للسببية انتهى ودفع لان الجلال عبارة عن الصفات السلبية ونها

بدون نقل من حال
الى حال اخر

كمال

كمال الوحدة واما على تقدير حمله على الكمال فلا يصح لانه يلزم ان يكون
بجلال الذات مدخل فى الاتصاف بالوحدة الذاتية فيلزم ان لا يكون ذات
وكذا الاصح عطف الكمال عليه هذا نهاية تحرير كلام المحشى موافقا لظاهر
عبارته وحواشيه قال الفاضل الجلبى فى التوجيه ان معنى قوله الخ اى
حين اذا تقرر انه يجوز ان يكون الباء للصلة او للملابسة فاعلم ان
صيغة التفعل بحسب اللغة اما للصيرورة مع الصنع نحو تقطعت فتقطع او بدون
الصنع نحو تحجر الطين واما للتكلف واما لاستحالة حمل صيغة التفعل فى
شأنه تعالى على الحقيقة اللغوية سواء كان صيرورة او تكلفا وجب التجوز
عنها بان يحمل على الكمال كما فى المتكبر ونحوه فان صيغة التفعل فيه للكمال
دون الصيرورة والتكلف واما استحالة الصيرورة مع الصنع والتكلف
ظاهر واما الصيرورة بدون الصنع فلانه ان اريد معناها الحقيقى
اى الكون بطريق الانتقال كالتحجر والتولد فهو ايضا ظاهر واما اذا اريد
مطلق الكون فلان الصيرورة لا تستعمل فى اللغة الا على الحوادث
فلا يجوز اطلاق صيغة التفعل بغير الصيرورة والتكلف على الله تعالى
واذا كان صيغة التفعل فى شأنه تعالى محمولة على الكمال فمعنى التوحد
بجلال الذات على تقدير ان يكون الباء صلة الاتصاف بالوحدة
الذاتية الكاملة غاية الكمال اتصافا كاملا غاية الكمال وعدم شركة
الغير فى جلال ذاته او ذاته الجليلة او الاتصاف بالوحدة الكاملة مع ملابسة
جلال ذاته على تقدير ان يكون للملابسة اقول لا يخفى انه لتكلف
محض بوجوه اما اولا فلانه لا وجه لظهور كون الباء صلة للتوحد
لانه على كلا التقديرين يحتاج الى حمل صيغة التوحد على الكمال واما
ثانيا

فلان قولهم يأبى عنه اما ولا يخفى على ذوى الفطانة اذ المناسب ان يقول
صنعة التفعل بدون التفعيل واما ثالثا فلان قوله بدون صنع مع قوله
كقولهم نجم الطين الى قوله ومنه التكون والتولد يصير مستدركا اذ يكفى
حينئذ ان يقول وصنعة التفعل اما للصيرورة واما للتكلف بل يخل بالمعنى
التقرير لانا لا نعلم ان صنعة التفعل بحسب الاستعمال منحصر فى الصيرورة
بدون صنع وفى التكلف بل هو مستعمل للصيرورة مع الصنع بل
لعل اكثر الفوائد مقيده بقوله بدون صنع مع تائيده اقوى دليل
على انه اراد ان صنعة التوحد محمولة فرضا انه تعالى على الصيرورة بدون
صنع كما لا يخفى على من له اطلاع باسلوب الكلام واما رابعا فلانه لا منافاة
بين الصيرورة والكمال حتى يحمل فى شانه تعالى عليه واما خامسا
فلانه اذا كان قوله الاتصاف بالوحدة الذاتية اشارة الى معنى
التوحد على تقدير ان يكون الباء صلة يكون ما سبق من قوله معنى
التوحد بجلال ذاته عدم شركة الغير فى جلال الذات او الذات
مستدركا على ان حمل قوله الاتصاف بالوحدة الذاتية على ذلك
التقدير تكلف بارد غاية البرودة ثم قال واما حملها بالجواز على الكون
المطلق ليس باعتبار تجوزه بل بتجريده من بعض المعانى فيكون مطلقا
حقيقة قاصرة وليس شئ من ما وجه اولوية الحمل على الكمال مع
مورد واحد واحد اذ المعنى على تقدير الحمل على الكون المطلق المتصف
بالوحدة التى ليس للغير مدخل فيه متشاركا ذاته وعلى تقدير الكمال
المتصف بالوحدة الكاملة وهى التى يكون فى الذات والصفات
ولا يكون للغير مدخل فى الاتصاف بها بل الحمل على الكون اولى لانه

عمل

عمل بالحقيقة القاصرة بخلاف الكمال فانه مجاز بذكر الملزوم واراده اللازم
تأمل وقد الاولى كون الضمير لله تعالى اه اعلم ان الاحتمالات ههنا اربعة
لان ضمير مجيء اما ان يكون راجعا الى الله تعالى او للنبي صلى الله عليه وسلم
وعلى التقديرين اما ان يكون اضافة الساطع الى الحجج بمعنى من او
اضافة الصفة الى موصوفها فعلى تقدير كون الضمير لله تعالى يفيد ان
آية نبينا اعظم من آيات سائر الانبياء اذ يصير المعنى الموحد الساطع
من بين جميع حجج الله تعالى اى المعجزات الدالة على صدق الانبياء قال
الحجج انما يتأتى باعتبار الغلبة على الخصم او الموحد بجميع حجج الساطعة بناء على
ان الجمع المضاف يفيد الاستغراق على ما يقرر في الاصول فلو كان غير
نبينا موحدا ان الحجج الساطعة لم يكن نبينا موحدا بالساطع من جميع
حجج الله تعالى او بجميع الحجج الساطعة لكن عبارة الخازن ناظرة الى التقدير
الاول اعني كون الضمير راجعا الى الله تعالى واضافة الساطع الى الحجج
بمعنى من حيث قال ليفيد ان آية نبينا ولم يقل آيات نبينا و
على تقدير ان يكون الضمير لمحمد صلى الله عليه وسلم ينبغي ان يحمل
اضافة الساطع الى الحجج على اضافة الصفة الى الموصوف ليفيد
المدح بان نبينا موحد لحجج جميعها ساطعة بخلاف ما اذا كانت بعض من
فانه يخلو عن هذا التمدح اذ يصير المعنى الموحد بساطع من جميع الحجج الباهرة
ظهرت على يده بل لا مدح فيه اذ سائر الانبياء اما موحد بحجة
ساطعة من جميع حجج المجموع ستأتي وتهم معه او تضمنها
عليه ولذلك فرع الخازن على تقدير كون الضمير لمحمد صلى الله عليه وسلم
قوله فساطع حجة من قبيل اخلاق ثياب وبما ذكرنا اندفع ما قيل انه

على تقدير ان يكون الضمير لله تعالى افاده آية نبينا اعظم من آيات سائر
الانبياء وانما تم اذا كان فراعنة اشعار بان سائر الانبياء
لم يؤيدوا بامثال هذه البراهين فراسطوع والظاهر انها غير مشعرة
لانه اذا كان الجمع المضاف للاستغراق كما هو الاكثر فاشعار
العبارة بهذا ظاهر لان المتبادر من اساطع من بين جميع
الحج ان يكون سطوعه بالنسبة الى كل ما يتقى هذا الشجر مرتفع بين
الاشجار بالنسبة الى كل مع انها لا يدل عليه بطريق القطع لكن
المقام خطابي يكفي فيه الظن قال المحشي المدقق في توجيه قوله ليفيد ان
آية نبينا اعظم من آيات سائر الانبياء بناء على ان المراد بافراد
الحج التي جمعت هنا بالقياس اليها حجة كل واحد واحد من الانبياء
بان يكون جمع حج هذا النبي فردا او جمع حج نبي آخر فردا آخر وهكذا
فكانه قال باساطع جميع حج الله تعالى التي اكرم بها الانبياء وليس
المراد كل واحد واحد من جميع حج الله تعالى مطلقا ولا كل واحد واحد
من حج الانبياء وكذلك والا لاصار المعنى المؤيد باساطع في بين
جميع حج الله تعالى وان كان بعض حجة نفوح لا يفيد سطوع
جميع حجة بل سطوع البعض والمقصود هو الاول على ما نقل عنه في الحاشية
على قوله فاساطع حج من قبيل خلاق ثياب من قوله فالمعنى الحج
الساطعة فيدل على سطوع جميع حجه اقول لا يخفى انه لا حاجة الى
تكلف اعتبار جمع حج نبي حجة واحدة وجعلها فردا من الحج التي
جمعت بالقياس اليها بل الظاهر ان المراد كل واحد واحد من حج الله
تعالى التي جاءت بها الانبياء واما عدم افادته ح لسطوع جميع

حج

ساير

محمد نبينا فلا يظهر لان المقصد التمدح واظهار شرف مرتبته على الانبياء
وهو حاصل لان حجته ساطعة على جميع الحج وان كان بعض تلك
الحج حجة نفسه بخلاف حج ساير الانبياء ويدل على ذلك قوله ليفيد ان
آتية نبينا اه بافراد لفظ الآية وما نقل من اي شيئة على قوله فاطع
حجج انما هو على تقدير ان يكون الضمير لمحمد صلى الله عليه وسلم فانه ح
لو لم يجعل من قبيل اضافة الصفة الى الموصوف للافيد التمدح باظهار
شرفه على ساير الانبياء على ما قررنا فتامل قوله اما على توهم
اما او على تقدير ها والفرق بين توهم اما وتقدير ها ان معنى التوهم
حكم العقل بواسطة الوهم انها مذكورة في النظم بواسطة اعتياده
بها في امثال هذا المقام فيكون حكما كاذبا ومعنى التقدير انها مقدرة
فيه ويجعل في الاحكام كالمذكورة فهو حكم مطابق للواقع وبالجملة كلا
الوجهين ذكرهما السيد الشريف قدس سره وتبعه من جاء بعده
لكن الشيخ الرضي صرح بان تقدير اما مشروط بكون ما بعد الفاء امرا
او نهيا وما قبلها منصوبا كقولك زيدا فاضربه وربك فكبر والاولى ان يق
اتيان الفاء لاجراء الظرف مجرى الشرط كما ذكر الشيخ الرضي في قوله
تعالى واذا لم يهتدوا به فسيقولون هذا قوله بطريق تعويض الواو
متعلق بالتقدير اذ لا يجوز الجمع بينه وبين اما لانها في اوايل
الكتب اما من الاقتضاب او فصل الخطاب كما هو المشهور وكلاهما
يقتضيان الانقطاع عما قبله واما على تقدير التوهم فالواو اما للعطف
الجملة على الجملة بناء على ان هذه الجملة لانشاء مدح العلم والمختصر او
على ان جملة الحمد والصلوة خبارية كما ان الاخبار بالحمد يستلزم

МИД СССР
БИБЛИОТЕКА
МГИМО

الاقتضاب الانتقال
من الابتداء الى تمام
غيره وفصل الخطاب
انفصال الخطبة من
غير تمام
نقطاع والانتقال
الاقتضاب في اللغة الانقطاع

الحمد والصلوة يدل على التعظيم واما العطف القصة على القصة والجامع
ان السابق تمهيد للتاليف وهذا بيان لسببه والظرف معمول القول
المفهوم من السياق قوله كما وقع فى عبارة المفتاح حيث قال
واما بعد فان خلاصة الاصلين اه وذكر بعض المحققين انه اذا
قصد باما ضبط الاجمال بعد التفصيل يكون بمنزلة ان يقول وبالجملة
فيجوز الجمع بينه وبين الواو وفائدتها تاكيد الكلام وما وقع فى
المفتاح من هذا القبيل يؤيده قوله خلاصة الاصلين واما
اذا كان من الاقتصاد او فصل الخطاب كما فيما نحن فيه فلا يجوز
قوله القواعد جمع القاعدة وهى الاساس اه يعنى ان القاعدة
تستعمل بمعنى اللغوى لا الاصطلاحى اعنى القضية الكلية المنطبقة على احكام
الجزئيات قوله لان العقايد حاصله ان العقايد سواء كانت بالعقل
كاثبات ذاته ولا يتوقف اثباتها على الشرع كمسئلة وجوب
الواجب وعلمه وقدرته وكلامه وارادته او لا يكون كمسئلة
واحوال الجنة فان ثبوت امثال هذه انما هو بالشرع يجب ان يؤخذ
جميع تلك العقايد من الكتاب والسنة ليعتقدها ويعتمد
عليها والا لكانت كسائل الحكم الالهى العقلية الصرفة لا تصلح
للاعتداد اذ كثيرا ما يحكم العقل بمقتضيات الوهم على الاشياء التى
يجب تنزيه الله تعالى عنها واذا كانت من حيث الاعتداد
موقوفة على الكتاب والسنة فيكون الكتاب والسنة اساسا
والحال ان ثبوت الكتاب والسنة يتوقف على المسائل
الكلامية من كون الواجب موجودا او قادرا او عالما ومريدا او

تمهيل

متضمون

الالهية

والسنة

مرسلا للرسول ومصدقا لها اذ لولم تثبت كل منها لم تثبت الكتاب
كما لا يخفى فيكون الكلام اساسا للكتاب والسنة اللذين هما اساسان
للعقايد الاسلامية نقل عنه فان قلت اولا ان العقايد من الكلام
وكون الكلام اساس اساسها يقتضي كون الشئ اساس نفسه اذ لا يتوقف
الكتاب الاعلى المسايل الاعتقادية وثانيا ان الكلام اساس
العقايد لان اساس الاساس اساس والكلام اساس اساس الكلام
لان العقايد من الكلام فاساسها اساسه فالكلام اساس اساس
العقايد فالفرقة الثانية يشمل الكتاب والسنة الفاضل الاولى
قلت اولا الحصر المذكور مم وان سلم فالعقايد بحسب اعتقاد ما يتوقف
على الكتاب المتوقف على العقايد بحسب ذاتها وثانيا ان المتبادر
من اساس الشئ وهو الاساس بالذات وان سلم فاساس الفن
ما يتوقف جميع المسايل عليه لا بعض مسايله وان سلم فاساس
الكتاب هو ذات العقايد والكتاب انما هو اساس العقايد
من حيث الاعتقاد فلا يكون اساسا لاساسها من حيث هو
اساس فتامل انتهى فما ذكره اولا الجال للتوجيه المذكور لكونه
اساس الاساس بانه يستلزم اساسية الشئ لنفسه لان جميع العقايد
على ما ذكرتم يتوقف على الكتاب وهو لا يتوقف الاعلى بعض
المسايل الاعتقادية فلا بد ان يراد بالمسايل التي جعلتموها اساسا
لبعض تلك المسايل الاعتقادية فيلزم ان يكون بعض العقايد
اساسا لجميعها ومن جملتها تلك البعض فيلزم اساسية الشئ لنفسه ولا يخفى
ان قول العقايد من الكلام مما لا يحتاج اليه اللهم الا ان يقال القصر

والكتاب ص

الاشارة الى انه كما يلزم اساسية العقايد لنفسها يلزم اساسية الكلام
لنفسه وذلك لان العقايد من الكلام فاساسها اساسه فالكتاب
اساس الكلام والكلام اساس له فيكون الكلام اساسا لنفسه وما
ذكره ثانيا منع لافادة القرينة الثانية للتقرر وحاصله ان الكلام
اساس العقايد لانه اساس الكتاب الذى هو اساس العقايد و
اساس الاساس اساس والكتاب اساس الكلام فان العقايد من
الكلام فاساسها اسيه فالكتاب اساس اساس العقايد فالقرينة
الثانية قرشموراى الكتاب والسنة كما لا يخفى فلا يفيد التقرر فرجح
واجاب اولا بمنع الاعتراض الاول بان الحصر المستفاد من قوله
اذ لا يتوقف الكتاب الا على المسايل الاعتقادية مم اذ كما يتوقف
الكتاب عليها يتوقف على مبادى تلك المسايل وعلى مباحث
النظر المراد بالمسايل الكلامية مبادية تلك المسايل او
مباحث النظر فلا يلزم اساسية الاخر لنفسه لكن لما كان فى منع الحصر
المذكور نوع مكابرة اذ ثبوت الكتاب والسنة انما يتوقف بالذات
على ثبوت الواجب وقدرته وارادته وكلامه على ما سيجى ودوامها على
مبادئها فانما هو بالواسطة فجعل الكلام اساس الاساس باعتبار
مبادئها دون نفسها بالحكم وكذا جعل اساسا باعتبار مباحث
النظر يستلزم ان يكون المنطق واصول الفقه اساس اساس
العقايد لما ان مباحث النظر اخذ منه على ان فى توقف الكتاب
على مباحث النظر نظرا قال وان سلم اه اى لو سلم الحصر المذكور
فنقول الفرق بالاعتبار المذكور متحقق لان العقايد من حيث

الاعتبار

الاعتداد يتوقف على الكتاب والكتاب يتوقف عليها من حيث
ذاتها فاللازم توقف العقايد من حيث الاعتداد على نفسها
من حيث الذات ولا استحالة فيه قال الفاضل المحشي فتوجيه منع
الحصر لانسلم ان الكتاب لا يتوقف الا على الميل الاعتقادية
لم لا يجوز ان لا يثبت الكتاب باعجازه بسبب بلاغته الظاهرة
لاهل البلاغة انتهى اقول توجيه المنع بهذا الطريق يضر الموجه لانه
ح لا يتوقف الكتاب على الميل الكلامية اصلا فلا يكون اساسا
اساس العقايد على ان الاعجاز بسبب البلاغة انما يدل على انه خارج
عن طوق البشر واما كونه من الله تعالى فموقوف على ثبوت انه
موجود قادر مريد متكلم وسيجيء تفصيل هذا واجاب ثانيا عن الاعتراض
الثاني بمنع المقدمة الاولى اعني قوله الكلام اساس العقايد سند
ان المتبادر من الاساس ما يكون اساسا بالذات والكلام ليس
اساس العقايد بالذات بل بواسطة وبمنع المقدمة الثانية اعني
قوله والكتاب اساس الكلام سند ان اساس الفن ما يتوقف
عليه كله لا البعض ما يليه والا لزم ان يكون المنطق اساس الكلام
بل العلوم العربية لتوقف بعض مسايله عليها بل الكلام اساس لها
لتوقف بعض مسايله على بعض آخر منه ولان سلمنا المقدمتين
فاساس الكتاب هو نفس العقايد والكتاب اساس العقايد
من حيث الاعتداد فلا يكون الكتاب اساس اساس العقايد
من حيث هو اساس وفيه ان مثل الاساسية هو التوقف من اي جهة
كانت فاعتبار قيد الجهة ليس بواجب فركونه اساس الاساس

ولعله اراد بقوله فليتامل هذا قوله ففي هذه القرنة تعرف فراجع وتدبر
على ما سبق بعد اذا كان المراد بالقواعد الكتاب والسنة ففي هذه
تعرف في مدح الكلام ليس في قوله مبنى علم الشرايع والاحكام لان
القرنة الاولى شاملة للكتاب والسنة لكونهما ايضا مبنى الاحكام
الشرعية العملية بل كونهما مبنى لها اولا وبالذات لاستنباطها
منهما وكون الكلام مبنى لها باعتبار توقفها عليه بخلاف الثانية
فانها غير شاملة للكتاب والسنة اذ لا يصدق عليهما اساس
عقايد الاسلام قال المحشر المدقق وفيه ان قوله وهو علم التوحيد بالنصب
الدال على الحصر يدل على ان الاولى تخص بعلم التوحيد والصفات
للكتاب والسنة وان كان على سبيل الادعاء فلا ينافي ملاحظة
بالوجه المذكور في القرنة الثانية انتهى ولا يخفى ان هذا الاعتراض بعد
تسليم دلالة الضمير على الحصر المذكور انما يرد لو تقدم الاخبار على العطف
فيكون القصر بالنسبة الى كل من القرنتين واما لو كان العطف مقدما
على الاخبار فيكون القصر بالنسبة الى مجموع القرنتين ولا شك انه
قصر حقيقي وليس غير الكلام متصفا بمجموع ما في القرنتين قوله ويمكن
ان يقال يعني ان المراد بالقواعد الادلة التفصيلية وهي الادلة
العقلية والنقلية المذكورة في بيان تلك العقايد على التفصيل
والكلام اساس لتلك الادلة بناء على ان استدلالها لتلك العقايد
وصحتها وفسادها يعرف بالكلام لان مباحث النظر جرى على ما اختار
المتاخرون فيكون اساس اساس العقايد قال بعض الافاضل
وفيه انه انما يفيد مدح كلام المتاخرين حيث جعله مباحث النظر
جعلوا ال

خ ر ر ن ه

جزاه الله لاكلام القدماء مع ان المختص فيه وانه يلزم ان يكون المنطق
اساس العقايد الاسلامية واين المباين في مباحث النظر انما
هو عوارض المبادى لا انفسها واعلى العلوم ما يبين فيه نفسها
والا يلزم ان يكون المنطق اعلى من علم الالهى ولم يقل به احد وصح به
قدس سره فرحوشهر العضدية اشهر فتامل قوله بناء على ان مباحث النظر
الاولى ان يقال بناء على ان اثبات تلك الادلة واقامة الدلايل عليها انما
هو في الكلام حتى لا يرد عليه ما سبق من قوله وانه يلزم ان يكون المنطق
اه والذى يخطر بالبال في توجيه عبارة الشرح ويرجوان يكون هو
الاظهر ان المراد من القواعد القضايا الكلية التى يتوقف العقايد
عليها من مباحث الامور العامة والجواهر والاعراض والكلام
اساس لتلك العقايد لانها تبين فيه بالدلايل القطعية للفضلاء
في توجيه عبارة الشرح وجوه كثيرة سركن نامع ما يرد عليها في
للاطناب قوله اى علم يعرف فيه ذلك اى المسايل المتعلقة بتوحيد الواجب
وصفاته قال بعض الافاضل وهو كلام اهل السنة والجماعة لا المعتزلة
لانهم ينفوا الصفات فكلامهم في علم التوحيد الصرف وفيه نظر لان
المعتزلة لما نفوا الصفات بمعنى عدم البحث عنها حتى يكون كلامهم علم
يعرف فيه التوحيد دون الصفات بل لتفهيم بمعنى عدم اثباتها زايدة على
الذات فيصدق على كلامهم انه علم متعلق بالتوحيد والصفات
لانه يبحث فيه عن احوال الصفات بانها ليست زايدة على ذات الواجب
قوله نسبة الوسم اه حيث قال الموسوم بالكلام قيل هذا نظر الى
التوجيهين معا يعنى ان الشارح انما اورد الموسوم بعد قوله علم التوحيد

ناظرين

بناء على ان لفظ الكلام كان اشهر اسماء الكلام وعندى انه ناظر الى
التوجيه الاخير ودفع اعتراض انشاء منه وهو انه اذا كان علم التوحيد
والصفات لقبا له فلا معنى لنسبة الوسم الى الكلام بل الواجب ان يكون
الموسوم بعلم التوحيد والصفات والكلام تخصيص الوسم يدل على انه لم يرد
المعنى اللقبى ودفعه المخبر بقوله فنسبة الوسم اه يعنى انما نسب الوسم
الى الكلام مع كون كل منهما علما له لاشتهاره به فيكون قوله الموسوم
بالكلام صفة موضحة له بمنزلة عطف البيان كما يقال حاد الى ابو حفص المسمى
بعمر وقوله من فوايده اه اشارة الى ان فوايده كثيرة كما ذكر بل شرح
المواقف قوله فان الشريعة اى الاحكام التى شرع الله تعالى لعباده من
من الاعتقاديات والعمليات من حيث انها يطاع لها دين يق وانه
اى ذلة واطاعة ومن حيث انها يكتب بانه يق املية الكتب
واملية اى كتبته فمن اضافة النج الى الملة والدين اشعار بانه معدب
اهل العلم والعمل لان الكتابة شان العلماء والعمل شان الاتقياء
وفى خير الدين عن الملة اشارة الى شرف العلم على العمل قوله والاملاء
بمعنى الاملاء نقل عنه هذا جواب سوال مقدر وهو ان يق كيف
يقال الشريعة من حيث انها تملاء ملة والحال ان الملة عن الاضافة
والاملاء من النواقص قوله سميت اه يعنى ان دار السلام مركب اضافى
سميت الجنة به اما لان اهلها سالم عن الافات او لانهم فى طبون
بالسلام وعلى هذين التقديرين يكون السلام مصدرا او لان السلام
من اسماء الله تعالى اضيفت الجنة اليه تشريفا لها كما يق بيت الله
للمسجد الحرام فح يكون لفظ السلام صفة مشبهة قوله ومعنى هذا الاسم

فيها

هو الذي منه السلامة اي في المبداء وبه السلامة اي في المعاد ومعناه
ذو السلامة من جميع النقايض قوله فوجه تخصيص اه يعني اذا كان السلام
من اسماء الله تعالى فوجه تخصيص اضافة الدار اليه دون الى اسم آخر
ظاهر لان معنى الاسم هو معطي السلامة والجنة دار السلام ففي كل
منهما معنى السلامة قوله كناية عن الاعراض لان المعرض عن الشيء
يطوي كشحه عنه فذكر اللازم الذي هو طي الكشح واراد الملزوم وهو
الاعراض ويجوز ان يكون استعارة مكنية وتخييلية ومشبهة بان
شبه في نفسه المقال بمالة كشح فاثبت له الكشح تخييليا وشبهه بالظرف اما
واحد قوله ولما تعدد المطبوع نقل عنه هذا جواب سؤال مقدر وهو
ان الاعراب للتابع يكون واحدا فلم تعدد الاعراب ههنا فاجاب
بقوله ولما تعدد اه حاصله ان المتبوع ايضا متعدد ومعنى فكانه
ذكر كلا من المتبوعين على حدة وعقب بتابعه قوله بان الجملة
الثانية انشائية يعني ان الجملة الثانية وهي قوله ونعم الوكيل جملة
انشائية لان افعال المدح وضع لانشاء المدح والجملة الاولى اعني
هو حسبي جملة اخبارية فلا يجوز عطف احدهما على الاخرى بالواو
لكمال الانقطاع وكذا لا يجوز عطفه على حسبي اما على تقدير عدم التاويل
فلانه يلزم عطف الجملة على المفرد وهو غير جايز لما مر واما على تقدير
تاويله بحسبني فلانه وان حصلت المناسبة بينهما بان كل منهما جملة
فعلية لكن الاولى خبرية والثانية انشائية على هذا التقدير ايضا
قوله ويرد عليه اه يعني ان الجملة الاولى وان كانت خبرية صورة
لكنها واقعة في محل الدعاء والمقصد منه انشاء الكفاية لا الاخبار

قال ٣

بانه تعالى كاف في نفس الامر وهو ظاهر بعض الافاضل منقل الكلام ح
الى عطف على قوله والهادي وان جعل ذلك لانشاء المدح منقل
الكلام ح الى عطفه على قوله فى ولت وجعله انشاء بشره بعيد جدا
اقول جمله والهادي ليس معطوفا على جملة فى ولت حتى يلزم
البعد بل هو جملة دعائية والواو فيه اعتراضية كما فى قوله ان انى
وبلغت فكانه قال اللهم اهدنى الى سبيل الرشاد واعطنى العصمة
والسداد وعدل الى الجملة الاسمية للدلالة على الدوام والثبات
كما فى الحمد لله ولا يجوز عطف القصة اه معنى عطف القصة على
القصة على ما بينه السيد الشريف قدس سره ناقلا عن صاحب الكشاف
ان يعطف جملة مسوقة لغرض على جملة اخرى مسوقة لغرض آخر لشدة
بين الغرضين فكلما كانت المناسبة اشد كان العطف احسن
من غير نظر الى كون الجملة خبرية او انشائية فعلى هذا يشترط
فى عطف القصة على القصة ان يكون كلا من المعطوف والمعطوف عليه
جملة متعددة وههنا ليس كذلك ولعل المخبر اراد بعطف القصة
على القصة عطف حاصل مضمون احدى الجملتين على حاصل مضمون
الجملة الاخرى من غير نظر الى اللفظ وهذا العطف مما جوزه ابن الحاجب
فى شرح التلخيص فى بحث الوصل والفصل ووصفه بالدقة والحسن وايده
بمثال اورده صاحب الكشاف وهو زيد يعاقب بالعصا والاداهم
وبشر عمرا بالعفو والاطلاق وان رده السيد السند هذا لكن بقى
ههنا بحث وهو ان الشارح انما رد هذا العطف فى عبارته التلخيص
ولا يكون جعل وهو حسبى فيه انشاء ولا القول صاحب العطف القصة

على

على القصة لشرس المعنيين على ما نص عليه الشارح في بحث الفصل و
فلا يتم جواب المحشي من قبيله نعم لو كان قصد الشارح رد هذا
لتم لكنه ليس كذلك كيف وقد اعترف به في شرح الكشاف ووقوعه في
القرآن نحو قوله تعالى ومأويهم جهنم وبئس المهاد قوله ورده بعض الفضلاء
اي رد سيد المحققين رد الشارح هذا العطف في حاشيته على شرح التلخيص
بانه يجوز عطف نعم الوكيل على مجموع وهو حسبي بان يقدر المبتدأ
والمعطوف اما مقدما لينا سب المعطوف عليه اي وهو نعم الوكيل
فيكون المخصوص مقدما على نحو زيد نعم الرجل على ما صرح به صاحب
المفتاح وغيره من ان المخصوص مقدم عليه واما مؤخرا اي نعم
الوكيل هو ويكون المخصوص المؤخر مبتدأ على مذهب من جعل
المخصوص خبر مبتدأ محذوف بخلاف الاحتمال الاول اذ لا خلاف
فرانه اذا كان مقدما فهو متعين للابتداء ولا يخفى عليك ان بعد
تقدير المبتدأ لو لم يؤول نعم الوكيل بمقول في حقه ذلك يكون الجملة
ايضا انشائية اذ الجملة الاسمية التي خبرها انشائية كما ان التي
خبرها الفعل فعلته خبرية بحسب المعنى كيف لا ولا فرق بين الجملة نعم الرجل
زيد ونعم الرجل زيد في ان مدلول كل منهما نسبة غير محتملة للصدق
والكذب وبعد التاويل لا يكون المعطوف جملة نعم الوكيل بل جملة
متعلقة خبرها نعم الوكيل واعتراض ان انما هو في عطف نعم الوكيل
على انه بعد التاويل يفوت الثناء المدح العام الذي وضع لافعال
المدح له بل يصير للاخبار بالمدح الخاص وهو انه مقول في حقه نعم الوكيل
قوله وايضا يجوز اه يعني ثم قال بعض الفضلاء في رد الشارح بانه يجوز عطف

نعم الوكيل على حسبي باعتبار تضمنه معنى يحسبني لانه وان كان اخبارا
لكن له محل من الاعراب لوقوعه خبر لهو ويجوز عطف الانشاء
على الاخبار الذي له محل من الاعراب فان قلت الموجب لمعنى
العطف كمال الانقطاع وهو باق في صورة يكون للاخبار محل من
الاعراب وقوعه موقع المفردات لان نسبتها ليست مقصودة
بالذات فلا التفات الى اختلافها بالانشائية والاخبارية بل
الجمل في حكم المفردات التي وقعت هي موقعها فيجوز عطف تلك
الجملة بعضها على بعض كالمفردات ومن هذا تبين وجه جواز عطف
الجمل التي لها محل من الاعراب على المفردات والعكس فحينئذ يجوز عطف
جملة نعم الوكيل على حسبي بلا تأويل بحسبني لانها جملة لها محل من
الاعراب صرح به السيد السند في حاشيته على المطول هذا وقد ذكر الشيخ
الرضي ان نعم الرجل بعمر المفرد وتقديره اي رجل حمد فحينئذ لا اشكال
في عطفه على حسبي قوله ويدل عليه قطعاه اي يدل على ان عطف الانشاء
على الاخبار الذي لها محل من الاعراب جائز قوله لكن قالوا حسبنا
الله ونعم الوكيل فان نعم الوكيل معطوف على حسبنا الله وهو خبر لا
محل من الاعراب لانه مقول قالوا قوله لان هذه الواو واو الحكاية
لا واو الحكي اه دفع لتوهم انه لم لا يجوز ان يكون مجموع الجملتين
مقول قالوا لثبوت الواو بينهما بان يكون المقول على سبيل
الحكاية حسبنا الله ونعم الوكيل فلا يكون من عطف الانشاء
على الاخبار فيما له محل من الاعراب ووجه الدفع ان الواو من الحكاية
اي من كلام الحاكي اي قالوا حسبنا الله وقالوا نعم الوكيل ولا يجوز

ان يكون

على حاله

قوله ويدل عليه قطعاه اي يدل على ان عطف الانشاء على الاخبار الذي لها محل من الاعراب

لها

ان يكون من كلام المحكي لانه لا يصح العطف حينئذ لزم عطف الانشاء
على الاخبار فيما لا محل له من الاعراب الا بتاويل بعيد وهو ان يقدر
وقلنا نعم الوكيل ومثل هذا التقدير لا يلتفت اليه لعدم انسباق الذهن
اليه ولا دلالة للقرينة عليه مع انه لا مناسبة بين مفهوم الجملتين
على وجه يحسن العطف بالواو قوله وليس هذا الجواز مختصا بما بعد القول
حتى يتوهم ان الجواز المذكور فيما اذا كان بعد القول لان مصحح العطف
هو انه ان كان للجملة محل من الاعراب يكون بمنزلة المفرد الذي وقع
موقعه وهو مشترك في جميع المواد ليس مختصا بما بعد القول على ما يشير
حسن زيد ابوه عالم وما اجهله فان جملة ما اجهله لانشاء تتعجب عطف
على ابوه عالم وهو خبرية قوله ويرد عليه اي على ما قاله بعض الفضلاء
من ان الادلة على جواز العطف المذكور قطعا انه يجوز ان يكون
الواو من القول المحكي ويكون مدخول الواو معطوف على ما قبله بتقدير
المبتدا بقرينة ذكره في المعطوف عليه ويحتمل حذفه في الاستعمال وانتقال
الذهن اليه اما موخر المناسب المعطوف عليه فان حسبنا خبر والله
مبتدا لان الحسب بمعنى المحسوب واضافته الى ضمير المتكلم لفظية والا فالمبتدا
والخبر اذا كانا معرفتين يجب تقديم المبتدا على الخبر في كلام البلغاء
لقرينة ذكره في المعطوف عليه ويحتمل حذفه في الاستعمال وانتقال الذهن
اليه واما مقدما رعاية لقرب المرجع مع ما سبق وبما ذكرنا اندفع ما قاله
الفاضل المحشي من ان تقدير المبتدا مقدما تاويل بعيد او الشهور
تقدير المخصوص بالمدح موخرا وعلى هذا يكون من قبيل عطف الانشاء
على الاخبار على مذهب من يجعل المخصوص خبر مبتدا محذوف

واما تقدير المبتدا في قوله وهو حسبي ونعم الوكيل فليس بسديد لان المبتدا المذكور
في المعطوف عليه مقدما على الخبر كما في حسبك الله اذا لم يذكر فيه اسم الله مبتدا مقدما
على الخبر لان التاويل المذكور انما يكون بعيدا اذا لم يتعين قرب المرجع داعيا
الى تقديره مقدما كما ان التقديم في المعطوف عليه قرينة على تقديره
في المعطوف مقدما فهو حسبي ونعم الوكيل وعلى تقدير التاخير لا يكون
من عطف الانشاء على الاخبار على احد المذهبين وهو ان يكون
المخصوص المقدر مبتدا وهذا القدر كاف لنفي قطعية دلالة
او بعطفه اه يعني يجوز ان لا يكون الواو من الحكاية ويكون نعم الوكيل
معطوفا على حسبك الذي هو خبر مقدم على المبتدا فيكون من عطف
الجملة التي لها محل من الاعراب لانه يكون خبر عطف على المفرد وقد
يجوز عطف الجملة على المفرد اذا كان لها محل من الاعراب على ما صرح به
وحواشيه على شرح التلخيص لا من عطف الانشاء على الاخبار بهذا
مع بعد التسليم يكون الواو في الحكاية لا يدل على الجواز المذكور قطعا لجواز
ان يكون قالوا مقدرا في المعطوف بقرينة ذكره في المعطوف عليه
فيكون من عطف الجملة الفعلية الخبرية على الجملة الفعلية الخبرية
نقل عنه ان تقدير المبتدا يبطل اصل الاستدلال واما العطف
على الجملة الخبرية المقدم فانه يبطل الطريق المذكور انتهى لانه على
الاول لا يكون من عطف الانشاء على الاخبار فيما له محل من الاعراب
وعلى الثاني لا يكون الواو من الحكاية واعلم ان ما اورده المحشي
انما يرد لو كان معنى قوله قطعي يقينا اما لو كان معناه دلالة
يقطع مادة الاعتراض ولو التزاما فلا لانه لا يمكن للمعترض ان

محل

يعرف

يعرف بهذه التوجيهات اذ لو اعترف بها لم يكن لاعتراضه موقع بحسب
فرس ونعم الوكيل الحكم ثلاثة يعني قد يطلق الحكم على نفس النسبة
الخبرية ايجابية كانت او سلبية وبهذا المعنى عرفوه وقد يطلق على ادراك
تلك النسبة بمعنى ادراك ان النسبة واقعة او ليست بواقعة يعني ادراك
بطريق الاذعان والقبول وبهذا اصطلح المنطقيين واعلم انه قد حقق
مولانا جلال الدين محمد الدواني ومولانا حسين ابن عبد الصمد
في تصنيفاتهما على حاشية السيد على العضدي ان النسبة الواقعة
بين زيد وقائم مثلا هو الوقوع بعينه او اللاوقوع كذلك وليس
هناك نسبة اخرى مورد الايجاب والسلب وانه قد يتصور هذه النسبة
في نفسها من غير اعتبار حصولها او لا حصولها في نفس الامر بل
باعتبار انها تتعلق بين الطرفين تعلق الثبوت او الانتفاء وتسمى
حكمية ومورد الايجاب والسلب ونسبة الثبوتية الظلية النسبة العام
الى الخاص اعني الثبوت لانه المتصور اولا وقد يسمى سلبية ايضا
اذا اعتبر انتفاء الثبوت وقد يتصور باعتبار حصولها او لا حصولها
في نفس الامر فان تردد فهو الشك وان اذعن لحصولها او لا حصولها
فهو التصديق فالحكم بالمعنى الثاني عند المنطقيين هو النسبة الثبوتية
يتعلق بها علوم ثلثة اثنان تصوريان احدهما لا يحتمل النقيض
والثاني يحتمله والثالث تصديق فقد ظهر ان المعنى الاول ليس
امرا غير الوقوع واللاوقوع كما فهمه المحشي المدقق حيث جعل الوقوع
مغايرا لمعنى الحكم وان معنى قولهم النسبة امر الى آخره تعلق امر ما وقوعا كان
اولا وقوعا ان كان الايجاب والسلب بمعنى الوقوع واللاوقوع

او تعلق امر بآخر سواء كان مورد الايجاب او مورد السلب الى كان
بمعنى ادراك ان النسبة واقعة او ليست بواقعة صرح بكلا الاطلاقين
الشريف في شرح المطالع وان معنى قولهم ادراك وقوع النسبة او لا وقوعها
ادراك ان النسبة التقييدية واقعة في نفس الامر او ليست بواقعة
فيها ثم انه ذكر السيد الشريف انه يجوز ان يفسر الحكم بالتصديق فقط
وان يفسر بالتصديق والتكذيب وهذا بناء على ان اذعان ان النسبة
ليست بواقعة اذعان بان نسبة السلب واقعة فعلى يجوز ان
يعرف الحكم بادراك الوقوع فقط وان يعرف بادراك الوقوع
واللاوقوع معا في ذخيرة المحقق الدواني من ان كون الحكم بمعنى ادراك
وقوع النسبة او لا وقوعها يشعر بان المراد بالنسبة النسبة التقييدية
التي يرد عليها الايجاب والسلب لا النسبة التامة الخبرية
لان الحكم على تقدير كونها تامة هو ليس ادراك وقوعها فقط
ايجابا او سلبا بل ادراك نفسها على وجه الاذعان فذلك ليس بشيء
كما لا يخفى على انك قد عرفت ان ليس بمعنى نسبة سوى الوقوع
واللاوقوع وهي النسبة التامة الخبرية واما النسبة التقييدية فهي
امر مما لا يتثبت له والا لزم ازدياد اجزاء القضية والتصور والتصديق على اربعة
وقد يطلق على خطاب الله تعالى المتعلق
باعمال المكلفين بالاقتضاء والتخيير وهذا مصطلح الاصوليين
من الاشاعرة والخطاب في اللغة توجيه الكلام نحو الغير وما صاحبه
اليه تعالى صح خطاب من سواه والمراد به هنا اما الكلام النفسي
لان اللفظي ليس بحكم بل هو دال عليه صرح به السيد قدس سره في

حواشي

حواشي العضدي سواء فسر الخطاب بما يقع به التخاطب اي من شانه ان
يكون خطابا في الازل كما ذهب اليه الشيخ الاشعري من عدم الحكم
والخطاب بناء على ازلية تعلقات الكلام وتنوعه في الازل امرا
او نهيا وغيرهما او فسر بالكلام الذي قصد منه افهام من هو متهيئ
لفهمه فيكون خطابا في الازل كما ذهب اليه ابن القطان من ان
الحكم والخطاب حادثان بناء على ان حدوث تعلقات الكلام وعدم تنوعه
في الازل وهذا معنى ما قال ان الحكم والخطاب حادثان بل جميع اقسام
الكلام مع قدمه واما ما خوطب اي ما ثبت بالخطاب وهو الامر المكلف
عليه كوجوب الصلوة ونحو يكون المراد بالحكم ما حكم به ومعنى تعلقه
بافعال المكلفين تعلقه بفعل من افعالهم لا بجميع افعالهم على ما يتوهم
من اضافة الجمع للاستغراق والالم يوجد حكم اصلا اذ لا خطاب
يتعلق بجميع الافعال فشمل خواص النبي صلى الله عليه وسلم اذ لا يلزم
اذا كان المراد بالخطاب الكلام النفسي ولا شك انه صفة واحدة
فتحقق خطاب واحد متعلق بجميع الافعال لانا نقول الكلام وان
كانت صفة واحدة لكنه ليس خطابا الا باعتبار تعلقه وهو متعدد
بحسب المتعلقات فلا يكون خطابا واحدا متعلقا بالجميع وخرج بقولنا
المتعلق بافعال المكلفين الخطابات المتعلقة باحوال ذاته وصفاته
وتنزيهاته ومعنى الاقتضاء الطلب وهو اما طلب الفعل مع
المنع عن الترك وهو الايجاب او طلب الترك مع المنع عن الفعل
وهو التحريم او طلب الفعل بدونه وهو الندب او طلب الترك بدونه
وهو الكراهة ومعنى التخيير عدم طلب الفعل والترك وهو الاباحة وبهذا

وهذا القيد لاخراج خطاب الله تعالى المتعلق بافعال المكلفين لكن لا بالاقتضاء
والتخيير كالقصص المبنية لافعالهم والاخبار المتعلق باعمالهم كقوله تعالى
والله خلقكم وما تعملون فان قيل اذا كان الخطاب في الازل متعلقا
بافعال المكلفين بالاقتضاء والتخيير كما قال الشيخ الاشعري يلزم طلب
الفعل والترك من المعدوم وهو سفه قلت السفه انما هو لطلب الفعل
من المعدوم حال عدمه واما الطلب منه على تقدير وجوده فلا كما اذا قدر رجل
ابنا فامره بطلب العلم حين الوجود وسيجيء ما يتعلق بهذا البحث
كالوجوب والاباحة ونحوهما من الندب والتحريم والكراهة ان كان
المراد بالخطاب ما خوطب به فخطاب بقاء السؤال لظاهر وان كان المراد ما يقع به
التخاطب فالحكم هو الايجاب مثلا الا الوجوب الذي هو الاثر المترتب
عليه بالفاء او جعله فوجب فالتمثيل هو مبني اما على المسامحة واما على ما ذكره
بعض المحققين من ان الايجاب والوجوب واحد بالذات يختلف
بالاعتبار فان الخطاب اذا نسب الى الحاكم يكون ايجابا واذا نسب الى
ما فيه الحكم وهو الفعل يكون وجوبا والترتب بالفاء والعطف هذين الاعتبارين
على ما ذكره الشارح في التلويح وهذا الاخير غير مراد بقوله يقتضي
الاحكام الشرعية مصطلح الاصوليين لان المتبادر من الافعال
عند الاطلاق افعال الجوارح المقابل للاعتقاد فلو كان المراد
بها في مصطلح الاصوليين لم يكن علم الكلام علما بالاحكام الشرعية
لعدم تعلقه بما يتعلق بالافعال بل بالاعتقاد فلو تكلف وعمم الفعل
بناء على ان الاعتقاد فعل القلب يلزم انحصار مسايل علم الكلام في العلم
بالوجوب واخواته من حيث يقصد به الاعتقاد اذ يصير معنى قوله

والعلم

والعلم المتعلق بالاولى يسمى علم الشرايع والاحكام وبالثانية علم التوحيد والصفات
ان العلم المتعلق بالخطابات المتعلقة بافعال المكلفين بالاقتضاء والتخيير
من حيث انه متعلق يسمى ويخصص باسم علم الشرايع والعلم المتعلق بتلك
الخطابات من حيث تعلقه بالاعتقاد يسمى ويخصص باسم علم التوحيد والصفات
فان فائدة التسمية مجرد التخصيص ولا شك في ان مجرد تعلق العلم بتلك الاحكام والقرينة
الاولى كون تلك الاحكام معلومات له تعالى كما هو لفظ اليق الى الفهم لا كونها
بعض من معلوماته والالم يطابق قوله لما انها لا يستفاد الا من جهة الشرع
ولا يسبق الفهم عند ذكر الاحكام الا اليها فانه يصير معناه ح ان تلك الاحكام
لما لم يكن مستفادة الا من جهة الشرع ولم يسبق الفهم عند ذكر الاحكام
الى غير ما خصص ذلك الاسم بالعلم المتعلق بمعلوماته يكون تلك الاحكام
بعض منها ولا يخفى ركاكته واذا كان التعلق مجرد القرينة الاولى من قبيل
تعلق العلم بالمعلوم فكذا مجرد القرينة الثانية فاندفع ما قيل انه يجوز ان
يكون مجرد التعلق في الثانية كونها بعض من معلوماته فيصير المغير والعلم
المتعلق بمعلوماته تلك الخطابات بعض منها يسمى علم التوحيد فلا يلزم
حصر مسايل الكلام في تلك الخطابات على ان بيان الوجوب ونحوه في علم الكلام
في غاية الندرة وهو في مثل قولهم النظر في معرفة الله تعالى واجب عقلا والتعبير عنه بما
يتعلق به في غاية السخافة ولا استدراك قيد الشرعية لان اخذ الخطاب
المضاف الى الله تعالى في تعريفه يشعر بكونه شرعيا اللهم الا ان يتكلف في
دفع الاستدراك فيحمل على التاكيد والاول اى لفظ الاحكام عن الاضافة
الى الله تعالى ويقيد الخطابات الشرعية او يقيد في الثاني اى لفظ الشرعية
انه تاكيد لانه يقع بما علم ضمنا او يجعل التعريف تعريفا للحكم الشرعي على ما نقل

يخصص بكيفية العمل ح
يخصص ح
ومعرفة الله تعالى واجب ح

عن اصحاب هذا التوقف لا للحكم المطلق ح فالمراد يعني اذا كان ارادة
المعنى الثالث تصنيفا فالمراد بالمعنى الاول اعني النسبة التامة الخبرية
وتوجيهه ظاهر اذ يصح حمل العلم في قوله والعلم المتعلق بالاولى يسمى علم الشرائع
والاحكام وبالثانية علم التوحيد والصفات على كل واحد من المعاني
الثلثة للعلم اعني التصديق بالمسايل ونفس المسايل والملكة الحاصلة منها
بلا تكلف فعلى الاول وهو الاظهر يكون من قبيل تعلق العلم بالمعلوم
وعلى الثاني تعلق الكل بالجزء اذ النسبة جزء الملكة وعلى الثالث تعلق
المسبب بالسبب جملا وفي المعنى الثاني فانه لا يتاتى فيه التوجيهات الثلث بلا تكلف
كما سيطلع عليه نقل عنه ويوريده قوله فيما سيجيء وسموا ما يفيد معرفة الاحكام الخ
فان المراد بالحكم هناك هو الاول قطعا اذ لا معنى لافادة معرفة التصديق
ح او الثاني يعني ان المراد بالمعنى الثاني فهو اذا اس تلك النسبة ح
لا بد ان يجعل العلمان في قوله العلم المتعلق بالاولى يسمى علم الشرائع والعلم
المتعلق بالثانية الخ عبارة عن المسايل المتعلقة بالادراكات المتعلقة
بالاعتقاد ويسمى علم التوحيد فح يكون التعلق تعلقا من قبيل تعلق المعلوم
بالعلم او يجعل العلمان عبارة عن الملكة فانه يطلق العلم على الملكة
كما يقال فلان يعلم النحو فيصير المعنى الملكة الحاصلة من تلك الادراكات او ح
يكون التعلق تعلق السبب بالسبب اذ الملكة انما تحصل بسبب ممارسة تلك
الادراكات وانما قلنا لا بد ان يجعل العلمان عبارة عن المسايل او الملكة
اذ في حملهما على التصديق يلزم ان يجيء في معنى التعلق الى التكلف بان يقال
مجموع التصديقات المتعلقة بالتصديقات الشرعية العملية بمعنى كيفية منها
يسمى علم الشرائع ومجموع التصديقات المتعلقة بالتصديقات الاعتقادية يسمى

من قبيل

فمن قبيل

ح فالمعنى المسايل

الشرائع

بكيفية العمل يسمى العلم

والمسايل المتعلقة

بالادراكات المتعلقة

علم

علم التوحيد او دقيق العلم عبارة عن التصديق على مذهب الامام فيكون
متعلق التصديقات المتعلقة بالاحكام العملية يعلق الكل بالجزء ويسمى علم الاشراق
والتصديقات المتعلقة بالاحكام الاعتقادية يسمى علم التوحيد والصفات
وبهذا حاصل ما نقل عنه ووجه الجمع هو عدم التكلف في معنى التعلق حاول الامر
ان يجعل حمله التصديقات متعلقة بما هو ابلغ منه اعني التصديقات
الحضورية او جعل التصديق على مذهب الامام متعلق بالحكم الذي هو
جزء منه تكلف قوله وعلى التقديرين اي سواء كان المراد المعنى الاول
او الثاني معنى الشرعية ما يوخذ من الشرع بان لا يخالف القطعيات
بالنسبة الى فهم الاخذ لا ما يتوقف عليه بمعنى انه لا يدرك لولا خطاب
الشارع والا لزم خروج اكثر المسايل الكلامية من العلم لانها وجوده وعلمه
وتوحيده وغير ذلك لا يتوقف على الشرع لكن يجب اخذها ايضا منه
ليصلح الاعتداد اذ كثيرا ما يعارض الوهم العقل فلا يقع فيه الهلكى كما الالهى
للفلاسفة بخلاف ما اذا كان مويدا بالوحي المفيد لليقين فانه لا مدخل
للوهم فيه قوله ان اريد بمطلق التعلق اه اي ان اريد به كون الشيء
منسوبا الى الآخر على اي وجه كانت فالامر فيه سهل فيكون معنى التعلق في كلا
الموضعين ظاهرا فيجوز ان يعتبر التعلقان مغايرين فيكون تعلق
الحكم بكلا المعنيين بكيفية العمل من قبيل تعلق العارض بالمعروض
وتعلق الاسناد بطرفيه لكونهما احد طرفيه وبالاعتقاد من قبيل
تعلق ذي الغاية بالغاية لان المقصود منها فلا حاجة الى التاويل
فقوله بالاعتقاد اه اما ما قاله الفاضل المحشي من انه على تقدير ان يكون
المراد بالحكم ادراك النسبة بحسب ما يليق بالاعتقاد بالمعتقدات وان اريد مطلق

فيه
للحق

التعلق اذ لا معنى لتعلق الادراك بالاعتقاد الذى هو الادراك
فليس شئ اذا لا شك فيه صحيح قولنا الادراكات التى يقصد منها التصديق
فقط لا العمل يسمى علم التوحيد والصفات فان غاية العلوم الغير
الآلية حصول العلم كما حققه السيد فى حاشية شرح المطالع
وانما لم يعتبر التعلق بنفس العمل اراد يعنى ان اريد مطلق التعلق فكما
انها يتعلق بكيفية العمل يتعلق بنفس العمل ايضا لكونه معروضا له
فلم يعتبر بالنسبة الى نفس العمل للاشارة الى نكتة وهى ان تعلقها
بالعمل من حيث الكيفية فان الاحكام الفقهية انما يتعلق بفعل
المكلفين من حيث الوجوب والندب ونحوهما بخلاف اكثر الاحكام
الثانية اعنى ما يتعلق بالاعتقاد فان تعلقها بنفس الاعتقاد لا باعتبار
كيفية الاعتقاد وانما قال عامة الاحكام لان بعض الاحكام متعلق
بكيفية الاعتقاد مثل معرفة الله واجبة اى الاعتقاد بوجوده و
صفاته واجب
يكون متعلقا بكيفية العمل وانما قال وهذا حاصل ما نقل عنه
يعنى ان اريد مطلق التعلق يجوز ان يعتبر بالنسبة الى نفس العمل
والى كيفيته لكن الثانى اولى اذ فيه اشارة الى نكتة وقد وقع
فى شرح المقاصد بدون لفظ الكيفية وعبارته هذا الكتاب اولى
من عبارته انتهى ومما ينبغى ان يعلم ان المراد بالكيفية على هذا التوجيه
العوارض الذاتية للعمل لا يصح ادا الاتيان به على وجه الشروع والا
لم يصح قوله وتعلق عامة الاحكام الثانية اه لانها ايضا متعلقة
بصحيح الاعتقاد والاتيان به على وجه الشروع وليس معنى قوله
تعلقها بالعمل من حيث الكيفية ان تعلقها به من حيث انه

بهذه

بهذه الحيثية ومعتبر معها كما في قولهم الابدان موضوع لعلم الطب من حيث
الصحة والمرض حتى يرد انه يلزم ان لا تكون الكيفية عبارة عن الاحوال
المبنية فر الفقه بل قيد للموضوع وختمه له بل معناه ان تعلقها به من
حيث انه منبت لها الكيفية وانها من عوارضه لا من حيث ذاته
ولا من جهة اخرى فتدبر قوله ان اريد به الخ اى ان اريد بالتعلق
التعلق الخصوص وهو تعلق الاسناد بطرفيه على تقدير ان يكون الحكم
نفس النسبة فمعنى تعلقه بكيفية العمل ان الكيفية والعمل طرفان او تعلق
التصديق بالقضية على تقدير ان يكون الحكم ادراك النسبة فمعنى تعلقه
بكيفية العمل انه ادراك الكيفية المنبتة للعمل فكم فرق قوله منها ما يتعلق
بكيفية العمل لا حاجة الى التاويل ولكن يجب التاويل فر قوله منها ما يتعلق
بالاعتقاد اذ الاعتقاد ليس طرف النسبة ولا قضيته وهو ان المراد
بالاعتقاد المعتقد اى ما يتعلق به الاعتقاد فر الجملة سواء كان بالذات
كمتعلقه بالنسبة او بالواسطة كمتعلقه بالطرفين فانه يتعلق بهما بتوسط
النسبة كما مر فى محله فلا يرد ما ذكره المحشر الدقيق من ان تعلق النسبة
بالمعتقد اى بمعنى متعلق الاسناد بالطرفين مم لان المعتقد هو نفس
النسبة كما لا يخفى قوله فح فلا اشارة اه يعنى اذا كان المراد بتعلق الاسناد
بالطرفين او تعلق التصديق بالقضية فلا بد من ذكرهما لكن فى
اعتبار تعلقه بالكيفية المضافة الى العمل اشارة الى المكنة وهى ان
موضوع الفقه العمل لان المتبادر من تعلق الاسناد والتصديق
بكيفية العمل كونها مسندة ومثبتة والعمل مسند اليه ومثبتا له بناء على
انهم اذا عبروا عن الحكم الخبرى بالنسبة التقييدية اضافوا المحكوم به الى المحكوم عليه

او بجعل الطرفين والنسبة الاولى والطرفين والثانية اصدق بدون النسبة ح

كما قالوا معنى قولنا زيد ابوه قايم زيد قايم الاب فيكون الكيفية محمولا
على العمل في الفقه وهي من العوارض الذاتية له فيكون موضوعه
اذ لا معنى لموضوع العلم الا ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية اى ما ثبت له
ويحمل عليه قوله وليس موضوعه العمل اى ليس موضوع تلك المسئلة
العمل لا باعتبار ذاته ولا باعتبار نوعه ولا باعتبار عرضه الذاتي
ولا باعتبار نوع عرضه الذاتي اذ ليس الوقت شيئا منها فلا يرد
المسئلة ما ذكره الفاضل الخبيصي من ان موضوع العلم اعم من موضوع المسئلة العلم
فلا يلزم من عدم كون موضوعها العمل عدم كونه موضوع العلم لانه
اذ ليس هو موضوعه العمل صح معنى قوله ليس موضوعه العمل بوجه من الوجوه السابق والحال انه
يجاب ان يكون موضوع المسئلة راجعا الى موضوع العلم بوجه من تلك
الوجوه على ما بين في موضوعه قوله كما ان قولهم اه قال الفاضل الخبيصي
النية فعل القلب فيكون موضوعه العمل فلا حاجة الى التاويل
اقول المراد بالعمل عمل الجوارح والا لزم ان يندرج الاعتقاد فيه
فيكون بعض مسايل الكلام وهو الذي يبحث فيه عن كيفية الاعتقاد
مثل قولهم معرفة الله تعالى واجب داخلة في الفقه وليس كذلك
لا شك فراحتياجه الى التاويل قوله ثم انه ينبغي جواب عما قولهم
لانهم عدوا الخ يعني ينبغي ان يكون موضوع الفرائض قسمة التركة
بين الورثة لا التركة اذ المبين فيه احوال قسمتها بين الورثة
والقسمة من افعال الجوارح فيكون موضوعه العمل الفرعي قوله وبالجملة
الخ يعني كل مسئلة ليس موضوعها راجعا الى فعل المكلف يجاب بما ذكر
يرجع موضوعها اليه كمسئلة المجنون والصبي فانه راجع الى فعل الولي

قوله هذا من قبيل العطف بتغيير باعادة الجار فلا يرد ما قيل ان الظاهر ان هذا
من قبيل العطف على معمولي عاملين على مذهب من يجوزه مطلقا او الجار
ليس بمقدم لان المعطوف والمعطوف عليه كان المعطوف والمعطوف عليه
مجموع الجار والمجرور فتعلق قوله وبالثانية وقع عند المخبر بدون الباء
الجارة فح يكون من قبيل العطف على معمولي عاملين مختلفين والمجرور
مقدم ويجوز ان يكون لفظ العلم مرفوعا خبر مبتدا محذوف اى العلم
بالثانية علم التوحيد والصفات او منصوبا بتقدير الفعل والف على اى
وسمى العلم بالثانية علم التوحيد والصفات فيكون عطف الجملة على الجملة
قوله الاحكام الشرعية النظرية اه اى ما يكون المقصود منه النظر والاعتقاد
وهى فى مقابلة العملية التى يكون المقصود منه العمل قوله لان حجية الاجماع
من مسائل اصول الفقه قيل لانم ان حجية الاجماع من مسائل اصول
الفقه بل هو من مسائل الكلام او دينية بطريق المبدارية وتكميل الصناعة
ولا يخفى ان الاجماع من موضوعات اصول الفقه والحجية عرض ذاتى له و
يثبت له فى اصول فجعل هذه المسئلة من قبيل تكميل الصناعة لا معنى له
فلذا اعرض المحشى عن هذا الجواب الى التزام ان المسئلة مشتركة بين
الاصولين اى اصول الدين هو الكلام واصول الفقه لكن جهة البحث
مغايرة لانها من حيث انها يتعلق بها اثبات العقايد الدينية مسئلة
الكلام ومن حيث انها يتعلق بها استنباط الاحكام مسئلة اصول
الفقه فان موضوعه الادلة الاربعة من حيث استنباط الاحكام
منها اشير الى ان الخ اى اشير باضافة الاشهر الى المبحث الى ان له
مباحث اخرى لكن ليس فى تلك المرتبة من الشهرة وهذا الظاهر عند

قوله

عند من يقول موضوع الكلام اعم من الذات كالموجود المطلق او ذات
تعالى وذات المخلوقات او المعلوم من حيث يتعلق به اثبات العقايد
الدينية على ما هو المختار فان مباحث امور العامة والاعراض والجواهر
من الكلام وليست فى الشهرة بمثابة المباحث الالهية واما عند من
يقول موضوعه ذات الله تعالى فالوجه فى صحة تلك الاشارة ان الصفة
المطلقة اى غير المقيدة بقيد عندهم هى الصفات الذاتية الوجودية ولذا
زادوا لفظ التوحيد ولم يكتفوا بعلم الصفات مع ان التوحيد اليق من
الصفات فمباحث غير الصفات الذاتية الوجودية مثل مباحث الصفات
السلبية والفعلية من الكلام ليست بمثابة تلك الشهرة قوله ولذا اه اى
ولاجل ان المراد من الصفة المطلقة الصفة الذاتية الوجودية لم يعدوا
مباحث الاحوال الى الصفات السلبية مثل ان الله تعالى ليس بجوهر
ولا عرض ولا جوهر والافعال وهى مباحث الخلق والتكوين والنبوة
والامامة من مباحث الصفات بل جعلوا الكل منها مبحثا على حدة
وان امكن ان يرجع الكل الى الصفة فان الاحوال ترجع الى
الصفات الغير الوجودية والافعال الى الصفات الوجودية الغير الذاتية
والنبوة بمعنى الانبياء والامامة بمعنى نصب الامام راجعان الى صفة
الفعل كذا نقل عنه قوله على ان الامامة اه علاوة على قوله
فلان الصفة المطلقة اه اى على انا سلمنا ان الصفة تشمل
الوجودية الذاتية وغيرها فالامامة من مسايل الفقهية متعلقة
بكيفية العمل لان مرجعها الى ان نصب الامام واجب على المسلمين
فيكون راجعا الى عمل المكلف وللمعنى لارجاعه الى صفة من صفات

والاجسام

تعالى وان امكن ذلك بناء على ان افعال العباد افعال الله تعالى حقيقة
والحال انها من مقاصد علم الكلام اذ صرح ش في آخر هذا الكتاب
بان مقاصد علم الكلام من مباحث الذات والصفات والافعال
والنبوة والامامة فيصح ان مباحث التوحيد والصفات اشهر المباحث
لان مبحث الامامة ليس مشهورا مثلها فاندفع ما قال الفاضل
المحشر المدقق فيه ان كون الامامة من الفقهيات لا دخل له في ان
كون الصفة المطلقة عندهم هي الصفات الوجودية على ما لا يخفى فلا معنى
لجعله علاوة ههنا لانه ليس علاوة ما بالنظر الى قوله وان رجع الكل
الى صفة ما حتى يكون علاوة لاثبات كون الصفات المطلقة الآتية
الوجودية فان قيل اذا كان مباحث الامامة متعلقة بكيفية فعل جعلت
من مباحثه مقاصده وعلى تقدير جعلها من المقاصد لم تكن فعل موصوف
اعم من الذات قلت جعلها من مقاصده لدفع خرافات اهل الاهواء و
الباطلين في نقض عقايد المسلمين والقدح في الخلفاء الراشدين واما
عدم تعميم موضوعه فلعدم كونها من مسايل الكلام فرالحقيقة بعدم تعلقها
بالاعتقاد وقال في شرح المقاصد انه لا نزاع في ان مباحث الامامة
بعلم الفروع اليق لرجوعها الى ان القيام بالامامة ونصب الامام الموصوف
بالصفات المحصورة من فروض الكفاية اذ هي الامور الكلية يتعلق بها
مصالح دينية ودنيوية لا ينتظم الامر الا بحصولها فيقصد الشارع
تحصيلها فرالحكمة من غير ان يقصد حصولها من كل واحد ولا خفاء
في ان ذلك من الاحكام العملية لكن لما نشأت بين الناس في
الامامة اعتقادات فاسدة واختلافات باردة سيما من الروافض

العمل

البطلين بدل

والخوارج وما كل منهما الى تعصبات تكاد تفضي الى رفض كثير من قواعد
الاسلام ونقض قواعد المسلمين والقدح في الخلفاء الراشدين مع
القطع بانه ليس للبحث عن احوالهم وفضيلتهم كثير التعلق باعمال المكلفين
المتكلمون هذا الكتاب بابواب الكلام وربما اوجوه فرتبوه حيث
قالوا هو العلم الباحث عن احوال الصانع وصفاته والنبوة و
الامامة والمعاد وما يتصل بذلك على قانون الاسلام انتهى كلامه
فقدم اوراجح بما حثها بالنظر الى الحقيقة والمرجح بالنظر الى الظاهر
لكونه من المقاصد فاندفع ما قال الفاضل المحشي المدقق ان بين
كون الامامة من مقاصد الكلام وبين كونها من الفقهيات لا غير
عندنا كما يدل عليه الحصر المستفاد من كلمة انما وقوله الا عند بعض الشيعة
منافاة اذهي في الاصل من مسايل الفقهية لا غير عندنا وانما
جعلت من مقاصد علم الكلام لما ذكرنا قوله الا عند بعض الشيعة اه فان
مرجعها عندهم الى ان نصب الامام المتصف بالصفات المخصوصة واجب على الله
تعالى فيكون عندهم من مسايل المتعلقة بالاعتقاد قوله ولا في عامة الصحيحة
والتابعين اه هذا انما يصح اذا لم يكن ابو حنيفة رح من التابعين
كما يشعر به عبارة الفتاوى السراجية والا فقد صنف الفقه الاكبر في الكلام
قوله لما اهملوه لانهم لم يوضعوه وكانت عادتهم في ذلك ارشاد المسترشدين
فلو كان تدوين الاحكام الشرعية شرف وعاقبة حميدة لفعلوه
كذا نقل عنه ويحصل الدفع انهم قد وضعوه لكن لم يبق لان الارشاد
يحصل في ذلك الزمان بدون التدوين لقلة الوقايع والاختلافات
قوله مع ما عطف عليه وهو قوله وقرب العهد ولقلة الوقايع ونحنهم

عقايد ٢

الخ

قوله للاهتمام اى للاهتمام بغير الاختصاص مثل العناية بالدليل الذى هو الاصل
ومثل ورود الحكم ابتداء مد للافانه لا يتطرق اليه الشبهة من اول الامر
بخلاف ما اذا ذكر الحكم اولا فانه يتطرق اليه الشبهة من اول الامر ومثل
كون العرض متعلقا بالسبب لا بالحكم وامثال ذلك كذا نقل عنه ومثل
ازالة التوهم كونه دعوى بلا دليل كذا نقل عنه تأمل قوله لما يتوهم
من عدم الشرف اشارة الى ان الاختصاص اضافى بالقياس الى ما
يتوهم لا حقيقى عند انه ليس لعدم التدوين وجه سوى ما ذكر اصلا قوله
مع انه من الثانى بين فيه ان مالك وهو ومن تبعهم على ما قال فى التقريب
فى تمثيل رواية الاكابر عن الاصاغر وتابع من تابعه كزهرى والاعمش
عن مالك قوله الفقه معرفة الاحكام حيث عرفوه بانه العلم بالاحكام
الشرعية العملية عن ادلتها التفصيلية وقال ابو حنيفة رحمه الله ان
الفقه معرفة النفس ما لها وما عليها قوله المعرف ههنا السائل يعنى
ان العلم قد يطلق على التصديق بالمسائل وقد يطلق على نفس المسائل
فالمعرف بالتعريف المشهور هو علم الفقه بمعنى التصديق بالمسائل والمعرف
ههنا اى فى عبارة الشرح هو علم الفقه بمعنى نفس المسائل فالمعنى وسموا
المسائل المدللة التى يفيد العلم بالاحكام العملية عن ادلتها التفصيلية
بالفقه وانما قيد المسائل بالمدللة لان المفيد للعلم بالاحكام هى الادلة
التفصيلية لا المسائل نفسها معترفا دتها للعلم المذكور ان من طالع
تلك المسائل ووقف على دلايلها حصل له معرفة تلك المسائل عن دلايلها
بهذا القدر كاف لصحة الافادة كما يقال خبر الرسول يفيد العلم الاستدلالى يعنى
يعنى ان من طالع خبر الرسول مع دليل صدقه وهو ان هذا خبر من ثبت صدقه

بالمجزات وكل خبر شأنه ذلك فهو صادق فحصل العلم بحكم ذلك الخبر علما استدلاليا
نقل عنهم ويراد بالاحكام المعنى الاول من المعاني الثلثة انتهى اى النسبة
الخبرية اما عدم ارادة ادراك النسبة فظاهر واما عدم ارادة خطاب الله تعالى
المتعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء والتخيير فلاستدراك قيد الشرعية
العملية لكن على تقدير الحمل على المعنى الاول لابد من قيد الشرعية حتى يخرج
معرفة الاحكام العملية الشرعية عن ادلتها كمسائل الحكمية العملية اللهم الا
الا ان يراد بالادلة الادلة السمعية ولك ان تقول في الجواب عن
السؤال المذكور ان المراد بما في قوله ما يفيد العلم بالاحكام الكلية مثل الصلوة
واجبة والصوم واجب لانها الفقه والمراد بالاحكام الاحكام الجزئية المختصة
بشخص دون شخص مثل الصلوة واجبة على زيد بقوته اضافة المعرفة
اليها فانها تستعمل في الجزئيات فالمعنى سموا العلم بالاحكام الكلية المفيدة
للعلم بالاحكام الجزئية بالفقه والاخفاء في صحيحه وملائمة لما هو مشهور قال
الفاضل المحشر وهذا التوجيه وان كان صحيحا في نفسه لكن لا يناسب ما ذكره فيما
بعده من قوله معرفة احوال الادلة اجمالا كما لا يخفى اقول سيأتي لك ما يدفعه
في بيان ذلك القول فلا نعيده لكن يبقى فيه اشكال وهو ان المأخوذ من الادلة
التفصيلية هي الاحكام الكلية لا الجزئية قال الفاضل المحشر الدقاق
ويمكن دفعه باعتبار ان الاحكام الكلية اذا كانت مأخوذة منها يكون
جزئيات الاحكام مأخوذة منها بالواسطة واجب بانه يمكن ان يكون
قوله عن ادلتها حالا عن ضمير يفيد فالمعنى سموا هو اى الاحكام الكلية المفيدة
لمعرفة الاحكام الجزئية حال كون العلم بتلك الاحكام الكلية ماخوذا عن
ادلتها التفصيلية فقد ظهر الاشكال بقي شيء وهو ان هذا التوجيه يخرج

لكن

التوجيه

الكلية ٢

التعريف عن الف ولكن اى فايدة فى اعتبار افادة تلك الاحكام
للاحكام الجزئية فسر التعريف بقوله وقد يقال التغاير الاعتبارى اه بان
يقال العلم بالمعنى المذكور له تعلقان تعلق بالعالم وتعلق بالمعلوم فهو
باعتبار تعلقه بالعالم وقيامه به مفيد لنفس من حيث تعلقه بالمعلوم
وصيرورته آلة للاحظته وبالاعتبار الاول للاعتبار الثانى
فان قيام العلم بالعالم بسبب العالمية وتعلقه بالمعلوم بسبب المعلومية كما يقال
علم زيد يفيد صفة كمالية فانه من حيث قيامه بزيد مفيد لنفس من حيث انه
امر يخرج به محل عن القوة الى الفعل ويليق به وتحصله افادة قيامه بالمحل
عن القوة الى الفعل مع اللياقة قال المحشى المدقق فذات التصديقات
من غير اعتبار حصولها فى نفوس الانانية مفيدة ومن حيث حصولها
فيها مفادة انتهى كلامه وفيه ان الحصول فى الذهن معتبر فى حقيقة العلم
فالتصديقات مع قطع النظر عن حصولها فى النفوس الانانية لا يكون علوما
وايضا لا معنى لافادتها مع قطع النظر عن حصولها فى الذهن الحصول فيها
ثم لا يخفى ان التغاير الاعتبارى تكلف لا يليق بمقام التعريف نقل عن
والاحسن ان يقال ان المفيدة هو العلم بجميع تلك الاحكام والمفاد هو
العلم بكل واحد من تلك الاحكام والفرق بينهما ذاتى للتغاير الكل والجزء
بالذات ومعنى الافادة استلزام معلومية الكل معلومية الجزء انتهى كلامه
وفيه ما مر فى التوجيه الثانى وامّا جعل المعرف اه اى المعرف بقوله ما
يفيد معرفة الاحكام ملكة استنباط المسايل عن ادلتها واستحضارها
بالجشم صعب بعيد فان العلم كما يطلق على المسايل والتصديقات بها كذلك يطلق
على الملكة التى صرح عند كما صرح به الشارح فى شرح التلخيص وجعل كون التعريف

اما جعل ٢

للملكة ارجح فما يأباه قوله تدوين العلمين وترتيب الابواب والفصول لان
التدوين والترتيب لا يضاف الى الملكة عرفا بخلاف العلم فان تدوين
معلوم بعد تدوينه عرفا نقل عنه واما الجواب الاول والثاني فيلائم الاول لان
لان تدوين العلوم بعد تدوين العلم عرفا يقال كتب علم فلان وسمعته وامّا
تدوين الملكة فما يأباه الذوق السليم المتشرع ولذا قال المحشي شارح التلخيص في
قوله وبحصر شرعيته ابواب لظاهر هذا الكلام يقتضي ان يكون العلم عبارة
عن نفس الاصول والقواعد المتشرعة فاندفع ما قال الفاضل المحشي الجلبي انه
يجوز ان يعد تدوين المعلومات التي يحصل بممارسته علوم الملكة تدوين
الملكة كما يعد تدوين المعلومات تدوين العلوم المتشرعة كلاهما ويرد على قوله
كتب علم فلان وسمعته انه يجوز ان يكون المراد من العلم نفس المعلوم
لكن يرد على اول الاجوبة لزوم فقاهة المقلد اي غير المجتهد اذا طالع
المسايل مع الدلايل يحصل له العلم باحكام تلك المسايل عن ادلتها فيكون
فقيها مع ان الاجماع على ان الفقيه هو المجتهد قال في شرح المختصر العضدي
اورد على حد الفقه انه ان كان المراد بالاحكام البعض لم يطرد لدخول
المقلد اذا عرف بعض الاحكام عن الادلة التفصيلية بالاستدلال
لانا لا نريد به العارف بالمسايل التي بلغت درجة الاجتهاد وقد يكون عالما بكثير
من ذلك مع انه ليس بفقيه اجماعا قال السيد المحقق في حاشيته فان الفقيه عندهم
هو المجتهد فلا يكون علمه فقها انتهى كلامه فاندفع ما قال الفاضل المحشي
وفيه نظر لان الفقه على اول الاجوبة هو المسايل المدللة المفيدة بمعرفة
الاحكام عن ادلتها التفصيلية واما المقلد فهو الذي حصل له المعرفة المفيدة
بلا دليل فلا يلزم فقاهة المقلد على ان من طالع المسايل المدللة ووقف

فتح المقلد

لم

على ادلتها

على ادلتها التفصيلية لا يكون مقلدا بل يتعلق بمجتهد آخر تحصيل المعرفة
تلك المسايل ووجه الدفع ظاهر فان قيل هذا الايراد كما يرد على الجواب
الاول كذلك يرد على الثاني والثالث الفرق ان المقلد اذا كان له
علم بالاحكام الكلية المفيدة لمعرفة الاحكام الجزئية عن ادلتها على تقدير
الجواب الثاني او لمعرفة نفس تلك الاحكام الكلية عن ادلتها على تقدير
الجواب الثالث يلزم ان يكون فقيها مع انه ليس بفقيه اجماعا لان
الفقيه مختص بالمجتهد عندهم قلت يندفع عنهم بجعل المعرفة بعض اليقين
وجعل الادلة بعض الامارات اعني الادلة الظنية كما فسر الفقه العلم بالاحكام
الكلية المفيدة لليقين بالاحكام الجزئية او بنفس تلك الاحكام عن
الادلة الظنية ولا شك ان تحصيل اليقين بالاحكام الجزئية او بنفس
تلك الاحكام عن الادلة الظنية مختص بالمجتهد ولا يوجد في غيره وذلك
لان المجتهد اذا نظر في دليل ظني وحصل له ظن بحكم يجب عليه العمل بذلك
الحكم قطعا وكل ما وجب العمل به عليه قطعا يكون معلوما عنده قطعا فاذا
فاذا حصل للمجتهد ظن بحكم يكون معلوما عنده قطعا اما الاولى فلان
والاجماع على ان الحكم المظنون الذي ادى اليه راى المجتهد يجب عليه
العمل قطعا وكثرة الاخبار في ذلك حد صارت متواترة المعنى واما الثانية
فلان وجوب العمل بطريق القطع فرع العلم بطريق القطع حتى لو لم يكن
معلوما يجب العمل به والحاصل ان الحكم الظني من حيث استفاد من
الدليل الظني ظني لكن وجوب العمل والاتباع عليه قطعا اوصله الى العلم
بثبوته قطعا فاندفع ما قيل الدليل الموجب اذا كان ظنيا كيف يكون
علما يحصل به يقينا لانه من حيث استفاد من الدليل ظني وكونه يقينا

ظني

مستفاد من خارج فثبت ان تحصيل اليقين من الامارات خاص بالمجتهد
لان انعقاد الاجماع بوجوب العمل في حقه بخلاف المقلد فان ظنه
لا يفضي الى علم بعدم انعقاد الاجماع بوجوب العمل في حقه بل انعقد على
خلافه فلا يلزم كون المقلد فاقدا لهذا المعنى وبهذا التوجيه اعني حصول المعرفة
على اليقين والادلة على الامارات لا يتأتى في الجواب الاول اذ يصير المعنى
سوا السائل الدلالة المفيدة لليقين بالاحكام عن الادلة الظنية
بالفقه والاخفا في عدم صحته لان مطالعة المسايل مع الدلايل لا تفيد الظان
بالاحكام عن الامارات ولو كان المطالع مجتهدا الا يرى انه لو ادى رويه
الثاني الى خلاف ما ادى اليه رويه اولا لم يطالع المسايل التي ادى اليها
رويه اولا مع دليله لا يفيد له وجوب العمل فلا يفيد له اليقين بحكم خلاف
تصديق المجتهد بحكم فانه يفيد اليقين عن امارته ما دام ذلك التصديق
باقيا واما اذا ادى رويه الى خلافه فلا يتقرر ذلك التصديق هذا تحقيق
ما نقل عنه من قوله واما على باقي الاجوبة فيندفع بجعل المعرفة بمعنى
اليقين والادلة بمعنى الامارات وتحصيل اليقين من الامارات
انما هو شان المجتهد لا غير وبهذا التوجيه لا يتأتى في الجواب الاول
كما لا يخفى انتهى وما ذكرنا من وجه عدم تأتي هذا التوجيه في الجواب
الاول اندفع ما قيل هذا الكلام مبني على عدم تقييد المسايل باليقينية
التي حصلت من الامارات والا فلا سوال ولا جواب كما لا يخفى لان
مطالعة المسايل ليست مفيدة لليقين بالاحكام سوا كانت يقينية
او غير يقينية بل المفيد له هو تصديق المجتهد بالحكم عن الدليل فانه
ما دام باقيا فاليقين باق واذا زال زال اليقين كما ذكرنا فتدبر

فانه

فانه دقيق ولهذه المباحثه زيادة تفصيل ان اردت استفاده فعليك
بحاشية السيد الشريف على شرح المختصر العضدية عند مباحث الاجتهاد
وتعريف الفقه قوله غاية ما يقال اه جواب عن الايراد السابق بقوله لكن
يرد اه وحاصله ان لا نسلم ان العقد ليس بفقيه بهذا المعنى بل ذلك معنى
آخر للفقه غير ممكن حصوله للمقلد ما دام مقلدا قوله والتوفيق بين
الاجماعين اه يعني ان بين هذين الاجماعين تنافيا لان الاجماع
على الفقه من العلوم المدونة يستلزم ان يكون المقلد الغير المجتهد
العالم بتلك المسايل المدونة فقيها اذ لا معنى للفقيه الا العالم بالفقه
والفقه هو المسايل المدونة والاجماع على عدم فقاهة غير المجتهد
ينافيه فوجب التوفيق بينهما ولا يحصل ذلك التوفيق الا بان يجعل للفقه
معنيين احدهما ما يمكن حصوله للمقلد هو العلم بالمسايل المدونة
فباعتبار حصوله يكون فقيها والثاني ما لا يمكن حصوله له لا يكون فقيها
قوله بملاحظة الحيثية فان قيد الحيثية ما خوذ في تعريف الامور التي تختلف
باختلاف الاعتبارات الا انه كثيرا ما يحذف عن اللفظ لوضوحه على ما صرح
به الشارح في التلويح في بحث الحقيقة والمجاز قوله فانه بالحدس يعني ان علم
جبرئيل ورسول عليه السلام بالمسايل عن تلك الدلايل المرتبة بدون حركة فكرية
فان قيل لم لم يخرج بهذا القيد علم الله تعالى بالمسايل الفقهية قلت لانه غير
داخل لان المراد بالعلم العلم الحادث قوله للرسول علم اجتهادي الخ هذا الا
انما يرد على مذهب من يجوز الاجتهاد للرسول في بعض الاحكام لكن فيه
اختلاف والقايلون بالجواز اختلفوا فمنهم من قال بالوجوب عليه عند
الحاجة ومنهم من قال بعدمه واختلفوا ايضا فجوز البعض الحمل على الخطاء

وهو العلم بالاحكام الشرعية عن ادلتها التفصيلية
وقوله

والسهو وشيعة الاخرون وقالوا بانهم معصومون عن الخطاء والسهو
في الاجتهاد وهذا في امور الدين واما في امور الدنيا فيجوز الخطاء والسهو

تعريف الاحكام اه يعني ان المراد بالاحكام جميعها فالمعنى سموا
العلم بجميع الاحكام عن ادلتها بطريق الاستدلال بالفقه فلا اشكال لعلم
الرسول لان علمه بطريق الاستدلال في بعض الاحكام والمراد بجميع الاحكام
اي حاصلة له حاصلا بالاستدلال فلا يرد ان العلم بالجميع محال لان المستدل
يتزايد يوما فيوما وانه يخرج عن التعريف فقه مثل مالك رد لثبوت اللااداري
في حقه حين سئل عن اربعين مسئلة واجاب عن اربعة ففيه مثل ما مر
من الكلام اي ففي هذا القول مثل ما مر في قوله ما يفيد معرفة الاحكام العملية
من السوال والجواب وتحرير السوال والجواب موقوف على حل العبارة
فنقول قولا اجمالا اما تمييز عن نسبة المعرفة الى الاحوال اي معرفة احوال
الادلة بطريق الاجمال بان يكون في ضمن القواعد الكلية اي على وجه
كلي غير متعلق بدليل او جزئي عن الادلة اي معرفة الادلة حال كونها
مجملة غير منوط بحكم حكم وعلى الاول المراد بالادلة الادلة التفصيلية التي
ينطبق بالاحكام او لو اريد الادلة الاجمالية لم يكن لتقييد المعرفة بقوله
اجمالا فايدة اذ ليس لمن معرفة باحوال الادلة الاجمالية على الوجه
الجزئي وقوله في افادتها متعلق بالاحوال حال عنه ولو قال من حيث
افادتها لكان اظهر فالمعنى سموا معرفة الاحوال الادلة بطريق الاجمال
او الادلة الاجمالية من حيث افادتها الاحكام باصول الفقه فقوله اجمالا
لاخراج معرفة احوال الادلة تفصيلا مثل العلم باحوال صلوا وصوموا
قوله فرافادتها الاحكام لاخراج العلم باحوال الادلة اجمالا لكن لا من حيث

الاحكام

يعني ان يكون علما بجميع الاحكام

اي حاصلة له

وحال عنها

اي دون ح

ملفوظ

الاحكام باصول الفقه

افادتها

افادتها الاحكام مثل العلم بكونه قضية او حادثة بسيطة او مركبة وكونها
جملة اسمية او فعلية الى غير ذلك والمراد بمعرفة تلك الاحوال العلم بثبوتها
للادلة اما لنفسها كقولنا الكتاب يثبت الحكم واما لنوعها كقولنا الامر
للوجوب او لوصفها كقولنا العام يفيد القطع او لنوع عرض كقولنا العام
الذى خص منه البعض يفيد الظن فالعلم بهذه الاحكام الكلية ليس باصول
الفقه وانما اختار هذا التعريف اشارة الى ان موضوع اصول الفقه
الادلة من حيث افادتها الاحكام وان تلك الاحكام اعراض ذاتية ١٩ ا
منتسبة لها فى ذلك العلم اذا تقرر هذا فاعلم انه اذا كان قوله معرفة احوال
الادلة معطوفا على قوله معرفة الاحكام يرد عليه ان اصول الفقه نفس
معرفة تلك الاحوال ولذا عرفوه بالعلم بالقواعد الكلية ليتوصل بها الى
الاحكام لا ما يفيدنا ويمكن الجواب بان المعرف بالتعريف المذكور المشهور
هو العلم بمعنى التصديق بالمسايل والمعرف ههنا نفس المسايل فالمعنى
المسايل التى يفيد معرفة احوال الادلة اجمالا باصول الفقه ولا شك
فى صحته فان من طالع مثلا الامر للوجوب والنهى للتحريم والعام يفيد
القطع الى غير ذلك يحصل له العلم بالاحوال الادلة الاجمالية وبهذا على
تقدير ان يكون قولنا اجمالا متعلقا بالادلة او بيق المراد بافادة العلم بالاحوال
الكلية للادلة الاجمالية مثل العلم بان الامر للوجوب وبقولنا معرفة احوال
الادلة العلم بالاحوال الجزئية للادلة التفصيلية مثل العلم بان صلوا
وركعوا وغير ذلك للوجوب لاشتمالها عليه فالمعنى سموا العلم باحوال
الكلية للادلة الاجمالية المفيدة لمعرفة احوال الجزئية للادلة التفصيلية
بطريق الاجمال فى ضمن قضايا الكلية باصول الفقه وبهذا على تقدير

الى

ان يكون قولا اجماليا متعلقا بالمعرفة ويكون الجواب بان التغاير الاعتباري
كاف وهو ظاهر ويمكن ان يراد بالملكة المفيدة لمعرفة احوال الادلة
الاجمالية لكن الترتيب والتدوين ما ابى عنه وقس عليه قوله ومعرفة
العقايد يعني يرد عليه الاعتراض السابق من ان الكلام هو نفس معرفة
العقايد ولذا عرفوه بانه العلم بالعقايد الدينية عن ادلتها التفصيلية
اليقينية لما يفيد والجواب بان المعرفة ههنا بمعنى السايل والمعنى سموا
المسايل المدللة التي تفيد معرفة العقايد الدينية عن ادلتها بالكلام
ولا شك فرضية من طالع المسايل الكلامية ووقف على ادلتها
حصل له معرفة العقايد الاسلامية عن ادلتها اذ يق التغاير الاعتباري
كاف فرضية الافادة قال الفاضل المحشي واما الجواب الثاني فلا يجري
ههنا لان العقايد الاسلامية اكثرها شخصية لان موضوعها ذات
الله تعالى مثل الله تعالى عالم واحد وموجود قديم ومحمد صلى الله عليه وسلم
نبي وصادق وغير ذلك ولا يتصور فيها ان يق العلم بالعقايد الكلية
يفيد العلم بالعقايد الجزئية اقول قد يق ما ذكره من فروع العقايد و
القواعد ان مبدا العالم عالم ومدبره واحد ويده قول الصلاة
والمحدث للعالم هو الله الواحد القديم العليم فالعلم بهذه القواعد
الكلية مفيد للعلم بالعقايد الجزئية مثل ان ذاته تعالى اي الجزئي الحقيقي
عالم وواحد وقادر بنا على ان مبدا له وكذلك قاعدة من ادعى النبوة
واظهر المعجزة فانه يجب التصديق به وهذه القاعدة يفيد العلم بان محمد صلى الله
عليه وسلم يجب التصديق به وهذه القاعدة يفيد العلم وقس على ذلك وفيه
والاولى ان يق قوله محمد صلى الله عليه وسلم نبي صادق يجب تاويله بان الله

تعالى ارسله بالحق وصدقه بالمعجزة لما يقرر من ان موضوع المسئلة يجب رجوعه
الى موضوع العلم هذا والحق ان ما يتكلف فانه لا يجري في المسايل
السمعية لكونه سمعيا وبصيرا وتكلما فانه ما ورد السمع الا في ذات
تعالى والقول بعدم كونها من المسايل مكابرة فلهذا حكم المحقق الدواني
في تعليقاته على الحواشي الشريفية على شرح المختصر الاصول في بحث تعريف
اصول الفقه ان المسايل الكلامية ليست بقواعد لعدم كونها كلية واما
ما قيل من ان موضوعها وان كان جزئيا حقيقيا لكن لا يتصور
الا بوجه كلي فيكون قضية كلية موضوعها منحصر في فرد فهو على تقدير
التسليم لا يفيد فيما نحن فيه لانه لا تحقق في عقايد جزئية يستفاد منها
قوله عد في الموافق اه ووجه الشريف بانه كما ان للفلاسفة علما نافعا
في علومهم سموه المنطق كذلك لنا علما نافعا في علومنا سميناه كلاما
ولا يخفى انه ان اعتبر الاشتراك في جهة النفع وهو كما ان المنطق مورث
للتنطق في علومهم كذلك الكلام مورث لنا قوة الكلام في علومنا فما
الوجه بين واحد وان لم يعتبر الاشتراك في تلك الجهة فهو لا يصير
وجها موجبا لتسميته به ثم يكون بازاء المنطق اعني الكلام كما سيجيء فلهذا
جمعها الله وجعلها وجها واحدا ولقد احسن غاية الحسن فافهم باعتبار
الخ لانه لو لم يعتبر ايراث القوة للكلام لا يكون لكونه بازاء المنطق
وجه موجب اذ الاشتراك في انهما نافعان وان كان نفع الكلام بطريق
الرياسة ونفع المنطق بطريق الخدمة او في استمداد العلوم فان الكلام
يستمد به باعتبار المبادي والمنطق باعتبار ما يوضع بين يختصا بالكلام
بل ذكر اقوى في النحو والصرف فان نفعها بطريق الخدمة والاستمداد

المسايل الكلامية

باعتبار

اول



عينى ايضا الاطلاق ما يعرض المبادى فهما اولى بهذه التسمية ضاع
اما قيد الاول فى الاول يغنى لو لم يقيد الاطلاق بقوله اولا لضاع اما قيد
الاول فى قوله ياجب اه اوضاع ذكر التخصيص فى الثانى اعنى قوله ثم
خصّ به اه لانه ان كان سبب اطلاق لفظ الكلام عليه كونه ياجب
ان يتعلم ويتعلم بالكلام لكان ذكر قيد الاول ضايعا لاحاجة اليه بظهوره
بذكر التخصيص فقوله اذ لاشركة دليل بقوله اولا وذكر وجه التخصيص لا
لمجموع قوله اما قيد الاول اولا وذكر وجه التخصيص فلا يرد ما قاله الفاضل الخبيصى
المدقق فتبين ان احد عن لزوم ضياع احد الامرين والدليل انما يفيد لزوم ضياع
ذكر وجه التخصيص بخلاف ما اذا قيد الاطلاق بقوله اولا فانه يكون ذكر
كل من الامرين فى موقعه ويصير المعنى اطلق اسم الكلام عليه اولا لانه اول ما يجب
ان يتعلم ويتعلم بالكلام واطلق على غيره ثانيا مع تحقق وجه الاطلاق
وهو كونه مما يجب ان يتعلم ويتعلم بالكلام بخلاف ما عداه فتقول ثم
خصّ به اه على هذا كانه جواب سوال يقال ما ذكرت انما يدل على تخصيص
الاسم به اولا وابتداء ودون التخصيص مطلقا بان لا يسمّى به غيره اصلا
فما وجه التخصيص به بحيث لم يطلق على غيره اصلا فاجاب بما سمعت ثم اعلم
انه نقل عنه هذا التعليل لمعنى الفعل الذى فى عرف التفسير انتهى هذه الحاشية
مبنوط على قوله اذ لو لم يقيد به يعنى انه تعليل للفعل المستفاد من عرف
التفسير اى فسر الاطلاق بالاطلاق اولا اذ لو لم يقيد به اه والمحشى المدقق
جعلها مبنوطا على قوله اذ لاشركة اه فقال اى فسر الاطلاق بالاطلاق
اولا اذ لاشركة اه ثم اعترض بما لا يخفى انه بناء الفاسد على الفاسد وانا

رحمه الله

احتمال التسمية الغير تراه جواب سوال كانه قيل ان اطلاق اسم الكلام عليه يعتبر
كونه اول ما يجب ولا يلزم الاستدراك وشروط التخصيص لانه يجوز ان يكون ٢
لدفع احتمال ان يسمى غير الكلام بهذا الاسم لغير هذا الوجه فاجاب بان هذا الاحتمال
قايم فبارز الوجوه المذكورة ايضا فوجب التعرض فيها فمثل ان يقال ولانه
يورث قدرة على الكلام ثم خص به ولم يطلق على غيره تميزا مع انه لم يتعرض
في غير هذا الوجه فعلم ان ذكر وجه التخصيص لدفع احتمال التسمية الغير لهذا الوجه
وهو انما يصح لو قدر اولا لله والتسمية بالكلام لما وقعت منهم اه جواب
سوال كانه قيل لم وسط وجه التسمية بين ذكر كلام المتقدمين والمتاخرين ٢ الكلام
ولم يذكر بعدها مع ان الظاهر ذلك اجاب بقوله والتسمية اه كذا نقل
عنه وحاصله ان وضع اسم الكلام لتلك المسايل انما كان من المتقدمين
فذكر وجه التسمية بعد ذكر كلامهم اولى بخلاف المتاخرين فانهم يتعرفون في تلك
التسمية قول اي الواسطة بين الايمان والكفر عبارته هذا القول
منهم بناء على جعلهم الاعمال اي الاتيان بالواجبات وترك المنهيات جزء
من حقيقة الايمان والكفر عبارة عن التكذيب فمرتكب الكبيرة ليست
بمومن لعدم جزئية اعني الاتيان بالواجبات وترك المنهيات وليس بكافر
لكونه مصدقا ومقرا بما جاء به النبي عليه السلام فيكون واسطة بين الايمان
والكفر عندهم وهو الفسق لله لا بين الجنة والنار كما وقع في كلام
البعض غالطا منه بهم عن عبارتهم من انهم يثبتون الواسطة بين
الجنة والنار ليكون محلا لمرتكب الكبيرة لانه ليس بمومن ليكون محله
الجنة ولا كافرا ليكون محله النار بغرض ان المراد باثبات المنزلة بين
المنزلتين اثبات الواسطة بين الجنة والنار ليكون مقر النفاق

كما هو الظاهر من العبارة لان الفاسق مخلد في النار عندهم ان مات بلا توبة
كما هو المشهور من مذهبهم فهم لا يثبتون للمرتكب الكبيرة مقرا الا كون في وسط
بين الجنة والنار فاندفع ما قال الفاضل المحشي ان كون الفاسق مخلدا في النار
عندهم لا ينافي قولهم بالواسطة بين الجنة والنار لجواز ان يكون الهالك
غير الفاسق او الفاسق لكن يدخل فيها او لا حسب حكم الله تعالى بما شاء لان
مقصود المحشي بس استدلالا على انهم لا يمكن لهم القول بالواسطة بل دفع
ما توهم ولكن البعض قوله وقد قال بعض السلف اه الكواد للجمال اي والى
ان بعض السلف ايضا يقولون بالواسطة بين الجنة والنار لانهم
الاعراف فلا وجه التخصيص واصل ابن عطا بهذا الاثبات وجعله سببا للاعتزال
قوله لكن مآلهم الى الجنة قال القاضي في تفسير قوله تعالى على الاعراف رجال
يعرفون كلا بسيماهم اي رجال من الموحدين قصروا في العمل محبوسون بين الجنة
والنار حتى يقضي الله بينهم بما شاء قوله وقيل الذين ماتوا زمان فترة
من الرسول اي زمان انقطاع النبي وعدم وصول دعوته اليهم فانهم معذورون لعدم
اطلاعهم على اما مورية والمنهي عنه وقال المعتزلة انهم معذبون بترك
الواجبات لان العقل كاف لمعرفة حسن الاشياء وقبحها ويرد عليه قوله تعالى
وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا قوله الكافر ينصرف الى الكافر المجاهر
حاصله ان الحسن رضي الله عنه انما يثبت الواسطة بين الايمان ونوع
الكفر وهو الكفر بطريق الجحود والمعتزلة يثبتون الواسطة بين الايمان
ومطلق الكفر فيكون اعم من مذهبه لانه لا يثبت المنزلة بين
المنزلتين لان الفاسق عندهم منافق داخل في الكفر لان النفاق
نوع من الكفر فان قيل لم لم يحمل قول المعتزلة على ما قال الحسن رضي الله تعالى

عنه

عنه بان یکون اسرادیقولهم مرتکب الکبیرة لیس بکافر انه لیس بکافر مجاهر
قلت هو منافق لدلایلهم الاتی لاثباتها حیث قالوا ان اهل الملة اسماء
اهل الکبائر علی اقوال فالخوارج یسمونهم بالکافرین والمرجئة مؤمنین
والحسن البصری واتباعه منافقین فاخذنا المتفق علیه وهو الفسق
وترکنا المختلف فیه فانه فرالحقیقة اثبات امر مغایر للایمان والکفر والنفاق
الفسق ونقل عنه بعض المتاخرین من المعتزلة انا لانثبت الایمان بمعنی
التصدیق واجراء الاحکام علی الفاسق بل بمعنی استحقاق غایة المدح وهو الذی
یسمونه بالایمان الکامل وینفونه عن الفاسق فح لایکون واسطة بین
الایمان المطلق والکفر بل یکون بین نوع الایمان علی انه لیس بمؤمن
بالایمان الکامل وکان هذا رجوعا منهم عن مذهبهم واعراضا عنهم قیل یمکن
حمل قول الحسن علی انه لیس بمؤمن بالایمان الکامل بل هو منافق
فی الاعمال فالایمان المنفی هو الایمان الکامل الذی عدک الاعمل جزءا منه
فلا منزلة بین المنزلتین اقول هذا التوجیه مخالف مما نقل عنه من
الاستدلال علیه فانه قال ان اقدام الشخص علی المعصیة المفضیة الی العذاب
یدل علی انه منافق فی التصدیق کاذب فیما یدعوی لتصدیقه بما جاء به النبی
صلی الله علیه وسلم فان من اعتقد من العقلاء ان فی هذه الحجرة حیة
لایدخل یده فیها فان ادخل فیها علم انه کان لایعتقده فان هذا الدلیل
یدل علی انه یقول انه منافق فی التصدیق ولذا رجع الحسن عن هذا المذهب
علی ما نقل فی البدایة ولا ینافی کونها دار ی ثواب وعقاب یعنی
اضافة الدار الی کل من الثواب والعقاب بحمل اللام واصل اللام للاختصاص
فیفید انها موضوعان للثواب والعقاب وهو لاینافی عدم تحقق الثواب

والکفر ۴
عنه ۴

ولا کافر لانه منافق علی انه
لیس بمؤمن ۴

والعقاب فيهما قوله ولا نسلم اه اي لو سلم ان معنى كونهما دارى ثواب وعقاب
ان كل من يدخلها يثاب ويعاقب فهو بالنسبة الى مستحقيها وهم عند المعتزلة
المكلفون بناء على مذهبهم من ترتب الثواب والعقاب على الاعمال
على سبيل الوجوب واما عندنا فهو ترتب عادي فيجوز ان يثاب بلا عمل
طاعة وان يعاقب بلا معصية على ما سيجيء في الفصل المراد بقوله فادخله
لان الدخول بدون الثواب يتحقق عندهم قوله كما يدل عليه
السياق من وجوب ثواب المطيع وعقاب العاصي وكون الدخول الى نفسه
اي الى نفس الصغير اشارة الى انه يدخل الجنة بالاختيار بحيث يجب
على الله تعالى ادخاله قوله وقس عليه فدخلت اي دخولا معاقبا بها مستحقا
لها لان الكلام فيه ونفوره على الكفر والعصيان ولذا نسبه الى نفس
الصغير اي دخلت دخولا اجتياريا قوله ذهب معتزلة البصرة اه
المقصود من هذا الكلام دفع ما قيل ان الاشعري قد اطال الكلام على نفسه
فرتبت الجبائي اذ يكفيه ان يقول ان المناسب بحق الكافر المعذب
ان لا يخلق او سلب عنه العقل ولا حاجة الى ذكر حال الصغير وغيره وحاصل
الدفع ان مقصد الاشعري الطال مذهب المعتزلة البصرة واسكاته على مدعاه
ومذهب غيره ولا يخفى انه انما يتم في مادة الصغير والعاصي واما في مادة
المطيع فهو لا رخاء العنان وطلب البيان قوله قالوا تركه بخل وسفه
لانه ان علم الله بما هو النفع للعبد فرضه وتركه يكون بخلا وان لم يعلم
يكون سفها يجب تنزيه الله تعالى عنهما كذا نقل عنه وفيه تامل والاولى
ان يقال تركه بخل او جهل قوله فاوجب اه اي اوجب الجبائي على الله
تعالى ان يعطي العبد ما علم الله تعالى نفعه فرضه قوله فلزمه ما لزمه اي لزمه

امر

امر عظيم لا يمكن ان يعبر عنه معبر وهو السكوت فرمادة العاصي
لان الواجب على الله تعالى على حسب علمه فرحقه ان لا يخلقه او يموته صغيرا
او يسلب عنه العقل قال بعض الافاضل في دفع الزام الاشعري عن الجبائي
بان له ان يقول الاصلح واجب على الله تعالى اذا لم يوجب تركه حفظ
اصلح آخر فوقه بالنسبة الى شخص آخر ولعله كان امانته الى الكافر موجبة
لكفر ابويه واخيه لكمال الجزع على موته فكان الاصلح لهم حيوانه
فلما حفظ هذا الاصلح وجب فوت الاصلح له ولعله فرزند صلبي وكان
الاصلح لهم ايجادهم فلرعاية الاصلح لكثير من فات الاصلح له اقول هذا
الجواب غير تام على مذهبه اذ هو يقول بوجوب اعطاء ما هو اصلح
للعبد على الله تعالى فيترك الاصلح لحقه لاجل اصلح شخص آخر ظلم فرحقه
يجب تنزيه الله تعالى عنه نعم هذا الجواب اذا كان المراد بالاصلح الاوفق
للحكم فان الحكم يقتضي الخير الكثير للشر القليل قبيح وقيل في دفعه ايضا بان
الجبائي لا يقول بان الله تعالى ابيح النفع وجب عليه تعالى حتى يرد عليه ما ذكر بل الواجب
عليه تعالى عنده اللطف والتمكين والاقدار عليه كاعطاء العقل والقدرة
وارسال الرسل وهذا حاصل في حق العاصي انتهى ولا يخفى ان وجوب اللطف
على الله تعالى عند المعتزلة امر آخر سوى وجوب الاصلح فكان المجيب خلط بين
احديهما بالآخر قال فر المواقف واما المعتزلة فاوجبوا على الله تعالى بناء
على قواعد اصلهم امورا الاول اللطف وفسروه بانه الفعل الذي يقرب
العبد الى الطاعة ويبعده عن المعصية كبعثة الانبياء والثاني التواب
على الطاعة والثالث العقاب على المعصية والرابع الاصلح للعبد
وبعضهم اه اي بعض المعتزلة البصرة لم يعتبر جانب علم الله تعالى بل قالوا

يجب على الله تعالى ان يعوضه للثواب والدخول فى اعلى المنزلتين وان
علم انه يكفر عند كونه مكلفا فلا يلزم عليهم من مات عاصيا لانى هو الواجب
على الله تعالى ان يعوضه للثواب وتكليفه وهو حاصل فى حقه والكفر انما حصل
له بقدرته ولا مدخل لقدرة الله تعالى فيه على ما قالوا لكن يلزم ترك الواجب
فيمن مات صغيرا لعدم التكليف فى حقه فان قيل يرد عليه من مات كافرا
ولم يصل اليه دعوة نبى فطفانه ترك فى حقه ما هو الواجب على الله
تعالى قلت نعوض الثواب عندهم ليس بموقوف على ارسال الرسول
فانهم قالوا العقل كاف فى معرفة الله تعالى وحسن الاشياء وقبحها
ومدار التكليف عليه وارسال الرسل لطف يقرب العبد الى الطاعة
نعم يرد عليه من مات مجنونا لعدم بمقتضى الاوفق يعنى ما يقتضيه حكم الآية
وتدبير نظام العالم يجب على الله تعالى فعله وقبح تركه سواء كان فيه
نفع العبد فى الدنيا او فى الدين او كليهما او لم يكن فى فعله ولا تركه
شئ وهذا ذكر كى لا يخفى قوله الى منصور الماتريدى هو تلميذ ابو نصر
العياض تلميذ ابى بكر الجرجانى تلميذ محمد بن سلمة الجليل الشيبانى من
اصحاب الامام اعظم ابى حنيفة رضى الله عنه كذا فى شرح المقاصد قوله كمسئلة
وغيرها من مسئلة الاستثناء فى الايمان ومسئلة ايمان المقلد على
ما يجئ قوله الظاهر ان المقول اى الظاهر ان يكون مقول القول مجموع
ما فى الكتاب لان القرينة لا تدل على تخصيص البعض والمراد بمجموع
ما فى الكتاب مجموع المسائل التى يصح ان يكون مقول القول فلا يرد انه يلزم على هذا التقدير ان يكون قوله خلافا للسوفسطائية
الخ مقصودا بالنقل مع انه ليس كذلك وان قوله والله اعلم

المقول ح

مقول القول ليكون ... الخ ح

ليس من اسباب المعرفة عند اهل الحق يابى عنه لان قوله خلاف للسوفسطائية ثم يصح
ان يكون مقول القول لانه حال من مقول القول اى قال اهل الحق حقايق
الاشياء ثابتة والعلم بها متحقق حال كونهم مخالفين للسوفسطائية كذا ركب
قوله والالهام جملة اسمية وقعت حالا اى قال اهل الحق واسباب العلم منحصرة
فى ثلاثة العقل والحواس والخبر الصادق والحال انه ليس الالهام من اسباب
المعرفة عندهم فلا يكون مقول القول بل قيد القول فلا يلزم شئ مما ذكره
والفاضل الخبيصى اجاب عنه الا بانه يجوز ان يكون اعادة اللفظ
عند اهل الحق فى قوله والالهام ليس من اسباب المعرفة للتاكيد انتهى ولا يخفى
ان هذا الجواب مما يابا عنه الطبع السليم اذ ليس هو محل التاكيد مع انه يلزم
ان يكون قوله والالهام مقصورا بالنقل وليس كذلك فانه اما ذكره
لدفع بطلان حصر اسباب العلم والله سبحانه اعلم بحقايق الاشياء

قوله ويحتمل اه اى على تقدير ان يكون المقول هو حقايق الاشياء يجوز ان
يكون المراد باهل الحق اهل السنة والجماعة ووجه تخصيصهم بالذكر مع ان غيرهم
ايضا شاركوهم فى هذه المسئلة للاعتداد بهم والاشارة الى ان غيرهم
بمنزلة العدم فى هذه المسئلة قوله قد يفتح الباء اه اى يفتح الباء وعلامة
لكون المعتبر فى حق المطابقة من جانب الواقع وانما تحصل تلك المراعاة
بملاحظة الخبرية اى الحكم المطابق للواقع من حيث انه مطابق للواقع
اذ لولا اعتبار الخبرية وملاحظتها يصدق على الصدق ايضا اذ يصدق
عليه انه الحكم المطابق للواقع لان المطابقة بين الشيئين يقتضى نسبة كل
منهما الى الآخر بالمطابقة كما علم فى باب المفاعلة لكنه ليس من حيث انه
مطابق بل من حيث انه مطابق على ما يجئ قوله لكن لا يلايم قوله او انا

قال قوله

الصدق فظاهر ومفهوم من ان الفرق بين الحق والصدق بحسب الاستعمال دون الشيوع الصدق
فرالاقوال دون الحق لا بحسب المفهوم وعلى تقدير فتح الباء نفهم الفرق بحسب المفهوم
واما قوله وقد يفرق يدل على انه ليس الفرق بينهما بينا بهذا الاعتبار فان
الباء فرقوله الحكم المطابق مفهوما يكون بعينه الفرق المبين بقوله وقد يفرق
اذ اذ لا قابل لاعتبار المطابقة من جانب الواقع فيهما حتى يحمل قوله
وهو الحكم المطابق عليه تأمل منه بشيره الاشارة مستفادة من
الشيوع والخصوصية فانه اذا كان الشيوع مختصا بالقول كان اصل الاطلاق
باقيا فرغره بناء على ان كل قيد واقع فرالاثبات او النفي يكون هو مقصود
المتكلم منه كما صرح به الشيخ عبد القاهر لا بطريق المفهوم كما زعم الفاضل الجشي
قوله اذ المنظور فيه تعليل للحكم المطوى اى انما سمر الحكم باعتبار كونه
مطابقا بالفتح للواقع بالحق لان المنظور فيه اولا هو يعني ان الذي ينظر
اليه دليلا خطا اولا في حصول هذا الاعتبار للحكم اعني كونه مطابقا بفتح الباء
فهو الواقع فان الحكم انما يصير مطابقا بفتحها اذا نسب اليه الواقع واعتبر
من جهة الفاعلية حتى يطابق الواقع الحكم والواقع متصف بالحق بالمعنى
اللغوي اعني الثابت من حق بمعنى ثبت فصل الحق عن معناه اللغوي
الذي هو صفة الواقع ويشير به كون الحكم مطابقا تسمية الشيء بوصف ما هو منظور
فرحصوله اولا ثم اخذ منه صفة مشبهة ووصف العقد والحكم به فللحق ثلاثة
احدها اللغوي وهو الثابت المنقول عنه والثاني كونه مطابقا والثالث
المطابق الصفة المشبهة المأخوذة وبهذا المعنى توصف الحكم بالحق بالمعنى الثاني
بان يقال حكم حق وانما قيد الواقع بقوله اولا لان الحكم ايضا منظور فيه
من جهة الفاعلية لا يتصف بكونه مطابقا بفتح فان مقتضى باب المفاعلة

يدل على ان لا

في اب ابق

فيه الا عتبار الحكم بصفة المطابقة اولا بالنظر الى الواقع من جهة الفاعلية فيقال

استنبه

النسبة بالفاعلية او المفعولية من الطرفين وكذلك الواقع منظورا فيه
بذلك الاعتبارين لكن ذلك منظور اليه بالمطابقة ثانيا اذ الفاعل الصحيح
للمطابقة على هذا الاعتبار هو الواقع قوله هو الواقع الموصوف ... بكونه حقا ص
الثابتة الواقع هو النسبة الخبرية مع قطع النظر عن اعتبار المعتبر بيانه ان الكلام
الذي دل على وقوع النسبة بين الشيئين اما بالثبوت او الانتفاء مع
قطع النظر عن حصولها في الذهن لابد ان يكون بينهما نسبة ثبوتية
او سلبية لانه اما ان يكون هذا ذاك او لم يكن وتلك النسبة هو الواقع
والخارج ونفس الامر ومعنى ثبوتها وتحققها انها ثابتة مع قطع النظر عن
اعتبار المعتبر لا انها موجودة في الخارج فلا يرد ما قيل ان النسبة امور اعتبارية
لا معنى لثبوتها وتحققها قوله واما المنظور اليه يعني انما يكون الحكم مطابقا
بكسر الباء للواقع بالصدق لان الملحوظ في هذا الاعتبار اولا هو الحكم فانه
انما يصير الحكم مطابقا بكسر الباء اذا نسب الى الواقع واعتبر من جهة الفاعلية
صريحا فيقال طابق الحكم الواقع والحكم متصف بالمعنى اللغوي للصدق اعني
الاتيان بالشيء على ما هو عليه فيكون تسمية بهذا الاعتبار بالصدق ايضا
تسمية الشيء بوصف ما هو منظور فيه اولا فان قلت لم لم يجعل الامر بالعكس
بان يقال يكون الحكم مطابقا بفتحها بالصدق ويكون الحكم مطابقا بكسر الباء بالحق
تسمية للشيء بوصف ما هو منظور فيه ثانيا واجيب بان تسمية بوصف المنظور
اولا ارجح من تسمية بوصف المنظور فيه ثانيا بقرينة سبق السباق الى
الفهم اولا من وصف المنظور ثانيا قوله وهو الاتيان اه قال الفاضل الخبيشي
وفيه نظر لان الاتيان صفة المتكلم والمقصد هنا بيان حال الصدق الذي هو صفة
الحكم والجواب ان هذا انما يرد لو كان الاتيان مصدرا مبنيا للفاعل اي الاتيار

فانه صفة للمتكلم واما لو كان مصدرا مبنيا للمفعول اعنى كون الشئ مخبرا عنه
على ما هو عليه فلا شك فى كونه صفة للحكم اذ يقال ان هذا مبنى على المسامحة فان
اخبار المتكلم عن الشئ على ما هو عليه يستلزم كون الشئ بحيث يخبر عنه على ما هو
عليه كما فى تعريف الدلالة بالفهم الذى هو صفة السامع او المعنى فانه
يستلزم كون اللفظ بحيث يفهم منه المعنى كما حققه السيد الشريف فى حاشية
المطول وقال المحشى المدقق لكن اتصاف الحكم باى معنى كان بالانباء عن
الشئ على ما هو كان عليه محل كلام انتهى يحتمل ان يكون مراده ما سر فى كلام
الفاضل المحشى وقد عرفت جوابه ويحتمل ان يكون مقصوده ان كون الانباء
المذكور صفة للحكم انما هو لو صح لو كان كل حكم نابئا فى نفس الامر ومدلول كل كلام
ما هو فى نفس الامر اذ لم يصح ان يقال كل حكم صادق اى مخبر عنه على ما هو عليه بالحكم
انه لا يلزم فى وجه المناسبة اتصاف جميع افراد الحكم بالوصف المذكور بل يكفى
اتصاف بعضها به وان مدلول الكلام فى نفس الصدق والكذب احتمال عقلى
بناء على ان دلالة الالفاظ ليست قطعية بقى الكلام فى ان كون الانباء المذكور
معنى لغوى للصدق محل تردد اذ لم يوجد فى الصحاح وغيره من الكتب المشهورة
وهذا اولى مما قيل اه لا يدل على وجه المناسبة فى التسمية على وفق ما ذكره
المحشى فالحق على ان تجوز المطلق لا يكفى فى وجه التسمية فان مفهوم الخ
رفع ما يلزم من ان الحقيقة صفة الحكم ومطابقة الواقع اياه صفة الواقع فلا يصح
توصيف بها وحمل عليها بهو هو وحاصل الدفع ان المطابقة وحدها وان كانت
صفة للواقع لكن المفهوم الحاصل من مطابقة الواقع اياه اعنى المطابقة المتعلقة
بالحكم صفة الحكم الا ترى انه يصح ان يقال الحكم موصوف بمطابقة الواقع اياه
فان معنى مطابقة الواقع اياه هو بعينه معنى كون الحكم بحيث يطابقه الواقع

يصح ع

تامل

الارنه

قوله الا انه مركب وجواب عما يقال انه لو كان صفة الحكم يصح ان يشتق منه صفة
كما يشتق من الحقيقة فيقال احكم حق قوله كذا افاده السيد حيث قال في شرح
الملخص في اول مبحث البيان عرفوا الدلالة اللفظية الوضعية بانها فهم المعنى من
اللفظ اعترض عليه بان المفهم ان كان مصدرا مبنيا للفاعل اعني الفاهمية
فهو صفة الفاهم وان كان مصدرا مبنيا للمفعول اعني المفهومية فهو صفة
المعنى فلا يصح حمله على الدلالة التي هي صفة اللفظ ثم اجاب بانها لا نسلم انه ليس صفة اللفظ
فان الفهم واحد وان كان صفة الفاهم وكذا الانفهام واحد وصفة المعنى الا
ان فهم المعنى من اللفظ صفة اللفظ فان معنى فهم المعنى من اللفظ او انفهام
المعنى منه هو كون اللفظ بحيث يفهم منه المعنى غاية ما في الباب ان الدلالة
مفرد يصح ان يشتق منه صفة تحمل على اللفظ وفهم المعنى وانفهام المعنى منه مركب
لا يصح اشتقاقها منه الا بواسطة مثل ان يقال اللفظ مفهم منه المعنى
وبعض الافاضل اراد به السيد المدرس حيث رد ما قاله السيد وشرح التلخيص
حاصله ان كون فهم المعنى من اللفظ صفة اللفظ بالحقيقة وكون معناه كون
اللفظ بحيث يفهم منه المعنى ظاهر البطلان نعم ان يستلزمه وايين الاستلزام
من الاخر وخالدا في ان يتوقف ان اشتمال هذا الحمول على اتباع من القوم وهو
على ظهور ان الدلالة صفة اللفظ والفهم صفة السامع فلابد ان يقصد بالوصف
ما هو صفة اللفظ اعني كون اللفظ بحيث يفهم منه المعنى ودلالة فهم المعنى من اللفظ
على كون اللفظ بحيث يفهم منه المعنى دلالة واضحة لا شبهة فيه فالمقصود من فهم المعنى
من اللفظ كون اللفظ بحيث يفهم منه المعنى قوله فالمعنى اه يعني اذا لم يكن
مطابقة الواقع اياه صفة الحكم بل محمول على اتباع ما حققه بعض الفضلاء يكون
معناه كون الحكم بحيث يطابق الواقع بناء على ظهور دلالة عليه اعتمادا على فهم
السامع

