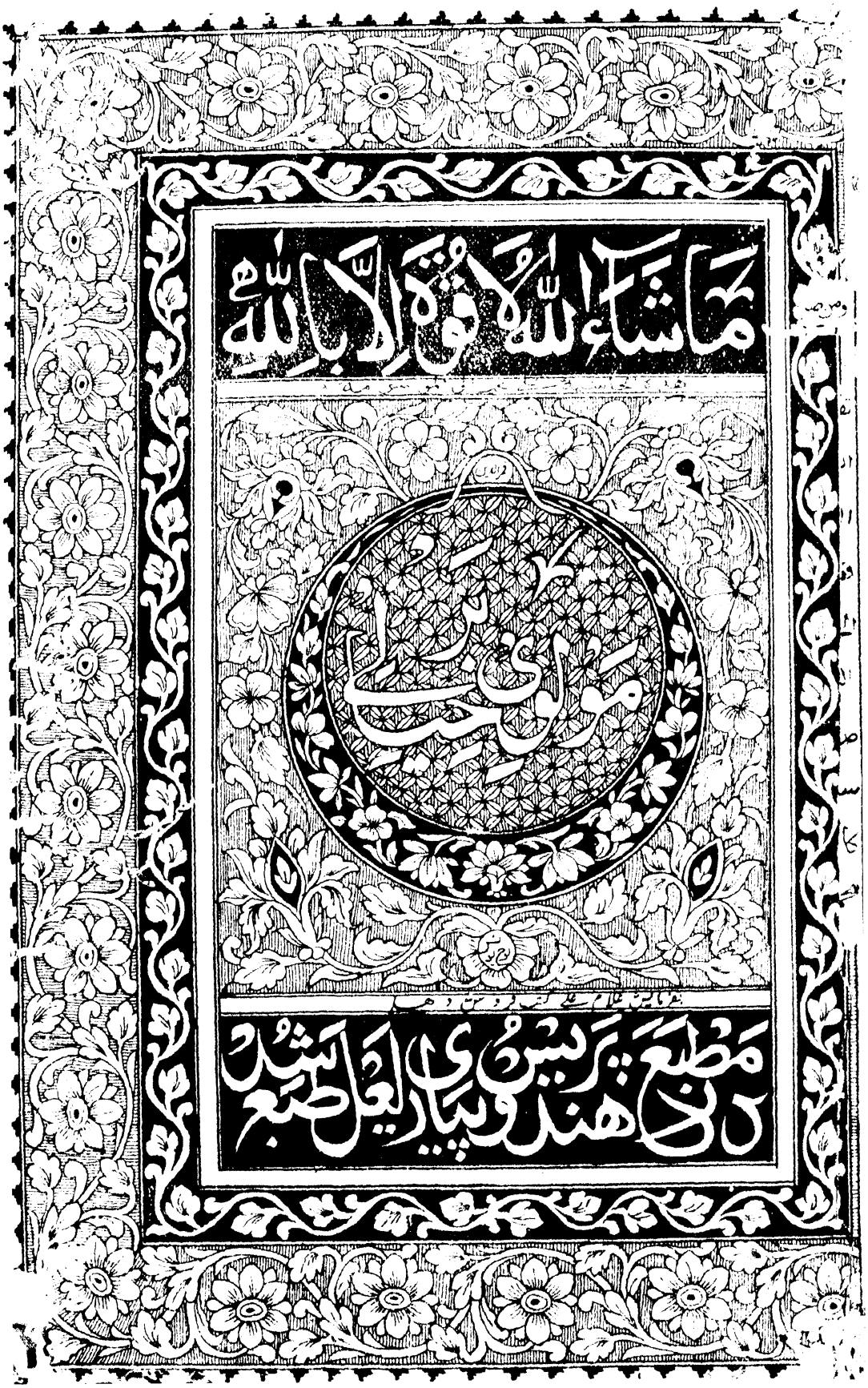
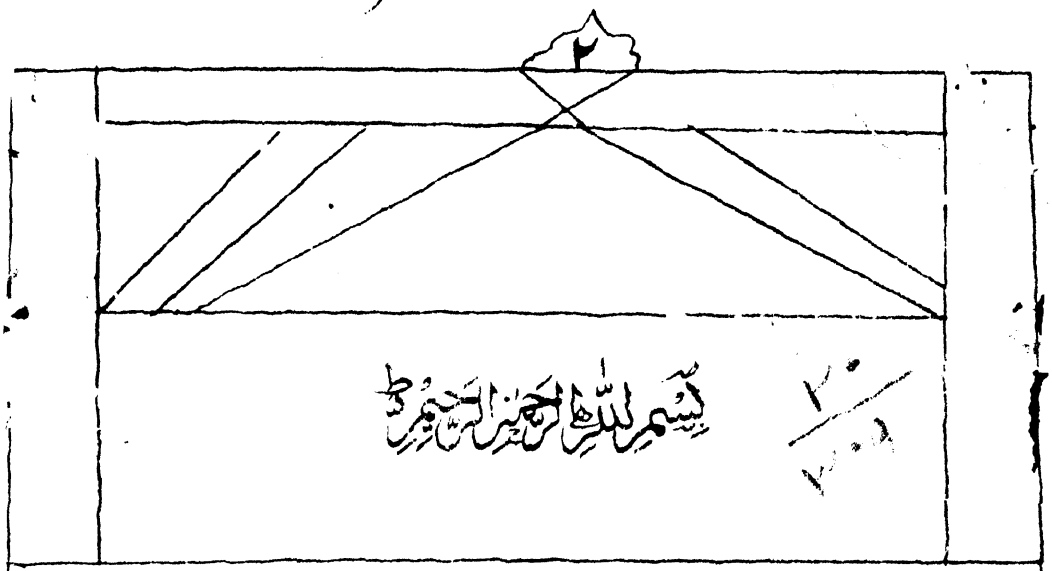
UNIVERSAL
LIBRARY
OU_232558
UNIVERSAL
LIBRARY


ماشاء الله لا قوة الا بالله
مولوی عبد الحی صاحب
در مطبع پریس پیاری لعل طبع شد



بسم الله الرحمن الرحيم

يا من تقدس ذاته عن احاطة الافكار وتنزهت صفاته عن ادراك الانظار كمل انضرت في رياض القدس زهراته وانتشرت في محافل الانس نفحاته ويصلي على من ولي فوق ما يسعه الافهام واولى ما يحيط به الاوهام وعلى اله الذين هم كسفينة نوح على السلاح من ركبها نجا واصحابهم الذين هم كالنجوم من اقتدى بهم اهتدى بعد فيقول العبد المسكين عبد الحكيم شمس الدين بن شرح العقائد النفسية لملك العلماء والقدوة الفهامة العالم الرباني علم الملة والدين التفتازاني الى الكون خير منجب ومتجر قد اشتهر به الفحول وتناولت ايدي القبول فاماطوا عنه القواشي وكتبوا عليه الحواشي ان منها ما علقه الفاضل المحقق السلمي المدقق اللطف معانيه وحسن مبانيه قد امتدت عليه اعناق الخواطر وسهرت عليه اعين المحابر لكونه ماتوق به الغليل ويشفي السليل لما ان الكلمة آبية عن خطبة كل عاذب ومخدرة محتجبة لا تتجلى الا لكل طالب فضمرت برهة من عنفوان شباب وحل مبانيه وانتهبت فرصة من اعين الزمان لتحقيق معانيه فقيدت اوابده واكسنت شوارده وحققت مقاصده وبينت مصادره وموارده اخذ الصيغ القاصرين ومجيبا عن شبهة الناظرين فجاء بحمد الله تعالى موافقا للمامول وتوفيقا لما يرجوه الله تعالى مطابقا للمسؤول ثم الحقته بحواشي من يقتلوا يا ديهم واصل الاحسان وازال بكرمه الضنة عن الزمان عمر رباع الخافقين بحسن معدلته وشمل شمل الخلايق بلطف سلطنته وهو الفرد الاعظم المرتقي في مدارج السعادة والسعد الاكبر المسعود بتاج الخلافة مالك رقاب الملوك الجامع بين السلطنة والسلوك موسس مقاصد الفضل والعلم ومرصص قواعد الجود والحلم مجاهد الكفر والعناد في الله تعالى حق الجهاد وجاعل جزء السناع في الوداد والوهاد مرجوبين بقذف النبال والرماح الهواطل هتف الهاتف قل جاء الحق وزهق الباطل ب العلماء والصلحاء حامي الملة الغراء المؤيد بجنود من عند الله تعالى الاله المهاب ابو المظفر شهاب الدين

شاهجهان بادشاه فهو الذي تولاه رعايته سيد المرسلين بالتربية والتكميل بغير الوسائط فاني من صغاء
سنه من التعصيل والتبطيل الذي هو اجل الروابط فله الرعاية الكبرى من حضرة والعناية الوفرى من دولته وبقدر تاسي
بهداية في جميع الاحوال حتى نودي من وراء اسرادقات الجلال ما اولى احد مثل ما اوتيت عطاء من ربك بما اوتيت
فيه للملك القائم على القلب المجتهد في الاجل المستعد بترويح الدين احمدي ثم من التجاء الجنابه فقل فانشرفا عليه
ومن صدف عنه لم يجد نصيرا والاولياء لازال عتبه الملتزوم الاكابرة وسدته مسلم شفاءة الجابرة اللهم يا لطيف يا معاد
يا رؤف يوم التناد ارزقه الاستقامة والسداد قوله اللهم لمستاهله اي لمستوجبه في الصحاح تقول فلان اهل لكذا وهو
تقول مستأهل والعامة تقوله لكن في القاموس استاهله استوجبه لغة جيدة وانكر الجوهري باطل وقال القاضي في تفسير
الفاتحة لاستاهل لان يجعل الخ فان قلت اسماء الله تعالى توقيفية ولم يرد المستاهل في اسماء الله تعالى قلت اراد به المعنى
الوصفي العام ذهابا الى الحصارة في ذاته لا ذاته المخصوصة كما عبر عن ذاته بما في قوله تعالى والسماء وما بناها
قصدا الى الوصف اي شيء يتصف بالبناء دون ذاته المخصوصة او اعتبر رود احد المترادفين مورد الآخر وقد ورد في
الحديث اهل النعمة والفضل والثناء الحسن لما اختار مذهب القاضي من انه اذا اتصف ذاته الصفة يجوز اطلاق اللفظ
الدال عليه اذا لم يوهم النقص وفيهما نظر قوله والصلوة فعلة من اذا دعا وهو منهم بوضع موضع المصدر تقول صليت
صلوة ولا تقول تصلية درود فرستادن: والسيد من ساد قومه ليسوده سيادة مهتر شدن فقيل جمع على
سادة كسرى وسارة ولا نظير لهما يدل على ذلك انه جمع على سيائد مثل بتيع وتبايع وقال البصريون فعل جمع على فعلة
كانهم جمعوا سائد كفائد وقادة وعلى سيائد بالهمزة على خلاف القياس كجيد والقياس بلا همزة كذا في الصحاح والآل
محمد قيل اتباعه وقيل امته وقيل اهل بيته وقيل آل الرجل ولده وقيل قومه وقيل اهله الذين حرمت عليهم الصدقة
في رواية الترمذي سئل النبي صلى الله عليه وسلم من آل محمد قال كل مومن تقي كذا في الشفاء والصحب جمع الصاحب
كالركب وراكب من صحب يصحب صحبة وصحابة بمعنى صحبت كرد زياد كردن والمراد هم الذين طالت صحبتهم مع الرسول
عليه السلام ومسلمين وقيل بشرط الرؤية وقيل هم مسلمون رأوا النبي عليه السلام فذكرها بعد الآل تخصيص
التعميم وتعميم بعد التخصيص قوله والسبل جمع السبيل وهو الطريق يذكر ويونث قال الله تعالى قل هذه
سبيلي ادعوا وقال الله تعالى وان يروا سبيل الغي يتخذوه سبيلا والمراد بها سنته وآدابه واخلاقه: فدونك جواب اما باعتبار
اخبار الاعلام وهو اما اسم فعل بمعنى خذ او ظرف بمعنى قدامك: والبيزاس بكسر النون وسكون الباء الموحدة
صباح فعلى الاول منصوب على المفعولية وعلى الثاني مرفوع على الابتداء فايها الساري: من السرية بمعنى

شبه رفن من حد ضرب منادى بحذف حرف النداء وقع معترضا شبه طالب اسرار العقائد النسفية بلان هذا الكتاب بالعبارات فى ظلمة الليل فى تحيره وعدم الاهتداء الى مقصده وهذا الكتاب بالمصباح فى كونه آلة هدايته ثم استعمل لفظ المشبه فى المشبه به يجوز ان يكون استعارة تمثيلية على تشبيه الهية بالهية ؛ كتاب ؛ خبر مبتدا محذوف اى هو كتاب والجملة استيناف لبيان كونه نبراسا والمكامن جمع ممكن من مكن مكونا اذا اختفى ووصفه بالخفية للمبالغة اى المواضع الخفية غاية الخفاء والاوان الحين والجمع اونة كزمان وازمنة والدعة السكينة والجادة بالجيم وتشديد الدال معظم الطريق والايجار كوتاه كردن سخن والنغمية عميت معنى البيت تغمية بوشيدة كردن ومنه المعمى من الشعر واصله على الامرادا التبس والالغاز من الغز فى كلامه اذا عمى مراده والاسم اللغز والجمع الغاز وحميت على صيغة المتكلم من حام الطائر وغيره حول الشئ يحوم حوما وحوما نا اى دار وما مصدرية ورميت من رام يروم روما طلب عطفه عليه واراد بالسين المسائل الحالية بالدلايل وبالسين الخالية عنها على ما ذكره قدس سره فى حاشية المطالع او اراد الحرف المنطوقة وغير المنطوقة بذكر الخاص وارادة العام والمعنى حين مارمت تصحيح الفاظه حرفا من بسقم اللفظ والمعنى وفى الحقة اشارة الى انى فى خزانة نفائس اخرى هذا الكتاب من ملحقاتها وتوابعها وفى بعض النسخ التحف وهو تصحيف اذ التحاف لا يكون الى خزانة ولو سلمه فالواجب التحفت بهمزة بعد الباء فى الصحاح تحفت ما تحف به الرجل من البر والعلى الرفعة والشرف فان صحت فصرت وان فتحت مددت المثل بفتح الميم والثاء المثلثة الصفة الاقتباس من قوله تعالى وله المثل الاعلى فى السموات والارض الصاحب مطلقا الوزير لانه يصاحب السلطان الدستور بضم الدال فارسى معرب وهو الوزير الكبير الذى يرجع فى احوال الناس الى مايراسمه واصله الدفتر الذى جمع فيه قوانين الملك وضوابطه يطوى على صيغة المجهول من الطى بمعنى درنوردن من حد ضرب الفج بفتح الفاء وتشديد الجيم الطريق الواسع بين الجبلين العميق ذو العمق وهو قعر البير والفج الوادى وفى اختيار الفج اشارة الى الكثرة الواردين على بابه مع تحمل المشاق يستقبله من الاستقبال بمعنى استدبر الآمال جمع الامل وهو الرجاء عبر عن ذوى الآمال بالآمال اشارة الى انهم لاعتمادهم على مكارم اخلاقه يصيرون حين التوجه الى بابه نفس الآمال ؛ السحيق البعيد باهت من المباهات وهى المفاخرة والتيجان جمع التاج والهامة الراس والجمع هام والحلل جمع حلة بضم الحاء وتشديد اللام ازار ورداء شبه التيجان والحلل باشخاص ذوى مفاخرة بسبب كمالاتهم على طريق الاستعارة بالكناية واثبت لها المباهات تخييلا والمقصود ان الوزارة والامارة قد استقرتا فى مقرة ومكمن ذاته ولعل وجه جمع تيجان والحلل اشارة الى خيارية جميع وجوه الوزارة والامارة ولى

فعيل من الولاية من حد حسب في التاج الولاية والى بشدد والنعت على فعيلة الواو وهو الوجه ويجوز كسرها
الولاية ووست بشدد والنعت ولى بكسر الواو وهو الوجه ويجوز فتحها فعلى هذا الصواب والى الكرم ذكر
في شرح المواقف في الاسماء الحسنى الولى النصير وقيل هو بمعنى المتولى للامور والقائم بها يأتي الايام جمع اليد بمعنى
النعمة والنعم عطف تفسيري له شبه هية ترشية للعلماء وترويج للعلوم وحفظهما عن الضياعة بهية مأخذ
يد آخر عند المزلقة وحفظه عن الوقوع فيها قوله اخذ ايدي العلماء والعلوم استعارة تمثيلية او
يكون اليد بمعنى العلم الصغير ويقال له البيرق وفي اختيارها على الاعلام اشارة الى انصبار مراسم الشرع صغيرها وكبيرها
والرسوم جمع رسم وهي العلامة عطف تفسيري كالوية ويجوز ان يخص الاول بما هو شعار الاسلام حامزا بالمهملة
والزاء المعجمة اسم فاعل من الحزر وهو الجمع حازه يحوزه حوزا وحيازة والمآثر جمع مأثرة بفتح الثاء وضمها وهي المكرمة
لانها تؤثر اى تذكر وتؤثرها قرن عن قرن يحدثون بها والمفاخرة جمع مفخرة بفتح الخاء وضمها المأثرة فهو تأكيد
الاول من غير لفظه للتقرير ويجوز ان يراد بالاول المكارم الحسبية ومن الثاني النسبية يقال فخرته افخره فخرا اذا كنت اكرم
منه اباوا ما الاول والاخر بدل من الرياسات واللام عوض عن الضمير اى حاوى اول الرياسات واخرها وهو كناية
عن احاطته بجميعها والمدارج جمع مدرجة بفتح الميم وهي المذهب والمسلك النقاد فعال للمبالغة من نقدت
الدراهم اذا اخرجت عند الزيف والمعاريج المصاعد جمع معرج من عرج في الدرجة ارتقى والوقاد المشتق
من حد ضرب الطوق بفتح الطاء وسكون الواو الوسع والطاقة وقوله بل عن جلالة مكان اعراء خارج عن محل
الامكان بالدلالة تراه نمودن والصيت الذكر الجميل الذي ينتشر في الناس واصله من الواو انقلبت ياء لكسار ما قبلها
كانهم نبوه على فعل بكسر الفاء للفرق بين الصوت المسموع وبين الذكر المعلوم وصيت جلاله فاعل يليل وتوهم
مفعوله وما نافية ومافوق نافية والحجل والخيلة بنداشتن وطيف الخيال مجيئه بالنوم يقال طاف الخيال الطيف طيفا و
مطافا والخيال صورتك له بخواب نمودن والسامي اسم فاعل من السمو وهو العلو والناظرة مبالغة في المنظور
والديوان صاحب الدفتر المذكور واصله ذلك الدفتر من دونت الكتاب جمعته وقرنت بعضه الى بعض يعني ان الوزراء
ينظرون اليه ائتمارا بأمره وقد يقال هو مبالغة في الناظر بمعنى الحافظ فالديوان بمعنى المدقق كذا في حواشي المطاع
آصف حلم وزير سليمان عليه السلام استعارة للممدوح باعتبار وصفه المشهور من كونه وزيرا عظيما نافذ الحكم جامعا
لمحاسن الافعال ومكارم الاخلاق طرا بضم الطاء وتشديد الراء المهملتين اى جميعا والضمير فيه راجع الى كونه مسودا اهل
الفضل فاعل كفى والباء زائدة وبرهان مفعوله ويجوز عكسه والباء ليست بزائدة كما في قوله صلى الله عليه وسلم كفى بالمرء

انما ان يحلت ما اسمع والباء في بكماله اما للملابسة فيكون الجار والمجرور حالا من المبتدا المحذوف اعني
هو وللسببية وفي الاوج حال من ضميره كامل قدم عليه رعاية للوزن وبدر خبر المبتدا المحذوف اي هو ملتبسا بكماله
او بسبب كماله بدر كامل حال كون البدر في الاوج والزاخر بالزاء والخاء المعجمتين والراء المهملة من زخر الوادي اذا امتلأ
جدا وارتفع والنوال العطاء والباء كما عرفت في بكماله في كل علم متعلق بمحرر يقال تبحر في العلم اي تعمق وتوسع وفي
فن متعلق بخبير اي بارز فيه وعالم بفتح اللام اي من له العلم بكل العالم سحبان اسم رجل من بني وائل كان اعيا
بليغا يضرب به المثل في البيان عي على وزن فعل من العجائب من العي على خلاف في البيان وقد عي في امره اقتدر
وعي ايضا فهو عي على وزن فعل وعلى وزن فعل ومعن بفتح الميم وسكون العين المهملة معن ابن زائدة
الشيباني كان اجود العرب والبليغ من البلوغ وهو الوصول من حد نصر الجود ضد البخل والافضال
الاحسان والتدبير في الامر ان ينظر الى ما يؤول اليه عاقبته والثاقب للمضي ترك مفعول يبذل فصد الى التعميم
ليس بمسلك لفظه موكدة له ولذا ترك العطف فكانما الفاظه من ماله في حق الانتفاع والبذل وفيه اشارة الى
انتفاع الناس بماله وبذله اياه امر مقرر كما ريب فيه والتراحم انبوهي كردن الوحنات جمع وجنة مثلثة الواو وسكونها
الجليل ما ارتفع من الحدين ومنبرقع اسم فاعل من تبرقع اي لبس البرقع وفي حصل افعاله مطلقا برقع الانوار اشارة الى
ان جميع افعاله جميلة فشاع فاض من الفشو براكنده شدن من حد نصر وترك المعلق للتعميم الغرة بياض في جبهة الفرس
فوق الدرهم وغرة كل شيء اوله واكرمه تعلى الاول استعارة بالكناية وتخييلية وعلى الثاني حقيقة والمقصود
عاده بالسباحة لغيره ايضا وفيه من المبالغة ما لا يخفى مدين قرية شعيب عليه السلام والمار جمع مارية
وهي الجارية اضافة المدين اليه من قبيل لجين الماء والماء والسقي ترشيح لذلك التشبيه والامة الجماعة وضمير منه للماء
وفي سقي امة نعم وما ورد مدين وجد عليه امة من الناس يسقون فان رفه عطف على الحقه والسماك كوكبان بيران
من كوكبات السماك الاعزل والسماك الرامح واضافته الى الفضول كلجين الماء وكذا كوكب الامل ولا يخفى ما في ذكر السماك
والكوكب والبروج والشرف من لطافة تلازم الشعري والله ولي الاعانة وكفى به وكيلا جملتان انشائيتان لانشاء
الدعاء استعانة به تعالى والتوكل عليه اورده دفعا لما يوهم ما سبق من التجانب في حصول الامل الى قبول الممدوح كتابه
غريب بسير بالخبر قوله الخبير في الصحاح الخبير العالم المتقن ونقل عنه التحرير البليغ والعلم كانه يخبر الشيء علما وعملا
وتد يقال لخبرت كتابا كذا علما اي علمته حق العلم كذا ذكره الجاربردي في شرح الكشاف وما يقال انه لفظ يوناني
غير ثابت انتهى يعني التحرير بالمعنى المذكور ماخوذ باعتبار اصل اللغة من التحرو وهو في اللبة مثل الذبح في الحلق