قال المحقق الدواني لكن على هذا التقدير يكون المنظور اولا في اعتبار المطابقة هو الحكم
في الحقيقة اقول ليس المراد بكونه منظورا فيه اولا انه يدخل في اعتبار المطابقة اولا حتى
يرد عليه ما ذكر بل المراد ان الذي لاحظه اولا في حصول هذا المعنى المفهوم
اعني كون الحكم مطابقا بفتح الباء هو الواقع لانه الفاعل الصحيح الى سواه
ذكر مقدما او ماخرا ولا يخفى انه ثابت على هذا التقدير تامل ﴿ح﴾ لايق
هذا صادق يعني ان الظان يكون الباعث في قوله ما به للسببية والضمير للشيء
فالمعنى الامر الذي سببته الشيء ذلك الشيء ولا شك انه يصدق على العلة الفاعلية
لان الانسان مثلا انما يصدر عنه الشيء باعتبار صدور ماعداه بسبب الفاعل واياه
ضرورة ان العدم لا يكون انسانا بل لا يكون متميزا عن غيره كما يقوم من انه لا تاثير
للعدم وما قيل يلزم ان يكون العلة الفاعلية ماهية المعلول انتهى وهو ساقط
لانا نقول الفاعل ما به الشيء اي الفاعل سببه الشيء موجود في الخارج وذلك اما ان
يكون اثر الفاعل نفس ماهية ذلك الشيء ويكون الفاعل مستتبعا لاستتباع الشمس
للضوء والعقل ينتزع منه الوجود ويصفه به على ما قال الاشراقيون وغيرهم
القائلون بان الماهيات مجعولة فانهم ذهبوا الى ان الماهية هي الاثر المترتب
على تاثير الفاعل ومعنى التاثير الاستتباع ثم العقل ينتزع منه الوجود ويصفها
به مثلا ماهية زيد مستتبعة الفاعل في الخارج ثم يصفها العقل بالوجود والوجود
ليس الا اعتبارا عقليا انتزاعيا كما انه يحصل من الشمس اثر في مقابلة من
الضوء المخصوص وليس هناك ضوء مقرر ثابت في نفسه حتى يجعل الشمس متصفة
بالوجود لكن العقل يعتبر الوجود ويصفه به فيقول وجد الضوء بسبب الشمس
واما ان يكون اثر الفاعل الماهية باعتبار الوجود لا من حيث نفسها ولا من
حيث كونها ملكا الماهية على ما ذهب اليه ابن سينا وغيرهم القائلون بان

الماهية

الماهية ليست مجعولة فانهم قالوا اثر الفاعل هو ثبوت الماهية في الخارج
لوجود ما فيه بمعنى انه يجعل الماهية متصفة في الخارج واما الماهية فهي اثر له باعتبار
الوجود لا من حيث هي بمعنى ان يكون نفس الماهية صادرة عنه ولا من حيث
كونها تلك الماهية بان يجعل الماهية ماهية فعلى كلا التقديرين ليس اثر
الفاعل الشيء الموجود في الخارج اما بنفسه او باعتبار الوجود ﴿ح﴾ لا ما به الشيء هو
يعني ليس اثر الفاعل كون الشيء ذلك الشيء بل اما نفس الماهية او الماهية باعتبار
الوجود واما كون الماهية ماهية فليس بجعل الجاعل ضرورة انه لا مغايرة
بين الشيء ونفسه حتى يتصور بينهما جعل ولا عدم التمايز في المعدومات فانها هو
والخارج لا اثر لنفسها فان الماهيات متمايزة بعضها عن بعض في انفسها ولا مجال
للنزاع في هذا وان بعضهم قولهم الماهيات مجعولة او غير مجعولة به او لا يعقل
صحته على ما نشهد به الفطرة السليمة وانما النزاع في كون الماهيات مجعولة او غير
مجعولة بالمعنى الذي مر ذكره من اثر الفاعل نفس الماهيات او الماهيات
باعتبار الوجود فاندفع ما قال بعض الفضلاء ان هذا الجواب انما يستقيم
على مذهب من قال ان الماهيات غير مجعولة واما من يقول بان الماهيات مجعولة
فلا اذ لم يذهب احد الى ان الماهيات مجعولة بمعنى كون تلك الماهية ماهية
اذ لا معنى له فلا يصلح محلا للنزاع وان كثيت مصداق ما ذكرناه فعليك
الرجوع الى شرح المواقف والجواشي الشريفة على شرح حكمة العين وشرح الرودشاد
للمحقق الدواني ﴿ح﴾ فيرد الاشكال اذ يصير محصل التعريف ما به الموجود موجود
بهذا الصدق على العلة الفاعلية المتحققة بعد التسليم يعني لانم اولا ان الشيء
يتحقق بغير الوجود بل بمعنى ما يصح ان يعلم ويخبر عنه ولو مجازا وان سلمنا فانا
الاصل في التعريف الحمل على الحقيقة والاحتراز عن المجاز وان كان مشهورا

بالاعتبار

بحسب الاستعمال فتفرق بين ما به الموجود موجود فانه الفاعل وبين ما به الوجود
ذلك الموجود فانه الماهية فان المعنى الاول الامر الذى بسببه الشئ الموجود
متصف بالوجود وما ذلك الا الفاعل ومعنى الثانى الامر الذى بسببه
الشئ الموجود يهو ذلك الشئ الموجود الممتاز عن جميع ما عداه وما ذلك
الا الماهية اذ لا مدخل للفاعل فى كون هذا الموجود الممتاز بل تأثيره اما
فى نفس الوجود او فى اتصافه بالوجود على ما حقق فان قيل لا مغايرة بين الشئ
وماهيته حتى تتصور بينهما سببية الشر قلت هذا من ضيق العبارة و
المقصود انه لا يحتاج الشر فى كونه ذلك الشئ الى غير ما وهذا كما قالوا الجواهر
ما يقوم بنفسه اذ لا مغايرة بين الشئ ونفسه حتى تتصور القيام بينهما
وبه يظهر اى بما ذكرنا فى بيان الفرق من الماهية ما به الشئ ذلك الشئ وقد
يجعل احدهما اى الثانى اذ لا صحة لرجوع الاول لان الضمير الثانى المجعول
على الاول والمجعول هو الماهيات لا الذات فالمعنى الامر الذى بسببه الشئ
ذلك الامر غير انه لا يحتاج فى ثبوت ذلك الامر له الى غير ذلك الامر
فرجع محصل التعريف الى ما قالوا فى تعريف الذاتى بالمعنى الاعم بانه لا
يعلل ثبوته للذات فلا يتوهم الاشكال اذ الفاعل ليس الامر
الذى بسببه المفعول ذلك الفاعل بعدم الحمل بالمواطاة بينهما
لكن ينتقض ظاهر التعريف بالعرض اما قال ظاهر التعريف لان مال التعريف
على ما بينا هو ان لا يحتاج فى كون ذلك الامر الى غير ذلك الامر والعرض
ليس كذلك فان الماهية فى اتصافها به سواء كان لازما او مفارقا
يحتاج الى امر غير ذلك العرض يكون علة لثبوته سواء كان نفس الماهية
او غيرها مثل الانسان فى كونه ضاحكا يحتاج الى ما هو منشأ كونه ضاحكا

اعنى التعجب لكن بقى الانتقاض بالذاتى بمعنى الجزء الظاهر فان الانسان
فى كونه ناطقا لا يحتاج الى امر غير الناطق لان بنوته له غير معلل بشئ
اما بالغير فظ ولا بنفس الذات فتتقدمه عليها فاقال الفاضل الجليل
من اندفاع النقض بالذاتى والعرضى باطن سهو ولعل الخفى اعلم
لهذا النقض لان المقصود تعريف الماهية بحيث يمتاز عن العرضى
كما يدل عليه قول الشارح المحقق فى مثل الضاحك اه فدخول الذاتى فى تعريفات لا يضر
بالمقصود ويؤيد ما قلنا ما ذكره بعض الفضلاء من انه جرت عادة القوم
فى ابتداء البحث عن الماهية من الامور العامة ببيان الفرق بين الذاتى وعوارضها
دون ذاتياتها لانه قد يشتبه الماهية بالعوارض فيما اذا عرض الشئ لنفسه
كالكلية الكلى بخلاف الذاتيات فانه لا اشتباه بين الكل والجزء فتدبر قوله وجعل
هو هو رد لما قيل انما هو علم فى الاتحاد والباء فى قربه متعلق باتحاد المفهوم من هو هو
والمراد بالاتحاد الاتحاد فى المفهوم فالمعنى ما به يتحد الشئ فى المفهوم فلا يصدق
التعريف على الفاعل لانه غير متحد به اصلا ولا على العرض لانه غير متحد به
فى المفهوم ووجه ورود ان المفهوم المتبادر من هو هو هو الاتحاد فى الصدق و
عليه الاصطلاح فان حمل المواطاة اعنى هو هو اتحاد المتغايرين فى الصدق
فحمله عليه خلاف المتبادر والاصطلاح الذى وجب الاحتراز عنه فالتعريف
فلا يرتكب عليه مع ان الوجه الصحيح وهو ان يكون الباء للسببية والضمير
للشئ الظاهر متبادر سالم عن ورود النقض على انه يرد عليه على هذا التقدير
ان يكون المحدود ماهية للحد اذ يصدق عليه انه ما به يتحد الشئ مع انه ليس
كذلك قوله هذا اى خذ هذا او هذا كما ذكر قوله لكان اخصر لكن الذكر
اظهر واسبق الى الفهم قوله اى بالكنه المقصود منه دفع ما يرد على ظاهر عبارة

اوباطنه

هو هو

معنى

ما به يتحد الشئ

انه يلزم من انه يلزم ان يكون الذاتيات ايضا من العوارض لانه يمكن تصورها
بدونها بان يتصور بالوجه لا بالكنه وحاصل الدفع ان ليس المراد بالتصور
في قوله مما يمكن تصور الانسان التصور مطلقا ولا التصور بالوجه
فقط حتى يرد ما ذكر بل المراد التصور بالكنه فالمعنى انما يكون تصور الشيء
بالكنه بدونه لزوم العوارض وتصور الشيء بالكنه بدون تصور ذاتياته
وماهيته ثم قال الفاضل المحشي لا يخفى عليك ان المقصد من تعريف الماهية
تمييزها عما عداها فيستدعي ان يخرج اجزاء الماهية عن تعريفها كما يخرج عوارضها
عن تعريفها مع انه على تقدير ارادة تصور بالكنه يدخل الاجزاء داخلة
فيها اقول مقصود الشارح من قوله بخلاف لح بيان مغايرة الماهية بعوارضها
اللازمة والمفارقة لا بعض المفهومات كان عوارضها لنفسها كالمفهومية و
الكلية فكان يحتمل ان يتوهم ان حقيقة العارض والمعروض واحد واما
مغايرة الماهية لاجزائها فقد ظهر من تعريف الماهية اذ المراد بقوله ما به
السببية التامة فلهذا ذكر في جميع الكتب الكلامية ان ماهية الشيء
مغايرة لجميع عوارضه اللازمة والمفارقة مع عدم التعرض ببيان المغايرة
بين الماهية واجزائها ﴿ واما تصوره بالوجه بيان لسبب تفسير التصور
بالكنه بغير لو لم يفسر لدخل الذاتي بالمعنى الاعم في العوارض لانه مما يمكن تصوره
بدونه العرضي ﴿ قيل عليه يغني ويستفاد من قوله فانه من العوارض على تقدير
ما يمكن تصوره بدونه ان العرضي مما يمكن تصور الشيء بدونه وان الذاتي بخلافه
اعني ما لا يمكن تصور الشيء بدونه فيرد عليه اللوازم البينة بالمعنى الاخص اعني ما
يمتنع انفكاكه عن الشيء ويستلزم تصوره تصورها اذ يصدق عليها انه لا يمكن
تصور الشيء بدونها ضرورة ان تصوره مستلزم لها بحيث يستحيل الانفكاك عنها

بالوجه ايضا اذ لا يمكن تصوره بدونه

فتدبر

فيتنقض تعريف الذاتي منعا ولا يخفى عليك انه كما ينتقض تعريف الذاتي
باللوازم المذكورة منعا كذلك ينتقض تعريف العرضي بها جمعا فاختيار
الاستفادة فرتوجيه هذا الاعتراض تطويل للمسافة اذ يكفي ان يقال انه يرد
عليه على التعريف المذكور للعرضي اللوازم البينة بالمعنى الاخص اللهم
الا ان يقال المقصود من ذكر الاستفادة اشارة الى ورود الاعتراض على تعريفها
ودفعه عنها وح يكون ضمير قوله فيرد عليه راجعا الى كل واحد من التعريفين
تأمل منه وجوابه انا لا نسلم الاستفادة اولا فان بيان حكم العرضي
لاجل مغايرته بالماهية لا يستلزم ان يكون حكم الذاتي بخلافه وعلى تقدير
تسليم الاستفادة لا نسلم ان الاستفادة المذكورة بطريق التعريف اي
بحيث يصح ان يكون معرفا للذاتي ما دام لم لا يجوز ان يكون المستفاد
عاما شاملا له ولغيره كما ان ما ذكره اعني ما يمكن تصوره بدونه ليس معرفا
ما دام للعرضي يدل عليه من التبعيضية في قوله فانه من العوارض ويؤيده
ما قال في شرح المطالع للذاتي خواص ثلثة الاولى انه يمتنع رفعه عن الماهية على
معنى انه اذا تصور الذاتي وتصور معه الماهية امتنع الحكم بسلبه عنها والثانية انه
يجب ثبوته لها على معنى انه ليس يمكن تصور الماهية الا مع تصوره و
مع التصديق بثبوته لها وهما ليستا بخاصتين مطلقتين لان الاولى
تشمل اللوازم البينة بالمعنى الاعم والثانية بالمعنى الاخص انتهى
كلامه وعلى تقدير الاستفادة بطريق التعريف نقول في الجواب ان معنى
امكان تصور الشيء بدون الذاتي انه يمكن تصور ذلك الشيء بالكنه بدونه بوجه
من الوجوه سواء كان بطريق الاخطار بان يكون ملحوظا قصدا وبالذات
او لا بان يكون ملحوظا تبعا اذ ليس تصور ذلك الشيء الا تصور ذاتياته فلا يكون

يكون حكما

بدونه اصلا واستلزم تصور ذلك اللازم ليس الا تصور الملزوم بطريق
الاخطار بان يكون الملزوم ملحوظا قصدا وبالذات فيمكن تصور الملزوم
بدون ذلك اللازم في الجملة وهو ما اذا لم يكن الملزوم متصورا بطريق
الاخطار والقصد والا لزم ان يكون الذهن منتقلا من ملزوم واحد
الى لازم والى لازمه لازما بالغا ما بلغ حتى يحصل اللوازم بأسرها في الذهن
وهو مح فلا يصدق تعريف الذاتي عليه فان قيل قد صرح السيد الشريف
في حاشية المطالع بان الخاصة الثانية للذاتي اعني ما لا يمكن تصور الشيء
الا مع تصوره ومع التصديق بثبوته له مما لا بد فيه من تصور الذاتي و
الماهية بطريق الاخطار ولا يكفي اخطار الماهية فضلا عن تصورها فاقتت
المحتاج اليه هو التصديق بثبوت الذاتي له لا ضرورة انه تصديق
لا بد فيه من تصور طرفيه بالذات لاستلزام تصورها تصوره وقد مر
اليه عبارته على ما نص عليه في حاشية المطالع قال السيد السند في شرح
قوله بان المستلزم لتصور اللازم تصور الملزوم التفصيلي فيما يطرء عن
الذهن ما يوجب اعراضه عن اللازم فلا يستمر انتقاله الى تصور الملزوم و
كان ملحوظا قصدا مخطرا بالبال استلزم تصوره على هذا الوجه تصور لازمه
القريب وفي هذا المقال بحيث نص عليه في حواشي المطالع وايضا ما ان
تصور اللازم اه جواب عن الايراد المذكور يعني ان معنى قولنا الذاتي
ما لا يكون تصور الشيء بالكنه بدونه انه لا يمكن تصور الشيء بالكنه في زمان
لا يكون الذاتي متصورا في ذلك الزمان ضرورة ان تصور الشيء بالكنه
لا يكون الا تصورا ذاتيا له فيكون تصور الشيء عين تصور ذاتياته فلا بد
ان يكونا في زمان واحد بخلاف تصور اللازم فانه في زمان غير زمان تصور

اللزوم ضرورة ان تصور اللازم مغاير لتصور الملزوم وتابع له لاستتباع توصيف النفس
لشيئين في زمان واحد وان كان زمان تصورهما متغايرين صدق انه
يمكن تصور الملزوم بدون اللازم لانفكاكه عنه فرزمان تصوره فلا ينتقض
حد الذاتي باللوازم المذكورة نقل عنه لان تصور الملزوم معد لتصور اللازم
لا سبب موجب له والا لما جاز تخلفه مع زوال تصور الملزوم واللازم بطل بالضرورة
ثم ان تحقق معنى اللزوم بين المعد والمعد له مما لا يخفى ولذا قالوا الدليل ما
يلزم من العلم به العلم بشيء آخر والمعرف ما يلزم من تصوره تصور شيء آخر مع ان
المبادي معدات للكمالات فان قيل فما معنى قولهم تصور اللازم البين لا يمكن
غير تصور الملزوم قلت معناه ان تصوره يعقب تصور الملزوم بدون فصل
وقيل ان يمنع تغاير زماني التصورين فان تمسك باستتباع توصيف النفس
في زمان واحد الى الشيئين يرد عليه ان المحال في تصور الذاتي كذلك ايضا
تأمل والاولى في الجواب ان يقال معنى عدم امكان تصور الشيء بدونه الذاتي عدم امكان
ملاحظة مجردا عنه كما ان معنى امكانه بدون العرضي امكان ملاحظة مجردا عنه
انتهى كلامه اقول ان اراد انه معد حقيقة فهو باطل لان المعد ما يمتنع اجتماعه
مع المعد له ضرورة انه يتوقف على وجوده وعلى عدمه وتصور الملزوم قد يجامع
تصور اللازم وان اراد انه بمنزلة المعد فرعدم اللزوم الاجتماع كما يدل عليه
قوله مع ان المبادي معدات فان المعدات لحقيقة هي الحركات الواقعة قبل
وتسمية المعدات على سبيل التشبيه نص بذلك السيد في حواشي شرح المطالع
فهو لا يفيد انه يجوز اجتماعها فيرد نقض على تقدير الاجتماع وهذا البحث
مشروح في قوله وقيل ان يمنع تغاير زماني التصورين كما لا يخفى وحاصل
منع اللزوم الذي اعتبره في اللوازم البينة هو ان لا يكفل زمان بين تعقل

المبادي

الملزوم وتعقل اللازم وبذلك صرح العلامة التفتازاني في شرح المقاصد
فبحث الاضافة ومنع تغاير زماني التصورين بعد الاستدلال عليه راجع
الى دليله والا فهو غير موجه وحاصله ان الدليل المذكور انما يتم فيما اذا كان تصور
الملزوم معدا وذلك غير لازم في جميع الملزومات بالنسبة الى لوازمها البينة
لجواز ان لا يتوقف اللازم على ملزومه اصلا بل يكون الامر بالعكس
كالاعدام بالنسبة الى ملكاتها فان الاضافة كما كانت داخلة في مفهوم ما
وتعقل الاضافة يتوقف على تعقل المتضايفات لكونها طرفا لها كانت الاعدام
موقوفة عليها ولا يتوقف شئ منهما على الآخر كالمتضايفين فانهما يحصلان
معا غير ان يتوقف احدهما على الآخر والابطل المعية وخلاصته ان
اللازم ينحصر فرد العلة والمعلول وبين معلولي علة واحدة فعلى تقدير ان يكون
الملزوم علة معدة يكون زمان تصور الملزوم مغايرا لزمان تصور اللازم
وعلى التقدير الآخر يكون زمان تصور الملزوم هو زمان تصور اللازم
وبما حررناك من توجيه المنع ظهر ان اعتراض المحشي الدقيق بعد نقل هذه اشارة الى
بان جوابه الثاني لا يجري في الاعدام بالنسبة الى ملكاتها وفي المتضايفين
مبني على عدم التدبر وتوجيه المنع المذكور وجه تامل ان وجود الماهية
ليس الا وجود ذاتها الاجزاء فلا يكون تصور الذات الى مغايرا بالذات لتصور
الكل ولذا قالوا بالتغاير بالاجمال والتفصيل بين الحد والمحدود بخلاف
الملزوم واللازم فان تصور الملزوم مغاير بالذات لتصور اللازم كما
لا يخفى والجواب الحق ما ذكره بقوله والا لدلى اه وحاصله ان في الذاتي تصور
الذات بدونه غير ممكن لان وجوده كما ان المتصور الكل غير ممكن وفي
اللوازم التصور ممكن لكن المتصور الكل غير ممكن وهو انفكاك الملزوم

عن اللازم

عنى اللازم مح وهذا كما قالوا ان فى الكليات انفرضته فرض الاشراك ممكن وان
كان المفروض محالا والخلاف لفظى فان الخوض فى المفروض فيه محال وتفصيل
ذلك فى حواشى السيد على شرح مختصر الاصول قوله فى هذا المقام يعنى هذا ان اريد
من الانفكاك اعم من كون تصور زمان اللازم غير زمان تصور الملزوم كيفيتين
فرق الفرق بين الذاتى واللوازم واما فى قسمة الخارج عن الماهية الى اللازم والمفارق
فلا يبعد فيه الانفكاك بمعنى الانفصال وعدم الاستعقاب فغرضه اشارة
الى دفع ما يتوهم ان القول بالانفكاك يهدم قاعدة اللزوم وحاصله
ان الانفكاك الهادم للزوم هو بمعنى الانفصال وعدم الاستعقاب لا بمعنى
بالزمان فتأمل قوله وقيل ايضا اعتراض ثان على قوله مما يمكن اه يعنى
ان اريد بالامكان فى قوله مما يمكن تصور الانسان بدونه الامكان الخاص
اعنى سلب الضرورة عن جانبى الوجود والعدم يلزم جواز تصور كنه الشىء بالعرضى
وهو مما اذ العرضى لا يفيد معرفة حقيقة المعروض والا لم يكن عارضا اذ الصير
محصل ان تصور كنه الانسان بدون العرضى وتصوره لا بدونه اعنى به
ضروريا ين فيكون تصور كنهه بالعرضى جايزا اذ لو امتنع لوجب ان يكون تصور
كنهه بدونه ضروريا وهو خلف وان اريد الامكان العام اعنى سلب الضرورة عن
احد الجانبين فهذا حاصل من الذاتى ايضا اذ كما يصدق على العرضى ان تصور
الانسان بدونه واجب وكل واجب ممكن بالامكان العام كذلك يصدق
على الذاتى ان تصور الانسان لا بدونه ممتنع وكل ممتنع ممكن بالامكان العام
وتخصيصه انه لما لم يقيد الامكان العام الشيء من الطرفين كان صادقا على كل
من الواجب والممتنع قوله وجوابه اه يعنى ان نختار ان المراد بالامكان
الامكان الخاص ونمنع لزوم جواز تصور كنه الشىء بالعرضى بما يكون هو سببا لحصوله

محالا ه
وهذا القدر يكفينا ه

لعل وجه التأمل ان الانفكاك
بمعنى المغايرة بالمرتبة غير مشهور ه

الذى هو محل الملازم جواز تصور كنهه مع العرضى بان يكون هو مقارنا له
فان اجانبين المتقابلين فى قوله مما يمكن تصور الانسان بدونه وتصور
الانسان بدونه وتصور الانسان لا بدونه يعنى معه لا به اذ المقابل
بقولنا بدونه معه لا به فالمعنى تصور الانسان بالكنه مقارنا بغير العرضى
وتصوره معه ليس بضرورى ولا استحالة فيه فانه يجوز ان يتصور الشئ
بالكنه بحيث يلزم تصور الامور العرضية من اللوازم البينة اقول وهذا
الجواب انما يتم لو كان الباء فى قوله بدونه للملابسة اما لو كان للسببية
فالمقابل بقولنا بدونه وهو قولنا به لا معه فالسؤال باق ولعل هذا وجه
التسليم فى قوله ولو سلم بعتبر الامكان بالنسبة الى المقيد اه يعنى ان
الامكان فى قوله مما يمكن تصور الانسان بدونه داخل على التصور المقيد
بقيد بدونه فالامكان ان اعتبر كيفية نسبة التصور الى بدونه حتى يكون
المعنى كون التصور بالكنه بدون العرضى وبه ليس ضروريا يلزم ما ذكر
من جواز تصور بالكنه بالعرضى اما لو اعتبر كيفية نسبة الوجود الى ذات التصور
المقيد حتى يصير المعنى التصور بالكنه المقيد بكونه حاصلا بدون العرضى
ممكن يعنى ليس وجوده ولا عدمه ضروريا بمعنى انه قد يحصل وقد لا يحصل
فلا استحالة فيه لان الامكان ح راجع الى ذات التصور لا الى بدونه
حتى يلزم ما ذكر نقل عنه وتوضيحه ان قولنا الرومى الابيض ممكن لا يستلزم
جواز عدم البياض عن الرومى لان الامكان اعتبر كيفية نسبة الوجود
الى ذات الرومى لا كيفية نسبة البياض اليه فح يجوز ان يعتبر الامكان
كيفية نسبة الوجود الى ذات التصور الذى يكون بدون العرضى لا
كيفية نسبة الكون بدون العرضى اليه فعدم التصور بدونه مثل عدم

الرومی الا بیفرض ان لا یوجد اصلاً لا بان یوجد اولا یوجد وصفوا فتامل
انتهی کلامه ووجه التامل ان اعتبار الامکان بالنسبة الی التصور المقید
بقید یابی عنه الذوق السلیم فانه یصیر المعنی بخلاف الضاحک والکاتب
من الامور التی یکون تصور الشیء بدونها ممکن فانه من العوارض
اقول یستفاد منه ان الذاتی الامر الذی یکون تصور الشیء بالکنه اعنی حاصل
بدونه غیر ممکن ومن هذا یخرج جواب آخر للاعتراض السابق اعنی صدق
تعریف الذاتی علی اللوازم البینة بالمعنی الاخص وهو ان التصور بدون
اللوازم ممکن لکن التصور محال بخلاف الذاتی فان التصور بدونه غیر
ممکن اذ لیس تصور الشیء الا تصور ذاتیاته فلا یکون بدونه ممکن بخلاف
تصور اللازم فانه مغایر لتصور الملزوم فیجوز تصوره بدونه وان لم یوجد
وهذا هو الجواب الثانی الذی اشار الیه فیما نقل عنه علی ان التصور
ای علی انا سلمنا ان مقابل قولنا بدونه هو ان الامکان کیفیة للنسبة
فنقول ان تصور الشیء بالکنه بالعرض بان یکون العرضی سببا لحصوله غیر ممتنع
اذ یجوز ان یکون العرضی نسبة خاصة یلزم من العلم به العلم بکنه کیف لا
وقد قالوا انه یجوز ان یکون للمباین نسبة خاصة یلزم من العلم به العلم بمباین
آخر وان لم یطرد فی جمیع العوارض ویمکن اختیاره هذا جواب عن
الاعتراض باختیار الشق الثانی وبهذا هو الجواب الاسلم الاسبق الی الفهم
یعنی انا نختار ان المراد بالامکان فی قولنا مما یمکن تصور الانسان بدونه
الامکان العام لکن لا مطلقا حتی یرد انه یتحقق فی الذاتی بل مقیدا بکونه
من جانب الوجود فمعنی قولنا مما یمکن تصور الانسان بدونه ان تصور
الانسان بالکنه بدون العرضی یمکن وجوده یعنی عدم التصور بالکنه

بالکنه م

بماهیته الخ وض م

بدون الوضع اى التصور به ليس بضرورى وبهذا المعنى اى الامكان المقيد
بجانب الوجود غير حاصل فى الذاتى اذ لا يصح ان يقال ان تصور الانسان
بالكنه بدون الذاتى يمكن وجوده يعنى ان تصور الشئ به ليس بضرورى نعم
الامكان المقيد بجانب العدم حاصل فيه كما مر لكنه بهذا ليس معتبرا فى الوضع
وقد اطلق على الماهية ان كان المراد من الماهية باعتبار الشخص
الماهية المشروطة بشرط الشخص كما هو الظاهر فهذا الاطلاق غير مشهور بين
القوم وان كان المراد الماهية مع الشخص فعدم شهرته فى حيز المنع قال
السعد قدس سره والحقيقة الجزئية بشرط هويته فسر شرح التجريد وقد يراد بالذات
ما صدقت عليه الماهية من الافراد والحقيقة الجزئية بشرط هويته اورد
الفاء ايذانا يعنى اورد الفاء فى قوله فالحكم اه ايذانا بان هذا السؤال
ناشئ عما سبق واما الفاء فى قوله فان قيل هو دال على تفريعه وروده
على ما قبله سواء كان منشأ ذلك دلالا على ما هو عليه طريق سائر الاسئلة
الواردة فى الكتب ممن قال ان الفاء الثانى للتاكيد لم يات بشئ
مجموع امور ثلثة احدها توقف الحقيقة بما به الشئ هو هو وثانيها كون الشئ
بمعنى الموجود وثالثها كون الثبوت بمعنى الوجود فانه يصير المعنى الامور
التى بها الموجودات تلك الموجودات موجودة لا خفاء فى لغوية هذا الحكم لان
عقد الوضع يستلزم لعقد الحمل لزوما بينا كانه قيل الامور الثابتة ثابتة اذ حقائق
الاشياء ليست الا تلك الاشياء فوجوداتها وجوداتها وبهذا ظهر اندفاع ما قيل انه اذا
كانت الحقيقة بمعنى الماهية لا لغوية فى هذا الحكم اذ المعنى ماهيات الموجودات
فى الخارج موجودة كيف ووجود الكلى الطبيعى معركة بين العقلاء اذ ليس المراد
بالحقيقة هاهنا الماهية الكلية المغايرة بما به يجاب عن السؤال بما هو فان ذلك

اصطلاح

اصطلاح اهل الميزان حتى يكون المعنى الطبايع الكلية للجزئيات الموجودة
موجودا اذ لا اختصاص لهذا الخلاف بالسوفسطائية ولا فايدة فى تقييد
الكتاب بهذا اذ الاستدلال بوجود المحدث لا يتوقف عليه بل المراد ان الاسماء
التى نشاهدها ونسميها بالاسماء المخصوصة اعنى حقايق الاشياء التى بها تتميز
الحقايق التى هى نفس الاشياء المخصوصة موجودة ليست ثابتة لا اعتقادنا واذعاننا
واين هذا من ذلك وتحقيقه ان لفظ الماهية يطلق على معنيين ما به يجاب
عن السوال بما هو وما به الشئ هو هو والنسبة بين المعنيين عموم من وجه يتحقق
الاول بدون الثانى فى الجنس بالقياس الى النوع والثانى بدون الاول فى الماهية الجزئية
واجتماعهما فى الماهية النوعية بالقياس الى النوع والماهية بالمعنى الثانى لا يكون
الا نفس ذلك الشئ فاذا كانت نفس تلك الاشياء موجودة كانت حقايقها موجودة
والباحث لم يفرق بين المعنيين فقال ما قال واما ما قاله الفاضل اللبيب هربا
عن هذا الاعتراض فى بيان قوله التعريف بالحقيقة اى التعريف بالماهية باعتبار
التحقق والوجود فليس بشئ اما اولا فلان الحقيقة بمعنى الماهية الموجودة غير مراد
فى قولهم حقايق الاشياء ثابتة لانه يكون ذكر الاشياء ح مستدركا اذ يصير المعنى
الماهية الموجودة للامور الموجودة موجودة ولذا اعتبر الشارح عن هذا المعنى
بقد يقال اشارة الى انه غير مرضى فى هذا المقام فتوجيه الاعتراض على ذلك التعريف
لا وجه له واما ثانيا فلانه لا مدخل ح لكون الشئ بمعنى الموجود فى لغوية الحكم اذ قولنا
الماهيات الموجودة موجودة لا خفاء فى لغويته واما ثالثا فلانه يجب على الشارح
ح ان يقول اذ لا لغوية فى قولنا عوارض الاشياء موجودة وماهيات الاشياء
موجودة لان المقابل بالحقيقة بهذا المعنى اما العارض او الماهية مع قطع النظر
عن الوجود وكون الشئ بمعنى الموجود لم يلزم مما سبق بل اللازم التالى والتالى

قوله قال بعض الفضلاء ان كون الشئ بمعنى الموجود

ولا مدخل للتاويل فى لغوية الحكم اقول معنى قوله الشئ عندنا الموجود ان معنى
الموجود حيث قال فى شرح المقاصد اما انه هل يطلق على المعدوم لفظ الشئ
حقيقة ام لا فنقول لغوى والشئ عندنا هو اسم الموجود كما يجده متتبع الاستعمال فى
هذا المعنى ولا نزاع فى استعماله فى المعدوم مجازا وما ذكره ابو الحسن البصرى
من ان حقيقة فى الموجود ومجاز فى المعدوم هو مذهب بعينه وقال فى شرح
المواقف خاتمة المقصد السادس قيد بحثان الاول فى تحقيق معنى الشئ وبيان
اختلاف الناس فيه وهذا البحث لفظى متعلق باللغة الشئ عندنا الموجود قوله
اذ لا لغوية آه بيان كون المنتاقش مجموع الامور الثلثة حاصله انه لو لم نفسر الامور
الثلثة بما ذكرنا بل بمعنى آخر مثلا لو فسر الحقيقة بالعارض فيكون المعنى عوارض
الاشياء الموجودات موجودة او فسر الاشياء بالمعدومات او المعلومات فيكون معنى
الامور التى بها المعدومات هى موجودة او فسر الثبوت بمعنى سوى الموجود
كالتصور مثلا فيكون المعنى الامور التى بها الموجودات هى هى متصورة لم يلزم
لغوية الحكم فثبت ان المنتاقش والسؤال هو مجموع الامور الثلثة فما ذكره الفاضل
المحشى من انه فرق بين المورد والمنتاقش والمحشى غير المورد ليس بشئ وجه
قلة التدبر والمطالعة بظاهر قوله اذ لا لغوية فى قوله الخ قوله فلما يحتاج
يعنى ان رب للتقليل وقلة الاحتياج فى اعتبار قلة المحتاجين اعنى
اصحاب الاذهان القاصرة قوله كما فى مثل قولك لعله فان المعنى انا
نعتقده ونسميه واجب الوجود فهو موجود فى نفس الامر لان ما هو واجب
وجوده فى نفس الامر موجود فيه قوله اى حاصل آه يعنى ان اخذ موضوع
هذه القضية بحسب الاعتقاد والذى هو حقيقة عرفية كما هو مذهب المحقق الشيخ
من ان اتصاف ذات الموضوع بعنوانه بالفعل بحسب الفرض مشهور بين الناس

بل هي الحقيقة اللغوية او العرفية العامة على ما ذكره المحقق الرازي في شرح الرسالة
من ان ما ذكره الشيخ مطابق للعرف واللغة وقال السيد السند في حواشي المطالع
انا اهل الميزان لا نخالف اهل العربية اذ هم بصدد بيان مفهومات
القضايا بحسب العرف واللغة ولا يحتاج في افادتها لذلك المعنى الى
ابيان الا قليلا بالنسبة الى الاذهان القاصرة الغير الواقفة على الاصطلاح
بخلاف قول الاصوليين الثابت ثابت على مازعم فانه اخذ الموضوع
بحسب نفس الامر ولذا حكم بلغويته وبخلاف قولك شعر شعور فانه دال
كان مفيدا لكنه محتاج الى بيان المعنى بالنسبة الى جميع الاذهان لان اخذ
الموضوع والمحمول مقيدا بالوصف المذكور معنى مجازي والمعنى المجازي وان
اشتهر لابد له من بيان لان المتبادر المعنى الحقيقي على ما قرر في موضعه وبهذا
يعني قوله وفي هذه الآية هذا ناظر الى قوله وبهذا الكلام مفيد وقوله ولا اشكل
انا ابو النجم ناظر الى قوله بما يحتاج الى البيان وبما ذكرنا اندفع ما قاله بعض الفضلا
من اخذ الموضوع على وجه المذكور كما هو مشهور فيما بينهم كذلك اخذ ظرف شعر
شعور على الوجه المذكور مشهور فيما بينهم واما بالنسبة الى القاصرين فهما سيان
والفرق غير بين لان اخذ ظرف شعر شعور على الوجه المذكور وان كان
مشهورا لكنه مجاز والمعنى المجازي لابد له من البيان البتة بخلاف اخذ الموضوع
على الوجه المذكور فانه حقيقة اصطلاحية بل لغوية وعرفية ايضا فلا حاجة الى البيان
اقول هذا اعتراه يعني ان السائل اعتبر اتحاد الموضوع والمحمول
لاخذه الموضوع والمحمول بحسب نفس الامر ولذا حكم بلغويته وقيله اشاره الى انه
لو لم يعتبر كذلك بل اخذ الموضوع بحسب الفرض كما هو المشهور في التحقيق يكون مفيدا
وبهذا اندفع ما اورده بعض الفضلا من ان الفرق بين العنوانات لكلف

المطول

لانا اذا قلنا كل ج ب يكون مفهومه بحسب العرف واللغة ثبوت الباء للج
بالفعل بحسب نفس الامر وهو ظاهر مذهب الشيخ ونفاه المتأخرون او بالفعل
بحسب فرض العقل على ما هو تحقيق مذهب الشيخ كما حققه الرازي فرجع
للمطابع لان مقصد الشيخ ليس انه فرق بين عنوان قولنا حقايق الاشياء
ثابتة بين عنوان الثابت ثابت حيث اخذ الاول بحسب الفرض والثاني
بحسب نفس الامر بل مقصوده ان السايل قد اخذ العنوان في الثاني كذلك
وليس قولنا من ذلك القبيل ولكنه ان تقول اه اي لكنه ان تقول
في توجيه ربما يحتاج ان قولنا حقايق الاشياء ثابتة فلما يحتاج في افادته
الى البيان لعدم ظهوره بالنسبة الى الاذهان القاصرة لكن ذلك البيان ليس
بطريق التاويل والصرف عن الظ شهرة المعنى المراد منه وتبادره لكونه
معنى حقيقيا بخلاف شوى شوى فانه يحتاج الى التاويل والصرف
عن الظ لعدم شهرة المعنى المراد منه على تقدير شهرته فهو معنى مجازي
والفرق بين هذا التوجيه السابق ان السابق كان ناظرا الى كلمة التقليل
حيث قال فان شوى شوى يحتاج البتة الى بيان معناه لخفاءه
وهذا ناظر الى مادة حولها اعني الاحتياج الى البيان قال فانه يحتاج الى التاويل
وفيه نظر انه لا يكون بقوله ولا مثل انا ابو النجم وشوى شوى في بيان
عدم اللغوية الا ان يراد به افادته ظهور الافادة في هذا القول وعدم
ظهورها في شوى شوى كذا نقل عنه وقاله فاضل الحلبي انه ان اراد ان
حقايق الاشياء مستعملة في الموضوع له ليس فيه مجاز فهو امر بديهي البطلان
وان اراد معنى المراد منه وان كان مجازيا لكنه لشهرته صار كالحقيقة في
الافهام من اللفظ من غير احتياج الى القرينة فهو لا يوجب الاستغناء

عن التاويل

الامر م

والتوجيه م

عن التأويل ليس بشئ لان المعنى المراد منه حقيقة على ما قالوا من التحقق
من مذهب الشيخ ان عقد الوضع هو اتصاف ذات الموضوع بمفهوم المحمول حسب
الاعتقاد ﴿ وهذا المعنى لا يحصل اه دفع لتوهم كون شعري شعري غير
محتاج الى التأويل لان الشعر المقيد بالآن والمعهود فيما مضى او المتصف
بالبلاغة بعض من اشعاره فلو جعل اضافة الشعري للعهد ويكون المراد
بعض الشعري المعهود وهو شعري الآن كبعض شعري شعري المعهود وهو المقيد
بما مضى او المتصف بالبلاغة يكون معناه على ما هو ظاهر المتبادر من المعنى
الحقيقي للاضافة بلا تأويل وحاصل الدفع ان معنى العهد هو ارادة بعض الاشعار
المعين وانما لاحظ تقييد كونه الآن وفيما مضى او موصوفا بالبلاغة مما
لا يدل عليه الاضافة فارادته ليس الا بالتأويل والصرف عن الظاهر ﴿
وكم فرق اه اى من فرق بين شعري الآن كشعري فيما مضى او هو المعروف
بالبلاغة وبين ارادة بعض المعين سواء كان بالتعيين الشخصي او النوعي
لعدم دلالة ارادة المعين على التقييد المذكور بشئ من الدلالات على ان
يقتضي ذكر الحقيقة لفظا او تقديرا او الحكم والعمل منتف هنا كذا نقل عنه
وبما ذكرنا اندفع ما قاله بعض الفضلاء ان شعري الآن كشعري فيما مضى
او المعروف بالبلاغة بعض الاشعار معينة لكن بالتعيين النوعي والتعيين
المعتبر في العهد ليس مقصورا على الشخصي فيجوز ان يراد بالاضافة التعيين
النوعي وهو الشعر المعروف بالبلاغة او فيما مضى لان الاضافة انما يدل
على ان المراد بعض الاشعار سواء كان معينا بالنوع او الشخص اما ان يعينه
باعتبار كونه فيما مضى او موصوفا بالبلاغة فمما لا دلالة لها عليه ﴿
والمشهور اه يعني ان التوجيه المشهور في بيان قوله ربما يحتاج الى البيان

العهد

ان المراد بالبيان بيان صدق الكلام ومطابقته لنفس الامر وهو البيان
بالدليل فالمعنى ان هذا الكلام مفيد بل يحتاج على هذا التقدير الى بيان
صدقه بالدليل بالنسبة الى بعض الاشخاص كالسوفسطائية فيكون ذكره
تاكيد اللافادة فان السائل لما انكر الافادة اكد بانه يحتاج الى الدليل فكيف
يتصور كونه مفيدا بخلاف التوجيهين السابقين فان في ذكره بيانا ظهور
الافادة على ما مر ﴿ويرد عليه ان شوري شوري الخ يعني يرد على هذا
التوجيه ان شوري شوري ايضا قد يحتاج الى بيان صدقه ومطابقته نفس
الامر بالدليل كما انه في استقامة معناه يحتاج الى تاويل وتقدير اذ لا يدل
ان شوري الآن كشوري فيما مضى او الشوري المعروف بالبلاغة من
خصوصا بالنسبة الى اذهان القاصرة عن فهم البلاغة فاندفع ما قيل ان شوري
شوري يحتاج الى التاويل لا الى بيان صدقه بالدليل فلا يكون قوله انا ابو النجم
وشوري ناظرا الى قوله ربي يحتاج الى البيان واما جعل قوله انا ابو النجم آه مثلين
على وجه لم يذكره في الكتب فمما لا يرضى به من له ادنى لب ولا يليق كذا
نقل عنه وفيه نظر لكن ما قاله بعض الافاضل من ان المراد بالبيان
البيان بالدليل فيكون تاكيد اللافادة وقوله ولا مثل انا ابو النجم آه نفي
يعني للتوجيه المشهور فراى المسند والمسند اليه لانه ناظر الى قوله ربي يحتاج
الى البيان ﴿وعلم آه جواب حسن لدفع الاعتراض المذكور بقوله
قال فيل فالحكم آه وحاصله ان المراد بالحقيقة ما بالنسبة هو هو وبالشيء
ما يصح الموجود والمعدوم ولو مجازا اعني ما يصح ان يعلم ويخبر عنه والثبوت
الوجود فالمعنى ما هيات الامور التي يصح ان يعلم ويخبر عنها ثابتة في الخارج
ولم يتوجه السوال باللغوية وعلى ما ذكرنا لا يرد شيء مما ذكره الفاضل الحلبي

بقوله ويرد عليه ان الحقيقة بالمعنى المذكور لا يطلق الا على الموجود بالوجود
الاصلي فعلى تقدير تعميم الاشياء لا يجوز اضافة الحقايق اليها على انا
نقول ان اللغوية وعدم الافادة باق في الكلام المذكور سواء اريد بالشيء
الموجود او اعم منه ومن المعدوم لان الوجود معتبر في الحقيقة كما عرفت لان
هذا مبني على ما ذكره سابقا فتوجيه السوال من ان المراد بالحقيقة اما هيته
باعتبار الوجود وليس كذلك على ما عرفت سابقا فبين هذين الاعتراضين
عليه تناف الفساد على الفساد فان قيل الحكم بان ماهيات امور التي يصح ان
يعلم ويخبر عنها ثابتة لا يصح لان من تلك الامور المعدومات فيلزم ان يكون
معدومات اما هيات ثابتة وليس كذلك قلت المراد بالامور الجنس كما تحقق
فقوله والعلم بها تحقق وثبوت ماهيات جنس ما يصح ان يعلم ويخبر عنه يفيد ثبوت
ماهيات بعض افراده هو الموجودات تامل والتصديق بها اي التصديق ولا تتجه
بثبوتها في نفسها وباحوالها اي التصديق بثبوت الاحوال لها ولا تتجه
ما قيل ان الكلام في العلم بالحقايق فكيف يصح عد التصديق بالاحوال من
العلم بها لان التصديق بحال الشيء من حيث انتسبه الى ذلك الشيء علم بذلك الشيء
فاللام للعلم للاستغراق الانواع يعني لام التعريف في قوله والعلم لاستغراق
الانواع العلم من التصور والتصديق فالمعنى جميع انواع العلم بالحقايق
اعني التصور والتصديق يتحقق وانما حمل على استغراق الانواع لانه لو اريد استغراق
الافراد يلزم ان يكون افراد العلم بالحقايق ثابتا وهو غير صحيح كما لا يخفى بخلاف جميع
جميع انواعه فانها ثابت ولو باعتبار بعض الافراد وانما قال بعونه تعالى المقام لان
جعل استغراق للانواع مما لم يعهد عند اهل العربية حقيقة وانما هو باعتبار ان
معنى الاستغراق هو استيفاء الافراد وافراد الجنس اولا هي الانواع

بمعونة المقام يعني انما حمل اللام على الاستغراق بمعونة المقام لان المقام مقام
الرد على اللاادرية وهو لا يحصل بحمل اللام للجنس لانهم لا ينكرون ثبوت
جنس العلم ضرورة انهم معترفون بانك واناك من التصور بل ينكرون التصديق
بها وايضا المقام الاهم اعني الاستدلال بوجود المحدثات لا يتم الا بالتصديق
بها وباحوالها ولا قرينة على العهد حتى يختص بالتصديق مع ان التصديق لا يحصل
بدون التصور فيجب الحمل على الاستغراق فيكون المعنى جميع انواع العلم من التصور
والتصديق متحقق مما قيل من ان مقام الرد للاستدلال على الاستغراق مطلقا فضلا
عن الاستغراق النوعي اذ ثبوت جنس العلم كاف في الرد كما ان ثبوت جنس الحقيقة
كاف ليس بشركي لا يخفى منه ثم ان الاستدلال يعني ان الاستدلال على ان الصانع
موجود متصف بالعلم والقدرة والحيوة وغيرها كما يحتاج الى العلم بان الحقايق
ثابتة يحتاج الى العلم باحوالها بانها ممكنة وحادثة كما سيجيء فرباب انبات الصانع
اذا تقرر هذا فاعلم ان من قدر لفظ الثبوت فرق قوله والعلم بها ووجه التقدير
بان الاستدلال على وجود الصانع انما هو بوجود المحدثات فلا بد من تقدير
ثبوت ليفيد ان العلم بوجود الحقايق تحقق فقد غلط غلطين ظن وجوب
التقدير حيث قال لانه غرض الاستدلال الا به اذ لا معنى للعلم بها الا تصورها
والتصديق بها وباحوالها فلا حاجة الى التقدير والثاني ظن كفاية العلم
بالثبوت والا فلا وجه لتخصيص التقدير اذ لا بد من العلم بالاحوال ايضا
على ما سيجيء اقول يمكن توجيه كلام من قدر لفظ الثبوت بحيث لا يرد عليه
الغلط الثاني بان المراد بثبوتها اعم من ثبوتها في انفسها او ثبوت الاحوال
بها فيشمل العلم بالاحوال منه فقد غلط غلطين نقل عنه الاول ظن
كفاية العلم بالثبوت فلذا قدره ولم يقدر غيره والغلط الثاني ظن وجوب

فرتوجه

الآذا

التقدير

التقدير قوله والتانيث باعتبار المضاف اليه نقل عنه فان مصدر بناء
المسندة الى ضمير الحقايق هو ثبوت الحقايق فضمير مصدر مضاف والضمير
والضمير كما فرقوله تعالى اعدلوا هو اقرب للتقوى انتهى كلامه قال بعض
الفضلاء وفيه ان كفاية الاضافة بحسب المعنى فى التانيث محل التحديث قوله
لانه غير مراد لان المقصد من قولنا والعلم بها متحقق الرد على اللاادرية
المنكرين للعلم مطلقا فيكفيهم اثبات العلم الاجمالى بجميع الحقايق ولا حاجة
الى العلم التفصيلى بها قوله وان اريد اجمالا آه اى ان اريد بقولنا لا نعلم
عدم العلم الاجمالى بان يلاحظ بوجه يشمل جميع الحقايق فعدم هذا العلم ممنوع
فان قولنا حقايق الاشياء ثابتة يتضمن العلم بجميعها بوجه الثبوت وهو
علم اجمالى مع انه سبق ان المراد ما نعتقده حقايق الاشياء والاعتقاد
لا يتحقق بدون العلم وبهذا القدر يكتفينا فى العلم الاجمالى قوله لا يتم
نقيد العلم آه يعنى انا نختار ان المراد عدم العلم تفصيلا ونقول انه مضر
لان العلم فى قوله العلم بها متحقق على تقدير عدم ارادة الثبوت مفيدا بالكنه
وذلك لانه اذا لم يقدر الثبوت يكون المراد بالعلم بها العلم التصورى لان
المتبادر من العلم بالحقايق انفسها اذ التصديق علم بامر آخر ولا بد ان
يتعلق العلم بالكنه والا لم يحصل الرد على اللاادرية لانهم انما يقولون بالعلم
بوجه ضرورة ان انكار التصور فيصير حاصل الاستدلال انه لا بد من
تقدير الثبوت اذ لو لم يقدر لكان المراد العلم بها بالكنه لكنه باطل للقطع
بانه لا علم بالحقايق تفصيلا فضلا عن ان يكون بالكنه والفاضل الجلبى
توهم ان مقصود الخبيصى انا نقصد العلم بالكنه على تقدير ارادة الثبوت
فاعترض بان بينهما تنافيا لان الاول علم تصورى والثانى تصديقى ٢

كاف

فكيف يصح ان يقال نحن نقيد العلم على تقدير ارادة الثبوت بالكنه ولا يخفى ان
ما ذكره بعيد عن المقصود بمراحل والفاضل المحشي فسر قوله نحن نقيد العلم بالعلم المذكور
فقوله اذ لا علم بجميع الحقايق ولا يخفى ان قوله فسر الجواب لا دليل عليه مع ان
تعميم الشيخ ينافيه اب عن ذلك ✻ لانا نقول لا دليل آه اى لا دليل
على تقييد العلم بالكنه واما الرد على اللا ادرية يحصل بدونه بان يكون المراد
العلم الشامل للتصور بالكنه وبالوجه فيكون المعنى العلم بالحقايق اى
تصورها بالكنه وبالوجه محقق ✻ مع ان تعميم الشيخ آه يعنى ان تعميم الشيخ
العلم فقوله والعلم بها متحقق بحيث يشمل التصور والتصديق حيث قال
من تصورها والتصديق بها وباحوالها ينافى ان نقيد العلم بالكنه
لانه مبنى على ان يكون المراد بالعلم تصور وان لا يكون العلم بها مشتملا
للتصديق بها وباحوالها على ما مر ✻ قول الشيخ يدل على شمول التصور و
التصديق ✻ ولو سلم فبطلان آه يعنى لو سلم ان المراد بالكنه لكن لا يلزم
من بطلان هذا القيد وجوب تقدير الثبوت بل يجوز ان يترك التقييد اعنى
بالكنه ويكون المراد مطلقا سواء كان تصورا بالكنه او بالوجه او تصديقا
بها وباحوالها كما فعله الشيخ فالخلاص من ذلك البطلان ان يكون تقدير
الثبوت بترك القيد المذكور وتعميم العلم ايضا كما لا يخفى وحاصل الجواب
انا لا نسلم تحقق تقييد العلم على تقدير عدم ارادة الثبوت ولو سلم ذلك
فالقضية المركبة منهما اتفاقية فلا يلزم من بطلان التقييد تقدير الثبوت
وذلك لان بين تقدير الثبوت والتقييد بالكنه منع الجمع والامران اللذان
بينهما منع الجمع لا يستلزم عدم احدهما عين الآخر ولا عين احدهما عدم
الآخر فلا يستلزم عدم تقدير الثبوت للتقييد المذكور وبما حررنا اندفع

العلم

ما قاله المحشر المدقق فيه انه على تقدير تسليم القيد لا يجوز ترك القيد فيجب تقدير
الثبوت لانه انما يسلم التحقق التقييد على ذلك التقدير وح يجوز ان يكون
بطلان ذلك المقيد بانتفاء قيده لا لانتفاء التقدير اذ لا علاقة بينهما
وما يسلم لزوم التقييد لذلك التقدير حتى لا يمكن ترك القيد على ذلك التقدير
يكون استحالة المقيد مستلزمة استحالة ذلك التقدير فيجب تقدير الثبوت
فتدبر قوله وتصديق بثبوت الكل غير معلوم اه حاصله ايراد النقض
على من قال المراد العلم بثبوتها يعني ان اريد بقوله العلم بثبوت الحقايق
التصديق بثبوت جميع الحقايق فهو ليس بصحيح لان ثبوت الكل غير معلوم
وان اريد التصديق بثبوت بعض الحقايق فلا وجه للعدول عن الخط والتقدير
الثبوت اذ كما يعلم ثبوت بعض الحقايق يعلم نفس بعض الحقايق قال
المحشر المدقق ان قيل ثبوت الكل معلوم اجمالا لان ما مر من قولنا حقايق
الاشياء ثابتة تتضمن العلم الاجمالي بالجميع والمراد هذا قلنا فلا يكون
العدول موجها انتهى كلامه وفيه تامل قوله والجواب ان المراد الجنس يعني
ان المراد بقولنا حقايق الاشياء ثابتة جنس حقايق الاشياء في المعنى جنس
حقايق الاشياء ثابتة والعلم بذلك الجنس متحقق سواء كان في ضمن فرد
واحد او اكثر فح يرجع الى الايجاب الجزئي وذلك كاف في الرد على الخصم لانه
يدعي السلب الكلي في المقامين قوله يرد عليه اه يعني ارادة الجنس وان
اندفع بها الاشكال وحصل بها الرد على الخصم لكن لا يحصل بها هو المقصد
من التقدير بهاتين القضيتين لان المقصد هنا التنبيه على وجود ما
نشاهد من الاعيان والاعراض وتحقق العلم بها ليتوصل به الى معرفة
الصانع على ما صرح به ش ره واذا كان المراد الجنس لا يلزم ان يكون ثبوت

والعلم به فرض ذلك لجواز ان يكون في ضمن فرد آخر سوى ما نشاهده فلا يحصل
التنبيه على وجوده ﴿ وجوابه ان المراد ان المراد قوله التنبيه
على وجود ما نشاهد هذا التنبيه على وجود جنس ما نشاهد اذ التوصل الى معرفة
الصانع انما يتوقف على وجود المخترعات والعلم بها سواء كان ما نشاهد
او لا لا قول هذا الجواب لا يندفع الاعتراض اذ وجود جنس ما نشاهد لا يكون
الا في ضمن ما نشاهد لان معنى قولنا التنبيه على وجود جنس ما نشاهد
سواء كان في ضمن فرد واحد او اكثر كما ان معنى قولنا جنس حقايق الاشياء
ثابتة ان ماهية حقايق الاشياء ثابتة سواء كان في ضمن حقيقة واحدة
او اكثر على ما هو مدلول لام الجنس نعم يدفعه اذا كان المراد بالجنس
المنطقي اذ يجوز ان يكون وجود جنس ما نشاهد في ضمن ما نشاهد او غيره
كونها فردين له لكن حمله على هذا المعنى بعيد مع ان تقدير لفظ الجنس
ايضا بعيد لا يدل عليه قرينة فالجواب اما مبني على التبيين او التلبيس تامل
﴿ فالكلام السابق على حذف المضاف وهو لفظ الجنس قال الفاضل المحشي
لا حاجة الى تقدير المضاف لان ما في قولنا ما نشاهد اما موصولة او موصوفة
وايا ما كان فهي يفيد معنى الجنس او معنى الاستغراق على ما علم في موضعه
وقد حصلت كلمة ما هاهنا على الجنس انتهى كلامه والخفي انه ليس كذلك لانه يصير
المعنى التنبيه على وجود الجنس الشاهد او جنس شاهد والجنس ليس شاهدا فلا
بد من تقدير المضاف اي ما دل بالشاهد افراده ﴿ او نقول انه
يعني يقول التنبيه على وجود ما نشاهد حاصل منع ان الكلام السابق
ليس على حذف المضاف لان في الكلام اعني قولنا حقايق الاشياء ثابتة
تنبيها على وجود شيء من الحقايق واذا ثبت شيء منها فالحق بالثبوت

هي المثبتات لانها اظهر وجودا واسبق حصولا من غيرها ولذا لا يغفل
عنه الانسان في بداءة الطفولية لكن في كفاية هذا القدر في التنبيه
تأمل منه ثم اعلم ان الفرق بين مذهب العادية والعندية
ان العادية ينكرون ثبوت الحقايق وتميزها في نفس الامر مطلقا متبعية
الاعتقاد وبدونه ويلزم من ذلك نفي الحقايق بالمرة لانها اذا لم تكن
متميزة في نفسها ارتفعت بالمرة والحقايق عندهم كالسراب يحسبه الظمآن
ماء وليس له ثبوت في نفسه لا بتبعة اعتقاده يدل على ذلك قول الحشي و
يدعون الجزم بعدم تحقق نسبة امر الى آخر حيث نفى التحقق اى التقرر والتعينية
ينكرون ثبوتها وتميزها في نفس الامر مع قطع النظر عن اعتقادنا يعني
لو قطع النظر عن الاعتقادات ارتفعت الحقايق عن نفس الامر بالمرة
لعدم بقاء تميز بعضها عن بعض لكنهم يقولون بثبوتها وتقررها فيها متبعية
الاعتقادات او بتوسطها وهذا كما ذهب اليه المصوبة من تصويب كل مجتهد
وكما في قواعد البوية فانها ليست من العلوم الحقيقة الثابتة في نفسها مع قطع
النظر عن اعتبار لغة العرب لكن لها ثبوت فيها بتوسطها ولذا تتصف
بالصدق والكذب فالاعتقادات عندهم ليست تابعة للمعاني كما هو عندنا
فانا نقول نجد هذا الشيء مرا لانه في نفسه كذلك وهم يقولون هذا الشيء
مرا لانا نجد كذلك ومن هذا تبين معنى كون مذهب كل طايفة حقا بالنسبة
اليه عندهم لانه لما كان ثبوت الاشياء في نفسها تابعة لاعتقادات
كان اعتقاد كل شخص مطابقا لما في نفس الامر فيكون حقا كما يلي ان القديم
المضاف اليه على المضاف حق بناء لغة النفس والعكس الضروري حق بنا
على لغة العرب ولا حاجة الى ما قيل من ان الحق آت على مذهب النظام

كما يجر وقال بعض الفضلاء ان الفرق بين المذهبين ان العينية
يقولون كون نفس الامر ظرفا لنفسها والعينية يقولون كونها ظرفا
لثبوتها ولا يخفى ان هذا الفرق انما يتم لو كان الثبوت في قولهم بمعنى الوجود
بناء على ان لفظ فرضته نفس الامر لوجود شئ لا يستلزم انتفاء ذلك الشئ
بخلاف نفرضه لنفسها كما حقق في محله اما اذا كان بمعنى التميز كما يجب
فانتفاء ظرفيته نفس الامر لتميزها يستلزم انتفاءها بالمرة فلا يكون ظرفا
لنفسها ايضا فالتعويل على ما ذكرنا فان قيل عبارة الشارح في بيان المذهبين
ناظرا الى الفرق الذي اعتبره بعض الفضلاء حيث زاد لفظ الثبوت
في الثاني دون الاول قلت اخذ الشارح بالمال فان نفس التميز مطلقا يستلزم
الانتفاء بالمرة واثبات التميز بتوسط الاعتقاد يستلزم انتفاء الثبوت
في نفس الامر فتدبر لانهم يعاندون اه اي يعاندون العقلاء الخائضون
بثبوت الاشياء من الواجب والممكن ويدعون الجزم لعدم ثبوت نسبة
امر الى آخر في نفس الامر حتى نسبة التميز فلا يكون الحقايق الا اوهاما وخيالا
كالسراب فليس في الحقيقة رب ولا عبد ولا نبي ولا مرسل لان
الكل راجع الى اصل واحد في الحقيقة وهو الوجود المجرد العاري عن
الكثرة ان التمايز انما هو بحسب التعينات الوهمية كما ذهب اليه الصوفية
الوجودية فمن قال مراد السوفسطائية نفي حقيقة سوى الحق ليكون
راجعا الى مذهب الصوفية لم يتبع كلامهم ولم يتضح دلايلهم وبما
قررنا اندفع ما توهم ان قوله ويدعون الجزم لعدم تحقق نسبة امر
الى آخر في نفس الامر على انهم ينكرون ثبوتها وان الخارج مختص
بالنسبة وليس كذلك فانهم ينكرون بعض الحقايق نسبة كانت او لا

ولم يتضح بدل

يدل

نفس

على ما عرفت

على ما عرفت فالاولى ان يقال ويدعون الجزم بعدم امر فرنفس الامر ويعلل
ابا عنه على تخصيص النسبة ان قوله اذ ما من قضية بديهية اه دليل
لما ادعوه هو انما يدل على عدم تحقق النسبة فقط وليس كذلك لانه
بيان لمنشأ غلطهم فيجوز ان لا يختص مذهبهم ويختص منشأ مذهبهم
قال في شرح المواقف ومنهم فرقة يسمون بالعنادية هم الذين يعاندون
ويدعون انهم جازمون بان لا موجود اصلا وانما نشأ مذهبهم من
الاشكالات المتعارضة معلم وبه يظهر اه اى بما ذكرنا من وجه النسبة
ونقل مذهبهم نظهر ان الكارهم ليس مخصوصا بحقايق الموجودات
بل يعم الموجود والمعدوم الثابت في نفس الامر لانكارهم نسبة امر
الى آخر مطلقا معلم مخصص اه يعني ان تخصيص انكارهم بحقايق
الموجودات بالذكر حيث قال ومنهم من ينكر حقايق جرى على وفق الاشياء
ما سبق فان الكلام في ثبوت حقايق الموجودات معلم والا ظهر يعني
والا ظهر ان يجعل الاشياء هاهنا اى في قول الشارح ومنهم من ينكر حقايق الاشياء
على المعنى الاعم الشامل للموجود والمعدوم اعني ما يصلح ان يعلم وان يخبر
عنه معلم اى يقررها يعني ليس المراد بالثبوت معناه الحقيقي اعني الوجود
الخارجي بل الاعم الشامل للموجود والمعدوم وهو مجاز او هو يقررها وامتيازها
مع قطع النظر عن فرض الفارض لان الكارهم ايضا لا يختص بالموجودات
الخارجية بل يعمها والمعدومات فالمعنى انهم ينكرون كون الاشياء متصفة
بالتقرر والامتياز بحسب نفس الامر مع قطع النظر عن الاعتقاد قال
الفاضل الجلبي اى يقررها وكونها على قرار واحد فانه لما كانت احوال
الاشياء بحسب الاعتقاد فلو اعتقدنا في بعض الاوقات وجود شئ فهو موجود

ثم اعتقدنا عدمه فهو معدوم فلا يكون في شيء من الاشياء يقرر شيء
من الاوصاف وانما فسرنا الثبوت بالتقرر لانهم لا ينكرون الثبوت
مطلقا لما عرفت من انا لو اعتقدنا بثبوت شيء فهو ثابت على رأيهم
لكنه بالنسبة الى المعتقد انتهى كلامه وفيه بحث اما اولا فلان التقرر
على هذا المعنى مع انه خلاف المصطلح يكون اخص من الثبوت لانه اريد
به الوجود الذي يكون على قرار واحد حيث قال لا ينكرون الثبوت مطلقا
والثبوت هو الوجود سواء كان على قرار واحد او لا فلا يكون قوله حقايق
الاشياء ثابتة رد على العينية لانهم ايضا يقولون بثبوت حقايق الاشياء
وانما ينفون عنها التقرر ولو حمل الثبوت في قوله حقايق الاشياء على
التقرر لم يكن لذكر الترادف الثبوت والوجود والكون مع ترك المعنى
المقصود وجه واما ثانيا فلان ما ذكره وجه لتفسير الثبوت بالتقرر
وهو قوله لما عرفت الخ بعينه حاصل فالتقرر بان يقال لو اعتقدنا تقرر الشيء
فهو مقرر على رأيهم لكن بالنسبة الى المعتقد فينبغي ان لا ينكروا التقرر
وهم يقولون ان مذهب كل قوم حق فان قيل ما معنى الحق والباطل
هاهنا اذ ليس هاهنا نسبة خارجية يطابقها الحكم اولا اجيب هو ما وجب
اليه القيام وهو مطابقة الحكم للاعتقاد وعدم مطابقة لا نقول قد سمعت
منا سابقا ما يغني عن اعتبار هذا التحمل مع انه على هذا لا فايدة في ايراد
هذه المقدمة بعد القول بان الحقايق عندهم تابعة للاعتقادات وقوله هذا
الزعم يعني القول الباطل وهو القول الدال على نسبة لا تطابق الواقع
سواء اعتقدها القايل او لا فلا يرد ما قاله بعض الافاضل ان القول
العاري عن الاعتقاد لا يوصف بالبطلان ولا بالزعم ويؤيد ما قلت

ما قال في شرح التلخيص فرجحت الاسناد الخبري لايقال المشكوك ليس بخبر
ليكون صادقا او كاذبا لانا نقول لا حكم معه ولا تصديق بل مجرد تصور كما صرح به
ارباب المعقولات لانا نقول لا حكم ولا تصديق للشاك بمعنى انه لم يدرك
وقوع النسبة او لا وقوعها وذهنه لم يحكم بشيء من النفي والاثبات لكنه
اذا تلفظ بالجملة الخبرية وقال زيد في الدار فكلامه خبر لانه
لم يحقق نفي الاشياء اه اي ان لم يثبت نفي جميع الاشياء الذي ادعيتم
بقولكم لا شيء من التحقيق في نفسه مع قطع النظر عن الاعتقاد فقد ثبت
شيء من الاشياء في نفسه ضرورة انه اذا لم يثبت السلب الكلي تحقق
الايجاب الجزئي والا لزم ارتفاع النقيضين وان ثبت النفي في
نفسه فقد ثبتت ماهية الشيء في نفس الامر لان النفي حقيقة من التحقيق
قال بعض الفضلاء في تحرير هذا العبارة ان لم يتحقق نفي الاشياء اي انه
لم يتصف شيء من الاشياء بصفة النفي لم يكن شيء منها منفيا اذ النفي
ما اتصف بالنفي وقام به النفي واذا لم يتصف بالنفي لزم الاتصاف
بنفي النفي ونفي الاثبات او هو ملزوم له فلزم الثبوت والا تحقق النفي
فقد ثبت ماهية من الماهيات اذ من جملة ماهيات النفي وكذا الاتصاف
بصفة النفي من جملتها اقول فيه بحث لانا لا نلزم انه اذا لم يتصف الا
بالنفي يلزم ان يتصف بنفي النفي لجواز ان لا يكون الاشياء ثابتة
في نفسها فلا يتصف بشيء منها ولو قيل ان عدم الاتصاف بالنفي يستلزم
الاتصاف بنفي النفي بناء على تلازم الموجبة المعدولة المحمول والسالبة
نلزم بيان ازلزام منكري البديهيات بمقدمة الخفية على العلم بل فاسدة
عند الاذكياء على ان شق الترديد ليس على طرفي النقيض اذ قد حصل التحقق

فرائق الاول على الانصاف وفرائق الثاني على الثبوت والاول يلزم ثبوت
ماهية النقيض اذ انصاف شئ بشئ انما يستلزم ثبوت المتصف له لا ثبوت
المتصف به ﷺ يرد عليه يعني ان عدم ارتفاع النقيضين وكذا
اجتماعهما من جملة الموهومات الفاسدة عندهم فلا يلزم من عدم
ثبوت نفي الاشياء في حد ذاته ثبوت شئ ما في نفسه بل يجوز ان يرتفع
ويكون مجاليته من جملة المحيلات قال الفاضل الخبيصي والحق ان اللازم
عليهم ليس مبنيا على عدم ارتفاع النقيضين حتى يرد عليه ما ذكر بل حاصله
ان ما ادعيتم من نفي الاشياء ان زعمتم انه متخيل فقد ثبت مقصودنا وهو
البطلان ما ادعيتم وان زعمتم انه محقق ثابت فقد قررتم ثبوت غرضنا
وانما تزعمون فمرحبا بالوفاق اقول المقصود من الاستدلال اثبات
حقايق الاشياء وثابته لا مجرد البطلان مذهبهم ليثبت غرضنا بمجرد كون
النفي محالا يدل على ذلك قوله لانا لم نقصد تحقيقا او الزاما ﷺ فالصواب
في الالزام ان يقتصر على الشق الاول حاصله انكم حرمتم نفي حقايق الاشياء
مطلقا موجودة كانت او معدومة حيث قلتم لا شئ من الحقايق في
نفس الامر وهذا النفي من جملة الحقايق اذ قد ادعيتم بانه ثابت في نفس الامر
حيث حكمتم بثباته بالبداهة فقد ثبت بعض ما نفيتم فلا يرد ما قاله بعض
الفضلاء انه يرد عليه مثل ما يرد على ما ذكر ان يقول ان النفي من جملة
المحيلات الباطلة عندهم وكذا الجزم فلا يلزم بثبوت ما نفي ﷺ وقد
يتوهم بعض الناس توهموا ان السوفسطائية ينكرون الحقايق الموجودة
في الخارج فلا يلزم من ثبوت النفي ثبوت الحقيقة الخارجية ليكلفوا في توجيه
الالزام بانه اذا ثبت النفي ثبت الحقيقة الموجودة في الخارج لانه قسم من

العلم

العلم الذى هو قسم من العرض الموجود فى الخارج لانه اما كيف او انفعال
على ما قيل ﷺ يرد عليه ما حاصله انه كيف يمكن الالزام لمنكرى اصل العلم
بامر خفى فان لهم ان يقولوا لانسلم ان العلم موجود بل هو من جملة التخيلات
والدلايل المثبتة له تخيلات باطلة كيف وقد انكره جماعة مثبتة الحقايق فلا يرد
ما قاله بعض الفضلاء من ان عدم وجود العلم عند كثير من المتكلمين لا ينافى
كونه ملزوما به اذ لا يجب كون الملزوم به معتقدا لمن تمسك به اذ مقصود المحشى انه
لا يتم الالزام عليهم بل يتوسع دايرة مقالهم لان المتمسك المتكلمون و
انهم لا يقولون بوجود العلم حتى يرد ما ذكره ﷺ لا يتم انه حاصله انه لا حاجة
الى توجيه الالزام على تقدير ان يكون انكارهم مقصورة على الموجودات
الخ ما نبه بل هو تام بدونه لان الترديد هذا الالزام فى التحقيق و هو يعنى
الوجود فنصير المعنى ان لم يوجد فى الخارج نفى الاشياء فقد ثبت شئ منها وان
وجد النفى فى الخ فقد ثبت امر موجود فى الخارج و لا شك ان تلك المقدمات
مستدركة لانه ترديد بين وجود النفى وعدمه فان قالوا بعدمه يلزم وجود
الاشياء وان قالوا بوجوده فهو المدعى قال الفاضل الحلبى فى تحرير هذا السؤال
يعنى ان هذا الامر المشترك الورود بين قول ذلك المتوهم وبين قول الاكثر
لان الشارح ايضا اخذ الوجود فى الدليل الالزامى لان ترديد هذا الالزام
فى التحقيق انما يحصل الترديد هكذا نفى الاشياء اما متحقق او غير متحقق و هو
اى التحقق يعنى الوجود فيما يحتاج كلامه ايضا الى المقدمات المذكورة والا لم يثبت
وجود شئ من الاشياء على التقدير الثانى اى على تقدير تحقق النفى انتهى
اقول فيه بحث لانه ان اراد انه يحتاج تصحيح شقى الترديد الى هذه المقدمات
بان يكون الترديد فى الامور الممكنة الوجود فانه ان لم يبين بتلك المقدمات

لمن

لخارج

وجود النفس يكون شق الاخير محض احتمال فرض على ما يشعر به قوله فيحتاج
كلامه ايضا الى المقدمات المذكورة فنقول كون التردد من الامور
الممكنة ليس بلازم اذ يجوز وقوعه في الامور الممتنعة سد الطريق لخصم
بحيث لا يمكن له التكلم بل مملوء الكتب وان اراد انه على تقدير فرض
الشق الثاني لا يلزم تحقق شئ من الاشياء بدون تلك المقدمات على ما
يشعر به قوله الا لم يثبت وجود شئ من الحقايق على تقدير الشق الثاني
فهو باطل بديهة لانه اذا فرض وجود النفس فقد ثبت المدعى سواء كان
محالا او ممكنا معلم لانا نقول ليس معنى آه حاصله ان التحقق بمعنى اى
في التردد ليس بمعناه الحقيقي اعني الوجود الخارجي اذ لو كان بمعناه لكان
الشق الاول من التردد غير قولنا ان لم يتحقق نفي الاشياء فقد ثبت صحيحا
لا يكون المعنى ان لم يوجد النفي في الخارج يلزم وجود الاشياء في الخارج ولا شك
ان عدم وجود النفي في الخارج لا يستلزم ان يكون الاشياء موجودة في
الخارج لجواز ان يكون النفي المتصف به جميع الاشياء ثابتا في نفس معدوما
في الخارج فلا يلزم وجود الاشياء فيه اذ يجوز ان يكون تلك الاشياء
متصفة بالنفي المعدوم كالممتنعة المتصفة بالامتناع المعدوم معلم عدم
تمامه على اللداورته ظاهر لانهم لا يدعون الجزم بمقدمة من المقدمات
حتى يتصور النزاع معهم بخلاف الطائفتين الباقيتين فان الاولى
يدعون الجزم بعدم الحقايق والعنادية يدعون الجزم بعدم ثبوتها في نفسها
معلم ففيه تأمل نقل عنه وجه التأمل ان حاصل قولهم بنفي تقرر الاشياء
ثبوتها ان لا نسبة متحققة في نفس الامر حتى تقرر ويكون يقين ان لم
يتحقق نسبة النفي في نفسها فقد تحقق نسبة الثبوت اذ الواقع لا يخ

عن واحد

عن احد النسبتين نعم يرد عليه مثل ما اورد في الزام العنادية من ان عدم
الارتفاع من جملة الخيلات عندهم انتهى يريد ان ليس مرادهم بهذا
القول نفي تقرر في نفس الامر لانتزاع في كونه اعتباريا بل مرادهم نفي نسبة
التقرر الى الاشياء فالمراد بقوله لا نسبة متحقق اما نفي جنس نسبة
التقرر الى الاشياء او نفي جنس مطلق النسبة لانه اذا لم يثبت نسبة
التقرر لم يثبت شيء من النسب وبالجملة فح يمكن ان يقال ان لم يتحقق
نسبة النفي يلزم ان يتحقق نسبة الثبوت في نفس الامر اذ الواقع لا يخ
عن احد النسبتين فيلزم ثبوت الاشياء وان تحقق نسبة النفي فقد تحقق
حقيقة من الحقايق في الامر ففيه اثبات بعض ما نفيتم ويرد عليه ان نفس
عدم خلو الواقع عن احدهما مجرد تابع لاعتقادنا وليس في نفس الامر شيء تخيل
هذا حاصل ما نقل عنه فان قلت ان اراد بقوله الواقع لا يخ عن احدى
النسبتين انه لا يخ عن تحقق احدهما كما يدل عليه السياق فلا نم ذلك بل
اللازم ان يكون ذات احدهما فيه الا يرى ان ليس شيء من نسبة ثبوت
الامتناع وسلبه الى شريك الباري مع تناقضهما متحقق في نفس الامر و
اما الثانية فلكونها كاذبة واما الاولى فلانها لو كانت متحققة في
نفس الامر يوجب تحقق طرفها نعم انه متصف بالامتناع فيه فكيف اتصاف
شيء بشيء لا يستلزم ثبوت المتصف فضلا عن ثبوت النسبة كما تقرر في
موضعه وان اراد ان الواقع لا يخ عن ذات احدهما بمعنى ان الاشياء
اما متصفة بهذا او بنقيضه فيختار انها نسبة سلب ولا يلزم من اتصاف الاشياء
به ثبوته وتحققه حتى يكون فيه اثبات بعض ما نفيتم لجواز ان يكون اعتبارية
مع اتصاف الاشياء به كما في لزوم اللزوم كما في امتناع الموصوف به الممتنعات

وحدة الوجدة الى غير ذلك مما يتكرر نوعه قلت قد تبين ان ليس المراد بالتحقق
الوجود بل التقرر والتميز في نفس الامر فاذا كان النفي امرا في نفسه كان
ثبوته امرا عاما هو فرضي محض وثبوتي في الذهن ولا يكون تالعا للاعتقاد والرضى
المحض كما زعمه العندية هذا ما عندي ولعل عند غيري احسن من هذا اقول
وقال في شرح المقاصد تائيد لقوله وفيه تامل يعني انه تام على العندية مما
ما قال في شرح المقاصد واشارة الى ان بين كلاميه نوع تدافع قوله
حيث اعترفوا بتحقيق اثبات الشئ او نفيه في بعض النسخ بتحقيق اثبات
الشئ ونفيه والترديد بالنظر الى قوله كل منهما اعتبار الحقايق وادعاء
كونها خيالا واعتبار ثبوتها وادعاء كونها تابعة للاعتقاد والرضى اورد كلمة
او مع انهم اعترفوا بها نظرا الى ان في اثبات الشئ نقض بكفر احد يهدم
هذا دليل اللاادرية وفيه اشارة الى دليل العندية حيث قال فان الصفراوي
يجد السكر مرا قوله وحاصله انه لا وثوق بالعيان اه اما انه لا وثوق
بالعيان اي بالبداهة فلظرف الشبهة اي الحس وبديهة العقل واما انه
لا وثوق بالبيان اي بالدليل فلضعفه على العيان فقد اه فساده
قوله وغرضهم دفع ما يتوهم من ان في كلام اللاادرية تناقض فان
تمسكهم بما ذكر يدل على ان غرضهم اثبات امر او نفيه اي يلزم بثبوت
امر او انتفائه مع انهم يدعون الشك في جميع الحقايق بل في الشك ايضا
ووجه الدفع غلط قوله اطلاق الغلط بناء على زعم الناس والا فهم يكون
فرد وجود الحس وفي اعادته وفي غلط بل في الشك ايضا قوله قد تستعار
لما في قوله تعالى قد يعلم الله قوله على ان القلة الخ اي يجوز ان يكون الغلط
قليلا بالنسبة الى الاحساس الواقعة في نفسه او للمناقات بين تلك الآلات

المعوتين

وارتفع

والكثيرة في نفسه فيكون المعنى والحس يغلط غلطا قليلا بالنسبة الى عدم غلطه
كثيرا في نفسه قال بعض الفضلاء هذا مبني على ما هو المشهور والتحقيق ان قد
الداخلة على المضارع تفيد القلة بحسب الزمان ولا شك ان ثبوت
القلة بحسب الزمان لا ينافي الكثرة الاضافية بحسب افراده تأمل منه ان قلت لعل
اثبات للمقدمة الممنوعة بقولنا غلط الحس اه فان الاادرية يمكن
بان الحس قد يغلط في بعض المواد متى كان كذلك يجوز ان يغلط في جميع
فالحس يجوز ان يغلط في جميع فلا يكون مفيدا للعلم ومنع الشكر الصغرى
بانا لا نسلم انه اذا كان غالطا في بعض المواد يلزم جواز غلطه في جميع فان الغلط
في البعض انما هو لاسباب خارجية وهو لا ينافي الجزم في بعض آخر بانتفاء جميع
الاسباب الموجبة له عاد المستدل وقال ان قولنا متى كان الغلط في بعض المواد
يجوز ان الغلط في جميع المواد ثانيا لجواز ان الغلط العام سبب عاما متحققا
في جميع المواد والجزم بانتفاء مطلق سبب الغلط متعذر فلا يحصل الجزم ببعض
المواد وهو المطلوب بما حررنا لك ظهر ان جواز وجود السبب العام كاف في ابطال
المقدمة الممنوعة وان قوله ممن اين يجزم مقدمة لها مدخل في اثبات المقدمة
الممنوعة لا انه على ما قاله الفاضل الحبشي من ان قوله قلنا غلط
الحس اه في قوة المناقضة فلا وجه لقول الحبشي ان قلت لعل اه اما اولا
فلانه اورد كلامه بلعل المفيد للتجويز والاحتمال دون الجزم واليقين
فلا يتم به اثبات المقدمة الممنوعة واما ثانيا فلان الشكر لم يدع الجزم
بانتفاء مطلق الاسباب حتى يتوجه عليه فمن اين يجزم بانتفاء مطلق
اسباب الغلط الحبشي قلت حاصله منع المقدمة القائلة بانه
يجوز ان يكون سبب عام للغلط العام بانا لا نسلم ذلك فان بديهة العقل

جازمة بانتفاء بعض المواد كما في ادراك حلاوة العسل جزما عاديا لا يتطرق
اليه شائبة وهم الغلط و امكان تحققه فرنفسه لا ينافي الجزم العادي المدعى
في العلوم العادية فانا نجزم ان جبل احد لم ينقلب ذهبا جزما يقينيا
مع امكان الانقلاب فرنفسه و قد يقال لا حاجة لنا الى الجزم بذلك بل
الواجب انتفاءه فرنفس الامر و مصداقه حصول الجزم بالمحسوس من بداية
العقل و فيه بحث لان مشاهد الحس لما صار مدركا بالغلط لا يكفي في
حصول العلم عدم غلط فما نفس الامر بل لابد من العلم بكونه صحيحا غير غالط
قوله وان صح ذكره يعني وان صح ذكر المذكور المفهوم فرتعريف العلم العلم
اختصاصه باليقين بل شامل للظن و الجهل المركب كما ان العلم المعرف
هو كذلك و ما قاله الفاضل المحشر فرتوجيه هذه العبارة من ان اشارته
الى رد ما قيل لو جعل المذكور من الذكر بالضم يلزم تعريف الشئ بنفسه لانه
بمعنى العلم فلا يجوز التعريف به فاجاب بان الذكر بالضم اعم من العلم
لتناوله الظن و الجهل المركب لان كل واحد منهما يحصل بالقلب
كما ان العلم يحصل بالقلب فلا يجوز التعريف به ليس بشئ اذ لا معنى لتوهم
الدور لان الذكر بالمعنى اللغوي و العلم المعرف بالمعنى الوضعي على انه اذا
كان المذكور علما و العلم خاصا يجب ان يحمل التجلي على الانكشاف التام
ليكون التعريف بالمساوي فلا معنى لقوله اشتهر اي يتضح و يظهر فانه
تعميم للتجلي بحيث يشمل التام و غيره يدل عليه قوله لكن ينبغي ان يحمل
قوله لعلاقته لقوله انما لم يجعله من المفهوم و في شرح المقاصد ما يشعر بانه
من الذكر المضموم حيث قال اي صفة ينكشف بها ما يذكر و يلتفت
اليه لكن قال بعده و قد يتوهم ان المراد بالمذكور المعلوم الا انه ترك

ذكر المعلوم تقاديا عن الدور انتهى ولا يخفى ان قوله وقد يتوهم يدل على ان ليس
من الذكر المفهوم فلا بد ان يقال ان نسبة الوهم ليس لاجل انه جعل المذكور نفس
المعلوم بل لاجل توهم ان الذكر المعلوم يستلزم الدور وان لغير اللفظ ايضا
واما ما قاله الفاضل الجلبي من ان بين ما ذكره هاهنا وبين ما ذكره في شرح
المقاصد تدافعا حيث جعل المذكور فيه من الذكر المفهوم فليس بشيء لان اختيار
توجيه في كتاب وآخر ليس من التدافع بشيء لكن عده على ما
تخالف اه نقل عنه ولا يكون الفرق في الادراك الحسي بين البهائم
وغيرها وجعل الاحساس من العقلاء علما كما يشعر به كلام من في قوله من
قامت هي به غير مفيد لانه يرجع الى مجرد الحكم واصطلاح انتهى ويمكن
ان يقال ان العلم المنفي عن البهائم هو العلم الغير الاحساسي واما الاحساس
فهو ثابت لها فلا مخالفة وقيل المراد بادراك الحواس ادراك العقل
بالحواس لا نفس الاحساس بدليل قولهم المدرك انما هو العقل وبدليل
انه سيجيء ان الحواس انما هي آلات للادراك فلا يرد النقض
اي لقبض التميز فيكون التقدير صفة توجب تميزا لا يحتمل نقيض
التميز والمعنى انه امر حقيقي قائم بمحل غير النفس توجب ان تميز الشيء
عما عداه تميزا لا يحتمل ذلك الشيء المتعلق نقيض ذلك التميز فلا بد من اعتبار
المحل لان التميز الذي اوجبه الصفة انما يحل انما هو صفة لان التميز هو
النفس والصفة آلة للتميز ولذا قيل توجب تميزا او لم يقل تميزا
ولا بد من اعتبار المتعلق فان تميزه انما هو بشيء يتعلق به الصفة و
هو الذي لا يحتمل نقيض التميز قوله صفة يتناول العلم وغيره من الصفات
كالحيوة والسواد وغيرهما وبقوله توجب تميزا خرج عنه احد الصفات

التمیز یوجب لمحلها التمیز فقط لا تمیز الشیء و هو ما عدا الصفات الادراکیة فان
القدرة مثلا توجب ان یکون محلها متمیزا عن العاجز لا ان یکون محلها متمیزا
للشیء بخلاف الصفات الادراکیة فانها توجب لمحلها تمیز الاشیاء ای توجب تمیزا
عن الاشیاء و بقوله لا یحتمل النقیض ای لا یحتمل نقیض التمیز به من الوقوع
فخرج الظن و الشک و الوهم و الجهل المرکب و التقلید فان الشک و الظن
و الوهم توجب لمحلها تمیزا لا یحتمل النقیض فی الحال و الجهل و التقلید یوجب
تمیزا یحتمل النقیض فی المآل اما فی الجهل فلان الواقع فی نفس الامر خلافه
فیجوز ان یطلع علیه فیما بعد و اما فی التقلید فلعدم اسناده الی موجب
من حس او بدیهة او عادة او برهان فیجوز ان یزول بتقلید آخر ثم
ان کان المعرف العلم الشامل لعلم الواجب و غیره یجب ان یترک الایجاب
المفهوم من قوله توجب عاما سواء کان بطریق السببیة کما فی علم الواجب
او بطریق العادة کما فی علم الخلق و ان کان المعرف علم الخلق یجب تخصیصه
بالایجاب العادی علی ما هو المذهب من استناد جمیع الممکنات الی الله
ابتداء و المعنی ان العلم صفة قائمة بالنفس یخلقها الله تعالی عقیب تعلقها
بالشیء ان یکون النفس لمحلها تمیزا لا یحتمل النقیض قال بعض الفضلاء
فیه ان اخراج الشک و الوهم من تعریف العلم مما لا یوجب لان کلا منهما یتصور
علی ما بیّن فی موضعه و التصور داخل فی التعریف بناء علی انه لا نقیض له
اصلا فلا وجه لاخراجه بل لا وجه لصحته اصلا قلت الشک و الوهم من حیث
انه تصور للنسبة من حیث هی لا نقیض له و هی بهذا الاعتبار داخلان
فی العلم و اما باعتبار انه یلاحظ فی کل منهما النسبة مع کل واحد من النفی
و الاثبات علی سبیل التجویز المساوی او المرجوح و لذا یحصل التردد

و الاضطراب

والاضطراب فلا نقيض فان النسبة من حيث يتعلق بها الاثبات ملا نقيضها
من حيث يتعلق بها النفي وهما بهذا الاعتبار خارجان عن العلم صرح بهذين
الاعتبارين السيد السند قدس سره في حواشيه على شرح المختصر الاصول
انظر لانه الاسبق الى الفهم اذ هو مذكور صريحا ولانه موافق لما قالوا ان
اعتقاد الشيء كذا مع العلم بانه لا يكون الا كذا علم ومع احتمال انه لا يكون كذا
احتمالا مرجوحا ظن وقيل اشارة الى جواز وجه آخر لكنه غير ظاهر بان المراد
نقيض المتعلق ويكون امرا وبالتميز المعنى المصدري اعني الكشف والانصاف
فالمعنى صفة توجب للمحل ان يكشف المتعلق بحيث لا يحتمل المتعلق نقيضه
ح يكون الصفة نفس الصورة والنفي والاثبات لا ما يوجبها او يكون المراد بالتميز
الصورة والنفي والاثبات ح يكون الصفة ما يوجبها ولا يخفى ما فيه لان النسبة
لا يكون محتملا لنقيضه اصلا اذ الواقع لا يكون الا احدهما فلا وجه لذكره الا
ان يقال ان المتعلق وان لم يكن محتملا لنقيض نفسه في نفس الامر لكن يحتمله
عند المدرك بان يحصل كل منهما بدل الآخر فكل واحد من التصور والتصديق
صفة توجب كشفا والضروري لا يحتمل متعلقه نقيضه عند المدرك اما في التصور
فلانتفاء النقيض واما في التصديق فلان متعلقه اعني وقوع النسبة ونقيضه
لا نقيض وهو لا وقوعها فيه واذا لم يكن التصديق اعني ادراك الوقوع واللاوقوع
جازما مطابقا ناشئا من حس او بديهة او عادة او برهان احتمل متعلقه
اعني الوقوع مثلا نقيضه وهو اللاوقوع واذا كان بجميع الشرائط المأخوذة
لا يكون متعلقه محتملا لنقيضه اصلا في الحال ولا في المآل فيكون متعلق
التصديق على هذا التقدير وقوع النسبة او لا وقوعها لا الطرفين اذ لا
احتمال لهما لنقيضي نفسهما وهذا اعني حمل الاحتمال على حصول احدهما بدل الآخر

مع ان المتبادر من احتمال الشئ لآخر انه يجوز ان يتصف به كما في الالفاظ
الظنية فان طرفيه يجوز ان يتصف به ونقيضه وهو وجه عدم ظهور هذا
الوجه ويحتمل ان يراد نقيض الصفة وسيجئ تحريرها ان شاء الله تعالى
وعدم الاحتمال يعني ان ضمير الفاعل المستتر في يحتمل راجع الى المتعلق
الدال عليه لفظ التمييز فان التمييز انما يكون لشئ وانما لم يكن راجعا الى
نفس التمييز لانه ان كان المراد به المعنى المصدري فلا نقيض له اصلا لا في
التصور ولا في التصديق وان كان المراد به ما به التمييز اعني الصورة والنفي
والاثبات فلا معنى لاحتماله نقيض نفسه الا ان يكلف بمثل ما مر او بان المراد
ورود كل منهما بدل الآخر على متعلقه فح يرجع الى احتمال المتعلق لهما مع مخالفته
لما اشتهر من اتحقق والشئ كذا مع العلم بانه لا يكون الا كذا علما ومع احتمال
انه لا يكون كذا احتمالا مرجوحا فانه صرح في ان المتعلق اعني الشئ يحتمل
وصف به التمييز مجازا وصفا للمتعلق اسم فاعل بصفة المتعلق اسم المفعول
ثم التمييز اه يعني انه اذا كان المراد بالنقيض نقيض التمييز فالمراد بالتمييز
ما به التمييز اي الامر الذي به تميز النفس الشئ لا المعنى المصدري اعني كون
النفس مميزا اذ ليس له نقيض يحتمله المتعلق لا في التصور ولا في التصديق
وهو ظاهر وانما لا امر في التصور الصورة وفي التصديق النفي والاثبات
مثلا اذا تعلق علم بماهية الانسان حصل عند النفس صورة مطابقة
لها لا نقيض لها اصلا وبهذا تميز ما عدا انا واذا تعلق علم بان
العالم حادث حصل عندنا اثبات احد الطرفين لا آخر بحيث تميز هما
عما عدا هما لكن قد يكون مطابقا جازما ماخوذا من بديهة او حس او دليل
فلا يحتمل النقيض اعني النفي وقد لا يكون فيحتمله فخلاصة تعريف العلم انه

صفة المتعلق ص

امر قايم بالنفس لوجب لها امر به تميز الشئ عما عداه بحيث لا يحتمل ذلك الشئ
نقيض ذلك الامر ويرد عليه امور الاول انه يلزم ان لا يكون العلم نفس الصورة
والنفي والاثبات بل ما يوجبها مثلا لا يكون العلم بالانسان صورة الى طبيعته
عندنا بل ما يوجب تلك الصورة ضرورة الثاني انه يلزم ان لا يكون التصور
والتصديق هو النفي والاثبات الثالث ان القول بالصورة فرع
الوجود الذهني والموقون للعلم بهذا التعريف ينكرونه الرابع ان ايراد
الصورة عند التميز خلاف الظاهر الخامس ان النفي والاثبات ليس بقضيتين
لا تتفاعى عند الشك اقول ويمكن الجواب عن الاول بان الموقف للعلم
بهذا التعريف يلتزمونه ان العلم ليس نفس الصورة والنفي والاثبات
فانهم يقولون انه صفة حقيقية ذات اضافة يخلقها الله تعالى عند استعمال
العقل والحواس والخبر الصادق يستتبع انكشاف الاشياء اذا تعلقت بها
كما ان القدرة والسمع والبصر كذلك وكذا كتب المحشي فهذا المقام والعلم
ليس نفس الصورة بل صفة توجبها وما هو المشهور من ان العلم هو الصورة
الحاصلة فهو مذهب الفلاسفة القايلين بانطباع الاشياء في النفس
وهم ينفونه وعن الثاني بانه ان اراد بقوله انه يلزم ان لا يكون التصور
والتصديق قسم العلم ان لا يكون العلم منقسما اليهما بالذات فمسلم ولا ضرر
فيه وان اراد انه يلزم ان لا يكون منقسما اصلا فهو ممنوع فان العلم باعتبار
ايجابه النفي والاثبات تصديق وباعتبار عدم ايجابه شئ منهما تصور اشار
المحشي الى ذلك بقوله والعلم بهذا المعنى ينقسم واما ان التصور والتصديق
ليسا الا نفس الصورة والنفي والاثبات فقد عرفت انه مخترع الفلاسفة
وعن الثالث ان المراد بالصورة الشبح والمثال الشبيه بالمتخيل في المرات

فتميز العلم لان يكون صورة عما عداها قايم
هو الصورة الحاصلة والتصديق هو

وايين بهذا من الموجود الذهني فان مرادهم بالموجود الذهني امر يشارك
الموجود الخارجي في تمام الماهية وتمايزه عن الرابع بانه مبني على الباطلة
والاعتقاد وعلى فهم السامع للقطع بان المحتمل للنقيض هو التمييز يعني
الصورة والنفي والاثبات دون المعنى المصدري وعن الخامس بان المراد
بالنفي والاثبات المعنى اللغوي وهو اثبات الطرفين للآخر وعدم
اثبات احدهما للآخر ولذا جعلوا متعلقهما الطرفين لا ادراك ان النسبة
واقعة او ليست بواقعة على ما هو مصطلح الفلاسفة مائل فان هذا المقام
من مطارح الاذكياء ﴿ومتعلق الطرفان هكذا وقع في عبارة السيد
قدس سره في حاشيته شرح المختصر الاصول وانظان المراد بالمعنى اللغوي وهو
ان يتعلق بالطرفين اعني المثبت والمثبت له واما كون متعلقها النسبة
او الوقوع واللاوقوع او الجمع فمن مصطلحات اهل المنطق وتدقيقاتهم
والمتاخرين حتى شون عن ذلك ﴿والعلم بهذا المعنى اه جواب سوال
وهو ان العلم على هذا التقدير لا يكون منقسما الى التصور والتصديق
وقد سبق تحريرها ﴿فان المعاني ما ليست اه دليل لقوله بناء على عدم
يعني ان شمول التعريف لادراك الحواس مبني على انه لم يقيد بالمعاني
بخلاف ما لو قيد وبيق صفة توجب تميزا بين المعاني لا يحتمل النقيض فانه
لا يشتمل لان المعاني هي ما يقابل الاعيان واعلم ان التقييد بالمعاني
وعدمه مبني على ان ادراك الحواس قسم من العلم ام لا فمن قال انه قسم منه
كالشيخ الاشعري ومن تابعه قيد المعاني فيخرج فيه الاحساس ومن لم يقل
علم بل ادراك مخالف بالماهية للعلم يحصل بالحواس زاد قيد المعاني وارادوا
بها ما يقابل الامور المحسوسة بالحس ثم منهم من نفى الحواس البالطنة وقال

ترك التقييد

ان النفس مدركة للجزئيات المعنوية فلم يصدق المعاني بالكلية ومن ثبتها
فقيدها بها اخراجا لادراك الحواس الباطنة فانه ادراك للمعاني الجزئية
ويشمل ذلك الادراك تخيلا اووهما قوله لكن يرد عليهم اه يعني يرد على
من زاد قيد المعاني انهم صرحوا بان الجزئيات العينية المحسوسة بالحس الظ
قد تدرك على بان تدرك بجميع العوارض اللاحقة لها بحيث يمتاز عنه
كل ما عداها بدون حضور مواد اما عند الحس كما اذا علم زيد قبل رويته
بعوارض مشخصة له بحيث يمتاز عنه جميع ما عداه وقد تدرك اجمالا
بان يدرك مكتنفة باللواحق والعوارض المادية مع حضور المواد عند
الحس كما ادراك زيد عند رويته والمدرك على كلا التقديرين الجزئي متكيفة م
المحسوس مع انه يلزم على هذا التعريف ان لا يدرك الجزئيات العينية
على الا نه لا يوجب تميزا بين المعاني بل بين الاعيان المحسوسة
بالحس الظ قوله وغاية ما يتكلف اه حاصل الجواب ان الامر المدرك
بدون احضاره عند الحس معنى لا عين لان ادراكه بهذا الاعتبار على وجه
كلي اذ هو بشخصاته كلية لحضور العقل اشتراكها بين كثيرين لعدم ملاحظة
خصوصية احاده لكن الخضرة مع تفرد واحد ادراك لامر كلي الخضرة فتفرد احد
فلا يكون ادراكا للجزئي المحسوس بخلاف ادراكه باحضاره عند الحس فانه على وجه
جزئي فهو ادراك المحسوس قوله والامر فرادراكه اه يعني ان الامر على العين
من زاد قيد المعاني في ادراك عين المحسوس بعد غيبته عن الحس الظ غيبوبته
مشكل اذ ليس ادراكه حينئذ بعد غيبوبته عن الحس ولا على لانه ادراك
العين المحسوس على وجه جزئي ضرورة انه ادراك الشخصات الملحوظة معها بعد م
خصوصية المحل كما في الاحساس مثلا الصورة الحاصلة من زيد عند النفس

بعد غيبوبته عن البصر ادراك له وآلته الملاحظة بحيث يمنع الاشتراك فيها
ولا يكفي انه تخيل او توهم لان من اطلق قيد العلم لا يقول بالحواس
الباطنة والا لانتقض توقف العلم بها قال الخبيصي المدرك الدراك او لا
وبالذات بعد الغيبوبة عن الحواس امر خيالي يصح تعلق العلم به وليس
من الاعيان بل من المعاني لكن لمطابقة الامر الخارجي وكونه وسيلة الى
معرفته اشتبه الخيال اقول فيه بحث اذ لا يخفى على ذي بصيرة ان المدرك هو
ما تعلق به العلم واوجب تميزه عما عداه فالامر الخيالي انما يكون مدركا اذا
اوجب صفة العلم تميزه بان حصل صورته عند المدرك وفيما نحن فيه
ليس كذلك لان كلامنا انما هو في صورة هو آلة لملاحظة العين
الغائب عن الحس لا في صورة الملحوظة بالذات حتى يكون مدركا وكذا
الخبر المدقق لم يفرق بين ما به الادراك والمدرك فاجاب بما اجاب
اي تميزا بالذي الصورة آه يعني ان الكلام بتقدير المضاف
فالمصور صفة توجب تميزا وهو صورة المتعلق الذي هو الماهية
المتصورة بحيث لا يحتمل الماهية المتصورة نقيض تلك الصورة فلا يرد
ان المتصور غير التميز اذ هو صفة موجبة له على ما مر والمعتبر في توقف العلم
عدم احتمال المتعلق نقيض التميز لا نقيض الصفة فلا يصح بناء الاول المصورا
في توقف العلم على انه لا نقيض له قال الشارح في شرح الشرح معنى قوله
لا نقيض للتصور انه لا نقيض للمتعلق يعني الماهية المتصورة وهذا مبني
على ان يكون المراد بالنقيض نقيض المتعلق وقد مر تحقيقه ومن
هاهنا اه اي ومن اجل ورود الاعتراض ظاهرا الوارد نقيض التميز حمل
المراد بالنقيض نقيض الصفة وقوله لا يحتمل صفة للصفة لا للتميز وضمير

ان تق

لا يحتمل

نقيض
لا يحتمل راجع الى المتعلق فالمعنى صفة توجب تميزا لا يحتمل متعلقها
تلك الصفة فالتصور ح نفس الصورة لا ما يوجبها والتميز بالمعنى
المصدري وهو الكشف والايضاح ولا شك ان يصح البناء المذكور لان التصور
صفة توجب كشف الماهية المتصورة بحيث لا يحتمل تلك الماهية نقيض
ذلك التصور اذ لا نقيض له على ما زعموا لكن لا يخفى انه خلاف الظاهر
الظاهر ان يكون لا يحتمل صفة للتميز ومن هنا لتعريف العلم عند القائلين
بانه من باب الاضافة حيث قالوا هو تميز لا يحتمل النقيض فانه لا يمكن
ان يراد فيه نقيض الصفة معلم وقد يجاب اه اى يجاب عن اعتراض
عدم صحة البناء بدون ان يكون الكلام على تقدير المضاف وان يكون
المراد نقيض الصفة بان عدم نقيض التميز فرع عدم نقيض التصور فاذا
لم يكن لنفس التصور نقيض لا يكون لتميزها الذى هو صفته نقيض معلم لكن
لا يخفاه بعد ايراد اعداء عدم نقيض التميز فرع عدم نقيض التصور امر لا دليل
عليه الا يرى ان في التصديق نقيض التميز ولا نقيض له وقد يقال ان عدم
نقيض المفهوم المتصور وعدم نقيض التصور وعدم نقيض التميز امور
متلازمة لا يتصور الانفكاك بينها فعدم نقيض واحد منها يستلزم
نقيض الآخر اقول ادعاء التلازم اليضا لا بد له من دليل ودعوى البداهة
غير مسموعة معلم فان قلت الخ اعتراض آخر على قوله بناء وحاصله ان
يكون توقف العلم للتصور ات كما يصح باعتبار انها لا نقائض لها كذلك يصح
باعتبار انها غير محكمة لنقائضها لان كل متصور لا يحتمل غير صورته اى صلته
فعلى تقدير تسليم ان للتصور نقيضا يصح شمول العلم للتصورات لكونها غير محتملة
لها فلا وجه لبناء شمول للتصورات على انها لا نقائض لها معلم فلو سلم ان

للتصور بالكنه والتصور لما مر قلت حاصله ان شمول العلم للتصورات انما هو
انما غير محتمل للنقائض انما يتم في التصورات بالكنه اذ كل متصور بالكنه
لا يحتمل غير صورته الحاصلة لما انه لا يمكن تعدد حقيقة شيء واما التصور
بالوجه فلا اذ يمكن ان يكون لشيء واحد لوازم متعددة فكما يمكن حضار
باحدها يمكن بالآخر بخلاف بناية على انه لا تقائض لها فانه شامل
للتصور بالكنه وبالوجه قوله على ان اه علاوة على تقدير تسليم ان
كل متصور بالكنه وبالوجه لا يحتمل غير صورته الحاصلة وحاصله ان بناء
دخول التصورات على انه لا تقائض لها يجب الواقع على زعمهم وهو لا ينافي ان
يكون لذلك الدخول مبنى آخر وهو عدم الاحتمال للنقيض بحسب التقدير و
الفرض نجوز ان يكون مبناه بحسب الواقع عدم النقيض وبحسب الفرض عدم الاحتمال
وللفاضل الحلبي في تحرير هذا الكلام ما قد بلغ في نهاية البعد عن المرام وهو
نيزعم انها لنهاية تحقيق المقام قوله لانه يبطل كثيرا من قواعد المنطق
اي عدم قولهم عكس النقيض من قواعد المنطق لانه عن نتائج لان القاعدة
قضية كلية والتعريف ليس كذلك واما قولهم نقيض التساوي متساويان
فهو قاعدة كلامية تصديق التعريف عليه وعده في شرح المطالع من القواعد
قوله والتحقيق اه هذا التحقيق مستفاد من كلام السيد قدس سره
وحاصله ان نفس النقيضان بالامرين المتباينين بالذات اي
الامرين الذين يتباينان ويتدافعان بحيث يقتضي لذاته تحقق
احدهما نفس الامر انتفاء الآخر فيهما وبالعكس كالايجاب والسلب فانه
اذا تحقق الايجاب بان الشيء انفس السلب وبالعكس لا يكون للتصور
اي الصورة نقيض اذ لا يستلزم تحقق صورة انتفاء الآخر فانه يمكن

صورتي

صورتی الانسان و اللاانسان لم یکن کلتاهما حاصلتان لانتفاء بینهما الا
نسبتهما الی شیء فانه یحصل حینئذ قضیتان متنافیتان صدقا ان لم یحصل
السبب راجعا الی نسبة الانسان الی شیء بل اعتبر خروجه و ان حصل السبب
راجعا الیهما کانتا متنافیتین صدق و کذبا و کذا الحال فی التصورات
التقییدیة و الانتزاعیة لانتفاء بینهما الا بملاحظة وقوع تلک النسبة
و ارتفاعها بالاعتبارین المذکورین فی المفردین فان قلت لم
مفهوم نسبة الانسان الی زید و مفهوم سلبها عنه کل منهما قبیل التصورات
و بینهما تنافی صدقا و کذبا فلیکن کل منهما نقیضا للآخر بالمعنی المتنافی
للنقیض فقد تحقق للتصورات ایضا فالجواب ان کلا منهما ان لوحظ
من حیث انه آلة و رابطة بین الطرفین فالتناقض بینهما عین التناقض
فی القضایا و ان لوحظ من حیث انه مفهوم من المفهومات و حمل زید
کقولک زید منسوب الیه الانسان و لیس بمنسوب الیه الانسان فهو ایضا
راجع الی تناقض القضایا بالآن قولک زید منسوب الیه الانسان
معنی زید انسان لا فرق بینهما الا انه اعتبر نسبة الانسان الیه ثانیا
و حمل علیه و سلب علیه السلب و ان فسر النقیضان بالامرین المتنافیین ای
الامرین اللذین یکون کل منهما متنافیا للآخر لذاته سواء کان تمانعا
فی التحقق و الانتفاء کما هو فی القضایا او مجرد تباعد فسر المفهوم بانه اذا
لیس احدهما الی الآخر کان ذلک اشد بعدا تما سواه کان للتصور النقیض
کالانسان و اللاانسان و ذلک ظاهر ومنها قال آه ای من تفسیر
النقیضین بالمتنافیین قبل نقیض کل شیء رفعه و کرره قدس سره فی حاشیته
المطالع ان المفهوم المفرد اذا اعتبر فی نفسه لم یتصور له نقیض الا بان یلتفت

اعتبر

لم یکن

لانتفاء

لم

قبیل

لم

نقیضا

لم

نقیض

لم

نقیض

لم

علی

اليه معنى كلمة النفى فيحصل مفهوم آخر غاية البعد عنه ويسمى رفع المفهوم
فرفعه واذا اعتبر صدق المفهوم على شئ فنقيض ذلك المفهوم على هذا
الاعتبار سلبه اى سلب صدقه ورفعه عما اعتبر صدقه عليه والاول نقيض
بمعنى العدول والثانى نقيض بمعنى السلب انتهى كلامه فعلم من هذا
ان النقيض فى التصورات يتحقق بقسميه اعنى رفعه عن شئ بالاعتبار
واما فى التصديقات فلا يتحقق فيها الا القسم الاول اذ لا يمكن اعتبار صدقها
وحملها على شئ وان معنى قولهم نقيض كل شئ رفعه سواء كان رفعه على
او رفعه عن شئ انه ان اعتبر ذلك الشئ فى نفسه كان نقيضه رفعه فى نفسه
وان اعتبر صدقه على شئ كان نقيضه رفعه عن ذلك الشئ قال الشئ
المدقق فيه مناقشة من وجهين الاول انه لا يصدق على نقيض السلب
والثانى ان قولهم ورفعه عن شئ يقتضى ان يكون رفع الضاحك
عن الانسان مثلا نقيض الضاحك وليس كذلك بل هو نقيض لاثباته
انتهى ويمكن الجواب اما عن الاول فبانه يجوز ان يكون اطلاق النقيض
على الايجاب باعتبار لازم ما ونقيض السلب اعنى سلب السلب ويؤيده
ما قالوا من ان نقيض الموجبة الكلية السالبة الجزئية مع ان نقيضه
رفع الايجاب الكلى وما صرحوا به فى بحث القضايا الموجبة من ان النقيض
عندنا اعم من ان يكون رفعا لذلك الشئ اولا زما ما وبالجملة وان كان
النقيض حقيقة هو رفع ذلك الشئ والاوجه ان يقال رفع كل شئ نقيضه
على ما وقع فى عبارة السيد المدرس فى حاشية شرح مختصر الاصول
واما عن الثانى فيما عرفت من ان المراد انه اذا اعتبر الشئ فى نفسه كان
نقيضه رفعه فى نفسه وان اعتبر من حيث صدقه على شئ كان نقيضه رفعه عن

فى نفسه ورفعه عنه

وكذا الشيخ لان كلا من النقيض يتحقق بالنظر الى اعتباره في نفسه
وقول المنطقيين محمول على المجاز اى قول المنطقيين من اثبات النقيض
للتصورات محمول على المجاز باعتبار انه لو اعتبر النسبة بينهما حصل الله اعلم
بينهما اما فر الصدق والكذب اذ فر الصدق فقط على ما عرفت ولذا عرفوا
الشيء نقض باختلاف القضيتين بالايجاب والسلب بحيث يستلزم لذاته صدق
صدق احدهما كذب الاخرى ولا يلزم اه عطف على قوله يبطل شيء
وجه آخر لبيان ضعف قولهم انه لا نقائض للتصورات وحاصله انه يلزم
اذا لم يكن للتصورات نقائض يدخل جميع التصورات في تعريف العلم مع عدم
صدق العلم عليه لان المطابقة معتبرة في العلم ولا مطابقة في بعض التصورات فلا
التعريف مانعا واجيب عنه بما افاده السيد المحقق في مواضع من كتبه
وحاصله ان الصورة الانية الثانية من ذلك الشيء علم تصوري
لانه آلة لملاحظة مطابقه بحيث لا يحصل غير تلك الصورة في الواقع فلا خطاء
في الصورة لمطابقتها للمعلوم وانما الخطاء في الحكم المقارن لهذا التصور
وهو ان هذه الصورة صورة لذلك الشيء الذي هو المراد بقولنا سؤال مشهور
وهو مدار المطابقة اما الشيء الذي نشأ منه الصورة او الشيء الذي كانت
تلك الصورة صورة له فان كان المدار الاول يلزم جريان المطابقة في
في الصورة التصورية من غير ملاحظة الحكم والالتفات اليه اذ لا شك
ان الصورة المنتزعة عن الانسان مثلا قد يكون مطابقة له وقد لا يكون
بدون ملاحظة الحكم وان كان المدار الثاني يلزم ان لا يتصف التصديق
بعدم المطابقة ايضا وكل صورة تصديقية لا يكون الا مطابقة
لما هي صورة له فان الصورة التصديقية كقولنا العالم مستغن

عن المؤثر مطابقة لما هي صورة اعني ثبوت الاستغناء عن المؤثر للعالم
ويمكن الجواب بان الصورة التصورية والتصديقية وان كانت
مطابقة للمعلوم لكن معلوم كل صورة تصورية واقع في نفس الامر
ضرورة انه لا تنافي بين المعلومات التصورية الا ترى ان كل متصور
فهو ماهية من الماهيات في نفسها مع قطع النظر عن فرض العقل و
انما المتنع والمفروض وجودها واتصافها فيكون كل صورة تصورية
مطابقة للواقع فلا يتصف لعدم المطابقة اصلا بخلاف معلوم الصورة
التصديقية فانه قد يكون واقعا في نفس الامر كما في قولنا العالم حادث
مثلا وقد لا يكون كما في قولنا العالم قديم ضرورة تحقق المنافاة بالذات
بين المعلومات التصديقية فالصورة التصديقية قد تكون مطابقة
للواقع وقد لا يكون الا ترى انا اذا رأينا حجرا وحصل منه الصورة
الحجرية وحكمنا بان هذه الصورة لذلك المرئي كان كلا من الصورة
التصورية والتصديقية مطابقا لما في نفس الامر ضرورة ان كلا
المعلومين واقع فيه واذا رأينا حجرا وحصل منه الصورة الانسانية
وحكمنا بذلك فالصورة التصورية مطابقة لما في نفس الامر وهو الماهية
الانسانية والصورة التصديقية غير مطابقة لعدم معلومية فيه
هو ثبوت تلك الصورة للحجر فالحاصل ان الصورة التصديقية
يتصف بالمطابقة وعدم المطابقة لما في نفس الامر والصورة التصورية
وايا متصفة بمطابقة لشيء مثل فانه دقيق ﴿ وانما الخطاء في الحكم
اي انما الخطاء في الحكم المقارن لذلك التصور فان الحكم بالصورة الانسانية
من انها صورة له قد صار ملكة النفس فاذا كانت تلك الصورة صورة

بمنح الملازمة

كما اشارت منه فرنفس الامر يكون حكم مطابقا لما فى نفس الامر واذا لم يكن
صورة له فى نفس الامر لا يكون مطابقا وهذا معنى تحقق المطابقة والا مطابقة
فى الحكم مع مطابقة الصورة لما هى صورة له فى الصورتين وبما ذكرنا اندفع
ما قيل ان الحكم بان هذه الصورة لذلك المرئى فرع الحكم بالفعل من البين
ان لا حكم فيه بالفعل بل يكون الحكم والالزم التسلسل لانه انما يلزم التسلسل لو كان الحكم
الحاصل بواسطة تلك الملكة حكما صريحا ملتفتا اليه بالذات تفصيل فيه جميع
ما اعتبر فيه من التصور والرجوع الى الوجدان بعد ذلك فتدبر ويرد عليه
انه فرق اه حاصله ان كون تلك الصورة تصورا واداة للالتفات يتوقف
على ان يكون العلم بالوجه عين العلم بالشئ من ذلك الوجه حتى يكون العلم بالشئ
من وجه الانسانية عين العلم بالانسان الذى هو وجهه لكن الفرق ثابت
فان العلم بالوجه هو ان يحصل فى الذهن صورة يكون آلة للاحظة ذى
الوجه فالوجه معلوم والحاصل فى الذهن صورة ومعنى العلم بالشئ من ذلك
الوجه ان يكون ذلك الوجه آلة للاحظة فالحاصل فى الذهن بعض ذلك الوجه
والمعلوم بواسطته ذلك الشئ فالعلم بالوجه فى المثال المذكور غير العلم بالانسان
وان كان مطابقا لكن العلم بالشئ من ذلك الوجه ليس بمطابق والمقصود فى
المثال المذكور هو هذا اذ المتصور هو الشبح والصورة الانسانية آلة للاحظة
واجيب بانه ان اراد بان المتصور هو الشبح انه متصور من حيث الحجرية
فهو ساقط بالضرورة اذ الصورة المذكورة آلة للاحظة فرد من افراد الانسان
ودون الحجر فكيف يكون الحجر متصورا به وان اراد انه متصور بذلك الوجه من
حيث الانسانية فلا خطأ فى تلك الصورة اذ هو مطابق للمتصور واما
الخطأ فى ان هذه الصورة آلة للاحظة ذلك الشبح المرئى وان ذلك الشبح

فرد من افراد الانسان نقل عنه توضيحا انا اذا رأينا شبحا من بعيد وهو في
الواقع حجر يحصل في اذهاننا صورة الانسان فاعتقدنا انه انسان فربما
نتوجه الى ذلك الشبح بوصف الانسانية ونجعله عنوانا بناء على ذلك
الاعتقاد ونحكم على ذلك بانه قابل العلم والفهم مثلا فالمحكوم عليه بهذا الحكم
الوارد على الحاذي بهذا العنوان معلوم لنا بهذا الوصف بكل البتة
وصورة الانسان آلة لملاحظة المحكوم عليه اعني الشبح ووجه لذلك الشبح
والشبح معلوم لنا من حيث ذلك الوجه وقد يقرر الفرق بين العلم بالوجه
وبهذا هو العلم بمفهوم الانسان الذي هو آلة لملاحظة الشبح وبين العلم
بالشبح من الوجه وهو بهذا العلم بالشبح من حيث مفهوم الانسان ولا شك
ان العلم بالشبح الذي هو الحجر في الواقع بوصف الانسانية غير مطابق
وهكذا الحال في قولهم الماهية المجردة عن العوارض الذهنية وهي حصة
موجودة في الذهن والا لم تعلم لا يعقل والا لم تشترك كلي وامثال ذلك
انتهى وحاصلها ان بعد حصول صورة الانسان من الشبح واعتقادنا ان
الشبح انسان نحكم عليه بانه قابل للعلم مثلا والمحكوم عليه لابد ان يكون معلوما لان
الحكم على الشيء فرع تصوره وليس معلوما الا بوصف الانسانية فيثبت ان
الحجر متصور بوصف الانسانية وهو علم غير مطابق لمعلومه ولا يمكن ان
يقال ان المعلوم هو الحجر من حيث انه انسان لانه لم يكن العلوم هو
الانسان فلا يكون فرقا بين العلم بالشبح بالوجه الذي هو الانسان وبين
العلم به بذلك الوجه وعلى هذا ظهر ان المعلوم هو الشبح من حيث انه حجر لا
من حيث انه انسان واندفع الجواب المذكور فانه مبني على عدم الفرق
بين العلم بالوجه وبين العلم بالشيء من ذلك الوجه وتحقيق الجواب ان المسلمين

هنا

رشه

انه بعد حصول صورة الانية من الشيء واعتقادنا انه انية لاجل اشتباه
الحال على الحس بواسطة المشاكلة بين الجزء والانية يجعل الوصف المذكور
عنوانا ويحكم عليه لكن المعتبر في اتصاف افراد الموضوع بالوصف العنواني
هو الاتصاف بالفعل بحسب الاعتقاد على ما هو الحقيق والحكم المذكور وان
كان بحسب نفس الامر انما هو بحسب الاعتقاد ويجوز ان يكون الصورة
الانية صورة للملاحظة الانية الذي هو الجزء الواقع ويكون معنى
الحكم عليه ان الامر الذي اعتقده انه متصف بالانية موصوف بكذا
قابل العلم والفهم فيكون التصور مطابق للمتصور الذي هو الانية
المفروض ومع ذلك يكون المحكوم عليه هو الجزء لانه جزء في نفس الامر والخطاء
انما هو في الاعتقاد وبان ذلك الجزء الذي هو ناشئ عن عدم امتياز
الحس بين الامور المشاكلة وقد يجاب بوجهين آخرين احدهما سلفنا
ان المحكوم عليه هو الجزء ولكنه معلوم بالوجه المطابق ودعوى انه ليس معلوما
لان الا بوصف الانية فرض المنع غايته ان ذلك الوجه غير مشعور به
وذلك لا يوجب انتفائه في نفس الامر ولا يخفى انه نوع مكابرة وثانيهما
ان المرئي مع بعيد هو الهوية المشتركة بين الواجب والفرض والجواهر
على ما سيجيء في بحث الرؤية والصورة الانية ليست غير مطابق
لها لان الوجه الاخص لا يباين الاعم ولا يخفى انه عدم تمامه في نفسه
غير مفيد لان عدم المطابقة متحققة قوله اي ذاته كاف اه فسر قوله
لذاته بهذا اشارة الى ان ليس المراد بان علة لذاته انه يترتب على
ذاته الانكشاف والتميز من غير توسط صفة زايدة على ذاته كما ذهب
اليه المعتزلة والفلاسفة ثم قيد الكفاية بقوله بلا حاجة الى شيء يفضي

لكنه ان اراد
تا نهجا كم

الى العلم وتعلقه المستفاد من قوله لا لسبب من الاسباب اشارة الى ان
مغز الكفاية انه لا يحتاج في العلم وتعلقه الى سبب مفضي لانه لا يحتاج
الى شئ اصلا وبهذا اندفعت المناقشة التي اوردها بعض الفضلاء
من ان كفاية الذات في تعلق العلم محل خدشة اذ التعلق نسبة ومن
البين ان النسبة يتوقف على المنتسبين وهي العالم والمعلوم
قلت لان توقف على المعلوم انما هو لكونه متعلقا له لا لانه سبب
مفضي وان كان يحتاج الى متعلق اختير التعلق الاخير
وهو ان المراد بسبب المفضي في الجملة اي فيما لا نقيض اليه انما
قال ذلك لان لهم ايضا تدقيقات لكن ذلك فيما يفتقر اليه هو الى دليل
الشرعية التي يبتني عليها السعادة الدنيوية والاخروية
يعني ان آه الا لو علمت قال انه جعل الحواس الجزوة عن العقل كحواس
البهايم سببا للعلم فانها مبنية على ان النفس اه اتفق
المحققون على ان المدرك للكليات والجزئيات هو النفس انما طفقوا في
نسبة الادراك الى قوايا كنسبة القطع الى السكين واختلفوا في ان
صور الجزئيات المادية يرتسم فيها او في الآلات فذهب جماعة الى ان
يرتسم فيها صور الكليات ولا يرتسم فيها صور الجزئيات المادية وانما
ارتسامها في الآلات بنا على انها بسيطة ويكتفي بالصورة الجزئية
بنا فيها للتمايز وادراك النفس للجزئيات ارتسامها في الآلات وليس
هناك ارتسامان ارتسام بالذات في الآلات وارتسام بالواسطة
في النفس انما طفقه على ما توهم وذهب جماعة الى ان جميع الصور الكلية
والجزئية انما يرتسم في النفس انما طفقه لانها المدركة للاشياء لا ان

اورد بعضهم ان ذات الكافي في تعلقه بمعنى علوم الاجنبي الى السبب مفضي

المولى زاده

مجردة

ادراكه

الا ادراكها للجزئيات المادية بواسطة لابد انتهاء وذلك لان ادراك الصور
فيها غاية ما في الباب ان الحواس طرق لذلك الادراك مثلا ما لم يفتح
البصر لم تدرك الجزئي المبصر ولم يرتسم فيها صورته واذا فتحت ارتسمت وهذا
هو الحق فمن ذهب الى الاول بنت الحواس الباطنة ضرورة انه لابد
لادراك الجزئيات المادية بعد غيبوبتها وغير المحسوسة المشتركة عنه من محال
ومن ذهب الى الثاني نفاها وعلى ان الواحد اه على تقدير
ثبوت ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد وان الجزئيات لا ترتسم في النفس
يلزم القول بالحواس الباطنة لان القول بوجود الآثار المختلفة من
اجتماع صور المحسوسات وحفظها وادراك المعاني الجزئية وحفظها وتفصيلها
وتركيبها يقتضي ان يكون لكل منها مصدر اغير النفس وهو الحس المشترك
والخيال والوهم والحافظة والمتصرفة واما على تقدير بطلانها فيجوز
ان يكون النفس الناطقة مبدأ لتلك الآثار فلا حاجة الى اثباتها
وفيه اشارة اى في قوله تتلاقيان ثم تفترقان فان التلاقي و
الافتراق شرط لعدم التقاطع وان كان التلاقي متحققا فرضوه التقاطع
الظاهر المناسب مع ان يقول تتقاطعان فيتراءيان الى العينين
بدون ذكر الافتراق كما لا يخفى اعلم انه بين في علم التشريح انه قد ثبت من
جانبي مقدم الدماغ من تحت محل الشم عصبتان مجوفتان متقاربتان
حتى التصقتا وصارت جوفهما واحدا ثم تباعدتا الى ان اتصلتا بالعينين
وذلك التجويف الذي في الملتقى اودع فيه القوة الباصرة ويسمى
مجمع النورين واختلفوا في ان اتصالها بطريق التقاطع بدون الانعطاف
بان يتصل العصب الايسر بالعين اليمنى والايمن بالعين اليسرى فتجدث

صورة الصليب وهي ان يتقاطع خطان ويذهب كل منهما الى جانب
الآخر او بطريق التلاقي والانعطاف كرمتي الدالين اللذين مجذب
كل منهما متصل بمجذب الآخر فيتصل الايمن بالعين اليمنى والايسر
باليسرى والاكثرون ذهبوا الى الاول وحسبك رأس فرشح المقاصد

لا يقال

الحركة آه حاصله ان الحركة من الاعراض النسبية فانها بهيئة
توض للجسم باعتبار النسبة الى المكان والمتكلمون انكروا الاعراض
النسبية وقالوا انها امور اعتبارية ليس لها تحقق فى الخارج فكيف
يدرك بالحس اذ الادراك الحسى فرع الوجود الخارجى قال الفاضل الخبيصى وفيه
بحث لان الاجتماع والافتراق والاتصال والانفصال كلها من الاعراض
النسبية مع انهم قد عدوها من المبصرات فتكون العشرة من الاعراض النسبية
لاينافى كونه من المبصرات ولا يخفى انه لا يدفع الاعتراض لانا نقول
بغير ان المتكلمين وان انكروا وجود سائر الاعراض النسبية لكنهم اعترفوا
بوجود الحركة اذ قد اتفقوا على وجود الاين منها وسموا بالكون وقسموه
الى الحركة والسكون والاجتماع والافتراق وقالوا بوجوده ضرورى شاهده
الحس وكذا انواعه الاربعة اذ حاصله عايد الى الكون والمبصرات امور
اعتبارية لا حقيقة متنوعة بحسب كونه مسبوقا بكون آخر او غير مسبوق
وبحسب المكان بحسب بينهما ابعد مه كما فى الافتراق والاجتماع كما فى
المواقف ولزوم النسبة بغير ان لزوم النسبة والاضافة الى
المكانين والآنين لا لانا قد ان يكون الحركة المتصفة بها محسوسة
لجواز اتصاف الامور الحسية بالامور العدمية كاتصاف ذات الاعمى
بالعمى اعلم انه قد اختلف فى الاكوان فقال بعضهم انها محسوسة ومن انكر

الاكوان

الاكوان فقد كابر نفسه وتقتضر عقله وقال بعضهم انها غير محسوسة فانا لا نشاهد
الا المحرك والساكن والمجتمعين والمتفرقين واما وصف الحركة والسكون
والاجتماع والافتراق فلا تحصل الحركات من قبيل المبصرات انما الصحيح على
احد المذهبين [illegible] وما يليق اه قاله مولانا صلاح الدين الرومي اي
يليق في توجيه قوله والحركات ليندفع الاعتراض المذكور من ان معنى
كون الحركة مبصرة انه يحصل بعد مشاهدة الجسم في المكانين ادراك
الحركة لان نفس المشاهدة فيلسوف لان ادراك الشيء كالحركة مثلا يتوقف
احساس الآخر كالجسم لا يسمى احساسا ولا يسمى ذلك الشيء المدرك محسوسا
والالزم ان يعد العمى من المبصرات لانه يحصل بعد مشاهدة الاعمى ادراك
عماه مع انه نقص فليس له تحقق فضلا عن ان يكون محسوسا والضمير
في قوله وهو الحركة اما راجع الى مجموع الكونين والى الكون المذكور المتضمن
الكونين واما قوله واللمس لا يدرك الجسم فمن تتمة ما يقال دفع اعتراض
يرد عليه وهو ان يقال يلزم مما ذكرتم من معنى كون الحركة مبصرة ان يكون
الحركة ملموسة ايضا لانه يحصل بعد ملامسة الجسم ادراك الحركة فان من لمس
متحركا مغمض عينه ادرك حركته ولذا ذهب الجبائي الى ان الحركة والسكون
مدركان بحاسة البصر والملمس وحاصل الدفع ان اللمس لا يدرك الجسم في مكان والا
لقدر على بيان كيفية تمكنه بل يدرك وصوله الى الملموس فاذا تجدد الوصول
اشتبه الحال بتجدد الحركة التي هي الكون في المكانين بخلاف البصر فانه
يدرك الجسم في المكان ويقدر على بيان كيفية تمكنه فتحصيل ادراك الكونين
ولا يخفى انه ليس بشيء لان ادراك الحركة بعد ملامسة الجسم المتحرك امر ظاهر
سواء قلنا بادراك اللمس الجسم في مكان او لا فمع هذا قوله فلا يدرك الحركة

على صيغة المجهول اى لا يحصل ادراك الحركة بسببه او على صيغة المعلوم
والضمير للمس اى لا يكون سبب لادراكه او للعقل وفى بعض النسخ لا يدركه
فلمكان فح يكون بيانا لقوله ادراك العقل للحركة اذ الحس لا يدرك الجسم فى
مكان او احيانا فلا يدرك الحس الحركة التى هى الكون المخصوص فعلى هذا قوله لا يدرك
فلمكان على حذف المضاف اى لا يدرك كون الجسم فى مكان والضمير فى قوله
وشذ راجع الى شئ يعنى ان الشئ المدرك بواسطة الحس الاخر لا يعد
محسوسا كالابعاد ادراكه احساسا منه اشارة الى ان تقديم قوله اه
كما بين فى علم المعانى من ان تقديم ما حقه التاخير يفيد الاختصاص
قال المحشر المدقق المعانى المستفاد من التقديم المذكور هو انه يدرك
ما وضع كل حاسة له بها لا غير بالا ما ذكره من انه لا يدرك بها ما يدرك
بالحاسة الاخرى على ما لا يخفى والفرق ظاهر لكنه مستلزم لما منه
اى مركب تام اه يعنى ليس المراد من الكلام ما هو المستعمل فى الافهام
الانام والمتبادر عند الخواص والعوام اعنى ما يتكلم به بل ما هو مصطلح اهل
ما تضمن كلمتين بالاسناد او الازم ان يكون المركب التقييدى خبرا اذ
يصدق عليه انه كلام لنسبته خارج تطابقه تلك النسبة او لا تطابقه فان قولنا
زيد الفاضل كلام يكون لنسبته خارج وهو اتصاف زيد بالفاضلية فى نفس
الامر اذ عدمه قد يطابقه تلك النسبة او لا تطابقه وكان الفاضل الجلبى ظن
ان ليس للكلام معنى ليشتمل المركب الوصفى وغيره فلا معنى للانتقاض
ولعمرك ان بعض الظن اثم فيحتاج الى تفسير الكلام بالمركب التام
لخروج المركب التقييدى بقوله النسبة اذ المراد بها الايقاع والانتزاع
وهذا مبنى على ان الالفاظ موضوعة للصور الذهنية لكنه خلاف مرضى الشارح

على وجه

منه الحركة يعنى انما قلنا
ادراك العقل منه

النحوى

على وجه ذلك النشر متلبس بذلك الوجه آه اى فى نفس الامر مع قطع النظر
عن اعتبار المعتبر بيانه ان الكلام الذى دل على وقوع النسبة بين الشيئين
اما بالثبوت بان يدل على ثبوت احدهما بالآخر او بالانتفاء بان يدل ليس ذلك على قطع
النظر عما فى الذهن من النسبة لابد ان يكون بينهما نسبة بثبوتية او سلبية
لانه اما ان يكون يدل ذلك او لم يكن فالاخبار عن تلك النسبة على وجه
يتصف به النسبة فى حد ذاتها من الثبوت والانتفاء صدق والاخبار
على خلاف ذلك كذب قوله وهو الاوفق للمعنى اه اذ الخبر عنه
فى الحقيقة هو النسبة لا ذات الموضوع والمحمول قوله عبارة عن الاثبات
اى كونها مثبتا او منفيا بحسب المصدرى المبنى للمفعول اذ هو الذى
يتصف به النسبة كما لا يخفى قوله يعنى لا يشترط فيه آه اشتراط الخمسة
مذهب القاضى ابا قلانى وهو يقول ينبغى ان تحصل التواتر فى
فوق الاربعة لان التذكية واجبة فى الشهود الزنا لعدم حصول اليقين
بشهادتهم ويوجد هو فى الخمسة واعترض عليه بان التذكية فى الخمسة
ايضا واجبة فعلم انه ليس كما زعم قوله اذ اثنى عشر قال السيد المحقق بعد
النقباء المبعوثة من بنى اسرائيل على ما قال الله تعالى وبعثنا منهم اثنى
عشر نقيبا وبعثهم لتبليغ احكام دين موسى عليه السلام وتشهيرها
وتواترها فعلم ان التواتر يحصل بهذا العدد واشتراط الفخر الرازى بقوله
تعالى ان يكن منكم عشرون صابرون يغلبوا مائتين وهو بعيد جدا
واشتراط اربعين بقوله تعالى يا ايها النبى حسبك الله ومن تبعك
من المؤمنين روى ان الموءمنين كانوا اربعين والنبى مأمور
بنشر الاحكام وتشهير الاسلام واشتراط السبعين بقوله تعالى واختار

على

مؤسس تومه سبعين رجلا او نسخ في التلويح او خمسين بدل سبعين ويرد عليه
ان هذا قول لم يقل به احد ﴿ قوله ﴾ بل ضابطه وقوع العلم من غير شبهة اي ضابطه
كون الخبر متواترا هو ان يقع العلم بعده بحيث لا يحتمل النقيض اصلا قال
بعض الفضلاء انت خبير بان يكون الاطلاع اي حصل عقيبه مما لا يحتمل النقيض
لا حالا ولا مآلا مردونه خرط القتاد انتهى لا يخفى عليك ان اتفاق جمع غير
المحصور على شيء مستند الى الحس مخترع لا ثبوت له في نفس الامر مع تباين
ارائهم واحلافهم واوطانهم مستحيل عقلا يعني ان العقل يحكم حكما قطعيا بانهم
لم يتواطؤا على الكذب وان ما اتفقوا عليه حق ثابت في نفس الامر غير
محتمل للنقيض يعني بسبب تجويز العقل وقوع شيء بدله كما في العلوم العادية
لا بمعنى سبب الامكان العقلي عن تواطئهم على الكذب وبالجملة انا نجد
من انفسنا علما ضروريا بوجود مكة وبغداد بحيث لا يحتمل النقيض اصلا
وما ذاك الا بالاخبار والاشتهار انما نشأ من اخذ عدم الاحتمال بمعنى عدم
الامكان تأمل كذا في التلويح ﴿ قوله ﴾ قيل عليه اي يعني ان للمتواتر مدخلا في
افادة العلم لان الخبر انما يفيد بسببه فيكون افادة العلم موقوفا على المتواتر
فاذا ثبت التواتر بالعلم على ما ذكرتم من ان وقوع العلم دليل على بلوغه حد التواتر
يدل على ان التواتر موقوف على العلم وانه دور حاصل الجواب ان نقول
سبب نفس العلم والعلم بان اي حصل عقيبه علم سبب العلم بتواتر الخبر الموقوف
عليه العلم بالعلم والموقوف نفس العلم فلا دور ويدل على ذلك انه جعل وقوع
العلم دليلا على التواتر اذ الدليل لا يلزم من العلم العلم بشيء آخر وفيه انه يلزم
على هذا ان يكون العلم بتواتره موقوفا على ملاحظة العلم بان سند المصدق
بانه علم وليس كذلك فانه يحكم بحصول العلم بحكم العقل بتواتره ويمكن الجواب

بان العلم اذا كان حاصلا بطريق الاخطار والتوجه الى معلومه بالذات
يكون العلم والعلم بالعلم معا حاصلين فى الذهن ولا يكون حاجة الى
احضار العلم ثانيا وكذا ذهب الامام الى ان العلم والعلم بالعلم متحدان
وفيما نحن فيه كذلك فان العلم بعد الخبر انما يحصل بعد التوجيه اليه والقصد
الى اخطاره بخلاف ما اذا لم يكن حاصلا بطريق الاخطار فانه لابد من
ملاحظة حتى يحصل العلم بالعلم تامل ☞ وبهذا حال كل معلول اه قال نفس
العلة تفيد نفس المعلول والعلم بالعلم يفيد العلم بالعلة الخفية بمعنى انه اذا كان
تحقق العلة تحقق المعلول واذا علم تحقق المعلول علم تحقق العلة وانما قيد
بالخفية لانه اذا كانت العلة ظاهرة يستفاد العلم بها بدون العلم بالمعلول
كالنار المحسوس للذكاء والاولى تركه لان العلم بالعلم يوجب العلم بالعلة سواء
كانت ظاهرة او خفية واستفادته من وجه آخر لا ينافيه ☞ فان قلت
لم حاصل هذا السوال منع قوله ان وقوع العلم من غير شبهة يدل على بلوغه
حد التواتر وسند المنع ان للعلم اسبابا شتى مثل الحس والبديهة وكون
خبر الرسول صلى الله عليه وسلم وغير ذلك والمعلول لا يدل على العلة المعينة
فيجوز ان يكون وقوع العلم بسبب آخر لا بسبب التواتر فلا يكون دليلا عليه
☞ قلت عدم الدلالة اراد وبهذا انتفاء سائر العلل معلوم لان
العلم بوجوده مثلا لا يحتمل علة غير التواتر كذا نقل عنه ☞ تامل
وجه التامل ان العلم بانتفاء سائر العلل فى حيز المنع فانه يجوز ان تكون
العلة الموجبة له تحققه من غير ان يكون وجوده وانتفاؤه معلومين وعدم
العلم لا يدل على عدم تحققه ☞ وقع فى التلويح الخ يعنى ان الشارح قال
فى التلويح واما خبر اليهود بقتل عيسى عليه السلام فتواتر دم بهذا واما خبر

العلة

المعلول

النصارى فوجه كلامه بعضهم بان الخبر هنا بمعنى الاخبار واضافته الى النصارى
اضافة المصدر الى المفعول فالمعنى واما خبر اليهود للنصارى فلا تدارع
لكن الاصح في عطف قوله واليهود شاهد دين موسى عليه السلام الى
المكلف وهو ان يقدر لفظ الخبر ويكون اضافته اليه اضافة المصدر
الى فاعله ويكون معطوفا على خبر النصارى ولا يصح عطفه على النصارى
لانه يقتضي ان يكون اليهود اليهود مفعولا وليس كذلك وانما لم يجعل عبارة
التلويح من اضافة المصدر الى المفعول لئلا يحتاج الى التحمل في هذه العبارة
لانه مخالف للقضية على زعم الموجه لكن بعض النصارى الخ يعني ويكب
التوهم بط ولا حاجة الى جعل الاضافة الى المفعول لان بعض النصارى متفق
مع اليهود في اعتقاد القتل فيكون في كلا الكتابين اضافة المصدر الى
الفاعل ولا يكون عطف اليهود على النصارى محتاجا الى تحمل التقدير
كما لا يخفى قوله فيه بحث لان اشتراك النصارى مع اليهود في اعتقاد
القتل لا يستلزم الاشتراك في الاخبار رعنه لجواز ان يكون الاخبار
مختصا باليهود وانت رأيته في الكشاف هو الاول نعم اذا ثبت ان
بعض النصارى مع اليهود في اخبار القتل ثم المقصد كما في الكشف الكبير
حيث قال وكذلك اخبار النصارى بقتله لم يثبت بالتواتر فان
خبر قتله منهم مسند الى اربعة منهم بل لم يبلغ عدد المخبرين الخ
اي بالاتفاق فان الذين دخلوا على عيسى عليه السلام وزعموا انهم قتلوه
كانوا سبعة او ستة والغالب انه لا يوجد العلم باخبار سبعة فالمخبرون
لم يبلغوا حد التواتر في الطبقة الاولى على ان اخبارهم انما كانت عن شبهة
كل اخبر لنا عنه وما قتلوه وما صلبوه ولكن شبه لهم فلا يتحقق التواتر

قوله

رصح

اصلا ولیبان اخبارهم لم یکن عن شبهة عندهم باعتقادهم حتی یتناقض وقوع
العلم بل عن امر محسوس لا شبهة لهم فیه علی ما یدل علیه قوله تعالی حکایة عنهم
انا قتلنا المسیح ثم شهادتهم ما کانت موافقة لنفس الامر ولم یشترط فی الخبر
ان یکون عن امر ثابت فی نفس الامر بل کونه فی نفس الامر مستفادا منه تامل

وعرق الیهود وصل ان بخت نصر وصل الیهود وسبی صنادیدهم لانهم
حرفوا التوریة وزادوا فیها ونقصوا حتی لم یبق الا الشیء الیسیر فانه اخبار
لم یبلغوا حد التواتر فی الطبقة الوسطی ایضا وکانت بخت نصر بلکا قبل البعثة
فالبضائع تشارق الدنیا ومغاربها تشهد بذلک لانه وجد لقیطا عند ضیم مسکر
بنصر وبالجملة اه ای بمجمل کلام الشیخ وخلاصته قوله فتواتره مع ان مخالفتهم

ودفع العلم یدل علی عدم تحققه الا ذلک بقوله بل منع عدد المخبرین الخ علی ما
توهم وفیه اشارة اه ای فی ایات ان لفظ ربع سواء کان للتقلیل او
للتکثیر اشارة الی ان مخالفة حالة الانفراد لحالة الاجتماع لیس کلیا
متحققا فی جمیع المواد کما فی کل جسم ممکن لکن هذا القدر کاف فی الجواب عن
السوال المذکور اذ السوال المذکور معارضة واستدلال علی ان الخبر المتواتر
لا یفید العلم والجواب منع لمقدمتی دلیله اعنی قوله وضم الظن الی الظن لا یوجب
الیقین وکذلک کذب کل واحد لا یوجب کذب المجموع انا لا نم ذلک لانه
موقوف علی ان یکون حال الاجتماع ما یکون حال الانفراد وهو غیر واقع
فی بعض المواد ویجوز ان یکون هذا کذلک والتحقیق کذلک اه
ای تحقیق الجواب وحاصله ان اجتماع الاسباب یقتضی قوة المسبب والخبر سبب
للاعتقاد فاذا تعدد الخبر باعتبار تعدد المخبرین قوی الاعتقاد الی ان
وصل الی العلم وفیه بحث لانه ان اراد اجتماع الاسباب التی لا تتاثر وهو لا یمنع

ای قلیلا

وحاصله

التواتر وان اراد اجتماع الاسباب الناقصة فلا نسلم انه لو وجد جميع
بل يوجب نفسه والجواب ان كل واحد من الاخبار المتعددة موجب للاعتقاد
المستفاد من خبر مغاير للاعتقاد المستفاد من خبر آخر لتفاوتهما
رجحانا وحصل بمجموع تلك الاخبار قوة للمطلق الاعتقاد بحيث لا يبقى
احتمال فلا يلزم شيء مما ذكر واما وهم الكذب اه جواب سؤال كما
قيل كيف يكون الخبر المتواتر سببا للعلم مع ايهام كل خبر الكذب بناء على
افادته كليهما فلكل خبر طرفان يوركد ان بالنظر الى الخبر السابق يحصل
قوة للمسبب المفضي الى العلم اصلا فاجاب بانه لا مدخل للخبر وايهام الكذب
بل احتمال يحكم به العقل واما الخبر فموجب الصدق فان قولنا زيد قائم
يدل على ثبوت القيام لزيد ضرورة انه موضوع له لكن لا يجوز ان يدرك
الوضعية غير الالفاظ الدالة عليها لعدم العلاقة العقلية احتمل عند
العقل ان لا يكون مدلوله متحقق فلا يكون صادقا ومن هذا يخرج الجواب
عما ذكر من ان كذب كل واحد يوجب كذب المجموع تامل لتبلغ الاحكام
قال المحقق الدواني هذا لا يشتمل لمن اوحي اليه لكن لا نفس من غير ان
يكون مبعوثا الى غيره كما قيل في خبر زيد بن عمرو نفيل اللهم ان يتكلف
وجه التكلف هو اعتبار المغايرة الاعتبارية على انه بعد تسليم كونه نبيا
لا يلزم انه غير مبعوث الى الخلق على ما نقل انه قال ايها الناس هلموا الي فانه
لم يبق على دين خليل ابراهيم احد غيري والمراد بالاحكام النسبة الخبرية
والحمل على الخطاب وهم لانه يخرج اعتقاديات التي هي رئيس الاحكام وذكر
قوله ولو بالنسبة الى قوم آخرين دفع لما قيل من انه يخرج من التعريف انبياء
بني اسرائيل الذين بعثوا لتقرير دين موسى عليه السلام كيوشع عليه السلام حاصل

الدفع

النقيض

يبطله

يدل

يبطله

الدفع انهم وان لم يكونوا مبلغين بالنسبة الى القوم الذى بلغ اليهم فهم
مبلغون بالنسبة الى غيرهم هذا خلاصته ما نقل عنه من انه اورد على
التعريف النقض ببعض الانبياء كيوشع عليه السلام امر بتقرير شرع من
قبله فهو لم يبعث للتبليغ لانه حصل ممن قبله فاجاب بقوله ولو بالنسبة الى
قوم آخرين انتهى وحاصله ان التبليغ الثانى ليس بالنسبة الى من بلغ الاول
اليهم وهو بهذا المعنى ادى آه اما اختاره ره حيث قال فالمقصد
النبى الذى بعثه الله لتبليغ الاحكام وكذا الرسول انتهى ويدل عليه
قوله فى تفسير قوله آه فانه يفهم منه ان غير مفروض عنده لكن الجمهور
قد اختلف فى الفرق بين الرسول والنبى فقال بعضهم انهما متساويان وكل
رسول وكل رسول نبى لا فرق بينهما الا بالوجه المفهوم فانه من حيث انه قال الله
تعالى انا ارسلناك اى فى معناه يسمى رسولا ومن حيث انه ينبأ الخلق من
الاحكام يسمى نبيا وهذا مذهب جمهور المعتزلة واليه ذهب الشيخ وقال بعضهم
ان النبى اعم لان الرسول ان صاحب كتاب او شريعة مجددة بخلاف النبى
وهذا مذهب اهل السنة والجماعة وقال بعضهم ان الرسول اعم وفسره بانه
ان ملك هو مبعوث بخلاف النبى فانه مختص بالانسان قوله ويؤيده
الخ وضد التأييد ان العطف يدل على المغايرة فاما ان يكون الرسول متبوعا
للنبى او مساويا او اخص او اعم لا جائز ان يكون متبوعا لتحقق النبى بدون الرسول
كما قال الله تعالى فى حق كل من الكسر واسمعيل عليهما السلام وكان رسولا نبيا
ولا ان يكون مساويا او اعم لان نفى احد التساويين وكذا الاعم يستلزم
نفى الجانب الآخر الاخص فلم يتجه الى ذكر النبى بعده فتعين ان يكون اخص و
بحث لانه يجوز ان يكون بينهما عموم وخصوص من وجه ولم يلزم بطلانه مما سبق

هذا

وعلى تقدير التسليم يجوز ان يكون ذكره للاهتمام بنفيه الا ترى ان محقق
اني صن مسلم لمحقق العام مع ان ذكر النبي بعد الرسول في قوله تعالى واذكر
في الكتاب موسى انه كان مخلصا وكان رسولا نبيا وفي قوله تعالى واذكر
في الكتاب اسماعيل انه كان صادق الوعد وكان رسولا نبيا ولاجل هذا
قال الحشر ويوريده دون ويدل عليه قوله وقد دل الحديث اه تاييد بان
يكون النبي اعم روى ان النبي عليه السلام سئل عن عدد الانبياء
فقال مائة واربعة وعشرون الفا وقيل وكم الرسول منهم وقال ثلثمائة
وثلثة عشر جما غفيرا فتفسير القاضي قوله فان شرطه اي اذا كان
النبي اعم فاختلفوا في بيانه فقال بعضهم الكتاب شرط في الرسول بخلاف
النبي فانه يجوز ان يكون بالوحي او بالالهام او بالتنبيه في المنام قوله
والكتب مائة واربعة انزل منها على آدم عليه السلام عشر صحف وعلى
شيث خمسون صحيفة وعلى ادريس ثلثون صحيفة وعلى ابراهيم
عليه السلام عشر صحايف وعلى عيسى عليه السلام وموسى قبل التوراة والانجيل وعلى داود ومحمد عليهما الصلوة
والسلام التوراة والانجيل والزبور والفرقان قوله اللهم الا ان
يكتفى بالكون اه هذا ما ذكره السيد الشريف في شرح المواقف وقال وشرط
في الرسول ان يكون معه كتاب سواء انزل عليه او على من قبله لكن
يكون عاملا بالكتاب وفيه ضعف اذ لا يساعده النقل ومجرد الاحتمال
لا يكفيه ولذا ذكره بالفهم قوله ويمكن ان يقال اي يمكن ان يجاب
عن الاعتراض المذكور مع اشتراط النزول بانه يجوز ان يتكرر نزول الكتب
كما يتكرر نزول الفاتحة فانه نزل مرة بمكة ومرة بمدينة ولذا السبع
المثاني لكن فيه فضل ما سبق من ان مجرد الاحتمال غير كاف في باب المعجزات

روى انزل عليه الصلوة والسلام صحف كلها في رمضان لاثنتي عشرة ليلة مضت منه

تخصيص

وتخصيص بعض الصحف جواب سوال كانه قيل لو كان النزول مستمرا
على جميع الارسل فلا وجه لتخصيص بعض الصحف ببعض الانبياء وعلى ما مر
في الحديث السابق وحاصل الجواب انا لا نسلم صحة الرواية وعلى تقدير
التسليم نزوله عليهم اولا واشترط بعضهم الخ عطف على قوله قال شرط
بعضهم اه يعني اشترط البعض شرع الجديد فلم ار الرسول وقالوا انه صاحب
شريعة مستجددة بخلاف النبي فانه قد يكون لتقرير شريعة من قبله
ورد المولى الاستاذ بان اسماعيل عليه السلام كان من الرسل كما قال الله تعالى
في حقه وكان رسولا نبيا مع انه لا شرع جديد له لان انباء ابراهيم عليه السلام
كانوا على شريعته كما صرح به القاضي حيث قال في تفسير قوله تعالى وكان رسولا نبيا
يدل على ان الرسول لا يلزم ان يكون صاحب شريعة لان اولاد ابراهيم عليه الصلوة
والسلام كانوا على شريعته ينحصر لخبر الصادق في نوعي الخ اذ لو خص
الرسول يكون خبر النبي خارجا اذ ليس بمتواتر ولا خبر الرسول ويعتبر
الحصر بالنسبة اه قال الخبر الصادق بالنسبة الى هذه الامة منحصر في المتواتر وخبر
الرسول لكن يابى عن هذا التخصيص تقسيم الخلق في قوله وراء سائر العلم للخلق ثلثة
قسم تدخل فيه السحر اه حاصله ان التعريف المخرجة غير مانع لدخول السحر
من يدعي النبوة وليس بنبي فانه يصدق عليه انه امر خارق للعادة قصد به
اظهار صدقه مدعي النبوة والاولى ان يقال يدخل فيه خارق المتنبي ليدخل فيه
الامر الخارق الذي يظهر على يد الكاذب على وفق ما ادعاه بلا مباشرة
الاسباب بخلاف السحر فانه بمباشرة الاسباب وحاصل الجواب الاول ان خلق
امر الخارق على وفق على ما ادعاه على يد الكاذب في دعوى النبوة ممتنع عادة
من الله تعالى لان الخارق فعل الله تعالى يخلقه لاظهار صدق النبي فلو ظهر

على يد الكاذب يكون تصديقا للكاذب وهو محال عليه تعالى فظهور الخارق
على وفق المدعى على يد الكاذب محال وبهذا الجواب مبنى على ما يقرر عندهم
من ان الامر الخارق الذى قصد به اظهار الصدق فعل الله تعالى بلا واسطة
لان التصديق لا يحصل منه بما ليس من قبله فيخلقه على يد الصادق اظهارا
للصدق ولا يخلقه على يد الكاذب لاستحالة تصديق الكاذب تعالى
لا كما زعم الفاضل الجلبى من انه مبنى على ان جميع الممكنات صادرة بارادته
الله تعالى من غير واسطة فان تم والا فلا واما قيد بالكاذب بكونه فى
دعوى النبوة لانه يجوز ظهور خارق الموافق على يد المحاله لانه لا يوجب
تصديق الكاذب لان حاله مكذب لمقاله ويرد عليه الاهانة وهو ان
يظهر امر خارق للعادة على يد المتنبى على خلاف ما ادعاه لانه خارق للعادة
قصد به اظهار صدقه وليس بممتنع ظهوره بل واقع على ما نقل فى حق مسيلمة
الكذاب انه دعى لاعور فصار عينه الصحيحة عوراء فلا بد من قيد على وفق
ما ادعاه الا ان يميز دا بقصد ارادة الفاعل وهو الله تعالى اما لانه
لا فاعل غيره او لانه شرط فى المعجزة ان يكون فعله تعالى وهو لا يرد نقضا
مما ذكر ﴿ولا نقض بالفرض﴾ اه يعنى ان جواز ظهور الخارق على يد المتنبى
لا يصير نقضا لتوقف المعجزة اذ لا بد فى النقض من تحقق المادة والا
لا يمكن ان يقال لكن ان يكون الان ليس بناطق فيرد نقضا على توقفه
بالجواز ان الناطق ﴿وايضا اظهار الشر﴾ فرع وجوده يعنى لو فرض
صدور الخارق على يد الكاذب المتنبى فهو خارق عن التوقف بقولنا قصد
اظهار صدقه لان اظهار الصدق فرع وجوده ولا صدق فى مادة المتنبى
فلا يكون خارقا ايضا على يده معجزة فان قيل على هذا يقع الالتباس بين

الكاذبة يقال

المعجزة

المعجزة وسحر المتنبي لان كلا منهما امر خارق للعادة ظهر على يد مدعي النبوة
والاطلاع على انه قصد احدهما اظهار الصدق دون الآخر مشكل فيفوت
ما هو الحكمة في اظهار المعجزة وهو امتياز النبي عن غيره قلت يحصل الفرق بينهما
بان يقدر الله تعالى على معارضة المتنبي عند التحدي بخلاف المعجزة لئلا يلزم
تصديق الكاذب منه تعالى وبهذا التقرير فسر وما قاله الفاضل الحلبي رحمه الله
من انه يرد عليه ان هذا صحيح لكن لا يفيد غرضنا لان الغرض بيان طريق
معرفة النبوة وهو لا يحصل فان من ادعى النبوة واظهره على يده
الخارق لا يعلم ان هذا الخارق معجزة ما لم يعلم ان تلك الدعوى صادقة على
التقدير المذكور والى ان صدقه انما يعلم من المعجزة فيلزم الدور قلنا
لانم ان العلم بان الخارق معجزة يتوقف على العلم بان تلك الدعوى صادقة
فان العلم بان هذا الخارق معجزة انما يتوقف على العلم بالمعجزة عند اتيانه
بمثله عند التحدي والحق ح اي الحق في الجواب ان السحر ليس امرا خارقا
للعادة كما ان الطلسم وما يترتب على خصائص بعض الاشياء كالمغناطيس والكهرباء
ليس امرا خارقا للعادة فلا يدخل في المعجزة لان معنى ظهور الخارق هو ان
يظهر امرا لم يعهد ظهور مثله عن مثله وهذا ليس كذلك لان كلا من
باشر الاسباب المختصة به يترتب عليه ذلك بطريق جرى العادة وما قيل انه
لا يندفع التباس المعجزة بالسحر على هذا التقدير فمدفوع بما مر من انه لا يحسن
معارضة المعجزة لانه فعل الله تعالى لا مدخل لمباشرة الاسباب فيه يخلق عند
يد الصادق فقط للتصديق بخلاف السحر فان فيه مدخل لمباشرة الاسباب
تخلقه على يد كل من باشره عادة قال الفاضل المحشي رحمه والحق ان السحر
قد يكون من الخوارق فانه ربما يحتاج الى شرائط لا يكون مقدورة لكل بشر

كالوقت والمكان ونحوهما انتهى وفيه انه لا يشترط في عدم كون الفعل
من الخوارق ان يكون جميع شرائطه مقدورة بل يكفيه ان يحصل بمباشرة
الاسباب سواء كانت مقدورة اولا والا لزم ان يكون حركة البطش
ايضا من الخوارق لتوقفه على سلامة الاعصاب والعضلات وصحة البدن
التي ليست مقدورة للبشر بقي شئ وهو ان هذا الجواب لا يدفع النقض بالخارق
الذي يظهر على يد المتنبي بدون مباشرة الاسباب فلا بد من التجاء الى الجواب
الاول من انه لا يظهر على يده ع اذ عرف النبوة ولهذا راعى القوم هذا الجواب
لانهم لم يتفقوا بعدم كون السحر من الخوارق بل الاظهر ان مرادهم السحر
المتنبي مطلق الخارق الذي يظهر على يده ولو مجازا ﴿ فان قيل
كرامته اه انتقاض لتعريف المعجزة بطريق الجمع بانه يجب منه كرامات الاولياء
لعدم قصد اظهار صدق النبي منه مع انهم عدوها من المعجزات لان
القصد من خلق الخارق على يد الولي اظهار كرامته وشرافته بين
الخلايق دال على صدق النبي ايضا باعتبار انه حصل للولي بدعوة
الكرامة بمتابعته وما قيل في الجواب من ان ليس المراد بقصد اظهار الصدق
ان يكون الغرض منه اظهار الصدق لان افعال الله تعالى ليست بعللة بل المراد
ان يكون ذلك الفعل دالا عليه ولا شك ان كرامات الولي يدل على صدقه
ويكشف به صدقه فضعيف انه لو كان ظهور الخارق على يد غير من ادعى
النبوة دالا على صدقه لما شرطوا في المعجزة ان يكون ظاهرا على يد مدعي
النبوة ليعلم ان تصديق له بل ﴿ قد عدوا الارهاصات اه جميع الامر
وهو الخارق الذي يظهر قبل بعثة النبي عليه السلام سمي ارهاصا لكونه سببا
لقاعدة النبوة من ارهصت اي اسست ﴿ على سبيل التسليم

تعلق

متعلق بالكرامات اى تشبيه يظهر على يد الولى بما يظهر على يد النبى باعتبار
انه صدر عن الولى بسبب متابعة النبى فكانه صدر عن النبى او التغليب متعلق
بالارهاصات اى تغليب ما صدر بعد البعثة على ما صدر قبلها و هو الامكان
الخاص والمعنى ان التوصل بالنظر الصحيح فى الدليل الى العلم ليس بضرورى
ولا عدم التوصل به اليه ضرورى اى يجوز ان يتوصل بالنظر الصحيح الى العلم
وان لا يتوصل لان اصحاب هذا التعريف اهل السنة القائلين بان
فيضان النتيجة بعد النظر الصحيح انما هو بطريق جرى العادة وليس بضرورى
فما قاله الفاضل المحشى يجوز ان يتوصل وان لا يتوصل بالنظر الى ذات الدليل
كالعالم فانه يجوز ان يتوصل به الى العلم بوجود الصانع وان لا يتوصل
واما الضرورة اى صلة عند حصول النظر الصحيح فيه فهو لا ينافى الامكان
فى نفسه والامكان العام هاهنا هو الذى اعتبره المتأخرون كما لا يخفى
ولك ان تأخذه امكانا عاما اى لك ان تأخذ الامكان العام المقيد بجانب
الوجود فالمعنى ان عدم التوصل بالنظر الصحيح الى العلم ليس بضرورى سواء كان
التوصل به اليه ضروريا اما بطريق الاعداد كما هو مذهب الحكماء او التوليد
كما هو مذهب المعتزلة او لا يكون ضروريا بل بطريق جرى العادة كما هو مذهب
اهل السنة والجماعة فصحح التعريف على الاذاهب الثلثة قال السيد السند
فى حاشيته شرح المختصر العضدى وانما قيل ويمكن التوصل تنبيها على ان الدليل
من حيث هو دليل لا يعتبر فيه التوصل بالفعل بل يكفى امكانه ولا يخرج عن
كونه دليلا بان لا ينظر فيه اصلا ولو اعتبر وجوده يخرج عن التعريف دليل
لم ينظر احد فيه ابدا وقيد النظر بالصحيح اى المشتمل بالشرائط صورة ومادة
لان الفاسد لا يمكن التوصل به اذ ليس هو سبب التوصل ولا آلته له

لا يخفى

بطريق

وان كان قد يفضي اليه فذلك اتفاقي وليس من حيث كونه وسيلة فلوم لعدم
واريد العموم فخرجت الدلايل باسرها اذ لا يمكن التوصل بكل نظر صحيح ولو
على الاطلاق اى نظر ما لم يكن هناك تنبيه على افتراق الفاسد عن الصحيح في هذا
الحكم ويفيد المطلوب بالخبر لا خراج قول الشارح انتهى كلامه وهذا التعريف مختص
بالبرهان لان التوصل الى العلم بالمطلوب اى اليقين انما هو بالبرهان
وحصل العلم على الاعم اثر مل للجهل والظن خلاف مصطلح المتكلمين كما ان اسم
انا اعني قوله قول سوا لف من اقوال اه مختص به اذ لا استلزام في المطلوبات
في نفس الامر اذ لا علاقة بين الظن وبين شئ يستلزمه لانتفائه بانتفاء
بعض سببه الذي يتوصل به اليه واما حصل الاستلزام على العقلي بمعنى انه متى
وجد في الذهن وجد الآخر فيه يدخل الامارات في التعريف ايضا فنوى لف
لما ذكره في حواشي شرح العضدي من انه لا استلزام بين الظن وما يوجبه مختصر
وانى لم يقل لذاتها اه يعني في ايراد الضمير الواحد المذكر الراجع الى المؤلف
الواحد باعتبار البينة الحاضرة من التاليف اشارة الى ان المقصود
اي صلة بعد ترتب المقدمتين مدخلا في استلزام النتيجة ولا يخفى انه ان
اريد بالاستلزام الذاتي امتناع الانفكاك عنه لذاته عقلا كما هو المتبادر
لا يصح التعريف الا على مذهب الحكماء والمعتزلة وان اريد امتناع الانفكاك
في الجملة سواء كان عقليا او عاديا يصح على راي الاشاعرة ايضا والمراد
بقولنا لذاته ان لا يكون بواسطة مقدمة اجنبية كما في قياس المساواة او الاولوية
لاحدى المقدمتين بطريق عكس النقيض وباقي القيود ظاهرة مختصر قال
قلت التعريف اه يعني ان القوم اتفقوا على ان تعريف الدليل بانه سوا لف
من اقوال يشمل الدليل الملفوظ والمعقول على ما ذكر في الكتب مع ان ملفوظ

الدليل

الدليل لا يستلزم المدلول فكيف يصح قولهم بالشمول وبما حررناك ظهر ان الاحتياج
الى ان يقال اى يجب ان يعبر بناء على ان الملفوظ من افراد معرف المعقول
ولا يرد ايضا ما قيل ان الاولى ان يقول بدل التعريف المعرف بالفتح وما قيل
ان النظر انما يقع فى الدليل العقلى دون اللفظى فحمل التعريف على ما يعم الدليل
اللفظى لا يناسب المقام لان مقصود الخصم ليس ان تعريف الدليل هاهنا على ما يعم اللفظى
والعقلى بل مقصوده بيان ان تعميمه كيف يصح قلت حاصله ان تلفظ
الدليل يستلزم التعقل بالنسبة الى العالم بالوضع بمعنى ان التلفظ آلة لملاحظة
ذلك التعقل بالنسبة الى العالم وليس المقصود من التلفظ الا احضار ذلك المعقول
فى الذهن فالملحوظ المستلزم هاهنا هو المعانى الا انه فرق بين الالفاظ فيصدق
عليه انه موجود يستلزم لذاته قول آخر بمعنى انه كلما تلفظ به العالم بالوضع
لزم العلم بمطلوب خبرى غاية ما فى الباب ان يكون الاستلزام بالنسبة
الى بعض الاشخاص وليس المراد ان الملفوظ يستلزم المعقول وهو يستلزم
المدلول لان اللازم اللازم لازم غير لازم الاستلزام لذاته بل لمقدمة اجنبية
اذ ليس تعقل الملفوظ الا تعقل معانيه فليس هاهنا قياس ملفوظ مستلزم
للمعقول المستلزم للمدلول حتى يلزم ما ذكرت وقل هذا فى القول الاول
اى هذا التعميم والشمول للملفوظ والمعقول انما هو فى لفظ القول المذكور فى
اول التعريف الذى هو دليل واما لفظ القول المذكور فى آخره الذى هو مدلول
فهو مختص بالمعقول اذ لا يجب تلفظ المدلول فلا يلزم تلفظ المدلول من تلفظ
الدليل ولا من تعقله والاظهر ان يقال هذا فى المؤلف واما القول المختص بالمعقول
هذا والحق ان اطلاق الدليل على الملفوظ مجاز باعتبار دلالته على ما هو
الدليل فى الحقيقة اعنى المعقول وهذا الحصر منبراه اى الحصر المستفاد من

والملفوظ يستلزم المدلول م

تعريف المبدأ بلام الجنس وهو ان الدليل مقصور على المفرد كالعالم مبني على
ان يكون المراد بالنظر فيه فرقوا بما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه لمعرفة احواله
وصفاته بان يطلب من احواله ما هو وسط مستلزم للدليل المطلوب اثباته حاصل
للمحكوم عليه وترتيب مقدمتان احديهما عن الوسط والمحكوم عليه والثانية
من الوسط والدليل المطلوب اثباته ويحصل منهما المطلوب الخبري واما اذا كان
المراد بالنظر فيه بالنظر في احواله وفي نفسه على هو النظر فلا يصح الحصر اذ يلزم
ان يكون المقدمات الثلاث فما خوذة مع الترتيب الموصل ليلا لانه يمكن ان
يتوصل بالنظر في نفس تلك المقدمات بان ترتب ترتيبا صحيحا مجتمعا شرائط
الانتاج الى المطلب الخبري واما المقدمات اما خوذة مع الترتيب فلا يصح الحصر اذ
اصلا او لا معنى للنظر فيه كذا حققه السيد الشريف في حاشية شرح المختصر العضدي
وشرح المواقف وبما ذكرنا ظهر ما في زعم الفاضل الجلبي في حل قوله حتى يلزم
كون المقدمات اي كون المقدمات المرتبة او ترتيبها دليلا لكن لا يخفى
انه خلاف المطلوب يعني لا يخفى ان يكون المراد من النظر فيه النظر في احواله
فقط خلاف المطلوب اذ الظاهر العموم بل ان يكون في نفسه كما هو المتبادر
من النظر فيه خلاف الاصطلاح لانهم متفقون على انقسام الدليل الى المفرد
وغيره وعلى التقدير المذكور يكون مختصا بالمفرد على ما مر فلا يصح الارادة
المذكورة فلا يصح الحصر الذي ذكره الشارح وجيب بان الحصر في قوله هو العالم
ليس حقيقيا بل بالاضافة الى مثل قولنا العالم حادث وكل حادث فله
صانع والحاصل ان الدليل على التعريف الاول هو العالم اي ليس مثل قولنا
العالم حادث وكل حادث فله صانع يعني المقدمات اما خوذة مع الترتيب
فلا يناسب تقسيم الدليل على التعريف الاول الى المفرد وغيره من المركبات

الغير المأخوذة مع الترتيب قال البعض الفضلاء فيه ان صحة هذا التقسيم مبنية
على ان يراد بالنظر فيه بالمعنى النظر في نفسه فلا يصح حصر الاضافي اذ يلزم ان يكون
مثل قولنا العالم حادث وكل حادث فله صانع دليلا على وجود الصانع
على الاول ايضا اقول ان اراد انه يلزم ان يكون المقدمتان المأخوذتان
مع الترتيب دليلا على الاول فالملزوم ممنوع اذ لا معنى للنظر فيه اصلا وان
اراد انه يلزم ان يكون المقدمتان بدون اعتبار الترتيب دليلا فالملزوم
مسلم وهو لا يفيد الحصر المذكور اذ الحصر بالنسبة الى المقدمات المأخوذة
مع الترتيب تامل وللفاضل الحلبي في هذا المقام مقال لا يسعنا التعرض
لامكان التوصل ولا امكان في المقدمات المأخوذة مع الترتيب اذ لا يتصور
عدم التوصل ولا يخفى انه انما يتم على التقدير ان يكون المراد بالامكان
الامكان الخاص ونسلم عدم تصور عدم التوصل انما هو مذهب
جعل النتيجة لازمة للدليل عقلا والاشاعرة ينكرونه على ما مر
المراد بالعلم التصديق اه يعني ان العلم من الالفاظ المشتركة لمعان متعددة
والمراد هاهنا التصديق بالقرينة الحالية وهي ان المقام مقام التعريف
للدليل فانه لا يطلق الا على الموصل الى التصديق والقرينة اذا دلت
على تعيين المعنى المراد من اللفظ يجوز استعماله في التعريف فحينئذ من التعريف
المعرفات بالنسبة الى معرفاتها وكذا المذوقات التصورية بالنسبة الى لوازمها
النسبية فانها انما يستلزم تصوراتها لا التصديق بها وبما حررنا اندفع
ما قاله الفاضل الحلبي من انه مثل هذه القرينة لا يلتفت اليه في التعريفات
والا لامكن تعميم كل تعريف بالاخص بتخصيص كل تعريف بالاعم بقرينة التعريف
حتى يحصل الب وات وفيه من السفسطة ما لا يخفى فان هذا الاعتراض ناش

من عدم الفرق بين الاعم والمشترك وليس بهين تخصيص الاعم بالتعيين
المشترك وهو جاير تامل ثم المراد بالتصديق اما التعيني او ما يشمل الظني
ايضا بناء على انهم قد يخصصون الدليل بالبرهان وقد يجعلون شاملا له
للامارة ايضا وبلزومه آه عطف على قوله بالعلم اى المراد بلزوم العلم
ان يكون ذلك العلم الآخر حاصلا منه بان يكون علة له بطريق العادة او
الاعداد والتوليد فيخرج القضية الواحدة المستلزمة علما للعلم بالقضية
اخرى كالعلم بالنتيجة فانه يستلزم العلم بالمقدمات المنتجة منها سواء كانت
بديهية او كسبية وانما وصف القضية الثانية بقوله بديهية او كسبية
اشارة الى عدم كون العلم بها حاصلا من العلم بالقضية الاولى الواحدة
فان كل قضيتين فرضتا يستلزم العلم بهما العلم باحدهما من غير ان تكون
علة له فهما ايضا خارجان بهذا القيد واما القضية المستلزمة بكسرها
فهى خارجة بقيد اعتبار اللزوم بين العلمين واللزوم ههنا انما هو بين
المعلومين بحسب الصدق لا بين العلمين لانا نقول القضية مع القضية
على عكس قال الفاضل المحشى فيه بحث لانا اذا رأينا شخصا اسود واشكل
مخصوص فانا نحكم اولا بوجود سواده وشكله ثم نحكم ثانيا بوجوده و
كذا اذا رأينا انسانا يقاوم الاسد فانا نحكم اولا بمقاومته الاسد ثم نحكم
بشجاعته وامثال ذلك لا يعد ولا يحصى ولا شك ان العلم بالقضية
في الصورة المذكورة كان حاصلا من العلم بالقضية الاولى فلا يخرج
امثال ذلك من التعريف الا ان يعتبر النظر فيه على ما ذكره فقوله اللهم
الا ان يراد به انتهى اقول العلم في الصورة المذكورة ليس حاصلا من العلم
بالقضية الاولى فقط بل بانضمام قضية اخرى وهى كل اسود موجود وكل من

الثانية

لانها حاصلة بالبديهة او بالنظر وعلم النظر في قاعدة تو صف بقضية الاولى

يقاوم

يقاوم الاسد فهو شجاع حتى انه لو فرض عدم العلم بالمقدمة الثانية لم يحصل
العلم بتلك القضية اصلا فان كان بطريق الحدس فهو داخل في قوله واليه
يرد عليه اه وان كان بطريق النظر فهو من افراد الدليل فعدم خوضه مطلوب
لكن يرد عليه ما عدا الشكل الاول اه يعني وان اندفع النقوض المذكورة
عن التعريف بما ذكرنا لكن نقضه جميعا ما عدا الشكل الاول والقياس الاستثنائي
غير مندفع اذ لا لزوم بين العلم بالمقدمات على غير هيئة الشكل الاول من العلم بالنتيجة
وان كان بين العلومين تلازم بحسب الصدق في نفس الامر لامتناع وهو ظاهر
والغير بين لان معناه خفاء اللزوم وهو ان لا يكون تصور الطرفين
كافيا في الجزم باللزوم بل محتاجا الى غيره وهو في تحقق اللزوم ولا لزوم بينهما
والا لامتنع تحقق العلم بهما بدون العلم بنتيجتهما كما مثلت لا يتحقق بدون
ت وفي رواية للقاعيتين والحاصل ان اللازم يمتنع انفكاكه عن الملزوم
بين كان او غير بين والتفرقة انما تظهر في العلم باللزوم وما اورد على بعض
الفضلاء من ان معنى غير البين هو الاحتياج الى الوسط وفي خفاء
اللزوم وان الخفاء بمعنى الاحتياج الى الوسط لا يستدعي الوجود فبين البطلان
اذ لم يستدع غير البين وجود الملزوم لما كان قسما من اللازم والجواب ان النقض
المذكور ان تقطن كيفية الاندراج شرط الانتاج في كل شكل فالمراد ما يلزم من
العلم به بعد تقطن كيفية الاندراج ولا شك في تحقق اللزوم في جميع الاشكال
ويمكن ان يقال اطلاق الدليل على الاشكال الباقية بالتبع شمولها على
هو دليل حقيقة وهو الشكل الاول كما ذكره السيد السند في حاشية شرح المختصر العضدي
ان حقيقة الدليل وسط مستلزم للوسط حاصل للمحكوم عليه ووجه الدلالة ان
موضوع الصغرى بعض موضوع الكبرى فيندرج في حكمه ولا شك ان كلا الامرين

الحدس

منحصر ان فی الشکل الاول فمن لاحظ الاشکال البدیهیة باعتبار اشتمالها علی البدیهی
حصل له العلم بالنتیجة من غیر انفکاک بین العلمین قوله ویرد ایضا علیه
یعنی یرد علی هذا التعریف وکذا علی السابق اعنی قوله مؤلف من قضایا
الخ انها غیر مانعین لصدقها علی المقدمات التی یلزم منها النتیجة بطریق
الحدس وهو ان تحد المبادی المترتبة فی الذهن فتنتقل منه الی المطلوب
بسرعة مع انها لیست بدلیل لان الدلیل مختص بما یقع فیه الحرکات الثلث
من المطالی المبادی الغیر المرتبة ثم منها مرتبة الی المطلوب قوله اللهم الا ان
یراد آه فی لا انتقاض بها لفقدان النظر فیه لانه عبارة عن الحرکتین المذکورتین
والحرکة الثانیة مفقودة فی الحدس وانما قال اللهم اشارة الی ضعفه لان
الاستدراک عام بالظاهر ولا قرینة علی تخصیصه وجعل المعرف قرینة علی تخصیص
المعرف غیر معقول العم انه یصح قرینة علی تعیین المراد من اللفظ المشترک علی ما
تاءمل لکن بقی شیء وهو ان اللایق بالبیان ان یذکر الخبر اولا ان المراد
بالمعلوم من آخر کونه تاسیا اه لم یذکر ان المراد بالعلم التصدیق لان اللزوم
مقدم فی الذکر علی العلم ویخرج المذکور التصوریة والتصدیقیة بالنسبة الی
لوازمها بقید واحد قوله فبالکل ادق اه لان لزوم العلم بشیء آخر من غیر
ان یتوقف علی امر الی هو من المقدمات مع الترتیب دون المفرد والمقدمات
الغیر المرتبة خوذ مع الترتیب قوله لکن یمکن تطبیقه علی الاول اه یعنی
یمکن تطبیق هذا التعریف علی التعریف الاول علی ما یشعر به ایراد صیغة المفعول
التفضیل بان یقال المراد بالمعلوم اللزوم بشرط النظر والدلیل المفرد بشرط
النظر فاحواله یستلزم المطلوب الخبری فان العلم بالعالم من حیث الحدوث
بان یتوسط فی نظر المطلوب فیقال العالم حادث وکل حادث له صانع یستلزم العلم

طرفی

بان

بان العالم لصانع ﴿ ولا مذهب آخر حاصله على تقدير ارادة اللزوم
بشرط النظر لا يحصل التطبيق ايضا لان هذا التعريف اعني ما يلزم من العلم به
الخ عنى لكن التقدير شامل للمقدمات الغير الماخوذة مع الترتيب سواء
كانت متفرقة او مرتبة بخلاف التعريف الاول على ما اخذه الشارح من
ان المراد بالنظر فيه النظر في احواله فانه غير شامل للمقدمات فيكون هذا التعريف
اعم منه فلا يكون مطابقا له لان معنى مطابقة التعريفين ان يكون كل منهما
وهمنا ليس كذلك ومن قال المراد بالمقدمات المرتبة فقد قصر النظر فلا يكون
من القاصرين وانما قال في باب التعريفات لان العام يوافق الخاص في
باب التصديق لان الحكم على العام حكم على الخاص ﴿ وتخصيصه مثل الاولى
الخ جواب سؤال مقدر بان يقال اما اراد انه يمكن تطبيق هذا التعريف على الاول
بان يراد باللزوم اللزوم بشرط النظر في احواله ولا شك انه لا يصدق على المقدمات
يحصل التطبيق وحاصل الجواب ان تخصيص هذا التعريف مثل الاول
خروج عن مذاق الكلام اذ لا قرينة ظاهرة الدلالة على ارادة اللزوم
بشرط النظر فاين التخصيص بالنظر في احواله فهو تكلف فرتكلف ولذا قال
خروج عن مذاق الكلام ﴿ والصواب تعميم الاول اه يعني ان الصواب
تعميم التعريف الاول بان يراد بالنظر فيه بالنظر في نفسه واحواله فيكون كلا
التعريفين شاملا للمفرد والمقدمات فيحصل التطبيق فلا يكون خلاف
الظاهر والاصطلاح ولذا حكم بان التعميم صواب ﴿ يريد ان اخا رزق اه
المقصد من هذا الكلام بيان فائدة قوله تصديقا له اي يريد الشارح من قوله تصديقا
له الاشارة الى ان اخا رزق الذي يدل على صدقه هو الذي اظهر الله تعالى
على يده قصدا منه اظهار صدقه عند الخلق اما اخا رزق الذي لم يقصد منه اظهار

صدقه كالخارق الذي يظهر على يد المتنبي فانه لم يقصد اظهار صدقه لان كذبه
معلوم بالجزم فان حاله من الحدوث والاحتياج تكذب المقاله بل قصد
الاستدراج له والابتلاء بغيره فالاعتقاد كالخارق الذي يظهره على يد
المتنبي ولا يكون موافقا لدعواه فانه لم يقصد به تصديقه بل قصد به
اهانته فانه لا يدل على صدقه فان قيل من اين يعلم انه قصد به الصدق ام لا
قلت من القرائن فانه اذا اظهر خارق موافق للدعوى على يد مدعي النبوة
على انه قصد به اظهار التصديق واذا فقد شيء من ذلك بان لا يكون خارق
او لا يكون موافقا او لا يكون مدعي النبوة علم انه لم يقصد به التصديق على يد
اذ لو جاز كذبه آه هكذا ذكر السيد الشريف في شرح المواقف حيث قال اجمع اهل الملل
والشرايع على وجوب عصمة الانبياء عن تعمد الكذب فيما دل المعجزة القاطعة على
صدقهم فيه كدعوى الرسالة وما يبلغونه من الله تعالى الى الخلايق اذ لو جاز عليهم
التقول والافتراء فرفرنك لادى الى ابطال دلالة المعجزة وهو محال انتهى كلامه
وفيه بحث اما اولا فلان المعجزة انما تدل على صدقهم في دعوى الرسالة لا على صدقهم
في احكام الآته والا لزم عليهم اظهار المعجزة بعد تبليغ كل حكم فعلى تقدير جواز
كذبهم في الاحكام الآته لا يلزم ابطال دلالة المعجزة فلو جاز انه اذا دل المعجزة
على صدقهم في دعوى الرسالة وقد ثبت بالادلة القطعية ان الانبياء
معصومون عن الذنوب يلزم صدقهم في الاحكام التبليغية وغيرها واما ثانيا
فلان دلالة المعجزة على صدقهم دلالة عادية والجواز العقلي لا ينافي الدلالة
العادية فجواز الكذب عقلا لا يستلزم ابطال دلالة المعجزة عادة كما في
العلوم العادية فانا نجزم ان جبل احد لم ينقلب ذهبا مع جوازه عقلا
ويمكن الجواب بان المراد اذ لو جاز كذبه عقلا انه لو جاز وقوع كذبه ولا شك بقوله

ان

ان امكان تفيض العلوم العادية فنقره وان لم يكن منافيا لها لكن جواز
وقوعه يدل لما سنف لما على ما بين في محله او نقول ان هذا على مذهب
الشيخ وسنابعته من ان دلالة المعجزة على الصدق دلالة قطعية والظهار
على يد الكاذب ممتنع غير مقدور لله تعالى وان لم تطلع على وجه استحالته

هذا فرالامور اه يعني ان هذا الدليل على تقدير تمامه انما يدل على ان
خبره يوجب العلم والامور التبليغية والمدعى عام وهو ان خبر الرسول صلى الله
عليه وسلم سواء كان في الامور التبليغية او غيرها يوجب العلم والوجه في
ايجاب خبر الرسول العلم فيما عداها هو انه ثبت بالادلة القطعية ان
النبي عليه السلام معصوم فلا يكون كاذبا فاخباراته لانه ذنب

اذا تصورا ه قاله مولانا صلاح الدين الرومي وحاصل كلامه قبل
ان خبر الرسول من حيث هو خبر من غير ان يلاحظ معه حال المخبر يكتفي
في افادته العلم الاستدلالي بانه خبر الرسول وكل ما هو خبر الرسول فهو
صادق واما على تقدير ملاحظة حال المخبر معه بانه رسول وانه خبر الرسول
فالمفيد به العلم البديهي غير محتاج الى ترتيب المقدمات قال من سمع نور
عليه الصلوة والسلام البينة على المدعي واليمين على من انكر وعلم ان خبر
الرسول يحصل له العلم بصدقه بدون ان يحتاج الى استحضار تينك
المقدمتين بخلاف ما اذا سمع وعلم بانه خبر الرسول ولم يلاحظ هذا
الوجه فانه يحتاج اليه واجيب اه حاصله ان تصور المخبر بوصف
الرسالة فرع العلم بنبوته الرسالة وهو موقوف على الاستدلال بان
المخبر ادعى الرسالة وظهر المعجزة وكل من هذا شانه فهو رسول فيتوقف
خبره لكونه صادقا ايضا على الاستدلال بالواسطة لان الخبر قد يكون
كاذبا

موقوف على تصور مخبره بانه رسول وتصور الخبر بهذا الوجه موقوف على
الاستدلال والموقوف على الموقوف على الشئ موقوف على ذلك الشئ
فالخبر فيكون صادقا يتوقف على الاستدلال فيكون افادته العلم استدلاليا
وفيه ان الاستدلالي ما حصل بالاستدلال لما يتوقف عليه والا لزم
ان يكون تصوره بوجه الرسالة استدلاليا قال الفاضل الخبيصي وبحث
لان تصور الخبر بالرسالة ليس باستدلالي بل هو حاصل بالضرورة العادية
لمن شاهد المعجزة يفيد علما بالصدق وان كونه مفيدا له معلوم لنا بالضرورة
العادية هذا الكلام انما يدل على ان العلم بافادته ضروري عادي وكون
افادته الدليل معلوما بالضرورة لا يقتضي ان يكون العلم بالمدلول ضروريا
والعجب ان ذلك نزاع في كيفية دلالة المعجزة على صدق الرسول هل هي عادية
او عقلية وهو يؤكد الاستفادة من الدليل فكيف زعم منه دلالته على
كونه حاصلا بالضرورة ﴿ قوله ﴾ والكل غلط اي السؤال والجواب غلط لان
تصور الخبر بالرسالة لا يجعل صدق الخبر بديهيا فلا يصح السؤال وهو ظ
ولا الجواب بان توقف صدق الخبر على الاستدلال بالتوسط لكونه موقوفا عليه
بلا واسطة وذلك لانه مع تصور ان مخبر هذا الخبر رسول وان هذا الخبر
خبر الرسول لا يحصل العلم بصدق الخبر ما لم يلاحظ معه مقدمة اخرى
اعني كلما هو خبر الرسول فهو صادق لجواز كون مخبر الخبر رسولا صادقا
فيدعوى الرسالة ولا يكون خبره صادقا فثبت ان العلم بان هذا
الخبر صادق استدلالي موقوف على استحضار مقدمتين احداهما هذا خبر
رسول وكلما هو خبر رسول فهو صادق ﴿ قوله ﴾ نعم تصور الخبر هاهنا
المنشأ غلط السائل والمجيب يعني ان تصور خبر الرسول من حيث انه خبر

على ما ذكر في شرح المواقف ان ذكر ان ظهور صحيحة ص
الاستدلالي قول المصنف والكل غلط اي السؤال والجواب

صدر عنه

صدر عنه مع قطع النظر عن كونه مما بلغه الرسول او من قبل نفسه الاستدلالي
محتاج في صدقه الى استحضار المقدمتين السابقتين وتصوره بعنوان
انه خبر بلغه الرسول من الله الى الخلق وليس فيه مدخل سوى التبليغ
فهو في الحقيقة خبر الله تعالى بلغه الى الخلق يجعل صدقه بديهيا ولا يحتاج
الى دليل فباعتبار عنوان يحتاج الى الاستدلال وباعتبار عنوان
آخر غير محتاج والشايل والمجيب لم يفرقا بين العنوانين فغلطا الاول
ان تصور خبره بدون ملاحظة انه بلغ له مفيد للعلم الاستدلالي و
موقوف على استحضار تينك المقدمتين ومن حيث انه خبر بلغه الرسول
وهو حقيقة خبر الله تعالى المنزه عن الكذب والنقايص يجعل صدقه
بديهيا ويفيد العلم الضروري من غير احتياج الى الدليل قال الفاضل الحشي
ان قوله تصور الخبر بالرسالة لا يجعل صدق الخبر بديهيا مم وذلك لان تصور
مخبر بهذا الخبر بالرسالة يكون في المعنى بمنزلة تصور هذا الخبر بعنوان ما بلغه
الرسول ولما كان صدق هذا الخبر في الصورة الثانية بديهيا كما ذكره لزم
ان يكون صدقه في الصورة الاولى البديهيا لان الرسالة في الصورتين
كانت مع ملاحظة هذا الخبر وهذه الملاحظة جزء والبداهة كما ذكره
اقول ان اراد تصور المخبر بانه رسول سواء كان مع ملاحظة هذا الخبر او لا بمنزلة تصور
الخبر بعنوان ما بلغه فهو ممنوع لجواز ان يتصور بوصف الرسالة وانه رسول
من الله تعالى مع تصور الخبر من قبل نفسه وان اراد ان تصور المخبر باعتبار
انه رسول في هذا الخبر يستلزم تصور الخبر بعنوان ما بلغه فالملازمة مسلمة
لكن الحشي انما حكم بعدم جعل صدق الخبر بديهيا على تقدير الاول فتامل
لكن الكلام اه استدراك لدفع توهم ناشئ عن سابقه وهو انه يجوز

على هذا الكلام بان هذا الخبر الذي هو من حيث انه خبر بلغه الرسول

ان يكون مراد المستدل من قوله اذا تصور مخبره بالرسالة لم يحتج الى
الترتيب اذ التصور مخبر الخبر باعتبار انه رسول فى هذا الخبر وليس له
مدخل فى ذلك الا من حيث الرسالة والتبليغ يكون صدق الخبر بديهيا
من غير احتياج الى الترتيب المذكور يرجع الى ان تصور الخبر بعنوان
مابلغه الرسول يجعل صدقه بديهيا فح يكون السوال صحيحا وحاصل الدفع
ان الكلام فى صدق خبر الرسول من حيث ذاته اى من حيث انه
خبر الرسول مع قطع النظر عن كونه مما بلغه وغيره بدل على ذلك قوله
وهو اى خبر الرسول يوجب العلم الاستدلالى حيث لم يقل اى مابلغه
الرسول يوجب ولا شك ان صدقه بهذا الاعتبار استدلالى يحتاج
الى استحضار تينك المقدمتين على ما مر فح لا معنى للاعتراض بان تصور
خبره بعنوان مابلغه يجعل صدقه بديهيا ولا يحتاج الى الترتيب المذكور
ونظيره اه يعنى ان نظير ما ذكره من الاختلاف باعتبار عنوان
الخبر بورثه وجعل صدق الخبر بديهيا واستدلاليا انه اذا لوحظ العالم
من حيث ذاته مع قطع النظر عن الاوصاف العارضة وانبت الحدوث له
فيقال العالم حادث يكون ثبوت الحدوث له محتاجا الى النظر واذا لوحظ
بوصف التغير وقيل المتغير حادث يكون ثبوت الحدوث له بديهيا غير محتاج
الى الدليل مع ان الحكم فى كلا الحالين على ذات العالم لكن باختلاف
العنوان اختلف الحال فى البداهة والكسبية وبما حررنا لك ظهر ما
قال الفاضل الجلبى من ان قوله ومن حيث عنوان المتغير بديهى مما
لا بد فيه من ملاحظة الكبرى اليه وهى قولنا وكل متغير حادث
ولا شك ان ملاحظة الكبرى بعد الصغرى هو النظر والاستدلال

المحشى

منشأ قلة التدبر نعم يرد عليه انه انما يكون بديهيا لو كان ثبوت
الحدث للمتغير بديهيا وليس كذلك بل يحتاج الى اثبات انما ثبت
قدمه امتنع التغير عليه لكن المناقشة في المثال ليس من دأب المحصلين
هذا المعنى نعم الساكت آه يعني ان اليقين بمعنى عدم احتمال
النقيض داخل فيه الثبات لان الظاهر المتبادر منه عدم الاحتمال حالا
ومآلا على ما مر في تعريف العلم فيكون ذكر الثبات بعد اليقين على هذا
المعنى لغوا لافادته فسر ذكره الا التكرار وبما ذكرنا من معنى العموم اندفع
الاعتراض بان اليقين بالتفسير المذكور الذي ذكره الجنسي الشامل
الثابت ضرورة وجود الجزم المطابق في الثبات وغيره ان ذكر العام لا يوجب
الغاء الخاص اذ لا دلالة عليه اصلا لانه ليس المراد بالعموم عموم الكلي
بجزئياته بل عموم الكل لاجزائه ولا شك ان الثبات ليس داخلا في
الجزم المطابق وان الكل يدل على اجزائه والاظهر ان يقول بهذا المعنى
تغير فيه الثبات هذا اللهم الا ان يراد آه اي اللهم الا ان يحمل على
خلاف الظاهر ويراد بعدم احتمال النقيض عدم الاحتمال في نفس الامر
بان لا يكون نقيضه ممكنا في ذاته فيخرج الجهل المركب وتقليد المخطئ لان
نقيضه احتمل في نفسه وعدم احتمال النقيض عند العالم بان لا يجوز العقل
وقوع نقيضه مدلوله يخص عدم الاحتمال عند العالم بعدم الاحتمال في الواقع
فيخرج الظن ولا لغو ذكر الثبات لان معناه عدم الاحتمال في الواقع
فيخرج تقليد المصيب وفيه ما فيه وجه النظر ان تعميم عدم الاحتمال
بحيث يعم عدم الاحتمال في نفس الامر غير معقول لان معنى عدم احتمال
النقيض هو عدم التجويز العقلي لا ما يعم الامكان الذاتي على ما مر في

التيقن مد

التيقن مد

مص

تعريف العلم والا لزم خروج العلوم العادية عن اليقينيات لاحتمال نقائضها
في انفسها فان جهل احد معلوم لنا يقينا لم ينقلب نسبة مع احتمال نقيضه
في نفسه وان كان غير محتمل عند العالم فانه لا يجوز عند العقل وقوع نقيضه
بدله وعلى تقدير تسليم التعميم فلا وجه للتخصيص عدم الاحتمال عند العالم ٢
بالحال ولا قرينة تدل عليه وبما ذكرنا لك ظهر ان ما قاله الفاضل المحشي
من ان ليس في هذا التوجيه من البعد بل فيه من الحسن ما فيه لا يخفى
اليقين في اللغة هو زوال الشك على ما ذكر في الصحاح وهذا هو معنى عدم
احتمال النقيض عند العالم واما كونه في الحال فهو المتبادر من العبارة
فاذا قلنا هذا الادراك ثابت به ذلك الادراك في اليقين يتبادر منه
انه كذلك في الحال مع قطع النظر عن ثباته في المآل فلا بد من ذكر
الثبات ليظهر انه لا يزول بتشكيك الشكك في المآل في غاية البعد
لان منشأ البعد ليس الا ارادة عدم الاحتمال عند العالم بل تعميم عدم
الاحتمال بحيث يعم عدمه في نفس الامر وعند العالم كما عرفت مع ان
دعوى التبادر المذكور لا بد له من دليل ﴿ قال الاولى ان اي الادراك
ان تفسير اليقين بالجزم المطابق سواء كان ثابتا او غير ثابت فيخرج
به الظن والجهل والتقليد المخطئ وبالثبات الجزم المطابق الذي ليس
بثابت وهو تقليد المصيب هذا لكن تفسير اليقين بما ذكره خلاف
المتعارف والاولى ان نفسر اليقين بعدم احتمال النقيض عند العالم في
الحال فيخرج الظن والثبات لعدم الاحتمال في المآل بان لا يزول
بتشكيك المشكك ولا بعد الاطلاع على دليل يخيفه فيخرج التقليد ٢
لزوال بالتشكيك والجهل لاحتمال الزوال بعد الاطلاع على دليل يخيفه

عدم

لعدم المطابقة الواقع على ما مر في تعريف العلم وفيه بحث وانما قال فالاولى
اشارة الى ان له وجه صحة وهو ان يق المقصد البالغة فرافادة خبر الرسول
اليقين اخراجا للعلم الحاصل به عن عوض التقليد فلا باس بتصريح ما علم
ضمنا قال الفاضل الجشي فيه بحث لانه ان اراد بالجزم المطابق في الحال
والمآل كان ذكر الثبات لغوا وان اراد به الجزم المطابق في الحال لا زال المآل
توجه عليه ما اورده بقوله وفيه ما فيه فما هو جوابكم جوابنا اقول لا مغنى لهذا
الترديد لان ما هو مطابق مطابق في المآل والحال وما ذكر من لزوم
لغوية ذكر الثبات فمندفع لان تقليد المصيب جزم مطابق
في الحال والمآل وليس بثابت وهذا اظهر من الشمس بخلاف خفي عليه
ومن العجائب انه لم يطلع على وجه النظر وقال فما هو جوابكم جوابنا
لا يخفى ان قوله لوجب العلم الاستدلالي اه يعني ان قوله ثم فهو علم
بمعنى الاعتقاد والمطابق اه يدل على ان مقصد المص من قوله والعلم
الثابت به اه ان العلم الحاصل من خبر الرسول علم بمعنى اليقين ولا يخفى
انه على هذا التقدير يصير قوله والعلم الثابت الاستدلالي لانه قوله
هو يوجب العلم الاستدلالي مغن عنه اذ يفهم منه ان العلم الحاصل به علم
اليقين اذ لا معنى للعلم عندهم سواه وانما قلنا ان قوله فهو علم بمعنى الاعتقاد
يدل على ذلك لانه اورد الفاء الدال على انه قد لك ما قبله اي اذا كان
العلم الثابت بخبر الرسول مثبتا للعلم الثابت بالضرورة في اليقين
والثبات يكون على بمعنى الاعتقاد والمطابق الجازم الثابت واستدل عليه
والا لكان جهلا اه اي ان لم يكن بمعنى الاعتقاد والمذكور لكان جهلا او
ظنا فلا يكون مثبتا للعلم الضروري في اليقين او تقليدا فلا يكون

مثبت بها له فراثبات فانه صرح فی ان المقصد من قوله والعلم الثابت الخ
ان العلم الذی حصل به علم بمعنی الیقین وغایته ما یتکلف فی الاعتذار عنه بهذا
الاعتراض ان یقال ان المقصد من قوله والعلم اه دفع ایهام حمل العلم فی قوله
یوجب العلم الاستدلالی علی مطلق الادراک فانه وان لم یکن للعلم عندهم
معنی سوی الیقین الا ان استعماله بمعنی مطلق الادراک مشهور فی الکتب
المتداولة بین الناس وما قیل من الادلة النقلیة لا یفید الا الظن
کان موید الارادیة وانما قال الفاضل المحشی من ان العلم فی قوله
وهو یوجب العلم الاستدلالی محمول علی التعریف المذکور اعنی صفة یتجلی بها
المذکور وهو شامل للیقینیات وغیرها فلا یکون قوله والعلم الثابت مستدرکا
فتبصر لان تعمیم التعریف المذکور خلاف الاصطلاح اذ العلم مختص بالیقین
عندهم کما مر وعلی تقدیر التسلیم فی ما یصح حمل العلم فی قوله یوجب العلم اه
علی تقدیر ان یکون العلم فی قوله وبسبب العلم الثابت الخ محمولا علی الاعم وهو
الربط والالم ینحصر الاسباب فی الثلثة والفرق بین الکتاب والخبر المتواتر والعقل
بانه یوجب العلم بمعنی الیقین ۱۲ والفرق بسایر العلوم النظریة اه وبیان
علی تقدیر حمل قوله العلم علی المعنی الذی ذکره یشکل انه لا وجه لتخصیص العلم الحاصل
بخبر الرسول بالذکر فان جمیع العلوم الحاصلة بالنظر والاستدلال علم بمعنی
المذکور ویمکن ان یقال وجه التخصص الرد علی من قال ان الدلایل النقلیة
لا یفید الیقین ۱۲ والاقرب ان مراده یعنی ان الاقرب الی الفهم ان
مراد المصنف من قوله والعلم الثابت به اه ان العلم الحاصل من خبر الرسول
انه کان الیقین والثبات فی العلم الضروری فی غایة القوة والکمال
قال بعض الفضلاء هذا المخالف راوی المصنف لانه لا یقول بالتفاوت بین الیقینیات

فی الرتبة

فی القوة والنقصان کما سیجیء فی بحث الایمان اقول رای المصنف نفی الزیادة
والنقصان عن الیقینیات لانفی القوة والضعف فان وجود القوة والضعف
بین الیقینیات بدیهی الاتری ان التصدق بانبوعیت الواحد اقوی من تصدق
النبی علیه الصلوة والسلام تامل منه فی کلام الشارح ما یدل علی انه لم یحمل
کلام المصنف علی هذا الاقرب وقوله ونحو علم بغیر الاعتقاد المطابق الجازم
الثابت لایفید انه لم یقصد ذلک بناء علی انه یحمل ان یکون مقصوده
ان العلم فی قوله والعلم الثابت آه بالمعنی الاخص مما سبق لانه المناسب للمقام
اقول هذا التوجیه فی غایة البعد اما اولا فلانه لاحاجة الی تفسیر العلم بهذا المعنی
مصرح فی قوله واسباب العلم لمکنه انه لایطلق العلم عندهم الا علی الیقینیات
واما ثانیا فلانه لاوجه لتخصیص تفسیر هذا الموضع وترکه فی قوله وهو
یوجب العلم الاستدلالی مع انه الاقدم والاحق بالتفسیر واما ثالثا فلانه
یجب حینئذ ذکره متصلا بقوله والعلم الثابت واما رابعا فلانه لامعنی لاتیان
الفاء الشعریانه فذلکة لما قبله واما خامسا فلانه لافایدة حینئذ فی ذکر قوله
والایقان جهلا وکانه اشارة الخ یعنی ان قول المصنف والعلم الثابت بخبر
الرسول شابه للعلم الضروری فی قوة الیقین اه اشارة الی ان الادلة
النقلیة مستفیدة الی الوحی المصدقة لحق الیقین ولیس شائبة الوهم مدخل
فیها کما ان لیس له مدخل فی العلوم الضروریة لیکونا متشابهین فی قوة
الیقین بخلاف العلوم العقلیة الحاصلة بمجرد النظر فان فیها شائبة الوهم
اذ الوهم له استیلاء علی جمیع القوی فتتصرف فی المعقولات ایضا فیحکم احکاما
کاذبة فلایکون العلوم العقلیة خالیة عن شائبة الکدورة قال الفاضل المحشی
هذا ای لف لما تقرر فی الاصول من الادلة النقلیة ظنیات للاحتیاج الی

معرفه

الاوضاع والالفاظ وان مقصد المتفظ بالعبارة ما دل هو الحقيقة
او المجاز ويبتنى الى اليقين بشئ من ذلك سبيل قول مراد ما يكون من الادلة
النقلية مفيدة للعلم الذى هو فى غاية التسبق من انه يفيده بعد ان
يحصل العلم بوجه دلالته بطريق القطع ولا شك انه بعد التيقن
بجميع الامور التى لها مدخل فى دلالته يفيد العلم الذى هو اقوى من الحاصل
بالدليل العقلى لعدم شائبة الوهم والتيقن بوجه دلالته يحصل وبعض
المواضع كما ذكر فى شرح المواقف تأمل ﴿ح﴾ والا فنفس الحديث مشهور اذ
قيل كلام الشارح الماهر فان هذا الحديث متواتر وكذا ما ذكره فى شرح المقاصد
وهو ثقة فلا اعتداد بالقول بانه ليس بمتواتر الا بعد تصحيح النقل ممن
اوثق منه انتهى وذكر فى الكافى ان هذا الحديث مشهور تلقته الامة بالقبول
حتى صار كالمتواتر وذكر فى شرح الهداية ان هذا الحديث فى نفسه من خبر
الاحاد والا انه فى حكم المتواتر لان الامة قد اجتمعت على قبوله والعمل بموجبه
ويوريده ما ذكره السيد الشريف فى خلاصة الطيبى انه قال ابن الصلاح سئل
عنه اى ورد سئل للمتواتر فى الاحاديث اعباء طلبه وحديث من كذب على متعمدا
فليتبوا مقعده من النار نزاه مثالا للذكر فانه نقله عن العدد الصالح به
﴿ح﴾ مع قطع النظر عنه لا عن الدلايل اى يعنى انما قطع النظر عن القرائن
فى افادة الخبر الصادق ولم يقطع النظر عن الدلايل فخبر الخبر المقرون وبعبى
خبر الرسول واخلاصه كون كل منهما امرا خارجا عن الخبر موجب الصدقة لان
الوجه فى عد الخبر الصادق سببا للعلم استفادة معظم العلومات الدينية منه
والا فالخبر ليس سببا للعلم بل السبب المفيد هو العقل والخبر طريق له على
ما مر وتوجيه الحصر والخبر الذى هو موضع الدليل كخبر الرسول داخل فى هذه الافادة

فتدبر

فلذلك لم يعتبر قطع النظر عن الدلايل لئلا يخرج منه ذلك بخلاف الخبر المقرون
اذ لا يستفاد منه شئ من المعلومات الدينية فلا وجه لادخاله فيه وجعله سببا
سوى العقل ان عتبر قطع النظر عن القرائن ﴿ح﴾ وقد يوجه اه يعني قد يتبين
قطع النظر عن القرائن دون الدلايل لان القرائن ينفك عن الخبر ويبقى
مع انتفاء الخبر كما اذا تحقق انه شارع القوم الى دار زيد مع عدم قدومه
بخلاف الدلايل فانها لا ينفك عن الخبر بل كلما تحقق الدلايل تحقق الخبر
فالقرائن لا تدل على تحقق الخبر بالنسبة الى جميع الاوقات والاذمان فلا يكون
الخبر المقرون مفيدا دايما فلذلك قطع النظر عن القرائن واسقط الخبر
المقرون عن درجة الاعتبار فالخبر الصادق بخلاف الدلايل فانها دالة
على تحققه في جميع الاوقات بالنسبة الى جميع الاذمان فيكون الخبر الدليل
مفيدا للعلم دايما ولم يقطع النظر عنه قال الفاضل المحشي وتوجيه قوله
بان القرائن قد ينفك عن الخبر ان الخبر بقدوم زيد عند شارع قومه
يفيد العلم وعند عدم شارع قومه لا يفيد لكن شارع قومه لا يلزم الخبر
المذكور بل ينفك عنه بخلاف الدلايل فان دليل خبر الرسول يلزمه و
لا ينفك عنه وهو ان هذا خبر الرسول وكلما هذا شانه فهو صادق
اقول فيه بحث لان الخبر المقرون يلزمه القرينة ولا ينفك عنه اصلا
والخبر المذكور لم يكن مقرونا ﴿ح﴾ وليس كذلك اه يعني ليس الامر كما قال
الموجه اذ المراد بالقرينة هاهنا ما يدل على صدق الخبر دلالة قطعية بحيث
لا يحتمل تخلفه عنه على ما يدل عليه قول المص لانه قطع النظر عن القرائن
المفيدة لليقين بدلالة العقل ولا شك ان القرينة القطعية الدلالة
لا ينفك عن الخبر كما لا ينفك الدليل عنه قال الفاضل المحشي اي ليس هذا التوجيه

صحيحا فنفس الامر فان دليل الخبر المتواتر وقرينته لا يلزم ان يفيد علمه في
بعض الموارد وفي بعض الاشخاص وفي بعض الاوقات مع ان الخبر المتواتر كما يقولون
معدود من اسباب العلم اقول فيه بحث لان الخبر المتواتر يفيد العلم الضروري عند
المصنف ونشاء حصول العلم عقيبه الاجتماع فرب اجتماع يخلق الله تعالى العلم
عقيبه ورب اجتماع لا يخلقه فلا يكون افادته بالدليل والقرينة فلا معنى لقوله
فان دليل الخبر المتواتر ايضا لا يفيد مع قطع النظر عن قرائن صدق المخبرين
وعدم امكان تواطيهم على الكذب ولهذا يتفاوت عدد المخبرين في
المتواتر بحسب المقامات فرب عدد يفيد العلم في مقام دون آخر فكيف يعتبر
قطع النظر عن القرائن في الخبر الصادق لان منشاء العلم ليس مجرد ملاحظة
اقوال المخبرين والقرائن الدالة على صدقهم بل اجتماعهم من غير مدخل
للقرائن والاحوال فيه فرب اجتماع يخلق الله تعالى العلم عقيبه ومقام
ولا يخلقه بعده في مقام آخر من غير تأثير للحال والمقام فيه بل بطريق جرى
العادة قال بعض الفضلاء ولعل وجه قطع النظر عن القرائن دون الدليل
هو ان القرائن ليست مما يمكن ان يضبط لا اجمالا ولا تفصيلا اما اجمالا
فظاهر واما تفصيلا فلكثرتها واختلافها باختلاف المقامات والافهام بخلاف
الدلائل فانها ليست كذلك اقول فيه بحث لانه يمكن ضبط القرائن اجمالا
بان يعتبر القرائن المفيدة لليقين بالنسبة الى كل شخص والمخبر المقرون بها
يفيد اليقين بالنسبة اليه وقال الفاضل المراد بالقرائن في قوله مع قطع النظر
عن القرائن ما يعم الدليل والقرينة فالمعنى المراد خبر يكون سبب العلم مجرد كونه
خبرا مع قطع النظر عن الامور الخارجية عنه من الدليل والقرائن وخبر
الرسول انما يفيد بمجرد كونه خبرا لان وجوب دلالته به هو كونه خبر الرسول

تفيدون

فيكون الاستدلال بنفس الخبر لكن بالنظر فى احواله كما فى العالم بالنسبة الى
الصانع فيكون سبب العلم هو مجرد كونه خبر الرسول بجلائ القرائن فانها امور
خارجية عن الخبر انتهى اقول وجه التامل انه على هذا يدخل الخبر المقرون
بالقرائن الخبر الصادق الذى يصدق عليه انه انما يفيد العلم بمجرد كونه خبرا لان وجه الاول
هو كونه خبرا مقرونا فيكون الاستدلال بنفس الخبر لكن بالنظر الى الاجماع احوالهٖ بل

لانه كذلك اى لان خبر اهل الاجماع كالخبر المتواتر ويكون كل منهما
خبر قوم لا يحتمل عند العقل تواطوهم على الكذب ولا فرق بينهما الا باعتبار
ان كونه خبر قوم ثابت فى المتواتر بالبداهة من غير نظر وفكر وفى خبر الاجماع
بطريق النظر والدليل مثل قوله عليه الصلوة والسلام لا تجتمع امتى على الضلالة
وقوله تعالى ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل
المومنين نولهٖ الآية وفيه انه اذا كان خبر اهل الجماعة يفيد العلم الاستدلالى
فلا يصح جعله داخلا تحت المتواتر المحكوم عليه بانه يوجب العلم الضرورى
اللهم الا ان يقال ان ذلك الحكم ايضا بطريق الوجه اى يوجب العلم الضرورى
وما فى حكمه وحاصل الجواب ان الحصر مبنى اى خلاصة الجواب ان حصر الخبر
الصادق فى النوعين مبنى على التجوز فان المراد المتواتر وما فى حكمه وخبر
الرسول وما فى حكمه لا على التحقيق اذ هو فى الحقيقة بخمسة فى خمسة انواع وفيه اشارة
الى ان مقصد الشخص من ادخال خبر الله تعالى والملك فى خبر الرسول وخبر اهل
الاجماع فى المتواتر بيان ان الحصر مبنى على الوجه بارادة ما فى حكمه سواء كان
بين كيفية الرجوع على ما قرره او على طريق آخر بان يرجع خبر الاجماع الى خبر
الرسول لان خبر الاجماع بعينه خبر الرسول علم من طريق الاجماع ويمكن اخراجه
عن القسم ايضا ليس مفيدا بالنسبة الى عامة الخلق بل بالنسبة الى الخواص الذين يعلمون الاجماع

وكيفية كذا قيل ان قلت هذا منافٍ آه يعني قد سبق في وجه حصر اسباب
العلم في اثنتين ان العقل ليس آلة غير مدركة حيث قال السبب ان كان
من الخارج فهو الخبر والا فان كان آلة غير مدرك فهو الحواس والا اي وان
لم يكن آلة غير مدركة فهو العقل وتعريف العقل يدل على انه آلة غير مدرك
لانه قال قوة للنفس يستعد بها آه فانه صرح في ان مدرك النفس والعقل
واسطة فراد ادراك مغايرة لها ضرورة ان قوة الشيء ليست عينه قلت آه
حاصل الجواب انا لا نلتزم انه يفهم من التعريف ان العقل آلة للنفس بالمفهوم
منه ان العقل قوة ووصف للنفس بها يستعد للادراكات ووصف الشيء
لا يسمى آلة له اصلا او لا يليق فرالوف واللغة ان حرارة النار آلة للاحراق
انما يطلق الآلة على الامر الذي هو مغاير للعلوم للفاعل فرالوجود وواسطة
في وصول اثره الى منفعله واما ان اطلاق الآلة على العلوم الآلية كالمنطق
مثلا مع انها من اوصاف النفس فلعله اطلاق مجازي والا فالنفس ليست
فاعلة للعلوم الغير الآلية ليكون تلك العلوم واسطة فرو صول اثر ما اليها
لكن بقي ان اطلاق الآلة على العقل بهذه القوة شايع في عباراتهم كما وقع
فرالكشف الكبير فرمبحث الاهلية مرارا كثيرة وانه حينئذ يكون ذكر غير المدرك
فرد صه الحصر مستدركا او يكفي ان يقال ان كان السبب خارجا فهو الخبر والا
فان كان آلة فهو الحواس وان لم يكن آلة فهو العقل فالخلط في عبارته
ان مقصوده نفي كونه غير المدرك والنفي متوجه الى القيد وانما نفى الغيرية
عنه مع كونه مغايرا للنفس بحسب ما يعتبر ان لا خلاف ما فرالادراك
فانه سلطان القوى الادراكية لكنه المدرك بتوسط قواها القدرة صفة
على وفق الارادة كذا قال بعض الفضلاء والله اعلم عفى عنه

انتهى

الغير على المصطلح اه يغير واما الجواب عن السوال المذكور بان المراد من غير المذكور
فوجه الحصر الغير المصطلح وهو ما يمكن انفكاكه في الوجود فالمغاير ان لم يمكن انه
يمكن انفكاكه في الوجود عن المدرك فهو العقل والا فكل ما نفى الغير عن العقل
بهذا المعنى لا يناف كونه قوة وضعفا للنفس لان وصف الشئ ليس مغايرا له بهذا
المعنى كما انه ليس عينه فبعيد عن الفهم اذ المتبادر من اطلاق الغير هو المغاير
اعنى ما يكون مغايرا في المفهوم وعلى تقدير التسليم فهو غير صحيح لان تفسير الغير
بالمغاير المذكور انما يتم في الصفات القديمة واما الصفات الحادثة فمغايرة لموصوفاتها
لان يمكن وجود كل احدهما مع عدم الآخر بان يعدم الصفة ويبقى الموصوف
على ما يجئ بالتفصيل انشاء الله تعالى والعقل مع النفس كذلك وهذا
هو النفس بعينه الخ اذ هو الذي يدرك الغائبات والمحسوسات جميعا واما العقل
المغاير للنفس فلا يدرك به الا الغائبات اذ ادراك المحسوسات بجوارح الكن قوله
يدرك به صريح في ان مغاير للنفس لان النفس مدركة لا تدرك به اللهم الا
ان يقال بالمغايرة الاعتبارية او يجعل الباء زائدة من قبيل كفى بالله
وكيلا وكل ان تقرأ وقوله يدرك على صيغة المعلوم ويكون مسندا الى الغائبات
ويجعل الادراك بمعنى الانكشاف والباء في قوله به للتعدية فيكون المغاير حينئذ
الغائبات للتعدية بالوسايط اه اعلم ان الشارح ذكر في شرح التلويح في بحث الالهية
ان العقل يطلق على القوة التي بها الادراك وعلى الجوهر المجرد الغير المتعلق
بالجسم تعلق التدبير والتصرف وهو الذي اليه بقوله عليه الصلوة والسلام اول
ما خلق الله تعالى العقل وان حال نفوسنا بالاضافة اليه حال ابصارنا
بالاضافة الى الشمس فكما ان باضافة انوار الشمس تدرك المبصرات كذلك باضافة
نوره يدرك المعقولات فالاظهر ان يجعل التعريف المذكور تعريفا للعقل بهذا

انما ضعف لانه بهذا المعنى لم يرد ههنا لان الكلام في العقل الذي هو
من صفات المكلف وسبب حصول علمه والعرف واللغة على مغايرته
اه يعني ان العرف واللغة يدل على مغايرة العقل والنفس فلذلك قال
قيل اشارة الى ضعف قول هذا انما يتم لو كان القايل بهذا المعنى منكرا
اطلاق العقل على القوة المذكورة اما لو كان قايلا بها ويكون مقصوده
من هذا التعريف انه يطلق العقل على النفس ايضا كما يطلق على قوتها
كما يدل عليه قوله عليه الصلوة والسلام اول ما خلق الله تعالى العقل فقال له
اقبل فاقبل الحديث فلا فالاولى ان يقال انما اورده اشارة الى انه
بهذا المعنى غير مراد ههنا لانه بهذا المعنى ليس سببا للعلم عدم تقيده اه
يعني عدم تقييد العلم بالضروري والاستدلالي ونحوهما بان يقول يفيد العلم في
الالهيات وفي معرفة الصانع مع انه يعرف بلام الاستغراق اشارة الى العموم
بعني انه سبب لجميع انواع العلم فاندفع ما قال الفاضل الخبيصي من ان عدم تقييده
اشارة الى الاطلاق لا الى العموم فان مفاد الاطلاق هو عدم التقييد ومفاد
العموم هو الاستغراق والذي يفهم من عدم تقييده هو الاول دون الثاني
ففيه ما لا يخفى انتهى فتخصيص الاسمنية وبعض الفلاسفة قاصر الادراك منهم
المنكرون لافادته مطلقا والثاني لافادته في ما سوى الالهيات والحسيات
والثالثة لافادته في النظريات فقط والرابعة لافادته في الالهيات فقط و
الخامسة لافادته في معرفة الله فقط هذا دليل بعض الفلاسفة اه يعني
ان المراد بقوله بناء على كثرة الاختلاف اه كثرة الاختلاف في الالهيات لانه
دليل للفلاسفة المنكرين لافادته فيها فقط كما هو المذكور في المواقف ودليل
دليل الاسمنية او دعواهم عام لشمل جميع النظريات من العدديات والهندسيات

وغيرها

وغيرها والدليل مختص بما عداها لاكثرة اختلاف فيها فلو جعل دليلا لهم
لم يكن مثبتا لدعواهم لان هذا نسبته اه لما كان قولهم النظر الصحيح
لا يفيد العلم في الآيات بحسب النظر مسئلة من مسائل النظر لا في الآيات فافاده
النظر العلم بهذه النسبة لا يكون مما قصد لدعواهم انبت كونه من الآيات
بقوله ان هذا نسبته عدم المعلومية اه لتحقق التناقض وحاصله ان هذا
الحكم في الحقيقة حكم من الآيات لانه راجع الى ان ذات الله تعالى وصفاته
لا يعلم بالنظر فيه بانه لو كان ذات الله تعالى وصفاته معلوما بالنظر لما كثر
الاختلاف وتناقض الآراء فيه لكن اللازم منتف فالملزوم مثله نظرا
في الآيات فلو كان مفيد العلم به لكان النظر مفيد العلم في الآيات فيتناقض
والفرق بين الاحكام الايجابية والسلبية في افادة النظر مما لا يصغى اليه سمع
الاذن الكريم لكن يرد عليه يعني يرد على هذا الجواب انه انما يلزم التناقض
لو ادعوا ان النظر لا يفيد شيئا من العلم والظن واما اذا اعترفوا بافادة
الظن على ما نقل عن الامام من انه لانتزاع لاحد في افادته الظن وانما الخلاف
في افادته اليقين فلا تناقض لان لهم ان يقولوا ان نظرنا هذا يفيد
الظن بان النظر لا يفيد اليقين في الآيات لا يعلم به حتى يتناقض
يرد عليه اه حاصله انا لا نسلم انه لو افاد شيئا لم يكن فاسد الجواز ان يكون فاسدا
في نفسه ومفيدا الالزام الخصم فانهم معترفون بان النظر يفيد العلم لهذا الفهم نظر
فيفيد العلم عنده بانه لا يفيد العلم والحجج الالزامية اعم المركبة من المقدمات
المسلمة عند الخصم شائعة في الكتب والمقبول بهم افادتها الالزام بعدم صدقها في نفس الامر
قول بلا دليل لا يعبأ به وهذا انما ينفع العلماء اشارة الى ايراد واعتراض
على قوله فان قيل وحاصله ان هذا الشبهة لا يستلزم المدعى لانه على تقدير تسليمها

فيكون النظر ص

انما يدل على امتناع العلم بان النظر يفيد العلم لانه ليس مفيدا فرق لانى حاصل
ان كون النظر مفيدا لا يمكن ان يكون ضروريا حاصلا بدون الاستدلال
والا ان يكون نظريا حاصلا بالاستدلال ولا شك انه انما يلزم منه ان لا يكون
نفى النظر مفيدا حاصلا صلا وهو لا يستلزم عدم كونه مفيدا فرق وقد عرفى
هذا لكن القايل ينبغى اشارة الى دفع الاعتراض المذكور يغير ان بنفسها
القايل بالافادة يدعى العلم بها ايضا ومقصوده الاستدلال وهو انما
يترتب على العلم ولانه لا يمكن دعوى شئ بدون العلم به والمنكر ينكر ما
اى يدعى ان كون النظر مفيدا غير معلوم لنا وانتفاء هذا الجميع اما بانتفاء
نفس الافادة او بانتفاء العلم بها فاذا افادت الشبهة المذكورة انتفاء
العلم يثبت مدعى المنكر وخلاصة الجواب انا لا نسلم ان مدعى المنكر نفى نفس الافادة
بل نفى العلم بالافادة وهو اما بعدم الافادة او بعدم العلم بها ولا يخفى عليك
انه لو تمت هذه لزم ثبوت نقيض ما ادعى المنكر الا ان يدعى النظر دون الشبهة
العلم اثبات افادة النظر اه يعنى ان الكلام على تقدير المضاف والمعنى
انه يلزم اثبات افادة النظر المخصوص العلم بافادة ذلك النظر المخصوص
لان اثبات القضية الكلية اعنى كل نظر صحيح مفيد للعلم بالنظر المخصوص
موقوف على افادته العلم بها ولا شك ان حكم النظر اعنى كونه مفيدا بدلا الكلية
مندرج تحت الحكم المذكور فاثبات تلك الكلية بالنظر المخصوص يستلزم
اثبات حكم هذا المخصوص بنفس افادة العلم وانه اثبات الشئ بنفسه
وتصديقه اه حاصل هذا الجواب ان اللازم مما سبق اثبات افادة النظر
المخصوص بافادة النظر ولا نسلم انه اثبات الشئ بنفسه لانى مغاير اثبات الحكم
بالنظر ان العلم به يستفاد من النظر ان يعلم المقدمات مرتبة فيعلم الحكم وهذا

انما يتوقف على كون النظر مفيدا لا على العلم بافادته الا ترى انا نحصل كثيرا
من النتايج من الانظار الصحيحة مع الغفلة عن كونها مفيدة للعلم فالملازم
على تقدير اثبات تلك القضية الكلية بالنظر المخصوص استفادة العلم بالنظر
المخصوص مفيد من نفس الحكم لكونه مفيدا ولا حاصل فراستفادة العلم
بالافادة غير نفس الافادة فلا يلزم من عدم لزوم اثبات الشئ نفسه وقد يقال
الشارح حاصل تزييفه ان العلم بان النظر مفيد انما يستفاد من العلم
بذلك النظر والعلم بافادته فيلزم استفادة العلم بافادته من العلم بافادته
مبعود الجذور لان النتيجة لازم للدليل والعلم باللازم انما يلزم من العلم
بالملزوم والعلم يتحقق الملزوم ولذا شرط الشيخ في الانتاج التفطن لكيفية
اندراج الاصغر تحت الاوسط لتحقق العلم بكيفية افادته وما ذكرت من
انا نحصل كثيرا من العلوم بالانظار صحيحة مع الغفلة عن العلم بكونها مفيدة لا دل
على عدم العلم بالافادة بل على عدم العلم بالعلم بالافادة وكيف لو لم يكن
العلم بالافادة لما حكمنا بافادتها لتلك النتايج اى توقف الشئ
الخ بغير ليس المراد من الدور معناه الحقيقي وهو توقف الشئ على ما يتوقف
عليه بعدم وجود توقف من الجانبين بل المراد لازمه اعنى توقف
الشئ على نفسه اذ هو اللازم من توقف افادة النظر على افادته قال بعض
الفضلاء معترضا قوله وانه دور انه يستلزم الدور الحقيقي لان العلم بان كل نظر
صحيح مفيد على تقدير اثباته بالنظر المخصوص موقوف على العلم بافادته
لما ذكر والحال ان العلم بافادة هذا النظر موقوف على العلم بتلك القضية الكلية
لانه من فروعها والعلم بالفروع مستفاد من العلم بالاصل نعم لو صور مسئلة
الحصول بان يقال هذا نظر صحيح وكل نظر صحيح فهو مفيد لكان مفيدا للحاجة

الى حمل الدور على معناه المجازى اقول وفيه بحث لان لانسلم ان العلم
بافادة النظر المخصوص موقوف على العلم بتلك الكلية وكون العلم بالنفع
مستفادا من الاصل لجعله كبرى للصغرى مسئلة الحصول انما يدل على ٢
استدراكه اياه وابن الاستلزام من التوقف فان العلم بالنتيجة مستفاد
من الدليل المعين وليس موقوفا عليه لجواز ان يحصل لوجه اخر نعم ان يتوقف
النشر على نفسه لازم لانا اذا اثبتنا الكلية بالنظر المخصوص فقد اثبتنا حكمه
بنفسه وذلك ظاهر فلذلك حمل المحشى على المعنى المجازى حاصله انا نثبت
الكلية النظرية لا بمعنى انه يلزم من اثبات افادة النظر بافادة النظر
اثبات النشر بنفسه لان المثبت هو افادة النظر من حيث كونه نظرا والمثبت
هو افادته من حيث ذاته لانا نثبت القضية الكلية القائلة بان
كل نظر صحيح مفيد بالقضية الشخصية القائلة بان هذا النظر من حيث
ذاته مفيد اذ المثبت لتلك الكلية هو النظر المخصوص من حيث
ذاته من غير ان يكون معه لعنوان النظر حتى لو فرض انه ليس من
افراد النظر كان ايضا مثبتا لتلك الكلية فيكون الموقوف عليه افادته
من حيث ذاته واللازم من اثباته تلك القضية الكلية بالقضية الشخصية
اثبات الحكم بافادة النظر المخصوص لا من حيث كونه نظرا لان اندراج
هذا النظر تحتها انما هو من حيث كونه نظرا فيكون الموقوف افادته
من حيث كونه نظرا ولا خلل فيه لتغاير المثبت به باعتبار هذا حاصل
الجواب واما بيان انه يجوز ان يكون القضية الشخصية من حيث اخذها
بعنوان شخصيته ضرورية وبعنوان كليته نظرية فلا دخل له في الجواب ولذا
لم يتعرض له الشارح والمقصود منه رفع ما يورد من ان هذه القضية الشخصية

لا يكون

لا يكون ضرورية لدخولها فى تلك الكلية فتكون نظرية ثابتة فافادة نظرا
لها ويتكلم فيه ايضا ما ان يذهب او يعود فيلزم الدور او التسل
وحاصل الدفع ان تلك القضية الشخصية اذا اخذت موضوعها من
حيث ذاتها مع قطع النظر عن كونه نظرا او هى بهذا الاعتبار مثبتة على صيغة
اسم فاعل غير مندرجة تحت الكلية ونظرية اذا اخذت موضوعها بعنوان
الكلية اى من حيث كونه نظرا او هو بهذا الاعتبار مثبتة على صيغة اسم مفعول
مندرجة تحت الكلية ولا محذور فى ذلك فان القضية تختلف بداهة
باختلاف العنوان فان قولنا خالق العالم موجود نظرى وقولنا واجب
الوجود بديهى موجود
والاولى اه ان قوله باول التوجيه يدل على ان المراد
بما لا يحتاج الى سبب اصلا وقوله من غير احتياج الى الفكر يدل على ان المراد
بما لا يحتاج الى النظر فاول تفسير البداهة منه فالاولى ان يقال ما
لا يحتاج الى سبب اصلا اذ العلم الحاصل باول التوجيه لا يحتاج الى سبب من الاسباب
سوى اول التوجيه وانما قال والاولى لامكان ان يقال ان المراد بالتفكر المعنى
اللغوى اى المعنى من غير احتياج الى ملاحظة امر آخر من فكر او حدس او
او تجربة وجعله تفسيرا للاول التوجيه اه يعنى ان جعل قوله من غير
احتياج الى تفكر تفسيرا وبيانا لاول التوجيه فليس المراد باول التوجيه
ان لا يحتاج الى شئ اصلا كما يفهم منه ظاهرا بل المراد به لا يحتاج الى التفكر
والترتيب لا يلايمه بتقرير انه لانه يدل على ان المراد بالضرورى ما لا يكون كبراه
الا سبب بدخل فى حصوله حيث فسر الاكتسابى بما يكون لكبراه سببة
الا سبب يدخل فى حصوله ولا يصح ان يقال ان ما حصل من غير تفكر ونظر
فهو حاصل بدون مباشرة الا سبب لجواز ان يكون حصوله بالحدس

او التجربة خارج عن القسم فانى كلامنا فى ما يتعلق بما سوى العقل من الحس والتكرار
اقول هذا انما يلف لو لم يمكن حصر الاسباب فى الثلاثة من ان الحدسيات
والتجربيات والبديهيات والنظريات مرجع الكل الى العقل فانه المفضى الى العلم اما
بمجرد الالتفات او انضمام حدس او تجربة او ترتيب مقدمات فانه مرجع فى الكل
ما ثبت بالحدس والتجربة داخل فيما ثبت بالعقل انما قال لايلايم تقرير الشبهة
لانه يلايم لما قرره البعض من ان ما حصل بعد استعمال الحدس فهو حاصل
بدون مباشرة الاسباب بمعنى ان مباشرة الاسباب ليس مستقلا فى
حصوله كما لايخفى معه الظاهر من عبارة المصباح يعنى ان الظاهر من مجموع
عبارة المصباح وتقريراته حيث ذكر المصباح الضرورى فى مقابلة الاكتسابى
وفسره اشبه بالى صل بمباشرة الاسباب بالاختيار ان الضرورى ههنا
فى مقابلة الاكتسابى المفسر بما ذكر وصفاده ما لايكون حصوله بمباشرة الاسباب
وهذا هو الموعود بقوله وستعرفه ويرد على ما هو الظاهر ان المثال الذى ذكره
للضرورى ليس موافقا له بالمعنى المذكور لان حصوله موقوف على الالتفات المقدور
وتصور الطرفين المقدور بكونه كسبيا فلا يصدق عليه انه حاصل بدون
مباشرة الاسباب بالاختيار قيل ان المراد ما لايكون تحصيله مقدورا
بعد الالتفات وتصور الطرفين كما ينسبه اليه بمثله بمباشرة الاسباب بعرف
النظر فى الاستدلاليات وتقليب الحدقة والاصغاء فى الحسيات ولا يخفى انه تكلف
مع انه يلزم ان يكون الضرورى والتجربى من التصديق دون تصور والاصطلاح
على خلافه معه وانه يلزم اه عطف على قوله ان المثال المذكور اى يرد على
ما هو الظاهر انه يلزم على تقدير ان يكون الضرورى ما يكون حاصلا بدون مباشرة
الاسباب ان يكون حال بعض العلوم من التجربيات والحدسيات متروكة البيان

معه انه

مع انه من العلم الثابت بالعقل على ما صرح به الشارح فروجه حصر الاسباب ضروري
انه ليس بضروري لعدم حصوله بادنى التوجه لتوقفه على الحدس والتجربة والاولى
لعدم حصوله بالاستدلالي والكسبي من العلم الثابت بالعقل ما ثبت بالاستدلال
وبما ذكرنا ظهر ضعف ما قاله الفاضل الجلبي من انا لانسلم ان الحدسيات
والتجربيات متروكة من البين لدخولها في الكسبي فان المراد بالكسبي ما يكون
بلا مباشرة الاسباب مدخل فيه ولا شك ان للاستعمال الحس وتكرار المشاهدة
مدخل فيه فيرد على ما بين في محله لان الكسبي من العلم الثابت بالعقل
ما يكون بالاستدلالي كما يدل عليه قول المصنف وما ثبت منه بالاستدلال فهو
اكتسابي وان كان الكسبي المطلق ما يكون حاصلا بمباشرة سبب من
الاسباب فتامل ويمكن ان يقال ان التجربيات والحدسيات داخلة في الضروري
لان حصولها وان كان بواسطة الحدس والتجربة لكن توسطهما
غير ملحوظة عند المشايخ لعدم تعلق غرضهم بتفاصيلها على ما مر فروجه حصر
الاسباب ولذا جعلوها مما ثبت بالعقل وان كان لاستحالة ان الحس والحدس به
مدخل فيها قوله فالاولى اه يعني ان الاولى ان المراد بالبديهية عدم
توسط النظر فالمعنى ما ثبت منه بدون توسط النظر فهو ضروري فيشمل الحدسيات
والتجربيات وقضايا قياساتها معها ويكون الاستدلالي والاكتسابي
مترادفين وانما قال فالاولى اه اشارة الى ان ما ذكره الشارح صحيح ولعل
الوجه ما بيناه قوله كلمة ما عبارة اه يعني ان المراد العلم الحاصل الحادث
بقرينة ان الضروري من اقسام العلم الحادث والحدوث يستلزم الحصول
لا مالم يحصل وما من شانه الحصول وان لم يحصل فلا يرد النقض بالعلم
بحقيقة الواجب فانه وان كان يصدق عليه انه علم من شانه الحصول

فلا يرد النقض بحقيقة الوجب فانه وان كان يصدق عليه انه علم من
الحصول وليس بحاصل بقدر البشر على ما هو مذهب اهل الحق من ان العلم
بحقيقته كما يمكن غير حاصل بمباشرة الاسباب بمجراة لم يجر عادته
بخلقه بعد استعمال اسباب العلم الا انه ليس بحاصل بالفعل فمن قال
ان النقض بالعلم بحقيقة الوجب انما يرد على مذهب من قال انه يمتنع العلم
بحقيقة الوجب لم يات بشيء لان القايل بامتناع العلم بحقيقته الحكماء
وبندر من التاء خرين والمعزون بهذا التعريف جمهور المتكلمين قال
بعض الفضلاء الحصول معتبر في ماهية العلم فلا وجه الى التقييد بالحاصل واطلاق
العلم على ما ليس بحاصل لا يجوز تسامحا على ما ليس من شانه ان يحصل انتهى
اقول اعتبار الحصول في ماهية العلم انما يظهر على ما عرفه الحكماء من انه الصورة
الحاصلة واما على ما عرفه المتكلمون من انه صفة توجب تميزا او تكشفا
ح فغير ظاهر لجواز ان يكون تلك الصفة حاصلة وغير حاصلة وعلى تقدير التسليم
فاطلاق العلم على ما من شانه الحصول مما يتسامح فيه بينهم فيجوز ان
يكون التقييد لدفع ذلك الايهام واما ان حقيقة الوجب ليس من شانه
الحصول فهو مذهب الحكماء وبعض المتكلمين والجمهور على خلافه كما صرح به
في شرح المواقف لكن يرد عليه ان شارح المواقف عرف
الضروري بما عرف النظري وادرج الحسيات فيه بان وجه الاندراج بان
الحسيات ليست حاصلة بمجرد الاحساس المعدود لنا والا لحصل الجزم بوضع
المواد مع تخلفه في وجدان الصفراوي السكر مرا وروية الاحول الواحد
اثنين ونحو ذلك بل لابد في حصولها مع الاحساس من امور اخر يفطر
العقل الى الجزم بسببها بحقيقة تلك الامور في بعض المواضع دون البعض وتلك

الامور غير مقدورة لنا اذ لا نعلم بتفاصيلها ولا بزمان حصولها قبل الاحساس
او مع الاحساس ولا بكيفية حصولها فلو كانت مقدورة لنا كانت معلومة
لنا بخلاف النظريات فانها حاصلة بمجرد النظر المقدور لنا وليس الامر آخر
مدخل فيها والقول بانه يجوز ان يكون ههنا امور يتوقف عليها حصول
الجزم ولا نعلمها سفسطة مخالفة لصريح العقل والا لما جاز ان يكون البديهيات
الاولية ايضا موقوفة على امور لا نعلمها وبما قررنا لك اندفعت الى دفع شبهة
اوردت في هذا المقام تركنا ايرادها خوفا عن اطالة الكلام ﴿ج﴾ وجوابه ان
حاصله ان من ادرج الحسيات في الضروري عرفه بما لا يكون القدرة مستقلة
في حصوله والكسبي عرفه بما يكون القدرة مستقلة فيه فمن ادخل الحسيات في الضروري
لتوقفها على امور غير مقدورة كما مر من ادرج الحسيات في الكسبي عرفه بما
يكون للقدرة دخل في حصوله والضروري بما لا يكون كذلك فمن ادخل الحسيات
في الكسبي لحصولها بالاحساس المقدور فان قيل كون القدرة مستقلة
في الحصول خلاف المذهب وان النظريات قد يتوقف على مبادي ضرورية
فلا يكون القدرة مستقلة في حصولها للتوقف على المبادي الغير المقدورة
اجيب عن الاول بان المراد بالاستقلال الاستقلال عادة بمعنى ان الكسبي
يتوقف على مجرد قدرتنا عادة والضروري ليس كذلك وعن الثاني ان الالزام
مما ذكر ان يكون الامور التي يتوقف عليها العلم الكسبي غير مقدورة لا ان
يكون نفس العلم به غير مقدورة ﴿ج﴾ وجه التناقض اه حاصله انه جعل
الضروري اولا مقابلا للكسبي ثم جعله قسما من اقسامه اعني ما حصل بنظر العقل
فيلزم كون قسيم الشيء قسما من قسيمه وهو يستلزم التناقض اذ يستفاد من
الاول ان الضروري ليس بكسبي ومن الثاني انه اكتسابي وحاصل الدفع

منع لزوم ما ذكر للتغاير بين القسيم والقسم وجوابه ان الحاصل
ان من ادرج الحيثيات في الضروري عرفه بما لا يكون القدرة مستقلة في حصوله
وليست بشرط يعني ان رفع التناقض فرع تحققه وهذا لا يحصل التناقض و
ان جعل الضروري معنى واحدا وهو ما يقابل الاكتسابي لانه انما يلزم لو كان
المفهوم من عبارة البداهة ان الحاصل بنظر العقل المنقسم الى الضروري و
الاستدلالي قسم من الكسبي المقابل له وليس كذلك لانه قد تقرر انه لا يتصور حصول
العلم سواء كان نظريا او ضروريا بدون سبب من الاسباب وصاحب البداية قسم
الحاصل سبب من الاسباب الى ما يجد نفسه الله تعالى في العبد بلا توسط اختياره وصرف
الاسباب والى ما يجد نفسه بتوسط الاختيار وصرف الاسباب المباشرة ثم قسم
مطلق الاسباب الشاملة للاسباب المباشرة وغيرها المتحققة في الضروري و
الاستدلالي على ما هو الظاهر وسماه اي اسباب العلم من غير تقييد بالمباشرة
وغيرها الى ثلثة اقسام ثم قسم الحاصل بسبب الخاص منها وهو نظر العقل اي توجيهه
وملاحظته الى الضروري والاستدلالي ولا شك انه لا يلزم من ذلك كون
القسم اخص منه اذ ليس نظر العقل من الاسباب المباشرة حتى يكون العلم
الحاصل به علما حاصلا بسبب مباشر فيكون داخلا في الكسبي ويكون الضروري قسما منه
فيلزم التناقض بل هو شامل لنظر العقل وتوجيهه الذي لا يكون لا يكون
على وجه المباشرة كما في الوجدانيات كالعلم بوجوده وتغايرا حواله فانه حاصل
بملاحظة العقل التي ليست بمقدورة للعبد اذ يكون على وجه المباشرة
كما في النظريات والبديهيات التي سوى الوجدانيات فانه حاصل بملاحظة
العقل التي هي حاصلة بالقدرة والاختيار فيحصل منه بدونها المباشرة
يكون ضروريا وما حصل بالمباشرة يكون نظريا بالمعنيين المذكورين اذ