والمناسبة الغلبة وانما قال كانه لعدم الجزم بالاخذ بجواز ان يكون موضوعا لهذا المعنى بالاصالة لكن تعميم
التحرير بحيث يشمل العلم والعمل مما لا يظهر له وجه لان المأخوذ في التحرير ليس الا كمال العلم ولعل المراد به مزاولة العلم
وتكراره فان الاتقان والبلوغ الى الكمال لا يحصل الا بها قوله عامله اى جزاؤه على عمله المعاملة هنا بمعنى العمل
اختارها للتعدية وللمبالغة ملتبسا بلطفه سمي جزاء العمل عملا بطريق المشاكلة ثم بنى منه صيغة المفاعلة والخطير مالله
قدر كذا في الصحاح قوله بعدها يتمن بالتسمية كلمة ما مصدرية وفي زيادة لفظ اليمن اشارة الى ان المتعلق الحقيقي للباء
في بسم الله مقروء اعني ملتبسا ومتبركا وما قيل ان متعلق الباء ابتداء ليس معناه الا الجار والمجرور ظرف لغو موقع المفعول
للابتداء بل المراد به ظرف مستقر واقع موقع الحال والعامل فيها ابتدا كذا افاده الشارح في حواشي التلويح ووجه ذلك
بان الحق التبرك في تصنيف الكتاب كله باسم الله لا مجرد اول قوله في تعقيبه اى في ذكر الحمد بعد التسمية وان
مدخول الباء هو المعقب فان قلت هذه العبارة بعد قوله بعدها يتمن بالتسمية مستدركة قلت ربما يتوهم من ذكر
ان النكات انما هي في ايراد الحمد لله خصوصه وليس كذلك فاراد التحميد مطلقا بعد التسمية بتضمن النكات المذكورة
وان قلت النكات انما هي في ايراد التحميد بعد التسمية واختياره على شيء آخر من غير ان يكون لذكر التسمية مدخل فيجوز
ان يكون معنى العبارة المذكورة قال الشق بعد التسمية الحمد لله ولم يورد بعده شيئا آخر لكذا على ما قاله الفاضل
الهروي في حواشيه على المطول ان معنى قوله افتتح كتابه بعد التيمن بالتسمية بحمد الله انه افتتح بعد التيمن بالتسمية بالحمد
ولم يورد بعده شيئا آخر اه وكاخفاء في ان الاجماع لم ينعقد على انه لا بد من ذكر الحمد لله بعد التسمية ولا يذكر بعده
امر آخر بل على انه اذا ذكر الحمد ذكر بعد التسمية على ما يدل عليه كلام الشق في التلويح وان ليس الامتثال
بالحديثين في ذكر الحمد دون امر آخر بل في ذكرهما قال المحشي المدقق انما ذكره بعد قوله بعد التيمن بالتسمية
لانه لا افتداء في تعقيب التيمن بالتسمية بالتحميد اذ لا معنى للتيمن في حق الملك المجيد اقول ذكر الفاضل السمرقندي
في تفسير الفاتحة بعد حمل الباء في التسمية على الملابسة هذا اى التسمية وما بعده الى آخر السورة مقول على لسان
العباد فعلى هذا يتحقق تعقيب التيمن بالتسمية بالتحميد في الكلام المجيد بدون لزوم التيمن في حق الملك المجيد ثم لا
يخفى على ذي فطنة ان كل واحد من النكات مستقل فان التعقيب اسلوب الكتاب المجيد ومما انعقد عليه الاجماع
وان لم ينعقد على ذكرهما وفيه امتثال بحديثي الابتداء فلا حاجة الى ما قيل ههنا امور ثلثة احدها ان يبتدأ بالتسمية
والثاني تأخير التحميد من البسملة والثالث ضم التسمية والتحميد وفي الاول عمل بما شاع وفي الثاني اقتداء باسلوب الكتاب وفي
الثالث امتثال بالحديثين وبما ذكرنا ظهر انه ليس ترك التحميد بعد التسمية على ما قرره بعض المحققين خروجا للاجماع كذا انما انعقد

على التعقيب وامّا لزوم عدم الامتثال فممنوع لانه صرح بعض شراح البخاري بان في صحة حديث التحميد مقال فلا يصلح للحجة وقال وقد كتب رسول الله صلعم الى الملوك وكتبه للقضايا مفتتحة بالتسمية دون التحميد ولانه ذكر الامام النووي في اول شرح المسلم امتابدا بالحمد لحديث ابي هريرة رضي الله عنه كل امر ذي بال لم يبدا فيه بحمد الله تم فهو ابتر وفي رواية بالحمد وهو قطع وفي رواية اجزم وفي رواية بذكر الله وفي رواية بسم الله الرحمن الرحيم ثم ذكر في باب كتابه صلعم الى هرقل بالتسمية فقط فعلم ان المراد بالحمد ذكر الله لانه صلعم صدر الكتاب بالتسمية دون التحميد وهذا ذهب الشيخ ابن الحاجب الى ان لفظ الحمد انما يحتاج اليه في الخطب دون الرسائل والوثائق وكان الحمد حقيقة اظهر في صفات الكمال وهو حاصل في التسمية واعترض الفاضل الجلبي على هذا الوجه بانه انما يتم لو كان عبارة الحديث بحمد الله تعالى واما اذا كان بالحمد لله على ما سمعنا من الاستاذين فلا يتم الامتثال الا بذكر العبارتين اقول لا يخفى انه ليس المراد بالحمد لله هذا اللفظ خاصة بل يؤدي مؤداه والا لم يكن المبتدئ بحمد الله وغيره مبتدئا بالحمد لله ومتمثلا مع انه خلاف المقرر عند الكل على انك قد سمعت اختلافات الروايات فوجه الجمع ان يحمل في كلها على اظهار صفات الكمال قيل المامور به في الحديثين هو الابتداء بهما دون التعقيب فلا يتحقق الامتثال به اقول ان اراد بقوله ان المامور بالابتداء مطلق الابتداء سواء كان في ضمن التعقيب او لا فلا شك ان التعقيب يستلزم الامتثال بهذا المعنى وان اراد الابتداء بشرط عدم التعقيب فهو بالبيان ممنوع ولذا قيل ان الامر بالابتداء بهما امر بالتعقيب اذ لا يتحقق الابتداء الذكري بهما بدون التعقيب قوله وما يتوهم من تعارضهما الخ وجه التعارض ان البدأ والابتدأ معنا بالمصدر ومعنى بدات بالكتاب كذا جعلته في اوله بناء على ان الجار والمجرور واقع موقع المفعول به وهو لا يتصور بالامرين فالعمل باحد الحديثين يفوت العمل بالآخر لمدفوع قوله اما بحمل الابتداء على العرفي الخ يعني ان المراد بالابتداء في الحديثين العرفي وهو ذكر الشيء قبل المقصود وهذا امر متعارف يكون الابتداء بهذا المعنى بالبسملة والتحميد وغيرهما وهذا المعنى قد يتحقق في ضمن الابتداء الحقيقي وقد يتحقق في ضمن الابتداء الاضافي فلا حاجة الى ما قال الفاضل الجلبي من ان المراد حمل الابتداء الواقع في الحديثين على العرفي اذ هو تخصيص بلا فائدة بعيد عن عبارة الحشي اذ المناسب ان يقول اما بحمل الابتداء في احدهما على الحقيقي وفي الآخر على العرفي او الاضافي قوله اذ يحمل احدهما على الحقيقي المراد بالابتداء الحقيقي ما يكون بالنسبة الى الجميع ما عداه والاضافي ما يكون بالنسبة الى البعض على قياس معنى القصر الحقيقي والاضافي فلا يرد ما قيل ان كون الابتداء بالتسمية حقيقيا غير مطابق للواقع اذ الابتداء الحقيقي انما يكون بالجزء التسمية لان الابتداء الحقيقي بالمعنى المذكور لا ينافي ان يكون بعض اجزائه متصفا بالتقديم على البعض كما ان اتصاف القرآن بكونه في اعلى مرتبة البلاغة بالنسبة الى ما سواه لا ينافي ان يكون

بعض سورة بلغ من بعض قوله ولك ان تجعل الباء الخ يعني ان المراد بالابتداء في كلام المحدثين الابتداء الحقيقي والباء في
قوله بسم الله وبحمد الله ليس صلة الابتداء بل هو للاستعانة فيصير المعنى ان كل امر ذي بال لم يبدأ ذلك الامر
باستعانة التسمية والتحميد يكون اجزم واقطع واخفاء في انه يمكن استعانة في امر بامور متعددة فيجوز ان يستعان
بالابتداء ايضا بالتسمية والتحميد بل بامور آخر لكن يلزم ان لا يكون شيء من المحمدلة والبسملة جزء من المبتدا اذ كما يجوز
الاستعانة في الشيء بجزئه اذ كما يكون اجزاء الشيء آلة له ويمكن ان لا يلتزم ذلك ومراد علي الجزئية فعليه البيان ويلزم تولد
التأدب في بسم الله بحمد الله لكن قال السيد الشريف قدس سره في حواشي الكشاف ان كون اسم الله آلة ليس الا باعتبار
انه يتوسل اليه ببركته فقد رجع الى معنى التبرك وقد رجح الاستعانة بانه يدل على ان الفعل بدون اسم الله كلا فعل
فهو اولى من رهنه الحيثية من الحمل على التلبس قيل فيه نظر لان الكلام في الابتداء مستعينا بامر ما في الابتداء مستعينا
بامر آخر وان لم يكن بين الاستعانتين تنافٍ وهنا كذلك لان الابتداء مستعينا بالتسمية يوجد في التلفظ بالتسمية
دون الابتداء مستعينا بالتحميد بالعكس اقول كانهم ارادوا ان ابتداء شيء باستعانة التسمية يوجد في التلفظ بها فقط
فان الاستعانة بها تبقى وتستمر الى تمام الامر المشروع فيه وكذا الحال في الاستعانة بالتحميد اذ ليس الاستعانة بهما الا كالاستعانة
بالتبرك المحمل بذكرهما وهو باق من اول المشروع فيه الى آخره ولو كان الاستعانة في ان التلفظ فقط يلزم ان
لا يكون الامر الذي شرع فيه متصلا بذكر التسمية مستعانا بها لعدم وجود التلفظ بالتسمية في وقت الشروع في
ذلك الامر ويدفع هذا الاعتراض جار على تقدير الملابسة على ما يأتي مع دفعه ولعل منشأ الاعتراض توهم ان الاستعانة
بهما مثل الاستعانة بالآلات الصناعية حيث ينقطع الاستعانة بها عند تركها واجاب المحشي المدقق بان معنى الابتداء
مستعينا بالتسمية والتحميد الابتداء حال كون المبتدئ بحيث كان قد وقع منه الاستعانة بها لعدم تحقق ثالث بين الابتداء
وذكرهما قوله او الملابسة اه اي يجوز ان يكون الباء في الحديثين للملابسة فالابتداء محمول في كليهما على الحقيقي فيكون
المعنى كل امر ذي بال لم يبدأ متلبسا باسم الله وحمده يكون اجزم وقطع الوبا ذلك الامر ولا يكون ذلك الشخص او ذلك
الامر متلبسا حين الابتداء بهما يكون اجزم واقطع قوله ولا يخفى ان الملابسة اه دفع لاعتراض مقدر وهو ان يقال التلبس
بهما حين الابتداء محال لان التلبس بهما لا يتصور الا بذكرهما وذكرهما معا محال فلو ابتدا حين ذكر التسمية والتلبس
بها لا يكون متلبسا بالتحميد ولو عكس لا يكون متلبسا بالتسمية وحاصل الدفع ان الملابسة معناها
الملاصقة والاتصال وهو علم يشتمل الملاصقة بالشيء على وجه الجزئية بان يكون ذلك الشيء جزء لذلك الامر ويشتمل الملاصقة
بان يذكر الشيء قبل ذلك الامر بدون تخلل زمان متوسط بينهما فيجوز ان يجعل الحمد جزءا من الكتاب بذكر التسمية قبل الحمد

بلا توسط زمان بينهما فمدلول الابتداء ان تلبس المبتدئ بهما اما التلبس بالتحميد فظاهر لان الابتداء بعينه ان التلبس بالتحميد لان ابتداء الامر بعينه ابتداء التحميد لكونه جزء منه واما بالتسمية فلكونها مذكورا قبله بلا توسط زمان ولم يرد المصنف بقوله فيكون ان الابتداء ان التلبس بهما ان الابتداء المصاحبة والمقارنة بهما حتى يرد عليه ان كلا واحد من التسمية والتحميد زمانى لا يمكن اجتماعهما فى زمان واحد فالتلبس باحدهما قبل التلبس بالآخر فكيف يتصور مقارنتهما ومصاحبتهما فى ازاء واحد قال المحشى للدقاق وفيه ان كون الملابسة التى هى المعنى الباء بمعنى الاتصال محل بحث مع ان الظاهر ان المقصد من الحديثين على تقدير الملابسة المبتدئ او المبتدا بهما لا ملابسة الابتداء بهما اقول ذكر الشيخ المحقق جلال الدين السيوطى فى شرحه للالفية قال اصحابنا باء الملابسة نوعان احدهما الباء التى لا يصل الفعل الى مفعوله الا بها نحو مررت بزيد لما التصق المرور بما يقرب منه زيادا جعل كانه ملتصق بزيد والآخر الباء التى يدخل على المفعول للتنبيه بوقعه اذا كانت افيد مباشرة الفاعل للمفعول نحو امسكت بزيد الاصل امسكت زيدا فادخلت الباء ليعلم انك امسكت يادكر بمباشرة ما امسكت بخلاف نحو امسكت زيدا بدون الباء فانه يطلق على المنع من التصرف بوجه من غير مباشرة انتهى فعلم ان باء الملابسة تستعمل بمعنى الاتصال لا فصل كما فى مررت بزيد وبمعنى المقارنة والمباشرة بدخول كما فى امسكت بزيد فاندفع البحث الاول واندفع ما اورده بعض الفضلاء ان باء الملابسة تستدعى صدور الفعل عن الفعل الذى هى فى خبره وتتعلق بمفعوله حال تلبسه بمجرورها ومن البين المكشوف ان ذلك يابى عن وقوع الابتداء بالمجرور على وجه الجزئية فان الجزئية من المبتدأ غير منافية كما علمت فى امسكت بزيد من المجرور وبمعنى عن للمسئول والجزئية من الابتداء غير لازم واما ما ذكره بقوله مع ان الظاهر ان يقول قد علمت ان المراد تلبس الملتبس الخ تلبس الابتداء مع ان المبتدئ والمبتدأ ملابسان بالابتداء والابتداء ملابس بهما فكانا ملابسين بهما واعلم ان ما ذكره المحشى انما هو على تقدير ارادة الملابسة الحقيقية واما اذا حمل على الملابسة بمعنى التبرك بهما كما هو المقصد فلا حاجة الى جعل احدهما جزءا كما لا يخفى ثم اعلم ان وجه الملابسة انما يجرى فيما اذا كان للمبتدإ مما يمكن ان يكون احدهما جزءا منه ولا يجرى فى نحو الذبح والاكل وما قيل ان التلبس على وجه الجزئية يفوت وهو المقصد من حمل الباء على الملابسة اعنى التلبس باسم الله تعالى فى تمام التصنيف ففيه ان المحشى لم يعين جزئية التسمية بل يجوز ان لا يجعل جزء لئلا يفوت التحقيق المجمع عليه على ان استلزام الجزئية للفوت ممنوع كما لا يخفى ثم اعلم ان التلبس بهما لا التبرك والتيمن بهما ولا مدخل فى هذا للجزئية والخروج قال المحشى للدقاق معنى كون الابتداء ملابسا بهما ان الابتداء وقع حال كون المبتدئ بحيث كان وقد لزم منه الملابسة وان كان احدهما لا بعينه

وكذا فى

ولا يخفى ان قوله يعم وقوع الابتداء بالشيء او بالي عن هذا التوجيه فانه يدل على الاتصال فسم من الملابسة
ويمكن ان يوجه كلام المحشي ويكون المراد بالتلبس هو المصاحبة بان المراد بقوله ان الابتداء ان التلبس بهما
ان زمان الابتداء زمان التلبس بهما لان الابتداء الذي هو بعينه التلبس بالتحميد ملاصق للآن الذي هو ابتداء التلبس
بالحرف التعبير من التسمية فيكون الزمان الذي فيه الابتداء وهو الزمان المركب من ذينك الآنين هو بعينه زمان
التلبس بهما كما لا يخفى لكن قوله يعم يابى عن هذا التوجيه ايضا قوله الظرف ان الباء صلة التوحد يعني ان الباقي قوله بجلال ذاته
الذات لايصال معنى التوحد اليه والجار والمجرور ظرف لغو سواء كان الباء للظرفية فيه كما يشعر به عبارة المحشي او للالصاق
ماخوذ من وصلت الشيء اذا ربطته باخر وهذا هو الظاهر لانه لا يحتاج الى التكلف الذي يحتاج اليه حين الملابسة
لان معنى التوحد المتعلق بالباء الانفراد والاستقلال يعدى بها يقال توحد برايه اى استقل وتفرد به فمعنى التوحد بجلال
الذات المنفرد 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 في ثبوت الوحدة
بل مجرد الاستقلال وان امكن اعتبارهما ههنا قوله والذات الجليلة على نهج اه اى يكون اضافة الجلال الى الذات
اضافة الصفة الى الموصوف كما في حصول الصورة نقل عنه فعلى هذا فيه رد على قدماء المعتزلة حيث قالوا ان ذات
الواجب وذوات الممكنات مشاركة في تمام الماهية انتهى قال بعض الفضلاء هذا الرد انما يتم لو كان المراد بالذات في
قوله او الذات الجليلة الماهية الكلية اما لو كان المراد بها ما يقابل الصفة اعني الماهية الشخصية القائمة بذاتها فلا قول
لا سعنى لوصفه تعالى بالتوحد فيه اذ كل احد منفرد بذاته الشخصية فتعين ان يكون المراد الماهية الكلية وبتم الرد قوله
ويحتمل ان يكون للملابسة اى يكون للملابسة فاعل الفعل يدخل الباء حال قيامه به كما لايصاله اليه والجار والمجرور
ظرف مستقر حال عن ضمير المتوحد في معنى التوحد بجلال الذات المتصف بالوحدة حال كونه ملتبسا بجلال الذات
وبما ذكرنا لك من معنى الصلة ايصال الفعل الى مدخول الباء ومعنى الملابسة تلبس فاعله به وانه على الاول ظرف
لغو وعلى الثاني ظرف مستقر ظهر وجه التقابل بين التوجيهين واندفع ما قال الفاضل المحشي من انه يبقى ههنا بحث وهو ان
الباء اذا جعلت للملابسة ينبغي ان يكون للملابسة سواء جعلت صلة المتوحد او لم يجعل فما الحامل حينئذ على جعلها للملابسة
فيما لكونها صلة وانما قلنا ينبغي ان يكون للملابسة اذ لا معنى لها سوى ما ذكرنا في علم النحو والمناسب ههنا هو معنى
الالصاق او معنى الظرفية وظاهر ان معنى الملابسة من قبيل الالصاق حتى يجعلوا ذلك معنى مغايرا للالصاق قوله في حين
اذ كانا الباء للالصاق لا بد اختيار صيغة التفعل مرتكبة لان كلام البليغ فصيغة التفعل اعني التوحد اما بمعنى الصيرورة

بدون صنع كما في تحجر في قولهم تحجر الطين اي صار حجرا بلا عمل ومدخل من الغير بحسب اللفظ ومعنى الصيرورة انكان هو هو الكون والاتصاف فلا اشكال في اتصافه تعالى وان كان هو الكون مع الانتقال فلا بد من تجريده عنه لاستحالته على الله تعالى ثم اختيار صيغة المتوحد على الواحد اشارة الى ان اتصافه بالوحدة من ذاته ليس للغير مدخل فيه بخلاف الواحد قوله واما التكلف اي اما ان يكون صيغة التفعل على تقدير الملابسة كما في قولهم توزع فلان اي اختاره على كلف ومشقة لا على طبع وهذا هو في ذاته تعالى فوجب ان يحمل على لازمه اعني الكمال لان الفعل الذي يحصل بالكلفة يكون على وجه الكمال فلهذا حمل التكلف على الكمال فقوله اختيار المتوحد على الواحد اشارة الى اتصافه بالوحدة الكاملة بخلاف الواحد فانه غير مشعر به ثم نقل عنه المعنى الاول من فروع التكلف ولهذا لم يعده ارباب اللغة معنى مستقلا وانما قابله ههنا لان في خصوصية زائدة ليست في اصل التكلف انتهى وفيه دفع لما قيل ان الصيرورة ليست معنى للتفعل حقيقة على رأي اللغة وينبغي ان يقتصر على التكلف ولعل وجه الفرعية ان الفعل الذي يكون على وجه الكلفة والمشقة يلزمه صيرورة الفاعل من حال الى حال فاستعمل صيغة التكلف في الصيرورة مطلقا وهو الاغلب في استعماله على ما ذكره الشريف الرضي في مجازات الشافية ولذا قدم المحشي هذا التوجيه لكراهة ارتكاب خصوصية كونه بدون صنع وهذه ليست متحققة في اصل التكلف بل يكون بالصنع قطعا فلذا صحت المقابلة بينهما وبما ذكرنا اندفع اول المحشي المدقق فيه ان يكون المعنى الاول من فروع التكلف محل بحث قوله فمعنى التوحد بحلال الذات الاتصاف بالوحدة الذاتية اي على تقدير ان يكون الباء للملابسة وصيغة التوحد للصيرورة اعني الكون معنى المتوحد الاتصاف بالوحدة التي منشأها الذات مع ملابسة حلال الذات وعلى تقدير ان يكون للتكلف اعني الكمال معناه الاتصاف بالوحدة الكاملة وهي الوحدة في الذات والصفات بلا ملاحظة الغير مع ملابسة كمال الذات نقل عنه على تقدير حمله على الكون فلا الصفات السلبية وبها كمال الوحدة واما على تقدير حمله على الكمال يحمل الباء للسببية انتهى وذلك لان كمال الحال عبارة عن الذات مدخل في الاتصاف بالوحدة الذاتية فيلزم ان لا تكون ذاتية وكذا الاعتراض على عطف الكمال عليه وبالجملة نهاية تحرير كلام المحشي موافقا لظاهر عبارته وحواشيه قال الفاضل البيلي في توجيهه ان معنى قوله فمعناه حينئذ انه يجوز ان يكون الباء صلة والملابسة ان صيغة التفعل بحسب اللغة اما للصيرورة مع الصنع نحو قطعه فتقطع وبدون الصنع نحو تحجر الطين واما للتكلف والمراد استعمال صيغة التفعل في شأنه تعالى على الحقيقة اللغوية سواء كانت صيرورة او تكلفا وحينئذ يجوز ان يحمل على الكمال كما قيل في التكبر ونحوه اما صيغة التفعل فيه للكمال دون الصيرورة او التكلف اما استحالة الصيرورة