نظر

هذا نهاية تحرير كلام الجشمي ﷺ ولو سلم فيجوز ان يكون اه اى لو سلم ان المقسم
هو الاسباب المباشرة لكنه يجوز بين القسم والقيود التي جعلت الاقسام
المختلفة عموم من وجه ويجوز ان يكون نظر العقل التي لاحل بقيد السبب المباشر
به حصل قسم اعم من وجه من السبب المباشر فان نظر العقل متحقق
في الموجدات وليس بسبب مباشر والسبب المباشر متحقق في الحيث والخبر الصادق
ليس بنظر العقل وكلاهما متحققان في النظريات والمقسم للضروري والاستدلالي
في قوله ثم الحاصل بنظر العقل ضروري يحصل اول التوجه اه وهو العلم الحاصل
بالاعم اى بنظر العقل الاعم الشامل لسبب المباشرة وغيره فلا يكون الضروري ٢
واخلاقا فالكبرى للزم التناقض اصلا وبما حررنا لك اندفع ما قيل لا يجوز ان
يكون المقسم والاقسام عموما من وجه تعرف ذلك من ملاحظة مفهوم التقسيم و
المراد بقولنا الحيوان اما ابيض او اسود والحيوان اما حيوان ابيض
او حيوان اسود لانه وان لم يجز ان يكون بين المقسم والاقسام عموم من وجه
لكنه جاز بين المقسم وقيود الاقسام بل تحقق الا ترى ان الابيض الذي هو
قيد يحصل لقسم الحيوان اعم من الحيوان من وجه وهذا القدر يكفينا كما لا يخفى
ﷺ ثم يرد على التقسيم الثاني اه يعني ثم ان الضروري في تقسيم الثاني يحمل على
ما يحصل باول التوجه من غير احتياج الى سبب مباشر لم يصح حصر ما حصل بنظر العقل
في الضروري والاستدلالي لخروج الحدسيات والتجربيات ضرورة انها حاصلة بنظر العقل
بل بستة بداخلتين في الضروري لعدم حصولها باول التوجه بل بعد التوجه
على الحدس والتجربة ولا في الاستدلالي لعدم احتياجها الى نوع تفكر فتحتاج
فرفعه الى جعل قوله من غير احتياج الى تفسير الاول التوجه فيحصل للضروري قيد اخر
وهو ما حصل بدون تفكر فالحاصل عند على حصل الضروري على معنى آخر ليس فيه النقض

على ما ظن بل عدم استقامة الحصر وانما لم يحمل التفكر في قوله من غير احتياج
الى التفكر على المعنى اللغوي اى من غير احتياج الى سبب من الاسباب
البتة فيكون الحدسيات والتجربيات داخلة في الاستدلالي ولم يحصل الضروري
منه بان لان تمثيله للضروري الحاصل بادنى التوجه بقوله الكل اعظم من الجزء
بادنى عزوذلك لاحتياجه الى الالتفات المقدورة وتصور الطرفين المقدور
وبما حررنا لك ظهر ان ما قال الفاضل المحشي وانت خبير بان هذا الكلام اعتراف
منه بان الحدسيات والتجربيات وسائر الضروريات المقدورة كانت داخلة في الضروري
والا لشك ان الضروري باعتبار كونه مقدورا حاصلا بمباشرة الاسباب قسم
من الاكتسابي وقد كان الضروري قسما للاكتسابي فيلزم ان يكون قسم شئ
قسما منه فيحتاج الى جواب الشق بعد منع المقدم بر احمل فليس المقصود ان الضروري
بالمعنى الاول شامل للحدسيات والتجربيات والضروريات المقدورة بل المقصود
انما ذكره الشق من ان في حمل الضروري على المعنى الثاني دفع التناقض ليس بصحيح
بعدم التناقض في كلامه بل فيه دفع لبطلان الحصر وابن هذا من ذاك واعلم ان
مقصود المحشي من قوله ليت شعري كيف يحمل التناقض ان من لاحظ
عبارة البديهة كما ينبغي لا يحمل التناقض في كلامه الذي يقتضي الى اعتبار
المعنيين للضروري نعم فيه ايهام التناقض لكنه يرتفع بادنى تامل فيحتاج
الى دفعه اه يشير بوكان الالام من الاسباب المفيدة للعلم بالنسبة الى عامة
الخلق لبطل حصر الاسباب العامة في الثلثة ويحتاج في دفعه الى ما يحتاج في دفع
النقض بالحدس والتجربة والوجدان وهو انه ليس لهم غرض متعلق بابطاله
وكان الحاكم في جميع ذلك هو العقل ورجوعه الى العقل وان كان باستعانة
من الحدس والتجربة والوجدان والالام لكنه ليس سببا بعامة الخلق فلا يكون

ورخلد

واخلاف المقسم اذ المقسم الاسباب العامة لسائر الخلق فلا احتياج في دفعه
الا ان تخصيص الصحة لان الالهام ليس من الاسباب المعروفة في الشيء
ايضا والتخصص توهم كونه من اسبابها وجوابه انه خلاف الظاهر لان
المتبادر من اطلاق الصحة ضد الالف والمرض وفيه استدراك اذ
لانه يكفي ان يكون من اسباب المعرفة بالشيء وقبل المعرفة يشتمل التصور والتصديق
والكلام ههنا في التصديق فاورد لفظ الصحة اشارة الى هذا واما
بخلاف المقصود لان الصحة يقين على ما يقابل الالف وعلى ما يقابل المرض
وعلى الثبوت وعلى مطابقة الشرع للواقع فمراده بثبوت منها بلا قرينة
ابهام خلاف المقصود على المراد بالشرع الحكم الذي هو الوقوع او اللاوقوع
ومعنى صحة مطابقته للواقع وقد فسر في شرح المقاصد في بيان معنى الصدق
والكذب فظاهر صحة الصحة وفائدة ادراجها الاشارة الى ان المراد بالمعرفة
التصديق انتهى ولا يخفى انا ذكرنا الجنس بقولنا وجوابه اه يرد عليه بان حمل
على معنى المطابقة خلاف المتبادر وفيه استدراك لانه اذا كان المعرفة
بمعنى العلم يكون المطابقة معتبرة في مفهومه واما خلاف المقصود كلمة
كان ههنا غير مرضية اه لانه قد جزم الشارح فيما سبق بان العلم عندهم لا يطلق
على غير اليقينيات حيث حمل التجلي على الانكشاف التام بمعنى عدم احتمال النقيض
حالا ومآلا فلا معنى لايراد كلمة كان المشعرة بالظن قوله فتامل وجه التامل
ان عبارة المصنف لا يدل عليه صريحا والعلم قد يطلق بمعنى الادراك مطلقا
فيستقيم على ما شرع به قوله فيما سبق لكن ينبغي ان يحمل التجلي اه حيث عمم
التعريف اولا وخصصه ثانيا فان قيل حصر الاسباب في الثلاثة قرينة صريحة
على ان ليس المراد بالعلم مطلق الادراك لان اسبابه كثيرة كالخبر المتواتر

والالهام وخبر الاحاد والرؤيا مثلت بجوز ان يكون للاسباب المفيدة
بها المفيد للعلم بلا تخلف وهذا القدر كاف لما يراد كلمة كان اشارة
الى وجه التسمية يعني انما ذكر بهذا القيد فسر التعريف اشارة الى وجه التسمية
والمناسبة لان العلم مشتق من العلم بمعنى العلامة ثم غلب حتى يعلم به كما ينم
بما يختم به ثم سمي به ماسوى الله تعالى من الموجود لانه مما يعلم به الصانع
قوله وليس من التعريف اى ليس من جزء التعريف حقيقة عند الشارح والا
يلزم الاستدراك لانه حمل الغير على المعنى المصطلح فخرج الصفات وصار التعريف
جامعا ومانعا بدونه والمشهور انه جزء منه بناء على حمل الغير على المعنى اللغوى
واخراج الصفات به اذ لا يعلم به الصانع وظهر ان الشهور اولى لان حمل
الغير على المصطلح بعيد عن الفهم وعلى تقدير التسليم يلزم استدراك قوله من الموجود
لان الغير المصطلح لا يطلق عندهم الا على الموجود قوله يق اه يعني لما
كان تعريف العالم بما ذكر موهما بخلاف المقصدين وجهين الاول جواز
اطلاق العالم على الجزئيات فانها موجودة بالذات والثاني اختصاص
اطلاقه على المجموع حيث اورد صيغة الجمع وقال من الموجود تبيانا للموصول
ازاله بقوله يق عالم الاجسام اه فان في اتيان الامثلة من الاجناس
اشارة الى عدم جواز اطلاقه على الجزئيات فهو معنى قوله من الموجود تارة
الموجود وفي اطلاق العالم على كل واحد من الاجناس اشارة الى انه
اسم موضوع للقدر المشترك بينها اى بين جميع الاجناس اعني كونه
ماسوى الله تعالى فان القول بتعدد الوضع بحسب كل جنس كلفظ العين
قول بلا دليل وكذا جعل الوضع عاما والموضوع له خاصا فانه مخصوص
بوضع عديدة واذا كان موضوعا كان لمعنى واحد مشترك بين جميع

الاجناس

كلها اسم
واحد م

الاجناس يجوز اطلاق العالم على كل واحد من الاجناس وعلى جملتها اطلاق
الكلي على جزئياته كاطلاق الانسان على كل من زيد وعمرو وبكر وعلى كلها
قوله لانه اسم للكل عطف على قوله اسم للقدر المشترك اى فيه اشارة
الى انه ليس اسما للمجموع والاصح جمعه كما في قوله تعالى رب العالمين والقول
بالاشتراك بين الكل وكل واحد خلاف الاصل لا يصار اليه بلا ضرورة
داعية اليه قال الشارح في شرح الكتاب هو اسم لكل جنس وليس اسما للمجموع
لا يكون له افراد بل افراده فيمتنع جمعه انتهى كلامه قال قيل عبارة المصنف صحيحة
في ان العالم اسم للمجموع حيث قال لجميع اجزائه دون جزئياته فقول الشارح
المراد بكل نوع خزانه قلت لانم ذلك فانه قوله العالم لجميع اجزائه حادث
قضية كلية معناه ان كل جنس يطلق عليه مفهوم العالم لجميع اجزائه حادث
ففيه اشارة الى ان كل جنس من الاجناس حادث مع حدوث الاجزاء
التي تركب منها في الخارج ومعنى تركيبه منها فراغ الخارج تركب جميع جزئياته
منها كما يقال جنس البيت مركب من الجدران والسقف فلا اعتراض
قوله ولا يرد على الفلاسفة هذا والمفضلا في توجيه عبارة المتن وجوه
ذكرتها بالمخافة للاطناب وما ذكرته فيه اقرب الى الفهم والصواب
والمشهور ان الصور النوعية لجميع المقصد من هذا دفع ما يتجه من انه كان
على الشارح ان يقول وصورها لكن بالنوع والجنس فان الفلاسفة قالوا
ان الصورة الجسمية للعناصر قديمة بنوعها بمعنى ان الصورة الجسمية طبيعة
نوعية لا تتعدد الا بامور خارجية عنها من كونها فلكية او عنصرية
نارية او هوائية قديمة بحسب نوعها افرادها الشخصية فيجوز خلو العناصر عن
افرادها الشخصية لا عن طبيعة النوعية وان الصورة النوعية لها حادثة

بقيتها

بجنسها بمعنى ان الصورة النوعية طبيعة جنسية متحققة فى العناصر وانواعها
المقتضية للآثار المختلفة قدرية بحسب توارد تلك الانواع عليها فيجوز خلوها
عن انواعها بطريق الكمون والقوة وبان يخلع الهواء صورته النوعية
ويلبس الصورة النارية وبالعكس فيجوز الان يكون نوع النار حادثا
بسبب الحركات الفلكية عن نوع الهواء ولا يجوز خلوها عن طبيعة الجنسية
وحاصل الدفع ان المشهور وان كان صورة النوعية قديمة بالجنس لكنه
يشكل بقبول صور الاستقسات اى العناصر الاربعة فانها باعتبار تركب
جسم منها يسمى استقسات وباعتبار تحلله البها يسمى عناصر فرضت المواليد
الثلثة اعنى المعادن والنباتات والحيوانات القديمة بالنوع فانهم صرحوا
بان صور العناصر باقية على حالها فرضت المواليد الثلثة والذى يقبل
كل واحد منها بعد الافتراق بكرتها وهى قديمة بالنوع عندهم بحسب توارد
افرادها الشخصية من العدم الى الوجود كالحركة فيلزم قدم الصور النوعية
المختصة لكل عنصر بالنوع بحسب توارد افرادها والا لم يكن المواليد قديمة
بالنوع فلا معنى لكون الصورة النوعية قديمة بالجنس ويجوز حدوث
نوع النار نعم انه يجوز الانقلاب بحسب الكمون والقوة فى الافراد المختصة
من كل نوع فكان الشارح ترك ذكر الجنس وقال ان الصورة النوعية
مطلقا قديمة بالنوع سلما الى هذا التحقيق المفهوم من الاشكال
واراد بالنوع النوع الاضافى اعنى المندرج تحت الآخر فيصدق
على الصور النوعية ويكون موافقا للمشهور قوله قيده بالاضافة
الخ اى قيد القيام باضافته الى العين او الممكن احترازا عن قيام الواجب
بذاته فان معناه استغناءه عن المحل لا ان يكون تحيزه بنفسه اذ لا تحيز للواجب

تم بالخير

قوله ثم لا يخفى انه يعترف قيام العين بالذات يصدق على المركب من عين وعرض قايم بذلك العين كالسرير المركب من الخشب والهيئة العارضة لها بسبب التأليف فانه يصدق انه متحيز بنفسه غير تابع لمتحيز لتحيز بشئ آخر مع عدم صدق المعرف اعنى قيام العين عليه اذ المشهور انه ليس بعين فكيف يصدق عليه القيام بالذات المختص به وباجوبة ذلك اندفع ما قيل فى دفع هذا النقض من ان الوحدة النوعية معتبرة فى التقسيم العالم الى العين والعرض والصورة المعروضة انما هى من اجتماع الجسمين لان هذا الجواب انما يتم لو قرر عبارة المحشى بانه يتحقق فى الصورة المفروضة معنى القيام بالذات فيكون عينا مع انه ليس بعين ويكون المقصد البطال الحصار التقسيم وليس كذلك بل مقصوده انه يصدق عليه تعريف قيام العين بالذات ولا يصدق المعرف لانه مختص بالعين وهذا ليس بعين ومع الافادة فى اعتبار الوحدة النوعية فى المقسم وانما قال المشهور لان بعضهم ذهبوا الى انه عين فانه عبارة عن الاجزاء المخصوصة التى اعتبرها العقل على وضع هيئة مخصوصة من غير ان يكون الهيئة مقومة فانها امر اعتبارى غير موجود فكيف يكون جزء الموجود وحينئذ لا اشكال المذكور بان معنى التحيز بنفسه ان لا يكون فى عروض التحيز له واسطة فى العروض والتحيز لذلك المجموع انما عرض بواسطة جزءه الذى هو العين ولا ينتقض تعريف قيام العرض اذ لا يصدق على ذلك المركب انه متحيز بواسطة موضوعه بل بواسطة جزءه

قوله اى ليس امرا آخر بل عين وجوده اه اعلم انه قد اشتهر فيما بينهم ان معنى وجود العرض فى الموضوع ان يكون وجوده هو وجوده فى الموضوع وفسره السيد الشريف فى شرح المواقف بعدم تمايزهما فى الاشارة الحسية

فسره بان يكون وجود العرض في نفسه هو وجوده وقيامه به بمعنى
ليس وجوده امرا آخر غير وجوده فيه وقيامه به على ما يدل عليه قولهم بحلول
وجود الجسم في الحيز بان وجوده ونفس امره وجوده في الحيز امرا آخر ولذا
علل امتناع الانتقال به ورد السيد الشريف بانه ليس بشئ اذ يقال وجود
السواد في نفسه فقام بالجسم فيحلل الفاء وبينهما بصحيح المغايرة بحسب الذات
والجواب امكان ثبوت الشئ في نفسه مغايرا لامكان ثبوته لغيره لانه كثيرا
يتحقق الاول دون الثاني فان البياض يمكن ثبوته في نفسه مع انه لا يمكن
ثبوته للسواد واذا كان الامكانان متغايرين تكيف تحد الممكنين
اعني الثبوتيين ويمكن الجواب بان عبارته اشارة الى محمول على المسامحة
كالمشهور والمقصد اتحادهما في الارشادية الجيدية تامل بمعنى البعد المفروض
في يعني ليس المراد بالطول والعرض والعمق ما هو المتعارف اعني الابعاد
الثلاث المتقاطعة على زوايا قائمة بل المعنى الاعم هو البعد المفروض
اولا وثانيا وثالثا لان تاليف الجسم من الثلثة اجزاء انما يوجب حصول
الابعاد بهذا المعنى بان يتالف اثنان ويقع الثالث على ملتقاهما
فيحصل مثلث جوهري من ثلاث خطوط جوهرية فالامتداد المفروض
اولا طول وثانيا عرض وثالثا عمق تحقق تقاطع الابعاد اي
يمكن وجود الابعاد المتقاطعة فيه اذ لا يجب الابعاد الثلثة فضلا عن
كونها متقاطعة كما في الكرة والاسطوانة والمخروط المستديرين وكذا في
قوله لتحقق الابعاد الثلثة رد بان التقاطع اه يعني اشتراط التقاطع
لا يوجب اشتراط الثمانية لحصول الاربعة بان يتالف اثنان في الطول
ويقوم جزء الثالث بجنب احدهما فيحصل العرض ويقوم الجزء الرابع على

الروح

الجزء الذي قام بجنبه الثالث فيحصل العمق بان يتالف مثلا جزء آب
فيحصل الطول وقام بجنب ب مثلا ج فيحصل العرض وقام على ب د
فيحصل العمق فالمتحصل ثلثة ابعاد احدها من آ ب والثاني من ب ج و
الثالث من ب د ومتقاطعة على نقطة ب وهي الجزء المشترك بينها
وبهذا ظهر اختلال عبارة الجرجاني فان قوله يقوم رابع صفة لقوله
ثالث ولا شك ان قيام الرابع على الثالث لا يحصل به التقاطع وان حصل
الزوايا القايمة على هذه الصورة فالاولى ان يقال فوقه رابع اي فوق احدها
رابع كما في المواقف اللهم الا ان يقال انه صفة لاحدها بحذف الموصول
اي الذي يقوم عليه رابع او يقال ان احدها لعدم تعينه وحكم النكرة فيجوز
وقوع الجملة الخبرية صفة له على نحو ما قاله الحلبي في حاشية المطول ان جملة
كثر اما وقعت في قولهن فلا كثر اما وقعت صفة لفلان اما بتقدير الموصول او بان
علم الجنس في حكم النكرة ثم ان تقاطع الابعاد على القوايم في الخطوط الجوهرية
حاصل اذا فرضت مبتدأة وذلك كاف هاهنا فلا يرد ما قيل انه اذا
كان احد الجواهر ملتقى لم يكن ضلع الزاوية خطا ومن الواجب ان يكون
كذلك كذا افاده بعض الافاضل ﷺ وان كان نقطيا راجعا الى
المقصد من هذا البحث فايدة قوله راجعا الى الاصطلاح وعدم مخالفته لما في
المواقف ودفع ما قيل من ان حاصل ما ذكره الشارح بقوله بل هو نزاع في ان
المعنى الذي وضع لفظ الجسم ان لفظ الجسم يطلق على كذا وكذا ولا شك انه
نزاع لفظي بعزل انه ليس نزاعا لفظيا بمعنى كونه راجعا الى الاصطلاح بان يكون
لفظ الجسم في الاصطلاح موضوعا للمركب من جزءين وفي اصطلاح المركب من ثلاثة وفي
اصطلاح المركب من ثمانية او لا شيء فيه في الاصطلاح وان كان نزاعا لفظيا

بمعنى انه نزاع فى معنى لفظ الجسم بانه هل يتحقق بمطلق التركيب او بالتركيب من ثلاثة
او من ثمانية فالنزاع نفى النزاع اللفظى بمعنى الراجع الى الاصطلاح و
صاحب المواقف اثبت بمعنى انه نزاع فى اطلاق اللفظ بحسب العرف واللغة
فلا منافاة بين كلاميهما ﷺ اى مطابق للواقع الخ معنى انقسام
الفرض هو فرض شئ غير شئ بحسب التعقل كلا ومعنى الانقسام الوهمى هو فرض
شئ غير شئ بحسب التوهم جزءا وفائدة ايراد الفرض ان الوهم ربما لا يقدر
على استحضار ما يقسم لصغره او لانه لا يقدر على احاطة ما لا يتناهى
والفرض العقلى لا يقف اصلا على الصغر ولا غير المتناهى يتعلقه
بالكليات الشاملة على الصغر والكبر والتناهى وغير المتناهى كذا فى شرح
الاشارات للمحقق الطوسى وبعضهم فرق بينهما لكن اعادة كلمة لا فى عبارة
الشارح صحيح فى الفرق ووجه امتناع الانقسام الوهمى انه لصغره لا يدركه الحس
ولا يقدر على استحضاره واما وجه امتناع انقسام العقلى فلانه غير
منقسم فى نفس الامر فتصوره بوجه الانقسام لا تصور امر مطابق لما فى نفس
الامر كما اذا تصور الانسان بوجه الحجرية فانه وان كان ممكنا اى
للعقل ان يتصور الشيء بما هو ممتنع لكنه غير مطابق لنفس الامر وبهذا اندفع
قول اى مطابق للواقع والا فللعقل فرض كل شئ يعنى ان المراد بعدم
انقسامه فرض القسمة الفرضية المطابقة لما فى نفس الامر لان مطلق
تصور العقل فيه ليس بشئ لانه غير ممتنع فى شئ من الاشياء اذ للعقل
فرض كل شئ وتصوره حتى عدم نفسه وبما قررنا اندفع ما قال بعض الفضلاء
انه لا حاجة فى ان هذه الكلية فى خير المنع اذ لا يمكن فرض شئ اى خير شئ
لتحقيق وكثير من اذا الفرض فيه ممتنع كالفروض التى ياتى فى موضعه ان

الممتنع في الجزئي بمعنى التجويز العقلي لا بمعنى التقدير المعتبر في تعلق القدرة
اعني ملاحظة العقل وتصوره فانه غير ممتنع وكثير من الاشياء على ما
حققوه ولو حمل الفرض في عبارة الشارح على معنى تجويز العقل لم يكن حاجة
الى تقييد المطابقة فانه يجوز انقسامه ممتنع كتجويز اشتراك الجزئي وان لم يكن
تصورهما ممتنعين ولعل الاختصار تركه لان الاول يسبق الى الفهم وان لم يكن
وقوعه اي ان امكن دفع منع حصر العين في الجسم والجوهر بالمجردات ونحوها بان
المقصد بالتقسيم والحصر العين الذي ثبت وجوده والمجردات ونحوها لم يثبت
عندنا فهي خارجة عن المقسم لا يقال احتمال جزء لا يدل الدليل على حدوثه
يعني لانا لم ان المقصد حصر ثابت وجوده اذ لو كان كذلك لسوغ احتمال ان يكون
جزء من اجزاء العالم المجرد الا يدل على حدوثه وهذا ينافي غرض المصنف اذ مقصوده
بيان حدوث العالم بجميع اجزائه الشاملة للموجود والمحتمل الوجود وانما قلنا
انه بقي احتمال جزء لا يدل الدليل على حدوثه لان الدليل المذكور على ما سيجيء انما
يدل على حدوثه لو كون في الجسم والمجردات لا احتمال له فلا يدل على حدوثها
وما قال الفاضل الخبيصي من ان هذا الاعتراض على هذا التقدير مع الجواب
بعينه الاعتراض الاول مع الجواب الذين ذكرهما الشارح فيما سيأتي في قوله
وهيهات اجاب فليس بشيء لان الاعتراض الذي ذكره الشارح منع بصغرى الدليل
اعني العالم اما اعراض او جسم او جواهر بان لانم حصر المذكور لجواز كونه
مجردا والجواب اثبات المقدمة الممنوعة بان المقصد حصر ثابت وجوده
في المجردات خارجة عن المقسم والاعتراض الذي ذكره الخبيصي لقوله لا يقال الخ
اعتراض على هذا الجواب بان لانم ان المقصد حصر ثابت وجوده لانه
بنافي غرض المصنف فهذا الاعتراض والجواب شيء آخر عنه بمرتبة كما لا يخفى

الفطرة السليمة قال الفاضل الحلبي في تقرير هذا الاعتراض لا يبعد نعم ان وجود
الجواهر المجردة غير ثابت لكن وجود اجزاء لا تتجزى بمعنى ثابت بالدليل
القطعي محتمل ان يكون بعض منها قديما يستمر الابد الدليل على حدوثه
ولا خفاء انه ينافي غرض المصنف انتهى كلامه وفيه بحث لان احتمال حركة كذا
ممتنع لان خلاصة الدليل على ما سجر ان كل ما لا يكون في الحدوث فهو محتمل الحركة
والسكون وكل ما هو كذلك فهو حادث ولا شك ان وجود الجزء بعد الكون في
الحيز محال فيكون حادثا البتة فلا معنى لعدم دلالة الدليل على حدوثه
قوله والمراد وجود جوهر مركب الخ اعتراض على قوله الآتي ولم يقل وهو الجوهر
احترازا عن ورود المنع هذا المنع وارد على قوله والا مركب من جزئين وهو
الجسم بان يقال ان حصر المصنف المركب في الجسم مع الجواز ان يكون المركب حاصلا
من جوهرين مجردين فلا يكون جسما فلم يلتفت الى هذا المنع ولم يقل كل
الجسم قوله لانا نقول الغرض بيان الخ هذا جواب عن الاعتراض الاول
يعني ليس غرض المصنف من قوله والعالم بجميع اجزائه مطلق بل الاجزاء المعلومة
الوجود اذ المقصد منه اثبات الصانع وصفاته وهو انما يعلم من اجزاء
المعلومة الوجود فعدم حدوث المحتمل غير المحدوث لا ينافي غرض المصنف قوله و
احتمال المركب هذا جواب عن الاعتراض الثاني وحاصله ان المركب من
المجردات وان كان محتملا الا انه لم يذهب الى احد فلذا لم يلتفت اليه المصنف
واورده بعبارة تفيد حصر المركب في الجسم لجزمه بان المجردات وان كثيرا من الناس
قايل بها فالتفت اليه وادى بعبارة التمثيل قوله اى مستقيم لانه
الخ يعني تفسير الخط بالمستقيم ليس للاصطلاح بل هو بيان للواقع اذ الملازم في
وضع كرة الحقيقة على السطح الحقيقي المستوى على تقدير تماسهما بخط بين

او اكثر وجود الخط المستقيم ضرورة ان ما به الممانعة من الكرة يكون منطبقا
على السطح فيكون مستقيما لاستقامته وان كان وجود مطلق الخط بالفعل
سواء كان مستقيما او غير مستقيم منتف في الكرة الحقيقة عندهم لان وجود
الخط بالفعل فرع التناهي في الوضع وهو كون المقدار بحيث ينتهي الى
طرفه اشارة حسية لانه طرف ونهاية عارضة له والكرة الحقيقية غير
متناهية في الوضع لعدم وجود نهايتها فلا اشارة حسية وان كان
متناهيا في المقدار يعني انه يمكن ان يفرض بقدر محدود وفي قيل ان وجود
الخط المستدير لا ينافي الكرة الحقيقة ليس بشيء وانما قال بالفعل لان الخط
المستدير بالقوة موجود فيها عندهم يعني انه لو قسم حصل الخط المستدير
وانما قلنا عندهم لان بعض المتكلمين ذهبوا الى ان السطوح مركبة من
الخطوط الجوهرية فيكون الخط المستدير موجودا فيها بالفعل عندذلك
البعض هذا تحقيق عبارة الخبيصي ولا يخفى انه لا فائدة في تقييد الخط بالفعل
في قوله الا لو والا لكان فيها خط بالفعل اه فان وجود الخط المستقيم مطلقا
في الكرة الحقيقة اللهم الا ان يكون بيانا للواقع والا فانما يتم لو كان قيد
الاستواء في قوله على سطح حقيقي مرادا محمولا على غفلته الشيخ على ما قاله بعض
الافاضل والظاهر من عبارته ان المراد به ما يكون سطحا حقيقيا لا حد منطبقا
سواء كان مستويا او غير مستوى في صلى الاستدلال انه لو وضع الكرة
الحقيقة على السطح الحقيقي لم يكن الممانعة الا بخرق غير منفك لانها لو كانت
بخرق بين لكان في الكرة خط بالفعل اما مستقيم ان وضع على السطح المستوى
او غير مستقيم ان وضع على غير المستوى فلم تكن الكرة حقيقة لان وجود
الخط بالفعل ينافي الكرة الحقيقة عندهم على ما زعموا فتدبر واحفظ

يرد عليه ان العقل اه يعني ان جميع مراتب الاعداد من الواحد الى غير
النهاية اكثر من مراتب التي بعد اي ناقص العشرة من تلك المراتب
وهي ما بعد العشرة فلفظ بعد بصيغة المضارع المجهول من البعد بغير الاسقاط
وخلاصته ان جميع مراتب الاعداد اكثر مما بعد العشرة لشمولها مرتبة
الاحاد ايضا مع ان كلا منها غير متناهية وقيل في توجيهه ان جميع مراتب
الاعداد وكل واحدة منها اكثر من مرتبة بعد العشرة من تلك المرتبة
مثلا مرتبة الاحاد اكثر من مرتبة العشرات التي بعد العشرات من
الاحاد ومرتبة العشرات اكثر من مرتبة المآت التي بعد العشرة من
العشرات ولا يخفى انه تكلف بعد عند الفهم مع ان العبارة اللايقة
بهذا المعنى ان جميع مراتب الاعداد اكثر من عشراتها وفي بعض النسخ
مما بعد بلفظ الظرف القابل للمقبل فالمعنى ان جميع مراتب الاعداد
اكثر من مرتبة التي بعد العشرة اعني احد عشر الى ما لا يتناهى
وكذا تعلقا على كل اكثر من تعلق قدرته فان علمه تعالى يتعلق بالواجب
والممكن والممتنع بخلاف القدرة فانه مختص بالممكن مع كون منها غير متناهية
عندكم ولفظ التعلق يجوز ان يكون على معناه او بمعنى المتعلقات واجيب
عن هذا الاعتراض بان المراد ان القلة والكثرة في الامور الموجودة لا يتصور
بدون التناهي ومراتب الاعداد امور وهمية والموجودة من المعلومات
والمقدورات متناهية وفيه بحث لان الاجزاء الموجودة في الجسم الصحيح متناهية
واما الاجزاء الممكنة فهي لا تقف الى حد كما لا تقف الاعداد والمقدورات
والمعلومات اليه والحاصل هذا الوجه ان كل ممكن يعني ان كل واحد من
الامور الغير المتناهية التي يقبلها الجسم ممكن وكل ممكن يعني ان كل واحد

مقدور

مقدور الله تعالى فله تعالى ان يوجد جميعها فكل متفرق واحد حادث من اي
تلك الافتراقات جزء لا يتجزى اذ لو امكن افتراقه بوجه ما مرة اخرى لزم قدرة
تعالى عليه ضرورة كونه ممكن فيكون موجودا داخلا تحت الافتراقات الممكنة
الوجود فلم يكن ما فرضناه متفرقا واحدا غير قابل للافتراق مرة اخرى
بل متفرقا فان هذا خلف وان لم يكن افتراقه مرة اخرى بوجه من الوجوه
يثبت المدعى اعني وجوده جزءا غير منقسم وعلى هذا التقدير لا يرد اعتراض
النظام وهو ساجر بقوله والافتراق ممكن لا الى نهاية فلا يستلزم الجزء لانه
اذا كان الافتراق ممكنا الى غير النهاية يكون جميع تلك الافتراقات بقدرة
الله تعالى فلا ان يوجد كلها فيثبت الجزء وقال بعض الفضلاء ليس مقصودهم
ان الافتراق ممكن الى غير النهاية انه يمكن خروج الانقسامات الغير المتناهية
من القوة الى الفعل بان يكون في الوجود امور غير متناهية بالفعل
فان ذلك يظهر بطلانه بالتطبيق بل المراد انهم من شاهدته وقوعه ان
يقبل الانقسام دايما ولا ينتهي الى حد لا يمكن فيه فرض شيء غير شيء فلا يوجد
جميع الانقسامات الغير المتناهية فيكون كل متفرق واحد جزء لا يتجزى ولا يلزم
من امكان افتراقه مرة اخرى خلاف المفروض انتهى والاولى ان يعلل
بطلان خروج الانقسامات الغير المتناهية بالفعل امتناع اشتمال الجسم
المتناهي المقدر على الامور الغير المتناهية في الخارج لا بهذا التطبيق
لان الفلاسفة اشترطوا في جريانه الاجتماع والترتب حتى جوزوا
وجود الحركات الغير المتناهية على التعاقب والنفوس المفارقة عند
الابدان لعدم الترتب فاذا كان كل واحد من الانقسامات الغير المتناهية
المحققة في الجسم بالقوة ممكنا يكون جميعها ممكنة مقدورة له تعالى فيجوز خروجها

عن القوة الى الفعل مجتمعة او متعاقبة على ما ذكرهم ويكون كل منقسم
واحد جزء لا يتجزى ويتم الدليل عليهم الزاما قوله ان قلت النقطة
الخ حاصله انهم صرحوا بان النقطة نهاية للخط عارضة له ولا يتصور فلا يوجد
بدونه اذ الاعراض الادلة للشئ لا توجد بدونه والخط بالفعل فى الكرة
على ما سيكون ما به التماس جزء لا يتجزى قوله تلك القضية مهملة الخ
يعنى ان قولهم النقطة نهاية الخط قضية مهملة فى قوة الجزئية لا الكلية فان
نهاية احد سطحى المخروط المستديرة عن السطح المبتدر من القاعدة المنتهى
الى النقطة فى جانب الرأس فى كل امتداد منه نقطة بلا خط وكذا مركز
الكرة والدائرة نقطة بلا خط فيجوز ان يكون نهاية سطح الكرة نقطة
بلا خط فالمراد انه لا نقطة فيها بالفعل ويجوز ان يحصل فيها بعد ما لم
كن يحصل فيها بعد حركتها على نفسها من غير ان يخرج عنى مكانها نقطتان
غير متحركين هى قطبا الكرة والمخروط شكل محيط به سطحى ان احدهما
قاعدته والاخرى يبتدا منه ويضيق الى ان ينتهى بنقطة هى رأسه
فان كانا مستديرين يسمى ضوبرا ومستديرا والا فمضلعا ومضلعا قوله
لانه فى الآخرة الخ اى ان اثبات الهيولى والصورة يؤيد الى نفى حشر
الاجساد لان الحشر سوا كان بجميع الاجزاء الاصلية المتفرقة او
باعادتها بعد العدم انما يكون فى الآخرة فيبقى استمرار الاولى وعدم
زوالها وهذا اولى مما قيل فى بيانه ان هلاك البدن لا يكون بتفرق
اجزائه لامتناع وجود كل من الهيولى والصورة الجسمية النوعية
بدون الاخرى فلا يكون الحشر بجميعها بل بانتفاء الصورة والاعراض
الشخصية ومن البين ان المعدوم لا يعاد لان هذا البيان انما يتم

على تقدير

فلا نقطة صح

هذا سطح المستدير

هذا مركز

بلا خط وما قيل من ان النقطة فى الكرة لا خط صح

على تقدير تمامية امتناع اعادة المعدوم ودونه خرط القتاد
دلالة دوامها اه يعني ان الظاهر المتبادر ان قوله المبني عليها صفقة كثير
من اصول الهندسية فيكون المعنى ان فيه نجاة عن كثير من اصول الهندسية
التي تبتني عليها دوام حركة السموات لكن ادلة دوامها المتداولة في
الكتب المتعارفة غير مبنية عليها ويمكن ان يتطف بان قوله وكثير من
اصول الهندسية عطف على قوله قدم العالم وقوله المبتني عليها صفقة
بعد صفقة لقوله اثبات الهيولى والصورة الذي يؤدي الى القدم ومبتني
عليه دوام الحركة فان دوام حركتها مبني على ان يكون قابلا للحركة السرمدية
وذلك مبني على ان لا يكون المسافة مركبة من اجزاء لا يتجزى بل امر متصلا
فنقصر على ما بين في محله قيلا لا اما لخروجها بكلمة ما يعني ان
كلمة ما في تعريف العرض عبارة عن الممكن لقولنا انه قسم من اقسامه والصفات
ليست بممكنة لان كل ممكن محدث والصفات قديمة فتكون خارجة عن
القسم فلا حاجة الى اخراجها بقوله ويحدث في الاجسام لكن يرد عليه انه
ان الصفات واجبة اذ لا واسطة بين الممكن والواجب لكنهم التزموا
ذلك وقالوا انها قديمة واجبة لكن لا لذاتها ولا لغيرها بل كما كانت
عندنا ولا لغيرها والخ بعد والواجب لذاته ولا يخفى انه مسترحص
واما لانها اعراض يعني قيل ويحدث اه ليس من تمام التعريف بل هو
حكم من احكام العرض غير شامل لجميع افراده لان الصفات داخلة في
تعريف العرض ضرورة انها ممكنة لا حاجة بها الى ذات الواجب
غير قائمة بذاتها اما لان معنى القيام بالذات هو التحيز بنفسه ومعنى
عدم القيام بالذات عدم تحيزه بنفسه واما ان لا يكون متحيزا كالصفات

مبنى

يعني ان مثل اثبات الهيولى والصورة الخ صح

او متجيز ابالتبعية كالاعراض فعدم القيام بالذات اعم من القيام بالغير
واما لان عدم القيام بالذات وان كان مساويا للقيام بالغير الا انه
مفسر بالاختصاص عند المحققين كما ذكره السيد الشريف في شرح المواقف فلا يصح
اخراجها عنه ولا نسلم ان كل ممكن حادث بل ما يكون صدوره بطريق
الاختيار والصفات صادرة عنه تعالى بطريق الايجاب وهذا مما ذهب
اليه بعض المتاخرين ودخولها في العرض لا توجب جواز اطلاق
العرض عليها لانها مخالفة المقصود اذ اطلاقه شائع في الحادث فلا يرد
ان اطلاق العرض على صفات الله تعالى مما لم يرد به اذن الشارع فكيف
يندرج فيها قال الفاضل الحلبي في توضيحه واما لان الصفات اعراض لحدوثه
فرد لانه تعالى كما ذهب اليه الكرامية فلا يجوز اخراجها انتهى وفيه ان
هذا التعريف تعريف الاصحاب فلا معنى لحمله على مذهب الكرامية
وذكر في شرح التجريد ايضا قال بعض الافاضل المذكور في شرح التجريد ان الاعراض
المحسوسة لا يحتاج الى اكثر من جوهر بمقدار ما يمكن وجودها في جوهر واحد
اذ وجودها غير مشروط بالمزاج والتركيب عندنا خلافا للفلاسفة
وما ذكره اشعر بان من ان ما عدا الاكوان من الاعراض لا يوجد
في غير الاجسام بمقدار ما لم يجر عادته تعالى بخلقه في غيرها وان كان ممكنا
فلا منافاة بينهما فان كلام شرح التجريد في الامكان وكلام الاشعري في الوقوع
ولكن ان تستدل آه يعني لكن ان تستدل على حدوث الاعراض
بان العرض لا يبقى زمانين والا لكان البقاء معنى قائما به فيلزم قيام
العرض بالعرض وهو باطل لكن تركه اشعر آهنا لانه مسلك خاص للشيخ
الاشعري غير تام عند غيره وبين حدوثها بوجه اخر مع انه قدس سره

اليه

اليه فبيان حدوث الحركة والسكون بقوله واما حدوثها فلانها من
الاعراض وهي غير باقية قوله اذ القصد الى الايجاد الموجود محال يعني
ان اثر المختار يجب ان يكون حادثا اذ لو كان قديما لكان القصد
الى ايجاده حال وجوده والقصد الى ايجاد الموجود محال بالضرورة لانه تحصيل
الحاصل فلابد ان يكون القصد مقارنا لعدم الاثر فيكون اثر المختار حادثا
قطعا قوله واعترض عليه بحاصله ان اثر المختار انما يلزم ان يكون
حادثا اذا كان تقدم القصد على الوجود بحسب الزمان ليكون مقارنا
لعدم الاثر وهو ممنوع لم لا يجوز ان يكون تقدم القصد الكامل على الوجود بحسب
الذات كما ان تقدم الايجاد عليه كذلك فيجوز مقارنة القصد للوجود بحسب
الزمان اذ لا منافاة بين التقدم الذاتي والمقارنة الزمانية كما يجوز
مقارنة الايجاد للوجود ولا يلزم حدوثه لعدم سبق القصد عليه بالزمان ولا القصد
الى الايجاد والوجود لعدم كونه موجودا والوجود قبل هذا الايجاد كما لا يلزم شيء من
ذلك من تقديم الايجاد عليه وانما قيد القصد بالكامل اعني ما يكون مستندا
للمقصود وهو قصد واجب تعالى وتقدس احترازا عن القصد الناقص
اعني قصد واحد منا فانه مقدم على الايجاد والوجود بالزمان ضرورة انه
يحتاج في حصول المقصود الى مباشرة الاسباب واستعمال الآلات
وبالجملة ان القصد اذا كان كافيا في حصول المقصود يكون موجودا بحسب الزمان
فلا يلزم حدوث اثره واذا لم يكن كافيا فتقدم عليه زمانا ايضا فكون اثره
حادثا قطعا قوله مستمر الى مستمر الوجود لا يطرء عليه العدم وانما فسر
القديم به لان القدم بمعنى عدم المسبوقية بالعدم ليس مقصودا بالاثبات
لانه مفروض بل المقصود بيان ان القدم ينافي العدم فالحاصل انما يطرء

عليه العدم لا يكون قديما لانه لو كان قديما فاما ان يكون واجبا لذاته وح
يمتنع عدمه او مستندا الى الواجب لذاته بطريق الايجاب والمستند الى
الموجب القديم لا يجوز عليه العدم والا لزم تخلف المعلول عن العلة التامة لو كان
ذلك القديم مستندا الى الموجب بلا واسطة او بواسطة شرط قديم لكن لم لا
ان يكون استناده بتوسط شروط حادثة على سبيل التعاقب بان يكون وجود
كل منها شرطا لوجود ذلك المستند وبعد الوجود الآخر غير متناهية وجانب
الماضي وتناهية وجانب المستقبل فح يكون ذلك المستند قديما لعدم مسبوقيته
العدم عليه ضرورة تحققه فرادا زمنة الماضية الغير المتناهية لتحقق العلة التامة
عند الموجب القديم مع واحد من تلك الشروط ولا يكون مستمر الجواز ان
يطرء عليه العدم بان ينتفي شرط وجوده الذي ينتهي اليه جميع شروط بتعاقب
شرطا آخر لا يكون شرطا لوجوده فلا يلزم تخلف المعلول عن العلة التامة بل
عن الناقصة وهو جايز فقول فلا يلزم قدمه يعني لا يلزم استمراره ويمثل لذلك
مثالا بان يكون عدم سكون زيد صادرا عن الموجب القديم بتوسط الحركات
الجزئية الحادثة المتعاقبة المفروضة عن مبدا معين الى غير النهاية في جانب
الماضي بان يكون كل واحد من تلك الحركات الجزئية شرطا لحصول عدم سكون زيد
في الزمان الماضي فيكون سكون زيد قديما غير مسبوق بالعدم لتحققه في جميع الازمنة
الماضية الغير المتناهية ضرورة تحقق علة اعني الموجب القديم مع واحد
من تلك الحركات المتعاقبة الغير المتناهية ولا يكون مستمر الجواز بالعدم
عليه بواسطة انتفاء شرط اعني الحركة الجزئية التي ينتهي اليها جميع الحركات التي
هي شروط وجوده بتعاقب حركة اخرى ليست من شروط وجوده والفاضل
الجلبي حرر هذا الاعتراض بما حاصله انه يجوز ذلك الحادث الزماني مستندا

الى القديم بتوسط استعدادات او شروط غير متناهية فلا يكون متناهية
فلا يكون مستندا الى الموجب القديم قديما غير مسبوق بالعدم ولا يخفى ان منع
القديم بهذا المعنى لا يفيد شيئا اذ العدم بهذا المعنى مما لا يرتضيه احد من العقلاء
العدم مم ولذا فسره الجبائي المستمر لم فيه تسليم مدعى العلل او مقصوده اثبات الحدوث
الزماني وقد اعترفت به ﴿ح﴾ يبطل برهان التطبيق اه يعني ان لا تناهي
الامور المحققة الوجود سواء كانت متعاقبة او مجتمعة يبطل ببرهان التطبيق
على ما مر آنفا والله تعالى فلا بد من ان يكون تلك الشروط منتهية الى شرط
يكون اسنده الى الموجب بلا واسطة فيكون قديما مستمرا وكل ما هو مستند اليه
بتوسط اليه قديما مستمرا غير ممكن الزوال ضرورة امتناع تخلف المعلول عن العلة
التامة فثبت ان كل ما هو مستند الى الموجب القديم مستمر ﴿ح﴾ نعم يرد ان
الخ يعني يجوز ان يكون القديم مستندا الى الموجب القديم بتوسط امر عدمي
ثابت في الازل كعدم حادث مثلا وح يكون ذلك المستند غير مسبوق بالعدم
ويجوز ان يطرء عليه العدم بزوال شرط اعني ذلك الحادث بما لا يزال السبب
تحقق صمع ما يتوقف عليه وجوده فيكون انتفاؤه سببا لانتفاء شرط للاستمرار
عليه حتى يلزم عدم الموجب القديم اجاب عنه بعض الفضلاء بان الكلام
العدمي لا يخلو اما ان يستند الى الموجب القديم بالذات بلا واسطة او بواسطة
الشرائط العدمية لا الى التناهية او الى الممتنع بالذات واما كان يمتنع
زوال العدم الحادث اما على الاول والثالث فظاهر واما على الثاني فلان زوال
لا يتصور الا بزوال تلك الوسايط الغير المتناهية وزوالها يستلزم وجود
امور غير متناهية وهو يبطل ببرهان التطبيق انتهى كلامه وفيه بحث لانا لا نسلم
ان الامر العدمي يحتاج الى علة فان الاعدام غير محتاجة الى سبب اذ علة الاحتياج

على ما ذهب اليه الفيلسوف الحدوث هو غير متحقق في حال العدم ثم لو كان علة
الاحتياج الامكان كما هو مذهب الحكماء فتم الجواب المذكور لكن بحث المحشي على
المتكلمين المستدلين بالدليل المذكور ولو سلم فيجوز ان يكون تلك الشروط
العدمية اعداما للاضداد الاعتبارية فيرد الثاني لا يلزم وجود الامور الغير
المتناهية ﴿ح﴾ ولو قيل يعني لو قيل هذا قوله فان كان مسبوقا بكون آخر فرضنا
الكلام فان كان مسبوقا بكون آخر فرضنا آخر فحركة والا فسكون لم يرد سوال الحدوث
بانه خارج عن الحركة والسكون الآتي بقوله فان قيل اه لانه يكون داخلا في السكون
لان معنى قوله والا اه وان لم يكن مسبوقا بكون آخر فرضنا آخر فيجوز ان لا يكون
مسبوقا بكون آخر كما في آن حدوث اول لا يكون فرضنا آخر بل في ذلك الخيز هذا الكلام
يرد عليه انه يلزم ح عدم اعتبار اللبث في السكون وهو خلاف العرف واللغة ولذا
اخرجه المص عنها ﴿ح﴾ يرد عليه انا حدث اه يعني يرد على ظاهر هذين التعريفين
على ما ذهب اليه البعض من ان الحركة والسكون عبارة عن مجموع الكونين ان
ما حدث في مكان واستقر فيه آنين ثم انتقل منه في الآن الثالث الى مكان
آخر لزم ان يكون ذلك الحادث في الآن الثاني جزءا من الحركة والسكون فان
هذا الكون مع الكون الاول يكون سكونا ومع الكون الثالث يكون حركة
فلا يمتاز الحركة عن السكون بالذات معنى ان يكون الساكن في آن محكوما
عليه الآن الثاني شارعا في الحركة ودفع ما لا يقول به احد وبما حررنا لك
اندفع ما قيل ان المقصد من قول المص وهذا يعني قولهم الحركة كون ان اراد ان الكلام
ليس على ظاهره بل محمول على المسامحة والمراد ما ذكره فلا يرد ما اورده المحشي بقوله
ويرد عليه الخ لان مقصد المحشي بيان سبب حمل هذين التعريفين على خلاف
الظاهر انه يرد على ظاهرهما الاعتراض والحق ما ذكره المص فلذا حملهما عليه لانه

یرد علی تقدیر حمله علی وجه اندفع ایضا ما قیل ان اشتراک شیئین فی جزء
لا یستلزم عدم تمایزهما بالذات علی الآخر وان اراد بالامتیاز الذاتی
الامتیاز بنفس الذات لا بالجزء فذلک غیر واجب فی الحرکة والسکون
ولا تصریح منهم به اذ لیس المراد بعدم تمایزهما بالذات ان لیس بینهما
تمایز بحسب الحقیقة بل انهما لا یتمایزان بحسب الوجود الخارجی بان یکون
تحقق کل منهما فی الخارج ممتازا عن الآخر فانه یلزم ان یکون الشیء فی الآن
الثانی متصفا بالحرکة والسکون معا وذلک مما لم یقل به احد نعم یتحقق
ان الحرکة تکون اول آه هذا بعینه ما ذکره اش لقوله فان کان مسبوقا فیکون
یکون آخر الخ وهذا ظاهر ای کون هذین التعریفین صحیحین عند المجرد
الاکوان بحسب الاثبات علی ما هو مذهب الشیخ الاشعری من عدم بقاء الاعراض
اذ مع تحقق الکون الاول والثانی واما علی القول ببقاء الاکوان فیشکل
اشکال ایضا اذ لا معنی لکون الکون اولا وثانیا لعدم تعدده ولانه
یلزم انه اذا حدث فی مکان واستقر فیه آنین یلزم ان لا یکون کونه
فی الآن الثانی حرکة لعدم کونه فی مکان ثان ولا سکون لعدم کونه
سکونا ثانیا وانه اذا انتقل الی مکان واستقر فیه آنین یلزم ان یکون کونه
فی الآن الثالث حرکة لکونه کونا اولا فی المکان الثانی ولا یخفی علیک
ان ما یرد علی هذا التعریف علی تقدیر بقاء الاکوان یرد علی ظاهر کلام
المدقق ایضا وعلی تقدیر عدم بقائها یرد ان لا یکون الحرکة والسکون
لعدم اجتماع الکونین فی الوجود اللهم الا ان یقال کیف فرض وجود الکل وجود
اجزائه ولو علی سبیل التعاقب نعم ان قلت جواز له یعنی ان ثابت
فما قیل ان القدم ینافی طریان العدم وجواز الزوال لا یستلزم وقوع الزوال

لجواز ان لا يخرج من القوة الى الفعل وح يجوز ان يوجد سكون قديم
مستمر الى الابد مع كونه جايز الزوال فرتفع فلا يلزم حدوثه قلت جواز
ح يعني جواز الزوال وان لم يستلزم طريان العدم عليه لكونه يستلزم سبق لكنه ٢
العدم عليه لان القديم ينافي طريان العدم مطلقا اى بالفعل وبالامكان
لان القديم ان كان واجبا لذاته فظ انه يمتنع عدمه مطلقا وان كان
لغيره المستند اليه بطريق الايجاب بواسطة فلان امكان عدمه يستلزم او بلا واسطة ٢
امكان عدم الواجب او امكان تخلف المعلول عن العلة التامة فجواز زواله
السكون منافيا لقدمه فيكون مسبوقا بالعدم فيكون حادثا قلت
وبه اى باستلزام جواز الزوال سبق العدم يثبت المقصود اعني اثبات حدوث
السكون وان لم يستلزم طريان العدم ولا يخفى عليك ان هذا انما يتم
فيما يكون منافاة القديم للعدم ذاتيا كما في الواجب لذاته فيمتنع زواله
امتناعا ذاتيا فلا يكون زواله اصلا اما اذا كانت المنافاة لغيره
كما في القديم المستند الى الموجب القديم فلا اذ يجوز ان يكون عدمه ممتنعا
بالغير وممكنا بحسب الذات نعم لو ثبت ان ما ثبت قدمه يمتنع عدمه بالذات
بانبات ان كل ما هو قديم فهو واجب لذاته على ما ذهب اليه بعض المتاخرين
تم لكن لم يثبت قلت والاستدلال عليه بان المجردة تقتضيه ان وجود
المجرد ممتنع اذ لو وجد شارك الباري في التجرد لكن التالي باطل فالمقدم
مثله اما اللازمة فظ واما بطلان التالي فلانه لو شارك لامتاز
عنه بقيد آخر فيلزم التركيب في ذاته وهو محال
والجواب انا لا نسلم ان هذه المشاركة يستلزم التركيب لانه مشاركة
في العارض السلبي اذ معنى التجرد عدم التحيز والمشاركة في العوارض خصوصا السلبية

لا يستلزم التركيب فانه يجوز ان يكون حقيقته بسيطة ممتازة عما عداه بالذات
مع الشركة في العوارض وعلى تقدير التسليم انه شركة في امر ذاتي فلا نسلم انه مانع
الامتياز ايضا ذاتي حتى يلزم التركيب لم لا يجوز ان يكون متعينا على خارج
عن حقيقته على ما ذهب اليه المتكلمون من ان تعين الواجب امر عارض
كما بيناه في محله وعلى ما يقال ما الدليل اه تقريره ان المجردات الا دليل على وجوده
وكل ما لا دليل على وجوده يحكم بعدمه اما الصغرى فلبطلان الدليل الدال
على وجوده واما الكبرى فلانه لو لم يجب نفيه لجاز ان يكون تحقق تلك
المشاهدة لانسان اذا وان سفسطة وتقرير الجواب انا لا نسلم الكبرى فان الدليل
ملزوم والمدلول لازم وانتفاء الملزوم لا يستلزم انتفاء اللازم لجواز
كونه اعم فيجوز ان يكون اعم متحققا مع عدم الدليل عليه كما لصانع مع العالم
قوله على ان الحاصل ان اريد بقوله لا دليل على وجود المجرد انه لا دليل في نفس
الامر منعنا لان عدم العلم لا يستلزم عدمه في نفس الامر وان اريد انه لا دليل عنده
فسلم لكنه لا يفيد وجوب نفيه لجواز ان يكون موجودا في نفس الامر فلا يكون
المجردات مما لا دليل عليه يجب نفيه وعدم حضور المجبل الخ جواب سوال
كانه قيل لو لم يستلزم انتفاء الدليل انتفاء المدلول لما علم عدم حضور المجبل
المشاهدة فاجاب بانه معلوم بالبداهة لا بانتفاء دليل الحضور والا لكان
العلم به استدلاليا قوله حدوث سائر الاعراض يعني ان قوله حدوث
الاعراض على حذف المضاف والمراد حدوث سائر الاعراض يعني باقي الاعراض
وهو ما لا يكون حدوثه معلوما بالمشاهدة ولا بالدليل اذ لو كان على ظاهره
ويكون المعنى حدوث جميع الاعراض يلزم المصادرة لان حدوث بعض
بعض الاعراض دليل حدوث الاعيان وحدوثها دليل حدوث جميع الاعراض

فيكون حدوث بعض دليل نفسه ضرورة دخوله في الجمع ح فحدوث
ح اى اذا كان المراد حدوث باقر الاعراض لكون حدوث بعض الاعراض
كالحركة والسكون مثلا دليلا وحدوث بعض الآخر مما لا يعلم حدوثه بانت هذه
والدليل كالاعراض القابلة بالافلاك مثلا مدلولا له فلا مصادرة لتغاير
الموقوف والموقوف عليه بالذات كما لا يخفى وعندى انه لا حاجة الى التقدير
المصاب لان اللازم ان يكون حدوث بعض الاعراض المعلوم بوجه بانت هذه
او الدليل دليلا على حدوثه المعلوم بوجه كونه قابلا بالحادث مثلا حدوث
الحركة والسكون المعلوم بالمشاهدة او الدليل يكون دليلا على حدوث
الاعيان وحدوثها دليلا على حدوث جميع الاعراض من كونها قابلة بالحادث
واللازم ان يكون حدوث الحركة والسكون المعلوم بالمشاهدة او الدليل
دليلا على حدوثها المعلوم من كونها قابلا بالحادث ح يرد ان
المطلق اه حاصله ان حدوث كل من الجزئيات انما يستلزم حدوث المطلق
اذا كانت متناهية فى جانب الماضى فيلزم من تحقق البداية له تحقق
البداية للمطلق ضرورة انه لا وجود للمطلق فى الخارج الا فى ضمن الجزئيات
اما اذا كانت الجزئيات غير متناهية فى جانب الماضى فلا لان المطلق كما
يوجد فى ضمن كل جزئى له بداية فيلزم من ذلك الجزئية اى حقيقة يتحقق
فى ضمن حكم ذلك الجزئى اعنى البداية كذلك يوجد فى ضمن جميع الجزئيات الغير المتناهية
فى جانب الماضى فيلزم حكم ذلك جميع الجزئيات اعنى عدم البداية وح لا يلزم
حدوثه لبقاية فى الازمنة الماضية فى ضمن تلك الجزئيات الغير المتناهية كما لا يخفى ح
ولا استحالة فى الصاق جواب سوال كانه قيل انه يلزم فى الصاق الواحد
بالمتقابلين اعنى البداية واللابداية وهو باطل وحاصل الدفع ان التصاق

على جزئى له بداية

المتناهية ح

بالمتقابلين

المتقابلات جايز بحسب اختلاف الجهات فان الحيوان للمتصف بالضحك والا
باعتبار الجهات المختلفة من كونه ناطقا ولا ناطقا والفاضل اوضح اه نقض
اجمالي وحاصله انه لو استلزم بداية كل واحد من الحركات بداية المطلق لاستلزم
نهاية كل واحد من الحركات نهاية المطلق وليس كذلك الا ترى ان يوصف نعيم
الجنان متناهية مع انكم لا تقولون به وجوابه ظاهر انما قيل ان قياس نعيم
الجنان على الحركات قياس مع الفارق لان الموجود بالفعل في كل مرتبة منها
متناهية ومعنى عدم تناهيها انه لا ينتهي الى حد لا يوجد بعده مثله بخلاف
الحركات فان الموجود منها بالفعل دفعة او متعاقبة غير متناهية ليس الا شيء لان هذا
الفرق لا يفيد دفع النقض المذكور كما لا يخفى والاصوب ان يجاب
اي يجاب عن السوال الثالث بان الحركات الموجودة كلها مطلقا سواء كانت متعاقبة
او مجتمعة مرتبة او غير مرتبة متناهية وذو بداية كما سيجيء ان شاء الله تعالى
واذا كان جميع الحركات متناهية وذا بداية يكون المطلق كذلك فيلزم حدوثه
قطعا خصه بالذكر يعني حصل بقطع النظر عن الجسم لانه لان كلام المعترض فيه والمقصود
دفع كلامه لا بيان ماهيته والا فماهية الحيز ما يشغله الجسم او الجوهر بخلاف المكان
فانه ما يشغله الا الجسم فقط ان قلت الصفة وكذا الآن وامثالهما يلزم ذلك
مع انها ليست بواجب لكن لم لا يجوز ان يكون ذلك الجايز الذي يستند اليه الحوادث
صفة للواجب تعالى او مجموع ذات الواجب وصفته فان كلا منهما جايز الوجود
ضرورة احتياج الصفة الى الذات وامكان الجزء يستلزم امكان الكل و
من جملة العالم لعدم كونها مما سوى الله تعالى اما الصفة فظاهر واما المجموع فلانه
ليس الا الذات والصفة وكل منهما ليس غير الذات فلا يكونان ايضا غيرها
ولانه لا مغايرة بين الكل والجزء قلت هذا لا يضرنا اه يعني ثبوت الجايز

بحث الذات

الحمد لله رب العالمين وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه اجمعين

الواجب

الذى لايكون مغايرا للواجب لايفيد نا لان فيه تسليم المدعى اعنى اثبات وجود
تعالى وهو لازم سواء انتهى سلسلة الحدثيات اليه اوالى صفة اوالى المجموع منها ضرورة
ان تحقق الصفة وكذا المجموع بدون الذات ممتنع وكلامنا فى جايز البين اى
المقصود بالنفى فقولنا اذ لوكان جايز الوجود لكان جايز البين والمغاير للواجب
ولاشك فى صحة الملازمة ح فقوله لايفيد نا رفع مادة النقض وقوله وكلامنا الخ
تحرير وانبات للملازمة الممنوعة وهو سن تتمة الجواب فمن قال انه جواب
بان لم يات لنفى لعدم استقلاله فى الجواب كى لايخفى واجاب بعض بفضلا دبانا لانم
كونها مما يجوز وجوده لانهم لم يقولوا بامكان الصفات الا ان كل ممكن محدث
عندهم انتهى اقول هذا الجواب لايدفع مادة الشبهة لانها اذا لم تكن ممكنة
فلا خلو اما ان تكون واجبة لذاتها وهو محال اوواجبة لالذاتها ولالغيرها على
سبيل عندهم انتهى من ان الصفات ليست عين الذات ولاغيرها وح يرد
انا لانم انه اذا لم تكن محدث العالم واجبا لوجود لذاته كان ممكن الوجود حتى
يكون من جملة العالم لم لايجوز ان يكون واجب الوجود لالذاته ولالغيره
حملا بد من التجاء الى ماذكره المحشى على ان هذا فى الحقيقة قول بامكان الصفات
كما لايخفى وبما ذكرنا ظهر الجواب عما قيل فى دفع الاعتراض المذكور من ان المراد
بقولنا اذ لوكان جايز الوجود انه لوكان الذات جايز الوجود لكان من
جملة العالم اذ كل ذات جايز الوجود يصدق عليه انه سوى الله تعالى مما يعلم
الصانع بخلاف صفاته تعالى لانه ح يرد المنع المذكور بانا لانم انه لولم تكن
الذات واجب الوجود لكان جايز الوجود حتى يكون من جملة العالم
لم لايجوز ان يكون صفة من صفاته تعالى على انه يوهم ان المقصد نفى كون
الذات جايز الوجود محدثا للعالم دون الصفة جايز الوجود وليس كذلك

لكن يرد عليه انه ان اريد بالعالم فقوله لكان من جملة العالم ما ثبت
وجوده منعنا الصغرى القائلة بانه لو كان جايز الوجود لكان في جملة العالم مستندا
بانه يجوز ان لا يكون منه وان اريد به مطلق العالم منعنا الكبرى المدلول
عليها بالفاء في قوله فلم يصح محدثا للعالم اى اذا كان من جملة العالم لم يصح
محدثا له اذ المفروض محدثيته لما ثبت حدوثه لا لجعله كما صرح به بقوله والحدوث
لا بد من محدث فيجوز ان يكون من جملة مطلق العالم محدثا لما ثبت حدوثه
ولا يكون منه فلا يلزم علة الشئ لنفسه وانت خبير بالجواب عن المنع الاول بقوله يجوز
ان لا يكون لما ثبت حدوثه والى الثاني بقوله فيصح كونه محدثا لذلك
والقصر على انه منع للشرطية الاولى او الثانية يقصر فلا يكون من القاصرين
والجواب باق هذا الدليل مبني على الحدوث ليس بتام لزم تمامية نفي الجزء
كما مر وكذا الجواب بان هذا المنع لا يضر لانه اذا كان جايز الوجود يجب
انتهاؤه الى الواجب لامكانه فثبت الواجب لان مقصد المحترز الاستدلال
بطريق الحدوث غير تام اولا يلزم من كونه جايز الوجود كونه مما ثبت حدوثه
حتى لا يصح لذلك وما ذكره المجيب استدلال بطريق الامكان ولا كلام
في سلامته وعدم ورود المنع عليه واجاب بعض الفضلاء بان كون ذلك
جايز الوجود مما ثبت وجوده وحدوثه لازم اما وجوده فلان علة الوجود
لا يكون معدوما بالاتفاق واما حدوثه فلان كل ممكن حادث اشتهر كلا
فلا يخفى ان هذا انما يتم اذا ثبت ان كل ممكن حادث ودونه خرط القتاد

وصل الحدوث يغني الجواب عن المنع المذكور باختيار الشق الثاني
وصل الحدوث في قوله المحدث للعالم هو الله مبني على المحدث بالذات
ليصير حاصل الاستدلال المحدث بالذات اى ما يكون مخرجا من العدم

تعدم
تفي

الى الوجود بذاته ولا يحتاج الى غيره اصلا للعالم هو الذات واجب الوجود
او لو كان جائز الوجود لكان من جملة مطلق العالم فلا يصلح محدثا بالذات
شئ منه لاحتياجه الى العلة مما لا يساعده كلام الشيخ لان قوله ضرورة
امتناع ترجح الخ صحيح في ان المراد هو انه لا بد من استناد المحدثات
الى محدث مطلقا لانه الضروري اما انه لا بد من استناد ما هو الى محدث مستغني
عن الغير فلا لانه مبني على بطلان التسلسل ولانه لو كان المراد ما ذكره
لكفى ان يقال لو كان جائز الوجود لم يصلح محدثا للعالم ولا حاجة الى قوله
لكان من جملة العالم ولا نسلم ان يكون الاستدلال عائدا الى طريقة الاستدلال
فلا يصح قوله وهذا اقرب هذا تحرير كلام المحشي على ما سمعته من الاستاذين
ويرد عليه ان جعل المحدث على المحدث بالذات بالمعنى المذكور يجعل الحكم
عليه بقوله هو الله تعالى بديهيا او يصير المعنى ان الموجد المستغني عن الغير
واجب الوجود فلا يكون من السائل المطلوبة بالذات ولا يحتاج الى
الاستدلال وقال الفاضل الحلبي يعني جعل المحدث وقوله والعالم محدث
على المحدث بالذات يصير محصل الاستدلال انه لو لم يكن صانع العالم
واجب الوجود لكان جائز الوجود محتاجا الى الغير فيكون من جملة
العالم الذي ثبت حدوثه الذاتي فلم يصلح محدثا لذلك العالم ويندفع
الاعتراض المذكور لان جائز المباين للواجب يجب ان يكون من العالم
الحادث بالذات سواء كان حادثا زمانيا او قديما مما لا يساعده
كلام الشيخ وان جاز نظرا الى ظاهر عبارته المصرحة بقوله ثبت
بان المراد بالمحدث المخرج من العدم الى الوجود بمعنى انه كان معدوما فوجد
فلا يتم الدليل انتهى كلامه وفيه ان المتكلمين لم يقولوا بالحدوث الذاتي

على ما صح

على ما صرح به ش فبحث التكوين بقوله ان هذا المعنى القديم وان ورث
بالذات على ما يقول به الفلاسفة واما عند المتكلمين فالحادث بدايته
اى يكون مسبوقا بالعدم والقديم بخلافه فالتوجيه المذكور ليس بصحيح
لانه مما لا يساعده كلام ش قوله الشرح لا يدل على نفسه بل لو كان جائز
الوجود لكان من جملة العالم ولو كان من جملة العالم يصح دليلا على وجود
المبدا لان العالم اسم لما يصلح كل فرد منه دليلا على وجود مبدا له لكنه
لا يصلح دليلا على وجود المبدا اذ الشرح لا يكون دليلا على نفسه فلا يكون مبدا
ومدلولا للعالم اذ لا يكون ح اى حين عدم دلالته على نفسه من العالم واذا
لم يكن من العالم لم يكن مبدا له على ما يقتضيه الملازمة التي فرقوا بين لو كان
جائز الوجود لكان من جملة العالم فيلزم حينئذ كونه مبدا لان لا يكون
مبدا وان يكون من العالم وان لا يكون منه وانه تناقض ويحتمل
ان يكون معنى قوله اذ لا يكون ح من العالم انه لا يكون ح كونه مبدا
ومدلولا من العالم الذى هو علامته ودليل واذا لم يكن من العالم لا يكن
كونه مبدا وقد كان حين كونه مبدا اذ لا يكون مبدا اذ يكون
من العالم وان لا يكون منه وانه تناقض فلا يكون مبدا ومدلولا
للعالم وعندى ان الاول اظهر واقرب الى الفهم وقد وقع فى بعض النسخ
بدل كلمة اذ لا يكون او الفاصلة والمعنى انه اذا لم يدل على نفسه يلزم ان
لا يكون مبدا له اذ ان لا يكون من العالم وعلى كلا التقديرين يلزم
التناقض لغرض كونه مبدا اومن العالم ولا يخفى انه تصحيف اذ لا معنى
للترديد بتحقق لزوم كلا الامرين ولا فائدة فى ايراد كلمة ح فى اللازم
الثانى وتركه فى الاول قوله الاول طريقة الحدوث اه حاصل الاول ان مبدا

ما لوجوده ه

تقتضيه الا

العالم لو كان جايز الكان من جملة العالم الذى هو محدث فلا يصلح
مبدا له والا كان الشئ علة لنفسه لكونه محدثا ومحصل الثانى ان مبدا
الممكنات لو كان جايز الكان من جملة الممكنات فلم يصلح مبدا، اما
ووجه القرب ظاهر اذ لا فرق بينهما الا بحسب الحدث والامكان
لكن الثانى اقوى على ما بين فى موضعه البطال الخ اه يعنى
معنى البطال الخ اقامة دليل ينتج بطلانه سواء اقيم على بطلان اولا و
اذ كان معنى الابطال ما ذكر فالتمسك فى اثبات الواجب بايجاد الله
بطلان الخ افتقار الى اقامة ذلك الدليل المنتج لبطلانه فيكون افتقارا
الى البطلان اذ لا معنى له الا اقامة دليل ينتج البطلان وهو متحقق فيكون
محصول قول الخ وتبتوهم ان هذا دليل لكم انه قد تبين لهم ان هذا دليل
على اثبات الواجب من غير افتقار الى اقامة دليل ينتج بطلانه الخ
وليس كذلك بل هذا الدليل من جملة ادلة بطلان الخ فالافتقار فى
اثبات الواجب الى اقامة افتقار الى اقامة دليل ينتج بطلان الخ
فلا يرد عليه ما قيل ان الافتقار غير الاستلزام وما ذكره الشارح بقوله
بل هو اشارة الى احد ادلة بطلان الخ انما يفيد ان هذا الدليل
مستلزم ومنتج لبطلان الخ لا الاحتياج فى اثبات الواجب بهذا الدليل
الى ابطاله والمدعى هذا لان هذا الدليل اذا كان اشارة الى احد ادلة
اقامتها منتج لبطلان الخ تكون الافتقار اليه افتقارا الى ابطاله
وفى قوله البطال الخ اه يعنى فى اختيار الشارح لفظ الابطال فى قوله
بل هو اشارة الى احد ادلة ابطال الخ دون ان يقول بطلان اشارة
الى ان معنى الابطال اقامة دليل ينتج البطلان مطلقا اذ لو قال

معناه

معناه اقامة دليل على بطلان التسلسل لا صحة العبارة المذكورة اذ يصير المعنى
بل هذا الدليل اشارة الى احد ادلة اقيمت على بطلان التسلسل ولا يخفى
فساده لان هذا الدليل لم يقع على بطلانه بل على اثبات الواجب تعالى نعم
انه واحد من ادلة اقامها منتج بطلانه لا يقال انما يلزم فساد المذكور لو
كان عبارة الشرح هو من احد ادلة بطلان التسلسل وليس كذلك فان
عبارته صريحة في انه اشارة الى احد ادلة ابطلان التسلسل ولا خفاء في ان كون
هذا الدليل دليا على اثبات الواجب لا ينافي كونه اشارة الى دليل اقيمت
على بطلان التسلسل انما ينافيه كونه نفس ذلك الدليل لانا نقول ليس
مراد الشارح من ايراد لفظ الاشارة انه ليس من ادلة بطلان التسلسل وانه
اشارة اليه حتى لا يكون الدليل مستلزما لبطلان التسلسل فضلا من
الافتقار الى كون دليل اشاره دليا الى دليل لا يستلزم كونه مستلزما
للنتيجة بل مقصوده انه واحد من ادلة ابطال التسلسل الا انه اورد لفظ
الاشارة لانه ليس صريحا في ابطال التسلسل اذ لم يقم عليه بل على اثبات الواجب
ليكون اشارة اليه ولا يخفى انه حينئذ يلزم الفساد على تقدير حمل الابطال
على اقامة دليل على البطلان هذا والحق ان الابطال اقامة الدليل على
البطلان كما تشهد به الفطرة السليمة وقول الشارح بل هو اشارة الى احد
ادلة ابطاله محمول على ابطاله ولذا غيره بعض النسخ الى البطلان فلا يرد
المذكور وغاية القوة هذا غاية تنقيح الكلام ﴿ تتميم مجرد اه يعني اذا
ثبت ان الممكنات لا يجوز ان يكون علتها نفسها ولا بعضها
بل يجب ان يكون خارجا عنها ثبت الواجب لان الموجود الخارج
عن الممكنات ليس الا الواجب اذ لا موجود سوى الواجب والممكنات

الابطال

اعلم ان الشرح

واما انقطاعها فلانه اذا انقطع تلك السلسلة وعدم كونها غير
متناهية فنحصل بضم مقدمات اخر الى الدليل المذكورة وهي ان بقي ذلك
الامر الخارج عن السلسلة يكون علة لبعض الممكنات ضرورة كونه علة
للسلسلة وذلك البعض مستند الى الواجب طرف ونهاية للسلسلة اذ
كان فرد اتنا يزيد فلا يخ اما ان يكون الممكن الذي فوقه علة للواجب او علة
لذلك البعض وعلى الاول يلزم ان يكون الواجب معلولا وهو محال
ما فرض خارجا عن السلسلة وعلى الثاني يلزم توارد العلتين المستقلتين
على معلول واحد والكل باطل فتعين ان يكون ذلك البعض نهاية السلسلة
الممكنات فينقطع السلسلة عنده وبما ذكرنا ظهر وجه تقرير الخبيصي نقصانا
كما لا يخفى فقوله اي فظهر مما ذكرنا البطلان الخ متعلق الى اثبات
الواجب ضرورة كون دليله مقدمة من مقدمات دليله فيكون امر الاخص
بالعكس لما زعم الشارح من ان دليل اثبات الواجب متعلق الى ابطال التسلسل

واعلم انه يمكن ان يقال انما ذكر الشارح ذكره اما لان التسلسل اللازم
لازم للدور وبطلان التسلسل يستلزم بطلان الملزوم واما لانهما يذكران
معا فذكر احدهما مشعر بذكر الآخر وهي باطلة لانه يستلزم كون الشيء علة
لنفسه وللعلة فانه اذا كان المجموع علة للمجموع يكون علة لكل واحد من اجزاء
الذين هي علة للمجموع فيكون علة لنفسه وللعلة وكذلك اذا كان واحد
منها علة للمجموع لانه يكون علة لنفسه وللامر الثاني الذي هو علة له فان
علة المجموع علة لكل واحد من اجزائه وفي هذا المقام ابحاث كثيرة لا يليق
المقام ايرادها فينقطع التوقف لعدم توقف ذلك الخارج على
واحد منهما اذ بهان ان بقي لنا في اواخر ان سلسلة المعلولات

لا بد لها

لا بد لها من علة خارجة فينتهي السلسلة عندها واما بطلان عدم تناهي
المعلولات فلا يدل عليه قوله وهي لا تكون الخ يعني ان العلل لا تكون
الا مجتمعة لان الكلام في العلل الموجودة التي يجب اجتماعها مع المعلول فيكون
الدليل المذكور مختصا بالامور المجتمعة اليضا تامل قوله وبهذا يبطل اي ببرهان
التطبيق يعم بطلان التسلسل من جانبي العلل والمعلولات المجتمعة في الوجود
اما مرتبة طبعا كما في سلسلة العلل والمعلولات او وضعا كما في الابعاد او غير
مرتبة كالنفوس او المتعاقبة كالحركات الفلكية والية ذهب المتكلمون
والحكماء اشترطوا الاجتماع والترتيب فلا يجري عندهم فيما ليس فيه الترتب
والاجتماع قوله وبه يبطل عدم الخ اي ببرهان التطبيق يبطل عدم تناهي
النفوس الناطقة المفارقة التي ذهب اليه ارسطو ومن تبعه حيث
ان النفوس الناطقة مدبرة بالنوع وافرادها المتعاقبة ازلا وابدا حادثة
بحدوث الابدان التي هي شروط افاضة النفوس المبداء القديم والمفارقة
عن الابدان غير متناهية للا تناهي الابدان التي فاضت عليها
لاستنادها الى اقتضاء الادوار الفلكية التي لا تتناهي ولا استحالة
في عدم تناهيها اما الابدان فلانها متعاقبة على حسب تعاقب الحركات
واما النفوس فلانها وان كانت باقية لعدم المفارقة عن الابدان فيلزم
اجتماع الامور الغير المتناهية في الوجود لكن ليس بينها ترتب طبعي ولا وضعي
وانما قيدنا بمفارقة عن الابدان فيلزم اجتماع الامور الغير المتناهية
لان المتعلقة بالابدان متناهية عندهم اليضا تتناهي الابدان ضرورة
تناهي الابعاد قوله لانها متربة الخ دليل لقوله وبه يبطل يعني ببرهان
التطبيق يبطل عدم تناهي النفوس المفارقة على تقدير اشتراط الترتب

فرهانه ایضا کما ذهب الیه الحکماء لانها وان لم تکن مترتبة بحسب ذاتها
لکنها مترتبة بحسب اضافتها الی الازمنة التی حدثت فیها لترتب
تلک الازمنة معقول لو کانت النفوس انا طفة غیر متناهیة فلنفرض
جملتین جملة مبتداة مما حدثت فی الیوم مسلسلة الی غیر النهایة و جملة
مبتداة مما حدثت فی الامس کذلک ثم نطبق بینهما علی حسب تطبیق
الازمنة فان وقع بازاء کل فرد من الناقصة فرد من التامة لزم کون
الناقصة کالزائدة والا لفنیت منها بقدر ما ذکره بعض الافاضل
یعنی ما ذکره بعض الافاضل فی عدم جریانه فی النفوس المفارقة بان هذا
انما یتم اذا کانت النفوس انا طفة فی الازمنة المتقارنة متساویة فی
العدد بحسب تطبیق الازمنة المترتبة بحصل التطبیق لکنها لیست کذلک اذ
قد یحدث جملة من النفوس فی زمان وجملة اخری اقل من الاولی او اکثر
فی زمان آخر بحسب تفاوت الابدان الحادثة فی العدد وقد یحدث احاد
النفوس فی ازمنة مترتبة بحیث الابدان فیتلاحق لا بحصل الانطباق
فی افراد النفوس بانطباق اجزاء الزمان فجوابه ان الدلیل علی امتناع
تطبیق فرد بفرد وهو غیر لازم فی التطبیق بل یکفی فیه تطبیق المتناهی
بالمتناهی اقل او اکثر فیکفی فی انطباق النفوس انا طفة انطباق
اجزاء الزمان المترتبة وان کانت الاجزاء متفاوتة بحسب قلة الافراد
وکثرتها لان کل جملة من النفوس توجد فی زمان واحد متناهیة لان
الابدان التی هی شروط حدوثها عند القائل بعدم تناهیها متناهیة
لتناهی الابعاد التی یشغلها الابدان فیقع انطباق اجزاء الزمان فیحصل
انطباق المتناهی من النفوس بالمتناهی وهو کاف فی جریانه البرهان

بینهما

الحمد لله

كما لا يخفى وبادرنا الى دفع ما قيل ان هذا الاشتراط لا يتم على قول من ذهب
الى انها حادثة قبل حدوث الابدان بقوله عليه السلام خلق الارواح
قبل الاجسام بالفرقة عام لان القايل بحدوث النفس قبل البدن
بعض المتكلمين وهم لا يقولون بعدم تناهيها قيل ذهب بعض الحكماء الى قدمها
مع عدم تناهيها وبرهان التطبيق على الوجه الذى قرره المحشى لا يبطل
عدم تناهيها على هذا المذهب انتهى اقول القايل بقدمها بالشخص هو
افلاطون ومن تبعه لا يقول بعدم تناهيها والقايل بقدمها بالنوع
مع عدم تناهى افرادها المتعاقبة بتعاقب الابدان يتم عليه كما مر
القول بقدمها بالشخص مع عدم تناهيها لم ينقل عن احد من الحكماء والكتب
المشهورة اللهم الا ان يكون مذهبا مرجوحا لا يعبا به ﴿ اى والحجة
سواء كانت مجتمعة مترتبة او غير مترتبة او متعاقبة هذا عند الحكماء فلا يجرى
الا فى الموجودات المجتمعة المترتبة فانه اذا كانت الاحاد موجودة فنفس
الامر معها كان بينها ترتب فاجعلوا الاول من احدى الجملتين بازاء
الاول من الجملة الاخرى كانت الثانى بازاء الثانى وهكذا وتم التطبيق
واذا لم يكن موجودة معا لم يتم لان الامور المتعاقبة معدومة لا يوجد
منها فى كل زمان الا واحد فنفرض كل زمان يفرض التطابق لا يكون الا
باعتبار فرض وجود الاحاد فلا تطابق فيها بحسب نفس الامر فينقطع
بانقطاع الاعتبار وكذا الامور الموجودة المجتمعة الغير المترتبة اذ لا يلزم
من كون الاول بازاء الاول كون الثانى بازاء الثانى وهكذا الا اذا
لوحظ كل واحد من الاولى واعتبر بازاء كل واحد من الاخرى لكن استحضار
النفس بالانهاية له مفصلة محال فينقطع بانقطاع الاعتبار واستوضح

عند المتكلمين

وقف بتوهم التطبيق بين الجملتين المتمدين على الاستواء وبين
الحصر فان في الاول اذا طبق اول احديهما باول الآخر كان كافيا
في وقوع اجزاء كل منهما بمقابلة اجزاء الاخرى بخلاف الحصر فانه لابد
في تطبيقها من اعتبار التفصيل واعترض عليه المتكلمون بانه لايخ
اما ان يتوقف التطبيق على ملاحظة الآحاد مفصلا وجعل كل
جزء من احديهما بازاء جزء الاخرى او يكفي ملاحظة احديهما ووقوع
اجزاء احديهما بازاء اجزاء الاخرى على سبيل الاجمال فان كان
الاول يلزمه ان لايجري في الامور المتربة لان الذهن لايقدر
على ملاحظة الامور الغير المتناهية مفصلا سواء كان مجتمعة او لا
وايضا التطبيق بهذا الوجه يعم الموجود والمعدوم فلا وجه لتخصيص
الموجودة وان كان الثاني فهو متحقق في الامور المتعاقبة ايضا
اذ يحكم العقل بعد ملاحظة الجملتين مجملا حكما اجماليا بانه اما ان
يقع بازاء كل جزء من احديهما جزء من الآخر ولا يقع فعلى الاول
يلزم التساوي وعلى الثاني التناهي ﴿ح﴾ فيجري في الحركات الفلكية
هذا على مذهب المتكلمين ظاهر فانها اكوانات متعددة وجود كل مشروط
بعدم الآخر واما بالتحقيق مذهب الحكماء من ان الحركة القدية عندهم
غير الحركة بمعنى التوسط بين المبداء والمنتهى امر واحد عارض ٢
للافلاك مستمر من الازل الى الابد لاتعدد فيه اصلا فلا يجري فيها
وكذا بمعنى القطع فانه امر موهوم عندهم لا وجود له اصلا ﴿ح﴾ فانه
ينقطع بانقطاع الوهم الخ يعني ان التطبيق لايجري في الامور الاعتبارية
لانه لابد في جريانه من تحقق احاد السلسلة في نفس الامر ليحصل العقل منها

على م

الحركة

جتين

جمعتين ونفرض وقوع الانطباق بينهما فيلزم تناهي ما لا يتناهي
في نفس الامر وتساوي ما كان ناقصا فيه والامور الاعتبارية لا تحقق
لها لا في الخارج وهو ظاهر ولا في الذهن لان احاد السلسلة الغير المتناهية
لا تحقق الا بلاحظتها مفصلا او بالملاحظة الاجمالية لا يكون الاحاد
حاصلة الا بوجود واحد وهو العلم الاجمالي المتعلق بها والذهن لا يقدر
على استحضار ما لا نهاية له مفصلا فينقطع ملاحظة الاحاد في حد فينقطع
التطبيق ولا يلزم تناهي ما لا يتناهي في نفس الامر لعدم تحققه فيه
قال الشيخ في شرح المقاصد والحق ان يحصل المجتمعين من سلسلة واحدة
ثم يقابل جزء من هذه بجزء من تلك انما هو بحسب العقل دون الخارج
فان كفى في اتمام الدليل حكم العقل بانه لابد من ان يقع بازاء جزء من
هذه جزء من تلك فالدليل جار في الامور الاعتبارية والموجودة لان
للعقل ان يفرض ذلك في الكل على سبيل الاجمال وان لم يكف ذلك بل
اشترط ملاحظة اجزاء المجتمعين على التفصيل لم يتم الدليل في الموجودات
المرتبة المجتمعة اذ لا سبيل للعقل الى ذلك انتهى كلامه قيل ان حصول المجتمعين
والتطبيق وان كان بحسب العقل لكن احاد السلسلتين لابد ان يكون موجودة
ليكون المجتمعان موجودة ويكون وقوع احاد كل منهما بازاء الاخرى امرا
ممكنا فيتطرق من فرض وقوعه الخلف تامل فان هذا المقام فانه من مزلة الاقدام
ولو سلم عدم الانقطاع اعتبر العقل على سبيل التعاقب فلا ضرر لان
كل ما دخل تحت الوجود او امر بالملاحظة على سبيل التعاقب يكون متناهيا
وربما يقال التطبيق لا يستلزم تناهي ما لا يتناهي قوله ونظره بغير الجنان لان
معنى لا يتناهيان على ما مر عدم الانتهاء في الوجود على حد لا يوجد فوقه

مع ان الموجود فيه يكون متناهية وايا ﴿ لكن يشكل بالنسبة الى العلم
حاصله ان مراتب الاعداد الغير المتناهية ونسبة الانطباق بينها
معلومة لله تعالى على سبيل التفصيل لشمول علمه الممكن والممتنع فعلى تقدير
التطبيق يلزم تناهي ما ليس متناهيا فالوجود العلم له بكذا خلف
﴿ فتأمل لنقل عنه وجه التأمل ان علمه انما يشمل بالامتناع
العلم به كما ان قدرته انما تشمل بالامتناع وجوده وامكان
تعلق العلم بالمراتب الغير المتناهية مفصلة انتهى فان قيل فيلزم
الجهل على الله تعالى قلنا الجهل عدم العلم بما يصح تعلق العلم به كما ان العجز
عدم تعلق القدرة بما يصح ان يتعلق به فتأمل ﴿ وتوضيحه اى
توضيح عدم ورود النقض على البرهان التطبيق بالاعداد والمقدورات
والمعلومات المشار اليه بقوله وذلك لان التناهي واللاتناهي
فرع الوجود سواء كان في الخارج او في الذهن فالشيء بدون الوجود
لا يتصف بالتناهي وعدمه بالاعداد والمعلومات والمقدورات
مع قطع النظر عن الوجود لا يكون متناهيا ولا غير متناهيا و
المتصف منها بالوجود ليس الا قدر متناهيا اما في الذهن فلان
لا يقدر على استحضار ما لا تناهي واما في الخارج فلان كل ما هو موجود
في الخارج متناه فعلى كل تقدير لا يجري التطبيق بينهما لعدم كونها
غير متناهية حتى يفرض الجملتان ويلزم تناهي ما لا يتناهى قال
بعض الفضلاء كون التناهي واللاتناهي فرع الوجود محل تأمل
بل الظاهر عدمه وايضا الاعداد من الموجودات الخارجية عند جمهور الحكماء تناهي
كلامه اقول الجواب عن الاول ان التناهي واللاتناهي ههنا ليس بمعنى

الايجاب والسلب بل بمعنى العدم والملكة الذين لا يتصف بالشئ منهما
الواجب والوحدة والنطفة وموضوع العدم والملكة يكون وجود
والجملة وعن الثاني ان هذا الجواب انما هو على طريقة المتكلمين والاعداد
عندهم من الامور الاعتبارية واما عند الحكماء فعدم جريان البرهان
التطبيق بينهما لعدم الترتب بينهما لان العدم الوجود بناء على ما قالوا
من انه لا شئ من المراتب فوقه بل كل مرتبة مركبة من وجود
مبلغ لتلك المرتبة يدل على ما قلنا كلام صرح به السيد السند قدس سره
في شرح المواقف على ان المحقق الدواني صرح في حواشي الجديدة بان الاعداد
من الامور الاعتبارية عند المحقق من الحكماء دون جعلها من اقسام الكم
باعتبار فرض وجودها وما يقال من انها غير متناهية اي وجودا
سؤال كانه قيل اذا لم تكن الاعداد المعلومات والمقدورات غير متناهية
على شئ من التقديرين فما معنى عدم تناهيها وحاصل الدفع ان اطلاق
التناهي واللاتناهي عليها مجازي باعتبار انها لو وجدت بالفعل كانت
غير متناهية قال بعض الفضلاء عدم تناهي المعلومات ليس بمعنى عدم الانتهاء
الى حد كما في المقدورات الغير المتناهية بل عدم التناهي في صورة العلم والمعلومات
بالفعل والا يلزم الجهل اقول انما يلزم الجهل لو كان المراد انها لا تتناهى
بحسب تعلق العلم الى حد وليس كذلك بل المراد ما يمكن ان يتعلق العلم
وهو حاصل له تعالى بالفعل من غير ان يتوقف على امر وتلك المعلومات لا تتصف
بهذا الاعتبار بالتناهي واللاتناهي لكونهما فرع الوجود بل التصافها
بعدم التناهي انما هو باعتبار انها لا تنتهي في الوجود الى حد معين وانها
لو وجدت بالفعل كانت غير متناهية ويمكن جريان التطبيق فيها

ولا شك انه لا يستلزم ان يكون كل
معلوماته غير متناهية بالفعل

باعتبار الوجود العلم فيلزم تناهيها وقد مر الجواب عنه بانه يجوز ان يكون
تعلق العلم على سبيل الاجمال ويكون التعلق بالفعل على سبيل التفصيل
متسقة الوقوع فيكون متناهية بالنسبة الى علم الله تعالى وان كانت
غير متناهية بالنسبة الى وجودها مفصلة واعلم ان ما قال التعرض
من ان عدم تناهي المعلومات ليس بمعنى عدم الانتهاء الى حد على الاطلاق
ليس بصحيح ضرورة انه عالم بالجزئيات المتجددة على وفق تجددها على ما هو
راى الاصحاب ولا شك ان الجزئيات المتجددة لا تنتهي الى حد اذ العلم
بالجنان لا انقطاع له فعدم التناهي في صورة العلم والمعلومات بالمعنيين
اي بالفعل وبمعنى عدم الانتهاء الى حد متحقق ولذا قال الشارح المحقق
ان علمه تعالى غير متناه بمعنى انه لا ينتهي الى حد لا يتصور فوقه حد محيط
بالا يتناهي كمراتب الاعداد وتعلم الجنان قوله فيه اشارة اه يعني في
عناية الوحدة في وجوب الوجود اشارة الى دفع استدراك يتوهم من
ظاهر عبارة المصنف وهو ان الله تعالى علم الجزئي الحقيقي ثبوت الوحدة له
ضروري اذ الجزئي الحقيقي لا يكون الا واحدا فلا معنى لذكرها وجعلها
من مسايل الفن فانها لا يكون الا نظرية وبما حررنا اندفع ما قال
الفاضل الخبر من ان توهم الاستدراك جار في الصفات الآتية له تعالى
ايضا من الحي العليم السميع القادر بان هذه الصفات كانت مشهورة
فضمن هذا الاسم فلا حاجة الى ذكرها لان الصفات الآتية وان كانت
مشهورة فضمن هذا الاسم لكنها ليست ضرورية الثبوت له فلا بد
من ذكرها وجعلها من مسايل الفن بخلاف ما نحن فيه قوله وحاصل
الدفع ان مراده بقوله ان الضروري هو ثبوت الوحدة للجزئي الحقيقي

لما ورد

في ذاته الشخصية دون صفته والمراد بالوحدة ههنا الوحدة في صفة
وجوب الوجود لا في ذاته هذا انقى ظاهر عبارة المحشي وانت خبير بان
دفع التوهم بالعناية المذكورة انما يتم اذا كان المراد بلفظ الله في قوله
المحدث للعالم هو الله هو الجزئي الحقيقي اما اذا كان المراد به واجب الوجود
مطلقا على ما فسره الشارح فلا يكون وصفه بالواحد بمنزلة وصف الواجب به
فالتوهم المذكور مندفع بتلك الارادة لا بارادة الوحدة في صفة
الوجوب اذ ليس المراد بالله الجزئي الحقيقي حتى يكون ثبوت
الصفة ضروريا بل واجب الوجود مطلقا وثبوت وحدته محتاج الى دليل
فالوجه ان يقال اشارة الى ان التوحيد هو عدم الاعتقاد بالشركة
في وجوب الوجود على ما قال في شرح المقاصد من ان التوحيد هو عدم
اعتقاد الشركة في الالوهية وخواصها وارادة بالالوهية وجوب
الوجود بخواصها الامور المنفرعة عليه من كونه خالقا للاجسام
مدبرا للعالم مستحقا للعبادة وبهذا التوهم مع دفعه آت الخ
قيل هذا على تقدير ان يكون ضمير هو للشان والله مبتدا واحد
خبره اي يرد ان الله تعالى علم للجزئي الحقيقي فثبوت الوحدة له ضروري
فلا فايدة في هذا الحكم ويدفع بان المراد وحدته في صفة الواجب
وما يتفرع عليه من استحقاق العبادة وهو خلق العالم وتدبيره لا في ذاته
ردا على الكفار الذين اعتقدوا الشركاء معبوداتهم له تعالى في
الامور المذكورة واما اذا كان ضمير هو مبتدا والى الذي سالتمونا
والله خبره واحد بدلا منه او خبرا بعد خبر على ما في الكشاف عن ابن
عباس رضي الله عنهما قال قريش يا محمد صف لنا ربكم الذي تدعونا اليه

قرئت يعني ان الذي سألقوني من صفته هو الله احد فلا يتأتى
التوهم المذكور كما لا يخفى قوله فلا يرد ان يكون الخ يعني اذا كان المراد
بالآلهين الصانعين القادرين على الكمال لا يرد منع الملازمة بان
معنى الآلة واجب الوجود على ما مر ولا يلزم من امكان الواجبين
امكان التمانع بينهما انما يلزم لو كانا صانعين قادرين على الكمال
لكن لم لا يجوز ان يكون احدهما قادرا كاملا والآخر بخلافه بان
يكون صانعا موجبا اذ ناقصا وحينئذ لا يمكن التمانع اما على تقدير
كون احدهما معطلا اذ ناقصا فظاهر واما على تقدير كونه موجبا فلانه
يجوز ان يكون الآثار الصادرة عنه بطريق الايجاب اي الآثار
الصادرة عن الآخر بتوسط القدرة فان قيل يجوز استناد المقتضيين
فروقيين الى القادر ولا يجوز الى الموجب لان مقتضى الذات لا يتخلف
الا احيانا قلت يجوز بتوسط شروط حادثة فيجوز ان يكون اختيار
الواجب المختار شرطا لايجاده بالايجاب لاقتضائه فكل اثر يختاره
المختار يكون مقتضى لذات الموجب بالايجاب قوله فقوله تقرير
المدعى اي اذا كان المراد بالآلهين في الدليل الصانعين القادرين
على الكمال فقوله لا يمكن الخ محل تأمل لانه يدل على ان المدعى نفي تعدد الواجب
مطلقا والدليل المذكور انما يدل على نفي تعدد الصانع القادر على الكمال
الذي هو خاص من الواجب القديم مطلقا قوله الا ان يقال الخ اي الا
ان تخصيص المدعى الخ ويقال المراد بقوله لا يمكن ان يصدق انه
الوجوب على وجه الصنع والقدرة الكاملة فح يكون الدليل مطابقا للمدعى
قوله او يقال انه ولا تخصص المدعى تبرك على حاله وبين استدراك الدليل

معطلا ١١

بان التعلل والايجاب ونقصان القدرة نقصان يجب تنزيه الواجب
عنها فلا يكون المتصف بشئ منها واجبا فلو امكن وجب لا يمكن
صانع قادر ان على الكمال فامكن التمانع بينهما ﷺ لكن يرد
على هذا اى على هذا البيان انه لو كان الايجاب نقصانا فلم قلتم
ان صفاته تعالى فديمة صادرة عنه بطريق الايجاب بل ذاته تعالى
ليست فاعلة لصفاته حتى يلزم ان يكون تعالى موجبا بالنسبة اليها
او مختارا اذ علة الافتقار عندهم هو الحدوث وصفاته ليست
بحادثة فلا يكون لها فاعل ولا يخفى انه ليس بشئ لانه اذا لم يكن مستندة
الى ذاته يلزم تعدد الواجب لذاته اذ كل موجود لابد من ان يكون
وجوده من ذاته او من غيره فاذا انتفى الثانى تعين الاول و
يلزم الوجوب ولذا قال فى شرح المقاصد اسناد الصفات عندمن
اثبتها ليس الا بطريق الايجاب وقولهم علة الاحتياج هو الحدوث
ينبغى ان يخصص باعدا الصفات وسيجئ فى مباحث الصفات كلام يليق
بهذا المقام ﷺ والفرق بينه اى يعنى ان بيان الفرق بين ايجاب
الصفات وبين ايجاب ما عداها بان الاول كمال والثانى نقص مشكل
قبل الفرق واضح لان صفات الواجب كمالات له لان الخلو عنها
نقص بخلاف غيرها ولا شك ان ايجاب الكامل بالكمالات لا يكون
نقصا بخلاف ايجاب غير الكامل اقول افاضة الوجود على الممكن
خير وكمال فيلزم ان يكون بطريق الايجاب والقول بان كمال
السلطنة يقتضى ان يكون الواجب قبل كل شئ وبعده مما لا يعتد
به المقامات اليقينية على ان يكون الخلو عن الصفات نقصا فى ذاته تعالى

ثم لابد من دليل قوله وهذا يجب ان الاول النقض الخ اى فى هذا
الدليل يجب ان الاول النقض الاجمالى بان يقال ان دليلكم يجمع عدم
بطلان ايجاد فرد هذه الارادة مع تخلف المدلول عنه اولانه يستلزم
الخ اعنى عدم وجود الواجب المختار بان يقال لو امكن الواجب المختار
لامكن تعلق الارادة باعدام ما صدر عن ذاته بطريق الايجاب اعنى
صفاته تعالى لكونه امرا ممكنا فى نفسه وكل ممكن مقدور لله تعالى فلايخ اما
ان يحصل كل من مقتضى الذات اعنى وجود تلك الصفة ومقتضى الارادة
اعنى عدمها فيلزم اجتماع النقيضين وانه محال او لا يحصل احدهما فلايخ
اما ان لا يحصل مقتضى الارادة فيلزم عجز الواجب المنافى للالوهية
او لا يحصل مقتضى الذات فيلزم تخلف المعلول عن العلة التامة وهو
بطل واجاب بعض الفضلاء بانا نختار انه لا يحصل مقتضى الارادة
وقولكم يلزم العجز قلنا لانسلم لزوم العجز المنافى للالوهية لان دفع
العجز والانسداد حاصل من قبل ذاته والعجز الذى من قبل الذات
لاينافى الالوهية بل المنافى له العجز الذى يكون لانسداد الغير
طريق القدرة عليه قوله والثانى الخ اى ايجاب الثانى النقض
التفصيلى اعنى منع مقدمة معينة وهو لزوم العجز لانا لانسلم انه لو حصل
مراد احدهما دون الآخر يلزم عجز الآخر لان عدم القدرة على الممتنع بالغير
ليس بعجز لانه ليس محلا للقدرة اذ هى تتعلق بالممكنات الصرفة الا
ترى انه تعالى لا يقدر على اعدام نفسه مع وجود علته التامة ولا شك
ان ارادة احد الالهين وجود الحركة مثلا يحصل عدمه ويجعله ممتنعا فعدم
قدرة الآخر عليه لا يكون عجزا اجاب عنه بعض الفضلاء بان عدم القدرة

على الممكن

على الممكن الذاتي بناء على سد الغير طريق القدرة عليه هو الغير المنافي
الالوهية ولا شك ان عدم القدرة على اعدام المعدوم الممكن الذاتي
بواسطة وجود العلة التامة هو العجز بتعجيز الغير اياه انتهى كلامه وفيه
يلزم على هذا ان يكون الواجب قادرا على اعدام المعدوم مع وجود علته وفاعل
للعجز وهذا لا يستلزم جواز تخلف المعلول عن علته التامة تأمل منه والجواب
هذا جواب بتخصيص الدليل بحيث لا يجري فيه مادة النقض ولا يرد عليه
المنع بغير ان نفرض تعلق ارادتي الآن امس معا ويقول ان امر اولوية
الآن لا يمكن التمانع بان يريد احدهما حركة زيد في زمان ارادة الآخر
سكونه ولا شك انه لا يجري في صورة النقض لان ما يقتضيه الدليل
البحث مقدم على ما يقتضيه بتوسط الارادة ولا يتم الحمل المذكور لان
كل واحد من تعلقي الارادتين حينئذ يكون بالممكن الصرف لعدم تقدم احدهما
على الآخر منه اي لا تدافع بين تعلقهما الخ يعني ان المراد بالتضاد هي
المغايرة الغيرية وهو المنافاة مطلقا دون المعنى الاصطلاحي الخ وان الكلام
على حذف المضاف اعني لفظ التعلق لان الكلام فيه حيث قال وكذا تعلق
الارادة بكل منهما امر ممكن فتأمل منه ولم يرد بالتضاد المعنى الاصطلاحي اي
بعنى لم يرد بالتضاد كون الامرين الوجوديين بحيث لا يجتمعان في محل واحد
من جهة واحدة ولا يتوقف تعلق احدهما على تعلق الآخر لان حصول
الضدين في محلين جائز فعلى تقدير تحقق التضاد بين تعلقهما لا يحصل
فصحة الدليل لتغاير متعلقيهما ضرورة كون متعلق احدهما السكون
ومتعلق الآخر الحركة فيجوز حصول ذينك التعلقين وتم الدليل بلا حاجة
الى نفي التضاد بينهما منه وايضا المانع اي وايضا يرد عليه على تقدير

ارادة الغير الاصطلاحي ان امانع من الاجتماع في محل واحد لايحصر في
فان كل واحد من التضايف والعدم والملكة والايجاب والسلب ايضا
مانع من الاجتماع فنقر التضادين تعلقي الارادتين لايكفي في جواز
اجتماعهما قال بعض الافاضل خص التضاد بالنقل لان التعلقين
وجوديان لايتوقف تعقل احدهما على تعقل الآخر فلو ثبت بينهما
تناف لكانا متضادين ﴿ع﴾ اي دليلي يعني ليس المراد بالارادة في
الدليل النقلي حتى يرد ان النقل لايفيد لايوجد في المطالب اليقينية خصوصا
في اثبات التوحيد ﴿ع﴾ اذ يلزم اي يلزم الغير والاحتياج الى الغير فيفيد
القدرة وعدم سد الغير طريقة الاحتياج الى الغير مطلقا سواء كان في الوجود
او في الايجاد او في شيء آخر نقص يستحيل على ذات الواجب فان الاجماع منعقد
على ان وجوب الوجود معدن كل كمال ومبعد كل نقصان واذا كان الاحتياج
مستحيلا على ذات واجب الوجود لايكون العاجز واجبا فيكون حادثا
ولكنا وبما جرّه الجبر اندفع ماقيل من ان اللازم الاحتياج في الايجاد
وهو لايستلزم الحدوث والامكان بل يستلزم لاحتياج في الوجود وهو
غير لازم لكن يرد عليه ان هذا انما يتم على من يقول بحجية الاجماع وانا لانم
ان الاحتياج مطلقا نقص فان الواجب يحتاج في ايجاد الى امكان
المعاون ولايخفى عليك ان قوله ش وهو امارة الحدوث لم يدل
على ان احد عن اثبات عدم تعدد الواجب مطلق والافلا حاجة الى هذه
المقدمات لانه اذا يلزم الغير يثبت امتناع وجود صانعين قادرين على
الكمال فيكفي قوله لو امكن الاثنين بقوله اي صانعان قادران على الكمال
ليس ش ﴿ع﴾ ان قلت عدم حصول آه حاصله انا لانم ان عدم حصول

مراد

مراد احدهما يستلزم عجزه والا لزم ان يقول المعتزلة بعجزه تعالى لانهم قائلون
بان الله تعالى اراد لطاعة الفاسق وايمان الكافر ومع ذلك لا يحصل
قلت البحث مختلف اذ حاصله ان المعتزلة انما لم يقولوا بعجز الله تعالى
لان الارادة عندهم قسمان ارادة قصر لا يجوز التخلف عنها وارادة
تفويض يجوز التخلف عنها والمتعلق بطاعة الفاسق وايمان الكافر
وهي التفويضية دون القصرية فلا اشكال قوله وهو لا يستلزم
انتفاء المصنوع يعني ان امكان التمانع لكونه محالا انما يستلزم ان يكون
التعدد المستلزم له محالا لا ان لا يوجد مصنوع بالفعل لجواز ان يوجد بارادة
احدهما من غير وقوع التمانع فان الامكان لا يستلزم الوقوع فعلى هذا
التقرير ضمير قوله وهو لا يستلزم الخ راجع الى امكان التمانع ويحتمل ان
يكون راجعا الى عدم تعدد الصانع فالمعنى ان امكان التمانع انما يستلزم
عدم تعدد الصانع وهذا لا يستلزم انتفاء المصنوع بل المستلزم له وهو ان
لا يكون واحد منهما صانع بمعنى السبب الكلي الذي يستلزم وقوع المتمانع
وما ال الجواب على التقديرين واحد وهو منع الملازمة كما لا يخفى قوله
وهذا الجواب مبني الخ يعني هذا الجواب مبني على ان الظ المتبادر من قوله
عدم تكونهما عدم التكون بالفعل اذ حاصل الجواب على ما عرفت انا
لا نسلم ان امكان التمانع يستلزم عدم تكونهما بالفعل فان امكان
التمانع لا يستلزم وقوعه فيجوز ان يوجد بارادة احدهما قبل وقوع
التمانع قوله فمعنى قوله الخ اي اذا عرفت ان هذا الجواب مبني على
الظ فاعلم ان معنى العلاوة انه يمكن ان لا يبنى على الظ المتبادر
بل يفصل ويقال ان اردتم بلزوم عدم التكون عدم التكون بالفعل

يمنع الملازمة فان المستلزم له الوقوع لا الامكان وان اردتم به عدم
الكون بالامكان فالملازمة مسلمة فان امكان التمانع يستلزم امكان
عدم الكون لكن لانم بطلان اللازم بل لابد له من دليل قوله فتدبر
اى فتدبر لما قلنا من ان تحدد العلاوة حتى يظهر لك انه يستلزم رفع
ما قيل ان ما سبق على العلاوة منع الملازمة فلا معنى لايراده بعينه
فى العلاوة قوله لو تعدد الآلهة لم يكون السماء والارض اى لم يكونا
بالفعل كما هو الظاهر المتبادر قوله واما الثالث فلانه تم حيح الخ بتقيضى
القادرية ذات الآله ومصحح المقدورية امكان الممكن فنسبة الممكنات
الى الآلهين المفروضين على السوية فاندفع ما قيل انه يجوز ان يكون
بعض الممكنات مخصوصية بالنسبة الى احدهما فلا يلزم الترجيح بلا مرجح
قوله يرد عليه ان الترديد الخ يعنى ان الترديد المذكور بقوله لان
تكونهما اما بمجموع القدرتين او بكل منهما او باحديهما ان كان على تقدير
التمانع المفروض بان يكون تحير الدليل هكذا لو امكن الآلهة
لم يكون السماء والارض لانه يمكن التمانع بينهما فرالاي دبان يريد
كل واحد من الآلهين ايجاد هما على سبيل الاستقلال فعلى تقدير التمانع
يكون تكونهما اما بمجموع القدرتين فيلزم نقص قدريتهما لان ارادتهما
قد تعلقت بايجادهما على الاستقلال والقدرة لم تف به او بكل
منهما فيلزم التوارد او باحديهما فيلزم الترجيح بلا مرجح فح يرد عليه
منع الملازمة بانا لانم انه لو تعدد الآلهة لم يكون السماء والارض
لان وجود الآلهين لا يستلزم وقوع التمانع فرالاي دعقلا حتى
يلزم الخ بل امكانه وهو لا يستلزم الوقوع فيجوز ان يكونا قبل وقوع

التمانع

امتناع بارادة وقوع الممتنع واحد منهما او بنقوض احدهما الى الآخر
وانما قال عقلا لان تعدد الحاكمين المستقلتين يستلزم وقوع التمانع
فالحكم عادة على مافى الشرح ﴿ واما على الاطلاق اى بغير ان الترديد
المذكور اما ان يكون على الاطلاق بدون اعتبار التمانع على ما هو الظاهر
القريب الى الفهم الغير المحتاج الى البيان ﴿ يختار الشق الاول وهو ان يكون كل
واحد من مجموع القدرتين لان قولكم انه بناء فى كمال القدرة قلنا يجوز ان يكون
للقدرة الاخرى ﴿ وقوعه بمجموع القدرتين بحسب تعلق الارادة على
هذا الوجه اى بان يكون للقدرة الاخرى مدخل فيه وهذا لا ينافى كمال
قدرة نفسه انما الذى ينافيه ان يتعلق الارادة بوجود المقدور بحيث لا يكون
للقدرة الاخرى مدخل فيه وكان واقعا بمجموعهما فانه يلزم حينئذ نقصان القدرة
لان كمال القدرة ان يكون على وفق الارادة ﴿ كما فى افعال العباد
عند الاستاذ فانه ذهب الى ان افعال العباد واقعة بمجموع قدرة الله تعالى
وقدرة العبد وان قدرته تعالى وان كانت كاملة وكافية فى حصول الفعل
ان ارادته تعالى تعلقت بان يكون لقدرة العبد ايضا مدخل فيه ﴿
وكذا يكون اختيار الثالث وهو ان التكون باحديهما ولا نسلم انه
يستلزم الترجيح بلا مرجح لم لا يجوز ان يكون المرجح ارادة احدهما الموجود
بتوسط قدرة الآخر وتفويض احدهما بارادته تكوين جميع الامور الى
الآخر وكذا يجوز ان يكون كلا منهما مستقلا فى الايجاد لكن اراد احدهما
وجوده فوجد ولم يرد الآخر وجوده ولا عدمه ولا استحالة فى ذلك ﴿
والتحقيق فى هذا المحل اى التحقيق فى ان الآية حجة قطعية او اقناعية انه
ان حمل الآية على نفى تعدد الصانع مطلقا سواء كان مؤثرا بالفعل

اولا نهى حجة اقناعية لا يفيد القطع فانه سوار اريد بالفساد الخروج
عن هذا النظام او عدم التكون يرد ومنع الملازمة ان اريد بالفعل
ومنع انتفاء اللازم ان اريد بالامكان على ما بينا لكن النظر
من منطوق الآية نفى تعدد الصانع المؤثر فى السماء والارض حيث
قال الله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا فرهان فانه
ليس المراد بالطريقة المعنى الحقيقى اعنى التمكن لتنزهه عنه فيكون
والتاثير فيهما والمعنى انه لو كان الموثر آلهة لفسدتا اى لم يكونا
فالحق ان الملازمة قطعية والآية حجة قطعية اذ تاثير الآلهة
تكونهما على سبيل التوارد بان يوجد الكل منهما على حدة محال لامتناع
توارد العلتين المستقلتين على معلول واحد فتاثيرهما تكونهما
اما على سبيل الاجتماع بان يكون تكونهما بمجموع قدريتهما او على سبيل
التوزع والتقسيم بان يكون الموثر فى بعض منهما آلهة وفى البعض الآخر
آلهة الآخر منقول لو امكن الآلهة موثرا ان فيهما على سبيل الاجتماع
او التوزع لامكن التمانع بينها ضرورة كون كل منها صانعا تام القدرة
لكن امكان التمانع مستلزم لامتناع احدهما صانعا واذا لم يكن
احدهما صانعا يلزم انعدام كل من السماء والارض وعدم وجودهما ان
كان التاثير على سبيل الاجتماع ضرورة انعدام جزء علة الكل مستلزم
لانعدام علته وانعدام البعض ان كان على سبيل التوزع لانتفاء
علته التامة فعلى تقدير تعدد الموثر فى العالم يلزم ان لا يفسد العالم بغير
ان لا يوجد المحسوس لان التعدد يستلزم امكان التمانع المستلزم لان
لا يكون احدهما صانعا المستلزم لعدم تكون العالم كلا على تقدير

المراد

فيهما

اجتماع

تقرير

الاجتماع وبعض على تقدير التوزيع فمعنى قوله فيلزم العدم الخ انه على
ان يكون التأثير على سبيل الاجتماع او التوزيع يلزم عدم وجود الكل
او البعض عند عدم كون احدهما صانعا الذى يستلزمه امكان التمانع
الذى يستلزمه تعدد الصانع وبما حررنا لك ظهر لك ما فى الخ المدقق
فيه انه يجوز ان لا يعدم كون احدهما صانعا فلا يلزم انعدام الكل والبعض
وان اريد انه يلزم انعدام الكل او البعض بالامكان فانتفاء اللازم
مما لا يخفى من مشاهدة قلة التدبير فان عدم كون احدهما صانعا لازم
لامكان التمانع الذى هو لازم لامكان التعدد كما لا يخفى والفاضل الحلبى
لم يحم حول المقصد فوقع فيما وقع واعلم انه يمكن حمل قوله لا يتم الملازمة
قطعيتى الخ على هذا التوجيه وح لا يتم الجواب المذكور كما لا يخفى المتأمل
هذا نهاية ما تيسر لى من تقرير المرام بعون الملك العلام ويمكن
ان يوجه الملازمة الخ اى يمكن توجيه الملازمة والآية بحيث يفيد
نفى تعدد الصانع على سبيل القطع مطلقا سواء كان مؤثرا بالفعل
اولا وهو ان يقال المراد بانتفاء عدم التكون بالفعل والغير لو
امكن تعدد الواجب الذى من شأنه التأثير والايجاد لم يكن العالم
ممكنا فضلا عن ان يكون موجودا الان ووجوده فرع امكانه لكونه
حادثا والا اى وان كان للعالم ممكنا حين تعدد الواجب لامكن
التمانع بينهما ضرورة كون كل منهما قادرا تاما وتحقق مصحح المقصود
بينهما اعنى امكان المصنوع لكن امكان التمانع ممنوع لاستلزامه الخ على
فلا يكون العالم ممكنا لان امكان التمانع لازم لمجموع الامرين اعنى التعدد
وامكان شئ من الاشياء فاذا كان التعدد مفروضا يلزم ان لا يكون

من الاشياء ممكنا حتى لا يلزم امكان التمانع الذى هو محط باحرى
اندفع ما قيل ان عدم امكان العالم لا يستلزم الفساد بمجرد عدم التكون
لجواز كونه واجبا لان كون العالم واجبا معلوم بطلانه مما سبق من
كون مجموع اجزائه حادثا اذ الواجب لا يكون حادثا ولا يخفى عليك انه
يمكن حمل ما نقله المحشى من شرح المقاصد على هذا التوجيه بان المراد
بقوله لم يتكون السماء والارض لم يكن تكونها ويكون التزييد على تقدير
امتناع الفرض وهذا ظاهر عند التامل قوله لو اريد باللازم الخ نقل
عنه وتحريره يمكن ان يراد باللازم ذلك اى عدم التكون بالامكان
وتقرير الدليل حينئذ لو وجد الصانعان لامكن التمانع بان يريد كل
منهما ايجاد المصنوع على وجه الاستقلال فامكن ان لا يوجد المصنوع
مع وجود علة التامة وهى ارادة كل منهما لامتناع ان يوجد بهما او
بكل منهما او باحدهما لكن حمل الفساد والآية على هذا المعنى مما لا يخفى
بعده انتهى كلامه قوله لامتناع دليل لقوله فامكن ان لا يوجد المصنوع
ووجه البعد ان ارادة عدم التكون من الف مخلاف الظاهر فكيف يصح تعيينه
بالامكان ثم تقييده مع وجود العلة التامة يتم الامر بغير تتميم امر
الدليل اذ كونه حجة قطعية لتحقق الملازمة وانتفاء اللازم قطعا اما للاول
فلان التعدد يستلزم امكان التمانع وهو يستلزم عدم التكون
بالامكان مع وجود العلة التامة واما انتفاء اللازم فلما يقرر ان
عدم المعلول مع وجود علته التامة ممتنع والا لم تكن العلة التامة تامة
فيلزم ان يكون اذا كلمة لولا تفيد الا الدلالة على ان انتفاء
الثانى لانتفاء الاول فى الزمان الماضى يلزم ان يكون كلا الانتفائين

الماضيين اعني انتفاء التعدد وانتفاء الف وامرين مقررين
معلومين للسامع لكن قصد بادخال لو عليها تعليل الثاني بالاول
كان قولك لو جئتني لاكرمتك يدل على ان كلا الامرين معلوم
الانتفاء عند السامع لكن انتفاء الثاني لاجل انتفاء الاول
وهو ليس بمقصود من الاستدلال بل المقصود منه بيان تحقق انتفاء
الاول بحسب جميع الازمنة الماضية والحالية والمستقبلة بدليل
تحقق انتفاء الثاني بحسب جميع الازمنة المقدر عند السامع و
والآية تفيده فلا يكون انتفاء الف مستدلا لا على لو سلم الدلالة
على بعض لو سلم دلالة الآية على انتفاء التعدد في الزمان الماضي بسبب ف
يتم المقصود ايضا غير اثبات وحدة الصانع مطلقا بدليل انتفاء الف
في الاستقبال لانه اذا ثبت انتفاء التعدد في الزمان الماضي يكون ما جاء به التعدد
في الحال او الاستقبال حادثا والحادث لا يكون الا ف فلا يكون ما
جاء به التعدد الا ف فيكون الصانع واحدا اقول قد ما والمتكلمين ح
يعني ان ما وقع في كلام البعض من ان الكلمة تترادف الواجب والقديم
مستقيم بان يكون المراد بالترادف ما هو المشهور
من الاتحاد في المفهوم فان قدما المتكلمين قد يريدون بالترادف التساوي
في الصدق حيث ذكر الشيخ ابو المعين ان الايمان والاسلام من الالفاظ
المترادفة ثم بين كل منهما مفهوما على حدة وما قيل من انه يحتمل ان
يكون لكل منهما اولا حدهما معنيان احدهما مشترك بينهما والآخر
متغايران والترادف باعتبار المشترك وعدمه باعتبار المتغايرين
فالتأييد ليس على ما ينبغي فتدبر واحتمال اذ ليس في عبارته ولا في عبارة القوم

مانعة بكونها من الالفاظ المشتركة قوله يرد على ظاهره الخ اى يرد
على ما هو المفهوم من ظاهر هذا التصريح من وجود الصفات كوجود
الواجب مفتقرة ذاتها من غير احتياج الى شئ وان كل صفة
محتاجة فى وجودها الى موصوف مكيف يكون واجبة لذاتها قوله
ويجب تاويله اى تاويل التصريح المذكور وهو ان المراد من كونها
واجبة لذات الواجب تعالى وتقدس بمعنى ان ذاته كافية فى
اقتضائها من غير احتياج الى الغير ولا شك ان الواجب الذاتى
المبنى على عدم الاحتياج الى الغير لا ينافى احتياجها الى موصوف
فلا يرد ما ذكر وهذا حاصل ما نقل عنه لكن لا يرد على ظاهره لان
معنى كون الشئ موجودا بذاته ان لا يحتاج الى الغير وجوده اصلا
لا بمعنى عدم الاحتياج الى شئ اصلا فيكون الصفات واجبة لانها
ليست غير الذات انتهى كلامه وانت خبير بان هذا التاويل مع
عدم تمامية فى نفسه يتوقف على القول بان الايجاب ليس بقصدى
فى الصفات وبان قولهم علة الاحتياج هو الحدوث دون الامكان
انما هو فى غير الصفات وان قولهم كل ممكن حادث انما هو فيما اذا كان
صادرا بالقصد والاختيار وكل ذلك تخصيص فى الاحكام العقلية مع
عدم تحمل العبارة له لان ضمير قوله لذاته راجع الى الموصول فى الواجب
وكان ان يحمل الله عليه كعلة واجبا لذاته كذلك يحمل الصفات عليه كعلل واجبة
لذواتها بلا تفاوت لا يلبق بقبل الاستدلال المذكور فان قوله لكان
جائز العدم فى نفسه صريح فى ان المراد ان كل ما هو قديم فهو واجب لذاته
بمعنى ان ذاته وحقيقته يقتضى وجوده من غير احتياج الى شئ اصلا

زد جذر

ان جواز العدم فرع نفسه انما يقابل الوجوب بهذا المعنى هذا يدل على
ان وجوده لغيره ان قولهم ان المحدث ما يتعلق وجوده بايجاد شئ آخر
يدل على ان الصفات القديمة لا يتعلق وجودها بايجاد شئ يعدم كونها
محدثة وهذه جهالة بينة فان بديهة العقل حاكمة بان الصفات محتاجة
في وجودها الى موصوف فان قلت ما يحكم بالضرورة هو احتياج الصفة
الى وجود الموصوف لا الاحتياج الى ايجاده والا لزم كون الصفات مخلوقة
فلا يلزم المحالة قلت ليس المراد بالايجاد ههنا الاخراج من العدم الى
الوجود فانه غير لازم من الاحتياج الى المخصص بل اقتضاء الوجود
ولا شك ان وجود الصفة متعلق باقتضاء الموصوف وجودها
هذا ويرد على الاستدلال بالحدوث قوى وهو ان الاحتياج الى اقتضاء
المخصص وجوده لا يستلزم الحدوث بمعنى سبق العدم عليه الذى هو منافى
للعدم بمعنى عدم السبوقية بالعدم لجواز ان يكون ذلك الاقتضاء على
الايجاب وما ذكروا من ان كل ما هو محتاج في وجوده الى شئ فهو
مسبوق بالعدم ليس بصحيح على اطلاقه بل فيما اذا كان صادرا عنه
بالاختيار والتمسك بان كل ما سوى الله حادث المحتاج الى المحدث
محدث لا يجدى نفعا لجواز ان يكون المخصص امرا عدميا از ليا قال
بعض الفضلاء والجهالة البينة انما يلزم اذا كان محمولا على ظاهر
كلامهم اما اذا كان محمولا على التاويل المذكور ويكون المراد انه
لو لم يكن واجبا لذاته اى لذات الواجب لكان محتاجا الى المخصص
بين مفارق فيكون محدثا اذ لا معنى بالمحدث الا ما يكون محتاجا
في وجوده الى ايجاد شئ آخر فنقول ليست غير الذات

فلا يكون محدثا فلا يلزم الجهالة اذ لا يلزم منه ان لا يتعلق وجودها
بالجاد شيء اصلا انتهى كلامه ولا يخفى عليك ان هذا التوجيه مع ورود
الاعتراض السابق عليه يستلزم استدراك قوله والا لكان جائزا
فتفطن بل بالجاد عنه تامل فانه مطارح الاركياء وان قالوا يعني
ان قالوا في دفع الجهالة المذكورة ان المراد بقولنا كل ما هو قديم
فهو واجب لذاته القديمة بالذات وهو ما لا يكون محتاجا الى
شيء اصلا والصفة القديمة ليست بقديمة بالذات بل محدثة بالذات
لاحتياجها الى موصوفها فيكون داخلة في تركيب وجودها متعلقة
بالجاد شيء فلا يلزم الجهالة فيرد عليهم انه لا يثبت بهذا حكمهم الصفات
واجبة بالذات لعدم كونها قديمة بالذات واما الاعراض
الخ يعني واما ما قالوا من ان الاعراض غير باقية لان بقاءها يستلزم
قيام العرض بالعرض فلان بقاءها غير بالانفكاك عنها في حال الحدوث
فانها في اول زمان الحدوث موجودة وليست ببافية ضرورة
ان البقاء انما يحصل في الزمان الثاني لانها عبارة عن الوجود
في الزمان الثاني واستمراره على ما يجيء في الشرح لكن يرد ان
البقاء اي يرد على القول بان بقاء الصفة نفسها انه ان
اريد بكونه نفسها الاتحاد في المفهوم فذلك مما لا يخفى فساده
لان البقاء يضاف الى الصفة فيقال بقاء العلم والقدرة فكيف
يكون نفس المضاف اليه بحسب المفهوم وكذا يقال صفة باقية
وصفة الباقي يقتضي زيادة البقاء كالعالم يقتضي زيادة العلم
وان اريد به عدم الزيادة في الوجود الخارجي بمعنى انه ليس في الخارج امر

وراء الصفات بل هو امر اعتباري يحصل في العقل من نسبة وجوده
الى الزمان الثاني فلا شك في صحته لكن لم لا يجوز ان تقتضيه البقاء
بهذا المعنى في الاعراض ولم لم يقولوا بان الاعراض باقية ببقاء
هو نفسها بمعنى ان ليست في الخارج الا الاعراض واما البقاء فليس
امرا موجودا في الخارج زائدا حالا فيها كحلول السواد في الجسم بل هو امر
اعتباري يحصل في العقل من نسبة وجوده الى الزمان الثاني
حتى لا يلزم القول بتجدد الاعراض في كل زمان الذي يعقبه عدمها
لكي يكون منفكة من البقاء حال الحدوث وحصول الاتصاف
به بعده انما يفيد الزيادة في العقل لا في الوجود الخارجي بان يكون
للاعراض وجود وللبقاء وجود اخر فيه ايضا فان تعدد الاتصاف
بصفة لا يقتضي كونها موجودة في الخارج لجواز تعدد الاتصاف بالامور
الاعتبارية التي لا تحقق لها في الخارج كما في اعتباري الحادث فانه
متصف به مع عدم كونها موجودة والا لزم كونه محل الحوادث ٢
تأمل فانه دقيق على ما يجيء في التكوين حيث قال من قال ان التكوين
عين المكون اراد ان الفاعل اذا فعل شيئا فليس هناك الا الفاعل
والمفعول واما المعنى الذي يعبر عنه بالتكوين والايجاد ونحوهما
فهو امر اعتباري يحصل من نسبة الفاعل الى المفعول وليس امرا تحقق
مغايرا للمفعول في الخارج بغير ان تصور الواجب الخ بغير قد علم
مما سبق ان الواجب محدث بجميع ما سواه فاذا تصور بعنوان انه
محدث بجميع ما سواه على النمط البديع والنظام الحكيم علم منه الصفات
المذكورة له بالبداهة فان كون الاثر على النمط البديع يدل على العلم

وكونه حادثا يدل على القدرة والارادة وكونه عالما قادرا يدل على
فلا يرد ما يقال ان احداثه العالم على النمط البديع انما يدل على اتصافه
بالصفات المذكورة اذا كان بلا واسطة لكن يحتمل ان يحدثه بواسطة
مختار صادرة عنه بطريق الايجاب من غير قصد وارادة كما هو مذهب
قدماء الفلاسفة حيث ذهبوا الى ان العالم صادر عنه من غير قصد
وارادة بحركة المرتبة فيكون ذلك الوسط قادرا مريدا عالما حيا
دون الواجب لان الايجاب بلا قصد لا يدل على ثبوت العلم ولا على
غيرها كما لا يخفى وانما قيدنا الايجاب بلا قصد لان الايجاب بتوسط
الارادة كما هو مذهب المتاخرين من الفلاسفة حيث ذهبوا
الى انه فاعل مختار بمعنى انه ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل لكن بشرط
الاولى لازمة الوقوع وان شاء ممتنعة بالنسبة الى ذاته لا يدل على نفي
الصفات المذكورة بل يدل على وجودها ولذا اثبتوها وقالوا انها عين
الذات لان ذلك الخ متعلق بقوله لا يرد بمعنى لا يرد ما يقال
لان ذلك الوسط من جملة العالم ضرورة كونه ماسوى الله اذ لا يجوز
ان يكون صفة من صفاته فيكون حادثا بحدوث العالم بجميع اجزائه
فلا يصدر عن القديم بالايجاب لان اثر الواجب القديم لا يكون حادثا
والخ اه بمعنى لا يخفى ان هذا الجواب انما يتم اذا بينا ان جميع ما سوى الله
حادث ولم يقتصر على بيان حدوث ما ثبت وجوده من الممكنات لكن
لم يثبت فما سبق فيجوز ان يكون ممكن من الممكنات غير معلوم الوجود
والحدوث كالمجردات مثلا صادرة عنه تعالى بطريق الايجاب مختارا لحدوث
العالم بتوسطه ثم ان اعتبار الخ بمعنى انما يعتبر انتزاع النمط البديع

وشعور يدل

وانتظام

والنظام المحكم لان له مدخلا فى صفة الحكم والاتقن ان يستدل بحدوث
العالم على القدرة والاختيار لان اثر الموجب القديم لا يكون حادثا
وبثبوت القدرة والاختيار على ثبوت العلم لان صدور الفعل بالقصد
والاختيار لا على ثبوت العلم فان صدور الفعل بالقصد والاختيار لا
الا مع العلم وبثبوتهما على ثبوت الحيوة اذ لا معنى للحيوة الا صفة توجب
صحة العلم والقدرة قوله وظاهر كلام الشارح الخ لعل ان ظاهر كلام الشارح يدل
على ان تصور الواجب بالعنوان المذكور يوجب ثبوت السمع والبصر
ايضا لكن فيه تامل اذ لا دلالة للاحداث على وجه الاتفاق عليهما اذ لعل
فى ذلك العلم بالمسموعات والمبصرات واجيب بان المراد بالسمع والبصر ادراك
المسموعات والمبصرات اذ المقصود تمهيد بيان جريان هذه المشتقات عليه تعالى
واما ان مباديها موجودة متغايرة فذلك مطلب آخر يجئ بعد هذا فى قوله
وله صفات ازلية وهى العلم الخ قوله وعلى ان هذا الخ ظاهر كلام الشارح يدل
على ان هذا ليس المنع مندرجا فى عبارة الشارح وليس كذلك فان المغايرة بالقابل
الذات لا يطلق الا على امر الموجود فالمغايرة مبنى على ان بقاء الشئ امر موجود
زايد على وجوده وفى قوله والحق ان البقاء الخ اشارة الى كلا المعنيين اذ كونه
عبارة عن عدم الزوال يدل على انه امر عدمى ليس بموجود وكون حقيقة الوجود
بالنسبة الى الزمان الثانى يدل على انه هو الوجود لكن العقل باعتبار نسبته
الى الزمان الثانى يعبر عنه ببقاء اللهم الا ان يقال مقصوده تصحيح ما علم من
كلام الشارح بغير ان تفسير القيام الخ بغير قوله كما فى صفات البارئ راجع
الى ان تفسير القيام بالتبعية فى التخيير غير جايز وقيام صفات الواجب به
لعدم كونه متخيرا وفى هذا ابان عدم جريانه لا يصير لانه توقف القيام

الاعراض والصفات ليست باعراض ﴿ه﴾ هذا رد اجمالي الخ يعني انه نقض اجمالي
للدليل الذي اورده على امتناع بقاء الاعراض وتقريره ان دليلكم
بجميع مقدماته فاسد لانه يستلزم الخ اعني مخالفة الضرورة ﴿ه﴾ لان
اصحابنا جعلوا آه نقل عنه بحصله انه لما كان بقاء الاجسام ضروريا مع
جواز عدم بقائها عند العقل كان الحكم ببقاء الاعراض الغير ضروريا مع
جواز عدم بقائها اذ احتمال عدم البقاء موجود في الاعراض والاجسام
ولا تفرقة بينهما حتى يحصل احدهما باقيا والآخر غير باق ومن ادعى
فليبين انتهى كلامه اقول يمكن بيان التفرقة بان عدم بقاء الاجسام
البعد عند العقل بل محال لان يستلزم سقوط التكليف والقصاص
والجزاء بخلاف عدم بقاء الاعراض اذ لا بعد في تجددها فلذا جعل الاشاعرة
الحكم ببقاء الاجسام ضروريا لحكم به بديهة العقل دون الحكم ببقاء
الاعراض بل جعلوه من امكان الحس الحس لا تمييز بين الامثال
كما في الملل ﴿ه﴾ فيلزم ان يكون آه اي فلو كان الواجب جوهرا
يلزم ان يكون ممكنا هذا خلف ويلزم ان يزيد وجوده الخاص على ماهيته
لان وجودات الممكنات زايدة على ماهياتها عندهم مع ان وجوده
الخاص عين ماهيته كما قالوا فلا يرد ما قيل ان الوجود المطلق زايد
فالواجب ايضا وما هو عينه هو وجوده الخاص ﴿ه﴾ للقطع بتغاير المعلوم
فان الله تعالى علم لنفسه الحقيقي والواجب معناه ما يكون وجوده من ذاته
والقديم ما لا يكون مسبوقا بالعدم ﴿ه﴾ وايضا اي الظاهر وانما لزم ان الاذن
بالشر اذن بمرادفه واللازم لاحتمال ان يكون ذلك المرادف واللازم مما
للنقض ولا يجوز الاكتفاء في عدم رهم الباطل بمبلغ ادراكنا لاحتمال

عدم

عدم الاطلاع على وجه ايهامه فالتوقف واجب احتياطا لعظم الخطر
فرزدك كما هو مذهب الشيخ الاشعري ومتابعه واعلم ان جواز اطلاق
اسماء الاعلام الموضوعة في اللغات انما النزاع في الاسماء المأخوذة من
الصفات الفعلية او الوجودية او السلبية جاز ان يطلق عليه تعالى اسم يدل على اتصافه
بها سواء ورد بذلك اذن الشرع اولا وكذا الحال في الافعال وقيل لم يجز
ابو بكر من كل لفظ دل على معنى ثابت قد تعالى جاز اطلاقه عليه توقيف
اذا لم يكن موهما لا يليق بذاته تعالى وقد يقع لا بد مع نفر ذلك الايهام
من الاشعار بالتعظيم حتى يصح الاطلاق بلا توقيف وذهب الشيخ
ومتابعوه الى انه لا بد من التوقيف وهو المختار وذلك للاحتياط
لضرر ذاعي يوهم باطلا يعظم الخطر في ذلك فلا يجوز الاكتفاء في عدم ايهام
الباطل بمبلغ ادراكنا بل لا بد من الاستناد الى اذن الشرع كذا في
شرح المواقف ولا شك في جواز الخ وكذا في جواز اطلاق الجواز
عليه مع عدم جواز اطلاق الشخ الذي يراد فيه وكذا يجوز اطلاق العالم
عليه مع عدم جواز اطلاق العارف والفقيه والعاقل والفطن لان
المعرفة قد يراد بها علم يسبقه غفلة والفقه فهم غرض المتكلم من كلامه
وذلك مشعر بقبيح الجهل والغفلة على ما نص من الاقدام على ما لا ينبغي
ماخوذ من العقال وانما متصور فيمن يدعوه الداعي الى ما ينبغي والغفلة
سرعة الادراك فيكون مسبوقة بالجهل وقيل الطبيب اي قيل
في تاويل وجه النظر انا لا نعلم ان الاذن بالشرع اذن بمراده فان الطبيب
لا يطلق عليه تعالى مع جواز اطلاق الشافي لكن يعتبر والبخري
الخ على ما يشعر به لفظ البخري فان معناه قسمه الشر الى اجزائه قال بعض

انه لا كلام في صحة
الا

والافعال فذهب الاكثر
والمعتزلة الى انه اذا دل العقل
على الصفات كالعالم بصفة و
جودية او سلبية جاز ان يطلق
عليه تعالى ما يدل على اتصافه
بصفة وجودية او سلبية

الفضلاء ذلك معتبر فى الاخلال وهو عبارة عن بطلان الصورة والدليل
بخلاف التبعيض والتجزى فلانه غير مطلق الانقسام انتهى كلامه ولا يخفى
انه يلزم على هذا ان يكون ذلك معتبرا فى التجزى والتبعيض ايضا على ما
فسرهما الشارح لاعتباره الاخلال فيهما حيث قال وباعتبار الخلل
اليه متبعضا ومتجزيا قوله لان معنى ما هو الخ تعليل بقوله اى مجانسة
الاشياء يعنى انما فسرناها بهيئة المجانسة لان معنى ما السؤال عن الجنس فمعنى
الماهية المنسوب الى ما اعنى ما يقع جوابا عنه وهو الجنس فيكون
المعنى ولا يوصف بان له جنسا ولا يليق انه مجانس شيئا من الاشياء
قوله صرح به السكاكى يعنى صرح السكاكى وغيره بان ما السؤال عن الجنس
حيث قال فى المفتاح واما ما للسؤال عن الجنس تقول ما عندك يعنى اى
الاجناس عندك جوابه انه انسان او فرس او طعام وكذلك تقول
ما الكلمة وما الاسم وما الفعل وما الحرف وما الكلام قوله وهذا هو المعنى
الذى نفر عنه اى انما حمل كلامه ما هو على معنى اى جنس من الاجناس
مع ان لها معانى اخر ايضا مثل السؤال عن الحقيقة المختصة بالشئ على ما
ذكره السيد الشريف فى شرح المفتاح فى بيان قوله تعالى وما رب العالمين
فقال رب السموات والارض وما بينهما ان كنتم موقنين انه يحتمل ان
يكون فرعون وقد سأل بما عن خصوصية ذاته تعالى كانه قال اى
شئ على الاطلاق تفتش عن حقيقته لحاجتنا الى ايجاب موسى
عليه السلام بالوصف تنبيها على ان خصوصية تلك الحقيقة مجهولة عن
عقول البشر والسؤال عن الوصف على ما ذكره فى المفتاح حيث قال
يسأل بما عن الوصف تقول ما زيد وجوابه الكريم ونحوه لان المعنى

الذى نفرعنه تعالى لاستلزامه التركيب المنافى للوجوب واما السؤال
عن الحقيقة المختصة والوصف فلا يتعلق غرضنا بنفى ذلك بل هو متصف
عندنا بكل وانما قال غرضنا لان الفلاسفة لهم غرض متعلق بذلك
فى الجملة حيث لا يوصف الواجب عندهم بالحقيقة والاوصاف العارضة
لوجوده تعالى فان الواجب عندهم هو الوجود المجرد وفسر الفاضل المحشى
قوله مثل السؤال عن الحقيقة بالحقيقة النوعية ويخدشه انه ليس معنى معيرا
للاول بل هو داخل فيه لان المراد بالجنس اللغوى ولكن يرد ان يقال
الخ بغير ورد ان يقال التقريب ليس تاما لان المعتبر فى الماهية المغايرة
باى جنس من الاجناس هو الجنس اللغوى بمعنى الامر الشامل للاجناس
النطقى المقول على المختلفين بالحقايق على ما يدل عليه ما نقل عنه من
المفتاح الجنس اللغوى اعم شمولا للحقيقة النوعية ايضا فانهم يعدون
البشر جنسا واذا كان المعتبر فى المغايرة الجنس اللغوى الشامل للانواع
الحقيقة فلا يلزم من اتصافه تعالى بالمغايرة اللغوية التركيب فى ذاته
لجواز ان يكون له تعالى حقيقة نوعية بسيطة ولا يكون له فصل مقوم فان
قيل اذا كان له حقيقة نوعية فلا بد من تعين تميزه عما يشاركه
فيلزم التركيب فى هويته لان ما به الاشتراك غير ما به الامتياز
قلت يجوز ان يكون ذلك التعين امرا عدميا غير داخل فى هويته تعالى
فتامل واجاب بعض الفضلاء عن الاعتراض المذكور بان المراد بالمغايرة
المغايرة بالمعنى الوضعى اى المشاركة فى الجنس الاصطلاحى ولا شك ان ثبوت
الجنس الاصطلاحى له تعالى يستلزم التركيب فى ذاته لا المعنى اللغوى وهو
المشاركة فى الجنس اللغوى حتى يرد ما ذكر والقرينة قوله يوجب التمايز

بفصول مقومة واما قوله لان ما هو الخ فهو اشارة الى بيان المناسبة
بين المعنى العرفي واللغوي لان هذا المعنى مراد ويؤيده ايضا ما سيأتي
من قوله ولا يمانعه شئ فتأمل قوله يعني ان البعد امتداد يعني ان كلمة
او ليست للشك المنافي للتعريف بل لتقسيم المحدود فالحاصل ان البعد
امتداد وله نوعان احدهما القائم بالجسم هو الجسم التعليمي والثاني الامتداد
المجرد عن المادة القائمة بنفسه بحيث لو لم يشغله الجسم لكان خلاء وهذان
النوعان عند من يقول بوجود الخلاء اي البعد المجرد الذي يشغله الجسم
والخلاء وان كثر اطلاقه على المكان الخالي عن الشاغل لكن قد يطلق
على هذا المعنى ايضا كما وقع في عبارة هداية الحكمة حيث قال المكان اما
الخلاء او السطح واما عند القائلين بانه هو السطح الباطن من الحاوي
المماس للسطح الظاهر من المحوى النافيين لوجود البعد المجرد فالبعد
النوع الاول فقط اعني الامتداد القائم بالجسم قوله وهذا التعريف
الخ يعني ان تعريف البعد بالامتداد القائم بالجسم او بنفسه انما هو
للبعد الموجود الذي اثبته الحكماء حيث قالوا بوجود المقدار القائم
انما يتصور فيه ما تعريف البعد الموهوم الذي هو لا شئ محض كما هو
مذهب المتكلمين النافيين للمقدار فيعرف بالمقابلة عليه بان يقال
البعد امتداد موهوم مفروض في الجسم او في نفسه صالح لان يشغله الجسم
وينطبق عليه بعد الموهوم قوله هذا امتنع على وجوده الخ يعني لزوم تقدم
الخير انما هو عند من يقول بوجود الخير كما يذهب بعض الحكماء وبما سبق
من ان القدم والحدوث انما يكونان من صفات الموجود واما عند
المتكلمين القائلين بانه موهوم محض فلا يلزم من كونه قبل الازل

قوله

قدره فلا تتم استدلالهم على مذهبهم فلا يكون دليلا تحقيقا ولو اريد
بهذا معنى الازلى فاستحالة ازلية المعدوم مع كيف وان الاعدام الازلية
غير متناهية قال الفاضل المحشى اراد بقدم الخير ازليته وهذا الضلال
وحقه ان يلزم ح ان يكون للمخبر وضع معين ازلى يشار اليه بالاشارة
الحسية وان كان امرا واجبا وان يكون الواجب محتاجا الى ذلك الامر
الوهمى الازلى وكل ذلك محال عليه تعالى واراد بقدم الخير قدم التخيير وهو ح
عند المتكلمين اذ يلزم ح تناهى الاكوان الغير المتناهية مع الازمنة الماضية
الغير المتناهية وبطلانه برهان التطبيق انتهى كلامه ويرد عليه انا لا نسلم لزوم
الوضع الذى يشار اليه بالاشارة الحسية وان الاحتياج الى الامر الوهمى
يمنع وجوبه لجواز ان يكون مقتضى ذاته كسائر الصفات وعلى تقدير التسليم
فلا حاجة الى التطويل بل يكفى ان يقال انه تعالى ليس بمخبر والا لزم احتياجه
الى الخير وهو ينافى الوجوب وان لا نسلم انه يلزم تناهى الاكوان الغير
المتناهية لجواز ان يكون له تعالى كون واحد فوق الخير مستمر من الازل
الى الابد انما يلزم لو كان كونه تعالى من قبيل الاعراض الحادثة التى لا يبقى
زمانين ﴿ح﴾ والاكوان من الموجودات العينية اه على ما مر من اسئ
المتكلمين وان انكروا الاعراض النسبية باسرها الا انهم قالوا بوجود الاكوان
الاربعة الحركة والسكون والاجتماع والافتراق ﴿ح﴾ وهذا الترديد لدفع
ما يتوهم من ان الترديد المذكور قبيح اذ لا يتصور زيادة الشر على حيزه او نقصانه
فى جميع المذاهب كما يشهد به الرجوع الى معناه وحاصل الدفع ان هذا الترديد
لا ظهر ربطلانه على جميع التقادير المحتملة عند العقل سواء ذهب اليه احد او لا
وقيل انه ترديد بالنسبة الى المعنى اللغوى للخير اذ هم يطلقونه على الزايد والناقص

يقال زيد في المسجد وعلى الكرسي ثم ان هذا الدليل اي هذا الدليل
قرره الشارح مبني على تناهي الابعاد وانا قلنا ذلك اذ لو قرر بانه اما ان ينقص
عن الخير فيكون متناهيا اوليس فيكون متناهيا لا يكون
مبنيا عليه كما لا يخفى قيل ان الدليل انما ذكر بتقرير الفلاسفة على انه ليس جزء الا يتجزى
لانه لا يتركب عنه غيره ولانه احقر الاشياء واخسرها فيجوز ان يكون ناقصا
من الخير ولا يكون متناهيا اذ التناهي من خواص المقدار او الجوهر الفرد
لا مقدار له وفيه ضعف حاصل منع الملازمة يعني لانم لو اتصف اجزائه
بصفات الكمال يلزم تعدد الواجب فان الاتصاف بالعلم والقدرة ونحوهما
لا يستلزم الاتصاف بوجوب الوجود حتى يلزم ما ذكر وبعض الافاضل
بين وجه ضعفه بمنع الملازمة الثانية يعني لانم انه لو لم يتصف اجزائه بجميع
صفات الكمال يلزم نقص الواجب وحدوثه انما يلزم لو لم يتصف به المجموع ايضا
وفيه ان نقص الجزء يستلزم حدوثه وحدوث الجزء يستلزم حدوث الكل
انتهى كلامه اقول كون عدم الاتصاف ببعض الصفات نقصا بالنسبة الى الجزء
مم لا بد له من دليل وعلى تقدير التسليم بثبوت ان نقص الجزء يستلزم حدوثه
موقوف على ما اشتهر بين ان النقصان من سمات الحدوث وان وجوب الوجود
معدن كل كمال وبعد كل نقصان لكن لم نقم عليه دليل يعتد به ويرد عليه
انتباب الملازمة الممنوعة يعني ان المراد بصفات الكمال جميعها على ان يكون
الاضافة للاستغراق ولا شك ان الاتصاف بجميع صفات الكمال يستلزم
تعدد الواجب لان من جملة تلك الصفات وجوب الوجود بل هو اصل بالنسبة
اليها فان قيل على هذا لا يكون الشرطية الثانية صحيحة اعني قوله لو لم يتصف
بصفات الكمال يلزم النقص والحدوث لان رفع الايجاب الكلي لا يستلزم الايجاب الجزئي ولا يلزم

من انتفاء

من انتفاء بعض صفات الكمال لحدث والجواز ان يكون متصفا بالوجوب قلت
فح يلزم نفد والواجب وقد عرفت بطلانه وقال بعض الفضلاء هذا مبني
على ما قيل انه اذا لم يكن متصفا بجميع الصفات لا يكون واجبا لان الوجوب
معدن كل كمال وبعد كل نقصان فيكون حادثا لانه ح يكون وكل ممكن
حادث وقد عرفت ما فيه انتهى قوله والبواقي صفة الكمال اه توجيه اخر
لاثبات الملازمة بغير صفة الكمال العلم التام والقدرة التامة ونحوهما
لاطلاق العلم والقدرة مثلا وهي لا توجد الا في الواجب قوله يريد
ان هذا التصريح الخ بغير مقصد اشارة الى من قوله وقد صرح ان تصريح صاحب البداية
فكتابه ان قرء على صيغة المعلوم او تصريح القوم ان قرء على صيغة المجهول لان المماثلة
انما تثبت بالاشتراك من جميع الوجوه تناقض قوله فلا يماثل علم الخلق
بوجه من الوجوه فانه يدل على ان الاشتراك بين الشيئين في بعض الوجوه
كاف في مماثلتهما ووجه التوفيق ان المراد بالاشتراك من جميع الوجوه
في به المماثلة هذا ويمكن ان يكون من قوله فلا يماثله بوجه من الوجوه
المتابعة فرفع المماثلة يعني انه ليس لاثبات المماثلة وجه اصلا فيكون قوله
وقد صرح بيانا وتاييدا لقوله ولا يماثل والمعنى فلا يكون لاثبات المماثلة
وجه اصلا واجمالا انه صرح بانه انما يثبت بالاشتراك في جميع الاوصاف
قوله يرد عليه انه الخ يعني ان الظاهر ان المراد بالشيء الموجود على ما هو
المتعارف بينهم ح يرد عليه انا لا نسلم انه يوضح عن علمه شيء يلزم النقص
والافتقار لجواز ان يكون بعض الاشياء مما يستحيل تعلق العلم به بعدم
كونه قابلا له كذات الواجب مثلا عند من يقول بانه لا يعلم ذاته لان
العلم يستدعي المغايرة بين العالم والمعلوم كما ان القدرة لا تتعلق بالممتنعات

لعدم كونها قابلا لها ولا يلزم النقص والافتقار وما حررنا اندفع ما قال
الفاضل الحلبي يرد عليه ان المراد شمول العلم بالنسبة الى جميع الموجودات
فان الشر عندنا الموجود وقد ثبت عندنا قدرته الواجب وان جميع
الموجودات صادرة بطريق الاختيار والايجاد بالاختيار يستدعي العلم
بالضرورة فلا ينتقض بالمادة التي اورده الخطاب كل ما يوجد يجب تعلق
علمه به لان تعلق القدرة انما يستدعي العلم السابق بالامور الموجودة التي
يتعلق بها القدرة اعني الممكنات دون الواجب هذا ولو حمل الشر وعباره
الماتن على ما يصح ان يعلم ويخبر عنه اذا الممكن لم يرد ما ذكر كي لا يخفى لكن لا يحصل
الرد على الدهرية القائلين بعدم علم الله تعالى بذاته لانه غير داخل في
الممكن وليس مما يصح تعلق العلم به عندهم ومما يجب ان يعلم ان عبارة الماتن
قاصرة عن اداء المقصد بالنسبة الى العلم ان حمل الشر على الموجود اذ الممكن
لان دايرة العلم اوسع مما ذكر لشموله الممتنع ويستلزم ان يكون الممتنعات
متعلق القدرة الا ان اريد ما يصح ان يعلم قوله لا يعلم الجزئيات يعني انه
تعالى لا يعلم الجزئيات المادية سواء كانت متغيرة او لا كالاجرام الفلكية
من حيث انها جزئيات وما نقله من فرض الاشتراك بين كثيرين
لان ادراكها على الوجه المذكور لا يمكن الا بالآلات الجسمانية والله
تعالى منزه عن ذلك بل يعلمها من حيث كليات وغير مانعة من الشركة
على ما هو شان كل ما يحصل بطريق التعقل وهذا كما يعلم الممكن فرضا غير
كذا كسوف فانه قد علم الكسوف الخبري لا على الوجه الجزئي لان ما علم لا يمنع
العقل بمجرد تصوره عن حمله على كسوفات متعددة وان كان فرض الخارج
لا يصدق الا على ذلك الكسوف بل لابد فرض ذلك من المشاهدة والاحساس

وهو انما

كما يشعر به قول المصنف
والشر عندنا الموجود
وان جميع

وهو انما يحصل بعد وجود ذلك الشيء وهذا التعقل مستمر قبل وقوعه
وبعده فحاصل مذهب الفلاسفة ان الله تعالى يعلم الاشياء كلها
بطريق التعقل لا بطريق التخيل والاحساس لفقدان الآلة فلا يعزب
عن علمه مثقال ذرة في الارض ولا في السماء لكنه علمه تعالى لما كان بطريق
التعقل لم يكن ذلك العلم مانعا عن وقوع الكثرة ولا يلزم من ذلك ان
لا يكون بعض الاشياء معلومة له تعالى عن ذلك بل يدركه على وجه
الاحساس والتخيل يدركه تعالى على وجه التعقل فالاختلاف في طريق الادراك
لا في المدرك هذا ما افاده العلامة الطوسي في تصانيفه واليه اشار
المحقق الطوسي في شرح الاشارات والمشهور من مذهبهم انه لا علم لجزئيات
المتغيرة في حيث انها جزئيات بل على الوجه الكلي واما لجزئيات الغير المتغيرة
فيعلمها من حيث انها جزئيات ووجه بعض الافاضل بان معناه انه لا علم
لجزئيات المتغيرة بخصوصية تغيرها بحسب الازمنة بانها واقعة الآن او
عدا او امس فانه لو كان عالما كذلك فاما ان يتغير العلم بتغير المعلوم فيلزم
تغير ذاته تعالى من صفة الى صفة وان لم يتغير يلزم الجهل بل يعلمها بحيث
لا مدخل للزمان بحسب الاوصاف الثلثة وهذا العلم مستمر لا يتغير اصلا كالعلم
بالكليات وتوضيحه انه تعالى لما لم يكن مكانيا بسبة الى جميع الامكنة على السواء
فليس بالقياس اليه قريب وبعيد ومتوسط كذلك لما لم يكن زمانيا كان
نسبته الى جميع الازمنة على السواء فليس بالقياس اليه بعض ماضيا
وبعض حاضرا وبعض مستقبلا وكذا الامور الواقعة في الزمان فالموجود
من الازل الى الابد معلوم له كل في وقته وليس في علمه كان وكائن وسيكون
بل هي اي حاضرة عنده في اوقاتها بلا تغير اصلا فعلى هذا يكون قولهم انه

لا يعلم الجزئيات راجعا الى ان علمه تعالى ليس زمانيا هذا ان كان قال الامام ان الاشاعرة
باصولهم انه تعالى لا يعلم الجزئيات الحادثة سواء كانت متغيرة او لا لما يلزم في
الاول من تغير علمه ومن الثاني الافتقار الى الآلة الجسمانية وباطنه
ليس مرادهم ما توهم البعض من ان علمه تعالى محيط بطبائع الجزئيات دون خصوصياتها واجوا بما هذا خلاصة الكلام الملخص من فوائد
علماء الكلام قوله النافر للايجاب والقدرة لما بينا ان للقدرة معنيين احدهما صحة الفعل والترك اي لصحة نسبة الايجاد وتركه وليس
منهما لازما لذاته بحيث يستحيل الانفكاك عنه والى هذا ذهب المليون
وهو منافٍ للايجاب وثانيهما انه فعل وان لم يشأ لم يفعل وهذا
المعنى متفق عليه بين الفريقين الا ان الحكماء ذهبوا الى ان مشيته
الفعل الذي هو الفيض والجود لازمة لذاته كلزوم العلم وسائر
الصفات الكمالية زعما منهم ان تركه نقص يستحيل انفكاكه عنه ومقدم الشرطية
الاولى واجب صدقه ومقدم الثانية ممنوع الصدق وكلتا الشرطيتين
صادقتان فحقق تعالى انه صدق الشرطية لا يستلزم صدق طرفيها و
لا يناقض كونهما وهذا المعنى لا ينافر الايجاب فان دوام الفعل وامتناع
الترك بسبب الغير لا ينافر الاختيار بالنسبة الى ذاته كما ان العاقل
ما دام عاقلا لم يغمض عينه كلما قرب ابرة عينه لقصد الغمز فيهما من غير
تخلف مع انه يفعله باختياره وامتناع ترك الاغماض بسبب كونه
عالما بضرر الترك لا ينافر الاختيار فاطلق ممن يكون علمه عين ذاته
قوله متفق عليه بين الفريقين قد يقال كون القدرة بهذا المعنى متفق
عليه محل بحث لان مشيته لله تعالى عندهم عبارة عن علمه تعالى بالاشياء

على انتظام

على النظام الاكمل على ما صرح به في شرح المواقف فبحث ارادة الواجب
فمعنى قولهم ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل ان علم فعل وان لم يعلم
لم يفعل ولما كان العلم لازما لذاته كان طرف الفعل لازما لذاته وبهذا
ظهر ان سقوط الشرطية لازم له وعند المتكلمين عبارة عن القصد ومعنى
انه ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل ان قصد فعل وان لم يقصد لم يفعل
ولما لم يكن تعلق القصد لازما لذاته لم يكن شئ من الطرفين لازما
لذاته وبهذا المعنى عدم لزوم الشرطية الاولى فلا يكون الاتفاق بين
الفريقين الا في اللفظ قوله هذا انما يدل على زيادة الخ يعني ان مدلول
المشتق ليس الا المفهوم الحدثي الذي هو من جملة النسب والاعتبارات
كالعالمية والقادرية مثلا وصدق المشتق انما يدل على زيادة ذلك المفهوم
الحدثي ولا كلام في زيادته على ذات الواجب انما الكلام والنزاع في
في زيادة حقيقة ذلك المفهوم وما يصدق هو عليه على ذاته بغيريته كما
ان فرقنا انكشاف الاشياء ليس بمجرد ذواتنا بل يحتاج الى صفة
زايدة هي العلم فهل فرق الواجب كذلك ام ذاته تعالى كاف في ذلك الانكشاف
ويترتب على ذاته البحت ما يترتب على صفة العلم فينا وكذا الحال في سائر
الصفات ولا شك ان ثبوت المشتق لا يدل على ذلك فيثبت بهذا
الوجه عدم الفرق بين مفهوم المشتق وحقيقته قوله ان اراد بها
ثبوت يغاير ان اراد بان ثبوت المشتق للشئ يقتضي ثبوت ما اخذ الاشتقاق
له انه يقتضي ثبوت المأخذ فرق في الخارج حتى يثبت كون الصفات
موجودة فلا نسلم ذلك فان الصانع ذاته تعالى بالواجب والموجود لا يقتضي

وقف بحث الصفات

وجود الوجوب والوجود اللذين هما ماخذ ان في الخارج لانهما امران اعتباريان
على ما حقق وان اراد انه يقتضي ثبوت اما ماخذ كموصوفه بمعنى انه صدق
المشتق على الشئ يقتضي ان يكون ذلك الشئ متصفا بماخذ الاشتقاق
فمسلم لكن لا تم غرضهم من اثبات وجود الصفة بجواز ان يكون ذلك
اما ماخذ من الامور الاعتبارية ويجوز اتصاف الشئ بالامور الاعتبارية
في الخارج واجاب عنه بعض الفضلاء بان المراد هو الثاني والمقصود
ان المعتزلي دل على زيادة تلك الالفاظ قائم بذاته تعالى كما زعم الاشعري
من انه متكلم بكلام هو قائم بغيره واما ثبوته في نفسه فليكون الاوصاف
المذكورة من الامور العينية كالسواد والبياض ولي علم ثبوت ماخذ
هذه الاوصاف بموصوفه وان الوجوب ليس عالما وقادرا بذاته مثل
كون البصر مضيئا بذاته لحكم القدماء السابقة علم بالضرورة ثبوته في نفسه
فكما ان اتصاف الجسم بالسواد يدل على ثبوت السواد في الخارج اذ الوجود
الرابط في الامور العينية فرع وجود النفس فكذا الحال فيما نحن فيه انتهى
كلامه وفيه ان كون هذه الاوصاف من الامور العينية غير مسلم عند الخصم
فيقال ان التردد المذكور في كلام الاشعري قبيح اذ كلام الله لو نقض في الثاني
لاحتمال الاول اصلا وفيه انه تم لو كان الضمير المجرور في له متعين الرجوع
الى الاشعري لكنه يحتمل ان يكون راجعا اليه وان يكون راجعا الى المشتق
فيحتمل كلام الله كلا الاحتمالين كما لا يخفى ﴿ وقد فرغوا الخ تاييد
لان غرضهم من ذلك اثبات كون الصفات موجودة ﴿ لعل مرادهم
الخ يعني لعل مراد المعتزلة من قولهم عالم لا علم له انه ليس العلم صفة حقيقية

بل اضافية

بل اضافية وتعلق مخصوص بين العالم والمعلوم بها يتميز الاشياء وينكشف
عنده لا نفس العلم مطلقا حتى يكون بمنزلة قولنا اسود لاسواد الملح يكون
راجعا الى ما ذهب اليه جمهور المتكلمين من انه تعلق مخصوص بها يصير العالم
عالما والمعلوم معلوما قلت بأباه قولهم يعني يأبى عن ان يكون
المراد ما ذكر انهم العالمية لذاته تعالى فانها ليست صفة حقيقية النفي
عندهم بل اضافة مخصوصة بها يصير العالم عالما والمعلوم معلوما على ما قال
في المواقف من ان العالمية عندهم نفس تعلق الذات بالمعلومات
فلو اثبتوا العلم بمثل الاضافة لذاته تعالى لكان معنى العالمية الاتصاف
بهذه الاضافة لا نفس الاضافة فعلم انهم ينفون العلم رأسا ويثبتون
نفس الذات ويثبتون لذاته تعلقا بالمعلومات يسمونه العالمية واعلم
ان المراد بالعالمية ههنا على ما نقلنا عن المواقف صرح به المحشي فيما بعد
حيث قال هو اضافة التمييز والانكشاف التي يسمونها المعتزلة عالمية
هو التعلق بين العالم والمعلوم ولم ينكره احد اذ لو انكر عنه لزم انكار
كونه تعالى عالما واما العالمية بالمعنى الذي اثبتها ابو هاشم من المعتزلة
والقاضي الباقلاني من الاشاعرة وقالا انها صفة لذات الواجب
ليست بموجودة ولا معدومة قائمة بموجود لها تتعلق بالمعلومات وهي
ليست بمراد ههنا اذ هي ليست اضافة بل ذات اضافة ولم يثبت
احد سواهما وبما ذكرنا ظهر لك ما قال الفاضل المحشي ههنا فانه مبني على
عدم الفرق بين المعنيين فانظر فيه وقيل في توجيهه ان ابناء العالمية
يأبى عما ذكر لان العالمية ايضا صفة حقيقية فلو كان المراد من قولهم
لا علم له نفي كون العلم صفة حقيقية له فالعالمية التي تخصص فلا وجه لكف

ليس م

منه ان يكون العلم بالمعنى الذي يدعيه المخصص

لتخصيص العلم بالنفس بهذا المعنى دون العالمية اذ هما متساويتان الا قدام في
ذلك تأمل فخذ ما صفى ودع ما كدر ﴿ وكذا قولهم عالم بالذات الخ يعني
بأني ما ذكر قولهم عالم بالذات وهو ظاهر وقولهم علم عين ذاته وعالميته
زايدة حيث جعلوا العلم عين ذاته والعالمية التي هي تعلق مخصوص زايدة على
ذاته فالخارج فالعالمية ايضا كذلك فلا وجه لجعلها زايدة فعلم انهم ينفون العلم
مطلقا ويجعلون العالمية معللة بذاته كما ﴿ فيه دليل اي في دلالة
صدور الافعال المتقنة على وجود صفة العلم التي هي مبدأ الانكشاف
والتمييز تأمل اذ الصدور على وجه الاتقان انما يدل على ان فاعلها متصف
بالاضافة التي هي التمييز والانكشاف وهي التي يسمونها المغايرة عالمية
واما على اتصاف فاعليها بصفة اخرى هي مبدأ لتلك الاضافة فلا
لذا قال صاحب المواقف انه لا حجة على ثبوت امر سوى الاضافة
التي بها يصير العالم عالما والعلوم معلوما قال المحقق الدواني في شرح العقايد
العضدية اعلم ان المسئلة زيادة الصفات وعدم زيادتها ليست من
الاصول التي يتعلق بها تكفير احد الطرفين وقد سمعت عن بعض الاكابر
انه قال عندي ان زيادة الصفات وعدمها واشباهها لا يدرك الا بالكشف
ومن استند الى الكشف فانا معذور له ما كان غالبا على اعتقاده بحسب فطرته
الفكرية ولا ارى باسا في عدم اعتقاد احد طرفي النفي والاثبات في هذه
المسئلة ﴿ لهم ان يقولوا اي للقايلين بعينية الصفات ان يقولوا
اتحاد المفهومين بمفهوم العلم والقدرة مثلا مع وهو ليس بلازم اذ لا يقول
بان كونه قادرا عين كونه عالما بل يقول ان ما يصدق عليه القدرة
اعني ذات الواجب تعالى يصدق عليه العلم فالملازم اتحاد الذاتين وهو

ان لو كان المراد انه
ليس امرا حقيقيا زايدا
على ذاته

فاعلها مبدأ

ليس لهم ان يجوز صدق المفهومات المتغايرة على ذات واحدة قوله لهم ان
يقولوا يعني لهم ان يقولوا ان ما صدق عليه العلم وكذا سايير الصفات
فرشانه تعالى قايم بذاته لانه عين ذاته بخلاف ما يصدق عليه العلم فرشانه
فانه غير قايم بذاته لكونه مغايير الذوانتا ويجوز ان يكون للعلم افراد
بعضها قايم بذاته وبعضها قايم بغيره بان يكون معقولا بالتشكيك قوله
اقتصر على الاول اى بيان المغايرة بين الذات والصفات حيث قال
لا هو ولا غيره ولم يقل ولا هي متغايرة قوله لكن اشار يعني اشار
المصنف بنفي التعدد الى الذات والصفات القديمة بنفي التغاير بينها الى ان التعدد
فرع التغاير واذا كان التعدد وفرع التغاير فعلم الجواب عن عدم لزوم
تعدد الصفات القديمة ايضا اذ ليست متغايرة بعضها مع بعض كما انها
ليست مغايرة للذات والفاضل الخبشي قال اى اشار بقوله فلا يلزم
تكثر القدماء وهو ضبط اذ ليس في كلام المصنف قوله فلا يلزم تكثر القدماء و
حمله على قول الاشاعرة مما لا معنى له قوله اى غلط محض ولان الغرض الاصلي عطف على قوله
لان الجواب التام اى انما قال اشار لان المقصود الاصلي بيان حكم الصفات
لا الجواب اذ لا مدخل لقوله لا هو في الجواب بل هو تتميم بنفي المغايرة قوله
ولك ان تحمل كلام المصنف الخ يعني ان الاشاعرة حمل كلام المصنف على انه لا يلزم
التعدد مطلقا ولا تكثر القدماء فورد عليه الاعتراض الذي ذكره بقوله لقائل
ان يمنع الخ ولك ان تحمل كلامه على انه لا يلزم قدم غير الله تعالى وان كان يلزم
التعدد ولا محذور في ذلك بعد منافاته للتوحيد لان المنفي انما تعدد القدماء
المتغايرة وهو ليس بلازم فيكون عين ما ذكره الاشاعرة بقوله والاولى
ان يقال المستحيل الخ ولا يرد السوال الذي ذكره بقوله لقائل ان يقول

لان وكذا السوال انما يرد على تقدير نفي التعدد مطلقا نقل عنه وهذا اكمل
موافق لما قاله بعض المحققين ان القديم اعم من الواجب لصدقه على صفات
الواجب ولاستحالة فرض تعدد الصفات القديمة كما قاله ش لو فرض هذا المقام
جوابا عن المعتزلة فافهم ﴿ش﴾ وانما حمل ش الخ اي انما حمل ش كلام
المص على نفي التعدد دون تقدم الغير لان المشهور بين القوم هو نفي
التعدد مطلقا كما في قول ش والاولى دون ان يقول والصواب اشارة
الى ما ذكره المحشي ﴿ش﴾ ان لزوم الكفر المعلوم كفر الخ يعني كما ان التزام
الكفر كفر كذلك لزوم الكفر المعلوم كفر لان لزوم الشيء مع العلم به التزام
﴿ش﴾ ولذا قال في المواقف الخ فان تقييده بقوله ولا يعلم به يدل على ان المعلوم
المخالف على انه ان علم به يكفر ولا شك ان لزوم الذاتية للانتقال
من اجلى البديهيات هذا كما يعلم لو قالوا بالانتقال بالمغير الحقيقي واما لو قالوا
بالاشراق والتعلق على ما نقل عن بعض النصارى فلا فائدة في تكفيرهم
ما ذكره بقوله على ان قوله تعالى وما من آله الا آله واحد يعني انهم كفروا لاثباتهم
الآلهة الثلثة لا لانهم اثبتوا القدماء الثلثة ومعنى اثباتهم الآلهة
الثلثة انهم سووا في الثلثة في المرتبة واستحقاق العبادة على ما صرح به ش
في بحث حذف المسند في شرح التلخيص لانهم يثبتون وجوب الوجود لكل
من الثلثة كيف وقد صرح في آليات المواقف انه لا خلاف في مسئلة توحيد
واجب الوجود الا السنوية دون الاثنية اي النصارى فما ذكره
المحشي بقوله كانوا يقولون بالهة وذوات ثلثة محل بحث اذ الاشتراك
في الالوهية بمعنى استحقاق العبادة لا يدل على كونها ذوات مع انه لا حاجة
اليه اذ القول بتعدد المعبود كاف في تكفيرهم في الصواب ترك قوله و

ذوات

نقل

نقل عنه قال الامام الرازي فسر المتكلمون قول النصارى ثالث ثلثة بانهم
يقولون باقنوم الاب هو الذات واقنوم الابن وهو العلم واقنوم
الروح وهو الحيوة وهذا الجواب مبني على هذا التفسير انتهى كلامه يعني
الجواب المذكور بقوله وجوابه مبني على هذا التفسير ما يوافق قول النصارى
ان الله ثالث ثلثة ان الله ثالث الالهة الثلثة الله والمسيح ومريم
ويشهد عليه قوله تعالى ءانت قلت اتخذوني وامي الهين من
دون الله فوجه تكفيرهم ظاهر لاستتره عليه بقولهم وبذوات ثلثة
والضمير ترتب اه يعني ان ترتب الحكم على المشتق يدل على ان ماخذ الاشتقاق
علة لذلك الحكم كما في قوله تعالى السارق والسارقة فاقطعوا ايديهما فان
ترتب حكم القطع على السارقة والسارق يدل على ان علة القطع السرقة
فكذلك فيما نحن فيه ترتب الحكم بالكفر على ما قالوا ان الله ثالث ثلثة
يدل على ان علة كفرهم هو القول بانه ثالث ثلثة فان كان علة الحكم
منحصرا في التزامه تعين التزام الكفر منهم لانهم محكوم عليهم بالكفر
وعبارة الشارح تشير الى الاول الخ اى ان لزوم الكفر المعلوم كفر حيث
قال لكن لزمهم ذلك وبالاقنوم الخ الاصل قول الجوهري
احسبها انهار دمية وقيل انها يونانية وكانهم سموا الامور الثلثة
اصولا لانها صفات منوط بها نظام العالم ووجوده او لانها اصول الالوهية
وقد يوجه بانه مثلاه قال في شرح المقاصد واقتصارهم على الحيوة
دون العلم والقدرة والسمع والبصر الى العلم جهالة اخرى وكانهم يجعلون
القدرة راجعة الى الحيوة والسمع والبصر الى العلم انتهى ويمكن رجوع القدرة
الى الحيوة ان الحيوة عبارة عن صحة العلم والقدرة لكن يخصص ان رجوع بالقدرة

دون العلم حيث قال اخرى والاولى ان يقال كانه ميل منهم الى نفي ما سوى العلم
والحيوة ﴿ لكن لايليق قولهم بالقدماء الخ وكذا لايليق انتقال
انفهوم العلم الى عيلانه اذ كان عين الذات لامعنى لانتقاله اذ لو قطع
النظر عن الاخ في اربعة اعتبر الذات والوجود والعلم والحيوة ان نظر الى
الاخ وانفرد الخارج فواحد وهو الذات يمكن ان يقال قولهم بالقدماء الثلاثة
باعتبار قطع النظر عن الاخ في دولكن ذات الواجب عندهم نفس الوجود
ولذا اعتبر في بعض الكتب عن انفهوم الاب بالذات قال القاضي في تفسيره
يريد دون بالاب الذات وبالابن العلم وبروح القدس الحيوة ﴿
العدد هو الكم هو الوض الذي يمكن لذاته ان يفرض فيه شئ غير شئ
فان كان بين اجزائه حد مشترك اي ذو وضع يكون بداية احدها نهاية
الاخرى كالنقطة بين الخطين والخط بين السطحين والسطح بين الجسمين
فهو متصل وان لم يكن بين اجزائه حد فهو منفصل وهو العدد مثلا اذ
ابتدارت من العشرة الى السادس مثلا انتهى اليه الستة وابتداء
الاربعة من السابع لامن السادس ولاشك انه لا انفصال بهذا المعنى
فالواحد فلا يكون عددا بل بسيطا كما اذا الوحدة تقتضي الاقتسام ولذا قالوا
انه من قبيل الكيف على انه يمكن منع كونه عرضا لانه من الامور الاعتبارية
عند المحققين ﴿ ولذا فسره اي لاجل ان الواحد ليس بكم منفصل
والعدد هو الكم المنفصل فسر العدد بما هو نصف مجموع اثنتين اي
جانبيه احدهما جانب فوقاني الاخر تحتية فالواحد ليس بعدد اذ ليس له جانب
تحت والاثنان عدد لانه نصف الاربعة التي هي مجموع جانبيه اعني الواحد
والثلثة وقس على ذلك ﴿ وكلام الشارح الخ اي جعل الواحد مراتب

العدد

العدد اما بنى على هذا المذهب او على التغليب ليشمل لو اطلق اسم المراتب
الترجيح ما بعد الواحد على ما يشمله تغليب للاكثر على الاقل قوله يرد عليه
اى يرد على جعل الشئ بعض المراتب جزءا من البعض انهم اتفقوا على
ان جميع مراتب الاعداد انواع تحت نفسه بالماهية مركبة من وحدات مختلفة
تلك المرتبة مثلا للعشرة عشر وحدات لا اقل ولا اكثر ارتقى ولا سبعة
وتنقص الى غير ذلك لامكان تصور الاشياء بكنهها مع العلم بهذه
الاعداد فانك اذا تصورت حقيقة كل واحدة من وحداتها من غير شعور
بخصوصيات الاعداد المندرجة تحتها فقد تصورت حقيقة العشرة بلا شبهة
وربما يستدل بان تركيب العشرة من الاثنين والثمانية ليس اولى من تركيبها
من الثلثة والسبعة فان تركيب عن بعض لزم الترجيح بلا مرجح وان تركيب
عن الكل لزم استغناء الشئ عما هو ذاتى له لان كل واحد منها كاف فى
تقويمها فيستغنى عما عداها اجاب بعض الفضلاء بان المراد بالجزء ما هو فى
حكم الجزء فى عدم الانفكاك لكنه عبر عنه بالجزئية مبالغة وتنزيلا او هو من
قبيل اجراء الكلام على متفاهم العرف قوله قد يجاب الخ يعنى منع
للملازمة اى لا نسلم لزوم تعدد القدماء لان القديم ازلى قائم بنفسه غير
محتاج الى شئ والصفات غير قائمة بذواتها لاحتياجها الى الذات فلا يكون
قديمة وان كانت ازلية والمراد بالازلى ما لا ابتداء لوجوده دون المعنى
الاعم اعنى ما لا ابتداء له اصلا قوله ولو سلم منع لبطلان اللازم اى لو سلم
ان القديم ما لا ابتداء لوجوده [illegible] سواء كان قائما بنفسه او لا فلا نسلم
استحالته فان المستحيل تعدد القدماء بالقدم الذاتى وهو عدم الاحتياج
الى الغير لاستلزامه تعدد الواجب بالذات وهو منافٍ للتوحيد دون

العشرة بدل

المطلقة الشاملة للقديم الذاتي والزماني المفسر بما لا يكون مسبوقا بالعدم
لعدم استدعائه تعدد الواجب لذاته ﴿ ولا يخفى انه لا يوافق الخ لان
القول بالقدم الذاتي والزماني من مخترعات الفلاسفة المتفرعة على
كونه تعالى موجبا بالذات ﴿ وقد سبق ما فيه اي قد سبق في الشرح ان
القول بامكان الصفات ينافي قولهم ان كل ممكن حادث بمعنى انه مسبوق
بالعدم ولا يخفى عليك ان القول بمخالفة هذه الكلية اهون من القول
بعدم امكانها لانه يستلزم تعدد الواجب لذاته بخلاف انتقاض تلك
الكلية ولذا خصصه المتكلمون بان كل ممكن مسبوق بالقصد والاختيار
فهو حادث وفي عبارة الشرح استعارة بذلك حيث قال ولا استحالة في قدم
الممكن اه ﴿ يقدم الشيء قالوا ان الشيء صفة واحدة ازلية
يتناول جميع ما شاء الله بها من حيث انها يحدث والارادة حادثة
متعددة بتعدد المراد كذا في شرح المقاصد ﴿ وفسروه بالقدرة على الكلام
قالوا المنتظم من الحروف المسموعة حادثة ومع حدوثه قايم بذاته الله تعالى
وانه قول الله تعالى لا كلامه وانما كلامه قدرته على التكلم وهو قديم وقوله
حادث لا يحدث وفرقوا بينهما بان كل ما لا ابتداء ان كان قايما بالذات
فهو حادث بالقدرة غير محدث وان كان مباينا للذات فهو محدث
بقوله كن لا بالقدرة كذا في شرح المقاصد ﴿ فالتفريع المذكور اي
المذكور بقوله وبصعوبة هذا المقام ذهب الكرامية الى نفي قدم الصفات
غير ظاهر اذ لو كان دأبهم الى نفي القدم بصعوبة المقام يوجب نفي
قدم الصفات مطلقا لان الصعوبة في اثبات البعض الباقي فعلم ان مفهوم
قدمها ليس للصعوبة بهذا المقام بل لامر آخر والفاضل الحلبي في تصحيح التفريع

كلام لا يرضى بسماعه الاذن الكريمة قوله اى اثبتوا صحة التفسير المذكور بما
مأخوذ من العرف واللغة لانك اذا علمت ما فى الدار غير زيد فقد صدق اذا
لم يكن فيها شخص آخر مع انه زيد وقد تقدم فلو كان الجزء غير الكل والصفة
غير الموصوف لكنت كاذبا وحاصل الجواب ان المراد بالغير فى قولنا غير زيد
وغيره من افراد الانسان والازم ان لا يغاير زيد نفسه اذا تعقلت الدار و
قوله سواء كان بحسب الوجود الخ اشارة الى بيان وجه تقابل الاطلاق حيث
يتصور وجود احدهما الخ بقوله اى يمكن الانفكاك بينهما بغير ما فسره به اشارة
الى امكان الانفكاك بينهما اعم من ان يكون بحسب الوجود بان يتصور وجود
احدهما مع عدم الآخر او بحسب التخيير بان يتخيل احدهما فى حين لم يتخيل الآخر فيه
لا ما يوهمه قوله يتصور وجود احدهما مع عدم الآخر من اختصاص امكان
الانفكاك بحسب الوجود قوله فلا يرد النقض الخ لانه وان لم يمكن الانفكاك
بينهما بحسب الوجود لكونهما قديمين والعدم ينافى القدم على ما مر لكنه
يمكن الانفكاك بينهما بحسب التخيير ضرورة انهما لو وجدا يكونا متخيرين قال
بعض الفضلاء هذا النقض انما يرد لو اريد بالامكان الامكان الوقوعى
دون الذاتى اذ العدم ينافى الامكان الوقوعى لا الذاتى انتهى كلامه اقول
لو اريد الامكان الذاتى لزم ان يكون الصفات غير الذات لانه يمكن ان
يتصور وجود الذات مع عدمه بالامكان الذاتى لكونها ممكنة على ما
هو الحق ولو اريد امكان الانفكاك من الجانبين لزم المغايرة بين
الصفات بعضها مع بعض لامكان وجود بعضها بدون البعض بحسب
الذات مع قطع النظر عن العلة قوله لكن يرد الامكان المفروض وكذا
المحذوران المفروضان كالعقول والنفوس التى يثبتها الفلاسفة لانه

لا يمكن الانفكاك بينهما فى الوجود لكونهما قديمين ولا فى الخيز لعدم تحيزهما
قوله فليتأمل وجه التأمل ان المراد بالانفكاك بحسب الوجود والنقض
المذكور ان مندفعان لعدم تحققهما ومادة النقض بحسب ان يكون متحققة
لان النقض مدعى لابد له من اثبات مادة النقض ولا يكفيه مجرد فرض
وما قاله الفاضل المحشى من ان النقض انما يرد بالممكن لا الممتنع ولا شك
ان تعدد الآلهة ممتنع فلا يرد النقض بالآلهين المفروضين بخلاف الجسمين
القديمين فانهما ممكنان نظرا الى ذاتيهما فليس بشئ لانه على تقدير تسليم
كفاية امكان مادة النقض لا فرق فى الآلهين والجسمين القديمين
فى ان وجود كل منهما ممتنع بالنظر الى الدليل عند المتكلمين وممكن بالنظر
الى ذاتيهما مع قطع النظر عن ما سواهما كما لا يخفى قوله لما كان عدم
الانفكاك الخ اى الشئ لما كان بصدد بيان ان الصفات لا تغاير الصفات ٢ الذات
وجب عليه بيان عدم الانفكاك بينهما بحسب الخيز كما بين عدم الانفكاك
بحسب الوجود ليتم البيان الا انه ترك لان عدم الانفكاك بينهما بحسب
الخيز كان ظاهرا لضرورة عدم كونهما متحيزين قوله والا فمجرد الخ اى
وان لم يكن مجرد عدم التعرض لكونه ظاهرا فمجرد عدم الانفكاك بحسب الوجود
كاف والنقض المذكور غير وارد ولذا اكتفى الشارح به قوله فانهم قالوا
بمغايرة الخ قال الآمدى ذهب الشيخ الاشعرى ومعاتبه الاصحاب الى ان
من الصفات ما هى عين الموصوف كالوجود ومنها ما هى غيره وهى كل صفة
امكن مفارقتها عن الموصوف كصفات الافعال من كونه خالقا ورازقا
ومنها ما لا يقال له عين ولا غير وهى ما بين النفى عنه بوجه ما فى الوجوه
كالعلم والقدرة والارادة وغيرذلك من الصفات النفسية لله تعالى

لانتفائه بالجسمين القديمين على ما عرفت وقد عرفت بما ان مجرد عدم الانفكاك بحسب الوجود كاف ٢ غير

على ان

على ان المتغايرين موجودان يجوز الانفكاك بينهما بوجه وعلى هذا فالصفة
الصفات النفسانية لما امتنع انفكاكها بعضها عن بعض لم يقل ان بعضها
عين الصفة الاخرى او غيرها كذا في شرح المواقف وبما ذكرنا ظهر لك
ان ما قاله الفاضل المحشي انظر انهم لم يقولوا بمغايرة الصفات المحدثة
لموصوفها كلام لا يعبأ به ﴿ وبهذا يظهر اي ومن عدم قولهم
بعدم مغايرة الصفات ظهر ان استدلالهم الاتي بقولهم لو كان زيد
والوف مالا في الدار غير زيد مع انه زوجه وقدرته ليس بصحيح لانه يدل على ان
الصفة المحدثة ايضا لا يغاير الموصوف اذ قد اتصف زيد بالصفات المحدثة من
القدرة والعلم والحيوة والمشية وغيرها مع صدق ذلك الكلام ﴿ قد
عرفت ان المراد بالغير قد عرفت في الحاشية السابقة ان نفس السواد لو قوله
يمكن ان يقدر ويتصور وجود احدهما مع عدم الآخر بقوله اي يمكن
الانفكاك للاشارة الى تعميم الانفكاك لكي يفهم من تخصيصه بالانفكاك
في الوجود فنقول ان المراد امكان الانفكاك من الجانبين فلا نقض
بالعالم مع الصانع لانه يجوز ان ينفك الصانع عن العالم في الوجود اذ يمكن
وجوده مع عدم العالم وينفك العالم عن الصانع في الخبر فان العالم متخبر
فخبر ليس الصانع متخبرا فيه لاستحالة التخبر على ذاته تعالى وكذا الامر
الاشكال بالعرض مع المحل اذ ينفك المحل عن العرض في الوجود بان ينعدم العرض
مع بقاء المحل وينفك العرض عن المحل في الخبر فان خبر العرض هو المحل وخبر
المحل مكانه فما قال الفاضل الحلبي ان النقض بالعرض مع المحل مما ليس
فاسد
قلة التدبر قال بعض الفضلاء رد هذا الجواب بان هذا الاستقيم على ما هو
المقرر المحقق عندهم من ان كلمة او في التعريف للتقسيم دون الترديد وحاصله

ان المراد بقسما من المجرد وحده هذا وقسما آخر وحده هذا فالمغرض وان
من التغايرين حده ما يمكن الانفكاك بينهما من الجانبين فالخيز غير
الاشكال على ما مر تضاه اقول هذا انما يرد لو كان التعميم ههنا مستفادا
من كلمة او وليس كذلك كيف وغير مذكور في تعريف الشيء بل هو مستفاد
من ذكر لفظ الانفكاك في التعريف غير مقيد بقيد في الوجود او في الخيز حيث
قال اي يمكن الانفكاك بينهما فالمغرض ان ما يمكن الانفكاك بينهما اي
فرد كان من الانفكاك نعم لا تتم الجواب الذي ذكره الشيخ اذا اخذ كلمة او في
التعريف كما قال بعضهم المغرض ان ما يمكن الانفكاك بينهما في الوجود او في الخيز
اذ لا يمكن التعميم حينئذ لان كلمة او للتقسيم لا للترديد تامل نعم يرد
الاشكال حينئذ اي يرد الاشكال بالعالم مع الصانع لو اريد الانفكاك من
الجانبين على من قال المغرض ان ما يمكن انفكاكها في عدم او في خيز يعدم امكان
انفكاك الصانع عن العالم في العدم لاستحالة عدمه بعد وجوده ولا في الخيز ايضا
لامتناع تخيزه وان كان يمكن انفكاك العالم في العدم وفي الخيز جميعا
ان قلت لعلهم ارادوا الخ يعني لعل مرادهم بكون الانفكاك
جوازا ان لا يكون احدهما قائما بالآخر او قائما بجهته وان لا يكون متقوما
وحاصله فلا يكون الصفات مغايرة للذات لامتناع ان لا يكون
الصفات قائمة بذاته تعالى ولا الصفات بعضها مع بعض لعدم جواز
ان لا يكون بعضها قائما بمحل البعض الآخر ولا الخبر بالنسبة الى الكل
لامتناع ان لا يكون الكل متقوما به فلا تنتقض بالعالم مع الصانع لان
العالم غير قائم بالصانع ولا بمحل ولا متقوم به لامتناع ان يكون الصانع
محلا للعالم او محلا لجزء العالم وكذا الايراد النقض بالعرض بالنسبة

حاشية

الى المحل

الى المحل لانه يجوز ان لا يقوم العرض بالمحل بان ينعدم مع بقاء المحل فيكونان
غيرين قلت مشله حاصله ان لفظ امكان الانفكاك لا يدل
على المعنى المذكور وهل هذا الا تنفير وتخصيص ماخوذ من خارج لا خراج مورد
النقض فعلى هذا الجواز تخصيص كل تعريف اعم وتعميم كل تعريف اخص لاجل
تحصيل المساواة وهو فاسد كما لا يخفى على انه يرد ايضا مع كونه
معلوما يلتفت اليه غير صحيح فنقول لانه يرد عليه الشخص فانه على تقدير
ان يكون موجودا غير محله مع عدم جواز ان لا يكون محله متقوما به
وكذا الاعراض اللازمة على تقدير وجودها لا يجوز ان لا يكون قائمة
بمحلها مع كونها مغايرة له بالاتفاق وانما قلنا على تقدير وجودها
لان الاعراض اللازمة غير موجودة عند الشيخ الاشعري ضرورة ان
العرض لا يبقى زمانين وقيل في توجيه قوله على انه يرد عليه الشخص
ان الشخص لا يجوز ان لا يكون قائما بمحله مع انه غير محله بالاتفاق
وفيه انه حينئذ داخل في الاعراض اللازمة فلا وجه لافراده بالذكر هذا ان
يرد على كلام المحشي ان مادة النقض لابد ان يكون موجودة و
على تقدير وجوده لهم ان يقولوا ان الشخص في الاعراض اللازمة
لا يكون مغايرة للشخص وتحملها يرد عليه ان الكلام
الخ يعني انه لا يجوز وجود الذات بدون الصفة لانهم صرحوا بان الكلام
بعدم المغايرة انما هو في الصفات اللازمة على ما صرح به فيما سبق من نقل
الآمدي بل القديمة على ما ذكره الشارح وهذا الاضراب انما هو باعتبار
كون القديمة اخص من اللازمة من حيث المفهوم والا فمن حيث
الصدق متلازمان ضرورة انه لا لازم سوى صفات الواجب بناء على تجدد ا

الاعراض ولا يوجد الذات بدونها لانها لازمة لها وقد مر انها يمتنع انفكاكها
عن الذات قال بعض الفضلاء المراد بالصفات الصفات الحدثة ولعل
هذا على ما هو المشهور من مذهب الشيخ من ان كل صفة لا تغاير الموصوف
كالجزء مع الكل انتهى كلامه فيلزم ان الشيء لو قد صح وصدر الدرس بان
الكلام في الصفات القديمة حيث قال بخلاف الصفات الحدثة فالمناسب
ان يورد الاعراض كما موافق قوله اولا على ان ما ذكر من عدم مغايرة
الصفات الحدثة لم ينقل من الشيخ الاشعري وان كان الدليل يقتضيه
كيف وهو مخالف لما تقرر عنده من تجدد الاعراض اذ تحقق ح
الانفكاك من جانب الموصوف بحسب الوجود ومن جانب الصفة
بحسب الخبر ﴿ومراده﴾ ح جواب سوال تقريره ان الانفكاك انما
اللازمة بل القديمة عن الذات ممكن بالقياس الى ذاتها وان امتنع
لزومها وقدمها عن الانفكاك والامتناع بالغير لا ينافي الامكان
الذاتي وحاصل الدفع ان المراد بامكان الانفكاك جواز انفكاك
احدهما عن الآخر بلا مانع من وقوع ذلك الانفكاك اعني امكان الوقوع
وهو ههنا منتف لان اللزوم والقدم مانع من وقوعه فلا يكفي
مجرد الامكان بحسب الذات نقل عنه اقول ان لم يكن مجرد الامكان
كافيا في التغاير لزم ان لا يكون الذات مغايرة للعوارض اللازمة
واقول في جوابه ان المراد بالامكان كما عرفت اعم سواء كان بحسب الوجود
او بحسب الخبر فافهم انتهى كلامه ليس ان العرض اللازم مغاير للمحل لتحقق
الانفكاك بينهما من جانب واحد فالخبر لان حيز المحل مغاير لحيز العرض
كالابيض ﴿لان الكلسين﴾ ح بيان للقرينة الدالة على ان المراد

نفكاك ٢١

بعض

بالعرض والمحل الجزئيين يغاير الكلام في الغيرين وهما لا يكونان الا موجودين
فلذه قرنته على ان المراد بالعرض والمحل الجزئيان لان الكليتين غير
موجودين في الخارج ﴿ وعدم تصور هذا العرض اه لان العرض الجزئي
من جملة مشخصات المحل الخاص فلا يمكن تصوره من حيث كونه خارجا بدون
محله ﴿ وبه يظهر اه اي بان اعتبار وصف الاضافة يستلزم ان لا يكون
بين العلة والمعلول تغاير يظهر حمل ما ذكره بقوله والعالم قد يتصور الخ لان
تصور العالم بدون الصانع من حيث كونه معلولا الخ لانه يستلزم تصور
احد المضايفين بدون الآخر وتصوره بالنظر الى ذاته مع قطع النظر عن
وصف الاضافة غير مفيد لكونه مغايرا للعالم لان وصف الاضافة
معتبر على ما اعترف به المسايل اقول الجواب عن النقض بالعالم مع الصانع
على تقدير ارادة صحة الانفكاك عن الجانبين قد تم بقوله المراد تصور ٢ المحان
وجود كل منهما مع عدم الآخر ولا يخفى انه على ذلك التقدير لا يرد النقض
بالجزء مع الكل والصفة مع الذات بل هو على تقدير ارادة الانفكاك
من احد الجانبين في اعتبار وصف الاضافة الى هو جواب على التقدير
اختيار الشق الثاني الا ان عبارته الشريفة حيث عبر عن الجواب الثاني
بقوله بخلاف الجزء مع الكل ما قصته عن ايراد المقصد وتوهمه بانه يتم الجواب
السابق يدل على ما قلنا من قول الشارح لو فرض الجواب ولو اعتبر وصف الاضافة
حين فصله عما قبله فان ما قبله رد للجواب الاول وقوله ولو اعتبر الخ رد
للجواب الثاني الذي اشار اليه بقوله بخلاف الجزء مع الكل وبما ذكرنا علمت انه
لا يظهر من اعتبار وصف الاضافة حمل فرقول الشارح والعالم قد يتصور موجودا
ثم يطلب اه لانه جواب مستقل لا دخل لاعتبار الاضافة فيه بل قال الفاضل الخبيصي

انت خبير بان وصف الاضافة فى صورة العالم بالنسبة الى الصانع كما
فرض تقديرا قبل اقامة البرهان لكان الكلام ههنا مبنيا على ان
يتصور العالم موجودا مع قطع النظر عن اعتبار وصف العلية فانه علة
والمعلولية غير ظاهر بخلاف وصف الاضافة وصورة الكل والجزء و
العلية والمعلولية ونحو ذلك فان وصف الاضافة متحقق لا فرض فكان
ابطال الشق الذى ههنا مبنيا على اعتبار الوصف الاضافة بالفعل لا على
قطع النظر عنه فلا اشكال انتهى كلامه اقول كثيرا ما يصدق بوجود الكل
ثم يطلب بالبرهان وجود الجزء لخفاء كونه جزءا فوصف الاضافة فيه
ايضا فرضى قبل اقامة البرهان فالفرق المذكور غير بين ﴿ قوله ﴾ لكن
يرد عليه ان مجرد التغاير الخ اجيب عنه بان ما هو المفهوم عن عبارة الشارح
ان التغاير بحسب المفهوم شرط لافادة الحمل وانه يرد معه لانه كما قيل
ويمكن ان يقال مغاير التغاير فى المفهوم ان يكون مفهوم المحمول امرا زايدا
على ما يفهم من الموضوع فالنقض بالمثال المذكور غير وارد لكون مفهوم
المحمول جزءا من مفهوم الموضوع تامل واعلم ان تفسير الحمل بالاتحاد فى
الهوية والتغاير فى المفهوم لا يصح فى العدميات فقيل شرط الحمل الاتحاد
ذاتا بمعنى ان ما صدق عليه ذات واحدة بالتحقيق ما ذكر فى حواشى
شرح التجريد ان الحمل فى الذاتيات هو الاتحاد فى الوضعيات هو الاتصاف
كذا قيل ﴿ قوله ﴾ قد وقع فى عامة النسخ ان المصدرية بدل ان النافية
وانه تصحيف فضل وقع فى عامة النسخ لحواشى بدل ان النافية فعلى هذا
قول فضل بالضاد المعجمة ومعناه ح انه تصحيف فاضل اى زايد لا فايدة
ويويده ما نقل عنه من تمثيل ان النافية حيث قال كما فى قوله تعالى ان كل

تقيس ما عليها حافظ لان ما بعد الاستثناء لا دخول له على الاسم تم كلامه
بعض النسخ بدل ان النافية بالام المتصلة مع النون وقوله فصل
بالصاد المهملة فمعناه انه تصحيف وتغير سبب فصل لانها عن النون
وفي بعض النسخ تصحيف مخل اذ لا يمكن عطفه لان مثلا ان يقال انه معطوف
على قوله لصار حسب المعنى اذ حاله لو كان الواحد غير ما يلزم ان يكون الواحد
غير نفسه او ان يكون العشرة بدونها او معطوف على ضمير كان على ما وقع
في بعض نسخ الشرح وعلى لفظ اصار فيكون المعنى لكان كون العشرة بدونه
وكل ذلك تعسف وتكلف نقل عنه اى بتقدير ان يقال لزم ان يكون
العشرة بدونه وعلى هذا يكون معطوفا على قوله لصار وعلى تقدير ان
النافية يكون معطوفا على قوله لانه من العشرة وح لا يرد النقض
بالملازم لانه لا يصدق عليه انه منه انتهى يعنى انه وان يصدق على الملازم
انه لا يكون بدون الملزوم لكن لا يصدق عليه انه بعض من الملزوم فلا يرد
النقض به على الدليل وينتقض الفصل اى مع كونه محتاجا الى
التكلف ينتقض بالملازم فانه الملازم غير الملزوم عند المعتزلة مع جريان
الدليل المذكور فيه بان يقال لو كان الملازم غير الملزوم لزم ان يكون الملزوم
بدونه والخ فيلزم ان لا يكون الملازم غيره ويمكن ان يقرر بالنقض
التفصيلي بان يقال لانه انه لو كان الواحد غير العشرة يلزم ان يكون
العشرة بدونه فان الملازم غير الملزوم عندكم مع انه لا يكون الملزوم
بدونه لا بمقتضى النفسية اى العينية حتى يلزم من مغايرته اى
له مغايرته لنفسه ولا يخفى عليك ان لزوم مغايرة الواحد لنفسه غير موقوف
على كونه جزءا من العشرة وعدم تحققها بدونه ليستلزم النفسية فلو كان

مغايرا لها يلزم مغايرته لنفسه بل يتم بمجرد بيان ان ليس العشرة مغايرا له سواء كانت
نفسه او لا اذ يكفي ان يقال انه من العشرة وهي لا يكون بدونها فلا يكون
العشرة مغايرا له فلو كان الواحد مغايرا لها يلزم مغايرته لنفسه
لان المغاير للشيء مغاير لما ليس غيره اذ لو كان عينه يلزم اتصافه بالغيرية
واللاغيرية بالنسبة الى شيء واحد فالصواب ان يقال فرض وجوبه انما هو كون
الشيء من الشيء وعدم تحققه بدونه لا يقتضي عدم المغايرة بينهما معارضة
لم فلا يلزم من مغايرة الواحد للعشرة ومغايرة يد زيد له مغايرتها لنفسها
قوله فان للعلم تعلقات الخ حاصله ان تعلقات علم تعالى على نوعين تعلقات
في الازل من غير ان يكون مقيدا بالزمان شاملة لجميع ما يمكن تعلق العلم به
من الازليات والمتجددات لكن تعلقاته الازلية بالمتجددات باعتبار
انها سيوجد اي من غير ان يكون مقيدا بالزمان بل على وجه كلي كما تتعلق
بالامور الكلية الغير المتجددة على ما مر تحقيقه وهذه التعلقات قديمة غير متناهية
بالفعل ضرورة عدم تناهي متعلقاتها اعني جميع ما يمكن ان يعلم من الامور
الازلية والمتجددة لشمولها الممكن والممتنع والواجب وتعلقات فعلية لا يزال
تختص بالمتجددات باعتبار انها متجددة في زمان الحال والاستقبال وهذه التعلقات
حادثة متناهية بالفعل ضرورة حدوث متعلقاتها دفعة بعد اخرى سواء كانت
مجتمعة او متعاقبة فرد الوجود لان كل ما هو موجود متناه ولا يلزم من تغير
المتجددات بحسب الازمان وتبدلها تبدل ذات الواجب من صفة
الى صفة على ما زعمت المعتزلة لان ذلك لا يوجب تغيرا في صفة العلم
بل في تعلقاتها التي هي امور اضافية ولا ضير فيه هذا ما عليه الجمهور
وذهب بعض المحققين الى ان علمه بالمتجددات بانها وجدت العلم بانها ستوجد

واحد فلا حاجة الى اشارة تعلقات حادثة بعلمه تعالى بالتجددات اما باعتبار
وجودها فان من علم ان زيدا سيدخل الدار غدا فعند حصول الغد يعلم
بهذا العلم انه دخل الدار الآن اذ لو كان علمه بهذا مستمرا لما غفلة مزيلة له
وانما يحتاج احدنا الى علم آخر متجدد ليعلم انه دخل الآن لطريان الغفلة
عن الاول والباري تعالى يمتنع عليه الغفلة فيكون علمه بانه وجد عين علمه
بانه سيوجد وانما قال متناهية بالفعل لان تلك التعلقات غير متناهية
بالقوة بمعنى انها لا تنتهي الى حد لا يتصور فوقه تعلق آخر لان متعلقاتها
ايضا غير متناهية بهذا المعنى على ما مر وتحقيق ان مقدورات الله تعالى
غير متناهية وما قررنا لك اندفع ما قال الفاضل الخبر من ان التجددات
سواء اخذت باعتبار انها ستوجد او باعتبار انها وجدت الآن
او ما قبل متناهية بيان التطبيق ليكون تعلقات العلم بذلك ايضا
متناهية سواء كانت التعلقات ازلية او متجددة اذ ليس معنى قولنا
للعلم تعلقات قديمة غير متناهية بالفعل بالنسبة الى الازليات والمتجددات
ان للعلم تعلقات غير متناهية بالنسبة الى كل واحد من الازليات
والمتجددات حتى يرد ما ذكر بل معناه ان تعلقاته غير متناهية بالنسبة
الى مجموع الازليات والمتجددات ولا شك ان مجموع الازليات والمتجددات غير متناهية
كما لا يخفى قوله لجعلت ممكن الوجود الخ يعني ان القدرة صفة تحمل التقدير
ممكنة الوجود لنفسها لان الامكان بمعنى استواء الطرفين بالنسبة
الى ذاته امر ذاتي للممكن لعلل القدرة به يقال هذا مقدور لانه ممكن
وذلك ليس بمقدور لانه ممتنع وواجب فلا يصح ان يكون اثرا للقدرة
وبحصول الكلام ان المتكلمين افترقوا فرقتين منهم من اثبت التكوين

اى الصدور من الفاعل بمعنى
انها صفة يمكن بها التاثير والايجاد من الفاعل لا
انها تجعل المقدورات
ممكنة الوجود

صفة مغايرة للقدرة والارادة ومنهم المصنف ومنهم من نفاه فمن اثبت
التكوين قال ان القدرة صفة من شأنها صحة التأثير والايجاد من
الفاعل والتكوين صفة من شأنها الايجاد بالفعل بمعنى ان الممكن
الذى تعلقت القدرة به فى الازل وصح صدوره عنه اذا تعلق
الارادة احد جانبيه لتعلق التكوين بايجاده فوجد بفعله هذا تعلقت القدرة
كلها قديمة غير متناهية بالفعل لان الممكنات التى صدور بعض
غير متناهية والنافون للتكوين قالوا ان القدرة صفة من
شأنها الايجاد وانما صحة الصدور فهو امر لازم لامكان الذاتى لا
اذ لا كون الطرفان مستويين صلح كل منهما اثر الفاعل فلا يحتاج
صحة الصدور الى المخصص انما الحتاج صدور احدهما بعينه من الفاعل
الى المخصص وهو الارادة فلا حاجة الى اثبات التكوين ثم هؤلاء
افترقوا فرقتين فقال بعضهم ان القدرة متعلقة فى الازل بايجاد المقدور
لكن الارادة اذا تعلقت وجد المقدور فيما لا يزال فالقدرة وتعلقاتها
كلها قديمة عندهم ولا حاجة فى حدوث الممكنات الى امر آخر عندهم بل يكون
مقدورات الله تعالى غير متناهية بالفعل ضرورة ان ما يوجد فيما لا يزال
غير متناه بالقوة وقال بعضهم انها متعلقة فيما لا يزال بايجاد المقدورات
بمعنى ان الارادة اذا رجح احد طرفى الممكن تعلقت القدرة بايجاده فوجد
بفعله هذا التعلقات القدرة حادثة بحسب تجدد المقدورات فعندهم مقدوراته
تعالى متناهية بالفعل ضرورة تناهى الموجودات غير متناهية بالقوة
اذ لا ينتهى الى حد لا يتصور فوقه تعلق القدرة هذا محصول كلام الخبيصى
والاولى ان يقول على مذهبنا فى التكوين ان للقدرة تعلقين احدهما

ازلى

ازلی بها یصح صدور الممکنات عن الفاعل وتلک التعلقات قدیمة غیر متناهیة
بالفعل لعدم تناهی الممکنات وتعلق ثانی حادث بها یوجد المقدور
وهی التعلقات الحادثة بعد تعلق الارادة ترجح احد جانبیه وهذه التعلقات
متناهیة بالفعل غیر متناهیة بالقوة کما هو متعلقاتها قد ذکرنا
للتنبیه علی الترادف قیل الاولی ح ذکرها متصلا بالقدرة او علی
صحة الاطلاق الخ بغیر ذکر القوة للتنبیه علی انه یصح اطلاقها علی الله تعالی
بمعنی انه یصح ان یقال ان القوة صفة لله تعالی لا بمعنی انه یصح اطلاق
القوی المشتق منه علیه تعالی فلا یرد ما قال الفاضل المحشی ان اراد بخذ
صفة الله تعالی لا یدل علی صحة اطلاق المشتق علیه تعالی فان الاطلاق موقوف
علی الاذن الشرعی الا تری ان الاستواء والوجه والید والقدم صفة
له تعالی مع عدم صحة اطلاق المستوی وغیر ذلک علیه تعالی عندنا
وهی صفتان غیر العلم ای هما صفتان زائدتان علی الذات تنکشف بهما
المسموعات والمبصرات کما تنکشف لنا بما بین الصفتین من غیر
ان یکون علی الانطباع سبیل او وصول الهوی مغایرتان للعلم فانا
اذا علمنا علما تاما جلیا بشیء ثم ابصرناه او سمعناه نجد بالبدیهة فرقا بین
الحالتین ونعلم بالضرورة ان الحالة الثانیة مشتملة علی امر زائد مع العلم فیهما
فذلک الزائد هو الابصار عند الاشاعرة والجمهور من المعتزلة
والکرامیة قال فی شرح المقاصد الا ان ذلک لیس بلازم علی قاعدة الشیخ
الاشعری فی الاحساس من انه علم بالمحسوس لجواز ان یکون مرجعها الی
صفة العلم ویکون السمع علما بالمسموعات والبصر علما بالمبصرات انتهی کلامه
وانما اثبتت صفتین زائدتین لان القرآن والاحادیث مملوة به

او السمع ص

مع انه يمكن اضافته تعالى به فلا حاجة الى تاويله ﴿ قوله ﴾ فاد اهما غيرهم الى آخ
اى فلا سنقه الاسلام والكعبى وابو الحسن البصرى ما يعلم بالسموعات والبصرات
من حيث تعلقه على وجه يكون سببا للانكشاف التام الذى يكون بعد
استعمال تينك الحاستين وحاصل كلامهم ان للعلم بالنسبة الى السموعات
والبصرات تعلقين تعلق ازلى بها يكشف ان انكشافا ما شيئا بالانكشاف
التعقلى يكون لنا بعد استعمال العاقلة وتعلق آخر حادث يحصل بعد حدوثها
بها يكشف ان انكشافا جليا شبيها بالانكشاف التجلى الذى يكون
لنا بعد استعمال الحاستين المذكورتين فنحو باعتبار هذين التعلقين
يسمى بالسمع والبصر فح لا يرد ان العلم ح لان للعلم تعلق ثان بحدوثهما
﴿ قوله ﴾ ومن تمسك به ح اى من تمسك باثبات الصفتين المتغايرتين
للعلم يلزمه ان يقول بالذوق والشم واللمس فى ذاته تعالى ضرورة ان العلم
بالمذوقات والمشمومات واللموسات يكون قبل وجودها والذوق والشم
واللمس انما يكون بعد وجودها فيكون هذه الصفات مغايرة للعلم فى ذاته تعالى
فلا يحصر الصفات عنده فى السبع قال السيد الشريف فى شرح المواقف وانما لم يوصف
بالشم والذوق واللمس لعدم ورود النقل بها قال بعض المحققين الاولى ان
يقال لما ورد النقل بها آمنا وعرفنا انها لا يكونان بالآلتين المعروفتين
واعترفنا بعدم الوقوف على حقيقتها ﴿ قوله ﴾ عند من لا يقول بالتكوين
ح نقل عنه وايضا لا يصح على مذهب من لا يقول بالتكوين مطلقا بل على
الآخرين منهم كما مر آنفا ﴿ قوله ﴾ اعترض عليه ح حاصله ان الارادة التى
من شانها التخصيص عند التعلق ان تعدى نسبتها الى التعلقين
اعنى تعلق الفعل والترك يحتاج الى مخصص آخر والا يلزم الترجيح بلا مرجح

وننقل الكلام الى ذلك المخصص فيلزم التسلسل او الدور وان لم يتسلسل بل من
شأنها التعلق بالجانبين واحد لذاته يلزم الايجاب ونقل الاختيار
بمعنى صحة الفعل والترك الذى ابتنته النسخ الاشعرى ضرورة ان احد الطرفين
لازم الارادة والارادة لازم الذات فيكون احد الطرفين لازم الذات
وان كان المعنى انه فعل وان لم يفعل لم يفعل محققا لا يقال لم لا يجوز
ان يكون الارادة او مخصص اخر نوع خصوصية باحد التعلقين ولم لا يجوز
تلك الخصوصية الى حد الوجوب فلا يلزم الايجاب ولا التسلسل لانا
نقول ان الخصوصية ما لم تنته الى حد الوجوب لا يكون مخصص للوقوع
لانه اذا صار الوقوع بسبب تلك الخصوصية اولى بلا وجوب وكان
كافيا فى وقوعه نفرض وقوعه بها فى وقت والعدم وقت آخر
فان لم يكن اختصاص احد الوقتين بالوقوع لمرجح يلزم الترجح بلا مرجح
وان كان لمرجح لا يكون تلك الخصوصية كافية بل يقول اذا لم يكن الاولوية
واصلة حد الوجوب يلزم ترجح المرجوح لانه مع وجود تلك الاولوية
لاحد الطرفين يجوز وقوع الطرف الآخر لعدم انتهائها الى حد الوجوب
فاذا فرض وقوع الطرف الآخر مع وجود الاولوية لاحد الطرفين يلزم
ترجح المرجوح ولذا قالوا فى تعريف الارادة صفة توجب تخصيص احد
المقدورين ولم يقولوا صفة ترجح احد المقدورين وقالوا ان الفعل
ما لم يجب وجوده عند العلة لم يوجد لا يتم الارادة صفة لها جواب
عن الاعتراض حاصله انا نختار الشق الاول ولا نسلم لزوم الاحتياج
الى مخصص آخر فان الارادة صفة من شأنها ومقتضى ذاتها انها
اذا تعلقت يصح صدور الفعل وتركه عن الفاعل من غير احتياج الى مخصص آخر

يجوز تخصيصه لك دى بل لمرجح ✻ لانا نقول الكلام فى وجود تلك
الصفة الخ يعنى لانم وجود الصفة التى من شانها صحة الفعل والترك
من غير مخصص بل هو ممنوع لاستلزامه الخ الذى هو ترجيح احد المتساويين
بلا مرجح وقد اجيب عنه بان اللازم هو ترجيح احد المتساويين ايجاده
من غير مرجح اى من غير سبب ورجع الى ايجاده وهو ليس بمرجح بل هو ترجيح
فان الهارب من السبع اذا عن له طريقان متساويان فانه يختار احدهما
من غير داع وباعث عليه وكذا العطشان اذا كان عنده قدحان ماء
مستويان من جميع الوجوه انما الخ هو ترجيح احد المتساويين اى وقوع
احدهما من غير مرجح اى موجد وموقع وهو غير لازم من كون الارادة
مرجحة كما لا يخفى وانت خبير بان هذا الجواب لا يجدى نفعا لانه يجوز
ان يكون مخصص احد المقدورين بالوقوع فى وقت معين هى القدرة مع
ارادة انتسابها الى الطرفين والاوقات انما يستلزم الترجيح بلا
لا الترجيح بلا مرجح اذ المرجح الموجد هو الذات وهو موجود والفرق
بان يكون القدرة مرجحة يستلزم الترجيح دون الارادة مشكل على انا
نقول قد صرح السيد الشريف فى شرح المواقف فى بحث الامكان الترجيح
بلا مرجح يستلزم الترجيح بلا مرجح هنا ولا مخلص عن هذا الا ايراد الابا بان يق
ان تعلق الارادة بترجيح احد الطرفين يحتاج الى تعلق اخر مخصص له
وهكذا الى ما لا نهاية له والتعلقات امور اعتبارية لا يجرى فيها برهان
التطبيق قلت فيها ليس بمرجح وفيه تامل ✻ وبحقيقة اى بتحقيق ان
العلم غير الصفة التى ترجح احد المقدورين بالوقوع انه لو كان عينها
فلا يخ اما ان يكون العلم بنفس حقيقة المقدور او العلم بوقوعه وجوده

زعيفان
ورأيا بيع او اذا كان عنده
متساويان من جميع الوجوه

فى الخارج

مرجح اى الطرفين م

فی الخارج وکلاهما لا یصیر مخصصا اما الاول فلانه عام شامل للواقع وغیره
فانه تعالی یعلم الممکنة والممتنع والواجب فلا یکون مخصصا له وهو ظاهر واما
الثانی فلان العلم بوقوع الشیء فرع تابع لکونه مما یقع فی الحال او فی
الاستقبال فان المعلوم هو الاصل والعلم صورته له وظل وحکایة عنه سواء
کان متقدما علیه وهو الفعلی او متاخرا عنه وهو الانفعالی والصورة
والحکایة غیر الشیء فرع ذلک الشیء حتی یلزم ان یکون ذلک الشیء بتلک الحیثیة التی ۲
تعلقت به العلم لا یکون علما بل جهلا واذا کان العلم بوقوع الشیء فرع
کون الشیء مما یقع فلا یکون عینیا الارادة التی کون الشیء مما یقع فرع
وتابع له وبما حررنا لک اندفع ما قیل ان کون العلم تصورا او تصدیقا انما یتم فی
العلم الحصولی وعلم الله تعالی حضوری او لیس المراد بالتصور والتصدیق ما هو
قسم العلم الحصولی غیر الصورة الحاصلة بدون الحکم او مع الحکم بل العلم بنفس
حقیقة الشیء او العلم بوقوعه سواء کان حضوریا او حصولیا اندفع ایضا
ما قیل انا لا نسلم ان التصدیق فرع الوقوع انما یکون کذلک لو کان الزمان الماضی
معتبرا فی قضیة المصدق بها اما اذا کانت القضیة ممکنة عامة او مطلقة
عامة او مقیدة بالزمان المستقبل فلا یکون التصدیق بها فرع وقوعها
لان التصدیق علی هذا التقدیر وان لم یکن فرعا للوقوع بمتاخره
عنه فرع الوجود لکنه فرع له بالمعنی الذی ذکرناه اعنی کونه ظلا وحکایة
عنه وهذا القدر کاف بعدم کونه مرجحا لوقوعه کما لا یخفی علی ذوی الافهام
بقی بحث وهو ما ذکره صاحب هذا الحاصل ان هذا الخ لا نقر عندهم
من ان من علم الله تعالی وقوعه یجب ان یقع تامل وبه یندفع
قول الحکماء ای عادتنا ان العلم بالوقوع سواء کان متقدما علیه او متاخرا اندفع

ما قاله الحكماء ان العلم التابع بوجود الاشياء هو العلم الانفعالي الذي
يكون مستفادا من الوجود الخارجي كعلمنا بالسماء والارض دون العلم
الفعلي الذي يكون الوجود الخارجي مستفادا منه كما يقتضيه الاولا السر
ثم يحصله وعلمه تعالى من قبيل الفعلي اذ هو يعلم الاشياء كما هي قبل ان توجد
فلا يكون تابعا فيجوز ان يكون مرجحا لوقوع الاشياء فرادى قاتها وانما قلنا
انه يندفع لانهم ان ارادوا به انه ليس ظلا وحكاية عنه فهو بط وان ارادوا
انه ليس بتابع فرا لوجود الخارجي هو التحقيق لانه متقدم عليه فهو مسلم لكن لا يضر
بهذا القدر مرجحا لوقوع المقدور كما لا يخفى قوله نعم يرد ان يقال الخ يعني
يرد ان يقال انه لا يلزم من عدم كون العلم بنفس المقدور ا والعلم بوقوعه
مرجحا ان لا يكون العلم مطلقا مرجحا لجواز ان يكون المرجح هو العلم بالمصلحة
وهو ليس فرعا لوقوع الفعل بان يكون وقوع الفعل ظلا وحكاية عنه والعلم بما فيه
من المصلحة يكون ظلا وحكاية عنه وهو ظاهر واجاب عنه بعض العلماء
بان العلم بالمصلحة انما يكون مرجحا اذا كان مراعات الاصلح واجبة عليه
تعالى وليس كذلك كما بين في محله فيجوز ان يترك ما فيه المصلحة ويفعل ما لا
فيه فلا يكون مخصصا تامل حتى ينكشف لك حقيقة الحال وسيرته للفاضل
قوله ان قلت يلزم ان يكون الخ لا يخفى ان هذا انما يرد ان لو فسر قوله
ولا مغلوب بان لا يكون مضطرا في افعاله بل يكون افعاله على وفق واحدا ما
لو فسر بعدم كونه مغلوب الطبيعة في افعاله فلا يرد لان الجماد مجبور الطبيعة
في افعاله غير مختار فيها الخ يكون مفسرا كونه تعالى مريدا انه ليس قاسرا في افعاله
وليس ساه فيها ولا مغلوب الطبيعة فيها بل يفعله باختياره الخ يكون راجعا
الى نفي كون الارادة صفة ثبوتية زايدة على ذاته تعالى ولذا قال الشارح

في شرح

فرشح المقاصد لاحظ وقارن هذا مع موافق للفقال سقه فيكون الواجب
مريدا اى فاعلا على سبيل القصد والاختيار ثم قوله ان قلت يلزم ان
يكون الجماد مريدا تقرير السوال ان هذه الاسلوب محققة في الجماد فلو كان
الاتصاف بمجرد هذه السلوب كافيته في كونه تعالى مريدا لزم ان يكون
الجماد مريدا وجواب المخشري موافق له وهو ان هذا التفسير ارادة
الوجب يعني ان هذه السلوب انما يكون ارادة في الواجب لا في غيره
فيكون الجماد ليس بمكره ولا ساه ولا مغلوب لا يستلزم كونه مريدا
وقال بعض الفضلاء ان مقصد المعترض انه لو كفى مجرد ذلك في صحة اطلاق
المريد على الواجب يصح اطلاقه على الجماد لتحقق ما يوجب صحة الاطلاق فيه و
لا يخفى ان جواب المخشري غير تام اقول هذا التقرير فاسد لانا لا نسلم تحقق
ما يوجب صحة الاطلاق في الجماد لان الموجب لصحة الاطلاق كون الواجب
غير مكره ولا ساه ولا مغلوب لكون شئ من الاشياء كذلك على ما
يستفاد ذلك قوله اذ ليس بمكره ولا ساه ولا مغلوب بل يراد الضمير
راجع الى الواجب تعالى والحاصل انه ان اورد السوال بان الجماد ايضا
متصف بعدم الكره والسهو والمغلوبية فيلزم ان يكون مريدا يكون
موجبا ويجاب بما اجاب به المخشري وان اورد بان التوصيف صادق على
الجماد فيلزم ان يكون مريدا فهو فاسد بعدم صدق التوصيف عليه ضرورة
اخذ الوجب في التوصيف فتدبر فانه دقيق منه نعم يرد لكن يغير يرد عليه
ان الارادة اذا كانت عبارة عن السلوب المذكورة لا يكون المرجح ٢
تخصيص احد المقدورين بالوقوع في البعض الاوقات لان نسبتها الى كل
الاوقات والمقدورات على السوية كما لا يخفى منه وان اريد لح اى ٢

فتبصر

اريد الى الواجب ان الفعل يصدر عنه الذات مع عدم كونه مكرها وساهيا
ومغلوبا فذلك فهو قولنا ان الواجب موجب فراد الحكماء الافعال ج
مقتضى ذاته من غير ان يكون بتوسط صفة بها يصح الفعل والترك
قيل ان من فسر الارادة بالسلوب المذكورة اثبت الى المسئلة ملتكون
المرجحة يهد الملازمة غير مسلمة عندهم لان تخلف المراد عن الارادة
جايز عندهم لانهم يقولون ان الله تعالى اراد ايمان الكافر وطاعة
الفاسق لكنه لم يقع وبعضهم يسلمون الملازمة ويفرقون بين الارادة
والمشية ويقولون تخلف المراد جايز دون ما تعلق به المشية ولعلهم يخصصون
المشية بمشية القسر اوالكلام على التحقيق فان التحقيق ان كل ما اراد الله
فهو كاين ومراده ان لم يكن فرضا وما مورا به بل قد يكون منهيا عنه
اجماعا من اهل الحق وبقوله تعالى ولو شاء ربك لآمن من في الارض
جميعا وبقوله تعالى ولو شاء الله لهدى كم اجمعين وبقوله عليه السلام ما شاء
الله كان ومالم يشأ لم يكن يهد قيل عليه الخ قاله ملا زاده شارح
الاحر للعقايد وحاصله ان الدليل انما يدل على ان المخبر الذي حده المخبر
حين الاختيار مغاير للعلم بمخبر المصدق اليقيني للطرف الاخر العلم الشامل
للتصور والتصديق فان كل عاقل يعتقد الاخبار يحصل في ذهنه صورة ما
اخبر به بالضرورة على تقدير التسليم ان هذا الدليل غير تام فرشانه تعالى
اذ لا يمكن ان يقال انه تعالى اخبر عما لا يعلم لانه يستلزم الجهل او الكذب و
كلاهما محال على ذاته وقياس الغايب على الشاهد على ما قال الامام الرازي
من انه لما ثبت مغايرته للعلم في الشاهد فكذلك في الغايب اذ لا يختلف
فيها حقيقة الخبر بالاجماع غير مفيد في المطالب التي يطلب فيها اليقين و

واجيب عنه بان الذى يصلح ان يكون حقيقة الخبر بالاجماع يكون مدلولا
للكلام الاخبارى هو العلم التصديقى دون العلم التصورى فلا حاجة
الى بيان مغايرته له وان قياس الغايب على الشاهد يفيد الالزام
على الخصم بقولهم به وقد يقال المقصد ههنا مجرد تصوير الكلام النفسى
بحيث يمتاز عن الكلام اللفظى والعلم والارادة واما اثباته للواجب تعالى
فذاك مما نقل عن الانبياء عليهم السلام ولا يخفى ما فى كل واحد من الاول فلانه
انما يتم اذا كان دلالة الكلام الاخبارى عليه دلالة وضعية واما اذا كانت
دلالة الاثر على المؤثر فلا واما الثانى فلان الالزام غير مقصد ههنا
بل المقصد اثبات المطلب الذى هو من جملة مهمات امور الدين
واما الثالث فلان ما نقل من الانبياء عليهم السلام بالتواتر انما يدل على ثبوت
الكلام لا على كونه مغايرة لما سوانا فزادته تعالى فلا بد من بيان المغايرة
وامكانها فزادته تعالى لحمل تواتر النقل بثبوته على ظاهره والاول
واعلم ان هذا المقام من مجاز الافهام نقل عنه بحورا لحاوى والمهمات والبحر
انتهى فعلى الاول من حرت الموضع اجوزه جوازا سلكته وسرت فيه وعلى
الثانى من جار الابل يجورها وبحارها وجوازا وبحر السوق البين المغير الذى
يجذه فى نفسى عند اخبارنا عن قيام زيد اعنى النسبة الايجابية بينهما لا تتغير
بتغير العبارات ومدلولاتها المتغيرة بتغيرها اعنى الدلولات اللغوية
التى يسمونها فى الاصطلاح معانى الاول وهو ظرف ان العبارات تختلف بحسب
الازمنة والامكنة والاقوام بحسب مدلولاتها من غير اختلاف وتغير فى ذلك
ذلك المعنى بل كما يدل على ذلك المعنى بالعبارة يدل عليه بالكتابة والاشارة ايضا
فعلم انه غير الكلام اللفظى الذى هو العبارات ومدلولاتها تتغير بتغيرها فلا يرد

حتى ص

و المجمة بدل
يحتمل ان يكون كلا الحرفين مهملة
و ان يكون كلاهما مجمة او الاول
مهملة و الثانى مجمة او بالعكس ج

العبارات

ان يقال الكلام النفسي مدلولات الالفاظ والمدلولات الحادثة تتغير بالتغير
فيلزم قيام الحوادث بذاته تعالى قال بعض الفضلاء انت خبير بان ما ذكره انما
يتم اذا ثبت كون المعنى المذكور كلاما نفسيا ولم يثبت بعد والبرهان الكلام
النفسي مدلول الكلام اللفظي عند اهل الحق وما ذكره من قوله فليس ذلك بشيء
مدلول العبارات فغير توجيه كلامهم بعيد عن مقصودهم بمراحل قول المقصد هاهنا
هو مجرد بيان ان المعبر عنه بالعبارة او الكتابة او الاشارة مغاير
للعلم وانه كلام نفساني لا فهو مطلب آخر فانتظر اشار بقوله وليس كلاما
نفسيا الى انه رأيه الاخطل آه وليس المراد بقولهم الكلام النفسي مدلول اللفظي
انه مدلوله اللغوي الذي يتغير بتغير العبارات والاصطلاحات كيف وهو يستلزم مدلول عبر
قيام الحوادث بذاته تعالى بل المراد انه المعنى الذي هو غرض المتكلم من الكلام
الذي لا يتغير بحسب تغير العبارات والاصطلاحات وهو الاصل المنتسبة الى الالفاظ
المعبر عنه بالمعاني الثانية في الاصطلاح ثم ان الشاكك لما بين المغايرة
للعلم بغير ان الشاك يحصل له تصور الثلث والحد ذلك المعنى اعني
النسبة الايجابية عند عدم قصد الاخبار عنه فيكون مغاير التصور اجزئه
ثم انه اذا قصد الاخبار عن ذلك بحد وقيل تلك النسبة الايجابية التي عبر
عنها بزيد قائم او ثبت له القيام او اتصف بالقيام او نحو ذلك مع عدم
علمه بوقوع النسبة لكونه شاكا فيكون مغاير التصديق بما اجزئه الخ
وفيه بحث من وجوه الاول انه يرد عليه بعض ما يرد على الاول من ان هذا
الدليل غير تام فزانه تعالى اذا لم يصح كونه شاكا ولا اخباره عما لا يعلم وقد
وقياس الغائب على الشاهد لا يفيد والثاني انه ان اريد بعدم علمه
بوقوع النسبة عدم التصديق به فسلم لكنه لا يفيد المغايرة بمطلق العلم

وان

وان اريد عدم تصوره ايضا فهو مم والثالث وهو يرد على الاول ايضا
انا لانم تحقق حقيقة الخبر وتلك الصورة بل ليس فيه الا مجرد لفظ الخبر
ولعل قوله تدبر اشارة الى ما ذكرنا تامل فانه من مطارح الاذكياء
والحق انه عبارة عن الحالة الخ اى والحق ان الامر مغايرة للارادة لان
الامر لا يعبر عن الحالة التى تحصل فى نفس الآمر عند قصد الامر اعنى النسبة
الايجابية بطريق الاستعلاء سواء اراد وقوع ما تعلق به الامر او لم يرد بل
اراد عدم وقوعه وانكار هذا مكابرة قال فى التلويح بثبوت الشرع
الخ اى لا بثبوت شريعته نبينا عليه السلام موقوف على وجود الباري وعلمه و
قدرته وكلامه على تصديق النبى بدلالة ظهور معجزاته اما توقفه على ما سوى
الكلام فلان نبوته موقوف على ثبوت نبوته عليه السلام وهو موقوف على
ظهور امر خارق يكون فعل الله تعالى لانه تصديق منه على حال ادعا النبوة
موافق لدعواه ولا شك ان خرق العادة حين الادعاء موافق للدعوى
موقوف على كونه تعالى موجودا قادرا مختارا عالما وايضا الرسول من ارسله
الله تعالى لتبليغ الاحكام فلا بد ان يكون المرسل موجودا قادرا على الارسال
عالما بعباده مختارا يجتبى لرسالته من يشاء من عباده واما توقفه على الكلام
فلان اكثر الاحكام التى جاء به نبينا عليه السلام ماخوذ من الكتاب وهو
اقوى الادلة الشرعية واعلاها وثبوته موقوف على كونه تعالى متكلما وبما
ذكرنا ظهر ضعف ما قال بعض الفضلاء لعل الاحقق عدم توقف الشرع
على التصديق بالكلام اذ يجوز ارسال الرسول بان يخلق الله تعالى فيهم علما
ضروريا بما ارسل لاجلهم وما يتعلق بها من الاحكام او يخلق الاصوات الدالة
عليها ويصدقهم بان يخلق المعجزة فى ايديهم من غير احتياج فى شئ من ذلك

الى اضافة تعالى بالكلام لان الكلام فرشريعة نبينا عليه السلام وتوقف
على التصديق بكلام الله تعالى ظاهر كما لا يخفى قوله فبين كلامية تدافع
الخ لان ما فى التلويح يدل على ان الايمان بكلامه تعالى لا يتوقف على الشرع
وكلامه ههنا يدل على انه يتوقف على الشرع بحيث ثبت كلامه تعالى
باجماع الامة الذى هو موقوف على ثبوت الشرع واعلم انه لا حاجة فى
اثبات هذا الدفع الى نقل هذا الكلام من التلويح فان الشارح صرح
فى هذا الكتاب ايضا بان ثبوت الشرع موقوف على الكلام فلا يمكن اثبات
الكلام به حيث قال فى بيان قوله الحى القديم العليم السميع البصير المتكلم
المريد والفاعل قد ورد بها الشرع عليها وبعضها مما لا يتوقف ثبوت
الشرع عليها فيصح التمسك بالشرع فيها كالتوحيد بخلاف وجود الصانع
وكلامه وكذلك مما يتوقف ثبوت الشرع عليه لا بد من التوفيق
من التعجل لا حاجة الى التعجل بل التوفيق بينهما جلى لان ما يقال فى التلويح
هو ان ثبوت الشرع موقوف بثبوت كلامه نفسه وما قال ههنا وهو
ان ثبوت الكلام موقوف على ثبوت الاجماع وثبوت الاجماع غير موقوف
على ثبوت الشرع حتى يلزم ما ذكر بل على صدق النبى عليه السلام لان مبنى
قوله عليه السلام لا تجتمع امتى على الضلالة وما راه المؤمنون حسنا فهو
حسن وصدقه عليه السلام موقوف على ظهور امر خارق على يده لا على
ثبوت الشرع قال فى شرح المقاصد انه متكلم بتواتر النقل بذلك من الانبياء
عليهم السلام وقد ثبت صدقهم بدلالة المعجزة من غير توقف على اخبار
الله تعالى بصدقهم بطريق التكلم ليلزم الدور انتهى كلامه قيل وجه التوفيق
ان الموقوف عليه الشرع هو الكلام اللفظى والمثبت بالشرع دقال الحبشى

النفسى

المدقق

الدقيق فروجه التوفيق اللازم مما في اشتراع عدم توقف الايمان بالكلام
نفوع على ثبوت الشرع واللازم مما ذكر ههنا توقفه على نفس الشرع وفيه
انه لا معنى لتوقفه على نفس الشرع الا توقفه على ثبوته فتوقفه كما لا يخفى
وقيامه يستلزم آه دفع ما يقال ان ما أخذ الاشتقاق التكلم لا الكلام
وانما الكلام اثره كما ان النقوش الخطية اثر الكتابة فلا يلزم من ثبوت
التكلم ثبوت الكلام ووجه الدفع ظاهر قوله والمعتزلة الخ اى يقولون بان
ثبوت الشق يقتضي ثبوت ما أخذ الاشتقاق وان ثبوت المتكلم يقتضي
ثبوت التكلم لذاته لكن قيام التكلم بذاته لا يستلزم قيام الكلام فان معنى
التكلم ايجاد الكلام فالقايم بذاته تعالى هو الايجاد والكلام عرض موجود فى
محل آخر فلا يلزم ثبوت الكلام النفسي ان المعتزلة غير قايلين بقيام التكلم
بغير خلق الكلام ايضا بل اطلاق المتكلم والخالق عليه تعالى عندهم باعتبار معنى
حاصل لغيره وقال فى شرح المختصر العضدى فى مسئلة لا يشتق اسم الفاعل لشئ
باعتبار معنى حاصل لغيره خلافا للمعتزلة لو اطلق الخالق عليه تعالى باعتبار
الخلق هو المخلوق انتهى كلامه كيف وهم غير قايلين بالصفات والقيام
والثبوت مع انهم يقولون بانه تعالى متكلم بغير موجد الكلام وحمل الموجد عليه
تعالى لا يوجب قيام المأخذ به والمختار عندهم ان كلامه هو الحروف والاصوات
القايمة بذوات الحافظ والقارى التى تشمل بقاءها ايجاد تلك الحروف
قايمة بذوات الحافظ والقارى لان افعال العباد مخلوقة لهم لابداته تعالى
تأمل قوله وهو عدول عن الظاهر واللغة يعنى ما قاله المعتزلة من ان معنى
المتكلم ايجاد الحروف خلاف الظاهر واللغة فان المتحرك من قام به الحركة لا من
اوجده ولو فى محل آخر بخلاف ما اذا سمعت قايلا يقول انا قايم سميته متكلما ولم

لم يعلم انه الموجد لهذا الكلام بل وان علمنا ان موجده هو الله تعالى على ما هو
رأى اهل الحق قوله واما الكرامية فقايلون بحدوثه اى قايلون بان الكلام
المركب من الحروف والاصوات حادث قايم بذاته تعالى وهم يسمونه قول الله تعالى
واما الكلام القديم عندهم هو القدرة على التكلم على ما نقل فى شرح المقاصد
لما رأت الكرامية ان بعض اشراهون من البعض وان مخالفة الضرورة
اشنع من مخالفة الدليل ذهبوا الى ان المنظوم من الحروف مع حدوثه قايم
بذاته تعالى انتهى كلامه هذا هو المشهور لكنه قال فى المواقف وقرب النهايات
ان الكرامية انما يقولون بقيام قول كن امر الارادة الذى يحتاج اليه
فى الايجاد هذا ذهب بعض الاشاعرة وهو عبد الله بن سعيد القطان
وجماعة من المتقدمين قالوا ان كلامه تعالى صفة واحدة لا تعدد فيه اصلا
انما التعدد بحسب التعلقات الحادثة بحسب حدوث المتعلقات وذلك فيما لا يزال
يرد عليه انه اذا كان الكلام التفسير مدلول اللفظ لزم ان يكون معدودا
كتعدد اللفظ ومن ثم ذهب الجمهور الى ازلية التعلقات اقول هذا انما يلزم
لو كان دلالة اللفظ عليه دلالة الموضوع على الموضوع له وليس كذلك عندهم
بل هو دلالة الاثر على المؤثر ولا يلزم من تعدد الاثر تعدد المؤثر
والجواب الحق اى الجواب المطابق لمذهب الجمهور ان عدم وجود الكلام
بدون التعلقات فى الازل لا يبين فى ان يكون ذلك صفة واحدة حقيقة
غير متكثرة بحسب الذات فان التكثر بحسب التعلقات والاضافات لا يوجب التكثر
بحسب الذات وانما كان هذا الجواب حقا لعدم الاحتياج فيه الى القول
بان دلالة اللفظ عليه دلالة الاثر على المؤثر الذى هو خلاف الظاهر
واعترض على مذهب الحدوث الخ نقل عنه فى الحاشية هذا الاعتراض

ليس بمختص بمذهب الحدوث فلا حاجة للاختصاص وهو الذي ذكره ثم
مع جوابه فلا وجه لايراده اللهم الا ان يراد به بخلاف السؤال والجواب وح يرد
الاول انتهى كلامه بغير هذا الاعتراض وارد على مذهب الجمهور القائلين
بان تعلقات الكلام ازلية بان يقال كيف يكون صفة الكلام في نفسها غير امر
ولا نهي ولا خبر ولا يمكن وجود العام الا في ضمن الخاص فلا وجه لتخصيصه
بمذهب الحدوث واجيب بانه اورد السؤال كما وقع فيما بينهم على ابن سعيد حيث
جعل حدوث الاقسام فيما لا يزال ولو جعل التعلق ازليا يعرف منه ايراد
السؤال عليه والجواب عنه بالقابلية ومنشأ الاعتراض اشتباه النفس
بالكلام اللفظي فان اللفظ لا يخرج عن هذه الاقسام ولا يوجد بدونها فكذا
النفس والا لجعل الاقسام انواعا بصفة شخصية مما لا يعدم عليه احد
فان الامر من حيث هو امر الخ يعني ان الامر الذي هو الاعلام عن وقوع النسبة
او عدم وقوعها من حيث هو كذلك عن الخبر الذي يدل على ذلك اصالة ٢
لوازمها فان الاول غير محتمل الصدق والكذب بخلاف الثاني بخلاف الكلام
ودفع لما عسى ان يقال انه اذا كان الامر من حيث هو مغايرا للخبر يلزم ان يكون
مغايرا للكلام لانه عين الخبر على ما فهم من انه صفة واحدة شخصية لا مكثرة فيه
بحسب الذات بل بحسب التعلقات فيندفع بان يقولوا بانقسام الكلام الى الانواع ٢
المذكورة فالازل كما يلزم لمن جعله قديما ازليا خبرا وحاصل الدفع انه لا يلزم
من مغايرته للخبر مغايرته للكلام فان الامر من حيث هو كلام مخصوص يعني
ان هو ذلك الصفة الشخصية الا ان حصل له خصوصية باعتبار تعلقه بالمأمور
وهو لا يخرجه عن كون ذلك الشخص نعم يخرجه عن كونه متصفا بكونه اخبارا وكونه خبرا
او نهيا او استفهاما وهذا او نظره ان زيدا من حيث انه هو عالم يصدق