واما الصيرورة بدون الصنع فلانه ان اريد معناه الحقيقي اي الكون مع الصنع والتكلف بطريق الانتقال كالتجوهر والتولد فهو بين الظهور واما اذا اريد مطلق الكون فلان الصيرورة لا تستعمل في اللغة الا على الحوادث فلا يجوز اطلاق صيغة التفعل بمعنى الصيرورة والتكلف على الله تعالى واذا كان صيغة التفعل في شأنه تعالى محمولة على الكمال بمعنى التوحد بجلال الذات على تقدير ان يكون الباء صلة الاتصاف بالوحدة الذاتية الكاملة غاية الكمال اتصافا كاملا غاية الكمال وعدم شركة الغير في جلال ذاته او ذاته الجليلة او الاتصاف بالوحدة الكاملة مع ملابسة حال الذات على تقدير ان تكون للملابسة انتهى قول لا يخفى انه تكلف محض لوجوه اما اولا فلانه لا وجه حينئذ لظهور كون الباء صلة للتوحد لانه على كلا التقديرين يجب اجراء حمل صيغة التوحد على الكمال واما ثانيا فلان قوله فحياك عنا اباء لا يخفى على ذوي الفطانة اذ المناسب ان يقول وصيغة التفعل بدون التفريع واما ثالثا فلان قوله بدون صنع مع تقويته بقوله كقولهم تجوهر الطين الى قوله ومنه التكوين والتولد يصير مستدركا اذ يكفي ان يقول وصيغة التفعل اما للصيرورة واما للتكلف بل محل على هذا التقدير لانه لازم لصيغة التفعل بحسب الاستعمال منحصر في الصيرورة بدون صنع وفي التكلف بل هو مستعمل للصيرورة مع الصنع بل لمعان اخر ايضا فتقييده بقوله بدون صنع مما يؤيده اولا دليل على انه اراد بصيغة التوحد محمولة في شأنه تعالى على الصيرورة بدون صنع كما لا يخفى على من له اطلاع باسلوب الكلام واما رابعا فلانه لا مناسبة بين الصيرورة والكمال حتى يحمل في شأنه تعالى عليه واما خامسا فلانه اذا كان قوله الاتصاف بالوحدة الذاتية اشارة الى معنى التوحد على ان يكون الباء صلة يكون ما سبق من قوله فمعنى التوحد بجلال الذات عدم شركة الغير في جلال الذات اي الذات الجليلة مستدركا على ان حمل قوله الاتصاف بالوحدة الذاتية على ذلك التقدير تكلف بارد غاية البرودة نعم قال اولا واما حملها تجوزا على الكون المطلق فهو واجب ايضا لكن حملها على الكمال اولى وفيه ان حملها على الكون المطلق ليس باعتبار التجوز بل بتجريدها عن بعض معانيها فيكون حقيقة قاصرة وليت شعري ما وجه اولوية الحمل على الكمال مع ان مورد هما واحد اذ الحمل على تقدير الحمل على الكون المطلق المتصف بالوحدة التي ليس للغير مدخل فيه بل منشأها ذاته وعلى تقدير الكمال المتصف بالوحدة الكاملة وهي التي تكون في الذات والصفات ولا يكون للغير مدخل في الاتصال يشمل الحمل على الكون اولى لانه عمل بالحقيقة القائمة بخلاف الكمال فانه مجاز بذكر الملزوم وارادة اللازم هذا ما قوله الاولى كون الضمير راجعا الى ما اعلم الاجتماعات ثم ان اربعة اوضاع ضمير حجه اما ان يكون لله او للنبي وعلى كلا التقديرين اما ان يكون اضافة الساطع الى الحجج بمعنى من او اضافة الصفة الى موصوفها فعلى تقدير كون الضمير لله تفيد اية نبينا اعظم من آيات سائر الانبياء اذ يصير المعنى المؤيد بساطع من بين جميع حجج الله تعالى المعجزات الدالة على صدق الانبياء فان الحجة انما يقال باعتبار الغلبة

على الخصم او المؤيد لجميع حجة الساطعة بناء على ان الجمع المضاف يفيد الاستغراق على ما تقرر في الاصول فلو
كان غير نبينا هو مويدا بالحجة الساطعة لم يكن نبينا مويدا بالساطع من بين جميع حجج الله تعالى اذ بجميع الحجج الساطعة
لكن عبارة المحشي ناظرة الى التقدير الاول اعني كون الضمير راجعا الى الله تعالى واضافة الساطع الى الحجج بمعنى من
حيث قال ليفيد ان اية نبينا ولم يقل ايات نبينا وعلى تقدير ان يكون الضمير لمحمد عم ينبغي ان يحمل اضافة الساطع
الى الحجج على اضافة الصفة الى الموصوف ليفيد التمدح بان نبينا مويد بحجج جميعها ساطعة بخلاف ما اذا كانت بمعنى
من فانه يخرج عن هذا التمدح اذ يصير المعنى المويد بساطع من بين جميع الحجج التي اظهرت على يده بركة مدح فيه اذ سائر
الانبياء اما مويد بحجة ساطعة من بين جميع حججهم او بحججهم متساوية فيلزم تساويهم معه او فضلهم عليه ولذلك رفع
المحشي على تقدير كون الضمير لمحمد عم قوله الساطع بحجة من قبيل اخلاق ثياب وبما ذكرنا اندفع ما قيل انه على تقدير
ان يكون الضمير لله افاد ان اية نبينا اعظم من ايات سائر الانبياء انما يتم اذا كان في العبارة اشعار بان سائر
الانبياء لم يؤيدوا بامثال هذه البراهين في السطوع والظاهر انها غير مشعرة لانه اذا كان الجمع المضاف
للاستغراق كما هو الاكثر فاشعار العبارة بها ظاهر لان المتبادر من السطوع من بين جميع الحجج ان يكون سطوعه بالنسبة
الى كلها كما يقال هذا الشجر مرتفع من بين الاشجار اي بالنسبة الى كلها نعم انها لا تدل عليه بطريق القطع لكن
المقام خطابي يكفي فيه الظن قال المحشي المدقق في توجيه قوله ليفيد ان اية نبينا اعظم من ايات سائر الانبياء على ان
المراد بافراد الحجج التي جمعت هي بالقياس اليها حجة كلو احد واحد من الانبياء بان يكون جميع حجج هذا النبي فردا واحدا جميع
حجج نبي آخر فردا آخر وهكذا فكانه قال بساطع جميع حجج الله التي اكرم بها الانبياء وعلى ان الاضافة للاستغراق
والا لم تفد اعظمية اية نبينا على ايات سائر الانبياء على ما لا يخفى وليس المراد كل واحد واحد من حجج الله مطلقا
ولا كل واحد واحد من حجج الانبياء كذلك والا يصير المعنى المويد بساطع جميع حجج الله وان كان بعضها حجة بنفسه
وهو لا يفيد سطوع جميع حججه بل سطوع بعضها والمقصد هو الاول على ما نقل عنه في الحاشية على قوله فساطع حجة
من قبيل اخلاق ثياب من قوله فالمعنى الحجج الساطعة فيدل على سطوع جميع حججه اقول ولا يخفى انه لا حاجة الى التكلف
باعتبار جميع حجج نبي حجة واحدة وجعلها فردا من الحجج التي جمعت بالقياس اليها بل الظاهر ان المراد كل واحد واحد من حجج الله
تعالى التي جاءت بها الانبياء واما عدم افادته سطوع جميع حجج نبينا فلا يضر لان المقصد التمدح واظهار
شرف مرتبة على سائر الانبياء وهو حاصل كان حجته ساطعة على جميع الحجج وان كان بعض تلك الحجج حجة بنفسه بخلاف
حجج سائر الانبياء ويدل على ذلك قوله ليفيد ان اية نبينا اه بافراد لفظ الاية وما نقل من الحاشية على قوله فساطع

حجة انما هو على تقدير ان يكون الضمير للجمع فانه لو لم يجعل من قبيل اضافة الصفة الى الموصوف لا يفيد التمدح
واظهار شرفه على سائر الانبياء على ما قررنا فتامل قوله اما على توهم اما اذا العرب يتوهم اما ونقديرها
ان معنى التوهم حكم العقل بواسطة الوهم انها مذكورة في النظم بواسطة اعتبارها بها في مثال هذا المقام فيكون حكما
كاذبا ومعنى التقدير انها مقدرة فيه ويجعل في الاحكام كالمذكورة فهو حكم مطابق للواقع والجملة كلا الوجهين ذكرهما
السيد قدس سره وتبعه من جاء بعده لكن الشيخ الرضي صرح بان تقدير اما شرطية تكون في محل النصب اعرابا ومبنيا وما
قبلها منصوبا به كقولك تعالى وربك فكبر ثم والاولى ان يقال ان الفا لاجراء الظرف مجرى الشرط كما ذكره الشيخ الرضي
في قوله تعالى واذا لم يهتدوا به فسيقولون هذا قوله بطريق تفويض الواو ومتعلق بالقدير اذا لم يجعل الجملة بها وسيأتي
اما لانها في اوائل الكتب اما من الاقتضاب وفصل الخطاب كما هو المشهور وكلاهما يقتضيان الانقطاع عما قبلها واما على
التوهم فالواو اما لعطف الجملة على الجملة بناء على ارادة الجملة الانشائية من صلح العلم والمختصر او على ارادة الجملة الخبرية
اخبارية لما ان اخبار بالحمد يستلزم الحمد والصلوة يدل على التعظيم واما لعطف القصة على القصة والجامع الاشارة الى
التاليف وهذا بيان لسببية والظرف معمول القول المفهوم من السياق قوله كما وقع في ديباجة مفتاح حيث قال واما
بعد فان خلاصة الاصليين اه ذكر بعض المحققين انه اذا قصد بما ضبط الاجزاء بعد التفصيل يكون بمنزلة
ان يقول وبالجملة فيجوز الجمع بينها وبين الواو وفائدتها تاكيد مضمون الكلام وما وقع في المفتاح من هذا القبيل ويؤيده
قوله خلاصته واما اذا كان من الاقتضاب او فصل الخطاب كما فيما نحن فيه فلا يجوز قوله القواعد بجمع قاعدة
وهي الاساس يعني ان القاعدة هنا بالمعنى اللغوي لا الاصطلاحي عن القضية الكلية المنطبقة على احكام الجزئيات
قوله لان العقائد حاصله ان العقائد سواء كان العقل كافيا في اثباتها او لا يتوقف اثباتها على الشرع كمسئلة
وجود الواجب وعلمه وقدرته وكلامه وارادته او لا يكون كافيا كمسئلة الحشر واحوال الجنة فان ثبوت امثال هذه
انما هو بالشرع يجب ان ياخذ جميع تلك العقائد من الكتاب والسنة ليعتقد بها ويعتمد عليها اذ الادلة الكاشفة عن المسائل
الالهية العقلية الصرفة التي لا تصلح للاعتماد اذ كثيرا ما يحكم العقل بمقتضيات الوهم التي يجب ان ينزه الله تعالى
عنها واذا كانت مرجعية الاعتماد موقوفة على الكتاب والسنة اساسا لها والحال ان ثبوت الكتاب والسنة
يتوقف على المسائل الكلامية من كون الواجب موجودا قادرا عالما مريدا ومرسلا للرسل ومصدقا لها اذ لو لم
كن منها لم يثبت الكتاب والسنة كما لا يخفى فيكون الكلام اساسا للكتاب والسنة اللذين هما اساسا للعقائد
الاسلامية نقل عنه فان قلت اولا ان العقائد من الكلام وكون الكلام اساسا لاساسها يقتضي كون الشيء اساسا

ذكر يتوقف الكتاب الاعلى المسائل الاعتقادية وثانيا ان كلام اساس العقائد كان اساسا اساس اساس الكتا
اساس علم الكلام لان العقائد من الكلام فاساسها اساسة فالكتاب اساس اساس اساس العقائد فالقرينة الثانية
تشمل الكتاب والسنة مثل الاولى قلت وكلا الحصر المذكورين وان سلم فالعقائد بحسب اعتقادها يتوقف على
الكتاب المتوقف على العقائد بحسب ذاتها وثانيا الملتبادر من اساس الشئ وهو الاساس بالذات وان سلم
فاساس الفرع ما يتوقف هو عليه كالبعض مسائله وان سلم فاساس الكتاب هو ذات العقائد والكتاب نفس هو اساس
العقائد من حيث الاعتقاد فلا يكون اساسها من حيث هو اساس فليتامل انتهى فما ذكره ولا ابطال للتوجيه المذكور
لكونه اساس الاساس بان ليستلزم اساسية الشئ لنفسه كان جميع العقائد على ما ذكرتم يتوقف على الكتاب وهو لا يتوقف
الاعلى المسائل الاعتقادية فلا بد ان يراد بالمسائل التي جعلتموها اساسا له تلك المسائل الاعتقادية فيلزم ان
يكون بعض العقائد اساسا لجميعها ومن جملتها ذلك البعض فيلزم اساسية الشئ لنفسه ولا يخفى ان قوله العقائد من الكلام مما
لا يحتاج اليه الناظر الا ان يقال المقصد من الاشارة اليه كما يلزم اساسية العقائد لنفسها كذلك يلزم اساسية
الكلام لنفسه وذلك لان العقائد من الكلام فاساسها اساسة فالكتاب اساس الكلام والكلام اساس له فيكون الكلام اساسا
لنفسه وما ذكرته ثانيا منع لافادة القرينة الثانية للترقي وحاصله ان الكلام اساس العقائد كانه اساس الكتاب الذي هو اساس
العقائد واساس الاساس اساس والكتاب اساس الكلام لان العقائد من الكلام فاساسها اساسه فالكتاب اساس اساس العقائد
فالقرينة الثانية في اشتمالها الكتاب والسنة كالاولى فلا تفيد الترقي في المدح واجاب ايضا عن الاعتراض الاول بان
الحصر المستفاد من قوله لا يتوقف الكتاب الا على المسائل الاعتقادية مم اذ كما يتوقف عليها يتوقف على مبادي تلك
المسائل او على مباحث النظر ايضا فالمراد بالمسائل الكلامية مبادي تلك المسائل او مباحث النظر فلا يلزم اساسية
الشئ لنفسه لكن لما كان في منع الحصر المذكور نزع مكابرة اذ يتوقف الكتاب والسنة انما يتوقف بالذات على ثبوت الواجب
وارادته وقدرته وكلامه على ما سيجئ واما على مباديها فانما هو بالواسطة فجعل الكلام اساس الاساس باعتبار
مباديها دون نفسها لتحكم وكذا جعله اساسا باعتبار مباحث النظر لا يستلزم ان يكون المنطق واصول الفقه اساس
اساس العقائد لما ان مباحث النظر جزء منه على ان في توقف الكتاب على مباحث النظر نظرا قال الرسلم اي
او لو سلم الحصر المذكور فنقول الفرق بالاعتبار محقق كالعقائد من حيث الاعتقاد يتوقف على الكتاب والكتاب
يتوقف عليها من حيث ذاتها فالملازمة توقف العقائد من حيث الاعتقاد على نفسها من حيث الذات وهو ممنوع
قال المحشي الفاضل في توجيه منع الحصر انا نختار ان الكتاب لا يتوقف الا على المسائل الاعتقادية لكا نجيز ان

ثبت الكتاب باعجازه بسبب بلاغته الظاهرة لاهل البلاغة انتهى قول في توجيه المرام بهذا الطريق بضرب الوجه
لانه سيوقف الكتاب على المسائل الكلامية اصلا فلا يكون اساسا اساس العقائد على الاعجاز بسبب البلاغة
انما يدل على انه خارج عن طوق البشر واما كونه من الله فوقوف على ثبوت انه موجود قادر متكلم وسيجئ تفصيل
هذا واجاب ثانيا عن الاعتراض الثاني بمنع المقدمة الاولى اعني قوله الكلام اساس العقائد بسند ان المتبادر من
الاساس ما يكون اساسا بالذات والكلام ليس اساس العقائد بالذات بل بالواسطة وبمنع المقدمة الثانية
اعني قوله والكتاب اساس الكلام بسند ان اساس الشئ ما يتوقف عليه كله او بعض مسائله والا لزم ان يكون المنطق اساس
الكلام بل علوم العربية لانه يتوقف بعض مسائله عليها بل الكلام اساس نفسه لتوقف بعض مسائله على البعض
اخر منه ولم يسلم كلتا المقدمتين فاساس الكتاب هو نفس العقائد والكتاب انما هو اساس العقائد من حيث انها
فلا يكون اساسا لاساس العقايد من حيث هو اساس وفيه ان معنى اساسية هو التوقف من اى جهة كانت فاعتبار
قيد الحيثية ليس بواجب في كونه اساس الاساس ولعله اراد بقوله فليتامل ما هذا قوله ففي هذه القرينة ترق في المدح
تقريع على ما سبق يعني اذا كان المراد بالقواعد الكتاب والسنة ففي هذه ترق في مدح الكلام ليس في قوله مبنى
علم الشرائع والاحكام لان القرينة الاولى شاملة للكتاب والسنة لكونها ايضا مبنى الاحكام الشرعية
العملية بل كونهما مبنى لها اولا وبالذات لاستنباطها منهما ولكونه اساسا لها باعتبار توقفها عليه بخلاف الثانية
فانها غير شاملة للكتاب والسنة اذ لا يصدق عليهما اساس اساس العقائد الاسلامية قال الفاضل المدقق وفيه ان
قوله هو علم التوحيد بالضمير الدال على الحصر يدل على ان الاولى مختص بعلم التوحيد والصفات غير متناول للكتاب
والسنة وان الثانية وان كان على سبيل الادعاء فلا يناسب ملاحظة الترقي بالوجه المذكور في القرينة الثانية انتهى
ولا يخفى ان هذا الاعتراض بعد تسليم دلالة الضمير على الحصر المذكور انما يرد لو قدم الاضمار على العطف فيكون
القصر بالنسبة الى كل من القرينتين واما لو كان العطف مقدما على الاضمار فيكون القصر بالنسبة الى مجموع القرينتين
ولا شك انه قصر حقيقي وليس غير الكلام متصفا بمجموع ما في القرينتين قوله ويمكن ان يقال اه يعني ان المراد بالقواعد
الادلة التفصيلية وهي الادلة العقلية والنقلية المذكورة في بيان تلك العقائد على التفصيل والكلام اشتمل
تلك الادلة بناء على استلزامها لتلك العقائد وصحتها وفسادها يعرف بالكلام كما رضي بحث النظر جزء منه
على ما اختاره المتاخرون فيكون اساسا اساس العقائد قال بعض الفضلاء وفيه انه انما يفيد مدح كلام المتاخرين حيث جعلوا
مباحث النظر جزءا منه كالكلام القدماء مع ان المختصر فيه وانه يلزم ان يكون المنطق اساس عقائد الاسلام وفيه تامل

فى مباحث النظر انما هو عوارض المبادى لا انفسها واعلى العلوم ما يبين فيها انفسها والا يلزم ان يكون المنطق
اعلى من الاعلم ولم يقل به احد وبه صرح قدس سره فى الحواشى العضدية فتامل انتهى قوله بناء على ان مباحث النظر
اه الاولى ان يقال بناء على ان اثبات الادلة واقامة الدلائل عليها انما هو فى الكلام حتى يرد عليه ما سبق والذى
يخطر بالبال فى توجيه عبارة الشارح ان يكون هو الاظهر ان المراد من القواعد القضايا الكلية التى يتوقف عليها
العقائد من مباحث الامور العامة والجواهر والاعراض والكلام اساس لتلك القواعد لانها تبين فيه بالدلايل العقلية
وللفضلاء فى توجيه عبارة الشارح وجوه كثيرة تركناها مع ما يرد عليها مخافة الاطناب قوله اى علم يعرف فيه ذلك اه
اى المسائل المتعلقة بتوحيد الواجب وصفاته قال بعض الافاضل وهو كلام اهل السنة والجماعة لان المعتزلة لا يثبتون
نفوا الصفات فكلامهم على التوحيد الصرف وفيه ان المعتزلة لم ينفوا الصفات بمعنى علم البحث عنها حتى يكون
كلامهم علم يعرف فيه التوحيد دون الصفات بل نفيهم بمعنى عدم اثباتها زائدة على الذات فيصدق على كلامهم انه
علم متعلق بالتوحيد والصفات لان يجب فيه عن احوال الصفات بانها ليست زائدة على ذات الواجب قوله
فنسبة الوسم اه * حيث قال الموسوم بالكلام قيل هذا ناظر الى التوجيهين معا يعنى ان الشارح انما اورد الموسوم بالكلام
بعد قوله علم التوحيد بناء على ان لفظ الكلام كان اشهر اسماء الكلام وعندى انه ناظر الى التوجيه الاخير ودفع الاعتراض
المتقدم وهو انه اذا كان علم التوحيد والصفات لقبا له فلا معنى لنسبة الوسم الى الكلام بل الواجب ان يقول
الموسوم بعلم التوحيد والصفات والكلام فتخصيص الوسم يدل على انه لم يرد المعنى اللقبى ودفعه الخشى بقوله فنسبة
الوسم اه يعنى انما نسب الوسم الى الكلام مع كون كل منهما علما له لاشتهاره به فيكون قوله الموسوم بالكلام
موضحة له بمنزلة عطف البيان كما يقال جاءنى ابو حفص الموسوم بعمر * قوله من فوائده اشارة الى ان فوائده كثيرة كما ذكر
فى شرح المواقف اه قوله فان الشريعة اه اى الاحكام التى شرع الله تعالى لعباده من الاعتقاديات والعمليات من حيث انها
تطاع يقال هادين يقال وانا دينا اطاعه ومن حيث انها تكتب ملة يقال املت الكتاب واملته اى كتبته
ففى اضافة الدين الى الملة والدين اشارة بانه مقتدى اهل العلم والعمل لان الكتابة شعار العلماء والعمل بشان الاتقياء
وفى تاخير الدين عن الملة اشارة الى شرف العلم على العمل * قوله والاملال بمعنى الاملاء اه نقل عنه هذا جواب
سوال مقدر وهو ان يقال كيف يقال الشريعة من حيث انها تملى ملة والحال ان الملة من المضارع والاملاء
من الناقص * قوله سميت اه يعنى ان دار السلام مركب اضافى سميت الجنة به اما لان اهلها سالم
عن الآفات اه لانهم مخاطبون بالسلام وعلى هذين التقديرين يكون لفظ السلام مصدرا اه وكان السلام من