عليه زيد ولا يخرج بهذا الاعتبار عن كونه زيدا ولا يصدق عليه بذلك الاعتبار
انه زيد من حيثية اخرى كحيثية كونه كاتبا والسر فى ذلك ان هذه الاضافات
عارضة له غير داخلة فى هويته فلا يخرج بهذه الاعتبارات عن كونه ذلك الشخص
نعم ان هذه التعلقات والاضافات متغايرة فلا يصدق بعضها حين صدق
البعض الآخر قال الفاضل الجلبى يرد عليه ان هذا الوهم مدل على كلية مسمى لفظ
زيد الاميرى انه يصدق على كثيرين مختلفين بالعدد من حيث هو
كاتب ومن حيث هو قائم الى غير ذلك من الاعتبارات التى لا تكاد
تنتهى ولا يخفى انه ليس بشئ لان الصدق المعتبر فى مفهوم الكلى المقول على
المختلفين بالعدد ان يكون مقولا فى جواب ما هو بمعنى انه يسئل عنها
بما هى تقع ذلك الكلى جوابا عنه الا ان يكون محمولا عليها ولا شك انه
يسئل ان زيدا الكاتب والعالم والقائم والنائم ما هم يقال فى جوابه انه
انسان لانه زيد على ما بين فى موضعه وقوله لا يوجب الاتحاد والا لزم
الاتحاد بين كل امرين بينهما ملازمة وذلك بديهى البطلان ولو سلم
فجعل النقض اه اى لو سلم ان الاستلزام يوجب الاتحاد فجعل الامر والنهى
والاستفهام والنداء راجعا الى الخبر ليس اولى من عكسه لانك قد اجود
نوع الاستلزام بين الكل اذ ما من خبر لا يستلزم الامر بالعلم بمضمونه والنهى
عن الجهل بخلافه وطلب الاقبال عليه كما لا يخفى وبهذا ظهر فساد ما قال الفاضل
الجلبى ان استلزام الاخبار للانشاء غير بين ولا مبين ولو اريد عدم تجرد الجواز
والامكان فلو غير مفيد وفوق ان جميع كل طلب فى الكلام اللفظى يحصل بتصرف
فى الكلام النحوى فان قولنا اضرب يحصل بالتصرف فى نصرب على ما بين فى التصريف
فيكون المجرد اصلا فى اللفظ فكذا فى النفس وانت خبير بان هذا ظن لا يفيد

تحرير

الجزم على ان الرجوع فى اللفظ الى غير متعين ﴿ واعترض عليه بان قيل الخ اى ان المحقق فى صورة تصور الرجل لابن وامره بشئ هو الفرم على الطلب وتحيله وهو ممكنة اما نفس الطلب فلا شك فى كونه سفها بل قيل هو محال لان وجود الطلب بدون من يطلب منه شئ محال كذا فى شرح المواقف وفيه انه انما يكون محالا اذا الطلب منه ان ياتى بالفعل حال عدمه واما اذا طلب ان ياتى به بعد وجوده فلا نسلم والحق ان نفس الطلب من المعدوم وان كان المطلوب الاتيان حال الوجود محل اشكال اذ المعدوم ليس شيئا فهو غير فاهم للخطاب ولابد للطلب وان كان المطلوب الاتيان حال الوجود من فهم الخطاب ﴿ لايق يلزم ان لا يامر النبى عليه السلام الخ يعنى ان ما ذكرت من ان فى الصورة المذكورة الجزم على الطلب يقتضى ان لا يامرنا النبى عليه السلام بشئ وان لا ينهنا عن شئ بل عزم على الامر والنهى بالنسبة الينا وانه قطعا البطلان ضرورة ان خطاب النبى عليه السلام عام لكل مكلف تولد الى يوم القيمة ولذا وجب الاشتغال واختص خطاباته باهل عصره وثبوت الحكم فيمن عداهم بطريق القياس بعيد جدا ﴿ لانا نقول فرق بين الامر الصريح الخ يعنى ان خطاباته عليه السلام للحاضرين بالقصد والصراحة وبالنعاية بالتبع والضمن والخطاب للمعدوم ضمنا وتبعا ليس سفها ﴿ فان العمران الخ يعنى ان اطلاق لفظ القرآن شايع على ذلك المولف عند اهل اللغة والقراء وعلى اصول الفقه بخلاف كلام الله تعالى فانه وان كان كالقرآن مشتركا بين اللفظ والنفس لكن المتبادر منه ولو فرعرف اهل السنة والجماعة هو النفسى وصل وجه سبق الذهن من القرآن الى هذا المولف ان القرآن يشعر بالقراءة المتعلقة باللفظ دون المعنى ﴿ وفيه تنبيه على الترادف اى فى ذكر الكلام

بعد القران تنبيه على مراد فمن كما يقال الانسان والبشر ضاحك ولا يخفى ان
التنبيه انما يحصل لان قوله كلام الله تعالى عطف بيان لقوله والقران فانه
لم يكن مستحضرا معه فر المفهوم او ردا لتوهم لانه لان المطلوب الحكم على القران
بانه غير مخلوق لا على كلام الله وقد ثبت الكلام النفسي اقول دفع ما يقال
انه اذا كان النفسي مخالفا للعقل بحيث صرفه عن الظاهر وهنا كذلك فانه لو حمل
المتكلم على من ثبت له الكلام يلزم قيام الحوادث بذاته تعالى اذ لا معنى للكلام
الا المركب من الاصوات والحروف المشروط وجود البعض بانتفاء بعض الاخر
وحاصل الدفع انه قد ثبت الكلام النفسي الذي ليس فيه شائبة الحدوث فلا حاجة
بنا الى العدول عن الظاهر وحمل المتكلم على موجود الحروف والاصوات مريد به الصحيح بحسب اللغة
لم دفع ما يقال انصافه تعالى بالاعراض بغير الاخبار صحيح وانما لم يطلق عليه تعالى لايهام
بعض الاصحاب والتعزير وما يوهم العيب واطلاقه موقوف على اذن الشرع
عند المعتزلة بخلاف المتكلم اذ قد ورد به الشرع وحاصل الدفع ان المراد انه
يصح وصف الباري بما يشتق من الاعراض المخلوقة له بحسب اللغة بان يقال انه تعالى
اسود وابيض ومتحرك ومتجسم ومتحيز الى غير ذلك ولا شك انه غير صحيح بحسب اللغة
الا يرى انه لا يصح ان يقال لمن القى حجرا وادعى الحركة فيه على ما هو رأى المعتزلة
ان ذلك الشخص متحرك يرد عليه ان ما ذكر يعني ان الظاهر المتبادر من
قوله واذا وصف بما هو من لوازم القديم يراد به الحقيقة الموجودة واذا
وصف بما هو من لوازم المحدثات يراد به الالفاظ المنظومة فان القران
يطلق بالاشتراك او الحقيقة او المجاز على معنيين النفسي واللفظي فاذا
وصف بما هو من لوازم القديم يراد به النفسي واذا وصف بما هو من لوازم
المحدثات يراد به اللفظي المخيل او الاشكال ويرد عليه ان المقصد تحقيق

جواب المصنف على ما يدل قوله وتحقيقه وهذا جواب آخر لا تحقيق جواب المصنف
حاصل جواب المصنف ان القرآن بمعنى الكلام النفسي يوصف بكونه مكتوبا
ومقروءا ومسموعا ومحفوظا باعتبار وجوده في الكتابة والعبارة والذهن
فهذه اوصاف له باعتبار الامور الدالة عليه لا باعتبار حقيقته بل من قبيل الاوصاف
التي وضعت على غير من هي له كما يقال زيد مكتوب ومقروء ومسموع ومحفوظ
باعتبار وجود ذاته الاربعة وحاصل جواب الشارح ان الموصوف بهذه الاوصاف
اللفظ الحادث دون النفس القديم واما قلنا ان اللفظ المتبادر من قولهم اقرأ
وصف الى آخره لانه يمكن التوجيه بحيث يكون تحقيق لجواب المصنف بان
يقال مفعول يراد به الحقيقة الموجودة ان الملحوظ في هذه الصورة دالة على الموجود
الخارجي من غير ملاحظة ان يدل عليه او هو من قبيل وصف شيء بما هو حالة
حقيقة بخلاف ما اذا وصف بما هو من لوازم الحدثات او لا بد فيه من ملاحظة
ما يدل عليه حتى يظهر صحة الوصف به بعلاقة الدلالة والمدلولية فعلى هذا المعنى
قوله يراد به الفاظ المنطوقة يراد به حقيقة من حيث ملاحظة معه الالفاظ المنطوقة
او المخيلة او الاشكال المنقوشة ويكون تحقيق لجواب المصنف لا تخفى قال الفاضل
المحشي هذا انما يرد لو كان معنى قول الشارح وتحقيقه تحقيق جواب المصنف وليس
كذلك بل هو جواب الآخرين جواب المصنف لما كان بعيدا خلاف الظاهر عدل
الشارح عنه فقال وتحقيقه اي تحقيق الجواب انتهى كلامه ولا تخفى عليك انه
لو كان مقصود الشارح ايراد جواب آخر غير جواب المعتزلة فلا معنى لايراد قوله ان
الشيء وجود في الاعيان الخ بل الجواب ح ان يقول وتحقيقه ان القرآن يطلق
على معنيين الكلام النفسي واللفظ فحينئذ يوصف بما هو من لوازم القديم
يراد الخ ولله در من فسر قوله اي تحقيق جواب المصنف لا تحقيق جواب آخر تامل

فهذا المقام فانه من مزال الاقدام ﴿ والتفصيل انه لما تمسكت الخ يعني تفصيل
قوله ان هذا جواب آخر لا تحقيق جواب المعتزلة لما تمسكوا بان القرآن
متصف بالاوصاف التي من سمات الحدوث فيكون حادثا اجيب عنه تارة وصفه
بالاوصاف المذكورة ليس باعتبار حقيقته حتى يلزم حدوثه بل هو مجاز عقلي من قبيل
وصف الحال بصفة المحل كما يقال سمعت هذا المعنى من فلان وصرته في بعض
الكتب كسبه سدي وهذا حاصل جواب المصنف واجيب عنه تارة اخرى بانا لا نسلم
بهذه الاوصاف هو اللفظ وهو حادث عندنا انما القديم هو النفس وهو غير
متصف بهذه الاوصاف والقرآن اطلق عليهما اما بالاشتراك او بالحقيقة والمجاز
هذا حاصل ما قرره الشارح لقوله محث لوصف الخ ﴿ قال البعض الخ اي قال بعض
من لم يجوز سماع الكلام النفسي وهو تخصيص موسى عليه السلام بالكليم لسماع كلامه تعالى
من جميع الجهات على خلاف ما هو المعتاد خص به ولا يخفى ان هذا الوجه مندرج
في عبارة الشارح لقوله فان معنى قوله فموسى سمع صوتا دالا على كلام الله تعالى بلا واسطة
الملك والكتاب سواء كان من جانب واحد لكن بصوت عجيب يكتب للعبد على ما
هو شأن سماعه او من جميع الجهات وكلاهما خرق للعادة وانما قلت عند
من لم يجوز سماع الكلام النفسي لان من جوز سماعه الا ترى بلا حرف وصوت
كما يرى ذاته تعالى وصفاته في الآخرة بلا كم وكيف وهم يجوزون تعلق الرؤية وسماع
بكل موجود حتى الذات والصفات ﴿ قيل اعتبار العلاقة يشعر كونه منقولا
الخ يعني ان قوله باعتبار دلالته عليه يدل على ان اطلاق كلام الله على اللفظ
بعلاقة دلالته عليه واعتبار العلاقة يشعر كونه منقولا لان المشترك
هو الذي يكون معناه متعددا ولم تخيل بينهما النقل مع ان المدعى ان كلام الله
تعالى اسم مشترك بين الكلام النفسي القديم واللفظ الحادث ويلزم ايضا

سيوني

يكون استعمال الكلام مجازا فالمنقول عنه اعتبر الكلام النفسي بالنسبة الى الدال
لان اللفظ المنقول حقيقة فالمنقول اليه مجاز فالمنقول عنه بالقياس الى
الوضع الثاني الذي هو النقل على ما بين في محله وهذا الظاهر لانه لو كان مجازا
فالتصريح يصح نفيه عنه بان يقال ليس المعنى بقديم كلام الله تعالى وهو في عندكم
وجوابه ان المعتبر ان النقل المعتبر فالمنقول هو هجر المعنى الاول وتركه حتى لا يفهم
بلا قرينة واعتبار العلاقة لا يقتضي ان يكون المعنى الاول مهجورا فانه يجوز
ان يكون اللفظ موضوعا بالاشتراك لمعنيين بينهما علاقة مع عدم النقل
والهجر كالامكان العام والخاص وفيما نحن فيه كذلك فان اطلاق الكلام على
النفس شايع فيما بينهم فيكون مشتركا لا منقولا وانما قلنا النقل المعتبر
فالمنقول لان فالمجاز ايضا نقل لكنه مع عدم هجر المعاني الاول قال العلامة
الحلي يرد عليه انا لا نسلم ان الهجر معتبر فالنقل بل المعتبر فيه كما حققه الشريف
فالتهذيب هو اشتهار اللفظ فالمعنى الثاني حيث قال ان تعدد معنى
اللفظ فان وضع لكل فمشترك والا فان اشتهر فالثاني فمنقول فمجاز نسب
الى النقل والا فحقيقة ومجازا نتهى كلامه اقول المراد من الاشتهار هو الاشتهار
فالمعنى الثاني بحيث يكون الاول مهجورا على ما فسر شارحه به كيف وانه
لو كان مطلق الاشتهار كافيا في النقل لزم ان يكون اللفظ الذي
اشتهر فالمعنى المجازي منقولا قال في التلويح ان اللفظ اذا تعدد مفهومه
فان لم يتحلل بينها نقل فهو المشترك وان تحلل فان لم يكن النقل لمناسبة
فمرتجل وان كان فان هجر المعنى الاول فمنقول والا ففي الاول حقيقة وفي الثاني
مجاز ايضا فشرح المطالع وان كان معنى اللفظ متعددا فاما ان تحلل بينها
نقل اولا فان تحلل فاما ان يكون وذلك لمناسبة فان هجر الوضع الاول يسمى منقولا

شرعيا او عرفيا او اصطلاحيا على اختلاف الثلثة وان لم يجر المعنى الاول
بالنسبة الى المعنى الاول حقيقة والى الثانى مجازا وكتب القوم مملوة من هذا
البيان لاحاجة الى النقل والاتيان قال ولو سلم منقول هذا لا ينافر الاكونه
منقولا ويجرد ذلك لا يتم الجواب عن السوال المذكور لان لزوم الخ لا يكون
مخصوصا بكونه منقولا مجازا فى المعنى الاول بل يلزم الخ كما يقرر السوال والاخفاء فى
ان المجاز فى المعنى الاصلى غير معتبر والمجازى بل عدم الجواز معتبر فيه لا يليق بلفظ الوضع
قوله اى وضعه لذلك المعنى اعتبار الوضع فى المعنى الثانى واعتبار الوضع
بينا كونه مجازا اذ لا وضع فى المجازى لانا نقول الحقيقى نوع وضع للمعنى الثانى
بواسطة ملاحظة المناسبة بينه وبين المعنى الاول مع عدم ترك الاول مجازا بالنسبة
الى المعنى الثانى وحقيقة بالنسبة الى الاول ولفظ الكلام على تقدير الشرط كذلك
فيلزم المحذور انتهى المصنف اقول كون لفظ الكلام كذلك على تقدير الشرط مما ذا معنى
قوله وضعه لذلك اعتبار دلالته وتعيين لفظ الكلام لذلك الالفاظ افعالا
الدلالة والمدلولية ولا شك انه وضع تخصيص ليكون كل من الموضوع والموضوع
معينا وهو غير متحقق فى المجاز والا لم يبق فرق بينه وبين الحقيقة بل المتحقق
فيه الوضع النوعى غير ان الواضع وضع مثلا انه يجوز اطلاق لفظ الاول على
المدلول والكل على الجزء والملزم على اللازم واذا اوجد القرائن يريد ذلك
الى ذلك تتبع كتب المعانى والاصول قال الفاضل المحشى والحق ان اعتبار
العلاقة بفرض ان يكون منقولا لا مشتركا على ما هو المشهور قال فى التلويح
لما تعذر الاطلاع على ان الناقل هل اعتبر العلاقة ام لا اعتبر الالفاظ هو وجود
العلاقة وعدمها فجعلوا الاول منقولا والثانى مرتجلا فيلزم فى المرتجل عدم العلاقة
وفى المنقول وجود العلاقة انتهى كلامه اقول ادعاء ان اقتضاء العلاقة كونه

منقولا

منقولا مشهورا اقول المحض لیس ذکرت المشهورة شایعتر فی ذلک وما نقل من التسوی
انما یدل علی ان وجود العلاقة معتبر فی المنقول وعدم وجوده معتبر فی المرتجل واما وجوده
یستلزم کونه منقولا فلا کیف ولو کان مجرد العلاقة کافیا فی النقل لزم ان یکون
اللفظ المستعمل فی المعنی المجازی منقولا لتحقق العلاقة فیه کما لا یخفی تامل وفی هذا
المقام فانه قد خبط اولوا الافهام ﴿ وقد یجاب بان اعتبار العلاقة ای
قد یجاب عن الاعتراض المذکور بان تاخر الوضع الثانی معتبر فی المنقول علی ما هو
مقتضی النقل ومجرد اعتبار العلاقة لا یقتضی ان یکون الوضع الثانی متاخرا
عن الوضع الاول حتی یکون لفظ الکلام مجازا فی اللفظ لجواز ان یعتبر الواضع
العلاقة بین المعنیین وهو یوضع لهما معا لفظا واحدا فیکون مشترکا لا منقولا
کما لا یخفی ﴿ وفیه ان اثبات ترتب الوضع اه یغنی فی الجواب المذکور نظر لان
لما کان نافیا لثبوت الاشتراک الذی ادعاه انتم لا یقبوله ان کلام المشترک
لحکم کان المجیب یقوله مثبتا للاشتراک فلا بد له من اثبات عدم ترتب الوضعین
وان الوضع الثانی غیر متاخر عن الوضع الاول لکن اثبات ذلک مشکل وفیه
خبط العقاد ولا ضرورة فی الترامه بوجود الجواب الذی لا تکلف فیه وما حررنا
لک اندفع ما قال الفاضل المحشی ان المجیب مانع لعدم تحقق الاشتراک فیکون
الجواب لا حاجة له الی الغرام اثباته تامل ﴿ قوله وعلیه ان کلام الخ یعنی ان
اراد بقوله اسم اللفظ والمعنی انه اسم لذلک الشیء الذی هو اللفظ والمعنی بذاته فلا یلزم ان
لا یکون ما قرر ناه بل انزل علی النبی علیه السلام کلام ضرورة انه لیس ذلک
الشخص فان الاعراض لا تشخص بتشخص المحال وانه باطل للقطع بان القرآن
هو الذی انزل علی النبی علیه السلام ما قصر سورة حتی یکفر منکر کونه
کلام الله تعالی وان اراد به اسم للنوع القایم بذاته اعنی الالفاظ المخصوصة

مع قطع النظر عن خصوصية المحل يلزم ان يكون اطلاقه على الشخصي القايم بذاته تعالى
من حيث خصوصه وخصه مجازا لكونه استعمال اللفظ في غير ما وصوله اولم يوضع
اللفظ لذلك الشخصي بخصوصه فصح نفي كلام الله تعالى عن الشخصي القايم بذاته
حقيقة كما يصح ان يقال زيد ليس باسد وهو ظاهر البطلان واني قيد بخصوصه
بل باعتبار عمومه وكونه فردا من افراده حقيقة لاستعمال اللفظ وضع له
على ما بين في المصول اذ لا يصح سلب النوع عن فرده وان اراد في قوله بحث
لانه ان اراد بعدم الصحة عدم صدق النوع عليه فلزومه ممنوع اذ لا يصح سلب النوع عن
فرده وان سلمه لصح كون لفظ القران موضوعا بازاء بخصوصه فالملازمة مسلمة
وبطلان اللازم ممنوع وان اراد انه موضوع بالوضع العام لكل واحد واحد فالحريات
الشخصية بالقايمة بذاته تعالى وذوات القايمة يلزم ان يوصف كلامه تعالى
بالحدوث حقيقة لحدوث الحريات القايمة بذات القراء ضرورة وجودها في
بعد ما لم تكن حدوث مما ايضا مع انه لا يقول بحدوثه اصلا بل يقول ان
كل واحد من اللفظ والمعنى الموضوع لفظ القران له قديم حيث قال
القران اسم اللفظ والمعنى وهو قديم انما الحدوث للقراءة العارضة له و
لا شك انه على هذا التقدير يلزم ان يكون اللفظ الذي وضع لفظ القران
له حادثا ضرورة ان الالفاظ القايمة بالذهان القراء حادثة سواء اعتبرت
مع الترتيب او بدونها نعم انها مماثلة للالفاظ القديمة القايمة بذاته
تعالى وبهذا ظهر فساد ما قاله الفاضل المحشي من انه لا استحالة في وصف نوع
كلام الله تعالى بالحدوث فان له افرادا متعددة بعضها قديم وهو الشخص
القايم بذاته تعالى وبعضها حادث وهو الاشخاص القايمة بذوات المخلوقات
فلا اشكال اصلا على ان هذه الاشخاص على هذا التقدير ليست افرادا له

بل المعاني

بل المعانی التی وضعت بکل واحد منها بالوضع العام والمخصص الابان یجعل
ای لامخصص عن هذا الاعراض الابان یجعل لفظ الکلام مشترکا بین
الشخص القایم بذاته تعالی وبین النوع مع لایکون اطلاقه علی ذلک الشخص بخصوصه
مجازا ولایکون کلامه متصفا بالحدوث لعدم حدوث النوع ضرورة بتحقق
فرض من القدیم القایم بذاته تعالی ازلا وابدا اما الحادث بالخصوصیات المشخصة
بتشخصات المحال ای ذلک نقل عنه بل لامخصص عنه الابان یجعل مشترکا بین
ذلک النوع والفرد بین الخصوصیتین والا لزم ان یکون النظم المؤلف
المنزل علی النبی علیه السلام کلام الله مجازا ولیس کذلک کما عرفت
وفیه انه یلزم ان یکون اطلاق الکلام علی مایقرده کل واحد منا بخصوصه
مجازا فیصح نفیه عنه وذلک باطل بالاجماع والیضا یلزم ان یوصف کلام الله
تعالی بالحدوث حقیقة بحدوث النظم المنزل علی النبی علیه السلام قال بعض
الفضلاء المخلص باعتبار الشق الاول ومایقرده کل واحد کان بالذات
ویوما یقوم بذاته تعالی وان کان تعایره باعتبار تعلق ایجاده
بشکل بقیام لمع وملمعاه کذلک یلزم ان لایکون المجری مع کلام الله تعالی
ضرورة ان مدار البلاغة علی امور تقیض ترتیب الاجزاء من التقدیم والتاخیر
واجیب بان عرضه لیس نفس الترتیب مطلقا بل الترتیب الزمانی الذی یقتضی
وجود بعض الحروف عدم الآخر کیف وان الحروف بدون الهیئة والترتیب
الوضعی لایکون کلمات ولا الکلمات کلاما ووجود الالفاظ المترتبة
وصفا وان کان مستحیلا ازحقنا بطریق جری العادة لعدم مساعدة
الآلات لکنه لیس کذلک فرحقه تعالی بل وجودیا مجتمعة غنی لوازم ذاته تعالی
ولیس استماع الاصم من مقتضیات ذواتها وفیه بحث اذ القول بالترتیب

الوضع بين الحروف القائمة بذاته تعالى غير معقول لانه انما يتصور في الجسميات
دون المجردات والا لزم انصافها بالابعاد كما يرى ان الصور القائمة بالنفس
الناطقة ليس فيها ترتب وصف وقد يقال في الجواب ان انصاف الامر
الزماني والوصفي لا يستلزم انتفاء الترتب مطلقا حتى يلزم عدم
الفرق لجواز ان يكون هناك تاليف يتحقق به الفرق وعدم الشعور به
لا ينافي وجوده في نفس الامر اقول يرد على الجواب بين انه يلزم ان لا يكون
الكلام المنزل على النبي عليه السلام وما يقرؤه كل واحد منا كلام الله
تعالى لان الكلام على هذا هو الالفاظ القائمة بذاته تعالى بالترتب الوضعي
اذ الترتب الذي لا شعور به وهو غير متحقق فينا اذ لا ترتب هناك
سوى الزماني وقيل في الجواب ان ذلك الذاهب يفرق مطلقا فان حاصل
تحقيقه ان كلام الله تعالى صفة حقيقية بسيطة كسائر صفاته الكمالية
وانما التعدد والتمايز بحسب التعلقات والاعتبارات فلا يرد عليه ما ذكر
اقول وفيه بحث اذ لا اشعار في عبارته بان يكون كلامه صفة حقيقية
بسيطة كيف وكون الالفاظ القائمة بذاته تعالى راجعة الى صفة حقيقية
بسيطة مما لا يعقل ولا يتصور صحته ﴿ قوله ﴾ لم يرد به آه اي لم يرد بالاخراج
المعنى الاصطلاحي الذي هو تعلق بين المخرج والمخرج اذ لا معنى لكونه صفة
ازلية لانه نسبة بينهما لا يتحقق الا بتحققهما فيكون حادثا البتة بحدوث
المخرج بل اراد الصفة الحقيقية التي هي مبدا لهذه الاضافة وعلة
لها وكذا في سائر العبارات من الايجاد والاحداث والابداع والاختراع
والاحياء والاماتة والخلق والتخليق والترزيق الى غير ذلك فمراده ليس المراد
معانيها التي هي الاضافات بل مبدؤها ﴿ قوله ﴾ يرد عليه انه يجوز آه يعني لانه

انه لو كان التكوين حادثا يلزم ان يكون الصانع محلا للحوادث انما يلزم
لو كانت قائمة بذاته لم لا يجوز ان يقوم بغيره تعالى كما ذهب ابو الهذيل من
ان يكون كل جسم مكونا لنفسه اذ لا معنى للمكون الا من قام به التكوين
الحد الدليلان اعني الاول والرابع وهو ظاهر وجوابه اه حاصله
ان اتمام هذا الدليل واندفاع المنع المذكور مبني على امتناع قيام صفة الشيء
بغيره بخلاف الوجه الرابع فانه لم يلتفت فيه الى هذه المقدمة الدليل فاندفع
المنع ولم يحد الدليلان يرد عليه اه حاصله انه ان اراد بالجواز الجواز
الشرعي فالملازمة ممنوعة لان الجواز الشرعي موقوف على عدم ايهام ما
لا يليق بكبريائه كما هو راي المعتزلة والقاضي واذن الشارع كما راى الاشعري
وكلاهما مفقودان في مشتقات الاعراض المقدورة له تعالى وان اراد الجواز
العقلي فالملازمة مسلمة لكن بطلان اللازم ممنوع لا بد لاثباته من دليل
ويمكن الجواب بان المراد الجواز بحسب اللغة على ما ذكره المحشي فيما سبق
ولا شك انه لا يصح الاطلاق لغة على القادر على السواد انه اسود فانه
لا يليق للرجل الذي يقدر على صنع السواد والحمرة انه اسود واحمر مع انه
يصدق عليه انه قادر عليهما يرد عليه منع مشهور اه يعني انا لا نسلم
انه لو كان التكوين حادثا لكان امكونا بتكوين آخر وهلم جرا بدون التكوين
لم لا يجوز ان يكون مكونا بالتكوين الذي هو نفس ذلك التكوين
فلا يلزم التسلسل ولا وجود التكوين بلا تكوين ويرد عليه انه لا معنى لكون
تكوين التكوين عينه اذ لا معنى لكون الشيء عين الاثر واجيب بان
المراد كون تكوين التكوين عينه انه ليس في الخارج الا المكون او التكوين
واما تكوينه فامر يعتبره العقل وليس له تحقق في الخارج ممتازا عنه بحسب الوجود

الى زيد فلا يحتاج الى تكوين آخر لا بعد ان يكون التكوين نفس المفهوم
حتى يرد كون التاثير عين الاثر وبهذا هو المراد بقوله وقد اشرنا الى ماله وعليه
اى قد اشرنا الى ما ينفعه ويضره ويمكن ان يقال نفس التكوين الخ
يعني لانم انه لو كان التكوين حادثا لاحتياجه الى تكوين آخر او حدث بغير
التكوين لم لا يجوز ان يكون نفس التكوين من حيث اتصاف الباري
تعالى وقيامه به متعلقا او لا بوجود نفسه ثم بوجود ساير المحدثات ولا استحالة
فرسبق ذات الشئ مع قطع النظر عن الوجود على وجوده سبقا ذاتيا وان
كان مقارنا له فى الزمان فان وجود الصفات والاعراض انما هو بقيامها بمحالها
على ما قالوا من ان المحل مقوم لها وان وجودها فى نفسها هو وجودها فى
الموضوع ولهذا يمتنع الانتقال عليها فيكون الصفات من حيث قيامها
بالواجب مقدما بالذات على وجوداتها وان كان مقارنا له فى الزمان فيجوز ان
يكون التكوين من حيث قيامه بذات الواجب تعالى متعلقا بوجود نفسه
مقدما عليه بالذات مقارنا له بالزمان ولا استحالة فى ذلك كما لا يخفى قال
المحشى المدقق فيه انه اذا كان متعلق التكوين وجوده يكون المكون
هو الوجود فان كان الوجود مكونا يكون الموجود وهو نفس التكوين ايضا
يكون متعلقا للتكوين فالتكوين المتعلق بنفس التكوين ان كان عينه
يلزم سبق الشئ على نفسه وهو محال وايضا لو كان وجود التكوين متعلقا بنفسه
يكون وجوده لذاته فيكون واجبا وهو منافٍ لقيامه بذات الباري
تعالى انتهى كلامه ولا يخفى عليك انه كلام منشاه قلة التدبر وسوء الفهم
فان كان اللازم هو ان يكون التكوين القايم بذات الواجب بحسب
الذات مقدما على وجوده تقدما ذاتيا وهو لا يستلزم تقدم الشئ على نفسه

لان المقدم هو النفس التكوين المورد هو التكوين من حيث الوجود
وكذا اللازم انتفاء التكوين بشرط قيامه بالواجب ومدخلية ذاته
فيه لوجوده وهو لا يستلزم كونه واجبا لذاته ولا اسندا ادا اثبات الصانع باب ۲
تامل فانه كلام لا شبهة فيه نعم يرد عليه انه انما يتم لو تم ان قيام الاعراض
مقدم على وجود محالها ذات وعلة له لكن السيد السند قدس سره ورد عليه في شرح
المواقف وقال انه ليس بشئ اذ يصح ان يقال وجد السواد فتقمص فقام به
والفاضل المحشي فيه بحث التردد نظر صرح به عما قرر نا لك فاختبار الشق
الثاني بادنى تامل فلا نطنب به مخافة الاطناب فان قيل اذا كان التكوين
قائما بذاته تعالى يكون قديما لامتناع قيام الحوادث بذاته تعالى فهذا المنع لا ينفع
قلت هذا رجوع الى الدليل الاول ولا شك في تمامية اتمام الكلام في تمامية
الدليل الثالث هذا غاية تنقيح الكلام وجدته بعون الملك العلام فاحفظ
فانه ينفعك في مواضع آخر قيل الدليل الذي اوردتي قدم القدرة والارادة بانهما
لو حدثتا بارادة وقدرة آخر فيلزم التسلسل او بدونها فيلزم الايجاب ولا يخفى
جريان المنع احمد شور تامل كانه الا دماعدا اه يعني ان ارادة الادلة
الادلة الثلث سوى الدليل الثاني فيكون الكلام على الحقيقة او ارادة الجميع
ومبنى الامر على تغليب الاكثر على الاقل فيكون الكلام على المجاز اما اسفاد ما
الثاني فلان لو لم يكن صفة حقيقية بل امرا اعتباريا لا يلزم قيام الحوادث
بذاته تعالى بل قيام المبتدء وهو جايز كونه قبل كل شئ وبعده ولا التسلسل
ولا استغناء الحادث عن التكوين لان اللزوم فرع كونه حادثا وهو فرع
كونه موجودا واما عدم انتهاء الدليل الثاني فان مبناه لزوم الكذب او
العجز في حقه تعالى ولا اختصاص بكونه حادثا بل يعم الحادث والمتجدد كما لا يخفى

وقال بعض الافاضل بطلان الدليل الثاني ايضا مبني على كونه صفة حقيقية
اذ لو كان من الاضافات فالحق ان يقال انه بحث العدول الى المجاز لتعذر الحقيقة
اذ لو حمل على الحقيقة لزم اما قدم الممكنات او تحقق الاضافة بدون احد المضافين
وكلا الامرين محال ☜ وبخط بالبال ان التكوين هو المعنى الذي آه يعني
بخط بالبال ان التكوين مغاير للقدرة والارادة لانا نجد بالضرورة في
الفاعل عند تصوره بهذه الهيئة معنى به يمتاز عن غير الفاعل ويرتبط بتوسط
بالمفعول بحيث يصح ان يقال ان هذا فاعل وذاك مفعول ولا شك ان
هذا المعنى متحقق فرد ثانية وان لم يوجد المفعول فلا يكون عينه مثلا نجد الصانع
حين تصوره بهيئة كونه ضاربا معنى به يمتاز عن غير الضارب ويرتبط
بتوسط بالضرب بحيث يصح ان يقال ان الضرب اثره وان لم يتحقق منه
الضرب فلا يكون ذلك المعنى عين الضرب الذي هو اثره وهو مغاير
للقدرة والارادة ايضا لان هذا المعنى متحقق فرد الفاعل الموجب بالنسبة
الى آثاره الصادرة عنه بطريق الايجاب مع عدم تحقق القدرة والارادة
بل نقول ذلك المعنى متحقق فرد ثانية الموجب كلي بالنسبة الى صفاته الصادرة
عنه بطريق الايجاب كالقدرة والارادة فسكون مقدمة عليها بالذات
فكيف لا يكون صفة مغايرة لها وبما ذكرنا لك اندفع ما قال المحشي المدقق
من ان في هذا الكلام اعتراض بان صفاته تعالى موجودة بالاختيار
وهذا مشكل لا يتصور القدرة بل في العلم ايضا لانه انما يلزم ذلك لو كان استنادها
اليه بتوسط القدرة والارادة وليس كذلك بل الى الذات المتصف
بالتكوين والايجاد بطريق الايجاب ولا اشكال فيه بل هذا مما اتفق
عليه المتاخرون واحسنوه فانه قيل اذا كان ذلك المعنى موجودا في

الموجب

الواجب بالنسبة الى القدرة والارادة بل الى سايرالصفات يكون بالنسبة الى
فيحتاج الى معنى آخر به يرتبط وعيا زعنى غيره ويتبعا ويلزم تحقق الفاعل
بدون ذلك المعنى قلت ذلك المعنى صادر عنه تعالى بتوسط نفس ذلك المعنى
والاحتياج الى معنى آخر كما مر في الكلية السابقة فتامل نقل عنه واما انه موجود
ام لا ففيه بحث آخر على ان طريق وجود سايرالصفات ان استقام اوصل
الى انه موجود ايضا انتهى كلامه يعنى ان المقصود هاهنا هو اثبات المعنى
المغاير لسايرالصفات واما انه موجود وامر اعتبارى يعتبره العقل من
نسبة الفاعل الى المفعول وليس في الخارج امر زايد عليها فهو بحث آخر
على انه لو تم طريق اثبات وجود الصفات وزيادتها من انه تعالى عالم و
قادر ومريد والمعنى بها لان من اتصف بالعلم والقدرة والارادة
اوصل ذلك الطريق بعينه الى اثبات وجود التكوين وزيادته على
الذات بان يقال انه تعالى خالق كل شئ ولا معنى للخالق الا من اتصف
بالخلق فلابد ان يكون امرا موجودا زايدا على ذاته كسايرالصفات
وبما ذكرنا اندفع ما قيل ان مابه الامتياز والارتباط نفس الذات على
تقدير تسليم كونه امرا زايدا على الذات سوى القدرة والارادة يجوز
ان يكون امرا اعتباريا ودعوى وجوب كون مابه الامتياز والارتباط
امرا خارجيا غير مسموع مالم يقم عليه برهان وشهادة الوجدان في
امثال هذه المباحث غير مقبول ووجه الاندفاع ظاهر لاستتره عليه

او يكون التعلق اه يعنى ان تكوينه لكل جزء من اجزاء العالم قديم
والمكون حادث لكون التعلق الازلى لوجوده فروقت مخصوص فيتوقف
على وجود ذلك الوقت فيكون حادثا مثلا تعلق التكوين بوجود زيد في

الازل فى وقت كون الشمس الاسود فيتوقف على تحقق ذلك الوقت ويكون
حادثا وان كان التكوين متعلقا به فى الازل قوله وهذا هو الانسب بالمقام
لا يظهر وجه الانسبية فانه يحتمل ان يكون معنى عبارة المصنف ان تكوينه
الذى يتعلق بالعالم وكل جزء من اجزائه فى وقت وجوده مع يكون اشارة
الى ان تعلقاته حادثة على حسب الحدوث والاوقات ويحتمل ان يكون معناها
هو تكوينه الذى تعلق فى الازل بوجود العالم وبكل جزء من اجزائه فى وقت
وجوده مع يكون تعلقاته قديمة ويكون حدوث الكونات بحدوث اوقات
وجودها اللهم الا ان يقال ان الظاهر على الاحتمال الاول ان يقول هو تكوينه
للعالم وكل جزء من اجزائه عند تعلقه به بعدم تعرضه للتعلق وتعرضه للوقت
يرجح الاحتمال الثانى قوله وحاصله منع الملازمة اه اى لانا نمنع انه لو قدم
التكوين لزم قدم الكونات كيف والقول بتعلق وجود الكونات بالتكوين
قول بحدوثها اذ القديم ما لا يتعلق وجوده بايجاد وشئ وما قال الفاضل المحشى
من انه لا يتصور منع الملازمة فان التكوين نسبة متأخرة فى الكون عند
القائلين بحدوث التكوين كما ان الضرب متأخر عن المضروب فلو كان
التكوين قديما يلزم قدم الكون لان قدم النسبة يستلزم قدم المنتسبين
كما ان قدم الضرب يستلزم قدم المضروب فهو خبط محض اذ لا معنى للتأخر
التكوين عن الكون كيف والمنع لو تحقق فما بعد على مذهب القائلين
بكون التكوين اضافة انه عبارة عن تعلق القدرة على وفق الارادة
بوجود المقدور فى وقت وجوده ولا شك ان ذلك التعلق مقدم على وجود
المقدور ولعل ذلك الخبط وقع من تشبيههم للتكوين بالضرب وليس
الا فى مجرد كونه من قبيل الاضافات لا فى كونه متأخرا عن الكون مثل الضرب

عن المضروب

عن المضروب على ما صرح به بعض الافاضل فحل قوله ولما استدل القايلون
بوجود الخ وقد يتوهم اه يعني قد يتوهم ان قوله وما يقال ليس جوابا
عن استدلال القايلين بل هو اعتراض على قوله ان تعلق فما ان يستلزم
اه وحاصله ان ترديد التعلق بين استدامة القدم او الحدوث قبيح غير محتمل
لان تعلق وجود شئ لشئ يستلزم احتياج الاول الى الثاني في الوجود فيستلزم
الحدوث البتة او لا معنى للحدوث الا الاحتياج الى الغير في الوجود
وليس شئ اه يعني ما يتوهم فر توجيهه بما يقال ليس شئ لان امثال هذا الترديد شايعة
كثيرة الوقوع في كتب القوم والغرض منه توسيع الدايرة واحاطة الاحتمالات
العقلية بحيث لا يبقى للخصم مجال الكلام الا يرى انه فر ادة المردد وجود
العالم بين التعلق بذاته او بصفة من صفاته وبين عدم التعلق مع ان
عدم التعلق مما لا معنى له اذ لا يكون تعلق احد طرفي الممكن بلا مرجح وقد سلم
المعترض الفاضل صحة هذا الترديد حيث لم يتعرض عليه بما يل على انه يجوز ان
يكون الجواب الخ يعني يجوز ان يكون الجواب فاسدا لجواز ان لا يسلم الخصم
ويكون الترديد مبنيا على ما هو مسلم عنده وان كانت فاسدة في نفس الامر
فان الخصم القايل بحدوث التكوين يقول ان الاحتياج لا يستلزم الحدوث
بل قد يكون الشئ مع احتياجه قديما حيث قال لو قدم التكوين لزم قدم
المكونات مع احتياجها الى التكوين قال الفاضل المحشي لو فرض جعله للاعادة
يكون الجواب الذي في الترديد المذكور جوابا الزاميا فلا يلزم ان يكون الترديد
قبيحا فان للمجيب ان يذهب الى جميع الاحتمالات العقلية الباطلة
حتى يحصل الالزام انتهى كلامه ولا يخفى عليك في هذا التوجيه اذ هو
ح عين ما ذكره بقوله وليس شئ لشيوع نظايره توسيعا للدايرة فلا معنى

للعلاوة قوله اى ومن ان المراد الخ يعنى من اجل ان المراد بالحادث
ما يكون مسبوقا بالعدم ومخرجا من العدم الى الوجود وبالقديم خلافه يقال
ان التنصيص على كل جزء من اجزاء العالم اشارة الى الرد على من زعم قدم
العالم ببعض اجزائه كالهيولى والصورة لانه اذا كان مغير الحادث ما دخل يكون
مغير التكوين الذى هو نفس الاحداث الاخراج عن العدم الى الوجود فيكون
ردا على من زعم ان بعض اجزائه غير مخرجة من العدم بخلاف ما اذا معناه
المحتاج الى الغير فى الوجود فانه يكون معنى التكوين الاحتياج الى الغير فى الوجود
فلا يحصل الرد على ذلك المزاعم لانه ايضا يقول بالحدوث بهذا المعنى وبما
حررنا لك اندفع ما قال بعض الافاضل ان مجردات الحادث عندنا ما يوجد
بداية لا يوجب اضافة التكوين الى كل جزء من اجزاء العالم ردا على من
زعم قدم شىء من اجزائه ما لم يثبت ان اضافة التكوين يوجب الحدوث
بمعنى بثبوت البداية للوجود ووجه الاندفاع لظاهر وقوله ذلك البعض
قوله ومن ههنا اى ومن اثبات اختيار الصانع كذلك لا يخفى انه يأبى
عنه قوله الخ فيما بعد والافهم انما يقولون بتقدمها بمعنى عدم المسبوقية الخ
كما لا يخفى على اولى الافهام قوله جعله بعضهم من تتمة الجواب اه يغنى انه
الخ جعل قوله وهو غير الكون كلاما مستقلا بيانا للمسئلة التى اختلف
فيها الماتريدية والاشعرية حيث ذهب الماتريدية الى انه غير الكون والاشعرية
الى انه عينه وحمل الغير ما يقابل العين بحسب المفهوم لان الدلايل الموردة
فى اثبات هذا المطلب انما تثبت المغايرة بحسب المفهوم لا التحقق وجعل
بعض الشراح هذا الكلام من تتمة جواب الشبهة التى اوردنا القايلين بحدوث
التكوين وحمل الغير المذكور فيه على الغير المصطلح وهو ما يمكن انفكاكه فى الوجود

وقال

وقال فی تقریر الجواب انه لایلزم من قدم التکوین قدم المکون لان تکوینه
للعالم والکل جزء من اجزائه یتعلق فرد قت وجوده وهو غیر المکون عندنا
لصحة الانفکاک بینهما من الجانبین لان التکوین ثابت فی الازل بدون
المکون ضرورة ان متعلقه بالمکونات فیما لایزال وقت وجودها و
کذا المکون ینفک عنه فی الجملة فلایکون التکوین اضافة کالضرب حتی
یلزم ما ذکر بل صفة حقیقیة ذات اضافة ﴿ والا ای وان کان
التکوین اضافة لم یکن غیر المکون لامتناع انفکاکه حینئذ کونه اضافة
من المکون ضرورة ان النسبة لایتحقق بدون المنتسبین ﴿ وفیه
بحث اه ای ما جعله بعض الشراح لان صحة الانفکاک من جانب التکوین
غیر مسلمة عند الخصم لان التکوین عنده اضافة لایتحقق بدون المکون
وصحة الانفکاک فی جانب المکون لایفید فی اثبات کونه صفة حقیقیة حتی
لایلزم من قدمه قدم المکونات لانها موجودة حال کونه اضافة فان
المکون حال بقائه موجود بدون التکوین فلاتتم الجواب عن الشبهة المذکورة
ویخطر بالبال ان الجواب المذکور غیر موقوف علی ان یکون صحة الانفکاک
فی جانب التکوین مسلمة عند الخصم القایل بحدوثه لان الشبهة المذکورة
کانت واردة علی مذهب القایلین بقدم التکوین فیکفی فی الجواب
علی مذهبهم کیف وحاصل الجواب منع الملازمة ای لانسلم انه یلزم قدم
التکوین قدم المکونات لان التکوین غیر المکون عندنا لصحة الانفکاک
بینهما عندنا فلایکون اضافة کالضرب ولانسلم انه لامعنی له لان
یقال انا لانسلم صحة الانفکاک بینهما بدلیل ما قلتم تقیید المصنف قوله وهو غیر
المکون بقوله عندنا دلالة لایشوبها ریبة علی انه لو کان صحة الجواب موقوفا

على تسليم الخصم تم الجواب المذكور بقوله وهو تكوينه للعالم وكل فرد من افراده
وقت وجوده ايضا لان الخصم لا يسلم كون التكوين صفة يتعلق بالمكونات
فر وقت وجودها بل عنده نفس التعلق قوله على ان عدم الغيرية لا يكون مانع
للملازمة التي ذكرها ذلك البعض بقوله والا لما كان غيرا يعني انا لا نسلم
انه لو كان اضافة لم يكن غيرا الان كونه اضافة انما يستلزم اللزوم وعدم
الانفكاك من جانب واحد وهو لا يستلزم عدم الغيرية اذ لا يكفي اللزوم
من جانب واحد كالعوض الجزئي مع محل الجزئي والصفة المحدثة مع الذات قال
اللزوم من جانب العوض والصفة محققة مع انهما متغايران للمحل والذات
ولا يخفى ان هذا المنع لا يضر اذ يكفي في الجواب ان يقال وهو غيره لصحة الانفكاك
بينهما من الجانبين عندنا فلا يكون اضافة عندنا كالضرب والا لامتنع انفكاكه
مع عدم المكون من غير ذكر نفي الغيرية قوله والصفة المحدثة مع الذات ارادوا
الصفات المتجددة لذاته تعالى من كونه قبل كل شيء وبعده ورازقا وخالقا ومحييا
ومميتا الى غير ذلك من الاضافات فلا يرد ما قال الفاضل الحلبي ان الصفات المحدثة
داخلة في العوض فذكرها مستدرك قال في شرح المواقف من الصفات ما هي غير
الذات كصفات الافعال من كونه خالقا ورازقا ونحوهما قوله قيل عليه ان
التكوين آه قائله من جعل قوله وهو غير المكون من تتمة الجواب باحثا على توجيهه
انتهى وحاصل ان الدليل لا يثبت المدعى لان المدعى اثبات مغايرة التكوين الذي
هو ابداء الفعل للمكون على ما دل عليه قولهم عندنا فان التكوين عند المعتزلة من
يوافقه ابداء الفعل وهذا جعله صفة ازلية واللازم من الدليل هو تغاير
الفعل الذي هو اثره للمفعول قوله ولو سلم لم يكن غيرا الخ يعني لو سلم ان
التكوين نفس الفعل لابداءه فلا يكون غيرا لامتناع انفكاكه عن المكون

ضرورة

ضرورة عدم تحقق الاضافة بدون المضافين ولو سلم غيريته بالمفعول يلزم
ان يكون مغايرا للفاعل اليضا لان الانفكاك من جانب واحد اعني جانب
الفاعل متحقق ههنا ايضا فيلزم ان يكون الصفة غير الذات وهو خلف
لما تقرر عندهم من ان الصفات ليست غير الذات ولا يخفى عليك ان هذا
غير وارد على الشارح لم يحمل الغير على المصطلح بل على ما يقابل العين بحسب المفهوم
كما يوضح عنه الدلايل الموردة فرارا من اثبات الغيرية وقوله وهذا كله مبنيه على
كون الحكم متغايرا اه وجعلها ايرادا على تقدير ان يكون قوله وهو غير المكون
من تتمة الجواب بحمل الغير على المصطلح على ما قاله المحشي المدقق فليس بشيء لان هذا
الدليل اعني قوله لان الفعل يغاير المفعول من الشرح وهو لم يجعل قوله
وهو غير المكون من تتمة الجواب ولم يحمل الغير على المصطلح ﴿ وجوابه ان
الكلام الزامي اه يعني ان هذا الاستدلال مبني على مذهب الخصم القايل بان
التكوين عين المكون وانه اضافة والغرض منه الزامه وحاصله ان التكوين
غير المكون لان التكوين على ما زعمت نفس الفعل والفعل يغاير المفعول
بالضرورة ﴿ ويمكن ان يراد اي اي يمكن ان يقال في دفع الاعتراض
ان المراد بالفعل ما به الفعل ومبداه اما حقيقة عرفية فان الفعل والخلق
والاختراع والاحداث والتكوين وان كان يدل على المعنى الاصح لكن المراد
فاصطلاحهم مبداه على ما مر واما مجازا بدخول اللازم وارادة الملزوم ويكون قوله
كالضرب نظرا لا تمثيلا حتى يرد ان الضرب ليس مبداء الفعل بل نفس الفعل
فلا يكون موافقا للمثل له ﴿ وقد عرفت انفا جواب اي بعد هذا الجواب
المحشي مبني على تقدير تسليم ان يكون المراد بالغير المصطلح نقل عنه فان قوله
ليس بشيء لان صحة الانفكاك اي جواب صحيح عن التسليم الاول وقوله والصفة

المحدثة مع الذات اشارة الى الجواب عن التسليم الثاني يعني ان الفعل
بمعنى الاضافة حادث ولا محذور فيه مغايرة الصفة المحدثة مع الذات ظاهر
كلامه والاظهر ان يقول فان قوله على ان عدم الغيرية لا يكفيه اللزوم
من جانب واحد جواب صحيح عن التسليم الاول واراد بقوله حادث متجدد
لان الفعل بمعنى الاضافة امر اعتباري لا وجود له في الخارج وكذا من الصفة
المحدثة لعدم الصفة المحدثة لذاته تعالى والا لزم كونه محلا للحوادث بل له
صفات متجددة تكوينه قبل كل شيء وبعده ومحييا ومميتا ورازقا وخالقا الى
غير ذلك من الاضافات والاعتبارات ✿ اذ الاحتياج اليه بعنوان
احتياج الكون الى الصانع انما هو في التكوين والايجاد فاذا كان الايجاد
عين ذاته يكون الكون محتاجا في وجوده الى ذاته اذ لو احتاج الى موجد
غيره يكون الايجاد صفة لذلك الغير فلا يكون عين الكون وهذا خلف
فيكون مستغنيا عنه وقديما لاقتضاء ذاته وجوده قبل تفسير التكوين
بالايجاد اشارة الى ان المراد بالتكوين الاضافة لامتناعها فيكون
هذا الكلام الزاميا ايضا ✿ القدم اما لغوي الخ يعني ان الاقدم اما
مأخوذ من القدم اللغوي وهو مضي الزمان الطويل معبر عنه بالفارسية
بيش بودن فالمعنى انه اوجد من العالم وسبق منه بالزمان بمقدار
معتد به عليه زمان طويل لم يمض على العالم ضرورة انه حادث وهذا على تقدير
ان لا يلاحظ لزوم قدم العالم واما من القدم الاصطلاحي عبر عنه بسبق العدم
فالمعنى اقوى قدما واولى من العالم وهذا على تقدير ان يلاحظ لزوم قدم
العالم فان التكوين اذا كان نفسه يكون قديما الا انه لا يكون قديما
كالواجب لانه قديم بالتكوين لان وجوده به فلا بد ان يلاحظ المكون

بعبارة

بعنوان كونه عين التكوين فان ذاته علة مقتضية لوجوده فلا حاجة
في الحكم بقدمه الى ملاحظة ذاته بعنوان امر آخر لو غفل عنه لم يحكم بقدمه
فيكون الواجب اسند واقوى قد ما عند العقل وهذا على طبق ما قال الحكماء
ان الموجود الذي وجوده عينه اقوى موجودية من الموجود الذي وجوده
مقتضى ذاته اذ لا يمكن تصور الخلو عن الوجود في الاول بخلاف الثاني
وان كان خلو الوجود فيهما مما لا فرق فيه بل فيه تدبر ولا يلتفت الى ما قال
الفاضل الخنثى من ان وجه الاوفق والاصح دليلا على كون صانعه
قادرا مختارا حكيما مدعون الاصحاب فيه الضرورة فانه اذا كان موجبا لم يكن
على الوجه الاصح بل على الوجه المتعين الذي لا وجه وراءه هذا لكن وجود
الضرورة في محل المناقشة خصوصا اذا اريد بالخصم ان مبدأ ما كائنا ما لا
من جميع الوجوه يكون اثره ايضا على وجه الاكمل غير مسموع لابد له من
دليل نعم يمكن المناقشة باحتمال الواسطة بان يقال نظام
العالم على الوجه المذكور انما يدل على كون مؤثره عالما قادرا مختارا
ولم يقتض ان يكون الواجب كذلك اذ يجوز ان يكون ذلك المؤثر
وسطا مختارا صادرا عن الواجب بطريق الايجاب والجواب بان ما سوى
الله حادث ولا يمكن استناده الا بطريق الاختيار غير تام لانه مبني
على اثبات حدوث جميع ما سوى الله وهو لم يثبت جدا بل انما
يثبت حدوث ما ثبت وجوده من الممكنات واستدل عليه بعض
الاكابر بان كل ما سوى الله ممكن وكل ممكن مفتقر الى مؤثر وكل مفتقر
محدث لان تاثير المؤثر فيه بالايجاد ولا يجوز ان يكون حال البقاء
لاستحالة ايجاد الموجود فيتعين ان يكون اما حال الحدوث او حال العدم وعلى

التقدير من يلزم حدوث الاثر وفيه انه لو تم لا يستلزم اما القول بحدوث
صفاته تعالى او القول بانها واجبة بالذات وكلا الامرين مشكل قوله
يشير الى ان الرويته الخ اى يشير تفسير الرويته بالانكشاف بان الرؤية
مصدر مبنى للمفعول بعتبر كونه تعالى مرئيا لان الانكشاف صفة المرئى او
المصدر على للمبنى للفاعل اى كون الشخص رائيا صفة الرائى وانما حمل
الشرح على الاول مع ان الثانى ايضا محتمل لتبادره منه غير تقدير والعباره
ولانه المتنازع فيه لان الخصم انما يرى المانع من جانب المرئى وان كان
كل منهما لازما للآخر فعلى هذا يكون قوله اثبات الشئ الخ مصدرا مبنيا
للمفعول اى كون الشئ مثبتا لكن قوله فيما بعد ولانه بالنسبة اليه حالة
مخصوصة تعرض المسماة بالرؤية يدل على انه مصدر مبنى للفاعل ويمكن ان
يقال تفسير الرؤية بالانكشاف تفسير باللازم فلا حاجة الى التاويل ويكون
موافقا لما فى شرح المقاصد انا اذا عرفنا الشمس بحد او رسم كان نوعا
من المعرفة ثم اذا ابصرناها غمضنا كان نوعا آخر من الادراك فوق
الاول ثم اذا فتحنا العينين كان نوعا آخر من الادراك فوق الادراكين
سميناه بالرؤية قوله هذا هو الامكان الذهنى الخ يعنى عدم الحكم بامتناعه
بعد التخلية هو الامكان المفسر بتجويز الذهن فرضه عند عدم المانع الشامل
للممتنع الذى يكون العلم بامتناعه كسبيا اذ يصدق عليه ان العقل
بعد التخلية وعدم ملاحظة الدليل لا يحكم بامتناعه وهو ليس محل النزاع
لان الخصم قايل بامكان الرؤية لكن بعد ملاحظة الدليل من كونه تعالى
مجردا عن المكان والجهة وعدم كونه جسما ملتبسا بالعوارض التى هى شرط
الرؤية يحكم بامتناعها انما النزاع فى الامكان الذاتى المقابل للامتناع

النفس

المقرون لايكون شيأ الوجود والعدم مقتضى الذات فالصواب ان يقال ان
العقل اذا خلى ونفسه يحكم بعدم امتناع رويته ويمكن ان يقال ان
الذهبي كاف فهذا المقام وان غفل عنه سلف الكرام لان العقل
اذا لم يحكم بامتناعه بعد التخلية عملنا بالظواهر الدالة على الوقوع
عالم يقم دليل على امتناعه اذ لا يمكن صرف الظواهر ولا التوقف فيها
بجرد احتمال ان يظهر دليل عقلي على الامتناع اذ لو كفى مجرد جواز ذلك في
الصرف والتوقف يوجب الصرف والتوقف في جميع الظواهر الواردة في الاحكام
الشرعية اذ يجوز ان يظهر دليل عقلي على امتناعها فعلم عدم حكم العقل بالامتناع
بعد التخلية كاف لنا في العمل بالظواهر ويؤيد ذلك ان القوم لم يتعرضوا
لاثبات الامكان الذاتي في سائر السمعيات كالسمع والبصر والكلام وعذاب
القبر وغير ذلك بل اكتفوا على انها امور ممكنة اخبر بها الصادق ومن
ادعى الامتناع عليه البيان وبقي ما حسن الشرح فاختصار مسك الجواز
قوله يرد عليه انه ان يريد بالخ اي ان اريد بالفرق بالبعد الفرق
برؤية البصر بين جسم وجسم وعرض وعرض فهو مصادرة بجعل المدعى دليلا
اذ يصير الكلام هكذا انا نفرق طعون برؤية الاعيان والاعراض لانا نفرق
برؤته بين جسم وجسم وعرض وعرض وكلي كانا مفروضين برؤية البصر
فهي مريئان ولا يخفى فساده وان اريد به الفرق باستعمال البصر فهو لا يفيد
في اثبات المطلوب اعني كون الاعيان والاعراض مريئا فانا نفرق باستعمال
البصر بين الاعم والاقطع مع عدم كونهما مريئين لدخول العدم في مفهومهما
لانهما عبارتان عن عديم البصر وعديم اليد والتحقيق ان الفرق بتبسط
استعمال البصر لا يستلزم كون المفروق مبصرا لجواز ان يكون المبصر عنوانا

وبتوسط ذلك الادراك يفرق العقل بينه وبين امر آخر وما قيل ان
الضرورة قاضية بان الرؤية لا تتعلق الا بالموجود ولا اختصاص لها
بشئ من الاعيان والاعراض وبهذا القدر يحصل المقصود وفيه انه يكون
الحكم بعدم اختصاص الرؤية بشئ من الاعيان والاعراض ضروريا محل
تامل كيف وقد ذهب كثير من العقلاء الى ان المرئي هو الاعراض
من الالوان والاضواء وغير ذلك على ما مر في محله ﴿محمد﴾ يرد عليه
ان التخيير المطلق الخ يعني ان الحصر ممنوع اذ التخيير المطلق اعني كون الشئ
شاغلا للحيز سواء كان بالذات او بالعرض والوجوب بالغير لكونه
مقابلا للرائي بل الامور الشاملة كلها مشتركة بينها فيجوز ان يكون علة
صحة الرؤية واحدا منها قال الفاضل المحشي فيكون وجوب الوجود علة
الرؤية لا بالمعلل لان فيه المطلوب وهو صحة رؤية الواجب لتحقق وجوب
الوجود واما كونه بالغير فهو اعتباري محض فلا يصلح علة صحة الرؤية
ومتعلقا لها انتهى كلامه وفيه انا لا نسلم ان كونه بالغير امر اعتباري وعلى
تقدير التسليم نجوز ان يكون شرطا لعلة الوجوب اجيب عما مر من انا
نعلم بالضرورة مدخلية الوجوب في العلية ولا يخفى ان هذا القدر لا يثبت
العلية ﴿محمد﴾ فان قلت علية الامور الخ هذا الجواب على تقدير تمامه
انما يدفع النقض بالامور الشاملة للمفهومات باسرها كالماهية والمعقولية
لا المفهومات الشاملة للجوهر والعرض فقط كالمخلوقية والكثرة مثلا
والجواب الحاسم لمادة الشبهة ما سبق من ان المراد بالعلة متعلق الرد
ولا شك ان شيئا من الامور العامة لا يصلح متعلقا بها لكونها امورا
اعتبارية غير موجودة في الخارج ﴿محمد﴾ قلت يجوز ان يشترط الخ يعني

يجوز

يجوز ان يشترط علة واحد من تلك الامور بشرط من خواص الممكنة الوجود
كالحدوث وتساوي طرفي الوجود والعدم الى ذاته الى غير ذلك فلا يمكن
تحقق ذلك الامر من حيث كونه علة للرؤية فرالوجب والمعدومات
فلا يلزم صحة رؤيتهما وبما حررناك ظهر لك ما قال الفاضل الخبيص وا ما
قوله فيجوز ان يشترط بشرط من خواص الموجود الممكن فمدفوع بما ذكرته
فيما بعد من ان امتناع وجود الرؤية يفقد شرطا او وجود مانع لا يمنع
الصحة المطلقة اذ لم يجعل شرط من خواص الموجود الممكن شرطا بوجود الرؤية
حتى يتم ما ذكره بل شرطا بعلية ذلك الامر ولا شك انه اذا كان شيء من
تلك الخواص شرطا للعلية لا يكون ذلك الامر من حيث العلة متحققا في
الواجب فلا يلزم صحة رؤيته ﴿ قوله ﴾ وايضا لو علمت الخ يعني لو كان علة
صحة الرؤية الامكان يصح رؤية المعدوم الممكن لتحقق الامكان فيه
لكنه مخالف للضرورة ﴿ قوله ﴾ وفيه نظر اه نقل عنه وجه النظر انه يجوز
ان يشترط علة الامكان بشرط من خواص الموجود كما اشير اليه انفا
﴿ قوله ﴾ لان التاثير صفة اثبات الخ هذا الكلام من السيد الشريف
مبني على ظاهر ما يفهم من عبارة الواقف من قوله وهذه العلة لا بد
ان يكون مشتركة والا لزم تعليل الواحد بالعلل المختلفة وذلك غير جائز
لما مر في مباحث العلل والا فالعلة ليست هاهنا بمعنى المؤثر بل بمعنى متعلق
الرؤية كما سيجيء فلا يلزم ان العلة لا بد ان يكون مؤثرا والتاثير صفة
اثبات تنبيه فرع ثبوت المثبت له فلا يتصف به العدم الصرف ولا
ما يكون نسبة ولو قيل ان الرؤية لا تتعلق بالمعدوم لكان صحيحا في نفسه لكن لا يطابق
ظاهر كلام الشارح ﴿ قوله ﴾ ويرد عليه ان لا يمنع الخ ان الدليل المذكور انما يدل

على انه لا يمكن ان يكون العدم نفس العلة الفاعلية او جزئا ولا يدل
على انه لا يمكن ان يكون شرطا لها فيجوز ان يكون الوجود بشرط الحدوث
او الامكان علة للرؤية فلا تثبت صحة رؤية الواجب بقي عنه وراء
خبير بان احتمال الشرطية لا يفتقر على العدم بل يجوز ان يكون ما ذكر
باحتمال ان يشترط عليه الوجود لكل ما يخص بالممكن انتهى وبهذا ظهر ما ذكر
الفاضل المحشي في دفع هذا الايراد من انه قد صرح الشارح ان المراد بالعلة
متعلق الرؤية والقابل ولا خفاء في لزوم كونه وجوديا وهذا معنى ما ذكر
فيه ان المراد بعلة صحة الرؤية ما يمكن ان يتعلق به الرؤية لا ما يؤثر في
الصحة الى العلة بمعنى المتعلق ضروري ونعلم بالضرورة ان متعلق الرؤية امر
موجود لان المعدوم لا يصح الرؤية قطعا انتهى كلامه لا يدفع الايراد المذكور
اذ يجوز ان يكون امرا وجوديا بنظم الكلام على ما مر والقضية السابقة
فان امتناع وجود الرؤية امتناع وجود الرؤية لح بعينه احتياج الرؤية
لح موقوف على ثبوت كون الشرط من خواص الممكن شرطا او من خواص
الواجب مانعا وهو لم يثبت على تقدير ثبوت لا يضر فان امتناع وجود
الرؤية لفقد شرط او لتحقق مانع لا يمنع مير وعليه ان حاصل
هذا لح يعني ان حاصل هذا الكلام هو ان متعلق الرؤية مشترك بين الجوهر
والعرض بحسب الواقع فان خلاصته ان متعلق الرؤية وجودي وليس
في صورة رؤية الشيخ من البين خصوصية الجوهر والعرض بل الوجود المطلق
وهذا الكلام لا يدفع الاعتراض المذكور بقوله فان الواحد النوعي آه على نظم الذي
المذكور بقوله انا قاطعون برؤية الاعيان اه خلاصته انا لا نسلم انه لا بد
لح المشترك من علة مشتركة لم لا يجوز ان يكون ذلك الحكم واحدا النوعي

نعم

فعل بالمختلفات فلا يستدعي علة مشتركة ودفعه انما يكون باثبات الحدية
الممنوعة وهي انه لابد للحكم المشترك من علة مشتركة والكلام المذكور
لا يثبته فانه انما يدل على ان علته امر مشترك في الواقع لانه لابد ان يكون
مشترك في الواقع واجيب بان هذا جواب بتغيير الدليل وهو شايع فيما
بينهم وليس بتحرير الطريق المذكور بحيث يندفع منه الاعتراضات حتى يرد
ما ذكره المحشي وفيه بحث اذ قوله بان المراد بالعلة متعلق الرؤية والتعلق
لها والاخفاء في كونه وجوديا يدل دلالة جلية على ان الجواب بحرير للطريق
السابق بحيث يندفع الاعتراضات ﴿ ويستلزم الاستدراك اه
عطف على قوله لا يدفع يعني ان هذا الكلام يستلزم استدراك التعرض
لامور الرؤية بجواهرها والعرض والاشتراك الصحيح بينهما ولا استلزام الاشتراك
في المعنى الاشتراك في العلة اذ يكفي ان يقال اذا رأينا زيدا لاندرك منه
الالهية ما دام كونه موجودا من الموجودات ولذا قال وقد لا يقدر على
تفصيل ما فيه من الجواهر والاعراض فعلم ان متعلق الرؤية اولا وبالذات
هو المطلق الالهية وهي مشتركة بين الواجب والممكن فيصح ان يرى
ولا حاجة للمقدمات المذكورة كما لا يخفى بهذا اخلاصة كلام المحشي والتفاصيل
المحشي بهذا كلام لا طايل تحته كما يظهر بادنى تامل ﴿ ردبان مفهوم
الالهية اه هذا ما ذكره السيد وشرح المواقف وحاصله ان مفهوم الالهية المطلقة
المشتركة بين الالهيات امر اعتباري كمفهوم الحقيقة والماهية فلا يصلح
ان يكون متعلق الرؤية والا لزم صحة رؤية المعدوم بل المرئي من الشبح
البعيد هو الخصوصية الموجودة فيه الا ان ادراكها اجمالي لا يمكن تفصيلها
فان مراتب الاجمال متفاوتة قوة وضعفا فليس كل اجمال وسيلة الى التفصيل

الا يرى ان قولنا كل شئ فهو كذا فلعل تلك الخصوصية مدخلا فى الرؤية
فلا يصح رؤية الواجب ﴿ثم﴾ اعلم ان هذا اه يعنى ان هذا دليل المذكور
لاثبات صحة الرؤية الواجب منقوض بصحة الملموسية فان الدليل المذكور
بعينه جار فيها مع امتناع كون الواجب محلا ملموسا وتقريره ان الملموسية
مشتركة بين الجوهر والعرض لا بالفوق بالملمس جسم وجسم ما سمر الطويل من
العرض والطويل من الاطول وليس الطول والعرض عرضيين قائمين بالجسم لما
يقرر من ان الجسم مركب من الجواهر الفردة فليس الطول العرض هو ليس الجواهر
الذى تركب منها الجسم وكذا الفوق بالملمس عرض وعرض فان المركب
عن اليابس واليابس عن الاملس فالملموسية صفة مشتركة بين الجوهر والعرض
ولا بد للحكم المشترك من علة قابلية مشتركة وهى ليس الا الوجود بما حررنا
لك اظهر ضعف ما قال الفاضل المحشى يمكن ان يقال ان صحة الملموسية مختصة
بالاعراض فلا تنقض بصحة الملموسية لعدم جريان الدليل فيها لان الدليل الذى
اورد على رؤية الاعيان جار بعينه فى الملموسية الاعيان بل لا فائدة على ما حررنا
فان تم تم فى العرضيين والا فلا حاجة عنه بعض الفضلاء بانا نلزم صحة ملموسية
الواجب فان ما تقرر من الشيخ الاشعرى من انه يجوز ان يدرك كل حاسة
ما يدرك بالحاسة الاخرى يفيد استلزام صحة الابصار صحة اللمس الا انه لما ورد
النقل باللمس لم يلتفت الى البحث عن صحته وانت خبير بان ما ذكر يقتضى صحة
المذوقية والمشمومية والمسموعية وهى سقط لا يقبلها الطبع السليم ولذا
قال فى شرح المقاصد واما النقض بصحة الملموسية فقوى والانصاف ان
ضعف هذا الدليل جلى ﴿يرد﴾ عليه انه يصح ان يقال اه يعنى انا لا نسلم
ان المتعلق بالممكن ممكن فانه يصح ان يقال ان العدم المعدوم العدم

يرد المعلق

العدم

والعلة قد يكون ممتنع العدم مع امكان عدم المعلول فيتفسر الصفات بالنسبة
الى الذات والعقل الاول بالنسبة اليه عند الحكماء ويجوز ان يكون الرابطة
الممتنعة متعلقة بالاستقرار الممكن والسر في جواز تعليق الممتنع الممكن
ان الارتباط بين المعلق والمعلق عليه انما هو بحسب الوقوع يعني ان
وقوع عدم المعلول وقوع عدم العلة والممكن الذاتي قد يكون ممتنع الوقوع كالممتنع
الذاتي فيجوز التعليق بينهما بحسب الوقوع وليس الارتباط بينهما بحسب الامكان حتى
يلزم من امكان المعلق عليه امكان المعلق واجيب بان المراد بالممكن المعلق
عليه الممكن الصرف والخالي عن الامتناع مطلقا ولا شك ان امكان عدم المعلول
فيما امتنع عدم علته ليس كذلك بل التعلق والتطبيق بينهما انما هو بحسب الامتناع
بالغير فان استلزام عدم الصفات وعدم العقل الاول عدم الواجب من حيث
وجود كل منهما واجب وعدم ممتنع بوجود الواجب واما بالنظر الى ذاته
مع قطع النظر عن الامور الخارجية فلا استلزام بخلاف استقرار الجبل فانه
ممكن صرف غير ممتنع لا بالذات ولا بالعرض واما الرد بان المعلق عليه استقرار
الجبل بعد النظر بدليل الفاء وحين تعلق ارادة الله تعالى استقراره
عقيب النظر استحال استقراره وان كان بالغير ليس بشيء لان استقرار
الجبل حين ارادة بعدم استقراره ايضا ممكن بان يقع بدله الاستقرار
انما الممتنع استقراره مع تعلق ارادة عدم الاستقرار كما يفصح عنه بيانه
الشارح فقال الفاضل المحشي والحق ان التركيب المذكور وان اللغة بل الصحيح ان يقال
ان العدم العلة العدم المعلول ليس بشيء اذ لا شك في صحة قولك اذا انتفى اللازم
انتفى الملزوم مع انه قد يكون الملزوم ممتنع الانتفاء قيل سلمنا ان الارتباط
بينهما بحسب الوقوع لكنه اذا فرض وقوع الشرط الذي هو ممكن في نفسه

فاما ان يقع المشروط فيكون ايضا ممكنا والا فلا معنى للتعليق وايراد
الشرط والمشروط وفيه بحث اذ الارتباط والتعليق يجب الوقوع
فى نفس الامر لا الفرض فنجوز ان يفرض وقوع الشرط مع عدم وقوع المشروط
فتأمل قوله ههنا مجاز عن العلم اه يعنى ان الرؤية فى الاية مجاز عن العلم الضرورى
اى ما يكون حاصلا بلا نظر وفكر طريق ذكر الملزوم وارادة اللازم ودنك شايع فمعنى
رب ارنى انظر اليك اجعلنى عالما بك علما ضروريا وهذا تاويل خط ومن تبعه
قوله واجيب بان النظر اه يعنى لو كانت الرؤية بمعنى العلم الضرورى لكان النظر
المذكور بعده ايضا بمعناه وليس كذلك فان النظر الموصول بالى فى الرؤية لا يحتمل
سواه فلا يترك بالاحتمال قوله مع ان طلب العلم اه علاوة اى على ان طلب العلم الضرورى
بدل على ان موسى عليه السلام لم يكن عالما برؤيته ضرورة انه يخاصمه وذلك غير معقول لان
المخاطب فى حكم الحاضر انتهى بدر وما هو معدوم بالنظر ليس كذلك كذا فى شرح المواقف
قوله يرد عليه ان المراد اه اى يرد على العلاوة ان المراد بالعلم هو العلم بهوية الله تعالى
الخاصة به والمخاطب لا يقتضى العلم بهوية الخاصة بل العلم بوجه كلى فان من يخاطب من وراء الجدار
انما يعلم بوجه كلى لا بهوية الخاصة فيقال ان اريد بالعلم بهوية الخاصة انك فى هوية تعالى عند
موسى عليه السلام انك فى ذات بذاتها وهو الرؤية بعينها وان اريد نوع آخر من الانكشاف
فلا بد من تصوره وبيان امكانه فى حقه تعالى ولزومه لرؤيته وعدم لزومه لمخاطبة حتى يتم كلام
الماردل اقول المراد العلم بهوية الخاصة هو انكشاف هوية بوجه خفى بحيث لا يكون
عند العقل صدقه وعلى كثيرين كما فى العلم المرئى بحاسة البصر ولا شك فى كونه ممكنا فى حقه
تعالى لانه قادر على ان يخلق فى العبد علما ضروريا بهويته الخاصة على الوجه الخفى بدون استعمال
الباصرة كما يخلق بعده وفى عدم لزوم فان الخطاب انما يقتضى العلم بالمخاطب بوجه كلى
لكن صدقا على كثيرين عند العقل وان كانت فى الخارج منحصرة فى شخص واحد فهو من

قبيل

قبيل التعقل وبما قدمنا ظهر ما قال الفاضل الجلبي ان اريد العلم بهويته الخاصة على وجه الاجمال فهو حاصل في الخطاب ايضا وان اريد من حيث الخصوص فهو لا يتصور الا بطريق الاحساس لانا لا نم انه لا يتصور بدون الاحساس او ليس للحواس مدخل في العلم بل بمحض خلق الله على القاعدة المختارة عند الشيخ الاشعري فيجوز ان يخلق ذلك العلم الجزئي في النفس الناطقة بدون الاحساس كما لا يخفى ﴿ روى عن موسى اختاره اه روى انه لما امره ان يأتيه في سبعين من بني اسرائيل لميقات فاختار من كل سبط ستة فزاد اثنان فقال تخلف منكم رجلان فسارعوا فقال ان لمن تقدم اجرا من خرج فرجعا وبكيا ولم يشع وذهب مع الباقين على دلوا من الجبل عند عمام فدخل موسى بهم العمام وحوروا سجدا فسمعوا الكلام موسى عليه السلام بامره ونهاه ثم انكشف العمام فاقبلوا عليه وقالوا لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة وكذا في انوار التنزيل ﴿ فعلم انهم ارتدوا اه اى فعلم من هذه الرواية ان هؤلاء السبعين الحاضرين مع موسى عليه السلام ارتدوا وكفروا بعد ما كانوا من اخيار الموحدين فلا يرد الاشكال الذي اورده انه اصلا لا نختار انهم كانوا كافرين ولا نم توقف علمهم باستماع الرؤية على ان يصدقوه في حكم الله تعالى بل نقول انهم كانوا حاضرين فرق السؤال سامعين للجواب الصادر من جانب قدس الله تعالى بل نقول انهم كما سمعوا بالاوامر والنواهي حين السجدة وغشي العمام نم يتوقف على تصديقه عليه السلام لو كان القائلون بل نؤمن لك الكفار الذين لم يحضروا وقت السؤال ولم يسمعوا الجواب على ما في شرح المواقف وما قيل ان السبعين وان سمعوا الجواب لكن موسى عليه السلام هو المخبر بان المسموع كلام الله تعالى فيتوقف على تصديقه ففيه انا لا نم ان كونه كلام الله موقوف على اخبار موسى عليه السلام فان فيه علامات وقرائن دالة على انه ليس من جنس كلام البشر بعد م الترتيب والاصوات من جانب واحد مثلا بدا ما سنح بخاطري العليل في ذهني الكليل فرجع الى مقال الخليل

ولافضلا فی توجیه مقالات کلها تعسفات شرکنا فی الخافقة التطویل
ان یقولوا الخ بغرض للمعتزلة ان یقول نزاعنا انما هو فی هذا النوع من الرویة الذی
خلق الله تعالی فی الدنیا فی الحیوانات بل یجوز ان یتعلق بذاته تعالی هذا النوع من الرویة
وینکشف عنده کالمبصرات الجسمانیة اذ لا یجوز عندنا انه لا یجوز ذلک ولا نزاع
لنا معکم فی النوع الآخر من الرویة التی نقف فی الحقیقة واللوازم والشرائط السمعیة
عندکم بالانکشاف التام وعندنا بالعلم الضروری کذا فی شرح المقاصد اقول الحکم بعدم
نزاعهم فی هذا النوع من الانکشاف انما یصح لو جوز ان یحصل الانکشاف التام البصری
بدون الشرط المذکور لکن النظام من مذهبهم عدم جواز ذلک حیث قالوا الادراک
البصری مشروط بالشروط المذکورة فالنزاع اذ معنوی لان العلم الضروری عندهم
هو العلم بهویة الخاصة بدون توسط الابصار وعندنا الرویة هو الادراک
بالبصر بدون الشرط المذکور وهم ینکرونه لتوقفه عندهم علی الشروط المذکورة
الحاصل انهم معترفون بالانکشاف التام العقلی ونحن انما نثبت الانکشاف التام الحسی
وهم ینکرونه لحکم المذکوری کم من غیر تراضی الخصمین یرد علیه ان عدم المدح
الخ یعنی ان لانم الشرطیة المذکورة بقوله لو امتنعت الرویة لما حصل التمدح بها فان
ما عدم صفة مدح یحتمل ان یکون فی صورة الامتناع اقوی فی المدح وعدم تمدح المعدوم
بعدم الرویة لانم انه لاستنادهم بل لاستحالة علی العدم الذی هو معدن کل نقص
فیجوز ان یکون هذا النقص ایضا من الصفات الا تری ان الاصوات والروائح یمکن
رویتها مع انه لا یفید نفیها عنها التمدح لکونها مقرونة بنقائض بعلامات النقص البعض
من الحدوث والامکان والتجدد والشر فرزنک ان الموصوف اذا کان کاملا فی
جمیع الوجوه یکون کل ما نفی عنه من صفات النقص والامکن کاملا من جمیع الوجوه
فیفید ذلک التمدح بخلاف ما اذا کان ناقصا فانه یجوز ان یکون المنتفی صفة

كمال نفوسنا كما نفر صفات اخر من صفات الكمال ويكون هذا من سمات النقص فلا يفيد
التمدح قوله والحق ان اى الحق ان استناع الشئ لا يمنع التمدح بنفيه اذا كان من
صفات النقص بل الاستناع يدل على كمال التمدح اقوى الا ترى انه قد ورد
التمدح بنفى الشريك والولد فى القرآن العظيم مع استناعهما فى حقه تعالى قوله واما الكسب
فيكفيه الخ دفع لما سيورد وانكم انتم للعبد كسب الافعال بالاختيار فنقول لو كان
العبد كاسبا لافعاله لكان عالما بتفاصيلها ضرورة ان كسب الشئ بالقدرة والاختيار
لا يكون الا بعد العلم بذلك الشئ بالتفصيل واللازم باطل فالملزوم مثله وحاصل الدفع ان
الكسب يكفيه القصد والعلم الاجمالى ولا حاجة الى العلم بتفاصيل المكسوب ولا شك فى كون
العبد عالما بافعاله على سبيل الاجمال قوله والحاصل انه فرق بين الخلق اذ حاصل الجواب
انه فرق بين الخلق والكسب وان الخلق يقتضى العلم التفصيلى دون الكسب لان الخلق
افادة الوجود وهو موقوف على العلم التفصيلى لان الارادة والانقص مما الى
به ممكن وكذا كل فعل من افعاله تعالى وقوعه على وجوده مختلفة واتجاهات شتى فوقوع
ذلك المعين لاجل القصد اليه بخصوصه والقصد اليه بخصوصه موقوف على العلم به كذلك
لان القصد الجزئى لا ينبعث من العلم الكلى كما يشهد به البديهة بخلاف الكسب فانه
صرف القدرة والارادة نحو المقدور من غير ان يكون له اثر فى ايجاده فيكفيه العلم
الاجمالى هذا قيل والحق ان الفرق بين الخلق والكسب فى اقتضائهما العلم بهما مشكل
على انه على تقدير تمامية لا يفيد اذ للمعتزلة ان يقولوا العلم بالتفصيل انما
يشترط فى الخلق الخلق الكامل واما فى الخلق الناقص الذى يتصف به العباد
انما يتعلق بالفعل بوجه عام فبناء وجه سرده العبد يتعلق العلم به ايضا بخلاف الخلق
فانه اعطاء الوجود لامر جزئى فما لم يتصور بوجه جزئى لا يتعلق الارادة به فلا اشكال
فى الفرق ولما ان الخلق الناقص لا يقتضى العلم بوجه جزئى فمغايرة لان القصد انما يتعلق

لا يوجد الفعل الاختياري فلا بد من العلم بوجه جزئي في الايجاد سواء كان ناقصا
او كاملا اما الفرق بينهما في اشتمال الحكم والمصلحة فتدبر والله الموفق قوله وبه يندفع
ما يقال الخ اي بما ذكر من ان لا شعور بتفاصيل الافعال في حال المباشرة مع ان
العلم بالعلم بعد التوجه ضروري وبذا قيل انه علم ضروري مع النظري اندفع ما قيل
يجوز ان يكون العبد عالما بتفاصيل افعاله ولا يكون لا العلم بعلم او يجوز ان يكون
له شعور وعلم بذلك التفصيل ولا يبقى زمانا طويلا وجه الدفع الاول ان العلم بالعلم
ضروري بعد الالتفات وههنا ليس كذلك ووجه الدفع الثاني انه لا علم له حال
المباشرة اليضا فان الحركة لا صنعة تامل في تفصيل اجزائه عند الحركة ولا شعور
فلا يكون مشعورا بتفاصيل الاجزاء ولا بحركة الاجزاء وانكار ذلك مكابرة
قوله ينبغي ان يجعل هذا الخ اي ينبغي ان يجعل المصدر بمعنى المفعول عن المعمول
يصح تعلق الخلق به لان المعنى المصدري عن الايقاع والاحداث امر اعتباري
لا تحقق له في الخارج وهذا لازم الاستمرار في الايقاعات فلا يكون متعلقا للخلق ثم ينبغي
حمل اضافة المصدر الى ضمير الخطاب على الاستغراق بمعونة المقام لان المقام مقام
المدح وان كان اصل الاضافة للعهد على ما بين في موضعه اذ لو لم يحمل على الاستغراق
لم يتم المقصود اذ لا شك ان المعمول يصدق على مثل السرير بالنسبة الى النجار اعني
ما يتعلق به الوقوع اذ يقع للسرير انه معمول للنجار باعتبار انه يتعلق به الافعال
والحركات الصادرة عنه حتى صارت معدمات الوجود فعلى تقدير ان لا يكون
الاضافة للاستغراق يجوز ان يكون المراد بعض المعمولات ومثال هذا المعمول
فلا يتم المقصود اذ لا شك ان جميع افعال العباد معمولاتهم مخلوقة له تعالى
وارد على المعتزلة اذ لا خلاف لهم فان امثال هذا المعمول من الجواهر مخلوقة
له تعالى لا مدخل للعبد فيها انما الخلاف فيما يقع بالكسب العبد ويستند اليه من الاعراض

تمت الرسالة

مثل الصلوة والصوم والاكل والشرب والقيام والقعود ونحو ذلك قبل الاحاجة الى
حمل الاضافة على الاستغراق لان المراد بالعمل المعمول يعني الحاصل بالمصدر فان كان
مجازا اسم قبيل اطلاق اللازم وارادة الملزوم الا انه كثير الوقوع في كلامهم بحيث يفهم
بلا قرينة يدل عليه فتيم المقام بلا ريبة قلت لا تيم المقام على هذا التقدير ايضا اذ المصدر
ان جميع الافعال سواء كان على سبيل المباشرة والتوليد مخلوقة الله تعالى
اولا وبالذات والمعمول بهذا المعنى لا يشمل المتولدات كحركة المفتاح المتولدة
من حركة اليد وهو ظاهر فلا بد ان يراد بالمعمول ما يتعلق به العمل بمعنى ترتبه عليه
ويحمل الاضافة على الاستغراق فيشتمل افعال المباشرة والتوليد وما يتعلق به
العمل على سبيل الوقوع عليه وتيم المقام كما لا يخفى قوله واما ما الموصولة اه
يعني اما اذا حمل ما على الموصولة فلا حاجة الى ارادة الاستغراق بمعونة المقام
لان لفظ ما عامة موضوعة للاستغراق فالمعنى والله خلقكم وجميع ما تعملون
بخلاف الاضافة فانها موضوعة للعهد في الاصل اذ هو الاصل بمعونة المقام
في التعريف فلا بد في ارادة الاستغراق من الاستعانة بالمقام قوله وبالجملة تحذف
الضمير اي حاصل الكلام ان حذف الضمير العائد الى الموصول انما يكثر اذا
جعل ما مصدرية فترجح الشق ما المصدرية بانه لا يحتاج فيه الى حذف الضمير
ليس كما ينبغي فان غرض الشيخ المجد بيان وجه جعل ما مصدرية لا ترجيحه على الموصولة
حتى يرد ما ذكر ويمكن ان يقال غرض المحشي الفاضل المجد بيان ترجيح التوجيه الثاني
على الاول لا الرد على الشيخ قوله وقد يوجه اه اي قد يوجه من جانب المعتزلة هذه
الآية بان المراد بالخلق خلق الجواهر والمعنى انكم من تخلق الجواهر تكسبون لا تخلقها
دون خلق الاعراض والافعال الحسية وقد يوجه ايضا بان المراد الخلق بلا آلة
وبمباشرة اسباب وكلاهما خلاف الظاهر لان اللفظ انما يدل على التخصيص كيف وجعل

الضمير راجع الى ما الموصولة بمعنى الذي والعائد محذوف اي والله خلقكم والذي تعملونه
وهو الاصنام على نمط قوله تعالى افحسب الذين كفروا ان يتخذوا عبادي من دوني اولياء
بتقدير مفعول ثان اي اولياء انا معينا لهم ص

الخلق المتعدى منزلا منزلة اللازم بحذف المفعول اللازم يدل على المراد ان
اتصف بالخلق مطلقا ليس كمن لا يتصف بالخلق قوله وبمنعون كون الخلق
اى يعنى ان المعتزلة لا يثبتون الشرك فى وجوب الوجود واستحقاق العبادة
ويمنعون كون الخلق مطلقا مناطا لاستحقاق العبادة بل مناط خلق الجواهر
والخلق الذى يكون بلا آلات واسباب ويمنعون ورود الآية السابقة
اعنى قوله فمن يخلق كمن لا يخلق فى مقام المدح قوله وبمنعون ان المكلف الخ
لانه اذا كان خلق الكل بخلق الله تعالى ويكون الافعال الصادرة عنه بمنزلة
افعال الجمادات ولا يكون لاختيار فيها فلا يكون المكلف به اختياريا واللازم
بطل اذ قد اتفقوا على ان ما وقع به التكليف اختيارى البتة وان اختلفوا فى
انه هل يجوز التكليف بما لا يطاق ام لا قوله يجوز ان يمدح اه حاصله انا لا نسلم
الشرطية المذكورة بقوله لو لم يكن العبد خالقا لبطل المدح والذم والثواب
والعقاب فانه يجوز ان يكون المدح والذم باعتبار المحلية وان يكون ترتب
الثواب والعقاب على الافعال المذكورة ترتبا عاديا مثل ترتب الاحراق
على مماس النار وهو لصرفه فرخا لص حقه فلا يسأل عن لميتها بان يقال
لم ترتب الثواب على هذا الفعل ولم يترتب العقاب على ذلك كما لا يقال لم يترتب
الاحراق على مماس النار قيل هذا انما يتم لو لم يكن المدح مستحسنا والذم مستقبحا
كما لا يخفى وانما ترك الشارح هذا الجواب لانه كما يدفع هذا الحجة ايضا فهو
عينا لان من كل وجه والجواب باثبات الكسب الاختيارى هو العمدة فلذا
اختاره قوله فان الله تعالى اجرى اه يعنى ان قوله تعالى كن حقيقة والله تعالى
قد اجرى عادته فى ان يكون الاشياء الى ان تكون بهذه الكلمة وان لم يمتنع
تكونها بغيرها والمعتزلة يقولون احدث فتحدث عقيب هذا القول لكن المراد

الكلام

الكلام الازلي القايم بذاته تعالى لا الكلام اللفظ المركب الاصوات لانه حادث
يحتاج الى خطاب آخر وهلم ولانه يستحيل قيام الصوت والحرف بذاته تعالى
وكلام يتوقف خطاب التكوين على الفهم واشتمل على اعظم الفوايد وهو
الوجود جاز له تعلقه بالمعدوم وانما قال ش ره لا يبعد لان اكثر المفسرين
ذهبوا الى ان قوله تعالى كن مجاز عن سرعة الايجاد وسهولته على الله تعالى
وكمال قدرته تمثيلا للغايب اعني تاثير قدرته والمراد بالنداء امر التكوين
للمطيع في حصول المامور به من غير توقف واستماع ولا افتقار الى مراجعة
امر واستعمال آلة وليس ههنا قول ولا كلام وانما يكون وجود الشيء بالخلق والتكوين
مقرونا بالعلم والقدرة والارادة كذا ذكره ش ره العلامة في التلويح قوله ويؤيده
قوله تعالى فقضيهن سبع سموات قال ش ره في التلويح التحقيق ان القضاء
اتمام الشيء اما قولا كما في قوله تعالى وقضى ربك ان لا تعبدوا الا اياه اي حكم وامر فعلا
كما في قوله تعالى فقضيهن سبع سموات اي خلقهن والقى امر من اشتهر حلاله
فعلم مما ذكر ان ما وقع في شرح العمدة ان القضاء يذكر ويراد به الامر قال الله
تعالى فاقض ربك ان لا تعبدوا الا اياه اي امر او يذكر ويراد به الحكم قال الله تعالى
فاقض ما انت قاض حيث جعل ارادة الامر مغايرا للارادة الحكم لكن على ما
ينبغي ان الحكم والامر واحد وكذا الاعلام والتبيين كما قيل المراد بالقضاء
في قوله تعالى وقضينا الى بني اسرايل في الكتاب لتفسدون في الارض الاعلام
والتبيين الفاظ مترجمة واحد اعني تمام الشيء قولا لا يعتبر بحسب مناسبة المقام
بواحد منها قوله فهي من الصفات الفعل اي اذا كان المراد به الخلق مع زيادة
الاحكام يكون من صفات الفعلية فمرجعه الى الخلق التكوين او الى تعلق القدرة
عقيب الارادة على ما عرفت فيما سبق قوله في شرح المواقف ان قضاء الله تعالى

قال فيه اعلم ان قضاء الله تعالى عند الاشاعرة هو ارادته الازلية المتعلقة
بالاشياء على ما هي عليه فيما لا يزال واما عند الفلاسفة فهو علم يمتنع ان
يكون الوجود عليه حتى يكون على احسن النظام واكمل الانتظام وهو المسمى
عندهم بالعناية الازلية التي هي مبداء الفيضان الموجودات من حيث اشتمالها
على احسن الوجوه واكملها انتهى وما وقع في شرح المطوالع الاصفهاني من ان
القضاء عبارة عن وجود المخلوقات في اللوح المحفوظ وفي الكتب المبينة مجتمعة
ومحكمة على سبيل الابداع فمدور رجع الى تفسير الحكماء وما اخوذ منه فان المراد
بالوجود الاجمالي الوجود الكلي للاشياء وباللوح المحفوظ جوهر عقلي مجرد
عن المادة فرد ذاته تعالى وفعله تعالى يقع له العقل ويعرف الحكماء وانما قلنا المراد
ذلك لان ما ذكر منقول من شرح الاشارات للمحقق الطوسي حيث قال اعلم
القضاء عبارة عن وجود جميع الموجودات في العالم العقلي على سبيل الابداع
والقدر عبارة عن وجودها في موجوداتها الخارجية بتفصيل واحد بعد واحد
كما جاء في التنزيل وقوله تعالى وان من شيء الا عندنا خزائنه وما ننزله الا
بقدر معلوم كذا ذكره المعين النسفي في حاشيته ويؤيده ما وقع في الكشاف
حيث قال ليس القضاء في كلام الحكماء عبارة عن وجود المخلوقات في مادتها
وهذه الحاشية فيما سبق ظاهر ان ليس للقضاء الا ثلثة معان احدها الخلق
والثاني مصطلح الاشاعرة والثالث مصطلح الفلاسفة فيما قيل ان
للقضاء ثلثة معان فهو من قلة التدبر فتدبر قوله لكن اه يغني انه
لم يفسر القضاء بما هو مذكور في شرح المواقف لانه يودي الى الزيادة
والتكرار وكذا تفسيره بالحكم اليضا يودي الى التكرار قوله قيل عليه انه
لا معنى للرضا بقضاء الله تعالى اذا القابل بر ضيت بقضاء

الله تعالى

الله تعالى انه لا يريد انه رضي تلك الصفة وهو القضاء وقد يجاب عنه اصلا الاعتراض
بان الرضاء بالكفر انما يكون كفرا اذا كان مع الاستحباب له وعدم الاستقباح بخلاف
الرضاء بكفر الكافر مع استقباحه قصدا الى زيادة اغواءه كما قال الله تعالى
حكاية ربنا اطمس على اموالهم واشدد على قلوبهم فلا يؤمنوا حتى يروا العذاب
الاليم وفيه ان ذلك انما هو في الرضاء بكفر الغير واما الرضاء بكفر نفسه فهو كفر
مطلقا قال قرا الناء رخانيه من رضي بكفر نفسه فقد كفر ومن رضي بكفر غيره فقد
اختلف المشايخ فيه والاصح انه لا يكفر بكفر الغير ان كان لا يحب الكفر
وانت خبير بان رضاء القلب آه يغني ان ما ذكره المعترض من انه لا معنى لرضاء
بصفة من صفات الله تعالى مما لا معنى له اذ تعلق رضاء القلب بفعل الله تعالى
على تقدير كونه عبارة عن الفعل مع زيادة الاحكام بل متعلق صفة على تقدير
كونه عبارة عن ارادته الازلية آه مما لا ستره في صحته ولا شك ان الرضاء
بها يستلزم الرضاء بمتعلق تلك الصفة من حيث انه متعلق ضرورة ان
الرضاء بالفعل متعلق بصفة لا يتصور الا بالرضاء بطرفيه من حيث كونهما
متعلقين له فيكون ما آله جواب الشيخ رحمه الله وما ذكره المعترض بقوله لا يصح
آه واحدا اذ يصير المعنى والرضاء انما يجب بالقضاء المستلزم للرضا بالمقضي
من حيث كونه متعلقا لا بالمقضي من حيث ذاته ولا من سائر الجهات وانما
اختار الشيخ هذا الطريق ولم يقل والرضاء انما يجب بالمقضي من حيث كونه
مقضيا لا من حيث ذاته لان الرضاء بالاول اعني القضاء هو الاصل و
المنشأ والثاني اذ الرضاء بالمتعلق انما وجب لتعلق القضاء فان قيل لا فرق
بين هذه الصفة وبين غيرها في وجوب الرضاء بذاتها ومتعلقها فما وجه التخصيص
قالوا الرضاء بالقضاء واجب اجيب بان هذه الصفة لما كان صدورا لا لام

من آثارنا كان مطلوبا لان يعرض عنه العباد فيها ولم يرضوا بهذه الصفة وتعلقوا
فلدفع هذا التوهم قالوا يجب الرضاء بالقضاء قالت المعتزلة انه تعالى
آه يعني قالت المعتزلة في النقض عن لزوم النقض والمغلوبية بانه تعالى
اراد ايمان العباد رغبة واختيارا منهم لا جبرا فلا نقض في عدم وقوعه لعدم
دلالته على عجزه بخلاف تخلف المراد عن الارادة القسرية فانه نقص مشعر بالعجز
كما لا يخفى ❁ وليس شيء آه اي ما قالت المعتزلة في النقض ليس شيء اذ عدم
وقوع مراده ولو بالارادة التفويضية نوع نقض ومغلوبية ولا اقل من
حيث لم يقع مراد الملك ووقع مرادات العبيد والخدم كذا في شرح المقاصد
❁ وقيل لا يفهم من الارادة آه اي قيل في التفصي عن لزوم النقض
والشناعة على المعتزلة انه لا يفهم من ارادته تعالى ايمان العباد رغبة واختيارا
لا الرضاء به فقولهم تخلف المراد عن الارادة التفويضية قول بتخلف المرضي
عن الرضاء وهو مذهب اهل السنة والجماعة فكما لم يلزمهم النقض والشناعة
كذلك لا يلزم المعتزلة ايضا ❁ وهو كلام آه اي ما قيل كلام ليس له
محصل لان ذلك انما يفيد لو كان الرضاء عندنا هو عند المعتزلة وليس كذلك
فان الرضاء عند المعتزلة هو الارادة مطلقا من غير تقييد بعدم الرضاء
فالقول بتخلف المرضي عن الرضاء عندهم قول بتخلف المراد عن الارادة فيلزمهم
النقض والشناعة بخلاف الرضاء عندنا فانه الارادة مع ترك الاعتراض
او نفس الترك ولا يلزم من القول بتخلفه من المرضي تخلف المراد عن الارادة
فانه امر قد يجامع تعلق الارادة كما في ايمان المؤمن وقد لا يجامعه كما في كفر الكافر
فانه تعلق به الارادة دون الرضاء ولا يلزم من تخلفه عن المرضي نقص وشناعة
فرارا نعم تخلف المراد عن الارادة نقص عندنا لكن الرضاء لا يستلزم كما لا يخف

الاعتراض ٥١

وشذا

وكذا الافيد قال الفاضل المحشي من ان للمعتزلة ان يقولوا ان الارادة التفويض
هو الامر والنهي ولا شك ان متعلق الامر والنهي لا يستلزم تعلقه والا تعلقه
اجماعا لان ذلك انما يتم لو كان معنى الامر عندهم ما فسره به القوم من طلب الماموربه
سواء كان مرادا او لا وليس كذلك فان الامر عندهم هو الارادة فتخلف المامور
عن الارادة تخلف المراد عن الارادة فيلزم النقض والمغلوبية بلا ريب قوله
او بلا تاثير لقدرته وهو مذهب الاشعري فان الله تعالى اجرى عادته بان العبد
اذا صرف قدرته وارادته الى الفعل اوجده عقيب ذلك من غير ان يكون لقدرته
وارادته تاثير في وجوده فذلك الفعل مخلوق الله تعالى ومكسوب للعبد وسمي بتحقيقه
انه والله تعالى قوله او قدرة العبد فقط اه لا يخفى انه لا يظهر مما ذكره
فرق بين مذهب الحكماء والمعتزلة لان عدم الايجاب والاضطرار انما هو بالنسبة
الى نفس القدرة وامايع تمام الشرائط من الارادة وغيرها فليس الا الايجاب و
الاضطرار وهو لا ينافي الاختيار بالنسبة الى ذاته ولذا قال في قواعد
العقايد ان مذهب الحكماء والمعتزلة ان الله تعالى يوجب للعبد القدرة و
الارادة وهي يوجبان وجود المقدور وقال في شرح الجديد للتجريد وذهب الحكماء
والمعتزلة الا الى انها واقعة بقدرة العباد على سبيل الاستقلال بلا ايجاب
بل باختيار ثم فرق بين المذهبين بان خلق القدرة والارادة في العبد عند
المعتزلة على سبيل الاختيار وعند الفلاسفة بالايجاب قوله فهو مذهب
الفلاسفة هذا مبني على ظاهر الكلام الحكمي وفان بحقيق مذهبهم انه تعالى فاعل
الحوادث كلها وان المراتب شروط معدة لافاضة المبدا على ما صرح به في
شرح الاشارات حيث قال ان الكل متفقون على صدور الكل منه جل
جلاله وان الوجود معلول له على الاطلاق وان ت سهلوا فرمقالاتهم وقال

من افلاطون من ان العالم كرة والارض مركز والافلاك قسر والحوادث
سدى والانسان هدف والله اعلم فاين المفر يشعر بذلك كذا ذكره
المحقق الدواني في بعض تصانيفه قوله والمروي عن امام الحرمين انه قال
في شرح المقاصد بهذا القول من الامام وان اشتهر في الكتب الا انه خلاف
ما صرح في الارشاد وغيره حيث قال ان الخالق هو الله تعالى لا خالق سواه
وان الحوادث كلها حادثة بقدرته تعالى من غير فرق بين ما يتعلق لقدرة
العباد وما لا يتعلق قوله او مجموع القدرتين اي قدرة الله وقدرة العبد
على ان يتعلق المجموع بالفعل نفسه وبوتر فراصل الفعل بغير ان قدرة
العبد غير مستقلة بالتاثير فاذا انضمت اليها قدرة الله تعالى صارت
مستقلة بتوسط هذه الاعانة وهذا قريب من الحق وان اشتهر
في الكتب انه جعل كلا منهما مؤثرا تاما وجوز اجتماع مؤثرين على
اثر واحد فانه بظاهره يحتاج بان يجعله موصوفا انه كما في نظم الاسم تاديبا وبيانا
فان زالت النطع واقعة بقدرته تعالى وكونه طاعة على الاول ومعصية
على الثاني لقدرة العبد واللطائف انه لم يرد ان قدرة العبد مستقل في وصف
خلق الطاعة والمعصية والا لزم عليه ما لزم على المعتزلة بل اراد ان لقدرة
العبد مدخلا في وصف فعله بالنسبة الى العباد طاعة ومعصية
كذا ذكره المحقق الدواني ويرد على مذهبه ان هذه الصفات امور اعتبارية
يلزم فعل العبد باعتبار موافقته لامر الله سبحانه او مخالفته له فلا وجه
لجعله اثرا للقدرة قوله والمقصد الخ يعني ان قوله وللعباد افعال آه فلا يصدق
الا على المذهبين فان قوله للعباد افعال كما على الجبرية اذ لا فعل له عندهم
وكذا على القاضي اذ للعباد عنده اوصاف للافعال لا انفسها وقوله

ختيارية

اختيارية على الحكم حيث قال فعل العبد بقدرته باكتساب واضطراب واما رد
على المعتزلة فقد سبق ولذا لم يشر اليه بهذا قوله الا ان بعض الادلة لا يرد
الخ وهو قوله ولانه لو لم يكن للعبد فعل لما صح تكليفه ولا ترتب استحقاق الثواب
والعقاب على افعاله قوله ولا ترتب استحقاق الثواب والعقاب تقييد نظر
مر ذكره وهو ان ترتب استحقاق الثواب والعقاب امر عادي كترتب الاحراق
عقيب مماسة النار فكما لا يلزم ترتب الاحراق على ما هو كذلك لم يترتب
على هذا الفعل الثواب وعلى ذلك العقاب قوله وقد يرد اليضا على الجبرية
الخ اى كما يرد على الجبرية لعدم صحة التكليف يرد لعدم صحة فايدة التكليف و
الدعوة والبعثة والتاديب لان فايدة التكليف طلب الفعل والترك
ولما لم يكن من شاء من العبد الفعل صار التكليف بلا فايدة ولا يرد هذا على
الاشعري بان يقول لم لا يكون لقدرة العبد تاثير في الافعال لم يعد التكليف لجواز
ان يكون ذلك التكليف داعيا لاختيار الفعل وصرف القدرة والارادة
الله المرتب عليه خلق ذلك الفعل ترتبا عاديا باعتبار ذلك الاختيار
المرتب على الداعي لصير الفعل طاعة اذا وافق ما ادعاه الشرع او معصية
اذا خالفه ويصير علامة الثواب والعقاب قوله هذا بيان الحصر وعدم امكان
اه مقصوده رفع ما يورد من ان هذا السوال والجواب قد سبق حيث قال
فان قيل فيكون الكافر مجبورا في كفره فلذا تكرار محض وحاصل الدفع ان هذا بيان
للجبر بالنسبة الى كل ما يمكن للعبد من الفعل والترك حيث عمم وقال اما ان
يتعلق بوجود الفعل او بعدمه وما مر من قوله فان قيل بالنسبة الى الافعال
الصادرة عنه فقط حيث خص الاعراض بالنسبة الى الكفر والفسق مع
انه قد فصل في السوال والجواب هناك بايراد السوال الثاني مع الجواب عنه

بالجعل وانتقض ما لم يفصل في ذلك المقام فلا تكرار واعلم ان جعل الكفور
الفسق من الافعال الموجودة انما يبنى على العرف والمراد الموجودة في العبد
بفعل القائم بها فان الخالق لا يتغير وجودها في نفسها والا فهما امران عدميان
لا تحقق لهما في الخارج قوله وهكذا ذكر الامتناع بان يقال ما علم الله تعالى وارادة
عدمه يمتنع اذ لو لم يمتنع لجاز وقوعه فيلزم انقلاب علمه تعالى جهلا وتخلف المراد
عن ارادته تعالى قوله وانت خبير بان الاعدام الازلية آه يعني ان تعليم ارادة
الله تعالى ليس الا بالنسبة الى الموجودات لان اعدام الحوادث ازلية فلو
كانت مسبوقة بالارادة لكانت حادثة لان اثر الارادة حادث على ما
هو المقرر المتفق عليه بين الجمهور فتعليم ان الارادة بالنسبة الى جميع الممكنات
محل بحث ويؤيده ما ذكر في شرح المواقف ان العدم ليس اثرا مجعولا للقادر
كالوجود بل معنى استناده اليه انه لم يتعلق مشيته بالفعل فلم يوجد
الفعل لان استناد العدم الى القادر بقيض حدوثه كما في الوجود فيلزم
ان لا يكون عدم العالم ازليا واما الجواب بانا لا نسلم كون اثر الارادة حادثا
لانه يجوز ان تقدم القصد على العدم كتقدم الايجاد على الوجود على ما مر ٢ الا يكون
ولو سلم فيجوز تعليم الارادة بالعدم ضمن شمول البقاء المستند على العدم فليس بسديد
لان المنع الاول وان كان مخلصا عن هذا الاعتراض لكنه يهدم الاستدلال
بكونه فاعلا مختارا على كون العالم حادثا واما الثاني فلان بقاء المستند على العدم
ليس الا اتصافه بالعدم في الزمان الثاني بلا امر زائد واذا لم يكن العدم
صالحا لان يكون اثرا منسوبة الى جميع الازمنة على السواء فالحق ان يقال
بقاء المستند على العدم مستند الى بقاء عدم مشية الفعل كما لا يخفى وغاية ما يكلف
ان يقال ان عدم الاشياء بوجودها مرتبط بارادته الا ان ارتباط الوجود

بوجودها

بوجودها وارتباط العدم بعدمها ولا نعني بتعلق الارادة بالعدم الا ان يقتضي
الارادة وجود ارتباط العدم باعتبار عدمها قوله ولذا وقع في الحديث فانه اسند
عدم الفعل الى عدم المشية لا الى مشية العدم كذا نقل عنه قوله والا لامتنع
الخ اي وان لم يتعلق الارادة بالوجود يمتنع وجوده لان للارادة علة الوجود
وعدم العلة علة عدم المعلول ومن هاهنا ظهر وجه آخر لبعدم كون العدم اثرا
الارادة لانه لو كان الارادة علة له ايضا يلزم توارد العلتين المستقلتين
على معلول واحد قوله والمعتزلة لما جوزوا التخلف عن الارادة يعني ان المعتزلة
لما قالوا ان تخلف المراد عن ارادته تعالى اذا كانت متعلقة بفعل غيره
جايز لانه ارادة تفويضية وتجوز تخلف المراد عنها عندهم من غير نقض
على ما لم يتوجه السؤال عليهم بان تعميم ارادة الله تعالى لافعال العباد
يستلزم الجبر لانهم يقولون لانا نمنع انه اذا تعلقت الارادة بالوجود يجب
والا يمتنع بل يمكن وجوده وعدمه لان التخلف ممكن يرد على اكثرهم
السؤال بتعميم علمه تعالى فان تخلف المعلوم عنه يستلزم الجهل وهو ينقض ايضا
بالاكثر لان ابا الحسين وان قال بتعميم العلم لكنه يقوله انه تعالى لا يعلم الاشياء
قبل وقوعها فعنده لا يتصور الجبر بالنسبة الى العلم ايضا قوله قد يمتنع بهذه العلة
ايضا كما يمتنع منافات كون الفعل الاختياري واجبا او ممتنعا للاختيار
كذلك يمتنع نفس جعل تعلق العلم والارادة بفعله الاختياري واجبا او ممتنعا
لان العلم تابع للمعلوم بعنوان الاصل والمطابقة والمعلوم طل وحكاية عنه
فانه انكشاف الشيء على ما هو عليه فحد ذاته الامري ان صورة النفس انما
يكون علما اذا كان مطابقة له حتى لو خالفه بوجه ما لم يكن علما بل جهلا فعلم انه
لا مدخل للعلم في جعل الفعل واجبا وسبب القدرة والاختيار غير فاعله وكذلك

ف المعلوم والعلم

ليس للارادة البتة مدخل في سبب الاختيار لان الارادة متفرعة عن علم الله تعالى
وتابعة له والعلم تابع للمعلوم الذي صدر عن العبد بالاختيار فهو ايضا تابعة
لاختيار العبد فلا يكون موجبا للفعل واما قولهم والا لجاز انقلاب علم الله تعالى
جهلا وتخلف المراد عن الارادة قلنا هذا لا يثبت الايجاب بل الاستلزام والفرق
ظاهر ولا يكون فعل العبد حركة الجماد آه اى اذا كان الوجوب والامتناع
بتوسط الاجبار محققا للاختيار في نفس الامر لا يكون ذلك الفعل حركة
الجماد الذي لا مدخل للاختيار فيه اصلا وهو المقصود هنا لان المقصود نفي الجبر
فالفعل الذي يرد عليه الجبر ههنا وهذا القدر كاف له واما الكلام فان ذلك الاختيار
ليس فعلا للعبد لانه لا يوجد شيئا على ما يقرر عليه اى اهل الحق فيكون مخلوق
الله تعالى فيلزم الجبر فالشيخ الاشعري سلم وقال ان العبد مجبور على الاختيار
فانه محل الارادة التي احدثت فيه جبرا وهو جبر متوسط لا يستلزم الجبر على
الافعال على ما سيجيء تحقيقه واما الذاهبون الى مذهب الاستاذ فلم يصرحوا بلزومه
ولا بعدمه لكن لهم ان يقولوا ان كون الاختيار مخلوق الله تعالى لا يستلزم الجبر
لان الاختيار الذي هو مخلوق الله تعالى بغير الارادة وهي صفة من شانها
ان يتعلق بكل من الطرفين الفعل والترك من غير داع ومرجح كما في قدرة
العبد فيكونه من الله تعالى لا يستلزم الجبر لان صفة الارادة من حيث
كونها صفة ليست جبرا الى ما يتعلق الجبر بالنسبة الى الافعال واعطاء الارادة لا يستلزم
شيئا منها الا يرى ان صدور ارادة تعالى من ذاته تعالى بطريق الايجاب
من غير شائبة الاختيار لا ينافي كونه في فعله مختارا بالاتفاق فكذلك صدور
ارادة العبد من ذاته تعالى ايضا لا يستلزم الجبر ولا ينافي كونه مختارا اذ لا فرق
في عدم كون كل منهما باختيار صاحبه نعم لو كان الاختيار بغير الارادة المتعلقة

باحد الطرفين او بلا ارادة التابعة للداعي من الله تعالى لزم الجبر بعدم التمكن
على احد طرفي الفعل اما مطلقا او عند وجود الداعي لكنه ليس كذلك هذا الايضاح
عليك انما ذكره ممايدل على عدم كونه مجبورا في الافعال الصادرة بتوسط الاختيار
واما في نفس الاختيار فهو مضطر مجبور قطعا كما انه تعالى موجب بالنسبة الى الارادة
وغير ناس الصفات وان كان مختارا بالنسبة الى الافعال الصادرة بتوسطها
والشيخ الاشعري انما يقول بكونه مجبورا في الاختيار لا في الافعال الصادرة
بتوسطه تامل قوله توجيه النقض بالعلم ظاهر بان يقال ما علم الله تعالى وجوده في
الازل يجب بما علم عدمه يمتنع فلا يكون الافعال الصادرة عنه فيما لا يزال اختيارية
بالاتفاق الخ صحيح قوله واما بالارادة فممنوع اذ يمكن ان النقض بارادته تعالى
ممنوع على ان تعلق الارادة ازلية فيتعلق ما اراد الله تعالى في الازل وجوده
يجب ولا يمتنع فلا يكون له اختيار في الافعال الصادرة عنه فيما لا يزال اما
اذا كانت حادثة فلا يتم اذ لا يكون للارادة تعلق سابق على وجود الشيء
يجب او يمتنع قال الفاضل الجلبي ان النقض وارد لو كان تعلقها حادثة
بان يقال ان تعلقت بايجاد شيء فيما لا يزال يجب وجوده والا يمتنع وجوده
فتبطل الاختيار وفيه بحث لان هذا الوجوب بالاختيار حين الايجاد دون
لا ينافي الاختيار لتحقق التمكن على الفعل والترك قبل الايجاد وانما الذي ينافي
الوجوب الحاصل قبل الايجاد كالحاصل من تعلق الارادة في الازل وهو ظاهر
قوله وقد يجاب بان الاختيار الخ حاصل الجواب ان الاختيار عبارة
عن التمكن عن ارادة الضد حال ارادة الشيء لا بعدها فالوجوب الحاصل بعد
ارادته لا ينافي الاختيار وهذا حاصل في ذاته تعالى بالنسبة الى الارادة لانه
كان يمكن في الازل ان يتعلق ارادة الله تعالى لكل من الطرفين على سبيل

العدل وكذا بالنسبة الى العلم ايضا لانه ليس فيما تعلق ارادته تعالى بعدم وجوب
تعلق الارادة لان تعلقها ازلية ولا يتصور القبلية والبعدية في
الازل بخلاف ارادة العبد فان تعلقها متأخر عن تعلق علمه تعالى وارادته
الازلي فيحقق الوجوب او الامتناع قبله فلا يكون له التمكن من الطرفين
حين تعلق الارادة وقد يجاب عن النقض بالارادة بان المراد بوجوب
فراغه هو ارادته المستند الى ذاته بطريق الايجاب بخلاف باقي افعال
العبد فانه ارادة الله تعالى فيلزم الجبر فتدبر قطعا منه تأويل لعل وجه التأويل
ان معنى الايجاب على ما ذكرتم هو عدم التمكن من الطرفين حين تعلق
الارادة بان يكون متعلقها متقررا على شيء ما بحيث ان وجد وجد والا فلا وهذا انما يستدعي القبلية الذاتية لا الزمانية فالايجاب بهذا المعنى حاصل
في ذاته تعالى لان تعلق العلم وان لم يكن سببا ما على تعلق الارادة بالزمان
لكنه مقدم عليه بالذات فان تعلق الارادة تابع لتعلق العلم ومتفرع عليه
فيحقق وجوب الفعل وامتناعه قبل تعلق الارادة بقبلية ذاتية بخلاف
ارادة العبد فانها متبوعة لتعلق علمه تعالى وارادته ضرورة توقفها على
تعلقها بطريق جري العادة وان كان تعلق ارادة العبد متأخرا عن
تعلقها بالزمان فلا يلزم الايجاب وسلب القدرة والاختيار منه
اي بالدوران والترتب المحض اه دفع لما يتوهم من ظاهر العبارة من ان
قوله ان بقدرته وارادته مدخلا في بعض الافعال يدل على ان لقدرته
تأثيرا فيه وهو مناف للحصر المستفاد من قوله ان الخالق هو الله تعالى
وحاصل الدفع ان ما يحكم به بديهة العقل هو ان لقدرة العبد مدخلا
في بعض الافعال بالدوران الزمانية متى تحقق القدرة تحقق الفعل ومتى لم توجد

لم يوجد

لم يوجد والترتب المحض الخالص عن الحكم بالتاثير او بعدمه كما يحكم به وراء
الاحراق مع مساس النار وترتبه عليه لان يحكم العقل عليه بان القدرة
تعلقت بالتاثير حتى يصير منافيا لقوله بان الخالق هو الله اذ لا حكم
للضرورة فيه كما انه لا حكم له في عدم التاثير بل كل منهما نظري يثبت بالدليل
وبما ذكره اندفع الشبهة التي اوردت بجعل المتوسط بين ان بديهية العقل
حاكمة بوجود صفة في العبد فارقة بين حركتي البطش والارتعاش لحكم
بثبوت تاثير بانا فان صدق حكمها الاول صدق حكمها الثاني فيكون مذهب
القدرية حقا وان كذب الثاني كذب الاول فيكون مذهب الجبرية حقا
وعلى كلا التقديرين فلا توسط اذ لا حكم للبديهة في ناثير القدرة اي درته
سيما حين ثبوت انتفائه بالقواطع انما حكم البديهة بالدوران والترتب
المحض كما لا يخفى صرف القدرة جعلها آه يعني معنى صرف القدرة
جعلها متعلقة بالفعل وذلك الصرف يحصل بسبب تعلق الارادة بالفعل لا يعني
انه سبب مؤثر في حصول ذلك الصرف اذ لا مؤثر الا الله بل يعني ان تعلق القدرة
يصير سببا عاديا لان يخلق الله تعالى في العبد قدرة متعلقة بالفعل بحيث
لو كانت مستقلة في التاثير لاوجد الفعل واما صرف الارادة وجعلها متعلقة
بالفعل فليست مخلوقة لله تعالى حتى يلزم الجبر بل هو لذواتها فانها صفة
من شانها ترجح احد المتساويين بل المرجوح ظاهرا من غير داع ومرجح
لما عرفت في ارادة الله تعالى من انه صفة توجب تخصيص احد المقدورين
بالوقوع في بعض الاوقات من غير احتياج الى مرجح كما ان صدور الارادة عنه
ذاته تعالى بطريق الايجاب لا يوجب الجبر في افعاله كذلك صدور ارادة العبد
من ذاته تعالى لا يوجب الجبر في افعاله واعلم ان هذا المقام يستدعي بسطا في

الكلام فنقول وبالله التوفيق ان افعال العباد منها ما يتعلق ارادة الله تعالى
بلا توسط اختيار العبد بمعنى ان الله تعالى يوجد باسواد تعلق بها ارادة
العبد ولا ومنها يتعلق بها ارادته تعالى بتوسط اختياره وارادته
بمعنى ان الله تعالى اوجد في العبد قدرة بها يتمكن من الفعل والترك وارادة
ترجح احدهما فاذا رجحت ارادة العبد احد الطرفين وتفرعت عليه تعلق
قدرته وصرف الآلات والدواعي اليه بمعنى ان تعلقت الارادة يصير
سببا عاديا لان يخلق الله تعالى في عبده صفة متعلقة بالفعل بحيث لو
كانت لها تاثير بالاستقلال لاوجد الفعل تعلق قدرة الله تعالى وارادته
بخلق ذلك الفعل عقيب ذلك اعني تعلق ارادته وقدرته وصرف الآلة
اليه تعقيبا ذاتيا فان قيل ذلك الترجيح المتفرع عليه تعلق القدرة و
صرف الدواعي اما ان يكون مخلوقة الله تعالى فالجبر بان او فعل العبد ويكون
العبد خالقا لبعض افعاله قلت الترجيح من مقتضيات الارادة ما بين
في موضعه من صفة من شاء من ترجيح احد الممكنات وبيان فان قيل اذا كان
من مقتضيات ذات الارادة فما فايدة التكليف اذ الارادة يتعلق بها حينئذ
بالضرورة قلت قد يصير التكليف داعيا لتعلق الارادة بناء على ان
الارادة تابعة للعلم فاذا علم المكلف ان التكليف واقع هكذا فهو حسن
يصير ذلك داعيا لتعلق ارادته وترجيح فصرف القدرة والدواعي اليه
تعلق الله تعالى الفعل عقيبه عادة باعتبار ذلك التعلق اعني تعلق
الارادة المرتب على الدواعي يصير الفعل طاعة وعلامة للثواب والحاصل
ان الله تعالى خلق في العبد اسبابا لافعاله الاختيارية قبل صدورها
عنه بكسبه وقبحها وترتب الثواب والعقاب عليها ما خوذ من

ان الشارع خلق فيه ارادة تابعة لذلك العلم مرجحة لبعضها وقدرة متعلقة
بالفعل تابعة لتلك الارادة بحيث لو كانت مستقلة فرالايجاد لاوجدها
فمع العلم بالحسن والقبح الداعي الى تعلق الارادة ان تعلق ارادته بالقبيح
يستحق الذم باعتبار المجازية والعقاب بطريق جري العادة وان تعلق
بالحسن يستحق المدح والثواب كذلك ولذا لو فعل قبيحا لم العلم قبحه لا يستحق
الذم والعقاب ولو تعلق ارادته بقبح وعزم عليه ارادته مع العلم بقبحه
يستحق المواخذة وان لم يخلق بعده فان قيل تلك الارادة التي من شانها
الترجيح حادثة فهي اما بارادة العبد فيلزم التسلسل واما بارادة الله تعالى فيكون
مجبورا قلت تلك الارادة مخلوقة الله تعالى والعبد مجبور في نفس تلك الصفة
وهو لا يستلزم الجبر في الافعال الصادرة بتوسطها كما في افعال الله تعالى
فانها صادرة بتوسط الارادة المستندة الى ذاته بطريق الايجاب والتلازم
حدوثا مع انه مختار فيها اذ لا فرق بين ان يكون مستندا الى ذاته
بطريق الايجاب وبين ان يكون مستندا الى غيره فعدم كونها بالاختيار
والسر فيه ان الارادة المخلوقة فيه مطلقة من غير ان يكون متعلقة
بالحسن والقبح هذا محصول ما ذكره الشارح في هذا الكتاب من تحقيق خالق
الافعال والله اعلم بحقيقة الحال **قوله** وقيل صرف القدرة اي قيل في تفسير نفي
من صرف القدرة ومغايرته لصرف الارادة ان صرف القدرة عبارة عن
قصد استعمالها وذلك القصد غير صرف الارادة لانه عبارة عن القصد الذي
يحدث عنده القدرة كما سيجيء وفسر ان الاستطاعة مع الفعل مع ان القدرة
صفة يخلقها الله تعالى عند قصد اكتساب الفعل وانما قلنا بمغايرتهما لان صرف
القدرة متاخر بالذات عن وجودها لان قصد استعمالها فرع كونها موجودة

وجود القدرة متاخر بالذات عن قصد الاكتساب لانه سبب عادي لخلق القدرة
والمتقدم غير المتاخر فاذا لم يكن عينه يلزم تقدم الشئ على نفسه قوله وليس كذلك لان
قصد الخ اى ما ذكره صاحب القيل ليس كذلك واما بيان تغاير صرف القدرة بقصد
الاستعمال فلانه يقتضي ان يوجد القدرة فى العبد ولا يكون مستعملا الا اذا استعمله
موقوف على القصد ومتاخر عنه بالزمان لان قصد الفعل مقدم على الفعل
بالزمان على ما يقرر عليه راى جمهور المتكلمين ولا يكون القدرة مع الفعل
بل مقدم بالزمان لان الفعل مقارن لاستعمال القدرة المتاخرة بالزمان عن
القصد المقارن بوجود القدرة مع ان مذهب من يقول بجدوثها عند قصد الفعل
اعنى الاشعرى انها مقارنة للفعل بالزمان لا قبله واما بيان مغايرة القصدين
فلان تقدم الشئ باعتبار ذاته لا ينافى تاخره بحسب وصف يجوز ان يكون القصد من
حيث ذاته متقدما على القدرة ومتاخرا عنه باعتبار وصف اى بالنظر الى
استعمال القدرة فلا تثبت مغايرة القصدين قوله كما فى فولك رماه فصلبه
فان الرمى المخصوص باعتبار افضائه الى الموت يكون قتلا وهو انما يتحقق بعد
الموت فيكون الرمى متاخرا عن الموت باعتبار كونه قتلا مع انه مقدم على الموت
باعتبار ذاته والذى صح دخول الفاء فى قولك رماه فقتله قوله وهذا هو التعقيب اه
اى كون الفعل عقيب مجموع صرف القدرة وصرف الارادة هو التعقيب الذاتى
وان كان بالنسبة الى صرف الارادة تعقيبا زمانيا بل الشبيه بالذاتى لان خلق
الله الفعل لا يتوقف على صرف العبد وقدرته وارادته بحيث يمتنع وجوده بدونه
الا هو من الاسباب العادية التى ليست كسببيتها الا واهية فكذا التعقيب
والا فالقدرة اه اى وان لم يكن التعقيب ذاتيا بل زمانيا لم يكن القدرة
مع الفعل بل قبله وهو خلاف مذهب الاشعرى قوله لانه ذكر اه حاصله ان

تفسير

تفسير الشركة بما ذكر يقتضي ان لا يكون الشركة في مذهب الاستاذ لعدم انفراد
كل من قدرة الله تعالى وقدرة العبد بمقدور بل مجموعهما مؤثر في مقدور واحد
مع ان مذهبه اقبح شركة من مذهب المعتزلة لانه يدل على ان قدرته
تعالى غير كاملة في الايجاد بل هو ناقصة محتاجة الى اعانة بخلاف مذهب المعتزلة
فانه لا يدل على النقصان بل على انه لا يقدر على بعض الامور والنقصان
فرد لكن كما لا انقصان في عدم قدرته على الممتنعات قوله وليس شيء الخ اي ما ذكره
ليس بشيء لان كلام المؤثر من اغير قدرة الله تعالى وقدرة العبد متوقف عليه
دخل في التأثير على انا لا نم انه اقبح شركة في المعتزلة لانا نا نؤثر قدرة العبد في
بعض الامور بجعل الله وخلقه مؤثرة فيها ليس اقبح من نفي دخل قدرة العبد
بالكلية وجعل العبد خالقا بالاستقلال والقياس على الممتنعات قياس مع الفارق
قوله ولا يجري في ملكه آه قيل الواو للحال اقول يجوز ان يكون معطوفا على قوله
دخل قدرة الله تعالى بتقدير ان المصدرية وهو داخل في الفهم ونظم المعنى
كما لا يخفى قوله اي عليه عادية وهي ما يدور عليه الفعل وجودا وعدما كالنار
مع الاحراق والشرط العادي ما يتوقف عليه تأثير الفاعل عادة لا حقيقة
وان لم يكن دائرا معه كيفما اتفق ان تحقق ليس لا يستلزم تحقق الاحراق
فما قال الفاضل المحشي من انه لا يظهر الفرق بين كون القدرة علة عادية و
بين كونه شرطا عاديا ليس بشيء وهذا عند الشيخ حسن ينفي كون شأن القدرة
ايجاد ما التأثير فتسميتها علة او شرطا مجاز قوله لكن ان تقول آه هذا
على ما وقع في كلام الآمدي من ان شأن القدرة ايجاد ما التأثير وان
لم يؤثر بالفعل بوقوع متعلقاتها بقدرة الله تعالى فتسميتها علة ايجاد
ما تأثير حقيقة فما قال الفاضل المحشي من ان كون شأن القدرة التأثير

غير مستقر عند اصحابنا فلا حسن ايراد عليهم لانهم يقولون التاثير بالفعل لا الكون
شانه التاثير يشير الى وجه الذم فرتب الواجبات يغير ان وجه الذم
واستحقاق العقاب فرتب الواجبات بعض عدم اتيانها وان لم يكتب الصحيح هو
نصف للقدرة فعل الجبر ترك القصد اليه وهذا مبني على ما هو الاصح من ان
عدم الفعل ليس متعلق القدرة والارادة بل هو متعلق عدم القدرة والارادة
على ما مر من ان الاعدام لست متعلقة المشية والقدرة واما عند من يرى
انه مقدور حاصل بصرف الارادة والقدرة اليه فعنده وجه استحقاق الذم
فرتب الواجبات كسب القبيح بقصد فعل الشر وصرف القدرة اليه لا التصنع فقط
واما فرتب الواجبات لعدم الاتيان لان الترك بمعنى كف النفس عنها
عند تهيئ الاسباب وميلان النفس الى الفعل المنهي حاصل بصرف الارادة كما
ان كف النفس عن المنهي عند تهيئ الاسباب والميلان الى الفعل الواجب
فاستحقاق الذم والعقاب فيه الكسب القبيح بالاتفاق ومما ينبغي ان
تعلم ان قول الشارح فيستحق الذم والعقاب يستفاد منه انه قد يستحق الذم
والعقاب بترك قصد الفعل ايضا وانه قد لا يعاقب بعفو من الله تعالى او سهو
من العبد او نحو ذلك ومعنى الاستحقاق انه لو عوقب بذلك كان ملائما بنظر
الشارع لا انه حق لازم لانه ليس مذهبنا قال بعض الفضلاء انه لو كان استحقاق
الذم والعقاب لاصنعة قدرة فعل الجبر لكان معاقبا بقصد فعل الشر
لحصول التصنع مع ان قصد فعل الشر لحصول التصنع مع ان قصد فعل الشر
معفو مالم يعمل اقول الاصح ان المعفو هو حضور فعل الشر بدون القصد
واما القصد فلا قال في المهد المعرفة تم اعمال القلب من الفكرة والنية
هل يكتب ام لا فقال بعضهم لا وبعضهم يكتب والاصح انه يخطر

والقدرة بالاتفاق

محظور

ببالله

ببالہ ولم یعتقد ولم یتردد فیہ فانہ لا یحاسب وان کان کفرا لان ذلک لخطرہ ممالا
الاحتراز عنہ فاما اذا خطر ببالہ واعتقد ذلک وبنیت علیہ فانہ یسئل ویحاسب
بقولہ تعالی وان تخفوا ما فی انفسکم او تبدوہ یحاسبکم بہ اللہ وقولہ تعالی ان السمع
والبصر والفواد کل اولئک کان عنہ مسئولا قولہ وہو لانہ فرآہ ای کون الصنع
سبب الذم والعقاب فیترک الواجبات لانہ فان یکون وجہ الذم فی فعل
المنہیات شیئا آخر غیر صرف القدرۃ الیہ علی ما یجیء فی قولہ وصحح التکلیف یعتمدہ
حینئذ تعالی الا انہ صرف قدرتہ الی الکفر بصنع باختیارہ وانی قلنا انہ لا
ذلک لان ترک الواجب وان کان من المنہیات الا انہ من التروک فیجوز ان
یکون وجہ الذم والعقاب فیہ مغایرا لما فی فعل قولہ وہذا الکلام الزامی ہذا الدلیل
علی وجوب المقارنۃ ودلیل الزامی منبی علی مذہب الخصم القائل بتاثیر القدرۃ
فی حال الدلیل انہ لو کانت الاستطاعۃ سابقۃ علی الفعل یلزم وقوع الفعل بلا استطاعۃ
لکون وقوعہ بدونہا عندکم لانہ یستلزم تخلف الاثر عن المؤثر والالی
وان لم یکن الزامیا بل تحقیقا مبنیا علی مذہب الحق فلا یفید وجوب المقارنۃ
لان استحالۃ وقوع الفعل بدون الاستطاعۃ لم یلزم اذ لا دخل للاستطاعۃ فی
وجود الفعل عندہ حتی یستحیل وجودہ بدونہا عادۃ اقول ان کان المدعی ان
الاستطاعۃ یجب ان یکون مع الفعل ولا یجوز تقدمہا فلا بد ان یجعل الکلام
الزامیا لانہ لو جعل تحقیقا انما یدل علی انہ یلزم خلاف جری العادۃ وہو
لا یستلزم امتناع تقدمہا مطلقا وان کان المدعی ان الاستطاعۃ یکون مع
الفعل بطریق جری العادۃ فلا حاجۃ الی جعلہ الزامیا ولعل المحشی حملہ علی الاول
بناء علی رعایۃ ظاہر قولہ ش واذا کان الاستطاعۃ عرضا وجب ان یکون
مقارنتہ بالفعل قولہ فلا نقض لقدرۃ اللہ ای حین اذا کان مقارنۃ القدرۃ

وضع م

الحادثة مبنية على امتناع بقاء الاعراض ولا يرد النقض بقدرة الله تعالى وتقرير
النقض انه لو كانت القدرة مع الفعل لا قبله لزم حدوث قدرة الله تعالى
اذ قدم مقدوره اذ الفرض كون القدرة مع الفعل فيلزم من حدوث مقدوره
حدوث قدرته ومن قدم قدرته قدم مقدوره وكلاهما باطلان بل قدرته ازلية
اجماعا ومتعلقة في الازل بمقدوره انه فقد ثبت تعلق القدرة بمقدوره قبل
حدوثه ولو كانت ممتنعة في القدرة الحادثة لكانت ممتنعة في القدرة القديمة
ايضا كذا في شرح المواقف وحاصل الدفع ان القدرة الحادثة غير باقية لانه
من الاعراض وهي ممتنعة البقاء والا لزم قيام المعنى بالمعنى على ما مر فلو كانت
قبل الفعل يلزم وقوع الفعل بلا استطاعة بخلاف القدرة القديمة فانها باقية
ازلا وابدا فلا يلزم من تقدمه على وجود المقدور ليست من قبيل الاعراض
عندهم لان العرض عبارة عن غير ممكن يكون تحيزه تابعا لتحيز غير آخر والصفات ليست
كذلك حاصله انه ليس نفي وجود المثل آه يعني حاصل الجواب ان يد على الاسبق
ان القدرة مقارنة للفعل سواء سبق مثل او لا وليس لنفي وجود المثل السابق
داخلا في دعواه حتى يرد ان دليله انما يدل على وجوب المقارنة لا ان لا يوجد
قبل الفعل لجواز ان يكون باقية تجدد الامثال على ما هو مذهبه فيصح الاعراض
فيكون قبل الفعل مع مقارنة له بتجدد الامثال فلا يلزم وقوع الفعل بلا استطاعة
وفيه بحث آه حاصله ان نفي المثل السابق داخل في دعواه او مذهبه ان
لا قدرة قبل الفعل ومذهب المعتزلة جوازها قبله حيث قالوا انه لا بد للقدرة
من مثل سابق على حصول الفعل والا لزم تكليف العاجز على ما عرف فالنزاع بين
الفريقين في ان القدرة قبل الفعل لم لا قال في المواقف قال الشيخ واصحابه
القدرة اعني ذلك مع الفعل ولا يوجد قبله وقالت المعتزلة القدرة قبل الفعل

فمنهم

فمنهم من قال ببقائها حال الفعل ومنهم ومن نفاه وبهذا ظهر ركاكة قوله لا
لابد من مثل سابق والاولى ان يقول لابد من قدرة سابقة لان وجود المثل
انما هو عند بعض المعتزلة القائلين بان القدرة باقية حال الفعل يتجدد الامثال
واما عند من ينفي بقاء حال الفعل ويقول بقاء الاعراض محال عنده مثل سابق
بل نفس القدرة التي يعتمد عليها التكليف كما لا يخفى ☜ يرد عليه انه يجوز ان
يكون آه حاصله انما يلزم قيام العرض بعرض لو كان امر الحادث فيذا في الحالة
الثانية امرا موجودا حتى يكون عرضا فانه قسم الموجود الممكن واما اذا كان امرا
بسيطا الفعل وسرعة من غير ان يكون له تحقق في الخارج زايد على نفس القدرة ما
كما سبق فان الكيفية النفسانية من حيث انها كما في موضعها وبوقات
الافراد والاشتال لا يسمى بسيطا ويسمى راسخة وامرا زايدا عليها في الخارج كما لا يخفى قال
بعض الافاضل بذا البحث مندرج في النظر الذي ذكره اشم بقوله وفيه نظر لان حاصل
قوله لانه يجوز ان يمتنع الفعل في الحالة الاولى لانتفاء شرطه انه لا يلزم من
عدم حدوث معنى فيها ان يكون وجود الفعل في الحالة الثانية واستغناءه عن الاولى
كما يجوز وجود شرطه في الحالة الثانية من حدوث وصف اعتباري فيها مثل راسخة في
القدرة فلا يلزم قيام العرض بالعرض او غير ذلك من الامور المنتسبة اقول ان
قول اشم ان القدرة التي هي صفة القادر في الحالين على السواد بناء فاسد
لان القدرة الراسخة الحادثة في الحالة الثانية مباينة للقدرة الحادثة في الحالة
الاولى بعدم كونها راسخة فالظاهر ان اشم اراد انه يجوز ان يكون الحادثة في الحالة
الثانية امورا خارجة يكون بشروطا لتاثيرها فلا يلزم قيام العرض بالعرض قيل
☜ وهو الامام الرازي اه قال في المواقف قال الامام الرازي القدرة بالحقيقة
على مجرد القوة المتهيئة لمبادي الافعال المختلفة ولا شك ان نسبتها الى الضدين

فلا يلزم قيام العرض بالعرض

سواء وهي قبل الفعل ويطلق على القوة المجتمعة بشرائط التأثير ورفع موانعها
ولا شك انها لا يتعلق بالضدين بل هي بالنسبة الى كل مقدور غير بالنسبة
الى آخر لاختلاف الشرائط وهي مع الفعل ولعل الشيخ الاشعري اراد بالقدرة
القوة المجتمعة بشرائط التاثير والمعتزلة اراد وا المجرد القدرة فلا نزاع بيننا
الا ان الشيخ لما لم يقل به دفع ما اورد على ما قال الامام الرازي من ان القدرة
الحادثة ليست مؤثرة عند الشيخ فكيف يصح ان يقال انه اراد بالقدرة القوة
المجتمعة لجميع شرائط التاثير وحاصل الدفع ان المراد بالتاثير مايعم الكسب
بان يكون المراد القدرة المجتمعة لجميع شرائط حصول الفعل سواء كانت مؤثرة
او مقارنة فيطابق مذهب الشيخ وصار الحاصل ان القدرة مع جميع الجهات
التي يحصل الفعل بها اي بسببها كما هو راي المعتزلة او معها مقارنا لها
كما هو راي الشيخ مقارنة للفعل غير سابقة عليه وبدون تلك الجهات سابقة عليه
في كلام الآمدي اه اي وقع في كلام الآمدي ان القدرة الحادثة من
من شانها التاثير وانما لم يؤثر بالفعل لان متعلقاتها وقعت بقدرة الله
تعالى حتى لو لم يسبقها قدرة الله تعالى لكانت كافية في التاثير وشروح لا اشكال
فرصحة ما ذكره الامام ولا حاجة الى تقسيم التاثير بما يعم الكسب كما لا يخفى
بمعنى تبعيتها فراجع التجزاه انما فسر القيام بهذا لان القائل باتساع قيام العرض
بالعرض انما يفسره بهذا المعنى فمن قال الاولى ان يقال بمعنى اختصاص الثانية
او تبعيته فراجع التجزاه لم يات بشيء والا فعليك ان لم يمتنع قيامها بالمحل
بل جاز قيامها معا بالمحل فليس حمل احدهما وصفا للآخر بان بقي السواد باقيا او
من العكس بان البقاء السواد ووجه الصعوبة اه حاصله انه يجوز ان
يكون بين الامرين المتقابلين محل خصوصية ذاتية بها يصير احدهما صفة للآخر

دون العكس وانما لم يذكر وجه صعوبة المقدمتين الاوليين لان قد ذكر لهما في الشرح

قوله يعني ان للتكليف وصفا اه يعني حاصل جواب السؤال ان للمكلف وصفا بحال متعلقة وهو كون اسبابه والآته سالمة عن الآفة والعاهة لعبر عنه تارة بلفظ مجمل دال على الاضافة وكونه وصفا بحال متعلقة ضمنا وهو الاستطاعة ولعبر عنه تارة بلفظ مفصل دال على الاضافة صريحا وهو سلامة الاسباب والآلات قوله واما كون الاستطاعة وصفا ذاتيا لم يعني واما توجيه جواب الشيخ بان السلامة مطلقا وان لم يكن وصفا لكن المراد بسلامة اسبابه وهو وصف ذاتي له والمكلف كما يتصف بالاستطاعة كذلك يتصف بذلك حيث يقال ذو سلامة اسباب فيصح تفسيرها بها فنقول ان كون الاستطاعة وصفا ذاتيا لم والا لم يصح تفسير بسلامة اسبابه لانه وصف له باعتبار متعلقه والا يصح تفسير الوصف الذاتي بالاضافي وان قولنا ذو سلامة اسبابه انما يفيد صحة حملها على المكلف لكونها وصفا ذاتيا له حتى يصح صفة تفسير الاستطاعة بذلك هذا ما سنح بخاطر الكليل وذهني العليل وبعض من تصدى لحل هذا الكتاب جعل قوله واما كون الاستطاعة وصفا ذاتيا لم والا لم يصح تفسيرها بسلامة اسبابه داخلا في تقرير الجواب وقال الغير ان الاستطاعة والسلامة كلاهما وصفان ذاتيان لا فرق بينهما الا بالاجمال والتفصيل ولا نم ان الاستطاعة وصف ذاتي له والا لم يصح تفسيرها بسلامة الاسباب وجعل قوله قولنا ذو سلامة اسبابه انما يفيد جواب سؤال وهو ان يقال لا نم انه لا يصح تفسير سلامة الاسباب لان السلامة ايضا وصف ذاتي له حيث يقال ذو سلامة اسبابه انما يفيد صحة الحمل لا كونها صفة ذاتية له حتى يفيد صحة التفسير ولا يخفى ما فيه اما اولا فلانه ح يصير قوله والا لم يصح تفسيرها بسلامة الاسباب مصادرة وان امكن دفعه بالتكليف واما ثانيا

فلان قوله قولك زيد سلامته اسبابه يصير كلاما على السند اليه المسند وهو جائز
عند قانون المناظرة على ان المنع المذكور لا يضر لان فيه تسليم صحة تفسير الاستقامة
بسلامة الاسباب فلا حاجة الى رده اما ثالثا فلان اسلوب الكلام يابى عن
ذلك كما لا يخفى على من له ذوق سليم وطبع مستقيم ﴿ والاقرب ان رده بغض
الافاضل اراد به السيد الشريف وحاصل الدليل ان القوم وان فسروا
الاستقامة بسلامة الاسباب الا انهم تسامحوا في ذلك اذ لم يقصدوا معناه
الصريح بل ما يفهم منه اعني كونه بحيث سلمت اسبابه واعتمدوا على ظهور ان
الاستقامة صفة التكليف والسلامة ليست صفة له فلا بد ان يقصد
بما ذكروا في تعريفها معنى هو صفة اعني كونه بحيث سلمت اسبابه ودلالة
سلامة الاسباب عليها واضحة وكذا الكلام في كل وصف للشيء كمال متعلقه
مثل قولنا الدلالة فهم المعنى من اللفظ وزيد قايم ابوه والحق مطابقة الواقع
انتهى هذا خلاصة ما ذكره السيد الشريف في حاشيته شرح التلخيص وقد سبقه مثله
في قوله مطابقة الواقع انتهى قلت ﴿ تحرير المقام اي تحرير محل النزاع على ما
راى المحققين والا فقد حكي عن امام الحرمين والامام الرازي جواز التكليف
بالمحال بل الوقوع مستدلين بما ذكره المجبر بقوله وقد تيقنا ان العبد كلف انتهى وقد
ينسب ذلك الى الشيخ الاشعري ولم يثبت بصريحه به وذلك لان الاصليين الاولين
انه تاثير لقدرة العبد في افعاله فهي مخلوقة الله تعالى ابتداء وثانيهما ان القدرة
مع الفعل لا قبله والتكليف قبل الفعل فلا يكون حين الاستطاعة وبقدرة
وليس بشرط لانه يستلزم ذلك ان يكون جميع التكاليف عنده تكليف بالمحال
على ما سنذكره المجبر وانما يعتمد على سلامة الاسباب لا على القدرة المقارنة
اليه باختياره وايضا لم يخلق الله تعالى لفعل عقيب قصده والتكليف انما يعتمد

على قدرته

على سلامة الاسباب لا على القدرة المقارنة ما يمتنع في نفسه كاعدام القديم
وقلب الحقايق ولا يكون من العبد اما بان لا يكون من جنس ما يتعلق به القدرة
كايجاد الله تعالى الجواهر او يكون لكن من نوع او من صنف لا يتعلق به
التكليف كحمل والطيران الى السماء لكن تعلقه به آه فان ما علم الله
وارادعدمه امتنع وقوعه وان كان ممكنا في نفسه فامتنع بذلك تعلق
القدرة الحادثة قال الاول لا يجوز آه اى التكليف بالممتنع الذاتي
لا يجوز آه اى التكليف بالممتنع الذاتي لا يجوز ولا يقع اتفاقا من
المحققين من اصحابنا بناء على تجويز الامامين على ما مر واستدلوا على
ذلك بانه لو صح التكليف المستحيل لكان مستدعا لحصول اذ لا معنى للتكليف
الا الطلب واستدعاء الحصول واللازم باطل لان طلب فرع تصور وقوعه
ولا تصور وقوعه او لو تصور لتصور ثبوتا ويلزم منه تصور الامر
على خلاف ما هو عليه فان ماهيته فرثبوته والا لم يكن ممتنعا ويلزم منه تصور
لذاته وهذا كتصور الاربعة بانه ليس بزوج فانه تصور على خلاف ماهيته
لان كل ما ليس بزوج ليس باربعة وتحقيق هذا المقام في شرح مختصر العضدي
والثانية لا يقع اتفاقا آه بشهادتها الآيات والاستقراء
يجوز عندنا اه لجواز ان يخلق الله فيه قدرة على ذلك الفعل على خلاف
العادة فان قيل فيجوز تكليف الجماد وليس كذلك قلت فرق بينهما فان
الجماد ليس محلا للتكليف لعدم فهم الخطاب بخلاف العبد والثالث
يجوز آه فان من مات على كفره وعلم الله تعالى بعدم ايمانه بعد عاصيا
اجماعا ولو لم يقع التكليف لم يعد عاصيا فهذا توجيه ما قيل اه يعني
ان قولنا التكليف بما تعلق علمه وارادته بعدمه واقع توجيه ما قيل

ان تكليف مالايطاق واقع عند الاشعري وليس المراد ان التكليف
لذاته واما مالا يمكن من العبد واقع عنده كيف وهو مذهب
تعالى لا يكلف الله نفساً الا وسعها وبشهادة الاستقراء ومن لا يقول
الخ دفع لما يتوهم من انه اذا كان مراد الاشعري ما ذكر فلا مغير للخلاف
فيه فان وقوع مثل هذا التكليف متفق عليه وحاصل الدفع ان من لا يقول
بوقوع تكليف مالايطاق لا يعد هذا المرتبة اى الثالثة من مراتب مالا يطاق
نظراً الى انه ممكن في نفسه من العبد وقد توضح ايضاً اه اى قد توضح ما قيل
ايضاً ان القدرة غير مؤثرة بالفعل عند الشيخ وغير سابقة عليه بالتكليف او
قبله فيكون التكليف بمالا يطاق بهذا الاعتبار مما يمكن في نفسه اه
يغير ان المراد بقوله فيما ليس في الوسع المرتبة الوسطى بقرينة قوله انما النزاع
في الجواز انما هو في جوازه او التكليف بالمرتبة الاولى لا يجوز اتفاقاً وبالثالثة
جائزة واقع اتفاقاً ولك ان تأخذ بهما اه اى ولك ان تأخذ كلا
القولين على الاطلاق ولا تقيد هما بالمرتبة الوسطى ولا يلزم منه ان يكون
الحكم لعدم الوقوع وبالنزاع في الجواز في جميع مراتبه لان الاطلاق لا استلزام
العموم وشمول جميع الافراد لانه موضوعة لحصة من الحقيقة محتملة لخصوص
كثرة من غير تعيين ولا شمول الا يرى ان من اطعم رجلاً واكسى رجلاً
لا يستلزم الامر باطعام جميع الرجال واكسائهم فكذا الحكم بعدم وقوع
التكليف بمالا يطاق والنزاع في جوازه لا يستلزم ان يكون في جميع مراتبه
والمحشي المدقق جعل الضمير في قوله ولك ان تأخذ بهما الى الامكان وقال
ولك ان تعد الامكان اعني ما يمكن في نفسه ولا يمكن من العبد في نفسه
وهو لا يستلزم شمول الممتنع لانه خارج من قوله ما يمكن وكذلك لا يستلزم

لغو
شمول ما يمكن من العبد لانه خارج بقرينة قوله انما النزاع ولا يخفى انه
من الكلام لا مدخل له فى المقصد اصلا وقد يقال ان ايا لبيب كلف
بالايمان والايمان عبارة عن تصديق النبى عليه السلام بجميع ما علم مجيئه
من عند الله ومن جملة ما علم مجيئه به من عند الله ان ايا لبيب لا يؤمن
به ولا يصدقه فيما اتى به فقد كلف بان يؤمن به فى ان لا يؤمن به
وان يصدقه فى ان لا يصدقه وانه جمع لان اذعان الشخص بامر علم فى
باطنه خلاف ذلك الامر مستحيل قطعا يعنى ان الشخص اذا كان مصدقا
كان عالما بتصديقه علما ضروريا فلا يمكنه فى التصديق بعدم التصديق
لانه يجد فى باطنه خلافه وهو التصديق بل يكون علمه بتصديقه موجبا
لتكذيبه فى الاخبار بانه لا يصدقه فح يقع التكليف بالمرتبة الاولى
اعنى الممتنع لذاته فضلا عن جوازه وفيه بحث لانه يجوز الخ
يعنى انا نجد فى نفسه خلافه لو كان له علم بالتصديق الذى حصل له ويجوز
ان لا يخلق الله تعالى فيه العلم بالعلم فلا يجد فى نفسه خلافه فيجوز ان يذعن بعدم
التصديق بعدم العلم بتصديقه مع حصوله فلا يكون له التكليف بالممتنع
لذاته نعم ان خلق العلم بالعلم ضرورى لا يتخلف عنه مادته فهو ممتنع عادى
فيكون من المرتبة الاولى وفيه انه يلزم ان يقع التكليف بالمرتبة الاوسط
الوسطى مع انه ذكر فيما قيل انه لا يقع التكليف به اتفاقا وايضا ان
هذا الجواب انما يتم لو بين استحالة ان يصدقه بان اذعان ما وجد فى نفسه
خلافه مستحيل اما لو بين بان يصدقه فى الاخبار بانه لا يصدق فى شئ
مما جاء به يستلزم عدم تصديقه فى ذلك الاخبار ايضا ضرورة انه متى
مما جاء به وما يكون وجوده مستلزما لعدمه يكون محالا فلا يتم كما لا يخفى

وهذا ما اختاره الشارح العضدي ويمكن الجواب على هذا التقرير
بان الايمان عبارة عن التصديق بجميع ما علم مجيئه فمفاد لا يؤمن به رفع
الايجاب الكلي فلا ينافي التصديق في هذا الاخبار تا، مل وفي قوله والذي
يحتمل ان دفع الشبهة اشارة الى ما ذكرنا من المناقشة والذي يحتمل
ان مادة الشبهة هذا ما اختاره السيد الشريف في شرح المواقف وحاصله ان
الايمان الاجمالي في حقه غير مستلزم للحال انما الحال هو التفصيلي ووجوبه
مشروط بالعلم التفصيلي فالتصديق بانه لا يؤمن مستلزم للمحال انما
يكلف به اذا علمه وصل اليه بخصوصه وهو مم وعلم الله واخباره لرسوله
لا ينافي ذلك وهو كقوله لنوح عليه السلام لم يؤمن من قومك الا من
قد آمن الآية ولا يخفى ان هذا الجواب انما يدفع الشبهة عن الوقوع لا عن
الجواز لان وصوله ذلك الاخبار اليه ممكن والمعلق بالممكن ممكن
وفيه اختلاف الايمان بحسب اختلاف الاشخاص وهو مستبعد لان
الايمان حقيقة واحدة لا يتصور اختلافها بحسب الاشخاص لو صح
هذا التقرير آه ما ذكره الشارح بقوله وفيه نقض تفصيلي منع للملازمة
وما ذكره الخ هو نقض اجمالي وحاصله ان دليلكم يجمع مقدماته يط
لانه تخلف الحكم عنه في مادة مثل ابي لهب حيث وقع التكليف بالايمان
فضلا عن الجواز مع جريان الدليل فيه بان يقال انه لو كان جائزا
لما لزم من فرض وقوعه محال لكنه يلزم لانه يستلزم الكذب في كلام الله
تعالى حيث اخبر عنه بانه لا يؤمن مع انا نعلم بالضرورة الوجدانية
او دفع لما يتوهم من ان احد عن الامور من المتوالدات بمكسوب
العبد والدليل انما يدل على المتوالدات الغير القائمة بمحل القدرة

واما المتولدات القائمة بمحل فلا كالعلم الحاصل بعد النظر القائم بمحله والحاصل من ضرب الشخص نفسه ونحو ذلك وحاصل الدفع انا نعلم بالضرورة ان حالنا بالنسبة الى المتولدات الحاصلة نفسا كما لنا بالنسبة الى المتولدات الحاصلة وعرفنا الى ان ليس بشر مقدورا لنا ولا يتمكن من عدم حصولها فعلم انه لا اكتساب في جميع المتولدات قوله يرد عليه ان عدم تمكن العبد آه حاصله انه ان اريد بعدم التمكن من عدم حصولها عنده قبل مباشرته ما يوجب حصولها فهو مم وان اريد عدمه بعد مباشرته ما يوجب حصولها فهو مسلم لكن عدم التمكن بعد مباشرته السبب لا ينافي كونها مكسوبة للعبد الا يرى ان فعل المباشرة لا يمكن تركه بعد مباشرته ما يوجب حصوله اعني صرف الارادة والقدرة مع العبد مختار فيه كذا في المتولدات قال الفاضل الخبيصي يمكن ان يقال ان كلام الاشعري مبني على افعال المباشرة الممتدة زمانا والمتولدات الممتدة زمانا وحاصله انك اذا ضربت انسانا حتى يحصل فيه الم ممتد زمانا فانك لا يقدر على رفع امتداد هذا الالم في ذلك الزمان بخلاف ما اذا ضربت ضربا ممتدا زمانا فانك اذا اردت ترك مباشرة هذا الضرب الممتد فانك قادر على ترك امتداده فظهر من ذلك ان الاكتساب للعبد في المتولدات الممتدة زمانا فهي ليست قائمة بمحل القدرة ولذا لا يمكن العبد من ترك الامتداد كما عرفت بخلاف افعال الاختيارية الممتدة زمانا فانها قائمة بمحل القدرة حتى ان العبد يتمكن من تركها متى شاء وقس على هذه المتولدات الغير الممتدة اذ لا قائل بالفصل اقول ما ذكره كلام راجع من سنخ العنكبوت لانه يمكن ترك امتداد المتولدات

الممتدة متحقق حين مباشرة الضرب لنا يكون من ان يضرب ضربا
فيحصل الم ممتدا وضعفا فيحصل غير ممتد وبعد المباشرة غير متحقق
في افعال المباشرة ايضا فان بعد تحقق الضرب لا يقدر على عدم
مباشرة ضرب ممتد وعلى تقدير التسليم فعدم القدرة على الممتد
لا يدل على ان لا يكون نفس المتولدات مكسوبة ومقدورة لنا
لا ندله من دليل قوله ولو لم يقبل لجاز ان يموت اه اذ على تقدير
عدم القتل لا قطع لوجود الاجل وعدمه فلا قطع بالموت ولا بالحيوة
قوله من غير قطع باستدادا العمر على ما ذهب اليه جمهور المعتزلة من
انه لو لم يقتله لعاش الى آمد هو اجله ولا قطع بالموت مدل القتل
على ما ذهب اليه ابو الهزيل منهم فانه قال لم يقتل لمات مدل القتل
وتمسك بانه لو لم يمت لكان القاتل قاطعا لاجل قدرة الله وفرغته
وهو مح والجواب ان عدم القتل انما يتصور على تقدير علم الله تعالى
بانه لا تقتل وح لا يثبت مح كذا في شرح المقاصد قوله اي لم يوصله
اي بفرض الله تعالى لما اقدر القاتل على قتله فقد قطع عليه الاجل ولم يوصله
الى اجله فضمير الفاعل في لم يوصله راجع الى الله تعالى لا الى القاتل على
ما زعم الفاضل الخبيصي حيث رد عليه قال من ان التفسير بقوله لو لم يوصله
مبني على ان يكون عبارة الشرح هكذا ان القاتل قد قطع عليه الاجل
لكن الواقع في اكثر النسخ ان الله تعالى قد قطع عليه الاجل فافهم اي
المعتزلة والمراد اكثرهم لما عرفت من خلاف ابو الهزيل فيه حاصل
النزاع ان المراد بالاجل المضاف اه المقصد من هذا التحرير بيان الفرق
بين مذهب جمهور المعتزلة واهل السنة ودفع ما يقال اذا كان الاجل

زمان بطلان الحيوة فى علم الله لكان المقتول ميتا باجله قطعا بان قيد
بطلان الحيوة بان لا يترتب على فعل من العبد لم يكن كذلك قطعا من غير
تصور خلاف فكان الخلاف لفظيا على ما يراه الاستاذ وكثير من المحققين
وتقرير الجواب ان المراد باجل المضاف زمان بطلان حيوة بحيث لا يختص
عنه ولا تقدم ولا تاخر على ما يشير اليه قوله تعالى اذا جاء اجلهم لا يستاخرون
ساعة ولا يستقدمون ويرجع الخلاف الى انه هل يحقق ذلك فى حق المقتول
ام المعلوم فى حقه ان قتل مات وان لم يقتل يعيش كذا قرر السوال فى
الجواب فى شرح المقاصد ولعله جواب باختصار ان المراد زمان بطلان الحيوة
فى علم الله تعالى لكنه لا مطابق له ما علمه وقدره بطريق القطع ويصح محلا
للحلال لانه لا يلزم من عدم تحقق ذلك فى المقتول تخلف العلم عن المعلوم
بجواز ان يعلم تقدم موته بالقتل مع تاخر الاجل الذى لا يمكن تخلفه عنه
قلت قوله لا يستقدمون اه يعنى ان قوله لا يستقدمون معطوف على قوله
اذا جاء اجلهم لا على الجزاء فمعنى الآية لكل امة اجل فاذا جاء اجلهم لا يستاخرون
عنه ولكل امة اجل لا يستقدمون عليه هذا هو المشهور ولا يخفى ان فائدة
تقييد قوله لا يستاخرون فقط بالشرط غير ظاهر وان صح مع المتبادر
الى الفهم السليم ان يكون معطوفا لا يستاخرون قال بعض المحققين ان
قوله لا يستقدمون عطف على قوله لا يستاخرون وانه سبحانه وتعالى
نبه بذلك على ان مجرد الاجل كما يمنع التقدم عليه يمنع التاخر عنه وان كان الثانى ممكنا عقلا وذلك لان خلاف ما علم
الله وعلمه محال والجمع بينهما فى ذكره كالجمع بين من سوق الموت عند حضور
الموت وبين من مات على الكفر ونفع التوبة عند قوله تعالى وليست التوبة للذين

يعلمون السيئات بجهالة الآية ولعل هذا مراد ما ذكره جوابا عن التمحض المعطوف
على الجزاء بناء على ان يكون معنى قوله لا يستأخرون ولا يستقدمون
لا يستطيعون سعيه على نمط قوله ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين
ومن هذا الباب قوله كلمة فما ورد على سواد ولا بياض فلا يرد عليه ما قال
الفاضل المحشي انت خبير بان هذا المعنى حاصل بذكر الجزاء بدون ذكر قوله
لا يستقدمون والحق انه معطوف على مجموع الشرط والجزاء على ما هو المشهور
المسئلة بهيئة اه يعني ان المعتزلة ادعوا الضرورة في هذه المسئلة
وقالوا الاستشهادات المذكورة في بيانها تنبيهات فاطلاق اللفظ
الحجة على تنبيهات حيث قال احتجت بطريق الاستعارة كونها في صورة الحجة
ويمكن ان يقال فيه اشارة الى فساد زعمهم فراد عاء الضرورة وما ذكره الفاضل
المحشي ادعى الضرورة من المعتزلة هو ابو الحسين ومن تابعه وان الجمهور
كانوا يقولون بان المسئلة مستدلا اليه وما ذكره الشارح بقوله واحتجت اه
مبني على مذهب الجمهور من المعتزلة فلا حاجة الى ان يجعل لفظ الاجماع
مجازا عن التنبيه فليس بشئ لان المعتزلة ادعوا الضرورة في تولد موت
المقتول من فعل القاتل كما في سائر المتولدات قال في شرح المواقف قالوا
انه لو لم يقتل لعاش اه هو اجله وادعوا ه فيه اي في تولده من فعل
القاتل وبقائه لولا القتل بالضرورة كما ادعوا ها في سائر المتولدات
انتهى والحاصل الذي نقله عن ابي الحسين وغيره من المعتزلة انما هو في
كونها مستندة الى العباد لا في كونها متولدات من افعالهم فابو الحسين
يدعي الضرورة في كونها فعل العبد وجمهور المعتزلة يستدلون عليه وثمامة ابن
اشرس يقول انها حوادث لا لمحدث لها والنظام ان كلا من فعل الله

لان فعل العبد الى غير ذلك من الاختلاف المذكور فيما بينهم على ما ذكره
السيد السند في شرح المواقف ﴿ يرد عليه انه لا يوافق اه يعني ان المفهوم
من تحرير محل النزاع ان الاجل هو الزمان الذي مطلق فيه الحيوة من غير
تقدم وتأخر بان واحدا لا يتصور فيه تعدد والاختلاف انما هو في الحقيقة
فالمقتول وهذا الجواب يدل على تعدد الاجل احدهما اربعين مثلا والآخر
سبعين قلت ليس محصل الجواب انه تعالى قدر عمره اربعين على تقدير و
سبعين على تقدير حتى يلزم تعدد الاجل بل محصله انه تعالى قدره سبعين
بحيث لا يتصور التقدم والتاخر عنه بعلمه بان طاعته يصير سببا لثلثين
فيصير مع اربعين يستحقه من غير الطاعة سبعين ﴿ او المراد الزيادة
اه يعني ان المراد بان الطاعة يزيد في العمر انها تزيد ما هو المقصد الاهم من العمر
وهو اكتساب الكمالات والخيرات والبركات التي تكميل النفس الانسانية
فيفوز بالسعادة الابدية ﴿ فانه خالف المعتزلة اي بقوله اه حاصل
الخلاف ان الاجل في الحيوان هو الزمان الذي علم الله انه يموت فيه
للناس اجل واحد عندنا غير الكعبي الا انه يتقدم الموت على الاجل عند
الاشاعرة ويتقدم عند المعتزلة وقال الكعبي انه متعدد احدهما القتل
والثاني الموت والمقتول ليس بميت عنده بناء على ان القتل فعل العبد
والموت لا يكون الا فعل الله اي مفعوله وانما صنعته ﴿ فيتناوله
فسر الاكل بالتناول لتناول المشروب ايضا ﴿ وقد يفسره اه اي قد
يفسر الرزق بما ساقه الله تعالى الى الحيوان ما ينتفع به حلالا او حراما من
المطعومات او المشروبات او الملبوسات وغير ذلك وهذا هو التعريف المعمول
عليه عند الاشاعرة فعلى هذا اي فعلى هذا التعريف يلزم ان يكون رزقا

لانه مما ساقه الله تعالى ما ينتفع به وفي جعله رزقا بعد فانه لا يليق للعارف
في العرف انه مرزوق ويلزم ان يأكل كل شخص رزق غيره لانه يجوز ان ينتفع
به احد من غير جهة الاكل وينتفع به الآخر بالاكل ويوافقه اه اى
يوافق هذا التعريف قوله تعالى ومما رزقناهم ينفقون فانه يجوز ان يكون
الانتفاع به من جهة الاتفاق على الغير بخلاف التعريف الاول فانه لا توافقه
لان ما يتناوله لا يمكن اتفاقه على الغير وقد يقال اه على تقدير تفسير
الرزق بالمعنى الاول ان اطلاق الرزق على التنفق مجاز لكنه لصدده
والاكلا اى وان لم يكن المراد المجعول ملكا بمعنى الاذن في تصرف
الشرع محلا تعريف الرزق عن معنى الاضافة الى الله تعالى وهو معتبر في مفهوم
الرزق عندهم الصلاة كما يجيء في الشرح حيث قال وبمنى هذه الاختلاف اه
فح يندفع بملاحظة الخنية اى حينئذ اذا كان المراد ما ذكر يندفع بملاحظة الخنية اى
مملوك اى مالك من حيث انه مملوك بان يكون ماذونا في اكله اورد من انه
ينتقض التعريف بحر المسلم وخنزيره اذا اكلهما مع حرمتهما فانهما مملوكان
له عند الحنفية يوصدق عليهما اذا اكلهما مملوكان اكلهما اى مالك مع كونهما
حرامين وانما قلنا يندفع لانهما من حيث الاكل ليسا مملوكين له
مع ان ظاهر قوله تعالى ومما رزقناه اه انما قال ذلك اذ يجوز ان يقال المراد وكل
دابة مرزوقة او بقي ان الحكم على الكل على سبيل التغليب لكنه خلاف الظاهر
يقتضي ان يكون كل دابة مرزوقة مع ان الدواب لا يقتضي وجودها
ملك وكذا الحج رزق العبد والاماء اذ لا ملك لهم قال الفاضل الخبيصي المدقق
واعلم ان قولهم ما ينتفع به من الانتفاع به ان كان المراد به الملك او ما ينتفع
والتعلق يرد ما كول الدواب عليه الصلاة فلا وجه لتخصيصه اه بالاول والاظهر

تقديم

قولهم وذلك لا يكون الا حلالا ان ذلك لا يكون بالنسبة الى المكلف
الا حلالا لا بقرينة ان النزاع في رزق العبد اى مطلق الرزق الشامل
لرزق الدواب ايضا فحينئذ يكون ما لا يتمكن من الانتفاع به بالنسبة الى
العبد مقصورا على الحلال لا مطلقا فلا يلزم خروج رزق الدواب
عن التعريف الثاني بانه تعالى قد ساق اليه كثيرا من المباحات ولم يمنعه عن
الانتفاع الا انه اعرض عنه واسعل الحرام بسوء اختياره واما النقض
عن التعريف الاول فغير مندفع حيث اعتبر واقيه الاكل ط على انه منقوض
بمن مات اه اى على ان ما ذكرتم من انه يلزم ان لا يكون من اكل الحرام مرزوقا
وهو بط بقوله تعالى ومن دابة في الارض الا على الله رزقها منقوض بمن مات
ولم يأكل شيئا لا حلالا ولا حراما فانه يلزم ان لا يكون مرزوقا فهو بط
بالآية المذكورة فما هو جوابكم عن هذه المادة جوابنا عن تلك المادة فان
قالوا الالم وجود ذلك الشخص فانه قد انتفع بدم الحيض والحمأة اللعوى
الحيوانية فكذلك نقول فيمن اكل الحرام وهذا النقض انما يرد لو ثبت
بطلان كون من اكل الحرام طول عمره غير مرزوق بالآية المذكورة على ما في
شرح المقاصد واما اذا ثبت بكونه خلاف الاجماع قبل ظهور المعتزلة على
ما في المواقف فلا يرد كما لا يخفى ط واليه في فوات مقابله اه اذ لا معنى
بين بيان طريق الحق وبين وجدان العبد ضالا او تسمته وهو ظاهر مع
ان المفهوم من الآيات والمعلوم من المحاورات وجود المقابلة بينهما ط
وكذا قوله اما ثمود فهديناهم اه وكذا الهداية مجاز عن الدعوة وبيان
طريق الحق في قوله تعالى واما ثمود فهديناهم اه لامتناع حمله على الحقيقة
اذ لا معنى لاستحبابهم العمى على الهدى بعد خلق الهداية فان استحبابهم

العمى على الهدى على ما هو المشهور كناية عن عدم اهتدائهم فالمعنى وامّا ثمود فدعوناهم الى طريق الحق واوضحنا لهم سبيل الرشد وسرنا لهم مقصدها فاستحبوا العمى اى اختاروا الكفر على الهدى اى على الايمان ﷺ ويحتمل ان يكون لج اى ويحتمل ان يكون الهداية فى الآية على معناه الحقيقى فيكون المعنى واما ثمود فخلقنا فيهم الهداية فارتدوا واستحبوا العمى على الهدى فيكون الهداية حاصلة لهم الا انهم تركوها بارتدادهم وانما خلقنا يحتمل ان المراد كذلك اذ لا دلالة لما سبق ولا للاحق على انهم لم يؤمنوا اصلا ولم يحصل لهم الهداية فيجوز ان يكون الهداية حاصلة لهم وسبب العمى كناية عن ارتدادهم بعد حصولها فلا وجه الى ارتكاب المجاز والصرف عن الحقيقة ﷺ والظاهر اى يرد على هذا المعنى ايضا ان الناس مختلف فى الهداية فبعضهم يهدى وبعضهم لم يكن لك وبيان طريق الصواب العمم الكل فلا يصح تفسيره بذلك ﷺ وايضا يق فى مقام المدح يعنى ان يق فى مقام المدح فلان مهدى فلو كان الهداية بمعنى البيان لكان معناه فلان مبين له طريق الحق ولا مدح فيه اذ لا مدح الا بحصول الهدى والبيان لا يستلزم قال بعض الافاضل لو اريد بالبيان اظهار اراءة طريق الصواب لم يوافقه الآية والحديث ويلزم الاعتراضات الثلثة التى ذكرناها الخمس اما لو اريد اظهار طريق الصواب من حيث انه طريق الصواب فهما يوافقانه لان الرسول لا يمكنه بيان طريق الصواب من حيث انه ثواب بل محض خلق الله تعالى وتندفع الاعتراضات المذكورة ايضا كما لا يخفى وفيه ﷺ وما يق آه اى ما يق ان البيان وان لم يستلزم الحصول الهداية الا انه مفيد لاستعداد التام لحصولها وهو فضله فرزقه فيجوز ان

يكون المدح باعتبار ذلك الاستعداد الحاصل منه فندفع بان الاستعداد التام
للحصول المقارن مع عدم مذمة يقتضي الذم عليه فضلا ان عن ان يكون
مدحا ﴿ وفيه بحث اى فيما ذكر في دفع ما يقال بحث لان الاستعداد
والتمكن في نفسه فضل والمذمة انما هو باعتبار مقارنته لعدم الحصول
وهذه المقارنة لا ينافي كونه فضلا يصح لان يمدح بها في حد ذاته ويمكن
ان يقال ان المراد بقولنا انه يقع في مقام المدح فلان مهدى انه يقع في
مقام المدح الذي يقع فيه مهدى يهدي بمعنى انه لا يفرق في مهدى ومهدى
في المدح مع ان بيان الطريق لا يستلزم مساواته المستدى في المدح
وح لا ورود لهذا البحث ﴿ نعم التمكن اه اى نعم يمكن ان يقع في دفع ما
يقال ان الاستعداد والتمكن في نفسه ليس مما يعم للكل فلا يناسب المدح وكونه
تاما او غير تام امر مما لم غير متعين قدره حتى يصح ان يمدح باعتباره ﴿
وبقوله تعالى اهدنا الصراط المستقيم بغير لا يصح تفسير الهداية ببيان طريق
الصواب لان طلب الهداية مع حصول شهادة الآية والحديث والطلب
يقتضي عدم حصول المطلوب اذ لا معنى لطلب الحاصل فيلزم ان لا يكون
البيان المذكور حاصلا وليس كذلك ﴿ ويرد على هذا اى على التمسك
بالآية بانه ينافي التفسير بخلق الاهتداء الخ ضرورة ان الاهتداء
حاصل بخلق فيهم والطلب يقتضي عدم حصوله فلا بد من الصرف عن
الظاهر والحمل على المجاز مثلا عن زيادة البيان على ما يقول المعتزلة
او عن الثبات والدوام عليها على ما يقول معاشر اهل السنة فلا يصح
التمسك بها ﴿ يمكن ان يقع في دفع ما يفهم من كلام الشارح من ان
ما ذكره الشيخ مخالف ومناف لما هو المشهور ان ما هو المشهور هو

المعنى اللغوى او الغرض وما ذكره الشارح هو المعنى الشرعى فلا منافاة بينهما
قوله اذ لا يصلح له فر الدين سواء اعتبر جانب علم الله او لم يعتبر كما يعرض
فان قلت بل الاصلح آه اى بل الانتفع فى الدين الموجود والتكليف واد
للنفع المقيم اى المتمكن فيه لكونه اعنى المنزلين قوله وان اعتبر جانب
علم الله اه يقال ان الجواب المذكور انما هو على زعم من لم يعتبر فى الانفع جانب
علم الله وقال ان من علم الله منه الكفر يحب تمكينه للايمان ونعم الجواب
على ما ذهب اليه معتزلة البصرة واما اذا اعتبر فى الانفع جانب علم الله
على ما ذهب اليه الجبائى وتابعه يكون الاصلح فى حق الكافر الفقير
عدم الخلق او الاماتة اذ سلب العقل اظهر وعدم ورود الاشكال
المذكور اجلى من هذا واما ما ذهب اليه معتزلة بغداد من ان وجوب
الاصلح وجوب الافضل للحكمة فلا يرد عليهم شئ مما ذكره المحشى وقد عرف
صدر الكتاب قوله فانهم قالوا آه حاصله ان النقة انما يكون فى الافعال
الاختيارية واذا كان الاصلح واجبا على الله تعالى بحيث يستحيل تركه
عنه تعالى لاستلزم البخل والسفه والجهل المحال على ذاته تعالى على ما قالوا
يكون لازما لذاته تعالى ولا يكون له تعالى اختيار فيه فلا معنى للحكم بمثل
ذلك الفعل ولا معنى لطلبه اذ لا يمكن له تركه وانما قيد الاصلح
المقدور بعد الضرر لانهم قالوا الاصلح المضر غير واجب على الله تعالى
بل بحيث تركه كاحياء الطفل والتكليف والتعويض للسقيم المقيم له
فان ذلك وان كان اصلح لفر الدين الا انه مضر له اذ لو كلف لكفر
انه يعطى لسكفر فيقع بالعقاب الاكبر قوله حاصله ان الاصلح امر
يستوجب تركه يعنى لانه ان ترك الاصلح بخلاف او سفه لان كلما يفعله

الكريم الحكيم العليم بعواقب الامور لا يكون حاليا عن المصلحة وان امكن
بالنسبة الى العبد فلا يكون بخلا وسفها بل بمصلحتهم واما الاصلح الى
العبد فغير واجب عليه لانه محض حق الله تعالى فيجوز ان يفعله وان لا يفعله
رعاية لمصلحة الآخر قوله قيل عليه المعتزلة اه اى قيل عليه ان ما ذكر
من جواز ترك الاصلح لاقتضاء الحكمة اشتمال المصلح لا يخالف مذهب
المعتزلة فانهم ايضا يجوزون ترك الاصلح اذا اقتضى الحكمة على ما قال
الزمخشري في الكشاف وتفسير قوله تعالى ان تعذبهم فانهم عبادك وان تغفر
لهم فانك انت العزيز الكريم اى ان تغفر فذلك ليس بخارج عن حكمتك
غير ان عدم المغفرة وان كان اصلح بالنسبة الى الكفار جزاء بما كانوا
يعملون لكن ان يغفر لهم وترك ما هو الاصلح بالنسبة اليهم فيجوز ذلك
لانه لا يكون خلاف مقتضى حكمتك قوله وجوابه انه لا دلالة وحلاه
الخ يعني ان كلام الزمخشري لا يدل على ان عدم المغفرة اصلح حتى يكون
المغفرة ترك الاصلح بسبب اقتضاء حكمة ووجوب عدم المغفرة عندهم
لا يدل على كونه اصلح لانه يجوز ان يكون لاجل استحباب العقاب
على ما هو مذهبهم من وجوب عقاب العاصي واثابة المطيع على الله
تعالى ولو سلم كون عدم المغفرة اصلح فمعنى كلام الزمخشري ان يغفر
لهم فليس ذلك بخارج عن حكمتك انه على تقدير ان يغفر لهم يكون ذلك
هو الاصلح لاقتضائه الحكمة فلا يلزم جواز ترك الاصلح ولا يلزم من
ذلك ان يكون المغفرة في نفس الامر اصلح لان كونه اصلح موقوف على وقوعه
ووقوعه في حق الكفار عندهم فيجوز ان يستلزم المحال ولو سلم ان الاصلح
على تقدير المغفرة انما عدم المغفرة فلا نسلم انه يلزم جواز ترك الاصلح

لان تجويز ترك الاصلح الذى هو عدم المغفرة على تقدير الحى الذى هو ان يغفر الله
لهم لا ينافى كون ذلك الترك حسنا فى نفسه فان مغفرة الله حسنة عنده على الله
وترك الاصلح الذى هو عدم المغفرة معلق به والمعلق بالحى حى ولهذا جمع
ما ذكره فى الكلام مع جمهور المعتزلة لما علم ان الزمخشرى قال الفاضل المحشى ويقال
ان يقول ليس مراد ذلك القايل ان فى كلام الزمخشرى دلالة على ان عدم
المغفرة اصلح كما زعموا بل مراده ان الزمخشرى جوز ترك الواجب اذا اقتضت
الحكمة تركه اذ لا فرق بينهما فى ان كل واحد منهما ترك الواجب بسبب اقتضاء الحكمة
وفيه بحث لانا لا نسلم انه يلزم من جواز ترك الواجب جواز ترك وجب آخر
لجواز ان يكون لهذا خصوصية بها استحيل تركه فان ترك العقاب ترك واجب
هو محض حق الله تعالى وترك الاصلح هو ترك واجب هو حق العبد فلا يلزم
من جواز الاول جواز الثانى على ان فى لزوم جواز الاول من كلامه ايضا
تردد على ما ذكره المحشى وههنا بحث اى فى الجواب الذى ذكره الشارح
بحث وهو انى يدل على انه يجوز له ترك الاصلح بناء على اقتضاء الحكمة ذلك
شئ ان ترك ما فيه الحكمة مع عدم الحكمة قد الترك بخل وسفه وجهل يستحيل على الله
تعالى رعاية الحكمة وندهب اصحابنا انه لا وجوب على الله تعالى اصلا فالجواب المذكور
لا يسمن ولا يغنى من جوعه قوله اللهم الا ان يقال فى دفع هذا البحث ان المراد بنفى
الوجوب على الله تعالى نفى وجوب خصوصيات على ما تقوله المعتزلة من وجوب
اللطف بمعنى الرسول وعقاب العصاة وثواب المطيع والعوض على الالام
والاصلح لا نفى رعاية مطلق الحكمة فانه لازم للحكيم العليم بعواقب الامور
قوله قيل معناه اقتضاء الحكمة اه يعنى معنى وجوب الشئ على الله اقتضاء
الحكمة مع كونه قادرا على تركه وهذا غير الوجوبين اللذين ابطلهما اه

قوله

بقوله اذ ليس معناه استحقاق تارك الذم ﴿ وجوابه انهم جعلوا اه يعني حاصله
ان هذا الجواب بهذا المعنى عند المعتزلة بعينه الوجوب الذي هو مصطلح الوجوب الاول
الفلاسفة لانهم جعلوا اخلال بما يقتضيه الحكمة مستحيلا على الله تعالى فسبب
لزوم الخ يكون ترك ما يقتضيه الحكمة مستحيلا وان صح ذلك الترك بالنظر الى
ذاته تعالى فيكون صدور ما يقتضيه الحكمة لازما لذاته لاقتضاء الحكمة وهذا بعينه
مذهب الفلاسفة حيث قالوا يصح صدور العالم وتركه بالنظر الى ذاته
لكن طرف الفعل لازم لذاته لاشتماله على الكل والمصالح واقتضاء الحكمة حكم ثان
واما نحن معاشر اهل السنة فلا يقول باستحالة ترك خصوصيات ما يقتضيه
الحكمة ولا باستلزامه نقصا لجواز ان يكون في تركها حكم ومصالح لا نطلع عليها
وان كان يجب عليه رعاية مطلق الحكمة وهذا كله بناء على قولهم بالحسن
والقبح العقليين فانهم لما قالوا ان ترك الاصلح واللطف موجب للعقاب
العاصي وثواب المطيع قبح عقلا لا يجوز على الله حكموا الوجوب على خصوصيات
وقالوا ان الاخلال به نقص مستحيل على الله فيلزمهم ما لزم الفلاسفة من نفي
الاختيار ﴿ وسندونه الى العناية الازلية اى يسند الفلاسفة
ايجاد العالم الى العناية الازلية وهي علمه تعالى بوجه النظام الاكمل في الازل
قال ابن سينا العناية احاطة علم الاول بالكل بما يجب ان يكون عليه الكل
حتى يكون على احسن النظام والمكن فعل الاول بكيفية الصدور ﴿ في سبب
وجوب الكل مستتبع بفيضان الخير والجود في الكل من غير مفاده تصدر
من الاول الحق تعالى وتقدس ﴿ وبهذا اضطر متاخروه اى ولاجل ان
الوجوب بهذا المعنى راجع الى الفلاسفة واضطر متاخروه والمعتزلة وقالوا
ان معنى الوجوب على الله انه يفعل البتة ولا نترك ان جاز ان ترك ولا يكون

شئ من طرفي الفعل والترك لازما لذاته لحسن استحال الطرف الآخر حتى يكون
رجوعا الى مذهب الفلاسفة كما في العادات فانا نعلم قطعا ان جبل احد لم ينقلب
ذهبا وان جاز ان ينقلب قوله واجيب بان الوجوب آه اى اجيب عما
قاله متاخرو المعتزلة بان الوجوب في مجرد تسميته ان يكون في تحصيل الله
تعالى الاصلح على سبيل جرى العادة وذلك ليس من الوجوب في شئ بل
اطلاق الوجوب عليه مجرد اصطلاح قوله والعجب انهم آه اى العجب من
متاخري المعتزلة انهم لا يجعلون ما اخبر به الشارع من افعاله تعالى بين مجئ
القيامة والصراط والميزان والكوثر والتعذيب والتنعيم ونحو ذلك
واجبا على الله تعالى مع قيام الدليل وهو اخبار الشارع على انه يفعله البتة
فان معنى الوجوب على ما قالوا متحقق في الافعال التي اخبر بها الشارع
كما هو متحقق في الامور التي اوجبوها على ذاته تعالى من الاصلح واللطف
والثواب والعقاب بزعمهم انهم لا يجعلون تلك الافعال واجبا على الله
تعالى وتقدس قوله لانه اى الله تعالى مالك على الاطلاق وله التصرف كيف يشاء
فلا يتوجه اليه الذم اصلا على فعل من افعاله بل هو المحمود في كل افعاله
وهذا بناء على بطلان كون الحسن والقبح للاشياء ذاتيا بل كل ما فعله الحكم
فهو حسن والمعتزلة القائلون بالوجوب العقلي عليه تعالى بمعنى استحقاق
تاركه الذم ينكرون ذلك في تقييد قوله ولا العقاب بالاتفاق اشارة
الى ما ذكر من ان المعتزلة لا يتفقولون في انه لا معنى للذم لانه اى الله تعالى
على الاطلاق قوله انما قيد بالامكان الخ من اطلاق الامكان وما
ذكروه فيحث الرؤية من عدم كفاية الامكان الذهني في العمل على اطلاقه
انما المراد به الامكان الذاتي المقصر بحكم العقل لعدم امتناعه لكن لا بد

من الرجوع الى الدليل

من الاستدلال عليه اذ لا نم حكم العقل بذلك بل غاية التوقف مع ان القوم
لم يرتضوا له فالحق ان المراد الامكان الذهني وانه كاف في العمل على الظواهر
على ما عرفت فرجحت الرؤية وح يكون المراد بقوله في المسئلة العقلية الذهنية
اى ما يحكم العقل باستحالته وعلى التوجيه الاول ما يقابل العادية قوله
لتقدم العقل على النقل لان العقل اصل لكونه موقوفا على اثبات الصانع
وكونه عالما وقادرا ففي ابطال العقل بالنقل ابطال الاصل بالفرع وفي
ذلك ابطال للاصل والفرع جميعا قوله يجب تاويله بالاستيلاء والغلبة
كما في قول الشاعر قد استوى عمر وعلى العراق من غير سيف ودم مهراق اى
استولى وغلب عليه فهو من قبيل التورية وهو ان يطلق لفظ له معنيان
قريب وبعيد ويراد البعيد ووجوب التاويل على راى من لم يقف
على قوله تعالى الا الله لوصله بقوله والراسخون في العلم واما على راى من
عليه فلا يجب التاويل بل يجب ان يفوض علمه الى الله وان يصدق
بان كل ذلك من عند ربنا على ما روى عن احمد بن حنبل رضى الله عنه انه
الاستواء معلوم وكيفيته مجهول والبحث عنه بدعة لكن على هذا المذهب
ايضا النقل الوارد في المسئلة العقلية ليس بدليل في حقنا لان علمه مفوض
الى الله تعالى وما علينا الا ان نصدق بانه من عند الله قوله ونحوه وهو
مما ذكره صاحب الكشف انه لما كان الاستواء على العرش صار مجازا وهذا
كما يقال استوى فلان على السرير اذا صار ملكا وان لم يجلس على السرير
اصلا كقوله تعالى وقالت اليهود يد الله مغلولة اى هو بخيل بل يده مبسوطتان
اى هو جواد من غير تصوير يد ولا على ولا بسط قوله عرضهم على النار
اجرهم بها العرض في اللغة بيش آوردن تنفير العرض بالاجراء تفسير

بالملازم لان الاحراق لازم يعرضهم على النار كما ان القتل لازم يعرض السيف
ويوم يقوم الساعة آه يعني وجه الاستدلال بهذه الآية ان عطف
قوله ويوم تقوم الساعة على النار يعرضون عليها دليل على ان عرض النار
قبل يوم القيمة ولا شبهة في كونه بعد الموت لان الآية في حق الموتى وما
ذلك الا عذاب القبر اذ لا معنى بعذاب القبر الا العذاب الذي بعد الموت
وقبل قيام الساعة ووجه الاستدلال ان الفاء آه يعني ان الفاء
تدل على ان ادخال النار عقيب الاحراق بلا مهلة ومعلوم ان عذاب
القيمة تتراخى عنه زمانا طويلا فقد ثبت عذاب بعد الموت قبل عذاب
القيمة وهو المراد بعذاب القبر واما ما قاله المنكرون من ان ارتفاع الدنيا
في جنب ارتفاع الآخرة اقل قليل فلقلتها استعمل الفاء فتاويل لا دليل
جوز بعضهم تعذيب غير الحي اه ذهب الصالحي من المعتزلة وابن
جرير الطبري من الكرامية الى جواز تعذيب غير الحي وهو سقطة ظاهرة
لان الجماد لا حيوة له فكيف يتصور تعذيبه قال الفاضل البخشي قد روى
رواية مشهورة ان بعض الاشجار قد علم صدق محمد عليه السلام وان
بعض الاحجار قد صار يابسا حتى ينقطع مادة عنه خوفا عن ان يكون
وقودا لهم حين ما سمع قوله تعالى وقودها الناس والحجارة والله تعالى قادر
على ان يخلق في الاشجار والاحجار ادراكا يكون سببا لتلذذها وتألمها
انتهى كلامه ولا يخفى عليك ان ليس المراد بالحي ههنا ما يعاد فيه الروح ويصدر
عنه الافعال الاختيارية بل ما يدرك الالم واللذة فاذا خلق الله تعالى
فيه ادراكا يكون سببا لادراك الالم واللذة يكون حيا لا جمادا ولذا
قال الشارح في الجواب انه يجوز ان يخلق الله تعالى في جميع الاجزاء او بعض

نوعا من الحيوة قد رما يدرك الالم واللذة قوله واما تعذيب الماكول الخ
دفع لما يقال ان تعذيب من اكل السباع والطيور وتفرقت اجزاءه
من بطونها وفواصلها ايضا سفسطة وحاصل الدفع انه واضح الامكان
فان الدودة في الجوف اذي في خلال البدن يتالم وينلذ ومع عدم شعورنا
بذلك قوله قالوا ان اعيد الوقت الاول الخ اى قال النافون لاعادة
المعدوم بعينه انه لو اعيد فان اعيد وقته الاول ايضا اى وقت الحدوث
فيكون ذلك المعدوم مبدا لا معادا لان المعاد هو الواقع في وقت اتم
من وقت الحدوث وهذا قد وجد في وقت الاول من الحدوث فيكون مبدا
والا اى وان لم يعد الوقت الاول فلا يكون اعادة للمعدوم بعينه لان
الوقت من جملة العوارض المشخصة للشئ فانا نعلم بالضرورة ان الموجود
مع قيد كونه في هذا الزمان غير الموجود مع قيد كونه قبل هذا الزمان قوله
اجيب اولا بان اعادة الخ هذا جواب باختيار الشق الثاني يعني ان
نختار انه لا يعاد الوقت الاول فلا يكون اعادة للمعدوم بعينه قلنا لم
ذلك لان معنى اعادة المعدوم بعينه اعادة بالمشخصات المعتبرة في وجوده
الخارجي ولا نسلم ان المشخصات المعتبرة في الوجود الخارجي فان زيدا الموجود
في هذه الساعة هو بعينه الموجود قبلها وما ذكرت من انا نعلم بالضرورة
ان الموجود مع كونه في هذا الزمان غير الموجود مع قيد كونه قبل الزمان
فهو امر وهمي والتغاير الذي يحكم به الضرورة انما هو بحسب النفس والاعتبار
دون الخارج والا اى وان كانت الوقت من المشخصات يلزم تبدل
الاشخاص بحسب تبدل الاوقات ضرورة ان تبدل المشخصات يستلزم تبدل
الاشخاص لا يقال انما يلزم التبدل لو كان كل وقت مع باقي المشخصات

علة لتشخص مغاير لما سبقه وهو ممنوع لم لا يجوز ان يكون كل وقت مع بقية
المشخصات علة لتشخص كان حاصلا في الوقت السابق مع المشخصات
الاخر ولو اورد العلل المستقلة على سبيل البدل جاز لانا نقول اذا فرض
تحصل اعادة المعدوم بعينه من غير اعادة الوقت الاول لان الشخص
الذي حصل في الوقت الثاني هو الذي حصل في الاول بلا تفاوت
لا يليق بحمل ان يراد انه يعني انما يلزم بتبدل الاشخاص بحسب الاوقات
لو جعل المستدل مطلق الوقت من جملة المشخصات لكن يحتمل ان يكون
مراده بقوله ان الوقت من جملة المشخصات ان وقت الحدوث
من جملة المشخصات فلا يلزم بتبدل الاشخاص بحسب تبدل الاوقات لعدم
تبدل وقت الحدوث قوله لانا نقول هذا مع انه كلام على السند اعني قوله
والا يلزم تبدل الاشخاص اه وعدم افادته العلل بتقدير منع الجزء اعني
لانم ان الوقت من المشخصات الخارجية كما مر مدفوع بانه لا يجوز ان يكون
وقت الحدوث من جملة المشخصات المعتبرة في الوجود الخارجي لان المعتبر
في الوجود ما لا يتصور الوجود بدونه ووقت الحدوث ليس كذلك فان الشيء
موجود في الزمان الثاني مع انتفاء وقت الحدوث بل وقت الحدوث من جملة
المعدات وجود الحادث فلا يكون من جملة المشخصات فلا يضر عدمه في
الاعادة كما لا يضر عدمه في حالة البقاء وثانيا بان البداء اي
الوجود آه اي اجيب ثانيا بان آه وحاصله اختيار الشق الاول وهو
ان الوقت معاد ايضا ولا نم انه لو كان معادا لزم ان يكون مبداء
لاستحالة ان البداء هو الموجود في الوقت البداء وهو الذي لم يسبقه
حدوث آخر المفروض ان الوقت ههنا معاد وسبوق بحدوث آخر فلا يكون

مبدأ بل معاد فان كون الشئ مبدأ انما يعرض له باعتبار كونه غير مسبوق
بحدوث آخر وهذا الامر غير متحقق في المعاد ضرورة انه مع وقته مسبوق
بحدوثه الاول وانما قال فرض لان اعادة الوقت حين البعث
غير واقع فان حشر جميع الاموات في وقت واحد مع ان اوقات
ابدانهم متخالفة ولان اعادة الوقت بعينه محال لانه يستلزم تخلل العدم
بين الشئ ونفسه ضرورة ان الوقت السابق بعينه الوقت اللاحق
ولا يمكن الجواب بانه فرض الحقيقة تخلل العدم بين زماني الوجود لانه يستلزم
ان يكون للزمان زمان فخلاصة الجواب انا نلتزم على تقدير اعادة
الوقت انه يلزم ان يكون مبدأ لان المفروض ان الوقت ايضا معاد
ولا يخفى انه قرر دليل امتناع اعادة المعدوم بانه اما ان يعاد الوقت
الاول وهو محال او لا يعاد فلا اعادة للمعدوم بعينه لم يتم الجواب الثاني
قالوا ايضا لو اعيد المعدوم بعينه اه اي قال الذاهبون ايضا
ان اعادة المعدوم بعينه محال لانه يستلزم تخلل العدم بين الشئ ونفسه
ضرورة ان الموجود السابق بعينه الوجود اللاحق بلا تفاوت وتخلل
العدم بين الشئ ونفسه محال لانه يستدعي ان يكون طرفاه مغايرين وان
الا لزم تقدم الشئ بالوجود على نفسه فلا بد ان يكون الموجود بعد العدم
غير الموجود قبله حتى يتصور التخلل بينهما فلا يكون المعاد هو المبدأ بعينه
واجيب بمنع الاستحالة اه اي لانا لم ان التخلل بهذا المعنى محال لان معنى
التخلل بهذا ان كان موجودا ثم زال عند الوجود في زمان آخر ثم اتصف
بالوجود في الزمان الثالث وهو في الحقيقة تخلل العدم وقطع الاتصال
بين زماني الوجود والاستحالة فيه لوجود الطرفين المتغايرين بالذات

انما الخ تخلل العدم بين ذرات الشئ ونفسه بمعنى قطع الاتصال بين الشئ ونفسه
بان يكون الشئ موجودا ولم يكن نفسه موجودا ثم يوجد نفسه وهذا ليس كذلك
فان الشئ يوجد مع نفسه في زمان الاول ثم اتصف مع نفسه بالعدم في الزمان
الثاني ثم اتصف بالوجود في الزمان الثالث فلم تحقق قطع الاتصال
بين الشئ ونفسه في زمان من الازمنة وهل هذا الا كلبس شخص ثوبا مغيرا
ثم خلعه ثم لبسه لا يخفى ان هذا الجواب مبني على ان الوقت ليس من
المشخصات المعتبرة في الوجود والا فلا بد من اعادته فلا يوجد الزمان
وقد يجاب بتجويز التميز آه وقد يجاب بمنع تخلل استحالة العدم
بين الشخص المعدوم ونفسه لان التخلل الخ هو ان يكون بين الشئ
الواحد من جميع الوجوه ونفسه وهو غير لازم لجواز ان يكون الشخص
المعدوم متجزا عن نفسه في الوقتين اي وقت الابداء والاعادة ما يوجد
الغير الواحلة في شخصه مع بقاء المشخصات في كلا الحالين فيكون اعادة
المعدوم بعينه لبقاء المشخصات والتخلل بين الامرين المتغايرين من وجه
فان الشخص الماضي مع الامور العارضة له في وقت الابداء غير الموجود
مع الامور العارضة له في وقت الاعادة والفرق بين هذا الجواب
والجواب السابق وان كان في كليهما منع استحالة التخلل ان حاصل
هذا الجواب ان التخلل حاصل بين الشخص ونفسه لكن باعتبارين مختلفين
وهو ممنوع وحاصل الجواب السابق ان التخلل ليس بين الشخص ونفسه بل بين الزمانين
المتغايرين بالذات وايضا هذا الجواب غير مبني على عدم كون الوقت من
المشخصات بخلاف السابق وذلك ظاهر قوله وايضا لو تم ذلك آه جواب
بالنقض الاجمالي يعني لو تم ما ذكرتم من ان اعادة المعدوم يستلزم

تخلل

تخلل العدم بين الشئ ونفسه لامتنع بقاء الشخص من الاشخاص زمانا و
الا تخلل زمان البقاء بين الشئ ونفسه لانه موجود فرضيه مع ان
بقاء الاشخاص متحقق قوله وفيه بحث اه اى فيما ذكر من الجوابين الثانى
والثالث بحث اما فى الثانى فلان الاختلاف بين شخص المبدا و
والمعاد بالعوارض الغير المشخصة لا يدفع لزوم تخلل العدم بين الشخص
ونفسه وبين ذات الشخص ونفسه وان دفع ذلك الاحتلال لزم تخلل
بين الشخص الماخوذ مع تلك العوارض ونفسه لكن المقصود ان اعادة
الشخص المعدوم بعينه لا يستلزم تخلل العدم بين ذلك الشخص ونفسه
وهو غير لازم من التميز بالعوارض الغير المشخصة وذلك ظاهر واما
فى الثالث فلان معنى التخلل انما يتصور بقطع الاتصال بين الشيئين
والوقوع فى خلالها فلا يتصور تخلل زمان البقاء بين الشئ ونفسه فى
الشخص الباقى بعدم حصول قطع الاتصال بذلك الزمان بين ذلك
الشخص ونفسه بخلاف اعادة المعدوم بعينه فانه يستلزم تخلل
العدم وقطع الاتصال بين الشئ ونفسه ضرورة العدام نعم انه يحصل
به التخلل بين طرفى الزمان وهو لا يضر فى بقاء ذلك الشخص فقوله اذ
الاختلاف اه رد على قوله وقد يجاب اه وقوله ثم لا يخفى اه رد على قوله
وايضا لو تم ذلك اه قوله ذهب بعضهم الى ان اعادة اه يذهب بهم ان يقولوا
بانعدام جميع ما سوى الله تعالى وهو مخالف لظاهر قوله تعالى ونفخ فى الصور
وصعق من فى السموات والارض الا من شاء الله قوله وايجيب بان الهلاك
الخ وكذا مسئلة الشرف فانه عرفى ولا يتم الاستدلال بقوله تعالى كل من عليها فان
على الاعدام ايضا قوله فالمتوقف اهلاك الكلى اى للاجسام والاجزاء

لجزء جهاء غير صفاتها المطبوعة منها وقال الامام حجة الاسلام فزاد احياء الله
فرحمة ذاته مالك دايما لانه يهلك ويدل على ذلك اتيان الاسم الدال
على الاستمرار وقال في المشكوة الانوار ثم قد العارفون من حصص الملك
الى ذرة الحقيقة فراوا بعين البصيرة انه ليس في الوجود الا الله وان
كل شئ هالك دايما لانه بصير هالكا ووقت من الاوقات بل هو هالك الان والآن
قوله لعل الله يحفظه اه قيل عليه انه يجوز ان يكون الاجزاء الاصلية التي
هي الان لا في الحقيقة بعضها الملك باذن الله عند حضور الموت فلا يتسلى
بها الاكل ولا يختلط بالتراب ولا يحصل منها الثمر والنبات والحبوب
اقول فيه انه مجرد احتمال لم يقم عليه شاهد بل مخالف لقوله تعالى قال من يحي
العظام وهي رميم قل يحييها الذي انشاها اول مرة فانه صريح في ان المحشور
هي الاجزاء الرميمة المخلوطة بالتراب ويؤيده ما قاله المفسرون من انه
نزلت في ابي بن خلف خاصم النبي عليه السلام واتى بعظم قد رم وبلي فقته
بيده فقال يا محمد اترى الله ان يحيي هذا بعد ما رم فقال نعم يبعثك ويدخلك
النار وقد يقال ولو سلم ان المولد من الاجزاء الاصلية لكن لا دليل
ولا دليل قطعيا على كون اجزاء اصلية للمولد ويجوز ان يكون الاجزاء الاصلية
بشرها الملك على الحرم المنوي كما ورد في الحديث الصحيح قوله والف
في الوقوع اه يعني لا اعتبار للاحتمال العقلي لان الخصم قد تقوم الادلة
على امتناع البعث فلا تفيد الاحتمال العقلي قوله لان العذاب للروح
المتعلق به لانه المدرك للذة والالم سواء كان جسما لطيفا سار فيه
على ما هو مذهب اكثر المتكلمين او جوهرا مجردا على ما هو مذهب المحققين
او غير ذلك ولو سلم ان الالم للاجزاء الاصلية فيجوز ان يحفظ الله

كما تلك الاجزاء الزائدة عن التعذيب ﴿ح﴾ وحاصل الجواب انه يفني ان التناسخ تعلق النفس ببدن آخر لا يكون مخلوقا من اجزاء البدن الاول واما تعلقه بالبدن المؤلف من الاجزاء الاصلية للبدن الاول بعينها مع مغايرته له في البنية والتركيب فليس بتناسخ فان الشخص يتبدل من اول عمره الى آخره هيئة وتركيبا ولا تناسخ ﴿له﴾ وانت خبير اه يعني ان ما يدعيه المعترض من اتحاد اجزاء الجلدين غير مسموعة لا بد له من دليل ثم لا يجوز ان يكون اجزاء الجلد الثاني غير اجزاء الجلد الاول نقل عنه ونقل احد عن ابن زكريا على ان مغايرة اجزاء الثاني للاول يستلزم التعذيب بلا معصية وقد عرفت جوابه انتهى كلامه قال الفاضل الخبيصي تعلق الالم بالجلد غير معقول اذ القوة اللامسة تكون في الجلد فهو محل الالم قطعا وفيه انه ان اراد بكونه محل الالم انه متألم فهو ظاهر الفساد اذ الالم في الجلد الذي لا حيوة فيه وان اراد انه آلة وواسطة لتألم الروح فهو مسلم لكنه لا يقدح في كونه مركبا من الاجزاء الزائدة بعدم كونه معذبا قال الفاضل الجلبي يرد عليه ان منع اتحاد اجزاء الجلدين يميل الى التناسخ ويجاور عن طريق الحق لان المراد بالاجزاء في كلام المعترض الاجزاء الاصلية وفيه ان التناسخ هو ان يكون البدن الثاني مغايرا للاول بجميع الاجزاء الاصلية لا ان يكون جلده مغايرا لجلده ﴿له﴾ والاصح انه غيره فانه في الجنة سواء كان نهرا على ما في رواية الحوض على ما في آخر قال في النهاية روى انه صلى الله عليه وسلم الكوثر نهر في الجنة وعدسه لي خير كثير اماؤه احلى من العسل وابيض من اللبن والذ من الزبد وابرد من الثلج وقيل هو حوض نبينا ﴿ح﴾ والحوض في الموقف على ما روى من ان

والذ من

الصحابة قالوا يا رسول الله اين نطلبك يوم الحشر فقال على الصراط
فان لم تجدوا فعلى الميزان فان لم تجدوا فعلى الحوض فانه يدل على ان الحوض
في المحشر قال الامام الزاهد في تفسيره روى في الاخبار ان الكوثر على
ظهر الملك ياتي به حيث ياتي النبي صلى الله عليه وسلم فاذا كان في الموقف
ياتي به في الموقف واذا دخل في الجنة ياتي به في الجنة فعلى هذا كونه في الجنة
لا ينافي كونه في الموقف ايضا ويجوز ان يكون له طعم آه اشارة
الى دفع توهم وهو ان هذا الحديث يدل على انه لا يشرب ماء الحوض مرة اخرى
لان الشرب انما يكون لدفع الظمأ وحاصل الدفع ان وقوع الشرب الثاني
غير معلوم وعلى تقدير التسليم يجوز ان يكون للتنعم لا لدفع الظمأ
يجوز ان لا يشرب به الا من قدر له آه دفع توهم وهو ان من ابتلي بالحميم
من الموحدين لو شرب به يجب ان لا يظمأ مع ان الظمأ لازم للاحراق بالنار
وفي قوله الا من قدر له اشارة الى ان الشرب قبل ورود النار وقبل ان
يشرب منه يكون بعد الحساب والنجاة من النار او لا يعذب بالظمأ
الخ اي من شرب منه وقدر له دخول النار لا يعذب فيها بالظمأ بل يكون
عذابه بغير ذلك فان ظاهر الاحاديث يدل على ان جميع الامة يشربون
منه الا من ارتد من الاسلام عياذا بالله ولانه لم ان الظمأ لازم للتعذيب
بالنار فوجهه ان الطيب اه نقل عنه فيجوز ان يكون الميزان بين
الحوض والصراط فطلبه عليه السلام يجوز بان يطلب اولا في الحوض ثم في
الميزان ثم في الصراط وبان يطلب في الميزان ثم في الحوض وفي ذكره عليه السلام
هذه الطرق الثلاث اشارة الى ان الصراط اقوى المكان فان الاحتياج
اليه اكثر فالطلب فيه اولى واجدر انتهى كلامه وبهذا اندفع ما قال الفاضل

المحشي

المخبر ان الاستباق من كل طرف وان جاز عقلا لكن الترتيب ما عنه
اذ لا يحسن ان يق فان لم تجدوا فى الموقف المتاخر تاخرا زمانيا فاطلبوا
فى الموقف المتقدم تقدما زمانيا بل المناسب ان يق ان لم تجدوا فى
الموقف المتقدم فاطلبوا فى الموقف المتاخر ووجه الدفع انه يجب الامر
بالطلب فى المتاخر الاشارة الى ان الطلب فيه اقدم واجدر
والقول بان تلك الجنة آه على ما قيل انه كان بستانا فى الارض فلسطين او
كورة فى الشام او قرية بالعراق او كان بين فارس وكرمان خلقه الله
لآدم عليه السلام يرد عليه انه آه والظاهر جواز ان يكون الهبوط عبارة
عن الانتقال من الاعلى الى الاسفل بحسب الرتبة على ما قال ذلك
القايل انه انتقل من ذلك البستان الى الارض الهند كما فى قوله تعالى اهبطوا
مصرا فان لكم ما سالتم اى لخلقها لاجلهم اه توجيه للمعارضة يعنى
ان اللام فى الذين للاجل والجعل تامة بمعنى الخلق فالمعنى خلقها فى المستقبل
لاجل الذين لا يريدون علوا ولا فسادا فلم يكن موجودة الآن
فان قلت يحتمل ان يجعل اه يعنى ان المعارضة انما تتم لو كان الجعل
تامة واللام للاجل ولم يكن يحتمل ان يكون الجعل متعديا الى مفعولين
ويكون قوله للذين مفعولا ثانيا فيصير معنى الآية يجعل الجنة كائنة وحاصلة
لهم فى الزمان المستقبل فغير حاصل اى ما يدل الآية على عدم حصوله الآن
جعل الجنة كائنة وحاصلة لهم لان نفس الجنة غير كائنة الآن فلا معارضة
قلت يمكن ان يق اه يعنى ان المنع فى غاية القوة لكن يمكن ان
يق فى دفعه ان المتبادر من جعل الدار كائنة لزيد تمكين زيد وعدم منعه
من التمكن فيها سواء حصل له التمكن فيها او لم يحصل فمعنى يخلقها للذين

تمكنهم فى الاستقبال من التمكن فيها ولا يخفى ركاكته لان التمكن فيها لازم
لوجود الجنة غير منفك عنه على ما يدل عليه قوله تعالى اعدت للمتقين فلا يمكن
ان يكون نفس الجنة حاصلة الآن ويكون جعلها كائنة لهم فى الاستقبال
واما الحمل على التمكن بالفعل فعدول عن الظاهر بغير حمل الجعل فى الآية
على التمكن بالفعل والتمكن وان كان لازما لوجود الجنة لكن التمكن
فيها بالفعل غير لازم لها لم يكون فيما سيجىء فعدول عن الظاهر المتبادر فان
المتبادر من قولهم جعلت الدار لزيد تمكنه من التمكن فيها لا جعل
زيد متمكنا فيها بالفعل يرد عليه هذا الاستدلال اى يرد على هذا
الاستدلال انه مشترك الالزام بين الفريقين القائلين لوجود هى
الآن والمنكرين له اذ المراد بالبشر الموجود مطلقا سواء كان الآن او
فى المستقبل ومعنى الآية كل موجد فى وقت من الاوقات يصير هالكا
بعد وجوده فيصح ان يقال لو وجد لوجب هلاك اهل الجنة تحقيقا لعموم قوله
تعالى كل شىء هالك الا وجهه لكن هلاكه بقوله تعالى اكلها دايم فالاستدلال
بقوله لا الموجود وقت النزول اى ليس المراد بالبشر الموجود وقت
نزول الآية ودليل الحصر اعنى الدنيا فيكون ما يوجد فى الآخرة خارجا عن
عموم الآية قال الفاضل المحشى لعل المراد بالبشر فى الآية الموجود فى الدنيا
فان دار الفناء دون الموجود فى الآخرة فانها دار البقاء وحاصل هذا
الاحتمال كان فى عدم كونه مشتركا الالزام انتهى وفيه ان مفاد الشرط
الموجود فى الدنيا فهو ظاهر البطلان وان اراد ان المراد بهذا الكلام
كونه محكوما عليه بالهلاك وهو انما يكون فى الدنيا دار الفناء كما هو ظاهر
كلامه نقول انه تخصيص بالقرينة الخارجية فيحتاج الى تخصيصه غير الجنة

والنار

والنار بقرينة قوله تعالى اعدت للمتقين واعدت للكافرين واكلها دائم
فلا يتم الاستدلال قوله وسئل قوله تعالى خالق كل شئ فان معناه كلما يوجد
فرق بين الاوقات فهو خالق وعالم به لانه خالق للاسباب الموجودة
وقت نزول الآية وعالم بها قوله يعني ان المراد هو الدوام التجددي الخ
يعني حاصل جواب الشارح ان المراد بالدوام الدوام العرفي وهو عدم طريان العدم
زمانا نعتد بها وهذا لا ينافي طريان العدم عليه وانقطاعه لحظة وانما حمل الشارح
الدوام على العرفي دون الحقيقي على ما بينه المحشي لانه الدوام المجمع عليه في بقاء
الجنة والنار واما الدوام الحقيقي فاشتبه بعضهم ونفاه الاخوند قال في
شرح المقاصد الدوام المجمع عليه هو انه لا ينقطع لبقائها اي الجنة والنار
ولا انتهاء بحيث يبقيان على زمان نعتد به كما في الدوام المأكول فانه
على التجدد والانقضاء قطعا قوله ولك ان تقول آه اي لك ان تقول
في الجواب ان المراد بالدوام المعنى الحقيقي وهو عدم طريان العدم مطلقا و
المراد بدوام اكلها دوام نوع الاكل وبالهلاك في قوله كل شئ هالك هلاك
الاشخاص ويجوز ان لا ينقطع النوع اصلا مع هلاك الاشخاص بان يكون
هلاك كل شخص معين من الاكل بعد وجود مثله وهذا الجواب مبني على
ما ذهب اليه اكثرون من الجنة والنار لا يطرء عليهما العدم ولو لحظة واما
على ما قيل من طريان العدم عليهما لحظة فلا يتم لانه يلزم انقطاع جزء ما فلذا
ترك الشارح قوله اي المقصد منه والا لائق بحاله كما يقال هلك الطعام اذا لم
قابلا للاكل وان صلح منفعة اخرى قوله ان اريد به مطلق الكفر حاصله ان
الانحصار في التسعة غير صحيح لانه اريد ما يشترك مطلق الكفر فالحصر
تمانية والا اي وان لم يرد به مطلقه بل اعتقاد الشريك في وجوب الوجود

او فی المعبودیة فیشمل انواع الکفر من ایجاد الولد و انکار النبوة و اثبات
الجبر و الجهة و الجسمیة خارجة عن الکبایر و لا یحصر الاصر فی التسعة و یمکن الجواب
بان الکفر انما هو العمل بما یسجر علی ما ذکره الشارح لکن فی شرح الکنز من انه لا خلاف
فی کون به کفرا و یجوز ان یکون المراد بما یسجر ههنا تعلمه و تعلیمه علی
ما قطع به الجمهور حیث قالوا الصحیح انها حرام و یوریده ما ذکرنا انه وقع فی
روایة ابی طالب المکی ان الکبیرة سبعة عشر و بلغها الی ان قال اربعة
منها فی الکتاب فی شهادة الزور و قذف المحصنة و الیمین الغموس و السحر
حیث جعل من الکبایر التی فی اللمع و ما فی اللمع الا تعلیمها و تعلمها
و هذا مخالف لظاهر قوله کما اره فانه یدل علی ان الکبایر متغیرة بالنسبة
الی الصغایر اذ لو کان امرین اضافیین لم یصح اجتناب الکبایر
الا بترک جمیع منهیات سوی واحد بین دون الکل و لیس ذلک فی وسع البشر
کذا فی شرح المقاصد و التوجیه بما یسجر داه ای لتوجیه الآیة ما یسجر
فی الشرح من ان المراد بالکبایر الکفر و جمعه باعتبار الانواع المندرجة تحته
او بحسب افراده الغایبة بافراد المخاطبین علی ما قیل من ان مقابلة الجمع
بالجمع یقتضی انقسام الاحاد بالاحاد و یوریده ما وقع فی قراءة اخری ان
تجتنبوا کبیرة ما تنهون عنه بصیغة المفرد فقول الخزرجی الکفر یحتمل
ان یکون المراد به انواع الحقیقة ان یکون الافراد الی صلة یحب لتعلقاته
بالمخاطبین فیکون اشارة الی الجواب الثانی و لا یخفی ان کلا الوجهین
فرغایة البعد و البلاغة یقتضی ان یجتنبوا الکفر و جازمه و موافقته لوقف
اللمع علی ان الآیات لا ینافی کونها اسمین اضافیین فان کبر الکبایر
الشرک و اصغر الصغایر حدیث النفس و بینهما وسایط فمن بین لک المراد

منها ودعت نفسه اليها بحيث لا يتمالك فكفرها عن اكبر هي كفرت عنه
ما ارتكب لما استحقه من الثواب على اجتناب الاكبر ولعل هذا متفاوت
بحسب الاشخاص والاحوال ولذا قيل حسنات الابرار سيئات المقربين
قوله على وجه يفهم منه عده حلالا بمعنى ان ليس المراد بالاستحلال عده
حلالا لانه نفس تكذيب الشارع والكلام فيما جعله الشارع علامة التكذيب
قوله لا يليق الاجماع مع مخالفة الحسن اه فانه قال مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن
ولا كافر بل منافق فقد اثبت المنزلة بين المنزلتين يعني ان الحسن اثبت
المنزلة اى بين الكفر المجاهر والايمان لا بين مطلق الكفر والايمان فان
النفاق كفر مضمر داخل في مطلق الكفر فيكون نفي المنزلة بين الكفر المطلق
والايمان مجمعا عليه قوله وقيل المراد اه اى قيل في الجواب عن السؤال المذكور
ان المراد باجماع السلف اجماع السلف المقدم على الحسن ومخالفته لا يضر
فالاجماع المقدم عليه قوله وهو غلط اه اى ما قاله صاحب القيل غلط
لانه لو كان المراد الاجماع المقدم على الحسن لما خالفه الحسن فان مخالفة الاجماع
كفر مع انه خالفه على زعم هذا المجيب قوله ان المراد بالايمان يعني ان المراد
بالايمان الكامل بصرف المطلق على الكامل لكنه ترك اظهار القيد مبالغة
في النهي واشعارا الى انه لا ينبغي ان يصدر مثله عن المؤمن المطلق وقيل
انه اذا كان الحديث وارد على اللفظ لا يكون على حقيقته بل كناية
عن نقصان ايمانه الذاتي كانه الحق بالعدم قوله وجه الاستدلال
اه يعني ان كلمة من في الآية عامة شاملة لكل من لم يحكم بما انزل الله فقد دخل
الفاسق المصدق ايضا لانه غير حاكم وعامل بما انزل الله تعالى قوله
والجواب اه بمعنى ان الآية متروكة الظاهر فان الحكم وان كان عاما شاملا

بفعل القلب والجوارح لكن المراد به عمل القلب والتصديق ولا نزاع
في كفر من لم يصدق بما انزل الله تعالى قوله والعراه جواب آخر غير ان
الظاهر ان كان تقي العموم لان كلمة ما من الفاظ العموم لكنه مصروف عن الظاهر
والمراد عموم النفي فيحمل ما على الجنس ولا شك ان من لم يحكم بشيء مما انزل الله
غير مصدق ولا نزاع في كفره فراجع المواقف ان المراد بما انزل الله التوراة
بقرينة سابق الآية قوله وجه الاستدلال ان ضمير الفصل اه يعني ان الضمير
الفصل يفيد قصر المسند على المسند اليه فيكون الفاسق مقصورا على الكافر
فيكون كل فاسق كافرا قوله والجواب ان هذا الحصر ادعائي اه يعني ان
المراد هم الكاملون في الفسق الا انه ترك اظهر القيد وجعل مطلق الكفر
مقصورا عليهم ادعاء مبالغة وكونه فاسقين والا اي وان لم يكن الامر
كذلك بل كان الحصر حقيقيا لزم ان يكون الفسق مقصورا على من كفر
بعد الايمان وليس كذلك فان الفاسق يتناول من كفر بعد الايمان
وقبل الايمان اجماعا بين الفريقين قوله والجواب انه محمول اه يعني ان
مصروف عن الظاهر يحمل الترك على سبيل الاستحلال وعده حلالا لا نزاع
في كفر مستحل او يحتمل الكفر على المعنى اللغوي وهو التراءى من
ترك الصلوة فهو ساتر لنعمة الله غير شاكر له وقيل يحمل ان يكون المعنى
من ترك الصلوة متعمدا فهو مشارك للكافر في حرمة دمه وماله وقال
الامام حجة الاسلام فقد كفر اي قارب الكفر كما قال لمن قارب دخول
البلد قد دخل البلد قوله وجه الاستدلال يعني توسيط المسند اليه سواء
كان للجنس او الاستغراق يفيد حصره على المسند كما في قوله صلى الله عليه وسلم
الائمة من قريش والكرم في العرب فيفيد حصر العذاب على المسند اعني

عدم

الكون

الكون على الكذب ظلوما ليكن كل فاسق كافرا ولم يصح العذاب على الكافر دون
كون العاصي معذبا من ضروريات الدين قوله والجواب انه ادعائي اه
يعني المراد حصر الفرد الكامل من العذاب على الكذب بقرينة ان شارب
الخمر معذب مع عدم كونه مكذبا الا انه يرتفع اظهار القيد وجعل المطلق محصر
الادعاء فجعل غيره بمنزلة العدم مبالغة فرذلك قوله وقس عليه نظائره
يعني ان المراد في قوله ان الحي اليوم السود على الحي الكامل الموعود للكفار
والحصر ادعائي مبالغة وكذا في قوله لا يصلاها الا الاشقى الذي كذب وتولى
قوله اي عبر عن الكفر آه انما عبر المصنف عن الكفر بالشرك لما سيذكره الشارح
من ملاحظة الآية الدالة على نبوته وانما عبر في الآية لان كفار العرب كانوا
مشركين وتفصيل فرق الكفار على ما ذكره في شرح المقاصد ان الكافر ان
اظهر الايمان فهو المنافق وان اظهر كفره بعد الايمان فهو المرتد وان قال
بالشرك في الالوهية فهو المشرك وان تدين ببعض الاديان والكتب
المنسوخة فهو الكتابي وان ذهب الى قدم الدهر واسناد الحوادث
اليه فهو الدهري وان كان لا يثبت الباري فهو المعطل وان كان
مع اعترافه بنبوة النبي يلحق عقايد هم كفرا بالاتفاق فهو الزنديق قوله
فلا يرد ما قيل آه اي اذا كان ضمير بعضهم راجعا الى المسلمين مطلقا ومنهم
المعتزلة فلا يرد ما قيل ان قوله ان قضية الحكمة يقتضيه قول باوجاب حكمة
تعذيب المشرك والايجاب بمقتضى الحكمة قول المعتزلة دون اهل السنة
والجماعة وان قوله لا يحمل الاباحة قول بالقبح العقلي مع مذهب اهل السنة
ان الحسن والقبح شرعيان ويجوز للشرع ان يحسن القبيح ويصير الحسن
وانما قلنا انه لا يرد لان القائلين بالامتناع العقلي هم المعتزلة وهم لا يقولون

بمقتضى الحكمة والحسن والقبح العقليين ومنشأ الاعتراض يوهم ان هذا
الاختلاف واقع بين اهل السنة والجماعة والغفلة عن ان المسلمين اسم
هو مرجع الضمير شامل للمعتزلة ايضا لانهم ايضا من اهل القبلة
على انه يجوز ان يكون آه علاوة على قوله فلا يرد اى فلا يرد على ان قوله
لا يحتمل الاباحة مقول بالقبح العقلى غير مسلم لانه يجوز ان يكون عدم الاباحة
لمنافاتها مقتضى الحكمة لا القبح العقلى الذى هو استحقاق الذم فى العاجل
والعقاب فى الآجل فلا يستلزم القول بالقبح العقلى نعم يرد ان
يمنع آه نعم يرد على الدلايل الثلاثة للمعتزلة منوعا على الاول فلانا لانم
ان مقتضى الحكمة التفرقة بين الشر والحسن لجواز ان يكون فى عدم التسوية
بينهما حكمة اخرى لا نطلع عليها وعلى تقدير التسليم فيجوز ان يكون التسوية
بينهما بوجه آخر غير الوجه الذى ذكرتم من تعذيب الشر ومثل اثابة الحسن
دون الشر وكوقوعه مرارا قبل وقوع الموس العاصى وخروجه بعد خروجه
بمدة طويلة فى العاية ومنعه عن رؤية الله تعالى فى الجنة والخطاط درجة الخطاطا
تا والظالم بكف التفرقة الدنيوية كاباحة دم الكافر وماله واسترقاقه
وضرب الجزية عليه واما على الثانى فلانا لانم ان الكفر لكونه نهاية فى
الجناية لا يحمل العفو وان نهاية الكرم يقتضى العفو عن نهاية الجناية
والجواب بان قضية الحكمة تقتضى التفرقة فلا يجوز العفو يرجوع الى
الدليل الاول وقد سبق ترسله واما على الثالث فلانا لانم ان اعتقاد
الابد يوجب جزاء الابد لابد لانباته من دليل وعلى تقدير تسليم ايجابه الجزاء
لا نتم ايجاب جزاء الابد فقوله فيوجب جزاء الابد دعوى بلا دليل وتحقيقه
مفان قد نظن ان الضمير اه اى قد نظن ان الضمير المنصوب فى

يخصصونه

تخصصونها راجع الى الآيات والاحاديث والمغفرة والمغفرة تخصصون
الآيات والاحاديث بالصغاير اراد الكباير المقرونة بالتوبة فيعترض عليه
بان هذا التخصيص مع كونه عدولا عن الظاهر بلا دليل مما لا يكاد يصح في قوله
ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء اما انه لا يصح
تخصيصه بالكباير المقرونة بالتوبة للان المغفرة بالتوبة يعم الشرك الخ
فيلزم التناقض عند المغفرة وما انبت له بل للمغفرة يعم كل عاص
والتعليق بالمشية ينافيه فان تقدان المغفور بعض العصاة والصحيح لا يصح
بالكباير المقرونة بالتوبة واجبة عندهم عقلا بناء على انها حسنة ومن
اتى بالحسنة وجب مجازاته عليها فلا يظهر لتعلقها بالمشية فايدة واما
انه لا يصح التخصص بالصغاير فلان مغفرة الصغاير عامة للجميع فلا معنى
للتعليق بالمشية فايدة واما انه لا يصح التخصص بالصغاير فلان مغفرة
الصغاير عامة للجميع فلا معنى للتعليق بالمشية للمفيد للبعض لا يصح
ان الضمير للمغفرة اى ما ظن ان الضمير للايات والاحاديث غلط والصحيح
ان الضمير المنصوب في تخصصونها للمغفرة فالمغفرة والمغفرة تخصصون مغفرة
الله للعصاة بالصغاير والكباير المقرونة بالتوبة دون الكباير الغير المقرونة
بها ولا تخصصون الآية المذكورة بالصغاير والكباير المقرونة بالتوبة
حتى يرد انه لا يصح بل هي على عمومها والمغفرة يغفر ما دون الشرك من الصغاير
والكباير لمن يشاء وهو التايب ومن تجنب الصغاير دون من لا يشاء
وهو من تجنب الكبيرة الغير التايب فلا اشكال مما قيل انه لا فايدة في
ارجاع الضمير الى المغفرة لانه لا بد من تخصيص الآيات والاحاديث بل
الآيات الواردة بدون التعليق بالمشية تخصصونها بالصغاير والكباير

المقرونة بالتوبة كقوله تعالى وان ربك لذو مغفرة على الناس وانه غفور رحيم
وانه كان غفورا رحيما فالذنب وخصوص الآيات الواردة بالتعلق
يمكن حملها على عمومها ويقولون ان من يتعلق به المشية هو اصحاب الصغاير
والكباير المقرونة بالتوبة كما في قوله تعالى يعذب لمن يشاء ويغفر لمن يشاء
اى يعذب الكفار واصحاب الكباير الذين ماتوا قبل التوبة ويغفر
اصحاب الصغاير والكباير التائبين فالحاصل انهم يخصصون العمومات
بالصغاير والكباير المقرونة بالتوبة سواء يخصصون الآيات بها او لا
تأويل فانه من مزال الاقدام ولهم ان يقولوا كلمة اه جواب الاعتراض
المذكور اى على تقدير ان يكون الضمير للآيات والاحاديث للمعتزلة
ان يقولوا ان كلمة ما في قوله تعالى يغفر ما دون ذلك لمن يشاء مخصوصة
بالصغاير جمعا بين ادلة الوعيد وهذه الآية ولا يخفى ان ما ذكرتم من
عموم الصغاير اذ لا يجب على الله مغفرة صغيرة غير التائب بل يغفرها
ان شاء فيصح التعليق بالمشية هذا لكن ما ذكره مخالف لما ذكره السيد السند
في شرح المواقف مع انه لا يحقق به بالصغاير عندهم اصلا ولما ذكره
المحقق الدواني في شرحه للعقايد العضدية واما الصغاير فيعفو عنها
عندهم قبل التوبة وبعدها ولهذا انفوا شفاعة لرفع العذاب فان قيل
يجوز ان يكون المراد بقول المحقق الدواني واما الصغاير فيعفو عنها
عندهم صغاير المجتنب عن الكباير فلا يأتي في قول المحشي قلت لا يصح
تفريع نفي الشفاعة لرفع العذاب عنه ﴿ انما استطرد ذكره هنا
الخ اى انما استطرد الشارح ذكر نفي الوجوب في جواب استدلال المعتزلة على
نفي وقوع مغفرة اهل الكباير الذين لم يتوبوا واراد التمسك المعتزلة بهذه

الآيات الواردة في وعيد العصاة في وجوب عقابهم والا فلا مدخل
هٰهنا لان المتنازع فيه ههنا هو وقوع المغفرة للعصاة وعدمها لا
وجوبها قوله والجواب هٰهنا اه اي جواب المعتزلة عن استدلالهم
بتلك الآيات في مقام نفي وقوع المغفرة للعصاة قوله وقد كثرت النصوص
الخ حاصل الجواب ان النصوص كثرة في العفو مثل قوله تعالى هو الذي يقبل التوبة
عن عباده ويعفوا عن السيئات وقوله تعالى ولو يؤاخذهم بما كسبوا ما ترك
ولا معنى للعفو بالنسبة الى الصغائر والكبائر المقرونة بالتوبة لانه ترك
عقوبة المستحق ولا استحقاق فيها عندهم فيكون بالنسبة الى اهل الكبائر الذين
لم يتوبوا فتعارض ادلة المغفرة والوعيد ومارح النزول محجوجة فحكمنا بانها
مقرونة فيخصص البعض مخصصا للبعض فخصص مذنب المغفور من بين عمومات
الوعيد قوله وفيه جواب آخر اه يحتمل ان يكون معناه ان قوله وزع منهم
جواب آخر للمعتزلة وحاصل الجواب ان ورود عمومات الوعيد لا يستلزم الوقوع
البتة لجواز التخلف في الوعيد كرم ويحتمل ان يكون معناه ان في هذا المقام
جواب آخر يكون اشارة الى ما ذكره الشارح فرشح المقاصد من ان القول با
يالاحباط وبطلان استحقاق الصواب بالمعصية فاسد فكيف كان يترك
عقابهم بالنار خلدا مؤبدا ولم يترك ثوابهم بالجنة كذلك مع انهم داخلون
في عمومات الوعد بالثواب ودخول الجنة على ما مر قوله بل كذب منفي باجماع
لانه اخبر عما يكون احوالهم في المستقبل فلو لم يقع لزم الكذب في كلامه تعالى
وهو باطل بالاجماع قوله اقول لعل مرادهم اه الخ لعل مراد ذلك البعض بقولهم ان
التخلف في الوعيد كرم ان الكريم اذا اخبر بالوعيد فالليق بحاله ومقتضى كرمه
ان يبتني اخباره على المشية فتحمل العمومات الواردة في الوعيد معلقة بالمشية الا

وان لم يصح بها زجر العاصين وسفاكهم فلا يلزم الكذب والتبديل
بخلاف وعد الكريم فانه يجب ان يكون قطعيا لان جواز التخلف فيه يوهم
لا يليق من شانه فلا يجوز تعليقه بالمشية ﴿ويجوز العقاب على الصغيرة
اى من غير قطع بالوقوع وعدمه اشارة الى ان المراد بالجواز في عبارة المصنف
هو الجواز الوقوعي بمعنى عدم الجزم بالوقوع وعدم الجزم بعدم الوقوع فانه المتنازع
بيننا وبين المعتزلة لا الجواز العقلي فانهم متفقون في ذلك على ما صرح به الشارح
بقوله لانه يقبح عقلا ﴿لعدم قيام الدليل يعني انما حكمنا بالجواز الوقوعي
ولم نجزم بالقطع بالوقوع او عدمه لان المسئلة شرعية لا يستقل العقل
باثباتها وما وجدنا دليلا شرعيا دل على تعيين احد الجانبين من الوقوع
واللاوقوع فحكمنا بسببه بانه فاعل مختار يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد انه يجوز ان
يغفر ويجوز ان يأخذ فلا يرد ما يتوهم ان غاية عدم وجدان الدليل التوقف
لا الجزم بالجواز اذ لا بد له ايضا من دليل لان دليل الاختيار كاف للجواز
وانما التوقف في دليل يعين احد الجانبين من الوقوع واللاوقوع ﴿
واما ما ذكره الشارح من الادلة اه يرد ان المدعى مركب من جزئين احدهما
انه لا قطع بالوقوع والثاني لا قطع بعدم الوقوع والادلة التي اوردها الشارح
انما تثبت الجزء الاول من المدعى دون الثاني مع ان الخصم اعني المعتزلة ينكر
الجزء الاول اذ هو ايضا قائل بانه لا قطع بوقوع العقاب وانما ينكر الثاني
حيث يدعي القطع بعدم وقوع العقاب ونحن نتردد فيه ايضا فقد ترك الشارح
ما يعنيه واشتغل بما لا يعنيه هذا لكن اثبات ان ادلة الشارح انما تثبت الجزء
الاول فيه دقة ولذا امر المخبر بالتأمل فاستمع لما يتلى عليك من مواهب الفياض
ان الدليل الاول اعني قوله تعالى ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء انما يدل على ان

لا قطع بوقوع العقاب على الصغيرة اذ لو كان كذلك لذكره الله في جنب الكفر
في قوله ان الله لا يغفر ان يشرك به ولكن لا يدل على ان لا قطع لعدم الوقوع
اذ للخصم ان يقول يجوز ان يكون من شاء الله في حقهم المغفرة اصحاب
الصغاير المجتنبون عن الكباير وكذا الآية الثانية انما تدل على ان الصغاير
والكباير متحقق والاحصاء انما يكون للسؤال والمجازات ولا شك ان
المجازات غير واقعة على كل ما يحقر فلا يكون وقوع العقاب قطعيا على الصغاير
فثبت الجزء الاول من المدعى وانما قلنا ان المجازات غير واقعة على كل ما يحقر اذ
لو كان كذلك لزم ان يكون الصغاير والكباير بعد التوبة ايضا موجبة
للعقاب وهو باطل بالاجماع وبطل بكفر الحسنات السيئات مع انه ثابت بقوله تعالى
ان الحسنات يذهبن السيئات وايضا يلزم ان تكون المجازات على الصغاير قطعيا
فتثبت الآية خلاف المدعى فنعلم ان المجازات على ما يحقر انما هو على تقدير شؤب
الاستحقاق بعد مقابلة الحسنات على السيئات وللخصم ان يقول ان يجتنب الكبير
لا يقتضي استحقاق الصغاير لتكفيرها بالاجتناب فلا يثبت الجزء الثاني من
المدعى هذا ما وجدته في تحقيق كلام المحشي وللفضلاء ههنا كلام لا فيد شيئا
سوى الملال او الخلل الباحث منشأ سوء الظن وعدم الاعتقاد بما قال
حاصله ان التكفير اي حاصل الجواب ان يكفر السيئات في الآية عند الاجتناب
مقيد بالمشية والمراد ان يجتنبوا كباير ما تنهون يكفر عنكم سيئاتكم ان شاء لكم
فلا يدل على قطع وقوع مغفرة صغاير المجتنب وانما كان مفيدا بالمشية
لان المراد بالكباير انواع الكفر او اشخاص المتعلقة بافراد المخاطبين
لان الكامل ينصرف عند الاطلاق اليه فيكون ما عدا الكفر من الصغاير و
الكباير داخلا في السيئات فلم يفد بالمشية ايضا فصار مقتضى الآية ان يكفر ما

عدا الكفر من الصغاير والكباير اذ يصير معنى الآية ان يجتنبوا الكفر فلكفر
عنكم سيئاتكم التي هي ما عدا الكفر من الصغاير والكباير وهو مخالف للاجماع
المنعقد على ان يكفر ما عدا الكفر عمد صدر بل هي اما مقيدة بالمشية كما يراه
اهل السنة او بالتوبة كما هو مذهب المعتزلة والمراد بالاجماع اجماع
الفريقين من اهل السنة والاعتزال والا فالمرجئة يدعون القطع بما عدا
الكفر ﴿ولو﴾ ولو لم نحمل الكبيرة اه دفع توهم كانه قيل اذا كان الكفر مقيدا
بالمشية فلا حاجة الى ان يكلف ويحمل الكبيرة على الكفر اذ يصير المعنى ان تجتنبوا
الكباير يكفر الصغاير ان شاء فلا يكون وقوع مغفرتها بها قطعيا وحاصل
الدفع انه لو لم نحمل الكبيرة على الكفر لزم المحذور لان احد هما بقاء المقيد
الكفر بالمشية بلا دليل والثاني بقاء تعليق الكفر الصغاير بالاجتناب
عن الكباير بلا فايدة لانه يكون ح المفهوم من الآية ان جواز مغفرة
الصغاير انما هو على تقدير الاجتناب عن الكباير وليس كذلك لانه
يجوز مغفرة الصغاير بدون الاجتناب لعموم قوله ويغفر ما دون
ذلك لمن يشاء وهذا هو التحقيق الذي وجده الخاطر الكليل والذهن
الفاضل بحمد الله كلام يتعجب منه ذوي الالباب مبناه على ان قوله ولو لم نحمل
اه اثبات حمل الكباير على الكفر وهو غلط لان قوله لانه يجوز مغفرة الصغاير
بدونه مما لا يكاد يصح بهذا التوجيه على ان المجيب بانع بكيفية الاحتمال العقلي
ولا حاجة له الى الاثبات وسيدفعه ما ذكر من ان المطلق ينصرف الى الكامل
بعضهم اذ عرض اثباته بان هذه الآية مجملة وآية الفرقان المعارضة لها اعني
قوله تعالى ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء محكمة يجب تخصيص المجملة بقيد ان تعارضهما
مدفوع لان معنى الآية المحكمة لان يغفر ما دون الكفر من الصغاير والكبائر