اسماء الله تعالى اضيف الجنة اليه تشريفا لها كما يقال بيت الله للمسجد الحرام فيكون لفظ السلام صفة مشبهة
قوله ومعنى هذا الاسم هو الذى منه السلامة اى فى المبدا وله السلامة اى فى المعاد او معناه ذو السلامة عن جميع
النقائص قوله فوجه التخصيص يعنى اذا كان السلام من اسماء الله تعالى فوجه تخصيص اضافة الدار اليه دون اسم آخر
ظاهر لان المعنى الاسم هو المعطى للسلامة والجنة دار السلامة ففى كل منهما معنى السلامة قوله كناية عن الاعراض
لان المعرض عن الشئ يطوى كشحه عنه فذكر اللازم الذى هو طى الكشح واراد الملزوم وهو الاعراض ويجوز ان
يكون استعارة تخييلية مرشحة بان شبه فى نفسه المقال بالمال كشح فاثبت الكشح تخييلا ورشحه بالطى والمال
واحد قوله ولما تعدد للتنوع اه نقل عنه هذا جواب سؤال مقدار وهو ان الاعراض التابع يكون واحدا فلم تعدد
الاعراض ههنا فاجاب بقوله ولما تعدد اه وحاصله ان المتبوع ايضا متعدد معنى فكانه ذكر كلا من المتبوعين
على حدة وعقبه تابعه قوله بان الجملة الثانية اه يعنى ان الجملة الثانية وهى قوله نعم الوكيل جملة انشائية لان
افعال المدح وضع لانشائه والجملة الاولى اعنى قوله وهو حسبى جملة اخبارية فلا يجوز عطف احدهما على الاخر
بالواو لكمال الانقطاع وكذا لا يجوز عطفه على حسبى اما على تقدير عدم التاويل فلانه يلزم عطف الجملة
على المفرد وهو غير جائز لما مر واما على تقدير تاويله بحسبى فلانه وان حصل المناسبة بينهما بان كلا منهما جملة
فعلية لكن الاولى خبرية والثانية انشائية على هذا التقدير ايضا قوله ورد عليه اه يعنى ان الجملة الاولى وان كانت
خبرية صورة لكنها واقعة فى محل الدعاء والمقصود منه انشاء الكفاية لا الاخبار بانه تعالى كاف فى نفس الامر
وهو ظ قال بعض الافاضل ينقل الكلام الى عطف على قوله والله الهادى وارجعل ذلك لانشاء المدح فينقل
الكلام الى عطفه على قوله فحاولت وجعله انشاء نشره بعيد جدا اقول جملة والله الهادى ليس معطوفا على جملة
فحاولت حتى يلزم البعد بل هو جملة دعائية والواو فيه اعتراضية كما قوله ان اليمانين وبلغتها فكانه قال اللهم دلنى
الى سبيل الرشاد واعطنى العصمة والسداد وعدل الجملة الاسمية للدلالة على الدوام والثبات كما فى الحمد لله قوله
وايضا يجوز عطف القصة على القصة اه معنى عطف القصة على القصة على ما بينه السيد الشريف نقلا عن صاحب الكشاف
ان العطف جعل مستوفى لعرض على جعل مسوقة لعرض آخر لمناسبة بين العرضين فكلما كانت اشد كان العطف احسن
من غير نظر الى كون الجمل خبرية او انشائية فعلى هذا يشترط فى عطف القصة على القصة ان يكون كل من المعطوف
والمعطوف عليه جملا متعددة وههنا ليس كذلك لعل المحشى اراد بعطف القصة على القصة عطف حاصل
مضمون احدى الجملتين على حاصل مضمون الاخرى من غير نظر الى اللفظ وهذا العطف سائغ فى

شرح التلخيص في بحث الفصل والوصل ووصفه بالدقة والحسن وايده بمثال اورده صاحب الكشاف وهو زيد
يعاقب بالقيد والازهاق وبشر عمرو بالعفو والاطلاق وان رده السيد السند هذا لكن بقي ههنا بحث وهو ان الشارح
انما رد هذا العطف في عبارة التلخيص ولا يمكن جعل وهو حسبي فيه انشاء ولا يقول صاحبه بعطف القصة على القصة لشيء من
المعنيين على ما نص عليه الشارح في بحث الفصل والوصل فلا يتم جواب الحشي من قبله نعم لو كان قصد الشارح رد هذا العطف
مطلقا لتم لكنه ليس كذلك كيف وقد اعترف به في شرح الكشاف ووقوعه في القرآن نحو ما وعظتهم جهنم وبئس المهاد قلت
ورد بعض الفضلاء اه اي رد سيد المحققين رد الشارح هذا العطف في حاشيته على شرح التلخيص بانه يجوز عطف نعم الوكيل
على مجموع هو حسبي بان يقدر المبتدأ في المعطوف اما مقدما ليناسب المعطوف عليه اي هو نعم الوكيل فيكون المخصوص مقدما
على نعم الوكيل نحو زيد نعم الرجل على ما صرح به صاحب المفتاح وغيره من ان المخصوص مقدم تقديرا عليه واما موخرا اي
نعم الوكيل هو ويكون المخصوص المؤخر مبتدأ على مذهب من يجعله مبتدأ وانما لم يتعرض السيد السند لهذا الاحتمال
كانه لا يتم على مذهب من يجعل المخصوص خبر مبتدا محذوف بخلاف الاحتمال الاول اذ لا خلاف في انه اذا كان مقدما
فهو تعيين للابتداء ولا يخفى عليك انه بعد تقدير المبتدأ لم يزل نعم الوكيل معمول في حقه فذلك يكون الجملة ايضا
انشائية اذ الجملة الاسمية التي خبرها انشاء انشائية كما ان الجملة التي خبرها فعل فعلية بحسب المعنى كيف لا ولا فرق بين نعم
الرجل زيد وزيد نعم الرجل 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 الشارح انما هو في عطف نعم الوكيل على انه بعد التاويل يفوت
انشاء المدح العام الذي وضع افعال المدح لانشائه بل يصير لاخبار المدح 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
يكفي لانه وان كان اخبارا لكن له محل من الاعراب لوقوعه خبرا لهو ويجوز عطف الانشاء على الاخبار الذي له
محل من الاعراب فان قلت الموجب لمنع العطف كمال الانقطاع وهو باق في صورة تكون للاخبار محل من الاعراب
فما الوجه في جوازه قلت الوجه ان الجمل التي لها محل من الاعراب واقعة موقع المفردات لان نسبتها ليست مقصودة
بالذات فلا التفات الى اختلافها بالانشائية والاخبارية بل الجمل في حكم المفردات التي وقعت موقعها
فيجوز عطف تلك الجمل بعضها على بعض كالمفردات ومن هذا تبين وجه جواز عطف الجمل التي لها محل من الاعراب
على المفرد وبالعكس فيجوز عطف جملة نعم الوكيل على حسبي بلا تاويل بحسبي لانها جملة لها محل من الاعراب
صرح به السيد السند في حاشية المطول هذا وقد ذكره الشيخ الرضي ان نعم الرجل بمعنى المفرد وتقديره

اى رجل حبيد فلا اشكال فى عطفه على حسبى قوله ويدل عليه قطعا اى يدل على ان عطف الانشاء على
الاخبار الذى له محل من الاعراب جائز فى قوله تعالى قالوا حسبنا الله ونعم الوكيل فان نعم الوكيل معطوف
على حسبنا الله وهو اخبار له محل من الاعراب لانه مقول قالوا قوله لان الواو من الحكاية كما من الحكى فربما
يتوهم انهم لا يجوز ان يكون مجموع الجملتين مقول قالوا بثبوت الواو بينهما بان يكون المقول على سبيل الحكاية
حسبنا الله ونعم فلا يكون من عطف الانشاء على الاخبار فيما له محل من الاعراب ووجه الدفع ان الواو من الحكاية
اى من كلام الحاكى قالوا حسبنا الله وقالوا نعم الوكيل ولا يجوز ان يكون من كلام المحكى لانه لا يصلح العطف اذ يلزم
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 مفهومى الجملتين
على وجه يحسن العطف بالواو قوله وليس هذا مختصا بما بعد القول حتى يتوهم ان الجواز المذكور فيما اذا كان بعد القول
لان مصحح العطف هو انه اذا كان للجملة محل من الاعراب فيكون بمنزلة المفرد الذى وقعت فى موقعه وهو مشترك
فى جميع المواد وليس مختصا بما بعد القول على ما يشهد به حسن قولنا زيد ابوه اعلم وما اجهله فان جملة وما اجهله
لانشائية عطف على ابوه عالم وهو خبرية قوله ويرد عليه اى على ما قاله بعض الفضلاء من ان الاية دالة على جواز العطف
المذكور قطعا انه يجوز ان يكون الواو من المقول المحكى ويكون مدخول الواو معطوفا على قوله بتقدير المبتدا اما مؤخرا
لما سبب المعطوف عليه فاحسبنا خبره والله مبتدا لان الحسب بمعنى المحسب اضافته الى ضمير المتكلم لفظية والا فالمبتدا والخبر
اذا كانا معرفتين يجب تقديم المبتدا على الخبر فى كلام البلغاء لقرينة ذكره فى المعطوف عليه ومحل خلافه فى الاستعمال و
انتقال الذهن اليه واما مقدما رعاية لقرب المرجع مع ما سبق وبما ذكرنا اندفع ما قاله الفاضل الحشى من ان تقدير
المبتدا مقدما تاويل بعيد اذ المشهور تقدير المخصوص بالمدح مؤخرا وعلى هذا يكون من قبيل عطف الانشاء على الاخبار
واما تقدير المبتدا فى قوله وهو حسبى ونعم الوكيل فليس ببعيد لان المبتدا مذكور فى المعطوف عليه مقدما على الخبر بخلاف
حسبنا الله اذ الذى ذكر فيه اسم الله مبتدا مقدما على الخبر فان التاويل المذكور انما يكون بعيدا اذا لم يكن قرب المرجع داعيا الى
تقديره مقدما كما ان تقديره فى المعطوف عليه قرينة على تقديره فى المعطوف مقدما فى فهو حسبى ونعم الوكيل وعلى تقدير
التاخير لا يكون من عطف الانشاء على الاخبار على احد المذهبين وهو ان يكون المخصوص المقدر مبتدا وهذا
القدر كاف لنفى قطعية دلالته قوله او بعطفه يعنى يجوز ان لا يكون الواو من الحكاية ويكون نعم الوكيل معطوفا
على حسبنا الذى هو خبر مقدم على المبتدا فيكون من عطف الجملة التى لها محل من الاعراب لا بد ان يكون خبرا عن المفرد

والسيد السند قدس سره يجوز عطف الجملة على المفرد اذا كان لها محل من الاعراب على ما صرح به في حاشيته على التخليص لامر عطف الانشاء على الاخبار هذا ثم بعد تسليم كون الواو من 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 المبتداء يبطل اصل الاستدلال واما العطف على الخبر 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 قطعيا يقينيا اما لو كان معناه دلالة تقطع ما لاحتمال الاعتراض ولو الزاما فلا لانه لا يمكن للمعترض ان يعترض بهذه التوجيهات اذ لو اعترض بها لم يكن الاعتراض واقعا لجريانها في حسن ونعم الوكيل قوله الحكم معان ثلثة الخ يعني قد يطلق لفظ الحكم على نفس النسبة الخبرية الايجابية كما يقال زيد قائم او سلبية وهذا يعني عرفوه بما يقتضي ان نفس على ادراك النسبة يعني ادراك النسبة واقعة او ليست بواقعة بطريق الايجاب والقبول وهذا مصطلح المنطقيين واهل ما قد سبق ان النسبة الواقعية قد يعبر عنها بالوقوع تعبيرا بالملزوم عن اللازم وليس هنالك نسبة اخرى هي مورد الايجاب والسلب بل انما قد يتصور هذه النسبة بقيد من غير اعتبار حصولها او لا حصولها في نفس الامر بل باعتبار انها تعلق بين الطرفين تعلق الثبوت او الانتفاء وهي نسبة حكمية ومورد الايجاب والسلب ونسبة ثبوتية ايضا لنسبة العام الى الخاص اعني الثبوت لانه المتصور وقد تسمى سلبية ايضا اذا اعتبر انتفاء الثبوت وقد يتصور باعتبار حصولها او لا حصولها في نفس الامر فان ترددفهو تشكك وان اذعن بحصولها او لا حصولها فهو التصديق المسمى بالحكم بالمعنى الثاني عند المنطقيين فالنسبة الثبوتية يتعلق بها علوم ثلثة اثنان بتصورين احدهما ايجابي يحتمل النقيض والثاني يحتمل والثالث تصديق فقد ظهر ان المعنى الاول اي نسبة امر الى آخر ليس امر مغايرا للوقوع واللاوقوع كما فهم المحشي للدقوق حيث جعل الوقوع معنى آخر للحكم وان معنى قوله نسبة امر الى آخر تعلق امر الى آخر وقوعا كان او لا وقوعا ان كان الايجاب والسلب بمعنى الوقوع واللاوقوع او تعلق امر بآخر سواء كان مورد الايجاب او مورد السلب كلا بمعنى ادراك ان النسبة واقعة او ليست بواقعة صرح بكلا الاطلاقين الشارح في شرح المختصر وان معنى قوله ادراك وقوع النسبة او لا وقوعها ادراك ان النسبة الثبوتية واقعة في نفس الامر او ليست بواقعة فيها لا 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 النسبة السلبية واقعة فعلى هذا يجوز ان يعرف الحكم بادراك الوقوع فقط وان يعرف بادراك الوقوع

واللاوقوع معا فما ذكره المحشي المدقق 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 لا يسرح هو
ادراك وقوعها فقط ايجابا او سلبا بل ادراك نفسها على وجه اذعان كذلك ليس بشيء كما لا يخفى على الناظر. قد عرفت
ان ليس لنا نسبة سوى النسبة الوقوع واللاوقوع وهما النسبة التامة الخبرية واما النسبة التقييدية المغايرة لهما فلا
ثبت له والالزم ازوما واجزاء لمقتضية وتصورات التصديق على ثلثة وقد يطلق على خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين
بالاقتضاء والتخيير وهذا مصطلح الاصوليين من الاشاعرة والخطاب في اللغة توجيه الكلام نحو الغير وباضافته الى الله
خرج خطاب من سواه والمراد به ههنا اما الكلام النفسي لان اللفظ ليس بحكم بل هو دال عليه صرح به السيد السند قدس سره
في حواشي العضدي سواء فسر الخطاب بما يقع به التخاطب اي من شانه التخاطب فيكون خطابا في الازل كما ذهب اليه
الشيخ الاشعري من قدم الحكم والخطاب بناء على ازلية تعلقات الكلام وتنوعه في الازل امرا ونهيا وغيرهما او فسر بالكلام
الذي يقصد افهام من هو متهيء لفهمه فيكون خطابا فيما لا يزال كما ذهب اليه ابن الفطان من ان الحكم والخطاب
حادثان بناء على حدوث تعلقات الكلام وعدم تنوعه في الازل وهذا معنى ما قاله ان الحكم والخطاب حادثان بل
جميع اقسام الكلام عينئذ قديمة فتدبر. او ما خوطب به اي واثبت بالخطاب وهو الاثر المترتب عليه كوجوب الصلوة ونحو
يكون المراد بالحكم ما حكم به ومعنى تعلقه بافعال المكلفين تعلقه بفعل من افعالهم لا بجميع افعالهم على ما يوهم اضافة
الجمع من الاستغراق والا لم يوجد حكم اصلا اذ لا خطاب يتعلق بجميع الافعال فيشمل خواص البنى عم ايضا لا يقال اذا كان
المراد بالخطاب الكلام النفسي ولاشك انه صفة واحدة فيتحقق خطاب واحد متعلق بجميع الافعال كما نا نقول الكلام
وان كان صفة واحدة لكنه ليس خطابا الا باعتبار تعلقه وهو متعدد بحسب التعلقات فلا يكون خطاب واحد متعلقا
بالجميع وخرج بقوله المتعلق بافعال المكلفين الخطابات المتعلقة باحوال ذاته وصفاته وتنزيهاته كقوله تعالى ولم يكن له
كفوا احد 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 وهذا القيد كما اخراج خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين لكن لا بالاقتضاء والتخيير
كالقصص المبينة لافعالهم والاخبار المتعلقة 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 طلب الفعل عن المعدوم حال عدمه واما طلبه منه على تقدير وجوده فلا كما اذا قال الرجل

ابتداء فامره بطلب الفعل حين الوجود وسيجيء ما يتعلق بهذا البحث قوله كالوجوب والاباحة ونحوهما من
الندب والتحريم والكراهة ان كان المراد بالخطاب ما طابق المثال ظ وان كان المراد ما يقع به التخاطب فالحكم هو الايجاب
مثلا او الوجوب الذى هو اثر الايجاب المترتب عليه بالفاء يقال وجبه فوجب فالتمثيل ح مبنى اما على المسامحة واما
على ما ذكره بعض المحققين من ان الايجاب والوجوب واحد بالذات مختلف بالاعتبار فان الخطاب اذا نسب
الى الحاكم يكون ايجابا واذا نسب الى ما فيه الحكم وهو الفعل يكون وجوبا والترتب بالفاء ايضا باعتبار هذين
على ما ذكره الشارح في التلويح قوله وهذا الاحتراز يعنى ليس المراد بقوله الاحكام الشرعية مصطلح
الاصوليين كان المتبادر من الافعال عند الاطلاق افعال الجوارح المقابلة للاعتقاد فلو كان المراد ههنا مصطلح
الاصوليين لم يكن علم الكلام علما بالاحكام الشرعية لعدم تعلقه بما يتعلق بالافعال بل بالاعتقاد ولو تكلفنا
وعممنا الفعل بناء على ان الاعتقاد فعل القلب يلزم الحصار مسايل علم الكلام فى العلم بالوجوب واخواته من حيث يقصد
به الاعتقاد اذ يصير معنى قوله والعلم المتعلق بالاولى يسمى علم الشرايع والاحكام وبالثانية علم التوحيد الى العلم المتعلق
بالخطابات المتعلقة بالافعال بالاقتضاء والتخيير من حيث انه متعلق بكيفية العمل يسمى ويختص باسم علم الشرايع
والعلم المتعلق بتلك الخطابات من حيث تعلقه بالاعتقاد يسمى ويختص باسم علم التوحيد والصفات فان فى التسمية بعض
التخصيص ولا شك فى ان معنى تعلق العلم بتلك الاحكام فى القرينة الاولى كون تلك الاحكام معلومات له كما هو الظاهر
السابق الى الفهم لكونها بعضا من معلوماته لا لمطابقة قوله لما انها لا تستفاد 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 غيرها خص ذلك الاسم بالعلم المتعلق بمعلومات يكون تلك الاحكام بعضا منها ولا يخفى ركاكة واذا
كان التعلق فى القرينة الاولى مرة تعلق العلم بالمعلوم فكذا فى القرينة الثانية فاندفع ما قيل انه يجوز ان يكون
معنى التعلق فى الثانية كونها بعضا من معلوماته فيصير المعنى والعلم المتعلق بمعلومات تلك الخطاب بعض منها
يسمى علم التوحيد فلا يلزم حصر مسائل الكلام فى تلك الخطابات على ان بيان الوجوب ونحوه فى الكلام فى غاية
الندرة وهو فى مثل قولهم النظر فى معرفة الله واجب ومعرفة الله واجبة فالتعبير عنه بما يتعلق به فى غاية السخافة
قوله واستدراك قيد الشرعية اه كان اخذ الخطاب المضاف الى الله فى تعريفه يشعر بكونه شرعيا اللهم الا ان تكلف
فى دفعه الاستدراك فيحمل على تجريد الاول اى لفظ الاحكام عن الاضافة الى الله ويقال الخطابات الشرعية
او يقال فى الثانى اى لفظ الشرعية تاكيد كانه تصريح بما علم ضمنا او يجعل التعريف تعريفا للحكم الشرعى