لمن يشاء ويجوز ان يكون ما شاء الله المغفرة في حقهم اصحاب الكبائر المقرونة
بالتوبة ووجوب الوقوع لا ينافيه المشية غاية ما في الباب ان يكون الآية
المحكمة مبينا للحكمة قوله اى المقبول لان شفاعة غير المقبولة لا تنزع فروعه
قوله لا يلتفت ان مرتكب الكروه يعني ان مرتكب الكروه كراهة التحريم يستحق
جريان الشفاعة كما نص في التلويح في تعريف الفقه وفي بحث الاحكام فاستحقاق
اهل الكبائر لجريان الشفاعة بالطريق الاولى لكونه فوق مرتكب الكروه قوله
لانهم الملازمة اى لانهم انه لو استحق مرتكب الكروه وجريان الشفاعة يلزم ان يستحق
مرتكب الكبيرة لان جزاء الادنى وهو مرتكب الكروه لا يكون جزاء الاعلى
وهو مرتكب الكبيرة فان له جزاء آخر عظيما مثل تعذيب بالنار ولو سلم ذلك فنقول
امر ايضا بالشفاعة فقوله يستحق جريان الشفاعة المصدر المنون للفاعل على كونه
شفيعا فالمعنى ان مرتكب الكروه يستحق جريان كونه شفيعا للآخر فيجوز ان
يكون مشفوعا ولو سلم ذلك فالمراد جريان كونه مشفوعا لرفع درجة او في بعض
موقف المحشر مثل السوال والحساب فيجوز ان يكون لرفع العذاب او في بعض
آخر مثل الصراط على ان استحقاق الجريان لا يستلزم الوقوع كما ان استحقاق الاعداء
لا يناف العفو لكن قوله عليه السلام من ترك سنتي لم ينل شفاعتي يدل على وقوع
جريان الشفاعة في حق تاركه الا ان يقال انه وعيد يجوز الخلف عنه قوله اى
لذنوبهم بقرينة ذكر الذنب سابقا وهي يعم الكبائر اى الذنوب يعم الكبائر
فيلزم ثبوت الشفاعة الكبائر وهذا دفع لما قيل هذا انما يكون برهانا اذا ثبت
عموم الذنب للصغائر والكبائر واما اذا خص بالصغائر بقرينة قوله تعالى
لذنبك فان ذنبه عليه السلام صغيرة قطعا فلا يكون برهانا وان كان الزاما للمعتزلة
بعدم استحقاق العذاب بالصغائر عندهم حيث يحتاج الى الشفاعة والاستغفار

وحاصل الدفع ان الذنب فى اصل الوضع شامل لها وكون ذنبه عليه الصلوة
والسلام خاصا لايفيد تخصيص الذنب للامة وذلك ظاهر وعلى انها ليست
لرفع الدرجة اه اى يدل على الاية بطريق الاسلوب على ان تلك الشفاعة
التى نفى عن الكفار خاصة ليست لرفع الدرجة لان عدم الشفاعة التى ترفع
الدرجة لايقتضى تقبيح الحال وتحقيق اليأس مع ان الاية تثبت للكفار الشفاعة
التى يقتضى عدمها التقبيح والتحقيق بأسهم لكن لايدل على انها
الخ يعنى ان هذه الاية بمقتضى الاسلوب انما يدل على ثبوت اصل الشفاعة
لكن لاتدل على انها فى حق اهل الكبيرة فصل بل تدل لان نفى النفع هى الكفر
فاذا انتفى ثبت النفع بها مطلقا ولانها محل الخلاف فاذا ثبت اصل الشفاعة
ثبت المدعى اقول فيه بحث اما فى الاول فلان حصر جهة نفى النفع فى الكفرة غير
معلوم من الاية ومرتبه عليه لايدل على الحصر فيجوز ان يكون فى اهل الكبائر
امر آخر واما فى الثانى فلان المراد انه لايدل عليه دلالة تحقيقية لانه لادل
عليه دلالة التزامية مبنية على الحصر لظاهر الاية يبقى اصل الشفاعة مذهب
يعنى ان هذه الاية ليست للمعتزلة فى كل وجه بل عليهم من وجه لان ظاهرها
نفى الشفاعة مطلقا مع انهم قايلون بالشفاعة لزيادة الثواب فان صرفوها
عن الظاهر وحملوا على نفى الشفاعة لرفع العذاب فنقول انها لايبقى حجة
ثم انه حمل اه اى ان الاية لاتدل على نفى الشفاعة ايضا على الاطلاق لانه
يحتمل ان يكون الضمير فى قوله منها للنفس الثانية العاصية فيكون معنى قوله
ان تقبل الشفاعة يقبل فى حقها لوجه آخر بان يجرد النفع لشفاعة وقيل
ان هذا التوجيه خلاف الظاهر يعد عن القام فليس بشئ لان الوجه مانع بكفيه
الاحتمال العقلى وهو ظاهر بشئ المنع الدلالة على عموم الاشخاص وسند المنع جواز

سكون

كون الكلام لسبب العموم لا العموم لسبب كذا في شرح المقاصد واعترض عليه
بان النفس آه يعني ان لا معنى لمنع الدلالة على العموم لان النفس في قوله تعالى
لا تجزي نفس عن نفس اه نكرة في سياق النفي عامة والضمير في قوله تعالى
منها راجعة اليها مع الضمير الذي هو جمعه تدل على العموم فالاولى
ويمكن ان يجاب آه يعني انما يلزم من عموم المرجع الذي هو النكرة عموم الضمير
لو كان الضمير راجعا اليها من حيث عمومها لكن لا ضرورة في رجوع الضمير اليها
كذلك فان النكرة المنفية خاصة بحسب الوضع لانها موضوعة للفرد المبهم
ولذا لا يعم في الاثبات وعمومها بعد النفي عارض عقلي ضرورة ان انتفاء الفرد
المبهم لا يكون الا بانتفاء جميع الافراد فيجوز ان يكون الضمير راجعا الى النكرة
بحسب معناه الوضعي فلا يلزم العموم الا سرى اذا قيل لاجل فرد الدار وانما هو على السطح
ليس يلزم عنه ان يكون جميع رجال العالم على السطح مع ان الضمير ههنا ايضا
راجع الى نكرة واقعة في سياق النفي وليس ارجاع الضمير الى النكرة بحسب معناه
الوضعي من الاستخدام كما توهمه الفاضل الجلبي لانه لا بد في الاستخدام من العينين
ولم يستعمل الكبيرة ههنا في المعنيين بل هي مستعملة في كلام الواضعين في معنى واحد
وهو الفرد المبهم الا انه عرض للعموم بواسطة امر خارج وهو النفي كما نص
عليه في التلويح وصرح بذلك المحققون من شارحي المختصر ابن الحاجب قال
الفاضل المحشي كون النكرة المنفية خاصة بحسب الوضع مخالف لكتب اصول
الفقه فان النكرة المنفية عامة بحسب الوضع قال صدر الشريعة في التوضيح
ان العام لفظ وضع لكثير غير محصور مستغرق لجميع ما يصلح له ثم عد النكرة المنفية
من العام نحو الكل رجل ليس بشر لان مراد المحشي انها خاصة بحسب وضع المختصر وبهذا
لا يناقض كونها عامة بحسب الوضع النوعي المجازي ضرورة ان دلالتها بواسطة

قرينته وهي الوقوع في سياق النفي والوضع في تعريف العام اعم من التخصيص والتقييد
فتشمل النكرة المنفية الصالح بذلك لان يدعى التنوع فارجع اليه فانه كاشف
عن التوضيح قوله نعم لو قيل اه اي نعم لو قيل في دفع منع الدلالة على عموم
الاشخاص ان الضمير راجع الى النكرة فوقوع الضمير في سياق النفي كوقوع
النكرة فيه فيكون قوله لا تقبل منه كان يقال لا تقبل شفاعة
فيهم ذلك الضمير كما يعم النكرة لم يبعد جدا ولعل هذا هو مراد المعترض الا
انه عبارته لا يساعده على وجه البعد فليجد ان الضمير راجع الى النكرة
لا يجب ان نكرة فانه اختلاف بين النحاة ان الضمير الراجع الى النكرة
معرفة او نكرة وان كان المشهور انه نكرة قوله عدم المعنى بالنسبة الى
صغيرة يعني عدم معنى العفو بالنسبة الى صغيرة غير المجتنب ثم لا نسلم
اذا لم يجتنب الكبيرة كان مستحقا للعذاب على الصغيرة ايضا فتركه يكون
تركا للعقوبة المستحقة فتحقق العفو بالنسبة اليه وعدم معنى العفو
بالنسبة الى الصغيرة المجتنب غير مفيد فرسخ ما قالت المعتزلة فيبان
الشرط غير تام وما قال الفاضل المحشي من ان كلام الشارح مبني على ما هو المشهور
من انه لا استحقاق بالصغائر مطلقا عندهم على ما قال في شرح المواقف
ففيه ان قيد المجتنب عن الكبيرة مستدرك ح وهو ظاهر قوله فتامل
لعل وجه التامل ان غير المجتنب يستحق الخلود في النار عندهم فلا يتحقق
المغفرة والعفو بالنسبة اليه الظاهر وما قيل من انه يجوز ان يكون تحقق
العذاب فيه فخلان العذاب عندهم امره خالصته لا يشوبها ما يخالفه
ولذا جعلوا جزاء الكافر بعينه جزاء مرتكب الكبيرة قوله فيه منع ظاهر لجواز
ان يكون جزاء الايمان هو الجنة لا مجرد التخفيف لقوله عليه السلام يدخل الجنة من

كان في قلبه مثقال ذرة من الايمان والمراد تخفيف العذاب فلا يدخل على ما مر
قوله من هذا الاستدلال على ان العمل اه لانه على تقدير تناول العمل للترك
المنهيات يكون معنى الآية ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات من آتيان الاوامر
وترك المنهيات كانت لهم جنات الفردوس فلا يدخل مرتكب الكبيرة في
حكم الآية لانه غير تارك المنهيات بخلاف ما اذا لم يتناولها فالعامل بالصالحات
يجوز ان يرتكب كبيرة بل كبائر فيدخل مرتكب الكبيرة العامل بالصالحات
تحت الحكم فيتم الاستدلال قوله ثم انه لا يدل على عدم خلوده اه بقوله ان الاستدلال
بناء على تقدير عدم التناول الذي غير تام لانه لا يدل على عدم خلود مرتكب
الكبائر الذي لا عمل له غير الايمان لترتب الحكم بدخول الجنة على الذين آمنوا
وعملوا الصالحات لكنه يبطل مذهب الاعتزال اعني خلود جميع اهل الكبائر
في النار قوله فلا يرد جواز التفاوت اي لا يرد انه يجوز ان يكون عذاب
الكافر شديدا بالنسبة الى عذاب مرتكب الكبيرة وان كان مخلدين في
النار فلا يرد الجزاء على الجناية قوله وبهذا الدليل الذي اه اي مبني على مذهب
المعتزلة القائلين بالحسن والقبح العقليين والا فعند اهل السنة يصرف
تعالى لا يوصف بالظلم لان الظلم قد يتحقق على التصرف في ملك الغير وهذا المعنى
فرعه تعالى ان الكل ملكه وعلى وضع الشر في غير محله يكون ذلك احسن الوضع
وان خفي وجه حسنه علينا ولا يخفى انه اذا كان الدليل انزاعيا فلا وجه
الى دفع الايراد السابق الى قوله على الاطلاق من غير تقييد بالشدة والضعف
لانهم لا يقولون بالتفاوت في العذاب والالم لكن معتزلة خالصة
قالوا ولولا الخوص اه اي لولا الخوص عن شوائب النفع لم تنفصل عن مضرة
الدنيا فانها مضار من وجه دون آخر فيجب ان يكون منافع الآخرة ومضارها

خالصين عن الضد قوله فيمكن منع اه اى يكن منع قيد الخلوص الخ لكن
هذا المنع غير مفيد ههنا لان النزاع فى دوام اهل الكبائر فى النار وخلودهم
ومنع الخلوص لا يستلزم نفى الدوام لانه يمنع الدوام موقوف على منع الخلوص
لانه اذا كانت المضرة منقطعة لم يكن خالصة لانا نقول ذلك مع جواز ان
لا يخلق الله فى العاقب العلم بذلك الانقطاع فلا يحصل الفرح كذا شرح
المواقف قوله لكن خلوده اه استدراك لدفع توهم انه اذا كان الخلود
يمنع المكث الطويل فيجوز ان يكون الخلود الكافر بذلك المعنى فلا يلزم دوام
الكفار فى النار قطعيا ووجه الدفع ظاهر لاحتمال ان يكون اه كان اسم الفاعل
ضعيف العمل فيحتاج الى التقوية بخلاف الفعل لكن الاحتمال المرجوح لا يمنع
الاستشهاد واما ما قيل من ان الايمان فى قوله انود من بك وتبعك الاردن
ظاهر فى الايمان الشرعى والكلام فى الايمان اللغوى فيدفعه الايمان الشرعى
بينه الايمان اللغوى قال فى شرح المقاصد افعال من الامن للضرورة او
للتعدية وتعدى بالباء واللام بملاحظة معنى الاعتراف والاذعان انتهى كلامه
فعلم ان الايمان سعد فى نفسه وهو الموافق لما فى الصحاح فمعنى قوله تعدى بالباء
وتعدى باللام انه تعدى باللام باعتبار معنى الاذعان وتعدى بالباء باعتبار
معنى الاعتراف فما قيل انه خالف فى جعل الايمان متعديا بالباء للمصنف فى
حيث قال تعلق الباء بالايمان باعتبار معنى الاعتراف ليس بشئ قوله اى
يحصل فيه منوبه اه بغير ان لفظ النسبة مصدر ميمى للمفعول والمتبادر
حقيقة التصديق اللغوى ان يحصل فى القلب كون الصدق منسوبا الى
الخبر اى الى المخبر وتعقل ثبوت الصدق له فى نفس الامر فانه من قبيل الاضافة
المقابل للنكارة والجهالة دون التصديق المقابل للتكذيب والانكار

المفسر بكسر ويدين وانما لم يجعله من المصدر المبني للفاعل بمعنى نسبت كردن صدق را بخبري لانه المستلزم للاذعان بل هو بعينه عنه ثم اعلم بعد الاتفاق على ان المعرفة خارجة عن التصديق اللغوي وان المعتبر في الايمان هو التصديق اللغوي اختلفوا في انها هل هي داخلة في التصور ام التصديق المنطقي فمرضي اشاعرة انها داخلة في التصور ويجوز ان يكون الصورة الحاصلة من النسبة التامة الخبرية تصور وان التصديق المنطقي بعينه التصديق اللغوي ولذا فسر الراسخون في الكتب الفارسية بكسر ويدين وفي العربية بمعارف التكذيب والانكار يؤيده ما اورده السيد الشريف في حاشية التلخيص ان المنطقي اني بمعنى ما هو في العرف واللغة وعلى هذا قال الشارح في التهذيب العلم ان كان اذعانا للنسبة فتصديق والا فتصور وعند بعض المتاخرين وهو صدر الشريعة ان نفس المعرفة داخلة في التصديق المنطقي فان الصورة الحاصلة من النسبة التامة الخبرية تصديق قطعا فان كان حاصلا بالقصد والاختيار بحيث يستلزم الاذعان والقبول فتصديق لغوي وان لم يكن كذلك كمن وقع بصره على شيء فعلى انه جدار او فرس فمعرفة بعينه وليس بتصديق لغوي فالتصديق اللغوي عنده اخص من المنطقي هذا لحمل الكلام وتفصيله في شرح المقاصد كما في السوفسطائي فان له يقينا لوجود العلم خاليا عن القبول والاذعان وكما في بعض الكفار الذين يعرفون صدق النبي صلى الله عليه وسلم كما قال الله تعالى الذين آتيناهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون ابناءهم فقال وجحدوا بها واستيقنتها انفسهم ظلما وعدوا هكذا حققه بعض المتاخرين يعني كون اليقين خاليا عن الاذعان حاصلا للسوفسطائي كما حققه بعض المتاخرين وهو صدر الشريعة واما الشاك فهو يمنع حصول اليقين بدون الاذعان او يمنع عدم حصول

الاذعان العقلي للسوفسطائي واما ينكرون عنادا صرح بذلك رئيسهم
ابن سينا اه قال الشارح في رسالته في تحقيق الايمان ان ابن سينا
اورد في الشفاء في مقابلة هذا التصديق التكذيب وقال في كتاب المبدأ والمعاد
علامتي التصديق والتكذيب ان كون النفس بحيث يلزم من تصورها تصور
تصور شيء آخر وكونها بحيث يلزم من تصورها تصور شيء آخر ابتداء
تصور خواهند ودرهم كرديدن وآنرا ابتداء تصديق خوانند ان
قلت يلزمه اذا كان التصديق عند ابن سينا هو اللغوي المعبر عنه بكرديدن
يلزمه احد الامرين اما اندراج يقين السوفسطائي ونحوه كاليقين
الحاصل لبعض الكفار في التصور واما عند انحصار تقسيم العلم الى التصور
والتصديق لخروج يقين السوفسطائي عنهما وكلا الامرين باطل بالضرورة
قلت لا نمنع حصول آه يعني ان النقض انما يتم اذا كانت تامة
متحققة وهو ممنوع لانا لا نسلم حصول اليقين بدون الاذعان لانا نمنع ان للسوفسطائي
ونحوه يقينا بدون الاذعان فانه يذعن بوجود العالم الا انه ينكره بلسانه
عنادا ومكابرة واستكبارا بقي ههنا بحث وهو ان آه حاصله
انه كيف يكون المعنى الذي بكرديدن لعينه مغاير التصديق المنطقي واي حال ان
المعنى المعبر عنه بكرديدن تطور التصديق المنطقي عام شامل للظن و
الجهل ايضا بالاتفاق لان المنطقيين يقسمون العلم بالمعنى الاعم اعني
الصورة التي صدق عند العقل الى التصور والتصديق تقسيما حاصلا او سلما
بذلك التقسيم الى بيان الحاجة الى المنطق بجميع اجزائه المستمر منه القياس
الجدلي المتألف من المقبولات والمظنونات ومنه القياس الشعري
المتألف من المخيلات فلو لم يكن التصديق المنطقي عاما لم تثبت الحاجة
الى هذه الاجزاء وذلك ظاهر وقد نقض عليه شرح المقاصد حيث

قال

قال انما المقصد ان الايمان تصديق بالامور المخصوصة بالمعنى اللغوى وهو
ما يعبر بكرويدن ورست داشتن وينافيه التوقف والتردد ولذا يكفى
فى باب الايمان الذى هو التصديق التابع حد الجزم بحيث لا يحتمل النقض
اصلا ولا يحتاج الى اعتبار كونه قطعيا قال الفاضل المحشى والحق انه امر
عام يتناول الظنى والقطعى وقوله وقد نص عليه فى شرح المقاصد ممنوع فقد نص
على ان الايمان امر قطعى لكن الايمان تصديق خاص قد اعتبر فيه شرائط
منها كونه امرا قطعيا واما كون التصديق المنطقى امرا يقينيا فلم يذكر احد
انتهى كلامه وفيه بحث اما اولا فلان عبارة شرح المقاصد على ما نقلناه
صريح فى ان المعبر عنه بكرويدن منافى للتردد والتوقف واما ثانيا فلان
كون الايمان تصديقا خاصا قد اعتبر فيه شرائط منها كونه امرا قطعيا مخالف
لما ذكروه اشد اتفاق فى باب المحكوم به من ان المراد بالايمان معناه اللغوى
وانما الاختصاص فى المؤمن به فمعنى التصديق هو الذى يعبر عنه بالفارسية
بكرويدن ورست كوى داشتن وهو المراد بالتصديق الذى جعل المنطقيون
احد قسمى العلم على ما صرح به رئيسهم حيث جعل الاختصاص فى المؤمن به جعل
التصديق المعبر فى الايمان بعينه التصديق المنطقى تامل فانه من الدقائق
واما ما ذكره الفاضل المحشى من القول بان المعتبر فى الايمان هو اليقين
محل نظر اذ قد صرح فى شرح المواقف ان الظن الغالب الذى لا يخطر معه
احتمال النقض حكم حكم اليقين فى كونه ايمانا حقيقة فان ايمان اكثر
العوام من هذا القبيل فقد وقع بما نقل عنه من ان يكون الايمان عبارة
عن التصديق الجازم الثابت قوله جمهور العلماء وكلامنا معهم وقال بعضهم
عدم كفاية الظن القوى الذى لا يخطر معه احتمال النقض محل كلام

انتهى اشارة الى ان الكفر آه يعنى ان ما ذكره ههنا خلاف ما فى شرح
المقاصد فان قوله كان اطلاق اسم الكافر ويجعله كافرا يشعر كل منهما الى
ان الكفر فى مثل هذه الصورة اى فى الصورة التى يكون التصديق متحققا
بشئ من امارات التكذيب فى الظاهر فى حق اجراء الاحكام الدنيا لا فيما
بينه وبين الله وذكر فى شرح المقاصد ان ذلك التصديق غير معتد به وانه
بمنزلة العدم ويوافق ما اورده الشارح فى رسالته فى تحقيق الايمان وكذا
البغض والعداوة للشارح اذا فرض حصوله مع التصديق يجعل امارة التكذيب
فلا يفيد قبول هذا التصديق ويجعل بمنزلة العدم انتهى ويمكن ان يقال ان
مراده بقوله كان اطلاق الكافر الاطلاق لتحقيق وبقوله يجعله كافرا انه
يجعله كافرا فيما بينه وبين الله تعالى ويؤيده ما فى شرح المواقف فان
سجود الصنم بالاختيار يدل بظاهره على انه ليس بمصدق ونحن نحكم
بالظاهر فلذلك حكمنا بعدم ايمانه حتى لو علم انه لم يسجد له على سبيل التعظيم
واعتقاد الالوهية بل سجد له وقلبه مطمئن بالايمان لم نحكم بكفره فيما بينه
وبين الله وان اجرى عليه حكم الكافر فى الظاهر قلت الكلام فى الايمان
التحقيقى آه يعنى ان اطفال المؤمنين حكمهم حكم من علم من الدين ضرورة ان النبى
عليه السلام كان يجعل ايمان احد الابوين ايمانا للاولاد ويدل هذا منافاة ما
ذكره الشارح فيما بعد من ان الشارع جعل المحقق الذى لم يطرء عليه ما يضاده
فى حكم الباقى فانه تصريح بان الكلام فيما هو اعم من الايمان التحقيقى او الحكمى
انتهى وانت خبير بان المفهوم من كلام الشارح ان الشارع جعل المحقق الغير
الباقى فى حكم الباقى لازمه جعل غير المحقق فى حكم المحقق فالكلام المذكور صريح فى ان
الكلام فى الايمان المحقق سواء كان باقيا او فى حكم الباقى فيما هو اعم من الايمان

تحقيق

المحقق والحكيم [illegible] يذا مناف لما عليه المتكلمون من ان النوم اه فيه بحث
لان ما عليه المتكلمون هو ان النوم ضد الادراك الاشياء ابتداء لانه مناف
لبقاء الادراكات اى صفة حالة اليقظة وعلى تقدير التسليم فالكلام معهم
على ما ذهب اليه الاستاذ ويدل عليه قوله عليه السلام ينام عيني ولا ينام قلبي
فتامل [illegible] والذهول اى فى حالة آه يعنى ان الذهول الحاصل حالة النوم
والغفلة انما هو عن حصول ذلك التصديق فتلك الحال حال النوم و
الغفلة انما هو حال الذهول المفسر بعدم ملاحظة الصورة اى صفة عند
العقل لا حال عدم التصديق وعدم ملاحظة حصول التصديق لا ينافى
ان يكون نفسه حاصلا [illegible] واما حال الصور اه دفع لما يتوهم من ظاهر
قول الشارح والذهول انما هو عن حصوله من انه يدل بظاهره على ان الذهول
عن حصول التصديق فى حالة النوم والغفلة مع انه ليس كذلك انما المنفى
فى حالة الذهول هو نفس المصدق به وحاصل الدفع ان مراد الشارح ان
النوم والغفلة حال الذهول البتة واما حال عدم النوم والغفلة هو حال
الحضور فليس الذهول لازما له بل قد يذهل عنها كما اذا كان التصديق
حاصلا ولم يلاحظ ولم يلتفت اليه فيكون ذاهلا عنه وقد لا يذهل فيريد
بان يلتفت الى نفس ذلك التصديق قصدا قال الفاضل المحشى يمكن ان يقال
ان عدم الالتفات الى ما حضر فى القلب لا يسمى ذهولا لغة ولا عرفا انتهى
كلامه فيه بحث لانه قد نص الشارح فى التلويح ان الذهول عبارة عن عدم الملاحظة
للصورة اى صفة عند العقل لحدث يمكن من ملاحظتها اى وقت شاء وهذا صريح
فى ان عدم الالتفات الى الصورة اى صفة عند العقل يسمى ذهولا [illegible] والذى يجب
اى لاجل ان الشارع جعل المحقق الذى لم يطرء عليه ما يضاده فى حكم الباقى

يكفي الاقرار مرة في العمر لمن هو قادر عليه مع ان الاقرار جزء مفهوم الايمان والكل
لا يتحقق بدون الجزء فان قلت اذا كان الاقرار مرة في العمر كافيا فما معنى لاحتمال
السقوط قلت معنى احتمال السقوط انه يجوز صدور المنافي له عند الاضطرار بخلاف
التصديق فانه لا يحتمله اصلا ﴿ على الامام اي امام الجمعة وقريته وبلدته يجري
عليه الاحكام من ترك الجنازة وحرمة دمه والصلوة عليه والدفن في مقابر
المسلمين والمطالبة بالعشر والزكوة ونحو ذلك ﴿ بخلاف ما اذا كان كذلك
آه ذكر في شرح المقاصد في هذا المذهب من صدق بقلبه ولم يتفق له الاقرار
باللسان في عمره مرة لا يكون مؤمنا عند الله تعالى ولا يستحق دخول الجنة ولا النجاة
من الخلود في النار بخلاف ما اذا جعل اسما للتصديق فقط فالاقرار لا يجري
الاحكام عليه فقط انتهى كلامه والمذهب الاخير موافق لما في الحديث يخرج
من النار من كان في قلبه مثقال ذرة من الايمان ﴿ لا دلالة على ان
محل آه يعني ان ههنا مطلبين الاول ان الاقرار ليس جزءا من الايمان والثاني
انه التصديق لا غير اما الاول فلدلالة النصوص على ان محل الايمان هو القلب
فلا يكون الاقرار الذي هو فعل اللسان داخلا فيه واما الثاني وهو ان
التصديق لا سائر ما في القلب من المعرفة والقدرة والعقد والنية
وغير ذلك من الكيفيات النفسانية فلوجود الاول اتفاق الفريقين
على انه ليس سوى التصديق والثاني ان الايمان في اللغة التصديق
ولم يتعين في الشرع لمعنى آخر كما عين لفظ الصلوة والزكوة والصوم
فلا يكون منقولا عن معناه اللغوي الى سائر ما في القلب وان كان منقولا
باعتبار خصوصية التعلق اذ لو كان منقولا لكان الخطاب الوارد في الكتاب
والسنة بالايمان خطابا بما لا يفهم الامة وهو مستلزم لعدم الامكان الامتثال

من غير

من غير استفسار وبيان مع ان من امنه من غير استفسار والتوقف الى البيان
وانما وقع الاحتياج الى بيان ما يجب الايمان به فبين وفصل بعض التفصيل
بحيث قال النبي صلى الله عليه وسلم لمن سئل عن الايمان ان تؤمن بالله وملئكته
وكتبه الحديث وذكر لفظ تؤمن تعويلا على ظهور معناه عند هم الثالث
النقل خلاف الاصل فلا يصار اليه بلا دليل وههنا لا دليل ولا صارف
فيكون باقيا على معناه الاصلي الذي هو التصديق قوله ان قلت يحتمل ان
يراد به يعني ان دلالة النص على ان محل الايمان الشرع القلب مع لم لا يجوز
ان يكون المراد بالايمان الواقع في النصوص معناه اللغوي فيكون المفهوم
منها ان محل الايمان اللغوي القلب لا ان محل الايمان الشرعي كذلك فيجوز
ان يكون الاقرار جزءا من معناه الشرعي قوله لا نزاع في ان الايمان
آه يعني ان متعلق الايمان الشرعي خاص وهو ما جاء به النبي عليه صلى الله
عليه وسلم بخلاف الايمان بالمعنى اللغوي فان متعلقه النسبة الخبرية فالنظر
الى خصوصية المتعلق منقول وان لم يكن بالنظر الى نفس المعنى منقولا يدل
على ذلك ان النبي صلى الله عليه وسلم بين متعلقه دون معناه فقال ان
تؤمن بالله وملائكته الحديث فلفظ الايمان بالنسبة الى معناه اللغوي
وهو التصديق مطلقا يكون مجازا لان المعنى المنقول عنه مجازي عند الناقل
وفي كلام الشارع وهو التصديق بما جاء به النبي من عند الله يكون حقيقة
عرفية والاصل في الاطلاق هو الحقيقة فيكون المراد بالايمان الواقع في النصوص
معناه الشرعي فلا يكون الكلام على خلاف الاصل قوله يرد عليه انه يحتمل آه
يعني ان الاستدلال بهذا الحديث غير تام لانه يجوز ان يكون ذكر القلب لكونه
محل جزء الايمان الذي هو التصديق فيكون كما تحققت قلبه وعلمت اتقاء

الجزء الذي هو التصديق القلبي ليلزم انتفاء الايمان فيجوز قتله ولا يكون
وسلم ما مثل مدعاه ان قوله والنصوص معاضدة لذلك معناه ان النصوص
معاضدة لكون الايمان مجرد تصديق القلبي ولكون الاقرار شرطا لاجراء
الاحكام فالنصوص ثلثة الاول للاول وهذا الحديث للثاني ولا يخفى
انه لا تمام له يعني ان استدلال الكرامية بان اهل اللغة لا يعرفون منه
الا اقرار اللساني فيكون معناه لحقيقي هو الاقرار لا امر آخر انما تم اذا
علم ان الايمان غير منقول في الشرع عن معناه اللغوي الذي هو التصديق
اللساني ويرد على هذه المقدمة ان عدم النقل ممنوع لان النصوص المعاضدة
دالة على انه امر قلبي فيكون منقولا الى التصديق القلبي وانت خبير
بانه لو قرر قول الشارح فان قيل الخ الايمان هو التصديق الخ بانه انكم اذا تسلمتم
ان الايمان هو التصديق وتسلمتم النقل عن المعنى اللغوي وجب عليكم
ان يجعلوا الايمان عبارة عن التصديق بالله لان اهل اللغة لا يعرفون
منه الا ذلك فلا يرد ما ذكره المحشي يرد عليه انه ليس المعراج
يعني انه ليس المغزى عند الكرامية في الايمان مجرد اللفظ حتى يلزم ان
يكون المتلفظ بكلمة صدقت سواء كان مهملا او موضوعا لمعنى سوى
التصديق القلبي مصدق للنبي صلى الله عليه وسلم في العرف واللغة بل
المعتبر عندهم في الايمان هو اللفظ الدال على التصديق القلبي من غير
ان يجعل التصديق جزءا منه على انه معتبر في الوضع الشرعي واللغوي لفظ
الايمان ولا شك ان التلفظ بكلمة صدقت من حيث دلالته على التصديق
القلبي مصدق للنبي عليه السلام في العرف واللغة بلا ريبة وان لم يحصل
التصديق القلبي فيسقط ما قيل اه اي اذا قلنا ان معنى كون اللفظ

الدال

الدال معتبرا عند الكرامية انه معتبر في الوضع الشرعي واللغوي بطل ما قيل
على الكرامية انه اذا اعتبر في الايمان اللفظ الدلالة على التصديق
القلبي فلا معنى لاعتبار تلك الدلالة واعتدادها عند عدم المدلول اذ
الغرض من اعتبار الدلالة ان يكون ذلك على علم على وجود المدلول فاذا
لم يكن المدلول متحققا لا معنى لاعتبارها مع ان الكرامية يعتبرونها ويجعلون
المقر غير المصدق مؤمنا واذا قلنا فبطل ما قيل اذ لا دخل ولا اثر
في الاوضاع فان الواضع لما عين لفظ الايمان للفظ الدال على التصديق
القلبي مطلقا يجوز ان يكون المتلفظ بذلك اللفظ الدال مؤمنا
لغة وشرعا سواء تحقق مدلول ذلك اللفظ فيه او لا ولا يمكن ان يقال
لم عين تلفظ الدال مطلقا مع انه لا فائدة في اعتبار الدلالة حين عدم
المدلول قلنا نعم لا اعتبار لها في حق الاحكام اي تقرير لما سبق من انه لا معنى
لاعتبارها عند عدم المدلول يعني نعم انه لا اعتبار لتلك الدلالة ولا
اعتداد بها عند عدم المدلول يعني نعلم انه لا اعتبار لتلك الدلالة وفي
حق الاحكام عند الكرامية لان مقصود الواضع من اعتبار الدلالة
هو تحقق المدلول فاذا لم يتبين ذلك تحققا يكون التلفظ بذلك اللفظ
الدال مع عدم المدلول بمنزلة التلفظ بلفظ المهمل او الموضوع لمعنى آخر
فلا يجري عليه الاحكام التي تجري على التلفظ بذلك اللفظ مع تحقق
مدلوله قالوا اه ما سد لقوله نعم لا اعتبار لها اه اي قال الكرامية
من اضمر الانكار واظهر الاذى ان يكون المؤمن لغة وشرعا لتحقق
اللفظ الدال الذي وضع لفظ الايمان باذائه الا انه يستحق ذلك الشخص
الخلود في النار لعدم تحقق مدلول ذلك اللفظ الذي هو مقصد من اعتبار

ولا التفات لما قوله ومن اضمر الاذعان اه فذكره السيد رادع لا داخل له في
التاسد المذكور قوله اي تطلق عليه لفظا بعد من اه اي ليس المراد بقوله
يسمى مومنا انه يطلق عليه لفظ المومن لغة ليتحقق مدلوله اللغوي
كما يفهم من ظاهر العبارة والا لزم ان يكون مدلوله لغة مجرد الاقرار
بل المراد انه يطلق عليه لفظ المومن لغة لقيام دليل الايمان الذي
هو التصديق القلبي كما يطلق الغضبان والفرحان على سبيل الحقيقة
لقيام الدلايل الدالة عليها اعني الآثار اللازمة للفرح والغضب
قوله وفي المواقف ان الاقرار اه قال في المواقف لا نزاع في انه اي
التصديق الذي يسمى ايمانا لغة ولا في انه يترتب عليه احكام الايمان
ظاهرا وانما النزاع في بينه وبين الله تعالى ويفهم بمعونة كلام السابق
على هذا اعني قوله فالتصديق اما معنى هذه اللفظ او هذه اللفظ الدال
على معناها انه حقيقة في الاقرار قوله ولا يقال يحملون اه هذا الاعتراض
بعد ما مر في حاشية اب بقليل ان المعتبر عندهم اللفظ الدال سواء تحقق
مدلوله اولا غير وارد كما لا يخفى اللهم الا ان يلاحظ ذلك قوله هذا
مذهب الاشاعرة يشترط مع الاقرار المعرفة القلبية حتى لا يكون الاقرار
بدونها ايمانا وعند القطان يشترط معه التصديق المكتسب بالاختيار
قوله رد آخر على الكرامية اه يعني ان ما ذكره الكرامية من ان الايمان
هو التصديق الذي نفى ما انعقد عليه الاجماع وهو الحكم بايمان من
صدق بقلبه ولم ينطق بالاقرار المانع قوله على المعراه اي ليس رادا على المعتزلة
ومتابعته على ما توهم من انه رد على المعتزلة حيث جعل الاقرار ركنا في الايمان
فانه مخالف للاجماع المنعقد على الايمان المصدق الذي لم ينطق بالاقرار وانما

قوله

قلت انه ليس ردا عليه لان المراد بجعل الاقرار ركنا لازما لا يحتمل السقوط
اصلا حتى يكون مخالفا للاجماع على ان قول الشارح الصريح فرانه ردا خر
على الكرامية قوله كما في قوله تعالى تنزل الملائكة اه فان عطف الروح
على الملائكة مع انه داخل فيهم تعظيما لشانه كما ان ليس داخلا في جنس الملائكة
بناء على تقدير ان يكون المراد بالروح جبرئيل عليه السلام واما اذا كان المراد
خلقا اخر اعظم من خلق الملائكة على ما قال القاضي في تفسير قوله تعالى يوم يقوم
الروح والملائكة صفا فليس مما نحن فيه قوله لان جزاء الشرط اه تعليل للزوم
اشتراط الشرط بنفسه بعضها كان العمل الصالح مشروطا بالايمان الذي هو عبارة
عن مجموع التصديق والعمل يلزم ان يكون مشروطا لان جزاء الشرط شرط افضل
قوله لا يتصور في عصر النبي عليه السلام لاختتام الوحي واتمام الفرائض وما يجب
الايمان به لئلا يتصور زيادة الايمان قوله لكثرة يجب كثيرة متعلقاته الخ
فان متعلقاته امور متعددة من حيث وجوب الايمان بها فان المؤمن
بالايمان الاجمالي اذا علم فرضية الصلوة يجب عليه التصديق بها اذا علم فرضية
الصوم يجب عليه الايمان بها ايضا وهكذا متعلقات الايمان التفصيلي تتزايد
بحسب تعلق العلم بها فتتزايد التصديقات المتعلقة بتلك المتعلقات الوافرة فيزيد
الايمان بخلاف الاجمالي فانه تصديق واحد متعلقه امر واحد وهو ما جاء به
النبي عليه السلام قوله وان لم يكثر بحسب ذواتها لانها بعد اختتام الوحي امور
متعددة لا زيادة ولا نقصان في ذواتها قوله فليتامل وجه التامل ان الكثير
بهذا الاعتبار انتقال من الاجمال الى التفصيل وهو لا يفيد الزيادة وانما
يفيد كمال الاجمال الا يرى ان من علم شيئا اجمالا ثم فصل ذلك الاجمال لا يقال انه
علم زيد على الاول انما يقال انه كامل فيه بخلاف ما اذا كانت المتعلقات كثيرة

بذواتها كما فى عد النبى عليه السلام فانه كلما ازداد تلك الجملة ازداد التصديق المتعلق
لامحالة كما لايخفى قوله وقد يتوهم ان حاصله اه اى قد يتوهم ان حاصل قول
ان الثبات والدوام على الايمان زيادة عليه هو ان الدوام على العبادة عبادة
اخرى زايدة على نفس تلك العبادة فالدوام على الايمان امر زايد على الايمان
وهذا ليس بشئ لان النزاع فى ان لفظ الايمان هل يريد ام لا وكون الدوام
عبادة غير كونه ايمانا فان الدوام على التصديق غير نفس التصديق وهو ظاهر
قوله وقد يدفع بان المراد اه اى فيدفع النظر المذكور بان المراد بزيادته
بزيادة الازمان انه يريد اعداده المتجددة التى حصلت بتجدد الازمان ولا شك
ان عدم البقاء لايناف زيادته بهذا المعنى يعنى زيادة بحسب المعلوم ويرد عليه ان
النزاع فى ان حقيقة الايمان هل تقبل الزيادة والنقصان ام لا وكونه زايدا
بحسب الاعداد لا مدخل له فى زيادته وحقيقته وهو ظاهر قوله كما هو مذهب الخوارج
والمعتزلة وعبد الجبار والاعمال المفروضة جزء منه وعند الجبائى وهو موافق
لما فى شرح المقاصد حيث قال واما على الرابع وهو ان يكون الايمان اسما لفعل
القلب والجوارح على ما يقال انه اقرار باللسان وتصديق بالجنان وعمل بالاركان
فقد يجعل تارك العمل خارجا عن الايمان داخلا فى الكفر واليه ذهب الخوارج او غير داخل
فيه وهو المنزلة بين المنزلتين واليه ذهب المعتزلة الا انهم اختلفوا
فعند ابى على وابى هاشم فعل الواجبات وترك المحظورات وعند ابى الهذيل وعبد الجبار
وبعضهم الخوارج فعل الطاعات واجبة كانت او مندوبة انتهى كلامه كذا غير موافق
لما فى شرح المواقف حيث قال وقال قوم انه عمل الجوارح فذهب الخوارج والمعتزلة
وعبد الجبار الى ان الطاعات باسرها وذهب الجبائى وابنه واكثر البصرية الى انه
الطاعات المفروضة فانه يدل على ان الايمان عندهم هو الاعمال فقط والله اعلم

بخطه

بحقيقة الحال قوله مذهب الجبائيين هما ابو علي وابنه ابي هاشم فهو من باب
التغليب كعمرين لابي بكر وعمر رضي الله عنهما قوله فان قلت انتفاء الكل يعني
انه اذا كان الاعمال جزءا في حقيقة الايمان يكون حصول الزيادة امرا ظاهرا
محل بحث لان انتفاء الجزء يستلزم انتفاء الكل فلا مزيد على كمال اجزاء الماهية
ليكون زيادة ولا تحقق بها بدونه ليكون نقصانا قوله قلت النوافل اه
حاصل الجواب ان الاعمال ليست مما جعل الشارع جزءا من الايمان حتى ينتفي
بانتفائها بل هي تقع جزءا منه ان وجدت فلم توجد الاعمال لم تقع فالايمان
هو التصديق والاقرار واذا وجدت داخلته فالايمان فيزيد الايمان على كما بين
قبل الاعمال قوله انه لما عنه اي انه لما عنه شامل لجميع الطاعات
التي اتى بها المكلف من النوافل والفرائض وهذا مذهب العلاف وعبد الجبار
او واجب كذلك اي واجب شامل لجميع الواجبات من الافعال والتروك
وهذا مذهب الجبائيين قوله فان التكليف بالشيء فان التكليف بالشيء
بحسب نفسه يقتضي ان يكون نفس ذلك الفعل مما يتعلق به القدرة ايجادا نظرا
بالمعنى المصدر بخلاف التكليف بالشيء بحسب التحصيل فانه يقتضي ان يكون
تحصيل ما يتعلق به القدرة ايجادا وايثارا فلا يكون الاتي متعلق الفعل
وذلك بان الاسباب المفضية اليه مقدورة له سواء كان نفس مقدورا له اولا
وقد يكون الشيء باعتبار ذاته غير مقدور وباعتبار تحصيله مقدورا كالتسخن
والتبرد والقيام قال الشارح في رسالته في تحقيق الايمان اعلم ان ليس المراد بكون
الشيء مأمورا به اختياريا ومقدورا ان يكون فرد عين متعلق الفعل على ما سبق
الى بعض الاوهام بان يتوكل المكلف من تحصيله ويتعلق به قدرته كالعلم
والنظر والالتفات كالتسخن والتبرد والقيام وغير ذلك اذا نظرت فالكثير

من الواجبات بهذه المثابة فان الصلوة اسم للهيئة المخصوصة التي يكون القيام
والقعود والالفاظ والحروف من اجزائها ولا يتمكن العبد من كسبها واجزائها
ومع هذا لا يكون المقدور المثاب عليه فراشح الانفس تلك الهيئة
واذا تأملت فرأس الطاعات واساس العبادات اعني الايمان تجد
من هذا القبيل فانه مفسر بالتصديق المعبر عنه بالفارسية بگرويدن
وباور داشتن وورزيدن كوى والمقابل للتكذيب والاخفاء في
ان في هذا المعنى من مقولة الكيف دون الفعل ومعنى كون الايمان من
الافعال الاختيارية انه يحصل باختيار العبد وكسبه كالعلم والقيام والتسخن
على ما عرفت ☞ واما جعل التكليف بالايمان واما الجواب عن الاشكال
الذي اورده الشيخ من ان المامور به لابد ان يكون اختياريا والتصديق
من الكيفيات عاد كره الآمدي من ان التكليف بالايمان تكليف بالنظر
الموجب له لانه سبب مستلزم له بحيث يمتنع تخلفه عنه فالخطاب الشرعي
وان تعلق فرالظاهر بالمسبب الا انه يجب صرفه بالتاويل الى السبب لان
القدرة بالمسبب لا يتعلق الا من هذه الجهة وهذا كمن يومر بالقتل الذي
هو ازهاق الروح وهو غير مقدور له فان امره بمقدوره الذي هو ضرب
السيف قطعا فهو عدول عن ظاهر قواعد معرفة الله تعالى واجبة اجماعا
وقوله تعالى آمنوا بالله ☞ والحق ان النظري اه عبارة تأييد جواب الشيخ
بما ذكره الامام الرازي اي الحق ان العلم النظري وما يحصل عند ترتيب المقدمات
كالايمان مقدور بحسب التحصيل وان لم يكن نفس مقدور ولذلك قد يعتقد
نقيض ذلك العلم عند الغفلة عن النظر فاذا غفل عن النظر امكنه ان يعتقد
ما ينقض ذلك العلم فيكون النظري مقدورا للبشر فلا يصح التكليف بخلافه

النضروري

الضروري فانه لا يمكن ان يعتقد نفيضه اذ الموجب لحكم تصور طرفيه فاذا وجب
تصورهما حكم اجمالي بما لم يكن بعد تصورهما ان يعتقد السلب منهما قوله في اي حين اذا
كان المراد بكونه مقدورا انه مقدور بحسب حصوله يكون حاصل كلام بعض المتأخرين وهو
قوله ان ثبت باختيار كل التصديق الى الجزم والجزم ان التصديق هو العلم اليقيني
الذي يحصل بعد بصيرة الاسباب والمعرفة اليقينية اعم من ان يكون حاصلا
بالاختيار او لا فالتصديق عنده نوع من المعرفة اليقينية لانه المعرفة اليقينية
الاختيارية قوله يلزم ان يكون المعرفة الخ اذ لا واسطة بين التصور والتصديق
فاذا لم يكن داخلا في التصديق يكون داخلا في التصور قوله قلت التصديق الاجمالي
بمعنى ان ما ذكره بعض المتأخرين من قوله ان التصديق ان تثبت باختيارك اه تفسير
للتصديق المعتبر في الايمان وهو عنده نوع من التصديق المقابل للشامل للمعرفة
اليقينية الغير الاختيارية فلا اشكال قوله وليس بمختار عندك فان المختار عنده
ان التصديق الايماني واللغوي والمنطقي واحد وهو المعنى الذي يعبر عنه بكردن
لا فرق الا باعتبار المتعلق وان حصل اليقين بدون الاذعان الذي هو امر اختياري
ممنوع والعلم ان كان اذعانا للنسبة فتصديق والا فتصور وهذا مجمل كلامه وتفصيله
في شرح المقاصد يستلزم الاتحاد المطلوب وهو الاتحاد بحسب الصدق اعني كل مؤمن مسلم
وكل مسلم مؤمن قوله فتأمل وجه التأمل ان الاسلام هو الخضوع والانقياد مطلقا
سواء كان بالجوارح او بالقلب بخلاف التصديق فانه الانقياد القلبي فلا يكون
مرادفا له بل اعم فلا يستلزم الاتحاد المطلوب قال الامام الغزالي في الاحياء الاسلام عبارة
عن التسليم والاستسلام بالاذعان والانقياد وترك التمرد والاباء والعناد و
التصديق محله خاص وهو القلب والاسلام ترجمانه واما تسليم فانه عام في القلب
واللسان والجوارح فان كل تصديق بالقلب هو تسليم وترك الاباء والجحود وكذلك

الاعتراف بالسان وكذلك الطاعة والانقياد بالجوارح قوله اى لم نجد فرقة الخ
اى يعنى كلمة غير ليست صفة بل هى للاستثناء والمستثنى منه احد من المؤمنين
والمراد بالبيت اهل البيت فيصير المعنى لم نجد فرقة لوط احد من المؤمنين
الا اهل بيت من المسلمين فقد استثنى المسلم عن المؤمن فوجب ان يتحد الايمان
والاسلام قوله واما قلناه اى انما قلنا ان التقدير كذلك لئلا يلزم الكذب
ولئلا يلزم كلمة من البيانية اذ لو كان كلمة غير صفة فكان التقدير فما وجدنا بيتا
غير بيت من المسلمين مثلا وكان المستثنى منه عاما فكان التقدير فما وجدنا
كل احد الا اهل بيت من المسلمين مثلا يلزم الكذب لكثرة البيوت فى تلك
القرية وكثرة الكفار فيها ولو كان المراد بالبيت نفسه وكون التقدير فما وجدنا
بيت من المؤمنين الا بيتا من المسلمين مثلا لا يكون ملايما بالكلمة من فان شرط
انها بيانية فيدل على ان المبين والبيت يبس من جنس المسلمين فقوله لكثرة
البيوت والكفار تعليل لحمل كلمة غير على الاستثناء وجعل المستثنى منه خاصا وقوله
لئلا تعليل لكون المراد بالبيت اهل البيت والجمع تعليل لقوله وانما قلنا كذلك
وان كان تكرار لام التعليل مستهجنا يكون كل منهما وجها مستقلا الا ان قوله لكثرة البيوت
والكفار لا يدل على ان المراد بالبيت اهل البيت وقوله لئلا لا يدل على كلمة غير
للاستثناء وكون المستثنى منه خاصا فلا يكون كل منهما وجها مستقلا فرائبت
التقدير المذكور وانما قال لئلا يجوز ان يكون كلمة من صلة المقدر مثل الا بيتا
كائنا من المسلمين او زائدة كما هو مذهب الاخفش والكوفيين فانهم يجوزون
ذلك الاستثناء بخلاف قوله تعالى يغضوا من ابصارهم اى ابصارهم هذا وقد قال فاضل
الحلبى ان كلمة من فى الآية للتبعيض وهو وهم لانه قد اشترط فيها ان لا يصح دخول
على ما قبلها لانه لا يصح اطلاق الكل على البعض ولذا قال فى العناب وعندى

عشرون من الدراهم ان كان المراد من الدراهم دراهم معينة العشرين غير
ممن تعيضه لان العشرين بعضها وان كان المراد من جنس الدراهم فلا منتهية
لصحة اطلاق المجموع على العشرين وغيرها وهذا كذلك لانه يصح اطلاق المسلمين
على اهل البيت وغيره واعلم انه لكن الاستدلال بهذه الآية على الاتحاد بحيث
لا يحتاج فيه الى هذه المومنات ولا يرد عليه الاعتراض الآتي بان يقال ان الظاهر
ان قوله من المسلمين صلة لقوله فما وجدنا فيها غير بيت فلو كان المراد من الآية
الآية فما وجدنا من المسلمين غير بيت فلو كان المراد اعم او اخص لما صح لان
الحكم انما هو باخراج المومنين على ما يدل عليه قوله تعالى فاخرجنا من كان فيها
من المومنين فلا معنى لنفي وجدان سوى بيت واحد من الاعم والاخص اعني
المسلمين لانه لا يدل على ان الحكم باخراج المومنين فلا بد ان يكونا متساويين
في الصدق ليكون الحكم بالاخراج وعدم وجدان سوى بيت واحد على جنس واحد
اعترض عليه بان الاستثناء اما يعني ان هذه الآية على تقدير حملها على
الاستثناء ايضا لا يفيد لان الظاهر الاتحاد وصحة الاستثناء لا تتوقف على الاتحاد
لجواز استثناء الاخص من الاعم كما يقولون اخرجت العلماء فلم اترك الا بعض
النحاة فانه صحيح مع ان النحاة اخص من العلماء وقد يستدل بقوله تعالى
اما اي قد يستدل على الاتحاد بها بقوله تعالى ومن يبتغ غير الاسلام دينا فلن يقبل
فلو كان الايمان غير الاسلام لزم ان لا يكون مقبولا مع ان الاجماع منعقد
على ان الايمان مقبول من طالبه ورد عليه يعني انه ليس المراد بغير الاسلام
ما هو مغاير له بحسب المفهوم والا لزم ان لا تكون الصلوة والزكوة والصوم
وغير ذلك مقبولة لكونها مغايرة لمفهومه وهو ظاهر بل المراد المغاير له
بحسب الصدق فالمعنى من يتبع ما لا يصدق الاسلام عليه فلن يقبل منه فحينئذ يحتمل

ان يكون الاسلام اعم من الايمان ويكون الايمان مقبولا لصدق الاسلام عليه
لكونه اخص منه فلا يثبت الاتحاد بهذا الكلام اذ قلت ومن يتبع غير العلم الشرعي
فقد يلتبس فانك لا تحكم بسهو من يطلب الكلام وتبعيته لان مرادك ان من
يتبع فيما لا يصدق عليه العلم الشرعي فهو ساه والكلام من العلم الشرعي وبالجملة ذم
غير الاعم لا يستلزم ذم الاخص فانك اذا قلت غير الجيد مذموم لا يستلزم ان
يكون الاتان مذموما قوله اى فيما ارسله اه دفع لما يرد على عبارته من ان
قوله من اوامره ونواهيه بيان لما اخبر فيلزم ان يكون الاوامر والنواهي
من جملة الاخبار وذلك ظاهر الفساد وحاصل الدفع ان امر اويا لاختيار الاول
والمعنى فيما ارسل من اوامره ونواهيه ونقول ان الاخبار على معناه وانما جعل
الاوامر والنواهي اخبارا لاستلزامها له فان الامر بالشيء يتضمن الاخبار
عن وجوبه والنهي عن الشيء يتضمن الاخبار عن تحريمه قوله وذا يستلزم التصديق
بجميع احكامه اجمالا واما تفصيلا فبعد ان يثبت كونها احكامه فلا يرد
ان بعض الكفار كانوا يصدقون بالله تعالى مع انهم لا يصدقون بسائر احكام الشرع
لان عدم تصديقهم بعدم ثبوت كونها احكام الله تعالى عندهم قوله فبينهما
تغاير ظاهرا اى اذا كان الاسلام مستلزما للايمان يكون بينهما مغايرة ظاهرة
بحسب المفهوم لان اللازم مغاير للملزوم فعلم انهم لم يريدوا الاتحاد بحسب المفهوم بل
الاتحاد ونفوا التغاير بحسب الصدق قوله الاولى ان يقال اه حاصله انا لا نسلم الآية تصريح
بتحقق الاسلام بدون الايمان لان المثبت هو القول بالاسلام وهو لا يستلزم
تحقق مدلوله فرق بين الامر لان دلالة الالفاظ ليست قطعية وذلك يصح
ان يقال قوله اسلمنا اثبات بان يقال لم نؤمن ولكن قالوا آمنا ووصف الاولوية
ان فرجواب الشرط لفظ اسلمنا من معناه الشرعي لا الحقيقي اللغوي المجازي

بخلاف هذا الجواب فانه مستقيم فمعناه اشعر عربي اذا دير وعليه ان تغير اللفظ يدل على
من قولوا امنا وبتديله بالسلمنا فتوكل بان المراد هو القول بالاسلام الكاذب المناسب
ان يقول آمنا وايضا لائم صحة اقامة آمنا مقام اسلمنا اذ لا مغزى لامرتهم بان يقولوا
آمنا لانهم كانوا قائلون على ما يدل عليه قوله تعالى قالت الاعراب آمنا بل المناسب
ان يقول قل لم تؤمنوا ولكن قولوا آمنا قوله هذا معارضة في المقدمة اي في تقدير
الدليل اعني قوله لان الاسلام هو الانقياد والخضوع كان الاول اعني قوله اقال
قيل قالت الاعراب اه معارضة في المطاعن ايجاد الايمان والاسلام وتخير المعارضة
الاولى ان دليلكم وان دل على الايجاد لكن عندنا ما ينفيه وهو قوله تعالى قالت الاعراب
الآية حيث نفى الايمان واثبت الاسلام وتخيير الثانية ان دليلكم وان دل
على ان الاسلام هو الانقياد لكن عندنا ما ينفيه وهو قوله عليه السلام ان شهد
الحديث حيث جعل الاسلام عمل الجوارح هذا لكن يرد عليه ان المعارضة انما يكون
بعد اقامة الدليل والمعلل ما اقام الدليل على المقدمة المذكورة فانظر ان هذا لا ينفع
لتلك المقدمة يعني لانا ان الاسلام هو الانقياد والاذعان لقوله عليه السلام الى
قوله وقد يقال اذا اشترط اي قد يقال في جواب الاعتراض الثاني بانه اذا اشترط
في الشهادة التبرء من الاسلام مواطاة القلب كما هو الحق بدل الحديث
على ان الاسلام لا ينفك عن التصديق لامتناع المشروط بدون الشرط فيلزم ورود
السؤال على مذهب المشايخ القائلين بعدم الانفكاك احدهما عن الآخر نعم لو لم تشترط
المواطاة في الشهادة كما هو مذهب الكرامية ينفك الاسلام عن التصديق لكن
ذلك بطل على ما مر قوله وليس كذلك اي ما يقال ليس كذلك لان مراد المشايخ بعدم
انفكاك كل منهما عن الآخر على ما صرح به الشارح في تحرير المدعى بان مرادهم ان كل مسلم
مؤمن وكل مؤمن مسلم وعلى تقدير اشتراط المواطاة انما يثبت استلزام

الاسلام للايمان واما استلزام الايمان له فلان التصديق لا يستلزم الا
ويمكن ان يقال ان النزاع انما هو في تحقق الاسلام بدون الايمان واما تحقق
الايمان بدونه مما لم يذهب اليه فلا حاجة الى بيانه قوله على ان فيه غفولا
عدولا عن توجيه الكلام بغير هذا التوجيه غفول وعدول به عن توجيه الكلام
السابق الذي هو توجيه لا اعني قوله وذلك حقيقة التصديق فانه يدل على ان
الاسلام يراد في التصديق لا انه يستلزمه اقول للتوجيه ان يقول معنى قوله
ذلك حقيقة التصديق ذلك يستلزم حقيقة التصديق والسعد هو عن الاسلام
للب اللغة فيه شايع في كلامهم على ما مر من قول الشارح في بيان قوله لا هو ولا غيره
فقد مر هناك وجودا وجوده فلا يكون غفولا وعدولا عن الكلام السابق
قوله من الاجماع اي اجماع الاكثرين وعليه ابو حنيفة واصحابه رحمهم الله
وانما قلنا ذلك لما قاله الشارح فيما قبل وقد ذهب اليه كثير من الصحابة و
التابعين وهو المحكي عن الشافعي والمروي عن ابن مسعود ان الايمان
يدخله الاستثناء قوله انه النجو والمروي اه يعني ان المراد ان العبرة في الايمان
النجو والكفر الهلك والسعادة المقدرة بها انما هي بالخاتمة فان من ختم
بالخير فهو مؤمن وسعيد والا فهو كافر وشقي وليس المراد بان ايمان الحال ليس
بايمان وكفر الحال ليس بكفر فان ايمان الحال وكذا كفره معتبر في اجراء الاحكام الدنيوية
قوله فلا يرد ما قيل اه اي اذا كان النجو والهلك لا مطلق الايمان والكفر فلا
ما قيل فان مبناه على ان يكون المراد مطلق الايمان والكفر وهو ظاهر
قوله اي يرجح جانب اه يعني ليس المراد بقتضاء الحكمة انها بمقتضية بحيث لا يمكن تركه
بل المراد ان الحكمة ترجح جانب وقوع الحال الارسال ويخرجه عن المساواة
مع جواز الترك في نفسه وهذا لوجوب العادي بمعنى انه يفعله الله وان كان

تركه

ترك جايز از نفس كعلمنا بان جبل احد لم ينقلب ذهبا مع جوازه وليس من الواجب
الذى زعم المعتزلة بحيث يكون تركها موجبا للسفه والعبث قوله كالاستقامة
احد الطريقين اه فان الاستقامة والايمن تيامن ان وقوع سلوك الطريق المتصف
بهما وبخرجانه عن ان يكون مساويا للطريق الغير المتصف بهما مع جواز ترك
سلوك المستقيم واختيار الغير المستقيم فان للمخير راى مختار ايهما شاء قوله
يرد عليه ما سبق اه يعنى ترجيح حكيم جانب الوقوع انما يتم اذا لم يكن فى جانب
ترك الارسال حكمة خفية لا نطلع عليها واما اذا كانت فلا يترجح الوقوع
على الترك قوله والحق ان عبارة المتن مستغنى عن السابقة بان مراده
ان ارسال الرسل واجب عليه تعالى وانه مقتضى حكمته اذ معناه الصحيح ان
فى رسالة الرسل حكمة وعاقبة حميدة قوله لا يناسب سوق هذا المقام
الخ لان سوق هذا المقام يقتضى ان ارسال الرسل رحمة باعتبار بيان امور
الدين والدنيا حيث لا يفهم بها العقل على ما يدل عليه قول الشارح فكان من
فضل الله ورحمته ارسال الرسل لانه رحمة باعتبار انهم امنوا عن الخسف والمسخ
وهو ظاهر قوله قيل لا بد من قيد يوافق الدعوى اه يعنى لا بد من زيادة
قيد آخر فى تعريف المعجزة وهو ان يكون موافقا للدعوى ليكون ما نافيا دخول
الخارق الذى لا يكون كمنطق الجماد بانه مقتضى كذا فان ادعى احد النبوة
وقال معجزتى ان انطق هذا الجماد فنطق الجماد بانه مقتضى كذا فانه يصدق انه
امر خارق للعادة يظهر على يد من يدعى النبوة عند تحدى المنكرين مع انه ليس
معجزة لانه لم يعلم به صدقه بل ازداد اعتقاد كذبه لان الكذب نقض الخارق
بخلاف ما اذا قال معجزتى ان احيى هذا الميت فاحياه ثم نطق الميت بانه
مقتضى كذا فانه معجزة لان معجزته هو احياؤه وهو غير مكذب لدعواه

والحي بعد الحيات يبعثه باختياره مايشاء وذاما في الصورة الاولى وان كانت حجة
هو النطق مطلقا لكن ذاك لم يتحقق الا في ضمن هذا الكلام فيكون الكلام
الصادر عن الجماد معجزة وهو مكذب له فلا يكون معجزة قوله وجيب بان الكلام
التحدي آه بغير ان ذكر ذلك القيد مذكور اذ التزاما لان ذكر التحدي مستلزم له
فان التحدي هو طلب المعارضة فرشاهد دعواه ولا شاهد له بدون ان
يكون الخارق موافقا للدعوى قوله وقد سر وصدر الكتاب اه اشارة
الى جواب آخر ذكره فما قيل وهو ان الله تعالى لا يخلق الخارق بحيث يعجز عن
الاتيان بمثله على يد الكاذب بحكم العادة فلا نقض بالفرض الحجة قوله
على انه امر ونهي آه اي بامر ونهي غير مقصورين على نفسه حتى كان يسندهما
الى هوا الضلال مما قيل ان المبني على ما عرفه فوصدر الكتاب ان الله تعالى
يبلغ الاحكام فالامر والنهي بلا واسطة لا يستلزمان النبوة لجواز ان يقتصر
على نفسه ولا يكون للتبليغ قوله لم لا يكفي حوزه قيل في دفع هذا المنع ان الجنة
ليست دار التكليف فتنفر الامة لتضرر التكليف لا لانه ليس هناك انسان
يصلح ان يكون امته وفيه انه لا معنى للتكليف الا الامر والنهي وقد تحقق في آدم
وحوا في الجنة وترتب جزاء الاكل المنهي عنه ايضا فيكون دار التكليف بالنسبة
اليها قوله فيه تامل اي في كون الامر بلا واسطة مستلزما للوحي المستلزم للنبوة
تامل لانه قد امر موسى عليه السلام بلا واسطة بقوله تعالى قوله والثابوت على ما
يدل عليه امر وهو قوله تعالى اذا اوحينا الى امك يا موسى وكذا امر عيسى بلا واسطة
بقوله تعالى وهزي اليك بجذع النخلة على ما يدل عليه قبله وهو قوله فناديها اي
جبرئيل عليه السلام من تحتها ان لا تحزني قد جعل ربك تحتك سريا ويمكن دفعه بان
المراد ان الامر من الله بلا واسطة المبني بالكلام المنظوم في اليقظة يستلزم الوحي

يستلزم

المستلزم للنبوة كما في حق آدم عليه السلام على ما يدل عليه قوله تعالى واذ قلنا يا آدم
اسكن الآية فان هذا وان جرى على ما هو مختص بالنبي عليه السلام ولم يثبت لغيره وتحقق الامر
بهذه الجنسية في حقها غير معلوم اما في حق ام موسى عليه السلام فلانه يجوز ان يكون
يا الهام اخرج المنام فان الالهام يطلق في اللغة على القذف المعنى في الروح في اليقظة
وعلى هذا الكلام في المنام ايضا فلا يكون بالكلام المسموع في اليقظة ولو سلم فيجوز
ان يكون على لسان نبي في وقته لانه كان في ضمنه نبي ولئن في حق ام موسى عليها السلام
فانه يجوز ان لا يكون الامر من الله تعالى اما اذا كان على عيسى عليه السلام او قوله من
تحتها اي فناديها من تحتها اي اسفل مكانها فقط واما اذا كان جبريل عليه السلام
فيجوز ان يكون من قبيل نفسه لا من الله تعالى والحق ان الامر بلا واسطة آه اي
والحق ان الامر بلا واسطة انبي يستلزم النبوة اذا كان لاجل التبليغ الى الغير لانه
مع تحقق معنى النبوة وهو سعادة العبد بين الله وبين خلقه من ذوي الالباب
بتبليغ الاحكام وامر آدم عليه السلام كذلك لان حواء ركنه فوذلك الامر ذو النشر
مع ان الخطاب لآدم عليه السلام فقط على ما يدل عليه قوله تعالى واذ قلنا يا آدم
اه وبهذا اندفع ما اورد في الاربعين لو كان آدم عليه السلام رسولا قبل الواقعة
لكان رسولا من غير مرسل اليه لانه لم يكن في الجنة سوى آدم وحواء عليهما السلام
وكان الخطاب بلا واسطة آدم عليه السلام لقوله تعالى ولا تقربا الآية والملائكة
رسول الله فلا يحتاجون الى رسول آخر لان الخطاب لآدم وحده وادخال حواء
في النهي من باب تغليب المخاطب على الغائب على ما يدل عليه قوله تعالى اسكن انت
وزوجك الجنة الآية ميز الاستدلال الاولى اه وهو قوله اما بنبوة محمد صلى الله
عليه وسلم الى قوله وقد يستدل ارباب البصائر على اظهار المعجزة على اليقين وهو
كلام الله تعالى الذي انت راليه الخ يقول احدهما او على سبيل الاجمال وهو ما يذكر

منجزات التراث الذي ان بقوله وثانيهما انه نقل منه اه وبنظر الاستدلال الثاني وهو قوله
احدهما بالتواتر من احواله وبنظر الاستدلال الثالث وهو قوله وثانيهما انه ادعى
ذلك الامر العظيم اه وما روى من ان عيسى عليه السلام اه يعني ان ما يورد من ان
ما روى من ان عيسى عليه السلام يرفع نجرته عن الكفار ولا يقبل منهم الا الاسلام
مع ان قبول الجزية واجب في شريعتنا يدل على نسخ شريعة محمد صلى الله عليه وسلم
وانتهاء نبوته فلا يكون خاتم النبيين فوجه رفع ذلك الايراد ان النبي صلى الله
عليه وسلم بين انتهاء حكم وجوب قبول الجزية الى وقت نزول عيسى عليه السلام
فالانتهاء يكون شريعته تبيينا فلا نسخ على انه اه اي على انا نقول يجوز
ان يكون رفع الجزية من قبيل انتهاء الحكم عليه فان علة قبول الجزية الاحتياج اليه
من جهة اعطاء عساكر الاسلام لتحصل لهم استطاعة الجهاد مع الكفار وعند نزول
عيسى عليه السلام يقل القيم وتكثر الاموال حتى لا يقبلها احد فلا يحتاج عساكر
الاسلام الى جزية الكفار على كما في سقوط نصيب مؤلفة القلوب اي
كسقوط حظ مؤلفة القلوب عن مصارف الزكوة فانهم كانوا اصنافا قد اسلموا
وبعضهم ضعفة فيتألف قلوبهم بالاعطاء او اشراف يترقب باعطائهم
ورعاياهم اسلام بطاوعهم واتباعهم وقبل اشراف يتألفون على ان يسلموا او
كان عليه السلام تعطيهم من خمس الخمس والصحيح انه عليه السلام كان يعطيهم من خمس
الخمس من خاص ماله وكان نصيب المؤلفة في زمان رسول الله صلى الله عليه وسلم
اكثر سواد الاسلام فلما غيره الله تعالى وكثر اهله سقط ذلك فهو في زمان ابي بكر
رضي الله عنه فهذا من قبيل انتهاء الحكم لانتهاء علته وقيل نسخ باجماع
الصحابة وباجتهادهم على ما في شرح التأويلات ولا يشترط للنسخ زمانه عليه السلام
ما قال بعض المتأخرين كما في الدراية وانما سمي مؤلفة القلوب لانه قد الفت

قلوبهم

قلوبهم على الاسلام باعطاء الاموال مثل العقل والضبط والعدالة اما العقل
فهو نور في الباطن يدرك به حقايق المعلومات كما يدرك بالنور الحاس المبصرات ويعتبر
كماله وهو مقدور بالبلوغ فلا يقبل خبر الصبي والمعتوه واما الضبط فهو
سماع الكلام كما هو بحق سماعه ثم فهم معناه ثم حفظ ببذل المجهود ثم الثبات
عليه بمحافظة حدود ذلك ومراقبته ومذاكرته على الدوام بنفي الحاجبين اداء
فلا يقبل رواية من اشتدت غفلته خلقة فان كان سهوه ونسيانه اغلب
من حفظه او ساواه لعدم الاهتمام بشأنه لحديث وان وافق القياس
بفوات اصل الضبط بالنسيان او بعدم الاهتمام واما العدالة فهي الاستقامة
في الدين ويعتبر كماله بان يكون المرء منزجرا من محظورات دينه بان لم يرتكب
كبيرة ولم يصر على صغيرة فلا تقبل رواية الفاسق لفوات اصل العدالة و
المستور زماننا هو الذي لم يعرف فسقه وعدالته واما الاسلام فهو قبول الدين
الحق وهو النبوة على طريقة المسلمين وثبوت الاحكام وبقية الابوين بل اعتبر
كماله ايضا وهو البلوغ وهو اجمالا بان نصف الله تعالى كما هو على سبيل الاجمال
وان لم يقدر على التفصيل فلا تقبل رواية الكافر والمبتدع وان كان عاقلا
ضابطا عادلا في دينه لانه قد يعتقد الكذب للتعصب في الدين واما عدم الطعن
فهو ان لا يكون الراوي مجروحا فرواية لا تقبل رواية المطعون والطعن
اما من الراوي بان يخالفه بعد الرواية بصير مجروحا او من غيره فاما من الصحابي
فيكون جرحا ان كان فيما لا يحتمل الخفاء والا فلا وان كان من اتباعه الحديث فان
كان مجملا بان يقول هذه الحديث غير ثابت او منكر او مجروح لا يكون جرحا
وان كان مفسرا بما هو جرح شرعا اتفاقا والطاعن من اهل النقد مقبول من اهل
العدالة والتعصب لا يكون جرحا الا نادرا وتفصيل جميع ما ذكرنا في كتب الاصول

قوله اذ لو اجازاه يعني لو جاز كذب النبي في الاحكام التبليغية جواز اوقوعا
لبطل دلالة المعجزة على صدقه فيما اوحي به من الله تعالى مع دلالة المعجزة على صدقه
دلالة عادية قطعية وانما قيدنا بالجواز بالوقوع لان جواز العقلي لا ينافي الدلالة
العادية قطعية فانا نعلم بالضرورة ان جبل احد لم ينقلب ذهبا مع جوازه فتفطن
قوله هكذا اه هكذا لا يجوز صدور الكذب عنه في الاحكام التبليغية سهوا عند
الاستاذ وجمهور المحققين لاستلزامه ابطال دلالة المعجزة فان المعجزة دلت على
صدقه في جميع ما اوحي به مطلقا قوله وقال القاضي اي قال القاضي ابو بكر
انه يجوز صدور الكذب عنه في الاحكام التبليغية سهوا لان دلالة المعجزة في
الاحكام التي تعمد وقصد اليها واما ما يصدر بلا عمد وقصد ولا مدخل تحت التصديق
بالمعجزة فلا يناقض جواز الكذب سهوا لدلالة المعجزة هذا والمعتمد عليه انه
لا يجوز الكذب عنه في الاحكام التبليغية مطلقا يعني ما به سوى الكذب
في الاحكام التبليغية سواء كان كذبا في غير الاحكام او غير كذب كسائر الذنوب
والمعاصي قوله يرد عليه اي يرد على ما قالوا انه لو تم لدل على ان يمتنع ظهور
الكبيرة عنهم لانه الموجب للنفرة والاحكام في انه يمتنع صدور الكبيرة والكلام ش
عنهم فلا يكون الدليل مطابقا للمدعى اذ اولى الاقوال ما لا نفرة وقت
الدعوة لقلة المواظبين بل عدمهم وكثرة المخالفين فيبحث هذا وارد
على كلا وجهي الرد وليس خاصا بقوله وايضا منقوض بدعوة اه على توهم وحاصله
انه يجوز ان يكون رفع الخوف في بعض الصور وفي بعض الاوقات باعلام من الله
كما اعلم الله تعالى موسى وهارون صلوة الله عليهما وعلى نبينا وقوله لانا نجد
انا نعلمها اي بطريق صرف النسبة الى غيره اه يعني ان المراد بصرف
النظر هو الفرد الخاص وهو صرف نسبة الذنب الى غير الانبياء كما في قوله تعالى

فی حق آدم علیہ السلام وحوا وجعلا لہ شرکاء فیما اتٰھما ای جعل اولادھما
لہ بدلیل قولہ تعالٰی عما یشرکون وانما قلنا المراد ذلک لان الحمل علی ترک الاولی
ایضا صرف عن ظاھر اللفظ ولاحسن المقابلۃ بینھما ۱۲ منہ وفیہ توجیہ اخر ای فی
عبارۃ اللہ توجیہ آخر وان المراد بصرف اللفظ ماعدا ترک الاولی لحمل ابھام
علی ماعدا الخاص بقرینۃ المقابل ۱۲ وفیہ فیہ اہ ای فیہ من التکلیف بیان
بان دعوی اولاد آدم علیہ السلام حقیقۃ عرفیۃ فی نوع الانسان ودعوی التبادر
غیر مسموعۃ ومجرد الاحتمال لایکفی فی الاستدلال ۱۲ وقد توجہ الخ ای قد
توجہ الاستدلال بھذا الحدیث بانہ یدل علی انہ علیہ السلام افضل اولاد آدم
ولاشک ان فی اولاد آدم من ھو افضل منہ علی احد الاقوال فنقول انہ
نوح علیہ السلام لکثرۃ عبادتہ مع طول عمرہ وقیل ابراھیم علیہ السلام لزیادۃ
توکلہ وطمانینتہ وقیل موسی علیہ السلام لکونہ کلیم اللہ تعالٰی وقیل عیسی علیہ السلام
لانہ روح اللہ وکلمتہ والافضل من الافضل افضل فیکون نبینا افضل
من آدم علیہ السلام الخ وھو لبط ۱۲ والاولی ان یستدل بقولہ انا اکرم
الاولین الخ واما قولہ علیہ السلام لاتخیروا علی اخی موسی علیہ السلام واما
لاحد ان یقول انا خیر من یونس بن متی فقد وضع منہ ویجوز ان یکون
ذلک منہ قبل علمہ بکونہ افضل او مبالغۃ فی اصل معنی النبوۃ علی ما اشیر
الیہ بقولہ تعالٰی لانفرق بین احد من رسلہ ۱۲ اذ الاصل فی الاستثناء
ای فی الاستثناء الحقیقی ھو التصل لان الاستثناء الاخراج ولا یتصور
الاخراج بدون الدخول واما المنقطع فی الاکثر فالاستثناء بطریق المجاز فلیس فیہ
حقیقۃ وانما جعلوہ قسما نظرا الی اللفظ وقد یجاب الخ ای قد یجاب عن الاعتراض
المذکور بقولہ فان قیل الیس قد کفراہ بان الجن الخ مامورون مع الملائکۃ
الجن

الا انه استغنى بذكر الملائكة عن ذكرهم للقطع بان امر الاعلى يستلزم الامر
الادنى فانه اذا علم ان الاكابر مامورون بالدليل علم ان الاصاغر ايضا
مامورون به فالضمير في قوله فسجدوا راجع الى القبيلين كانه قيل قال
فسجدوا الا ابليس وفيه تامل ظاهر قوله فسجد الخ يكون اه اشارة الى الفرق
بين هذا الجواب والجواب المذكور لقوله وقد يجاب يعني فعلى هذا الجواب
يكون الامر بالسجود لجماعة من الملائكة كان الابليس داخلا فيهم وعبر عنهم
بالملائكة تغليب للاكثر على الاقل والاشرف على الادنى فالاستثناء على هذا
حقيقة كونه داخلا فيهم لكن تسميته مجازا عتبار التغليب كما في الجواب السابق
فانه لا حاجة فيه الى تسمية بذلك على سبيل التغليب لان محصل ان الامر
للتعقيب الا انه استغنى بذكر احدهما عن الآخر قوله اى الكل متحد من حيث
كونه اه حاصل الوجهين ان كلام الله تعالى قد يطلق على الكلام الحقيقي المتعدد
بالذات وقد يطلق على النفس الواحد من جميع الجهات فان اريد به في قوله
كلما كلام الله الكلام اللفظي فمعنى قوله كلما كلام الله ظاهر لكن قوله
وهو واحد يحتاج الى البيان وهو ان ضمير هو راجع الى الكل المراد بالوحدة
الوحدة في صفة كونه كلام الله فالمعنى ان جميع الكتب متحد من حيث انه
كلام الله تعالى غير متفاوتة في هذه الصفة وانما تتعدد ذواتها وتتفاوت
مراتبها بحسب التعدد والتعليم وتفاوتها خصوصيا فان القرآن في اعلى
المراتب واقصى الدرجات كما ان نظمه واقصى مراتب الفصاحة والبلاغة وان
اريد بكلام الله في قوله كلما كلام الله النفسي فمعنى قوله كلما كلام الله دليل
على كلام الله الازلي القايم بذاته تعالى ومعنى قوله وهو واحد ظاهر وهو ان
كلام الله الازلي واحد شخصي لا تعدد فيه ولا تفاوت وانما التعدد والتفاوت

في نظم

التعدد
فی نظم القرآن فی الکلام اللفظ الدال علیه فعطف التفاوت علی
یعنی اذا کان المراد بکلام الله الکلام اللفظ ویکون المعنی الکل متحدا
من حیث کونه کلام الله یکون عطف التفاوت علی التعدد فی قوله
وانما التعدد والتفاوت فی النظم المقروء من العطف التفسیری یعنی
انه کما یکون المقصود بالبیان هو المعطوف المفسر یکون غیر المعطوف علیه
مستطردا بالا یکون مما یکثر فائدة کذلک المقصود بالبیان فی بیان جهة تفاوت
الکتب وترجیح بعضها علی بعض اذ الخفاء انما هو فی وجه دون بیان التعدد وانما
لان ذلک علی ذلک التقدیر ظاهر غیر محتاج الی البیان فذکرها استطرادی لیس
کثیر فائدة ولذلک ترک الخبر اخذا التعدد فی نفس حاصل التوجیه وقال وان
تفاوت من حیث خصوصیاته اه ولم یقل وان تعدد فی نفسه حاصل التوجیه وقال وان
تفاوت من حیث تعدد النظم وتفاوت خصوصیاته وان لم یجعله عطف تفسیر بالتکون
التعدد محمولا علی معناه الحقیقی علی ما مر تقریره والاول انسب بقوله اراد ای
التوجیه الاول انسب بقوله کما ان القرآن کلام واحد لا یتصور فیه کونه
کلاما نفصل ثم باعتبار القراءة والکتابة التی هی من جملة الخصوصیات التی
یکون بعض صوره افضل کذلک جمیع الکتب کلام واحد لا یتصور تفاوت
وتفصیل من تلک الجهة اعتبار الخصوصیات مثل القراءة والکتابة وذلک
ظاهر وانما قال انسب لانه یمکن توفیقه بالتوجیه الثانی بان یبقی معناه کما ان القرآن
دل علی کلام واحد لا یتصور فیه تفاوت وتفصیل ثم باعتبار القراءة والکتابة
المتعلقة بالکلام اللفظ الدال علیه یکون بعض السور افضل من کل جمیع الکتب
دالة علی کلام واحد لا تفاوت فیه اصلا ثم باعتبار الخصوصیات المتعلقة بالکلام
اللفظ الدال علیه یکون بعض الکتب افضل عن بعض کمنه خلاف الظاهر

يفهم منه ان المعراج آه ودنك لان الحق المفسر بالثابت بالخبر متعلق بالجميع فيكون
المعراج من السماء الى العلى ايضا مشهورا غير كون المعراج من السماء الى العلى ايضا مشهورا
مخالفا لما ذكره الشارح فيما بعد من قوله ومن السماء الى الجنة والى العرش او الى غير ذلك
احاد لان ما ثبت بطريق الاحاد هو خصوصية ما ذهب اليه من الجنة والعرش
او طرف العالم لا مطلق العلى حتى يناقضه ﴿ وقد يجاب بان المراد من الاستدلال
بالآية بان سلمنا بان المراد بالرؤيا الرؤيا في المنام لكن لا نسلم ان الآية نازلة
في شان المعراج فان المراد بالرؤيا الواقعة في رؤيته هزيمة الكفار وغزوة بدر
فانه عليه السلام راى في المنام هزيمة الكفار قبل وقوعها والآية نازلة في شانها ﴿
وقيل اى في الجواب عن الآية سلمنا ان المراد بالرؤيا الرؤيا في المنام لكن المراد
انه سيدخل مكة فانه رآها قبل وحوله فيها على ما قال الله تعالى لقد صدق الله رسوله
الرؤيا بالحق لتدخلن المسجد الحرام الآية ﴿ وقيل في الجواب عن الآية سلمنا ان المراد
بالرؤيا الرؤيا في المنام وان الآية نازلة في شان المعراج لكن تسمية الرؤيا على
طريقة المشاكلة لقول الكفار فيما بينهم كانوا يقولون انه كان رؤيا فسماه الله تعالى
تهكما واستهزاء بهم كما في قوله تعالى ان شركاءي كانوا يكونون ما يعبدون من
شركاء فسماه الله تعالى ايضا شركاء على طريق المشاكلة لقولهم تهكما واستهزاء ﴿
والاولى ان يجاب اما اولا فلانه قد وقع في بعض الرؤيا ما فقد جسد محمد صلى الله
عليه وسلم ليلة المعراج عن مشاهدته ولا يخفى ان الجواب الذي ذكره لا يتم على
هذا الرؤيا بخلاف هذا الجواب فانه نعم تم على كلا الروايتين فكان اولى ولانه
ليس على هذا الجواب صرف الحديث عن الظاهر المتبادر الى الفهم لكن القول بتعدد
من غير نص يدل عليه لا يخلو عن الاشكال ﴿ وفيه نظر اما اولا فلان ستة اعضم الارباض اه
لم يجعل الحجر داخلا لانه ليس من الخوارق على ما مر في صدر الكتاب ووجه الضبط

ان الخارق اما الظاهر على المسلم او الكافر والاول اما ان لا يكون مقرونا بكمال العرفان
وهو المعونة او يكون معه اما ان يقترن بدعوى النبوة فهو المعجزة او لا مع
الاول اما ان يكون الظاهر من اتى قبل دعواه فهو الارهاص والا فهو الكرامة و
والثاني اعني الخارق على يد الكافر اما ان يكون موافقا لدعواه فهو الاستدراج
او لا وهو الاهانة ﴿ وفيه بحث لان الخوارق الارهاصية اه يعني لانا لم
ان المدعي ليس الا ظهور امر خارق عن بعض الصالحين مطلقا بل المدعي ظهور
امر خارق عن بعض الصالحين سوى الانبياء ولان الخوارق الارهاصية
محل النزاع فيها فان المعتزلة انما ينكرون بها والا فهي وان كانت الخوارق
الارهاصية محل النزاع ايضا لكن النزاع فيها بحسب لفظي فمجرد التسمية فان اهل
السنة يسمونها كرامة والمعتزلة ارهاصا ولا يخفى فساد ذلك ﴿ على ان
سوال ذكريا ه بحث على قوله بل لم يكن لذكريا علم بذلك وحاصله انا لا نسلم
ذلك وقولكم والا لما سئل لقوله انا لك هذا قلنا يجوز ان السوال امتحانا لمعرفة
مريم بمعجزة ﴿ اعلم ان بنيتا بالف الاشباع اه اعلم ان بين مصدر بغير الوقوف
فتقديره جلست بينكما اي مكان فراق كما وصلت بين فراجك وذهولك
اي زمان فراقهما وهو لا يلائم الاضافة الى المفرد فلما قصد اضافته الى الجملة
اسقطت الفتحة فتولدت الالف ليكون دليلا على عدم اقتضائه المضاف اليه
لانها انما يولد الموقف او زيدت الكافية فراجزه لانها يكفي المقتضي عن الاقتضاء
وهو من الظروف الزمانية اه فاذا زيدت فراجزه الالف اذ كف
واضيف الى الجملة لا يكون الا للزمان وان كان عند اضافته الى المفرد مستعملا
في الزمان والمكان كما ذكرنا لانه لاقتضائه من ظروف المكان الى الجملة الا حيث
واما كونها لازمة الاضافة الى الجملة الاسمية فما وقع في الكتب لكنه قال الشيخ

الرضي يدخلان الماضي والمستقبل ايضا وقال ابن مالك وهو لمزمان الاضافة
الى الجملة وما قيدنا بالاسمية وفيها معنى الجي زرت اذ اي فما بيننا وبينها معنى
الشرط كما في اذا وهو تعليق امر آخر فان تجرد عن كلمة المفاجاة اذ اي
ان تجرد جوابه عن كلمة المفاجاة وهي اذا واذ كما في قول الاصمعي فبينا نحن نرقبه اتانا ونحو العامل
بين اذ قامت نحن نرقبه وان لم يكن مجردا عن كلمة المفاجاة فالعامل في بينما و
بينها معنى المفاجاة الكائن في تلبك الكلمتين اي كلمة المفاجاة وليس
العامل هو الجواب لانه مجرور باضافة اذا واذا اليه وما في صلة المضاف اليه
لا يتقدم على المضاف لانها لم تعد كلمة واحدة بعض اجزائها مقدم من وجه
مؤخر من وجه آخر فلذلك ما هو بمنزلتها في المعنى فمعنى قولنا بينما رجل يسوق البقرة
اذا التفت البقرة فاجا التفات البقرة عن اوقات رجل يسوق هكذا حقق
شرح اللباب ولعل هذا مبني على تجريد اذا واذ عن معنى الظرفية والا فلا نحن اما
ان يكون ظرف مكان كما هو مذهب المبرد ويكون العامل فيها هو الجواب كما لو قلت
قراذا واذ لان اذا واذ في غير المضاف اليه حتى يمتنع عمله فان ظرف المكان لا يضاف
الى الجملة الا حيث اذ ظرف زمان كما هو مذهب الزجاج وهو فاسد لانه لا يكون
الفعل الواحد ظرف الزمان والمكان كما قال الشيخ الرضي في بيان اعرابها المحلي
عند دخول اذا واذ وحوابها ان اذا واذ ان كان ظرف مكان فيما غير مضافين
فالعامل هو الجواب لعدم المانع فكان اذا واذ منصوبين بالمحل على انها ظرف
مكان له وبينما وبينما على انه ظرف زمان له فتقدير مسا زيد قايم اذا اي
هذا بين اوقات قيام زيد فزيد في ذلك المكان اي مكان قيامه وان كانا ظرفي زمان
فهما مضافان لجملتين عن معنى الظرفية بعد ان خبرهما بينما وبينما فالتقدير

وقت

وقت رؤية زيد هذا الكاين بين اوقات قيامه ﷺ وهو مستحيل لذاته حتى لو تدعى
المعتزلة لا نظهر على يده الخارق عادة ﷺ وقد سبق في صدر الكتاب اشارة
الى دفع مايق كيف تكون الكرامة معجزة لنبيه تعالى مع ان المعجزة ماء خوذ ق
فرمضوره ان تكون مقرونا بالدعوى ولا دعوى في الكرامة وحاصل
الدفع ان عدها من المعجزة من قبيل الاستعارة المبنية على تشبيه لا على سبيل
الحقيقة فلا اشكال ﷺ ومثل هذا السوق آه يعني ان هذا دفع مايق لان
منطوق الحديث نفي افضلية احد على ابي بكر رضي الله عنه لا تفاوت ذاته
فلا يثبت افضليته وحاصل الدفع ان مثل هذا الكلام انما يق في العرف لاثبات
الافضلية وان كان المنطوق لا يفيد ذلك فانك اذا قلت لا رجل افضل
من زيد يفهم منه اثبات افضلية زيد قطعا ﷺ قوله ان اريد بعد موت
الخ يعني اذا اريد البعدية الزمانية فان اريد بالزمان زمان موت النبي
صلى الله عليه وسلم لم يفد التفضل صريحا على من مات قبل النبي صلى الله عليه وسلم
وان اريد زمان بعثة النبي صلى الله عليه وسلم ويفد منطوقه وتفضل على النبي
عليه الصلوة والسلام ايضا فلا بد من تخصيص النبي عليه الصلوة والسلام وعلى كلا التقديرين
سواء اريد بعد موت النبي صلى الله عليه وسلم او بعد بعثته لا يفيد التفضل صريحا
على سائر الامم وفائدة التقييد بقوله صريحا ومنطوقه ظاهر لحاجة الى البيان
وكذا الخضر والياس عليهما السلام وانما اكتفى الشيخ بذكر عيسى عليه السلام لان حياته
ورفعه ونزوله الى الارض واستقراره عليه قد ثبت بالاحاديث الصحيحة التي
لم يبق فيه شبهة ولم يخالف فيه احد بخلاف الثلثة الباقية ﷺ اي اكثر اهل
السنة والجماعة انما فسر السلف به نظرا الى قول الشيخ فيما بعد وقد كان السلف
كانوا متفقين في تفضيل عثمان رضي الله عنه ﷺ قوله امر لم يعلم الا باخبار

من الله تعالى وليس الاختصاص بكثرة اسباب الثواب موجبا لزيادة الفضيلة
قطعا لان الثواب بفضل من الله تعالى فلله ان يعاقب المطيع ويثيب غيره
قوله واما كثرة الفضايل اه بذا صرح المخالف بما قال الآمدي انه قد يراد بالتفضيل
اختصاص احد الشخصين على الآخر اما باصل فضيلة لا وجود لها في الآخر
واما بزيادة فيها لكونه اعلم مثلا وذلك ايضا غير مقطوع به فيما بين الصحابة
او ما من فضيلة بين اختصاصه بواحد منهم الا ويمكن مشاركة غيره له
بتقدير عدم المشاركة فقد يمكن بيان الاختصاص الآخر بفضيلة اخرى
ولا سبيل الى الترجيح بكثرة الفضايل لاحتمال ان يكون الفضيلة الواحدة
ارجح من فضايل كثيرة اما لزيادة شرف في نفسها او لزيادة كيفيتها فلا يلزم
بالافضلية بهذا المعنى ايضا قوله والمشهور ان ابا بكر رضي الله تعالى عنه اه
يعني ما ذكره الشارح من ان اجماع الصحابة كان في يوم وفات النبي صلى الله
عليه وسلم في مخالف لما هو المشهور من ان ابا بكر رضي الله تعالى عنه خطب في ذلك
اليوم وان الاجماع كان في يوم الثاني من وفات النبي صلى الله عليه وسلم
وقت الصبح في سقيفة بني ساعدة في الصحاح سقيف الصفة وسقيفة
بني ساعدة قوله شبهة من ترك القصاص عن قتلة عثمان رضي الله عنه متعلق
بقوله لعوا يعني ان معاوية رضي الله تعالى عنه واجراءه لعوا عن الطاعة
شبهة من ترك على القصاص عن قتلة عثمان رضي الله عنه بظن ان تاخر
امرهم مع غلظ جنايتهم يوجب الاجراء بالاية وعرض الدماء للسفك وظن
علي رضي الله عنه ان تسليم قتلة عثمان رضي الله عنه مع كثرة اعوانهم واصلاطهم
بالعساكر يورد الى اضطراب امر الامامة في ابتدائها وراى الناظر
ويحتمل ان يراد اه اي يحتمل ان يراد بالخلافة الواقعة في الحديث الخلافة

اصوب

على الاولاد

على الولاية وهو ان لا يقع فيها فتور امارة سواء كان كاملة لا يشوبها شر من المخالفة او لا بين جواب الشر والخير فرق ظاهر فما ذكر الفاضل المحشي هذا ليس مغايرا لما ذكره الشر فهو وهم وهذا الجواب اولى من جواب الشر لانه يشكل عليه بخلافة عثمان وعلى رضي الله عنهما فانه مخالف معها اهل البغي فكيف يصح ان المخالفة التي لا يشوبها شيء من المخالفة ثلثين سنة وايضا حصر المخالفة الكاملة في ثلثين سنة لا يقتضي ان يكون بعده ملك وامارة بل خلافة غير كاملة قال وان وجوب المعرفة يقتضي ذلك فيه بحث لانه تطايره يدل على وجوب تحصيل المعرفة ان وجد الامام الاعلى وجوب نصبه وهذه الادلة اشارة الى قول المقول عليه الصلوة والسلام وقوله ولان الامامة قد جعلوا اه وقوله ولان كثيرا من الواجبات فضيطلان علة الوجوب اه متعلق بقوله لا على الله اصلا وقوله والحسن والقبح العقليين متعلق بقوله لا يجب علينا عقلا وقد يقال ان المراد بالامام آه اي المراد بالامام في الحديث هو النبي عليه الصلوة والسلام كما في قوله تعالى اني جاعلك للناس اماما اي نبيا فالمعنى كما مات ولم يعرف على زمانه مات ميتة جاهلية فلا اشكال قال والعصمة صلاحية الخ اي انما كان عصيان الائمة كلهم باطلا لانه ضلالة والامة لا تجتمع على الضلالة لقوله عليه السلام لا تجتمع امتي على الضلالة قال وقد يجاب بانه انما يلزم اذا حاصل تخصيص الحديث بان المراد من مات ولم يترك نصب الامام بعد وجوبه اضطرارا بدليل ان الضرورات تبيح المحظورات وبهذا الجواب يندفع الاشكال بعد الخلفاء العباسية ايضا قال ان قلت حقيقة العصمة آه يعني ان العصمة على ما ذكره الشر عدم خلق الله الذنوب وعدم خلق الذنوب وجود الذنوب فيكون غير المعصوم مذنبا فكيف لا يكون ظالما وانت تعلم ان هذا الاعتراض مما لا ورود له لان الظلم

على ما قرره المجيب اخص من المعصية لان المعصية المسقطة للعدالة مع عدم
التوبة فلا يلزم من ان يكون غير المعصوم عاصيا مذنبا ان يكون ظالما
اللهم الا ان يرجع هذا الاعتراض الى منع كون الظلم اخص من المعصية بناء
على ما اشتهر من ان الظلم وضع الشئ في غير محله قلت معنى قوله حقيقة المعصية
الخ بقرينة التعريف الذي ذكره الشارح هنا تعريف بالغاية واما تعريف الحقيقة
على ما ذكره في شرح المقاصد فهو انها ملكة احساب التي مع التمكن منها ويس
يلزم من ان ليس له تلك الملكة ان يكون عاصيا لما يفعل جواز ان لا يكون
له ملكة الاجتناب مع عدم صدور الذنوب عنه دايما فغير المعصوم لا يلزم ان يكون
عاصيا حتى يكون ظالما ولا يخفى عليك ان حمل قوله حقيقة العصمة ان لا يخلق الله
له على ان غاية العصمة ما لها دلك ينافي اتيان لفظ الحقيقة والحق
ان العصمة كالشجاعة تقع على الملكة التي هي مبداء الاثار وعلى نفس الاثار
ايضا والشارح بين في شرح المقاصد المعنى الاول وفي هذا الشرح المعنى الثاني
فلا تدافع بين كلاميه قوله ثم ان الظلم اه جواب ثان عن الاعتراض يعني
على تقدير ان يكون حقيقة العصمة عدم خلق الذنوب لا يلزم ان يكون
غير المعصوم ظالما لان عدم العصمة انما يستلزم المعصية والظلم اخص من المعصية
لانه تعدى على الغير فليس كل معصية ظلما حتى يكون غير المعصوم ظالما دائما
قيد الظلم بالمطلق لان الظلم المقيد بعدم نفسه يكون بمعنى التعدي على نفسه كما
وصف يوذي بالظلم على نفسه وقد يجاب انه اي قد يجاب عن اصل الاعتراض
بقوله تعالى لا ينال عهدي الظالمين لان المراد بالعهد عهد النبوة على ما هو
راي اكثر المفسرين بقرينة قوله تعالى اني جاعلك للناس فان الامامة
بالنبوة لا بالرياسة الكاملة ممن قال هذا الجواب خلاف الظاهر فقد عدل عن

الظ

النظ قوله وقد يجاب بان جعل الامامة آه يقتضي ان هذا الاعتراض انما يرد لو كان معنى قوله جعل الامامة شورى انه جعل اقامة امر الامامة ذات شورى بين ستة وليس كذلك بل معناه انه جعل تعيين الامامة ذات شورى بين ستة ويؤيده ما في سيرة الائمة فوض اليهم لسطروا فيتصبوا على الامامة اصلحهم بذلك لان كلام الكشاف حيث قال في تفسير سورة لا يضرون ولا ينفعون امر اجمعوا عليه يدل على انه جعل الخلافة مشتركة بينهم ولذا مال اليه ان قوله وهو امر آني ابتداء زماني بقاء هذا دفع لما يقال ان الآية انما يدل على نفي الوصول وهو امر آني لا بقاء له فيدل على نفي وصول عهد الامامة للظالمين ولا يدل ولا يدل على نفي بقائه حتى يدل على الانفزال الامر بالفسق وحاصل الدفع ان الوصول آني او زماني بقاء وكان الشيء اذا وصل شيئا يكون حدوث ذلك الوصول في الآن ويكون ذلك الوصول باقيا الى زمان الانفكاك بينهما فيكون مفهوم الآية لا تصل عهدي الظالمين ابتداء وبقاء ويدل على الانفزال قطعا قوله لانا نقول الوصول بمعنى المصدري حاصل الجواب ان مدلول الفعل المعنى المصدري والمعنى المصدري للوصول امر آني والزماني انما هو الكيفية الحاصلة من المعنى المصدري المعبر بالحاصل بالمصدر وليس ذلك مدلول الفعل فلا تدل الآية لا على نفي وصول الامامة للفاسق ابتداء قوله على ان صيغ الافعال اه اي على انا لو سلمنا ان مدلول الفعل الحاصل بالمصدر لكن صيغ الافعال موضوعة للحدوث فيكون مفهوم الآية لا يحدث وصول العهد للظالمين فلا يدل على الانفزال ايضا قوله يرد عليه انه ان اريد آه اي ان اريد بعصمه في قوله لان العصمة ليس بشرط آه ملكة الاجتناب فسلمنا انه ليس بشرط ابتداء لكن القريب اعني استلزام

الدليل المدعى غير تام اذ المطالبة لا يشترط عدم الفسق في بقاء الامامة
ولا يلزم من اشتراط عدم الفسق في بقاء الامامة وان اريد بالعصمة عدم
الفسق فالتقريب تام لكن منع عدم اشتراط في الامامة ابتداء او قوله
قالوا اه تأييد لاشتراط عدم الفسق اعلم ان مباحث اه مقصود الحبشي
دفع ما يقال ان مباحث الامامة من مباحث الفقهية لانها متعلقة
بافعال المكلفين من حيث ان نصب الامام واجب عليهم ام لا فكيف
عدها من مقاصد الكلام ووجه الدفع ظاهر قوله وهو مكيال اه
اى النصف مكيال مخصوص اصغر من المدى فعلى هذا التقدير ضمير
راجع الى احدهم وقد يجر النصف بغير التصف فعلى هذا التقدير ضمير
تصفه للمد وهو ظاهر ومعنى الحديث لو انفق احدكم مثل احد ذهبا ما بلغ
نوابه نواب انفاق احد من الصحابي مدا ولا نصفه وذلك لان
انفاقهم كان في الضرورة وضيق الحال ونصرة النبي عليه السلام وصحبته
مع صدق نيتهم وخلوص طويتهم وذلك مفقود بعد غلبة الاسلام
قوله اى فاعلهم بمشنه اشارة الى ان الجار متعلق بما بعدها والى ان
الاحب بغير المحبة ودون المعنى المصدري والباء في بحبتي صلة ايراده
للفعل مكملة اياه وهو احد معاني الباء على ما في شرح المصابيح وليست
للسببية والالصاف على ما قال الفاضل الخبر بفوات المعنى الذي ذكره
الخبر بقوله بفوات المحبة المتعلقة اه قوله والفرح على الروح الفوز
جمع فرح والمراد دوي الفرح اعز الامرة والشروح جمع شرح
والحديث نعت الفروج على الشروح قوله يدل على انه المنوط اه فان
ترتب الحكم على الوصف يشعر بالعلية على ما بين في الاصول قوله

رعلم

الجهاد

اعلم على ان اللفظ اذا ظهر معنى المراد به مثال الحكم قوله عليه السلام
ماض الى يوم القيمة فان قوله يوم القيمة سد باب النسخ مثال قوله تعالى
فاقتلوا المشركين كافة فان قوله كافة سد باب التخصيص لكنه يحتمل
النسخ لكونه حكما شرعيا ومثال النص قوله تعالى مثنى وثلث ورباع
فانه سبق لبيان العدد فهو نص فيه وظاهر في اصل النكاح لانه قد علم
احل من آية اخرى اعني قوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم ومثال الخفي قوله
تعالى السارق والسارقة فاقطعوا ايديهما فانه خفي في النباش والطرار
لاختصاصهما بهم آخرا ومثال المشكل قوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا فانه
وقع الاشكال في الفم فانه باطن من وجه حتى لا يفسد الصوم بابتلاع الريق
وظاهر من وجه حتى لا يفسد الصوم بدخول غبار الفم فاعتبرنا الوجهين فالحق
بالظاهر في الطهارة الكبرى حتى وجب غسله في الجنابة والباطن في الصغرى
فلا يجب غسله في الجنابة في الحدث الاصغر وهذا اولى من العكس لان قوله تعالى
وان كنتم جنبا فاطهروا بالتشديد يدل على التكلف والمبالغة ومثال
المجمل قوله تعالى وحرم الربوا لان الربا في اللغة الفضل وليس كل فضل
حراما بالاجماع ولم يعلم ان المراد اي فضل ثم لما بين النبي صلى الله عليه وسلم
بالاشياء الستة اتضح بعد ذلك الى الطلب والتامل لمعرفة علته وحكمه
في غير الاشياء الستة ومثال التشابه في اوائل السور والايد
والوجه ونحو ذلك كذا في التوضيح ولم يكفر المستحيل اه يعني ان تكفير
هذا انما تصور بوجهين احدهما ان لا يكون ماولا او يكون ماولا ولكن يكون
ضروريا في الدين وعلى كلا التقديرين يكفر فتاويل الفلاسفة اه اي ادعاؤهم
عدم الكفر مشروط بان لا يكون مستحيلا ماولا غير ضروري في الدين فتاويل

لا يدفع
لدلايل حدوث العالم فكون مثل الجنة والنار والتنعيم والتعذيب
كفرهم لان ذلك من ضروريات الدين والتاويل فضروريات الدين
لا يدفع الكفر بذا في غير الاجماع يعني كون مسئلة المعصية الثانية
بالدليل موجب للكفر انما هو غير الاجماع القطعي من الكتاب والسنة
واما منكر الاجماع القطعي ففيه خلاف قال الشيخ في التلويح اما الحكم
الشرعي المجمع عليه فان كان اجماعا ظنيا فلا يكفر جاحده اتفاقا وان كان
قطعيا فقيل لا يكفر وقيل يكفر والحق ان نحو العبادات الخمس مما علم
بالضرورة كونه من الدين يكفر جاحده اتفاقا وانما الخلاف فرعه
اى على تقدير كون الجازم عاصيا انما قيد بهذا للصحيح ترتب قوله فيلزم ان
يكون المتعزلي مطيعا كان او عاصيا كافرا لانه اما من اويس
معنى هذه القاعدة اه دفع ما يقال ان من واظب طول عمره على الطاعات
ومع ذلك اعتقد عدم حدوث العالم يلزم ان لا يكفر لانه من اهل القبلة
وحاصل الدفع ان هذه القاعدة انما هي في المسايل الاجتهادية لا في
ضروريات الدين ومنكرها كافر بالاتفاق ولا يخفى انه لا حاجة الى هذه التقييد
لان اهل القبلة هم الذين اتفقوا على ما هو من ضروريات الدين فمن
واظب على الطاعات مع عدم اعتقاد ضروريات الدين لا يكون من اهل
القبلة ثم ان هذه القاعدة اي المقصود دفع ما ذكره الشارح فيما سياتي
بقوله والجمع بين قولهم لا يكفر احدهم من اهل القبلة وقولهم يكفر من قال
بخلق القران امثاله مشكل ووجه الدفع ان هذه القاعدة للشيخ الاشعري
وتابعه اكثر الفقهاء وهو المروي فرالمنتقى عن الحنيفة واما بعض الماتريدية
من الفقهاء فلم يوافقهم في تلك القاعدة وقالوا يكفر الشقة والمعتزلة

فالاحق

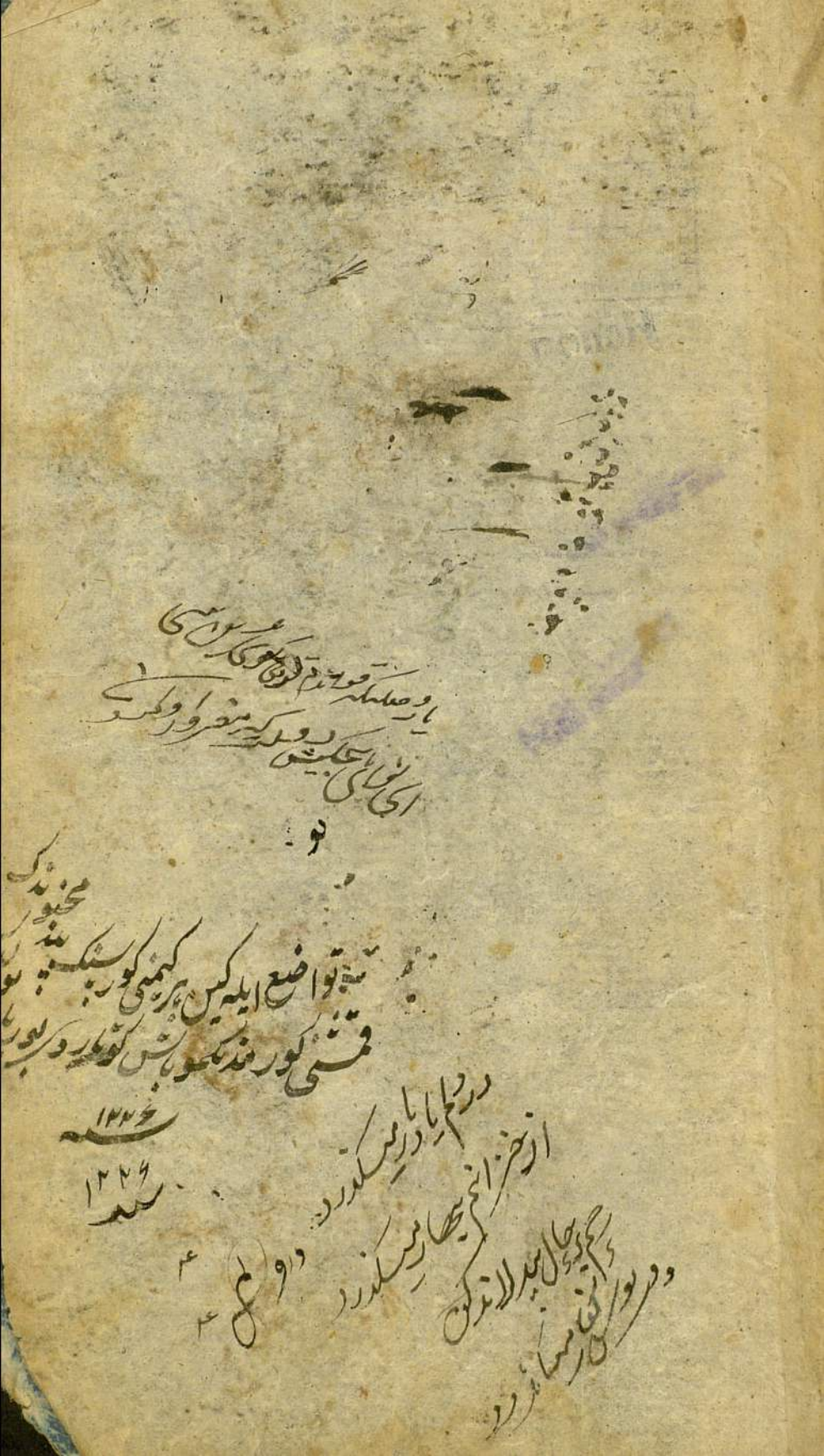
فلا يحتاج مدان القابل بقضيتين فلا احتياج الى الجمع اى اطلاعه اه
يعنى ليس المراد بالمطابقة ما يتبادر منه كونه بلا واسطة بل الاطلاع مطلقا
سواء كان بلا واسطة او بواسطة القاء الجن والمعنى ان له تعلق اه
اى معنى قولهم ان له مسا من الجن ان له تعلق وضربا من الجن لا المعنى الظاهر
من المس وهو الملامسة ورأى فى النهاية يقع للتابع رأى بورن
سهى وهو فصيل او لقوله ليس برأيى لانه بتراى للمتبوع او من الرأى
من قولهم فلان رأى قومه اذا كان رئيسهم وقد يكون لكبر سنه لاتباعهم
ما بعد ما فى القاموس الرأى كفتى وكمعنى جمعه آراء المكسور للمجبوب ضد ما
ان له قربا ومتعلق من الجن راى فعل من رأى يرى اى نهور اى فهو رأى
بمعنى فاعل فالمعنى ان له قربا ومتعلقا من الجن تابعه اسم تفوق جمع
فرقة من الجن الى النمل من الوصفية الى الاسمية وغوره الى قعر
الارض غارا ما وغورا اى سفل فى الارض بضم الفاء اسم
كالفتوى وبضمه او هو ما فتى به الفقيه وقد يفتح الفاء وقال
سليمان وهو ابن اثنى عشرة سنة ومن هذا يعلم ان حكم سليمان كان
بالاجتهاد وبعدم سن الوحى ثم يرادون اى يريد كل احد من صاحب
الحرث والغنم لكل من الحرث والغنم اى صاحبه فقال داود عليه السلام
القضاء ما قضيت ومن هذا يعلم ان حكم داود عليه السلام كان بالاجتهاد
والا لما جاز له الرجوع عنه ولما جاء سليمان خلفه واعترض على هذا الدليل
اه يعنى لا نسلم انه لو كان كل من الاجتهادين صوابا لما كان التخصيص
سليمان عليه السلام بالذكر وجيها لانه يجوز ان يكون تخصيص عليه السلام بالذكر
وجيها كون ما فهمه احق وافضل وان كان ما فهمه داود عليه السلام ايضا حق

يشعر بذلك قوله تعالى وكلا آتينا حكما وعلما فانه يفهم منه اصابتهما في
الخصومات والعلم بالامور الدينية واعترض سليمان عليه السلام فبنى
على ان ترك الاولى من الانبياء عليهم السلام بمنزلة الخطأ عن غيرهم
قوله اعترض بان الاجماع معنى ان الاجماع يدل على الثابت بالنص الواحد
انما هو فيما ثبت له صريحا وهو غير الاجتهاد يا لان الثابت حكمه بالنص معنى
فلا يستلزم الدليل المطلق لعدم تكرر الاوسط اذ تصير الدليل هكذا الثابت
بالقياس ثابت بالنص وكل ما هو ثابت بالنص صريحا فهو واحد قوله على ان
القياس اه اى على انا لا نسلم ان القياس مظهر فانه عند الخصم القايل بان
كل مجتهد مصيب يثبت الحكم فلا يتم الدليل قوله اعترض عليه بانه ان اريد
الخ يعنى ان اريد بقولنا انه لا تفرقة في العموما الواردة انه لا تفرقة بين الاشخاص
فيما ثبت بالعموم صريحا وهو الحكم الغير الاجتهادي فمسلم لكنه لا يثبت
المطلوب اذ المدعى ان الحق في الاجتهاديات واحد وهو انا نتم لو ثبت التفرقة
بين الاشخاص فيه وان اريد انه لا تفرقة في العموما بالنسبة الى الحكم
الثابت مطلقا سواء كان اجتهاديا او غيره ممنوع بل هو اول المسئلة
ومحل النزاع قال الشيخ في التنقيح والاصوب ان يقال لو كان كل مجتهد مصيبا
يلزم الجمع بين المتنافيين بالنسبة الى شخص واحد في اذا استفتى عالم
لم يلزم تقليد مجتهد معين من مجتهدين حنفيا وشافعيا فافتاه احدهما
باباحة النبيذ والآخر بحرمته ولم يترجح احدهما ولم يستقر عمله على شئ منهما
وايضا اذا تغير اجتهاد المجتهد فان بقي الاول حقا لزم اجتماع المتنافيين
بالنسبة اليه والا لزم النسخ بالاجتهاد وكذا المقلد اذا صار مجتهدا او
الوجهان الاولان اه يعنى ان الوجهين الاولين وان كان يفهم منهما

صریح تفضیل آدم علیہ السلام علی الملائکۃ لا سایر الرسل لکنہا تفید
ان تفضیلہم بنا ء علی انہ لا قائل بالفصل بین آدم علیہ السلام وغیرہ
من الرسل لکن لا یفید ان تفضل عامۃ البشر علی عامۃ الملائکۃ
فاما ان یحصل ہ یعنی ان تخصیص تفضیل عامۃ البشر علی رسل الملائکۃ
یتصور فی الآیۃ الوجہین اما ان یخص من آل ابراہیم و آل عمران علیہما السلام
غیر الانبیاء علیہم السلام فیکون المراد ہم الرسل من اولادہما فیفید
تفضل البشر علی الملائکۃ فقط دون عامۃ البشر علی عامۃ الملائکۃ واما ان
یخص من العالمین رسل علی الملائکۃ ویکون المراد غیر ما ہو رسل الملائکۃ
فیفید تفضیل الرسل والعامۃ من البشر علی عامۃ من الملائکۃ فقط ولا یفید
تفضیل رسل البشر علی رسل الملائکۃ وعلی تقدیر لا یثبت المدعو یمکن ان
یقال ان المقصود ان الآیۃ علی عمومہا باق وتختص آل ابراہیم وآل عمران علی العالمین
وانما یختص من ہذا الحکم عامۃ البشر بالنسبۃ الی رسل الملائکۃ فلا یرد الاعتراض الذی
اوردہ المحشی لکن الکلام الآتی یعین تخصیص العالمین او من تخصیص آل عمران وآل
ابراہیم لان الاصح الی التخصیص وانما حصل نسبۃ وقد قال علیہ السلام افضل
الاعمال احمزہا ای اشدہا واقویہا کذا فی الصحاح وبہ یظہر ان ہذا الوجہ الفساد
لا یخفی علیک ان المنع الذی ذکرہ متوجہ علی عامۃ الملک بالنسبۃ الی البشر اعنی القیاد
المومنین فیتم الدلیل علی عمومہ ہذا نہایۃ ما ورد ت ایرادہ فہذا الکتاب
مستعینا بالملک الوہاب وعلیہ التکلان فی کل باب الحمد للہ علی الاتمام والصلوۃ
علی سید خیر الانام وعلی آلہ وصحبہ الکرام ثم ان ابتداء الکتب اصح ضبط اعنی حاشیۃ
الخیالی التی فرغ غایۃ الدقۃ والخفاء شرح العقائد النسفیۃ الذی ہو من مصنفات الحکیم
بن شمس الدین طاب اللہ سرہما وقد وقع الفراغ من تسوید ہذہ النسخۃ الشریفۃ فی بلدۃ

البخاری الشریف فی عصر
میر حیدر بادشاہ
سلمہ اللہ تعالی عن الآفات
سنہ ۱۱۱۱

بسم الله الرحمن الرحیم الحمد لله رب العالمین حمد ثابت مر الله را که صفت الله است که
رب عالمیان است یعنی مربی عالمیان است و الصلوة والسلام علی رسوله محمد و آله و اصحابه
اجمعین صلوة یعنی رحمت سلام یعنی سلامتی از آفت بلیات نازل باد بر رسول خدا
نام شریف او محمد و نازل باد بر آل او و بر اصحاب او اجمعین لا اله الا الله
محمد رسول الله یعنی نیست الهی موجود مگر الله تعالی که موجود است محمد رسول الله تعالی
صلی الله علیه وسلم اشهد ان لا اله الا الله و اشهد ان محمدا عبده و رسوله
شهادت می دهم من اینکه نیست الهی موجود مگر الله تعالی که موجود است و شهادت
می دهم من اینکه محمد بنده الله تعالی و رسول الله تعالی است صلی الله علیه وسلم بر و سلام باد
الله تعالی از برای خلق بعد از برای رسانیدن احکام شرعیه آمنت بالله کما هو باسمائه و صفاته
و قبلت جمیع احکامه یعنی ایمان آوردم بخدای عزوجل همچنانکه او است بنحوی
و بی چگونه بی سمه و بی نمونه و به همه نامهای وی و به همه صفتهای وی و قبول کردم من
جمیع حکمهای الله تعالی را آمنت بالله و ملائکته و کتبه و رسله والیوم
الآخر والقدر خیره و شره من الله تعالی والبعث بعد الموت یعنی ایمان آوردم
بخدای عزوجل و به همه فرشتگان وی و به همه کتابهای وی و به همه رسولان وی و بروز
قیامت و بآنچه تقدیر نیکی و بدی همه از خدای عزوجل و به زنده کردانیدن
بعد از میرانیدن حق است و راست است بفعل الله تعالی و بحکم او یرید و مختصر
ان یقول ما امرنی الله به قبلته و ما نهی عنه فانتهیت عنه مختصر ایمان اینکه
گوید بنده آنچیزیکه امر کرده است مرا الله تعالی بهمون چیز قبول کردم من همون چیزرا
و ما نهینی عنه انتهیت عنه و آنچیزیکه نهی کرده است مرا الله تعالی باز استادم من
از همون چیز فاذا اعتقد ذلک بقلبه پس هرگاهیکه اعتقاد کند بنده امر
نهی را بدلش و اقرار بلسانه و اقرار کند بزبانش کان ایمانه صحیحا باشد ایمان
همون شخص صحیح و کان مؤمنا بالکل و باشد همون شخص مؤمن بکمال فصول
عبادات فمنها نفسه چهار نوع استنجا فرض است اول استنجا جنب دویم استنجا
زنیکه از حیض پاک شود و سیوم زنیکه از نفاس پاک شود و چهارم نجاستیکه
زیاده باشد از قدر درهم در طهارت چهار فرض است اول را اولی و ثانی دوم



НКП РСФСР
Институт Востоковед
09
107619
Научная библиотека
№ 76
Испол

بسم الله الرحمن الرحيم

1954
1954