على ما نقل عن اصحاب هذا التعريف لا للحكم المطلق قوله فالمراد فالمعنى اذا كانت ارادة للمعنى الثالث تعسفا
فالمراد اما المعنى الاول اعني النسبة التامة الخبرية وتوجيهه ظاهر اذ يصح حمل العلم في قوله المتعلق بالاولى يسمى علم الشرائع
والاحكام وبالثانية علم التوحيد والصفات على كل واحد من المعاني الثلثة للعلم اعني التصديقات بالمسائل
ونفس المسايل والملكة الحاصلة عنها بلا تكلف فعلى الاول وهو الاظهر يكون من قبيل تعلق العلم بالمعلوم
وعلى الثاني يكون من قبيل تعلق الكل بالجزء اذ النسبة جزء المسئلة وعلى الثالث من قبيل تعلق المسبب بالسبب
بخلاف المعنى الثاني فانه لا يتاتى فيه التوجيهات الثلث بلا تكلف كما لا يستطيع عليه نقل عنه ويؤيده قوله فيما
سيجيء وسيما ما يفيد معرفة الاحكام فان المراد بالحكم هنالك هو الاول قطعا اذ لا معنى لافادة معرفة التصديق
قوله على الثاني اه يعني ان المراد بالمعنى الثاني وهو ادراك تلك النسبة في قولنا بدا ان يجعل العلمان في قوله والتعلق
بالاولى يسمى علم الشرائع والعلم المتعلق بالثانية اه عبارة عن المسائل فالمعنى المسائل المتعلقة بالادراكات
المتعلقة بكيفية العمل يسمى علم الشرائع والمسائل المتعلقة بالادراكات المتعلقة بالاعتقاد يسمى
علم التوحيد فحينئذ يكون التعلق بتعلق 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 وح يكون التعلق بتعلق المسبب بالسبب
اذ الملكة انما تحصل بسبب تلك الادراكات وانما قلنا بدا ان يجعل العلمان عبارة عن المسائل او الملكة اذ في
حملها على التصديقات بل يحتاج معنى التعلق الى التكلف بان يقال مجموع التصديقات المتعلقة بالتصديقات
الشرعية العملية بمعنى ما هي متالفة منها يسمى علم الشرائع ومجموع التصديقات المتعلقة بالتصديقات الاعتقادية
يسمى علم التوحيد او يقال العلمان عبارة عن التصديق على مذهب الامام فيكون المعنى التصديقات المتعلقة بالاحكام
العملية تعلق الكل بالجزء يسمى علم الشرائع والتصديقات المتعلقة بالاحكام الاعتقادية يسمى علم التوحيد والصفات
وهذا حاصل ما نقل عنه وجه الحجل هو عدم التكلف في معنى التعلق ح اذ لا يخفى ان جعل جملة التصديقات متعلقة بما هي
متالفة منها اعني التصديقات المخصوصة او جعل التصديق على مذهب الامام بالحكم متعلقا بالحكم لا يخرج منه تكلف محض انتهى قوله على
التقديرين اي سواء كان المراد المعنى الاول او الثاني معنى الشرعية ماخوذ من الشرع بان لا يخالف القطعيات بالنسبة
الى فهم الاخذ كما يتوقف عليه بمعنى انه لا يدرك لولا خطاب الشارع والا لزم خروج اكثر المسايل الكلامية عن القسم
كان وجوده وعلمي توحيدا وغير ذلك كما يتوقف على الشرع كما يجب اخذها ايضا منه لصحيح الاعتراض اذ كثيرا ما
يعارض الوهم العقل فيوقعه في المهلكة كالالهي للفلاسفة بخلاف ما اذا كان مؤيدا بالوحي المفيد لليقين فانه كالمتاخر

قوله ان اريد به مطلق التعلق اه اى ان اريد به كون الشئ منسوبا الى آخر على اى وجه كان فلا امر فى صحة معنى التعلق فى كلا الموضعين ظ اذ يجوز ح ان يعتبر التعلقان متغايرين فيكون تعلق الحكم بكلا المعنيين بكيفية العمل من قبيل تعلق العارض بالمعروض لكونها احد طرفيه وتعلقه بالاعتقاد من قبيل تعلق ذى الغاية بالغاية لانه المقصد منها فلا حاجة الى التاويل فى قوله بالاعتقاد واما قول الفاضل المحشى من انه على تقدير ان يكون المراد بكيفية العمل ادراك النسبة يجب تاويل الاعتقاد بالمعتقدات وان اريد مطلق التعلق اذ لا معنى لتعلق الادراك بالادراك الذى هو الادراك فليس بشئ اذ لا شك فى صحة قولنا الادراكات التى يقصد التصديق بها فقط لا العمل بها علم التوحيد والصفات فان غاية العلوم العزالية حصولها فى نفسها كما حققه السيد السند قدس سره فى حاشيته على شرح المطالع قوله واما لو يعتبر التعلق اه يعنى ان اريد مطلق التعلق ذكر ايضا تعلق بكيفية العمل يتعلق بنفس العمل ايضا لكونه معروضها ايضا فلم يعتبر بالنسبة الى نفس العمل للاشارة الى نكتة وهى ان تعلقها بالعمل من حيث الكيفية فان الاحكام الفقهية انما يتعلق بفعل المكلف من حيث الوجوب والندب ونحوهما بخلاف اكثر الاحكام الثانية اعنى ما يتعلق بالاعتقاد فان تعلقها بنفس الاعتقاد لا باعتبار كيفية وان قال عامة الاحكام لان بعض الاحكام متعلق بكيفية الاعتقاد مثل معرفة الله تعالى واجبة الاعتقاد بوجوده وصفاته واجب فيكون متعلقا بكيفية الاعتقاد وهذا حاصل ما نقل عنه لقوله يعنى ان اريد مطلق التعلق يجوز ان يعتبر بالنسبة الى نفس العمل والى كيفيته الثانى اولى اذ فيه اشارة الى النكتة وقد وقع فى شرح المقاصد بدون لفظ الكيفية وعبارة هذا الكتاب ولى من عبارته انتهى ومما ينبغى ان يعلم ان المراد بالكيفية على هذا التوجيه العوارض الذاتية للعمل كالصحة والاتيان على الوجه المشروع والا لم يصح قوله وتعلق عامة الاحكام الثانية اذ لا يتصور ح ان يتعلق الاعتقاد والاتيان على الوجه المشروع وليس معنى قوله تعلقها بالعمل من حيث الكيفية التعلق به من حيث ان مقولها كيفية كما فى قولهم الانسان موضوع الطب من حيث الصحة والمرض حتى يرد انه يلزم ان لا يكون الكيفية عبارة عن الاحوال المبينة فى الفقه ما قيل الموضوع وتتمة له بل معناه ان تعلقها به من حيث انه يثبت له الكيفية والا فمن حيث انه كم او من جهة اخرى فتدبر قوله وان اريد به اه اى وان اريد بالتعلق التعلق المخصوص 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 المنتبة للعمل ففى قوله منها ما يتعلق بكيفية العمل كما حاجة الى التاويل ولكن يجب التاويل فى قوله منها ما يتعلق بالاعتقاد اذ الاعتقاد ليس طرفا

للنسبة

للنسبة ولا قضية وهو ان المراد بالاعتقاد المعتقدات اى ما يتعلق به الاعتقاد فى الجملة سواء كان بالذات كتعلقه بالنسبة
او بالواسطة كتعلقه بالطرفين فانه يتعلق بهما بواسطة النسبة كما بين فى محله فلا يرد ما ذكره المحشى المدقق من ان تعلق النسبة
بالمعتقد معنى تعلق الاسناد بطرفيه ثم لان المعتقد هو نفس النسبة او مجموع الطرفين والنسبة لا كل ولا بعض من الطرفين
ولا كلاهما بل هو النسبة كما لا يخفى قوله فيه اشارة اه يعنى اذا كان المراد تعلق الاسناد بالطرفين او تعلق التصديق
بالقضية فلا بد من ذكرهم الكل فى اعتبار تعلقه بالكيفية المضافة الى العمل اشارة الى نكتة وهى ان موضوع الفقه
العمل بالطلب من تعلق الاسناد والتصديق بكيفية العمل كونها مسندا او منتسبا والعمل مسندا اليه ومنتسبا اليه وبناء
على انهم اذا عبروا عن الحكم الخبرى بالنسبة التقييدية اضافوا المحكوم به الى المحكوم عليه كما قالوا معنى قولنا زيد
ابوه قائم زيد قائم الاب فيكون الكيفية محمولا على العمل فى الفقه × وهى من العوارض الذاتية له فيكون موضوعا اذ لا معنى
لموضوع العلم الا ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية اى يثبت له ويحمل عليه قوله وليس موضوعه العمل اه اى ليس
موضوع تلك المسئلة العمل لا باعتبار ذاته ولا باعتبار نوعه ولا باعتبار عرضه الذاتى ولا باعتبار نوع عرضه الذاتى
اذ ليس الوقت شيئا منها فلا يرد ما ذكره الفاضل المحشى من ان موضوع العلم اعم من موضوع المسئلة فلا يلزم من عدم
كون موضوعها العمل عدم كون موضوعه العمل لان معنى قوله ليس موضوعه العمل بوجه من الوجوه السابقة والحال انه
يجب ان يكون موضوع المسئلة راجعا الى موضوع العلم بوجه من تلك الوجوه على ما بين فى موضعه قوله كما ان قولهم النية اه
قال الفاضل المحشى النية فعل القلب فيكون موضوعه العمل فلا حاجة الى التاويل اقول المراد بالعمل عمل الجوارح والا
لزم ان يدل رح الاعتقاد فيه فيكون بعض مسائل الكلام وهو الذى يبحث فيه عن كيفية الاعتقاد مثل قولهم
معرفة الله واجبة داخلا فى الفقه وليس كذلك فلا اشكال فى احتياجه الى التاويل قوله لئلا ينتفى جواب عن قولهم
دلالة على اه يعنى ينتفى ان يكون موضوع الفرائض قسمة التركة بين الورثة اذ للبين فيها احوال قسمتها بين الورثة
والقسمة من افعال الجوارح فيكون موضوعه العمل ايضا قوله بالجملة اه ففى كل مسئلة ليس موضوعها راجعا الى
فعل مكلف ثبت تاويلها حتى يرجع موضوعها اليه كمسئلة المجنون والصبى فانها راجعة الى فعل الولى قوله من قبيل
العطف على معمولى عاملين اه يعنى باعادة الجار فلا يرد ما قيل ان الظاهر ههنا من قبيل العطف على معمولى عاملين
على ما هو الحق من جوازه مطلقا اذ المجرور ليس بمقدم لا فى المعطوف ولا فى المعطوف عليه فان المعطوف والمعطوف
عليه مجموع الجار والمجرور ولعل قوله بالثانية اه ورقم المحشى بدون الباء اشارة ويجوز ان يكون لفظ العلم مرفوعا
خبر مبتدا محذوف اى والعلم المتعلق بالثانية علم التوحيد والصفات او منصوبا بتقدير الفعل والفاء اى يسمى العلم المتعلق

بالثانية علم التوحيد والصفات فيكون عطف الجملة على الجملة قوله والاحكام الشرعية النظرية اى ما يكون
القصد منه النظر والاعتقاد وهى مقابلة للعملية التى يكون القصد منها العمل قوله كالاجماع من مسائل
اصول الفقه قيل لانه ان اريد بالاجماع من مسائل اصول الفقه بل هو من مسائل الكلام اورد فى بطريق المثالية
وتكميل الصناعة ولا يخفى ان الاجماع من موضوعات اصول الفقه والبحث عن عرض ذاتى له يثبت له فى الاصول 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 وهو الكلام واصول الفقه لكن جهت 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 قوله يشير الى ان له مباحث اى يشير باضافة الرشهر الى المباحث
الى ان له مباحث اخرى لكن ليس فى تلك المرتبة من الشهرة وهذا ظاهر عند من يقول موضوع الكلام اعم من
الذات كالموجود مطلقا او ذات الله وذات المخلوقات والمعلوم من حيث يتعلق به اثبات العقائد الدينية
على ما هو المختار فان مباحث الامور العامة والجواهر والاعراض من الكلام وليس فى الشهرة بمثابة المباحث
الالهية واما عند من يقول ان موضوعه ذات الله تعم وصفاته ذا الوجه فى صحة تلك الاشارة ان الصفة مطلقا
الغير المفيدة بقيد عندهم هى الصفات الذاتية الوجودية ولذا لم يذكروا لفظ التوحيد فلم يكتفوا بعلم الصفات مع ان التوحيد
ايضا من الصفات فمباحث غير الصفات الذاتية الوجودية مثل مباحث الصفات السلبية والفعلية من الكلام
ليس بمثابة تلك المباحث فى الشهرة قوله ولذا اى ولاجل المراد من الصفات المطلقة الوجودية الذاتية لم
يعدوا مباحث الاحوال اى الصفات السلبية مثل ان الله ليس بجوهر ولا عرض ولا جسم ولا فعال وهى مباحث
الخلق والتكوين والنبوة والامامة من مباحث الصفات بل جعلوا الكل منها بحثا على حدة وان امكن ان يرجع
الكل الى صفة ما فالاحوال راجعة الى الصفات الغير الوجودية والافعال الى الصفات الوجودية الغير الذاتية
والنبوة بمعنى بعث الانبياء والامامة بمعنى نصب الامام راجعتان الى صفة الفعل كذا نقل عنه قوله
على ان الامامة عطف على قوله فلان الصفة المطلقة اى على انا ان سلمنا ان الصفة تشمل الوجودية الذاتية
وغيرها فالامامة من المسائل الفقهية لان مرجعها الى نصب الامام واجب على المسلمين فيكون راجعا الى عمل
المكلف ولا معنى لارجاعه الى صفة من صفاته تعالى وان امكن ذلك بناء على ان افعال العباد افعال الله تعم
حقيقة والحال انها من مقاصد علم الكلام قال الشارح فى اخر هذا الكتاب ان مقاصد علم الكلام

مباحث الذات والصفات والافعال والنبوة والامامة فيصح ان مباحث التوحيد والصفات اشهر المباحث
كان مبحث الامامة ليس مشبها لامثلها فاندفع ما قاله المحشي المدقق فيه ان كون الامامة من الفقهيات لا دخل له في
اثبات كون الصفة المطلقة الذاتية الوجودية على ما لا يخفى فلا معنى لجعله علاوة ههنا لانه ليس علاوة بالنظر الى قوله
ولان الحكم الكلي لصفة ما حتى يكون علاوة الاثبات كون الصفة المطلقة الذاتية الوجودية فان قيل اذا كان مبحث
الامامة متعلقة بكيفية العمل فلم جعلت من مقاصده او على تقدير جعلها من المقاصد فلم الحصر وضرعه اعم من الذات
قلت جعلها من مقاصده لدفع خرافات اهل الاهواء والبطالين في نقض عقائد المسلمين والقدح في الخلفاء
الراشدين وانما عدم تتميم العقائد موضوعه فلعدم كونها من مسائله في التحقيق لعدم تعلقها بالاعتقاد وقال
في شرح المقاصد لا نزاع في ان مباحث الامامة بعلم الفروع اليق لرجوعها الى ان القيام بالامامة ونصب الامام
للموصوف بالصفات المخصوصة من فروض الكفايات اذ هي امور ممكنة يتعلق بها مصالح دينية ودنيوية لا يتم
الامر المحصول لها فيقصد الشارع تحصيلها اي في الجملة من غير ان يقصد حصولها من كل واحد الاحقاء في ازالة من
الاحكام العملية ولكن لما شاعت بين الناس في مبحث الامامة اعتقادات فاسدة واختلافات باردة مما
مر الروافض والخوارج ومالت كل منهما الى تعصبات تكاد تفضي الى فرض كثير من قواعد الاسلام ونقض
عقائد المسلمين والقدح في الخلفاء الراشدين مع القطع بانه ليس للمبحث عن احوالهم وافضليتهم كثير تعلق باعمال
المكلفين الحق المتكاثر هذا الباب بابواب الكلام وربما الاوجه في تعريفه حيث قالوا هو العلم الباحث عن احوال
احوال الصانع وصفاته والنبوة والامامة والمعاد وما يتصل بذلك على قانون الاسلام انتهى كلامه فعدم
درج مباحثها بالنظر الى الحقيقة والدرج بالنظر الى الظاهر كونها من المقاصد فاندفع ما قال المحشي المدقق ان بين كون
الامامة من مقاصد الكلام وبين كونها من الفقهيات كاعرفت مما يدل عليه الحصر المستفاد من كلمة انما وقوله الا
عند بعض الشيعة منافات اذ هي في الاصل من المسائل الفقهية كاعرفت عندنا لكنها جعلت من مقاصد الكلام لما
ذكرنا قوله الا عند بعض الشيعة اه فان مرجعها عندهم الى ان نصب الامام المتصف بالصفات المخصوصة واجب على الله فيكون عندهم من المسائل
المتعلقة بالاعتقاد قوله كالنزعة الصحابة والتابعين هذا انما يصح اذا لم يكن ابو حنيفة من التابعين كما تشعر به عبارة فتاوى السراجية
والاقتصار على الفقه الاكبر في الكلام قوله لما احدثوه كانهم الواضعون للاحكام الشرعية وكانت عادتهم في ذلك اشارة الى ان
تدوين الاحكام الشرعية شرف وعاقبة حميدة لفعلوه كذا نقل عنه ومحصل الامر انهم قد وضعوها ولكن لم يدونوها
كان الارشاد يحصل في ذلك الزمان بدون التدوين لقلة الوقائع والاختلافات قوله مع عطف عليه وهو قوله وقرب العهد لقلة

قوله الاهتمام اى للاهتمام بغير الخصائص مثل العناية بالدليل الذى هو الاصل مثل ورود الحكم ابتداء للافتاء
لا يتطرق عليه الشبهة من اول الامر بخلاف ما ورد ذكر الحكم اولا فانه يتطرق عليه الشبهة فى اول الامر ومثل كون الغرض
متعلقا بالسبب لا بالحكم وامثال ذلك كذا نقل عن بعض مشايخنا رحمهم الله توهم كونه دعوى بلا دليل قوله كما مر توهم اه
اشارة الى ان الاختصاص امر اضافى بالنظر الى ما يتوهم كما سبق بمعنى انه ليس بعد ما ذكر
اصلا قوله مع انه من التابعين فيه بيان ما لك رحمة الله تعالى عليه ممن تبعه على ما قال فى التقريب فى تعليل رواية
الاكابر عن الاصاغر او تابعى عن تابعى كزهرى والانصارى عن مالك قوله فان قلت الفقه نفس معرفة الاحكام
حيث عرفوه بانه العلم بالاحكام الشرعية العملية من ادلتها التفصيلية وقال ابو حنيفة الفقه معرفة النفس مالها
وما عليها قوله قلت المعروف هنا هو المسائل يعنى ان العلم قد يطلق على التصديق بالمسائل وقد يطلق على نفس المسائل
فالمعروف بالتعريف المشهور هو علم الفقه بمعنى التصديق بالمسايل والمعروف هنا اى فى عبارة الشرح هو علم الفقه بمعنى
نفس المسايل فالمعنى سمو المسائل المدللة التى تفيد العلم بالاحكام العملية عن ادلتها التفصيلية بالفقه وانما قيد
المسائل بالمدللة لانها المفيدة للعلم بالاحكام عن ادلتها التفصيلية لا المسائل نفسها ومعنى افادتها تعلم المذكور ان من
طالع تلك المسائل ووقف على دلائلها يحصل له معرفة احكام تلك المسائل عن دلائلها وهذا القدر كاف لصحة الاقتداء
كما يقال خبر الرسول يفيد العلم الاستدلالى يعنى ان من طالع خبر الرسول مع دليل صدقه وهو ان هذا الخبر مثبت صدقه
بالمعجزات وكل خبر هذا شانه فهو صادق يحصل له العلم بحكم ذلك الخبر على استدلالا يا نقل عنه فيراد بالاحكام
المعنى الاول من المعانى الثلثة انتهى يعنى ان النسبة الخبرية اما عدم ارادة ادراك النسبة وهو عبارة عن التصديق
وقد عرفت انفا انه بهذا المعنى نفس المعرفة فقط واما عدم ارادة خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء
والتخيير فلا استدراك قيد العملية لكنه على تقدير الحمل على المعنى الاول لا بد من قيد الشرعية ليخرج معرفة الاحكام العلمية
الغير الشرعية عن ادلتها كمسائل الحكمة العملية اللهم الا ان يراد بالادلة السمعية قوله ولك ان تقول اه اى لك ان
تقول فى الجواب عن السوال المذكور ان المراد بما فى قوله ما يفيد اه معرفة الاحكام الكلية مثل الصلوة واجبة والصوم
واجب لانها الفقه والمراد بالاحكام الاحكام الجزئية المخصوصة بشخص دون شخص مثل الصلوات واجبة على زيد بقرينة
اضافة المعرفة اليها فان المعرفة تستعمل فى الجزئيات فالمعنى سمو العلم بالاحكام الكلية المفيدة للعلم بالاحكام الجزئية
بالفقه وكاخفاء فى صحته ومطابقته كما هو المشهور قال الفاضل المحشى وهذا التوجيه وان كان صحيحا فى نفسه لكن
كان مناسب ما ذكره فيما بعد من قوله ومعرفة احوال الادلة اجمالا اه كما لا يخفى اقول وسياتى لك ما فيه فى بيان ذلك القول

فلا حاجة الى تكرار بحث وهو ان الماخوذ من الادلة التفصيلية هي الاحكام الكلية لا الجزئية قال المحشي المدقق ويمكن دفعه باعتبار ان الاحكام الكلية اذا كانت ماخوذة منها تكون جزئياتها تلك الاحكام ايضا ماخوذة منها بالواسطة واجيب بانه يمكن ان يكون قوله عرادلتها حالا عن ضمير يفيد في المعنى سموا العلم بالاحكام الكلية المفيدة لمعرفة الاحكام الجزئية حال كون العلم بتلك الاحكام الكلية ماخوذا عن ادلتها التفصيلية فقها فلا اشكال بقي شيء وهو ان هذا التوجيه يخرج التعريف عن المفسد وهو كونه دوريا في افادة تلك الاحكام الكلية للاحكام الجزئية في التعريف قوله وقد يقال التغاير الاعتباري ظاهر بان يقال العلم بالمعنى المذكور له تعلقان تعلق بالعالم وتعلق بالمعلوم فهو باعتبار تعلقه بالعالم وقيامه به مفيد لنفسه من حيث تعلقه بالمعلوم وصيرورته آلة للملاحظة ومآلا فاقا الى الاعتبار الاول للاحتراز عن قيام العلم بسبب المعلومية كما يقال علم زيد يفيد صفة كمال فانه من حيث قيامه به مفيد لنفسه من حيث انه امر وجودي يخرجه بحمله عن القوة الى الفعل ويليق به وحصوله افادة قيامه بجزء من القوة والنقص مع الياقة قال المحشي المدقق فلذات التصديقات من غير اعتبار حصولها في النفوس الانسانية مفيدة ومن حيث حصولها فيها مفادة اشار بقوله وفي الحصول في الذهن معتبر في حقيقة العلم فالتصديقات مع قطع النظر عن حصولها في النفوس الانسانية لا يكون علوما وايضا لا معنى لافادتها مع قطع النظر عن حصولها فيها ثم لا يخفى ان اعتبار التغاير الاعتباري تكلف لا يليق بمقام التعريف يقتصر عنه والاحسن ان يقال ان المفيد هو العلم بجميع تلك الاحكام والمفاد هو علم كل واحد من تلك الاحكام والفرق بينهما ذاتي لتغاير الكل والجزء بالذات ومعنى الافادة استلزام معلومية الكل معلومية الجزء وقد يامر في التوجيه الثاني قوله واما ان جعل المعرف اي اما ان جعل المعرف بقوله ما يفيد معرفة الاحكام اه ملكة استنباط المسائل عن ادلتها واستحضارها بالبناء على تشبيه كتشبيد فان العلم كما يطلق على المسائل والتصديقات بها كذلك يطلق على الملكة الحاصلة منها كما صرح به الشارح في شرح التلخيص وجعل كون التعريف للملكة راجحا فامايا باه قوله تدوين العلم هي ترتيب الابواب والفصول لان التدوين والترتيب كما يضاف الى الملكة عرفا يضاف الى العلم فان تدوين معلومه يعد تدوينه عرفا نقل عنه واما الجواب الثاني والثالث فلما يلزمه السباق لان تدوين المعلوم يعد تدوين العلم عرفا يقال كتبت علم فلان في سمعته واما تدوين الملكة فمما يابا ه الذوق السليم انتهى ولذا قال في شرح التلخيص في بيان قوله ويحصر في ثمانية ابواب ظهر من هذا الكلام تقتضي ان يكون العلم عبارة عن نفس الاصول والقواعد انتهى فاندفع ما قال الفاضل الجليل انه يجوز ان يعد تدوين المعلومات التي تحصل بما اسسه علماء الملكة تدوين الملكة كما يعد تدوين المعلومات تدوين العلم انتهى ويرد على قوله كتب علم فلان وسمعته انه يجوز ان يكون المراد هنا

من العلم للعلوم قوله لكن يرد على اول الاجوبة لزوم تفاهة المقلد اى غير المجتهد او اطالع المسائل مع
الدلائل يحصل له العلم باحكام تلك المسائل عن ادلتها فيكون فقيها مع الاجماع على ان الفقيه هو المجتهد قال
فى شرح المختصر العضدى اورد على حد الفقه انه ان كان المراد بالاحكام البعض لم يطرد لدخول المقلد اذا عرف بعض
الاحكام عن الادلة التفصيلية بالاستدلال لانا نريد به العامى بل من لم يبلغ درجة الاجتهاد وقد يكون عالما
بحكم ذلك مع انه ليس بفقيه اجماعا قال سيد المحققين فى حاشية الفقيه هو المجتهد لا عبرة فلا يكون عالما فقيها
انتهى فاندفع ما قاله الفاضل الحنفى وفيه نظر لان الفقه على اول الاجوبة هو المسائل المدللة المفيدة لمعرفة الاحكام عن ادلتها
التفصيلية واما المقلد فهو لذى حصل له المعرفة المفادة بلا دليل فلا يلزم تفاهة المقلد على ان من طالع المسائل
المدللة ووقف على ادلتها التفصيلية لا يكون مقلدا بل متعلما مجتهدا فى تحصيل المعرفة بتلك المسائل ووجه
الدفع ظاهر فان قيل هذا الايراد كما يرد على الجواب الاول يرد على الجواب الثانى والثالث ايضا فان المقلد اذا كان له
علم بالاحكام الكلية المفيدة لمعرفة الاحكام الجزئية عن ادلتها على تقدير الجواب الثانى او لمعرفة نفس تلك
الاحكام الكلية عن ادلتها على تقدير الجواب الثالث يلزم ان يكون فقيها مع انه ليس بفقيه اجماعا لان الفقه
مختص بالمجتهد عندهم قلت سيدفع عنهما بجعل المعرفة بمعنى اليقين وجعل الادلة بمعنى الامارات عن الادلة الظنية فالمعنى
الفقه العلم بالاحكام الكلية المفيدة لليقين بالاحكام الجزئية او بنفس تلك الاحكام عن الادلة الظنية ولا شك ان تحصيل
اليقين بالاحكام عن الادلة الظنية مختص بالمجتهد ولا يوجد فى غيره وذلك لان المجتهد اذا نظر فى دليل ظنى وحصل
له ظن بحكم يجب عليه العمل بذلك قطعا وكلما وجب العمل به عليه قطعا يكون معلوما عنده قطعا فاذا حصل للمجتهد ظن
يكون معلوما عنده قطعا اما الاولى فلانعقاد الاجماع على ان الحكم المظنون الذى ادى اليه راى المجتهد يجب
العمل عليه قطعا وكثرت الاخبار فى ذلك حتى صارت متواترة المعنى واما الثانية فلان وجوب العمل بطريق
القطع فرع العلم بطريق القطع حتى لو لم يكن معلوما لم يجب العمل به والحاصل ان الحكم الظنى من حيث
استفادته من الدليل الظنى لكن وجوب العمل والاتباع عليه قطعا اوصله الى العلم بثبوته قطعا فاندفع ما قيل الدليل
الموجب اذا كان ظنيا كيف يكون العلم الحاصل به يقينيا لانه من حيث استفادته من الدليل ظنى وكونه يقينيا مستفاد
من خارج فثبت ان تحصيل اليقين من الامارات خاص بالمجتهد لانعقاد الاجماع بوجوب العمل فى حقه بخلاف
المقلد فان ظنه لا يفضى الى العلم لعدم انعقاد الاجماع لوجوب العمل فى حقه بل انعقد على خلافه فلا يلزم كون المقلد فقيها بهذا المعنى
وهذا التوجيه اعنى حمل المعرفة على اليقين والادلة على الامارات لا يتأتى فى الجواب الاول اذ يصير المعنى وسموا المسائل

الادلة المفيدة لليقين بالاحكام عن الادلة التفصيلية والاحتفاء في عدم صحة كان مطالعة المسائل
مع الدلائل لا يفيد اليقين بالاحكام عن الادلة وان كان المطالع مجتهدا لا يرى لمؤدى ما في الزمان الثاني الى خلاف ما
اوى اليه رأيه وكم من طالع المسائل التي ادى اليها ايه او كام دليل لا يفيد له وجوب العمل فلا يفيد له اليقين بحكم بخلاف
تصديق المجتهد بحكم فانه يفيد اليقين به على اما رآته ما دام ذلك التصديق باقيا واما اذا زال او رأى خلافه فلا يبقى 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 وهذا التوجيه لا يأتي في الجواب الاول كما لا يخفى ايضا وبما ذكرنا
من توجيه عدم تأتي هذا التوجيه في الجواب الاول اندفع ما قيل هذا الكلام مبني على عدم تقييد المسائل باليقينية
الحاصلة من الامارات والا فلا سؤال ولا جواب كما لا يخفى كان مطالعة المسائل ليست تفصيل اليقين بالاحكام
سواء كانت يقينية او غير يقينية بل المفيد له هو تصديق المجتهد بالحكم من الدليل فانه ما دام باقيا فاليقين باقٍ واذا
زال زال اليقين كما ذكرنا مدبر فانه دقيق وهذه المباحث زيادة تفصيل واذا اردت استيفائها فعليك بحاشية السيد الشريف
على شرح المختصر العضدي في مبحث الاجتهاد وتعريف الفقه قوله غاية ما يقال الجواب عن الايراد السابق بقوله لكن يرد
وحاصله ان الامام المقلد ليس بفقيه بهذا المعنى بل ذا المعنى آخر للفقه غير ممكن حصوله للمقلد ما دام مقلدا
قوله والتوفيق بين هذين الاجماعين يعني ان بين الاجماعين تنافيا لان الاجماع
على ان الفقه من العلوم المدونة يستلزم ان يكون المقلد الغير المجتهد العالم بتلك المسائل
المدونة فقيها اذ لا معنى للفقيه الا العالم بالفقه والفقه هي المسائل المدونة والاجماع على عدم فقاهة غير
المجتهد ينافيه فوجب التوفيق بينهما ولا يحصل ذلك الا بان يجعل للفقه معنيان احدهما ما يمكن حصوله للمقلد وهو العلم بالمسائل
المدونة فباعتبار حصوله يكون فقيها والثاني ما لا يمكن حصوله والعلم بمعنى اليقين بالاحكام عن الامارات فباعتبار عدم
حصوله لا يكون فقيها قوله بملاحظة الحيثية فان قيد الحيثية ملحوظ 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 بالحمل
يعني ان علم جبرئيل الرسول بالمسائل المكتسبة عن الدلائل المدونة بدون حركة فكرية فان قلت لم يخرج بهذا القيد
علم الله تعالى بالمسائل الفقهية قلت لانه غير داخل لان المراد بالعلم العلم الحادث قوله للرسول علم احتجاجا على هذا
الاعتراض انما يرد على مذهب من يجوز الاجتهاد للرسول في بعض الاحكام لكن فيه اختلاف والقائلون بالجواز مختلفون
منهم من قال بالوجوب عليه عند الحاجة ومنهم من نفاه واختلفوا ايضا في جواز البعض حمله على الخطاء والسهو مستند

بانهم معصومون عن الخطاء والسهو في الاجتهاد وهذا في امور الدين واما في امور الدنيا فيجوز السهو
الخطا قوله لتعريف الاحكام اه يعني ان المراد بالاحكام جميعها فالمعنى سموا العلم بجميع الاحكام عن ادلتها بطريق
الاستدلال بالفقه فلا اشكال بعلم الرسول كان عالما بطريق الاستدلال في بعض الاحكام والمراد بجميع الاحكام الاحكام الحاصلة
بعني ان علم بجميع الاحكام الحاصلة له حاصل بالاستدلال فلا يرد ان العلم بالجميع محال لان المسائل تتزايد يوما فيوما وانما خرج عن التعريف
مثل فقه مالك للثبوت لا دائي وخطيبين سئل عن اربعين واجاب عن اربعة قوله ففيه مثل ما مر من الكلام اه اي
من السؤال والاجوبة السابقة في قوله ما يفيد معرفة الاحكام اقول تحرير السؤال والجواب موقوف على حل العبارة
فاقول قوله اجمالا احترز عن نسبة المعرفة الى الاحوال وحال عنها اي معرفة احوال الادلة بطريق الاجمال اي على
وجه كلي بان يكون في ضمن القواعد الكلية غير متعلقة بدليل دليل وحال عن الادلة اي معرفة احوال الادلة
حال كونها مجملة غير مبسوطة بحكم حكم وعلى الاول المراد بالادلة التفصيلية التي ينطبق بالاحكام اذ لو اريد بالادلة
الاجمالية لم يكن لتقييد المعرفة بقوله اجمالا فائدة اذ ليس لنا معرفة باحوال الادلة الاجمالية على وجه جزئي وقوله في
افادتها متعلق باحوال حال عنه ولو قال من حيث افادتها لكان اظهر فالمعنى سموا معرفة احوال الادلة بطريق الاجمال
والادلة الاجمالية من حيث افادتها الاحكام باصول الفقه فقوله اجمالا لاخراج معرفة احوال الادلة تفصيلا مثل العلم بان
صلوا فركوا قولي في افادتها الاحكام لاخراج العلم باحوال الادلة اجمالا لكن ليس من حيث افادتها الاحكام مثل
العلم بكونها قديمة 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 لعرضها كقولنا العام
يفيد القطع او لنوع عرضها كقولنا العام الذي خص منه البعض يفيد الظن في العلم بهذه الاحكام الكلية سميت اصول
الفقه وانما اختار هذا التعريف اشارة الى ان موضوع اصول الفقه الادلة من حيث افادتها الاحكام والمسائل
الاحوال اعراض ذاتية مثبتة لها وفي 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 الادلة ولذا عرفوه بالعلم بالقواعد الكلية
ليتوصل بها الى استنباط الاحكام لا ما يفيدها ويمكن الجواب بان المعرف بالتعريف المذكور هو العلم بمعنى التصديق
بالمسائل والمعرف ههنا نفس المسائل فالمعنى سموا المسائل التي تفيد معرفة احوال الادلة الاجمالية باصول الفقه ولا
شك في صحته فان من يطالع مثلا الامر للوجوب والنهي للتحريم والعام يفيد القطع لم يعد ذلك تحصيلا للعلم باحوال الادلة
الاجمالية وهذا على تقدير ان يكون قوله اجمالا متعلقا بالادلة او يقال المراد بما يفيد العلم بالاحوال الكلية للادلة

مثل العلم بان الامر للوجوب وبقوله معرفة احوال الادلة اليا باحوال الجزئية للادلة التفصيلية مثل العلم بان صيغة
وزكوا للوجوب لا شك ان العلم بان الامر للوجوب يفيد العلم بان صلوا وزكوا وغير ذلك للوجوب كما نبهنا عليها فالمعنى سموا
العلم باحوال الكلية للادلة الاجمالية المفيدة لمعرفة احوال الجزئية للادلة التفصيلية بطريق الاجمال اى فى ضمن القضايا
الكلية باصول الفقه وهذا على تقدير ان يكون قوله اجمالا متعلقا بالمعرفة يمكن الجواب بان التغاير الاعتبارى كاف
وهو ظاهر ويمكن ان يراد بها الملكة المفيدة لمعرفة احوال الادلة الاجمالية لكن الترتيب والتدوين يابى عنه قوله
وقس عليه معرفة العقايد يعنى يرد على هذا الاعتراض السابق من ان الكلام نفس معرفة العقايد ولذا عرفوه بانه العلم بالعقائد
الدينية مع ادلتها التفصيلية اليقينية اما يفيدها والجواب بان المعرف ههنا هو المسائل والمعنى سموا المسائل الدالة
التى تفيد معرفة العقايد الدينية من ادلتها بالكلام ولا شك فى صحته فان مطالع المسائل الكلامية ووقف على ادلتها
حصل له معرفة العقائد الاسلامية عن ادلتها او يقال التغاير الاعتبارى كاف فى صحة الافادة قال الفاضل المحشى
واما الجواب الثانى فلا يجرى ههنا لان العقائد الاسلامية اكثرها شخصية لان موضوعها ذات الله تعالى مثل الله واحد
وموجود وقديم ومحمد نبى صادق وغير ذلك فلا يتصور فيها ان يقال العلم بالعقائد الكلية يفيد العلم بالعقائد الجزئية
اقول قد يقال اما ذكرتم من العقائد والقواعد ان صانع العالم عالم وقادر وهو لمدة يوبدة قول المصرحة الله عليه والحدث
للعالم هو الله تعالى الواحد القديم الحى العليم اه فالعلم بهذه القواعد الكلية يفيد العلم بالعقائد الجزئية مثلا ان
ذات الله تعالى اى الجزء الحقيقى عالم واحد وقادر بناء على انه مبدأ له وكذلك من ادعى النبوة واظهر المعجزة يجب التصديق
به وهذه القاعدة يفيد العلم بان محمدا عليه السلام يجب التصديق به وقس على ذلك بواقيه وفيه نظر والاولى ان يقال قولنا محمد
نبى صادق يحتاج الى دليل بان الله تعالى ارسله بالحق وصدقه بالمعجزات لما تقرر ان موضوع المسئلة يجب رجوعه الى موضوع
العلم هذا والحق ان يقال انه تكلف فانه لا يجرى فى المسائل السمعية لكونه سميعا وبصيرا ومتكلما فانه ما ورد السمع
الا فى ذاته تعالى والقول بعدم كونها من المسائل مكابرة ولذا جزم الدوانى فى تعليقاته على الحواشى الشريفية على شرح
مختصر الاصول ان مسائل الكلام ليست بقواعد لعدم كونها كلية واما ما قيل من ان موضوعها وان كان جزئيا
حقيقيا لكنه لا يتصور الا بوجه كلى فيكون قضايا كلية موضوعها منحصر فى فرد فهو على تقدير تسليمه لا يفيد فيما نحن
فيه لانه لا يتحقق عقائد جزئية يستفاد منها قوله عدنى المواقف ووجه السيد الشريف بانه كما ان للفلاسفة علما
نافعا فى علومهم سموه بالمنطق كذلك لنا علما نافعا فى علومنا سميناه كلاما وكما يحتمل انه ان اعتبر الاشتراك فى
جهة النفع وهو كما ان للمنطق مورث للتفوق فى علومهم كذلك الكلام يورث لنا قوة الكلام فى علومنا فقال الوجه

واحد وان لم يعتبر الاشتراك في تلك الجهة فلا فهو لا يصير وجها موجبا لتسمية اسم يكون باز اء
اعني الكلام كما سيجيء فذلك لجمعها الشارح وجعلهما وجها واحدا ولقد احسن غاية الحسن قوله باعتبار اه كانه لم
يعتبر ايراث القوة للكلام لا يكون لقوله باز اء المنطوق وجه موجه 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 يعرضها ليس مختصا بالكلام بل ذلك اقوى في النحو والصرف فان نفعهما بطريق الخدمة والاستمداد منها ايضا بل
ما يعرض المبادي فيهما اولى بهذه التسمية قوله لضياع اما قيد الاول اعني لو لم يقيد الاطلاق بقوله او لضاع اما قيد له
في قوله اول ما يجب اه وضاع ذكر وجه التخصيص في الثاني اعني قوله فخص به كانه ان كان سبب اطلاق
لفظ الكلام عليه كونه مما يجب ان يعلم ويتعلم بالكلام لكان ذكر قيد الاول ضائعا لعدم الحاجة اليه وظهر له
ترك المحشي وان كان هو كونه اول ما يجب ان يعلم ويتعلم بالكلام لكان ذكر وجه التخصيص ضائعا اذ الاشتراك بغير الكلام
في كونه اولا ما يجب حتى يذكر وجه التخصيص فقوله اذ الاشتراك دليل لقوله او ذكر وجه التخصيص لا لمجموع قوله اما قيد له الاول
او ذكر وجه التخصيص فلا يرد ما قاله المحشي المدقق فيه ان المدعى لزوم ضياع احد الامرين والدليل انما يفيد لزوم ضياع
وجه التخصيص بحلاف ما اذا قيد الاطلاق بقوله اولا فانه يكون ذكر كل من الامرين في موقعه ويصير المعنى اطلق اسم الكلام
عليه اولا لانه اول ما يجب ان يعلم ويتعلم ولم يطلق على غيره شيأ مما تحقق وجه الاطلاق وهو كونه مما يجب ان يعلم و
يتعلم تميز له عما عداه فتامل الشارح ثم خص به على هذا كانه جواب سوال يقال ما ذكرته انما يدل على تخصيص
الاسم به اولا وابتداء دون التخصيص مطلقا بان لا يسمى به غيره اصلا فما وجه التخصيص بحيث لم يطلق على غيره
اصلا فاجاب بما سمعت فاعلم انه نقل عنه هذا تعليل المعنى الفعل الذي في حرف التفسير انتهى هذه الحاشية مكتوبة
على قوله اذ لم يقيد به اي انه تعليل للفعل المستفاد من حرف التفسير اي فسر الاطلاق بالاطلاق اولا اذ لم يقيد به
اه والمحشي المدقق جعلها منوطة على قوله اذ الاشتراك فقال اي فسر الاطلاق بالاطلاق اولا اذ الاشتراك اه ثم اعترض
عليه وكانه يخفى انه بناء الفاسد على الفاسد قوله واما احتمال التسمية الغير جواب سوال كانه قيل ان اطلاق اسم الكلام
عليه باعتبار كونه اول ما يجب ولا يلزم استدراك ذكر وجه التخصيص كانه يجوز ان يكون لدفع احتمال ان يسمى غير الكلام
بهذا الاسم لغير هذا الوجه فاجاب بان هذا الاحتمال قائم في باقي الوجوه المذكورة ايضا فوجه التعرض فيها مثل
ان يقال او لانه 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 تسمية الغير بهذا الوجه وهو له انما يصح لو قدر او لا قوله والتسمية بالكلام لما قدمنا

جواب السوال كانه قيل لم وسط وجه التسمية بين ذكر كلام المتقدمين وكلام المتاخرين ولم يذكر بعدهما
مع ان الظاهر ان يتاخر عنهما اجاب بقوله والتسمية اه كذا نقل عنه وحاصله ان وضع اسم الكلام بتلك المسالة انما كان
من المتقدمين فذكر وجه التسمية بعد ذكر كلامهم او لخلاف المتاخرين فانهم تبعوا لهم في تلك التسمية قوله اى الواسطة
بين الايمان والكفر هذا القول منهم بناء على جعلهم الاعمال الاتيان بالواجبات وترك المنهيات جزء من حقيقة الايمان
والكفر عبارة عن التكذيب فمرتكب الكبيرة ليس بمومن لعدم جزئه اعني ترك المنهيات وليس بكافر لكونه مصدقا
مقرا بما جاء به النبي ﷺ فيكون واسطة بين الكفر والايمان عندهم وهي الفسق قوله لا بين الجنة والنار رد
لما وقع في كلام بعض خطا مذهبهم بين عبارتهم من انهم يثبتون الواسطة بين الجنة والنار لمرتكب الكبيرة لانه ليس بمومن ليكون محل الجنة ولا كافر ليكون محل النار يعني ليس المراد باثبات المنزلة بين
المنزلتين اثبات الواسطة بين الجنة والنار ليكون مقر الفاسق كما هو الظاهر من عبارتهم لان الفاسق عندهم
مخلد في النار ان مات بلا توبة كما هو المشهور من مذهبهم فهم لا يثبتون لمرتكب الكبيرة مقرا ليكون واسطة بين الجنة
والنار فاندفع وقاله الفاضل الحشي من ان كون الفاسق مخلدا في النار عندهم لا ينافي ان يقولوا بالواسطة بين الجنة
والنار بجواز ان يكون اهلها غير الفاسق والفاسق لكن يدخل فيها اولا حتى يحكم الله تعالى بما يشاء لان هذا لحشي
ليس الاستدلال على انه لا يمكن لهم القول بالواسطة بل دفع ما يتوهم ذلك البعض قوله وقال بعض السلف والواو للحال
اى والحال ان بعض السلف ايضا يقول بثبوت الواسطة بين الجنة والنار كاثباتهم الاعراف فلا وجه لتخصيص واصل بن عطاء
بهذه الاثبات وجعله سببا للاعتزال قوله لكن مالهم الى الجنة قال القاضي في تفسير قوله تعم وعلى الاعراف رجال
يعرفون كلا بسيماهم اى رجال من الموحدين قصروا في العمل فيحبسون بين الجنة والنار حتى يقضي الله فيهم بما شاء
قوله زمان فترة من الرسل اى زمان يفقد النبي ﷺ وعدم وصول دعوته اليهم فانهم معذورون لعدم اطلاعهم على
المامور به والمنهي عنه وقالت المعتزلة انهم معذبون بترك الواجبات كالمخالف الكافر في معرفة حسن الاشياء وقبحها
ويرد عليهم قوله 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 اعتزال الحسن مذهبه وانما يثبت المنزلة بين المنزلتين لان الفاسق عندنا منافق داخل في الكافر لان النفاق نوع
من الكفر فان قيل لم يحمل قول المعتزلة على ما قاله الحسن البصري رح بان يكون المراد بقولهم مرتكب الكبيرة
ليس بكافر انه ليس بكافر مجاهر قلت هو منافق لدليلهم الاتي كاثباتهم حيث قالوا ان اهل الملة في اسماء اهل الكبائر

على قول الخوارج يسميهم كافرين والمرجية مومنين والحسن البصري واتباعه منافقين فاخذنا المتفق عليه وهو
الفسق وتركنا المختلف فيه فانه في الحقيقة اثبات امر مغائر للايمان والكفر والنفاق ونقل عن بعض المتاخرين
من المعتزلة انا لا ننفي الايمان بمعنى التصديق واجراء الاحكام عن الفاسق بل بمعنى استحقاق غاية المدح وهو الذي
يسمونه بالايمان الكامل وينفونه عن الفاسق فلا يكون الواسطة بين الايمان المطلق والكفر بل بين نوع الايمان
والكفر وكان هذا رجوع منه عن مذهبهم واعراض عنه قيل يمكن حمل قول الحسن انه ليس بمومن ولا كافر بل هو
منافق على انه ليس بمومن بالايمان الكامل بل هو منافق في الاعمال فالايمان المنفي هو الايمان
الكامل الذي كان العمل جزء منه فلا منزلة بين المنزلتين اقول هذا التوجيه مخالف لما نقل عنه
عن الاستدلال عليه فانه قال القراءة الشخص على المعصية المفضية الى العذاب يدل على انه كاذب في دعوى
تصديقه بما جاء به النبي عليه السلام وان من اعتقد من العقلاء ان في هذا الخبر حبة لا يدخل يده في ذلك الجحر فان
ادخل فيه علم انه كان لا يعتقد فان هذا الدليل يدل على انه يقول انه منافق في التصديق ولذا رجع الحسن عن هذا المذهب
على ما نقل في البداية قوله بناء في كونها دار ثواب وعقاب يعني ان اضافة الدار الى كل من الثواب والعقاب بمعنى
اللام والكلام الاختصاص فيفيد انهما موضوعان للثواب والعقاب وهو بناء في تحقق عدم الثواب والعقاب
فيهما قوله ولو سلم اي ولو سلم ان معنى كونهما دار ثواب وعقاب ان كل من يدخلها ثياب ويعاقب
فهو بالنسبة الى مستحقهما وهم عند المعتزلة المكلفون بناء على مذهبهم من ترتب الثواب والعقاب على الاعمال على
سبيل الوجوب واما عندنا فهو ترتب عادي فيجوز ان ثياب بلا طاعة وان يعاقب بلا معصية على ما سيجيء تفصيله
قوله فالمراد بقوله فادخله الخ ان الدخول بدون الثواب متحقق عندهم في الصغار قوله كما يدل عليه السياق من وجوب
الثواب للمطيع والعقاب للعاصي قوله نسب الدخول الخ الى نفسه اشارة الى ان يدخل الجنة بالاختيار يجب على الله تعالى
او خاله قوله وقس عليه قوله فدخلت اي دخولا معاقبا بها مستحقا لها لان الكلام فيه للتفرع على الكفر والعصيان
ولذا نسبه الى نفسه ذلك الصغير اي دخولا باختياره قوله ذهب معتزلة بصرة المقصد من هذا الكلام دفع ما قيل ان الاشعري
قد اطال الكلام على نفسه في متن الجمائل اذ يكفيه ان يقول ان المناسب لحق الكافر المعذب ان لا يخلق او يسلب
عنه العقل ولا حاجة الى ذكر الصغير وغيره واما حاصل الدفع ان مقصد الاشعري ابطال مذهب معتزلة بصرة
واسكاته على مذهبه وهو مذهب غيره ولا يخفى انه يتم في مادة الصغير ولا يتم اما ذكر مادة المطيع فهو كما جاء العنان
وطلب البيان قوله قالوا تركه بخل او جهله لانه ان علم الله تعالى بما هو نفع للعبد في دينه وتركه يكون بخلا وان لم يعلم

يعلم يكون سفها يجب تنزيه الله تعالى عنهما كذا نقل عنه وفيه تامل والاولى ان يقال ترك بخل وجهل قوله فاوجب
اه يعني اي اوجب الجبائي على الله تعالى ان يعطي العبد ما علم نفعه في دينه قوله فلزمه ما لزم اي لزمه امر عظيم لا يمكن
ان يعبر عنه معينا وهو السكوت في مادة العاصي لان الواجب على الله تعالى على حسب علمه في حقه ان لا يخلقه وعينه
صغيرا ويسلب عنه عقله قال الفاضل الاسفرائني في دفع الزام الاشعري عن الجبائي بانه له ان يقول الاصلح
واجب على الله اذ الامر يوجب تركه حفظ اصلح آخر فوقه بالنسبة الى شخص آخر فلعله كان اماتة الام الكافرة حين
ابويه واخيه لكمال الجزع على موته فكان الاصلح لهم حياته فلما حفظ هذا الاصلح فات الاصلح له ولعله في نسله اصلح
كان الاصلح لهم ايجادهم فلرعاية الاصلح لكثيرين فات الاصلح له اقول هذا الجواب غير تام مذهبا فهو يقول بوجوب
اعطاء ما هو الاصلح للعبد على الله تعالى فترك الاصلح في حقه لاجل اصلح شخص آخر في حق آخر ظني عينه
نعم يتم هذا الجواب اذا كان المراد بالاصلح الاوفق لان الحكمة تقتضي ان يترك الخير الكثير للشر القليل قبيح في حقه تعالى
وقيل ايضا في دفعه بان الجبائي لا يقول بان الايقاء وايصال الانفع واجب على الله تعالى حتى يرد عليه ما ذكر
بل الواجب عنده اللطف والتمكين والاقدار عليه كاعطاء العقل والقدرة وارسال الرسل وهذا حاصل في حق
العاصي ولا يخفى ان وجوب اللطف على الله تعالى عند المعتزلة امر آخر سوى وجوب الاصلح فكان الجبائي خلط احدهما بالآخر
قال في المواقف واما المعتزلة فاوجبوا على الله تعالى بناء على اصلهم امورا الاول اللطف وقرروه بانه الفعل الذي يقرب
العبد الى الطاعة ويبعده عن المعصية كبعثة الانبياء والثاني الثواب على الطاعة والثالث العقاب على المعصية
والرابع الاصلح للعبد قوله بعضهم اي بعض معتزلة بصرة لم يعتبر جانب علم الله تعالى بل قالوا يجب على الله تعالى
ان يعرضه للثواب والدخول في اعلى المنزلتين وان علم انه يكفر عند كونه مكلفا فلا يلزم عليهم من مات عاصيا لان
ما هو الواجب على الله تعريضه للثواب وبلاغه الى مبلغ الرجال وتكليفه وهو حاصل في حقه والكفر انما حصل له
بقدرته ولا مدخل لقدرة الله تعالى فيه على ما قالوا لكن يلزمهم ترك الواجب فيمن مات صغيرا لعدم التكليف
في حقه فان قيل يرد عليهم من مات كافرا اولم تصل اليه دعوة نبي قط فانه ترك في حقه ما هو الواجب عليه تعالى
قلت تعريض الثواب عندهم ليس موقوفا على ارسال الرسل فانهم قالوا العقل كاف في معرفة الله تعالى وحسن
الاشياء وقبحها وملاك التكليف عليه وارسال الرسل لطف يقرب العبد الى الطاعة نعم يرد عليهم من مات
مجنونا قوله بمعنى الاوفق يعني ما تقتضيه حكمة الازلية وتدبير نظام العالم يجب على الله تعالى فعله وقبح تركه سواء
كان فيه نفع العبد في الدنيا او في الدين او في كليهما اولم يكن فيه لا يرد عليهم بشيء مما ذكر كما لا يخفى قوله ابو منصور

الماتريدي هو تلميذ ابي نصر العياض تلميذ ابي بكر الرجاني تلميذ محمد بن الحسن الشيباني من اصحاب الامام الاعظم ابي حنيفة رح كذا في شرح المقاصد قوله لمسئلة التكوين وعبر من مسئلة الاستثناء في الايمان ومسئلة ايمان المقلد على ما سيجيء قوله لان المقول مجموع ما في الكتاب اي الظاهر ان يكون مقول القول مجموع ما في الكتاب لان القرينة لا تدل على تخصيص البعض والمراد بمجموع ما في الكتاب مجموع المسائل التي تصلح ان تكون مقول القول فلا يرد انه يلزم على هذا التقدير ان يكون قولنا خلافا للسوفسطائية ايضا مقول القول فيكون مقصودا بالنقل مع انه ليس كذلك وان قوله والالهام ليس من اسباب المعرفة عند اهل الحق يأبى عنه لان قوله خلافا للسوفسطائية لا يصلح ان يكون مقول القول لانه محال عن مقول القول اذ كل اهل الحق يقولون حقايق الاشياء ثابتة والعلم بها متحقق حال كونهم مخالفين للسوفسطائي وكذلك قوله والالهام انه من اسباب القاء معنى في القلب جملة اسمية وقعت حالا اي قال اهل الحق واسباب العلم منحصرة في الثلثة الحواس والعقل والخبر الصادق والحال انه ليس الالهام من اسباب المعرفة عندهم فلا يكون ما مقول القول بل قيد له فلا يلزم شيء مما ذكروا الفاضل الحلبي اجاب عن الاباء بانه يجوز ان يكون اعادة لفظ عند اهل الحق في قوله والالهام ليس من اسباب المعرفة للتاكيد انتهى ولا يخفى ان هذا الجواب مما يأباه الطبع السليم اذ ليس هو محل التاكيد مع انه يلزم ان يكون قوله والالهام اه مقصودا بالنقل وليس كذلك فانه انما ذكره لدفع بطلان حصر اسباب العلم في الثلثة كما سيجيء قوله يحتمل اه اي على تقدير ان يكون مقول القول هو قولنا حقايق الاشياء يجوز ان يكون المراد باهل الحق اهل السنة والجماعة ووجه تخصيصهم بالذكر مع ان غيرهم ايضا يشاركونهم في هذه المسئلة للاعتداد بهم وللاشارة الى ان غيرهم بمنزلة العدم في هذه المسئلة حتى كأنه لا خلاف لغيرهم قوله قد يفتح الباء اي يفتح رعاية لكون المعتبر في الحق المطابقة من جانب الواقع وانما يحصل تلك الرعاية بملاحظة الحيثية اي الحكم المطابق للواقع من حيث انه مطابق للواقع اذ لولم تعتبر الحيثية وملاحظتها الصدق تعريف الحق على الصدق ايضا اذ يصدق على اية الحكم المطابق للواقع كان المطابقة بين الشيئين تقتضي نسبة كل منهما الى الآخر بالمطابقة كما علم في المفاعلة لكنه ليس من حيث انه مطابق بل من حيث انه مطابق على ما سيجيء قوله لكن كما يلائمه قوله اه فان قوله واما الصدق اه يدل على ان الفرق بين الحق والصدق بحسب الاستعمال وشيوع الصدق في الاقوال دون الحق لا بحسب المفهوم اذ على تقدير فتح الباء يفهم الفرق بحسب المفهوم وقوله وقد يفرق يدل على ان الفرق بينهما بهذا الاعتبار ليس مبنيا في السابق بهذا الاعتبار فلو كان الباء في قوله الحكم المطابق مفتوحا يكون بعينه الفرق المبين بقوله وقد يفرق اه اذ كما قال باعتبار المطابقة من جانب الواقع فيهما حتى يحمل قوله والحكم المطابق عليه تأمل قوله بغير الاشارة

يستفاد من الشيوع والخصوص فاذا كان الشيوع مختصا بالقول كان اعم الاطلاق باقيا على
ان كل قيد يرجع اليه الحكم سواء وقع الاثبات او النفي يكون هو مقصد المتكلم منه كما صرح به الشيخ عبد القاهر
بطريق المفهوم كما زعم افاضل المحشين قوله اذ المنظور فيه الخ تعليل للحكم المطوي اي انما سمي الحكم باعتبار كونه مطابقا
بالفتح للواقع بالحق كان المنظور فيه الخ يعني ان الذي يلاحظ ويكون حصول هذا الاعتبار للحكم اعني كونه
مطابقا بفتح الباء هو الواقع فان الحكم انما يصير مطابقا بفتحها اذا نسب اليه الواقع واعتبر من جهة الفاعلية
صريحا فيقال المطابق للواقع الحكم والواقع متصف بالحق المعنى اللغوي اعني الثابت من حق بمعنى ثبت فنقل الحق عن معناه
اللغوي الذي هو صفة الواقع سمي به كون الحكم مطابقا تسمية الشيء بوصف بما هو منظور في حصوله او كان اخذ منه صفة المشبهة
ووصف المعتقد الحكم به فللحق معان ثلثة احدها اللغوي وهو الثابت المنقول عنه والثاني كون الحكم مطابقا والثالثة
الصفة المشبهة المأخوذة من هذا المعنى التي يوصف بها الحكم بالمواطاة بان يقال الحكم حق وانما قيد بقوله او كان
الحكم ايضا منظورا فيه من جهة الفاعلية في هذا الاعتبار لكن ضمنا لا صريحا لانه اذا لم يكن منسوبا الى الواقع من جهة
الفاعلية لا يتصف بكونه مطابقا بفتحها فان مقتضى باب المفاعلة النسبة بالفاعلية والمفعولية من الطرفين لكن ذلك
منظور اليه تبعا بان كان الواقع منظورا فيه بذينك الاعتبارين لكن تابعا اي ضمنا اذ الفاعل الصريح للمطابقة على
هذا الاعتبار هو الواقع قوله هو الواقع الموصوف بكونه حقا الواقع هو النسبة الخبرية الثانية مع قطع النظر عن اعتبار
المعتبر بان الكلام الذي دل على وقوع النسبة بين الشيئين اما بالثبوت او بالانتفاء مع قطع النظر عن
حصولها في الخارج لا بد ان يكون بينهما نسبة ثبوتية او سلبية لانه اما ان يكون هذا ذلك او لم يكن وتلك النسبة هو الواقع
في الخارج وهي امر معين ثبوتها وتحققها انها ثابتة مع قطع النظر عن اعتبار المعتبر كما انها موجودة في الخارج فلا يرد
ما قيل ان النسبة امور اعتبارية فلا معنى لثبوتها وتحققها قوله واما المنظور اليه يعني انما سمي كون الحكم مطابقا بكسر الباء للواقع
بالصدق بان لوحظ في هذا الاعتبار او لا هو الحكم فانه يصير الحكم مطابقا بكسرها اذا نسب الى الواقع واعتبر من جهة
الفاعلية صريحا فيقال المطابق الحكم للواقع والحكم متصف بالمعنى اللغوي للصدق اعني الانباء عن الشيء على ما هو
عليه فيكون تسمية هذا الاعتبار بالصدق اما تسمية للشيء بوصف ما هو منظور فيه او لان قلب لم يجعل الكلام
بالعكس فيكون الحكم مطابقا بفتحها بالصدق وكون الحكم مطابقا بكسرها بالحق تسمية الشيء بوصف ما هو منظور فيه ثانيا
حيث بان النسبة بوصف المنظور او لا الراجع من التسمية بوصف المنظور فيه ثانيا لقربه منه واسناقه الى الفهم او لا من وصف
المنظور فيه ثانيا قوله وهو الانباء قال الفاضل المحشي وفيه نظر لان الانباء صفة المتكلم والمقصد ههنا بيان حال الصدق الذي

هو صفة للحكم والجواب ان هذا انما يرد لو كان الانباء مصدرا مبنيا للفاعل اى الاخبار فانه صفة المتكلم اما لو كان
مصدرا مبنيا للمفعول اعنى كون الشئ مخبرا عنه على ما هو عليه فلا شك فى كونه صفة للحكم اويقال 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 اذ المعنى فانه يستلزم كون اللفظ بحيث يفهم منه المعنى كما حققه السيد الشريف
فى حاشية المطول وقال المدقق الخبيصى لكن اتصاف الحكم باى معنى كان بالانباء عن الشئ على ما كان عليه محل كلام
انتهى كلامه يحتمل ان يكون مراده ما مر فى كلام الفاضل المحشى وقد عرفت جوابه ويحتمل ان يكون مقصوده ان كون
الانباء المذكور صفة للحكم انما يصح لو كان كل حكم ثابتا فى نفس الامر اذ لم يصح ان يقال كل حكم صادق اى مخبرا عنه
على ما هو عليه والجواب انه لا يلزم فى وجه المناسبة اتصاف جميع افراد احكم المذكور بل يكفى اتصاف بعضها به ان
مدلول الكلام فى نفس الصادق والكذب احتمل العقل بناء على ان دلالة الالفاظ ليست قطعية بقى الكلام
فى ان كون الانباء المذكور معنى لغويا للمصدر المزيد فيه كما صرح به غير واحد فى الصحاح وغيره من الكتب المشهورة
قوله وهو اولى مما قيل اه كانه يدل على وجه المناسبة فى التسمية على وفق ما ذكره فى الحق على ان التميزة المطلق
كما يكفى فى التسمية قوله فان المفهوم اه دفع لما يقال ان الحقيقة صفة الحكم ومطابقة الواقع اياه صفة للواقع فكيف يصح
تعريفها بها وحملها عليها هو بوجه حاصل الدفع ان المفهوم 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 تامل قوله الا انه مركب جواب عما يقال انه لو كان صفة للحكم
لصح ان يشتق منه صفة له كما يشتق من الحقيقة فيقال حكم حق قوله كذا افاده السيد حيث قال فى شرح التلخيص عرفوا الدلالة
الوضعية اللفظية بانها فهم المعنى من اللفظ واعترض عليه بان الفهم ان كان مصدرا مبنيا للفاعل اعنى الفاهمية
فهو صفة الفاهم وان كان مصدرا مبنيا للمفعول اعنى المفهومية فهو صفة المعنى فلا يصح على الدلالة التى هى صفة اللفظ
واجاب بانا لا نسلم انه ليس صفة اللفظ فان الفهم واحد وان كان صفة الفاهم ولكن الانفهام واحد وهو صفة المعنى
الا ان فهم المعنى من اللفظ صفة اللفظ وان معنى فهم المعنى من اللفظ وانفهام المعنى من اللفظ هو كون اللفظ بحيث
يفهم منه المعنى غاية ما فى الباب ان الدلالة مفرد يصح ان يشتق منه صفة تحمل على اللفظ وفهم المعنى وانفهامه منه مركب لا يمكن
اشتقاقها منه الا بواسطة مثل ان يقال اللفظ منفهم منه المعنى قوله للبعض الافاضل اراد به السيد الشريف حيث رد
ما قاله الشارح فى شرح التلخيص ما حاصله ان كون فهم المعنى من اللفظ صفة اللفظ باطل وكون معناه كون اللفظ

بحيث يفهم منه المعنى ظ البطلان نعم انه ليس تلزمه واين الاستلزام من الاتحاد فالاولى ان يقال ان امثال هذا محمول على التسامح من القوم واعتمادهم على ظهور ان الدلالة صفة اللفظ والفهم صفة السامع فلا بد ان يقصد بتعريفها به ما هو صفة اللفظ اعنى كون اللفظ بحيث يفهم منه المعنى ودلالة فهم المعنى من اللفظ على كون اللفظ بحيث يفهم منه المعنى دلالة واضحة لا شبهة فالمقصد من فهم المعنى من اللفظ كون اللفظ بحيث يفهم منه المعنى قوله فالمعنى يعنى اذا لم يكن مطابقة الواقع اياه صفة للحكم بل محمول على التسامح على ما حققه بعض الفضلاء يكون معناه كون الحكم بحيث يطابق الواقع بناء على ظهور دلالته عليه واعتمادا على فهم السامع قال المحشى المدقق لكن على هذا التقدير يكون المنظور اولا وبالذات اعتبار المطابقة هو الحكم ايضا فى الحقيقة اقول ليس المراد بكونه منظورا فيه اولا انه يذكر فى اعتبار المطابقة اولا حتى يرد عليه ما ذكر بل المراد ان الذى يلاحظ اولا فى حصول هذا المفهوم اعنى كون الحكم مطابقا بفتح الباء هو الواقع كانه الفاعل الصريح بها سواء كان ذكره مقدما او مؤخرا ولا يخفى انه ثابت على هذا التقدير تامل قوله لا يقال هذا صادق يعنى ان الظاهر ان يكون الباء فى قوله به للسببية والضميران للشئ فالمعنى الامر الذى يسبب الشئ به الشئ ولا شك انه يصدق على العلة الفاعلية كان الانسان مثلا انما يصير انسانا متمايزا عن جميع ما عداه بسبب الفاعل وايجاده اياه ضرورة ان المعدوم لا يكون انسانا بل لا يكون ممتازا عن غيره لما تقرر من انه لا تمايز فى المعدومات فيلزم ان العلة الفاعلية ماهية للمعلول لانها موجبة له وهو باطل قوله لانا نقول الفاعل ما به الشئ موجود اى الفاعل ما بسببه الشئ موجود فى الخارج وذلك اما بان يكون اثر الفاعل نفس ماهية ذلك الشئ مستبعا له استتباع الضوء للشمس والعقل ينتزع منه الوجود ويصفها به على ما قال الاشراقيون وغيرهم القائلون بان الماهيات مجعولة فانهم ذهبوا الى ان الماهية وهى الاثر المترتب على تاثير الفاعل ومعنى التاثير الاستتباع ثم العقل ينتزع منها الوجود ويصفها به مثلا زيد يستتبع الفاعل فى الخارج ثم يصفها العقل بالوجود ليس الا اعتبارا عقليا انتزاعيا كما ان يحصل من الشمس اثر فى مقابلها من الضوء المخصوص وليس ههنا ضوء مستقر ثابت فى نفسه يجعلها الشمس متصفا بالوجود لكن العقل ينتزع الوجود ويصفه به فيقول بجعل الضوء بسبب الشئ واما بان يكون اثر الفاعل الماهية باعتبار الوجود لا من حيث نفسها ولا من حيث كونها تلك الماهية على ما ذهب اليه المشائيون وغيرهم القائلون بان الماهيات ليست مجعولة فانهم قالوا اثر الفاعل هو ثبوت الماهية فى الخارج ووجودها فيه بمعنى ان يجعل الماهية متصفا بها فى الخارج واما الماهية فهى اثرها باعتبار الوجود لا من حيث هى بان يكون نفس الماهية صادرة عنه ولا من حيث كونها تلك الماهية بان يجعل الماهية ماهية

فعلى كلا التقديرين اثر الفاعل الشيء للموجود في الخارج اما بنفسه او باعتبار الوجود قوله لا ما به الشيء اه يعني ليس اثر
الفاعل كون الشيء اه ذلك الشيء بل اما نفس الماهية او الماهية باعتبار الوجود واما كون الماهية ماهية فليس
بمجعول الجاعل ضرورة انه لا مغايرة بين الشيء ونفسه حتى يتوهم بينهما جعل واما عدم التمايز في المعدوم
وانما هو في الخارج لا في نفسها فان الماهيات متمايزة بعضها عن بعض في انفسها ولا مجال للنزاع في هذا وان نسب
بعضهم قولهم الماهية مجعولة او غير مجعولة اه لا يعقل صحة على ما ينبغي به القطرة السليمة انما النزاع في كون الماهيات
مجعولة او غير مجعولة بالمعنى الذي مر اثر الفاعل نفس الماهيات اه الماهيات باعتبار الوجود فاندفع ما قال
بعض الفضلاء والراهن 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 ولا يصح محلا
للنزاع وان شئت مصداق ما ذكرناه فعليك الرجوع الى الموقف والحواشي الشريفية على شرح حكمة العين وشرح الزوراء
للمحقق الدواني قوله فيرد الاشكال اذ يصير محل التعريف ما به الموجود موجود وهذا يصدق على الفاعلية قوله
قلت بعد التسليم اه يعني كما تم او كل الشيء ههنا بمعنى الموجود بل بمعنى ما يصح ان يعلم ويخبر عنه ولو مجازا او ان سلمنا
باعتبار ان الاصل في التعريفات الحمل على الحقيقة والاحتراز عن المجاز وان كان مشهورا بخلاف الكاسة مما لكرير وبين ما به
الموجود موجود فان الفاعل وبين ما به الموجود ذلك الموجود فانه الماهية فان معنى الاول الامر الذي بسببه الشيء الموجود متصف
بالوجود وهذا لا الفاعل ومعنى الثاني الامر الذي بسببه الشيء الموجود هو ذلك الموجود الممتاز عن جميع ما عداه وهو ذلك
الماهية اذ لا مدخل للفاعل في كون هذا الموجود الممتاز هو للوجود الممتاز بل ما يتراءى من تضاعف بالوجود
على ما حقق فان قيل كما مغايرة بين الشيء وماهيته حتى يتصور بينهما سببية قلت هذا من ضيق العبارة والمقصد انه كما
يحتاج الشيء في كونه ذلك الشيء الى غيرها وهذا كما قالوا الجوهر ما يقوم بنفسه اذ لا مغايرة بين الشيء ونفسه حتى يتصور
القيام بينهما قوله وبه يظهر اى بما ذكرنا في بيان الفرق من ان الماهية ما به الشيء قوله وقد يجعل احدهما اى الثاني
اذ لا صحة لرجوع الاول كان الضمير الثاني محمول على الاول والمحمول هي الماهية كالذات فالمعنى الذي بسببه الشيء ذلك
الامر بمعنى انه لا يحتاج في ثبوت ذلك الامر له الى غير ذلك الامر فيرجع محصل التعريف الى ما قالوا في تعريف الذات
بالمعنى الاعم بمعنى انه لا يعلل ثبوته للذات قوله فلا يتوهم الاشكال اه اذ الفاعل ليس الامر الذي بسببه المفعول
ذلك الفاعل لعدم الحمل بالمواطاة بينهما قوله لكن يقتضي الظاهر التعريف بالعرض انما قال لظاهر التعريف كان مال التعريف
على ما بيناه هو ان لا يحتاج في كونه ذلك الامر والعرضي ليس كذلك فان الماهية في اتصافها به سواء كان كما

يحتاج الى امر غير ذلك العرضي يكون علة لثبوته سواء كان نفس الماهية او غيرها مثلا الانسان في كونه ضاحكا
يحتاج الى ما هو به انسان كونه ضاحكا اعني التعجب لكن في الانتقاض بالذاتي بمعنى الجزء ظاهرا وباطنا فالانسان في
كونه ناطقا لا يحتاج الى امر غير باطن لان ثبوته له غير معلل بشيء اما بالغير فظاهر واما بنفس الذات فلتقدم عليها
فما قاله الفاضل الجلبي من ان ايراد النقض بالذاتي والعرضي باطل سهو ولعل المحشي انما لم يتعرض لهذا النقض كان لتقصه
الماهية بحيث يمتاز عن العرضي كما يدل عليه قول الشارح بحيث يصح الضاحك فالحق ان الذاتي في تعريفها لا يضر بالمقصود وبذا قلنا
ما ذكره بعض الفضلاء من انه جرت عادة القوم في ابتداء مبحث الماهية من الاصول العامة ببيان الفرق بين الماهية وعوارضها
دون ذاتياتها لانه قد يشتبه الماهية بالعوارض فيما اذا عرض الشيء لنفسه كالكلي للكلي فان الذاتيات فانه لا اشتباه بين الكلي
والجزئي فتدبر قوله وجعل هو هو هواه يرد ما قيل ان هو هو علم في الاتحاد والباء به متعلق بالاتحاد المفهوم من هو هو
والمراد بالاتحاد الاتحاد في المفهوم فالمعنى انه يتحد الشيء في المفهوم فلا يصدق التعريف على الفاعل لانه غير متحد
اصلا ولا على العرضي لانه غير متحد في المفهوم ووجه الرد المفهوم المتبادر من هو هو الاتحاد في الصدق عليه اصطلاحا ومن
حمل المواطاة اعني حمل هو هو اتحاد المتغايرين في الصدق فحمله عليه خلاف المتبادر والاصطلاح الذي وجب الاحتراز عنه في التعريفات
فلا يرتكب عليه مع ان الاحسن لصحيح ان يكون الباء للسببية والضمير للشيء ظ متبادر ساعة ورود النقض على انه يرد على هذا التقدير
ان يكون المحدود ماهية للحد اذ يصدق عليه انه ما يتحد الحد مع انه ليس كذلك قوله هذا اي حد وذكر ما قوله لكان
احصر لكن الذكر اظهر واسبق الى الفهم قوله اي بالكنه المقصود منه دفع ما يرد على ظاهر عبارة الشارح من انه يلزم ان لا يكون
الذاتيات ايضا من العوارض لانه يمكن تصور الشيء بدونها بان يتصور بالوجه لا بالكنه وحاصل الدفع ان ليس المراد
بالتصور في قوله مما يمكن تصور الانسان بدونه التصور مطلقا ولا التصور بالوجه فقط حتى يرد ما ذكر بل المراد التصور بالكنه فانه
انما يمكن تصور الشيء بالكنه بدون تصور العوارض وتصور الشيء بالكنه بدون تصور ذاتياته وماهيته محال قال الفاضل
المحشي ولا يخفى عليك ان المقصود من تعريف الماهية تميزها عما سواها فينبغي ان يخرج اجزاء الماهية عن تعريفها كما يخرج عنه العرضي
عن تعريفها مع انه على تقدير ارادة التصور بالكنه تبقى الاجزاء داخلة فيها اقول مقصد الشارح من قوله بخلاف الاجزاء بيان مغايرة
الماهية لعوارضها اللازمة والمفارقة لان بعض المفهومات كان يعرض لنفسها كالمفهوم والكلي فكان محل ان يتوهم ان حقيقة
العارض والمعروض واحدة واما مغايرة الماهية لاجزائها فقد ظهر من تعريف الماهية ان المراد بقوله ما به السببية
التامة ولذا ذكر في جميع الكتب الكلامية ان ماهية الشيء مغايرة لجميع عوارضه اللازمة والمفارقة مع عدم التعرض
لبيان المغايرة بين الماهية واجزائها قوله واما تصوره بالوجه الا بيان لسبب تقييد التصور بالتصور بالكنه يعني انه

في العوارض لانه يمكن تصور الشئ بدونه بالوجه ايضا اى كما يمكن تصوره بدون العرضي قوله فيرد عليه يستفاد
اه يعني يستفاد من تقريره قوله فانه من العوارض على قوله مما يمكن تصوره بدونه اى العرضي مما يمكن تصور الشئ بدونه
والذاتي بخلافه اعني مما لا يمكن تصور الشئ بدونه فيرد عليه اللوازم البينة بالمعنى الاخص اعني ما يمتنع انفكاكها عن الشئ
ويستلزم تصوره تصورها اذ يصدق عليها انه لا يمكن تصور الشئ بدونها ضرورة ان تصوره مستلزم لها بحيث يستحيل
الانفكاك بينهما فينتقض تعريف الذاتي ولا يخفى عليك انه كما ينتقض تعريف الذاتي باللوازم المذكورة منعا كذلك ينتقض تعريف العرضي
لها جمعا فاختيار الاستفادة في توجيه هذا الاعتراض تطويل الشقة اذ يكفي ان يقال انه يرد على التعريف المذكور للعرضي اللوازم البينة بالمعنى الاخص كما
ان يقال للقصر مر ذكر الاستفادة اشارة الى ورود الاعتراض على تعريفها فقط وحينئذ يكون ضمير قوله ويرد عليه راجعا الى الكل واعترض
التعريفين تأمل قوله وجوابه اعني كما تسلم الاستفادة اه فان بيان حكم العرضي لاجل مغايرته بالماهية لا يستلزم ان يكون حكم
الذاتي بخلافه وعلى تقدير تسليم الاستفادة المذكورة يكون بطريق التعريف اى بحيث تصلح ان يكون معرفا
للذاتي مساويا له لا يجوز ان يكون المستفاد حكما عاما شاملا له ولغيره كما ان ما ذكره اعني ما يمكن تصوره بدونه
ليس معرفا مساويا للعرضي يدل عليه من التبعيضية في قوله فانه من العوارض ويؤيده ما قاله في شرح المطالع
للذاتي خواص ثلث الاولى ان يمتنع رفعه عن الماهية على معنى انه اذا تصور الذاتي وتصور معه الماهية امتنع الحكم
بسلبه عنها الثانية انه يجب ثبوته لها على معنى انه ليس يمكن تصور الماهية الا مع تصوره ومع التصديق بثبوته لها
ليستا بخاصتين مطلقتين كما لا يخفى لشمل اللوازم البينة بالمعنى الاعم والثانية بالمعنى الاخص انتهى كلامه وعلى تقدير
الاستفادة بطريق التعريف فنقول في الجواب ان معنى عدم امكان تصور الشئ بدون الذاتي انه لا يمكن تصور ذلك
الشئ بالكنه بدونه بوجه من الوجوه سواء كان بطريق الاخطار بان يكون ملحوظا قصدا وبالذات او لا بان يكون ملحوظا
تبعا اذ ليس تصور ذلك الشئ الا تصور ذاتياته فلا يمكن بدونه اصلا والمستلزم لتصور 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 عن ملزوم واحد الى كل لازم له والى كل لازم
لازمه بالغا ما بلغ حتى يحصل اللوازم بأسرها في الذهن وهو محال فلا يصدق تعريف الذاتي عليها فان قيل قد صرح
السيد الشريف قدس سره في حاشية المطالع بان الخاصة الثانية للذاتي اعني ما لا يمكن تصوره بدونه مما لا بد فيه من
تصور الذاتي والماهية بطريق الاخطار ولا يكفي فيه اخطار الماهية فضلا عن تصورها قلنا المحتاج اليه هو التصديق
بثبوت الذاتي لها ضرورة انها تصديق لا بد فيه من تصور الطرفين بالذات لا ستلزام تصورها تصوره كما يرشد اليه

قوله ما نص عليه في حواشي المطالع قال السيد الشريف قدس سره في بيان قوله بان المستلزم لتصور الازم تصور الملزوم التفصيلي فربما يطرء على الذهن ما يوجب اعراضه عن اللازم وان لم يستمر الذهول عنه اي اذا تصور الملزوم وكان ملحوظا قصدا يخطر بالبال استلزام تصوره على هذا الوجه تصور لازمه القريب وفي هذا المقام بحث نص عليه في حواشي المطالع فليرجع اليه قوله وايضا زعمان تصور اللازم جواب بان عن ايراد المذكور يعني ان معنى قولنا الذاتي ما لا يمكن تصور الشيء 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 بدون ذاتيه محالا بيانه فلا بد ان يكون في زمان واحد بخلاف تصور اللازم فانه في زمان غير زمان تصور الملزوم ضرورة ان تصور اللازم متأخر لتصور الملزوم وتابع له وامتناع توجه النفس نحو الشيئين في زمان واحد واذا كان زمان تصورهما متغايرين صدق انه يمكن تصور الملزوم بدون اللازم لامكان تفكك عنه في زمان تصوره فلا ينتقض حد الذاتي باللوازم المذكورة نقل عنه لان تصور الملزوم مع تصور اللازم كسبب موجب له والا لما جاز بقاؤه مع زوال تصور الملزوم واللازم باطل بالضرورة ثم ان تحقق معنى اللزوم بين المعدوم والمعدوم مما لا يخفى ولذا قالوا الدليل ما يلزم من العلم به العلم بشيء اخر والمعرف ما يلزم من تصوره تصور شيء اخر من المبادي معدات للمطالب فارقبن فما معنى قولهم تصور اللازم البين لا ينفك عن تصور الملزوم قلت معناه ان تصوره يعقب تصور الملزوم بدون فصل ولقائل ان يمنع تغاير زماني التصورين فان من يمتنع بامتناع توجه النفس في زمان واحد الى شيئين يرد عليه الجدال وتصور الذاتي كذلك ايضا تامل والاولى في الجواب ان يقال معنى عدم امكان تصور الشيء بدون الذاتي عدم امكان ملاحظته مجردا عنه كما ان معنى امكانه بدون العرضي امكان ملاحظته مجردا عنه انتهى كلامه اقول الارادة معدا حقيقة فهو باطل لان المعدا ما يمتنع تصور اجتماعه مع المعدا له ضرورة انه يتوقف على وجوده وعدمه وتصور الملزوم قد يجامع مع تصور اللازم وان اراد انه بمنزلة المعدا في عدم لزوم الاجتماع كما يدل عليه قوله معدات فان المعدات الحقيقية هي الحركات الواقعة فيها وتسمية المبادي معدات على سبيل التشبيه نص بذلك السيد الشريف في حواشي شرح الرسالة فهو لا يفيد اذ لم يجوز اجتماعهما فيرد عليه النقض على تقدير الاجتماع وهذا البحث مندرج في قوله ولقائل ان يمنع تغاير زماني التصورين كما لا يخفى وحاصل معنى اللزوم الذي اعتبره في اللوازم البينة هو ان لا يتخلل زمان بين تعقل الملزوم وتعقل اللازم وبذلك صرح العلامة التفتازاني في شرح المقاصد في بحث الاضافة ومنع تغاير زمان التصورين بعد الا يخفى عليك رجوعه الى الدليل والا فهو غير موجه حاصله الدليل المذكور انما يتم فيما اذا كان تصور الملزوم معدا وذلك

خيرة لزم جميع الملزومات بالنسبة الى لوازمها البينة بحيث لا يتوقف اللازم على ملزوم اصلا بل يكون الامر
بالعكس كالاعدام بالنسبة الى ملكاتها فان ما لم يدخل منها داخلة في مفهوم ما لها يعقل الاضافة
يتوقف على تعقل الملكات لكونها ظرفا لها كانت الاعدام موقوفة عليها اذ لا يتوقف شيء منهما على الاخر كما
فانهما يحصلان معا من غير ان يتوقف احدهما على الاخر فهو الا لبطل المعية وخلاصة ان التلازم منحصر في العلة
والمعلول وبين معلولي علة واحدة فعلى تقدير ان يكون الملزوم علة معدة يكون ما لم يتصور الملزوم مغايرا
لما لم يتصور اللازم وعلى التقدير الاخير يكون ما لم يتصور الملزوم هو ما لم يتصور اللازم وبما حررنا لك من توجيه المنع
ظهر ان اعتراض المحشي المدقق بعد نقل هذه الحاشية بان جواز الثاني لا يجري في الاعدام بالنسبة الى ملكاتها وفي
بيان عدم التدبر في توجيه المنع المذكور ووجه التأمل ان وجود الماهية بالتغاير ليس الا وجود الاجزاء فلا يكون تصور الذات
مغايرا بالذات لتصور الذاتي ولذا قالوا بالتغاير بالاجمال والتفصيل بين الحد والمحدود فحينئذ في الملزوم واللازم
فان تصور الملزوم مغاير بالذات لتصور اللازم بما يخص والحوار ما ذكره بقوله والا ولي اه وحاصله ان في الذات
تصور الذات بدونه غير ممكن كان وجوده وجوده لما ان المتصور ايضا غير ممكن وفي اللوازم التصور ممكن لكل منهما
وهو انفكاك الملزوم عن اللازم محال وهذا كما قالوا ان في الكليات الفرضية فرض الاشتراك الممكن وان كان المفروض
محالا محالا وفي الجزئي فان الفرض والمفروض يمتنع ان يتقضيا ذلك في حواشي السيد الشريف قدس سره على شرح
مختصر الاصول قوله وهذا القدر يكفينا في هذا المقام يعني هذا القدر من الانفكاك اعني كون ما لم يتصور
اللازم غير ما لم يتصور الملزوم يكفينا في الفرق بين اللازم والمساوي وما في قسمة الخارج عن الماهية الى اللازم
والمفارق فلا دليل فيه على الانفكاك بمعنى الانفصال وعدم الاستلزام ففي هذا اشارة الى ما يتوهم ان القول
بالانفكاك يهدم قاعدة اللزوم وحاصله ان الانفكاك الهادم للزوم هو بمعنى الانفصال وعدم الاستلزام
لا بمغايرة ما لم يتصور قوله وقيل ايضا اعتراض ثان على قوله مما يمكن اه يعني ان المراد بالامكان في قوله مما يمكن
تصور الانسان بدونه الامكان الخاص عني سلب الضرورة عن جانبي الوجود والعدم يلزم جواز تصور الشيء
بالعرض وهو محال اذ العارض لا يفيد معرفة حقيقة المعروض والا لم يكن عارضا اجيب بمنع الملازمة اذ لو
الانسان بدون العرضي وتصوره لا بد وان يعني به ليس ما حضر ويلزم من تصور الشيء بالعرض جاز ان
يجب ان يكون تصوره كنهه بد وان ضرورة هذا هو المراد بالامكان العام اعني سلب الضرورة عن احد الطرفين
وهذا المعنى حاصل في الذات ايضا اذ كما يصدق على العرضي ان تصور الانسان بدونه واجب كل واحد

ممكن بالامكان العام كذلك يصدق على الذاتي ان تصور الانسان بدونه ممتنع وكل ممتنع ممكن بالامكان العام
وتلخيصه انه لما لم يقيد الامكان العام بنوع من الطرفين كان صادقا على كل من الواجب والممتنع قوله وجوابه الخ يعني
انا نختار ان المراد بالامكان الامكان الخاص ونمنع لزوم جواز تصور كنه الشيء بالعرضي بان يكون هو سببا لحصوله
الذي هو محال بل اللازم جواز تصور كنهه مع العرضي بان يكون مقارنا له فان الجانبين المتقابلين في قولنا مما يمكن
تصور الانسان بدونه وتصور الانسان لا بدونه يعني معه لابد اذ المقابل لقولنا بدونه معه لا به فالمعنى تصور الانسان
بالكنه مقرونا بغير العرضي وتصوره معه ليس بضروري ولا مستحالة فيه فانه يجوز ان يتصور الشيء بالكنه بحيث يلزم
تصور العرضي من اللوازم البينة اقول هذا الجواب انما يتم لو كان الباء في قوله بدونه للملابسة اما لو كان للسببية
فالمقابل لقولنا بدونه هو قولنا به كما سمعه فالسوال باق ولعل هذا وجه التسليم في قوله ولو سلم قوله يعتبر الامكان بالنسبة
المقيد يعني الامكان في 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 العرضي او به ليس ضروريا يلزم ما ذكر من جواز التصور بالكنه
العرضي واما لو اعتبر كيفية نسبة الوجود الى ذات التصور المقيد حتى يصير المعنى التصور المقيد بالكنه يكون
حاصلا بدون العرضي ممكن يعني ليس وجوده كعدمه ضروريا بمعنى انه قد يحصل وقد لا يحصل فلا استحالة فيه
لان الامكان حينئذ راجع الى ذات التصور لا الى بدونه حتى يلزم ما ذكر يقرر عنه وتوضيحه ان قولنا الرومي لا ابيض ممكن
لا يستلزم جواز عدم البياض عن الرومي كان الامكان اعتبر كيفية نسبة الوجود الى ذات الرومي لا كيفية نسبة البياض
اليه فههنا يجوز ان يعتبر الامكان كيفية نسبة الوجود الى ذات التصور الذي يكون بدون العرضي لا كيفية نسبة الكون
بدون العرضي اليه فعدم التصور بدونه مثل عدم الرومي لا ابيض بان لا يوجد اصلا لا بان يوجد وكلا يوجد وصفهما
فتامل انتهى كلامه وجه التامل ان اعتبار الامكان بالنسبة الى التصور المقيد بعيد يابى عنه الذوق السليم فانه يصير المعنى
بخلاف الضاحك والكاتب من الامور التي يكون تصور الشيء الحاصل بدونها ممكنا فانه من العوارض اقول ويستفاد من
الامر الذاتي الامر الذي يكون تصور الشيء بالكنه الحاصل بدونه غير ممكن ومن ههنا يخرج جواب آخر للاعتراض السابق
اعني حمله على تعريف الذاتي على اللوازم البينة بالمعنى الاخص وهو ان التصور بدون اللوازم ممكن لكن التصور محال بخلاف
الذاتي فان التصور بدونه غير ممكن اذ ليس تصور الشيء الا تصور ذاته فلا يكون بدونه ممكنا فحال تصور اللازم
فانه مغاير لتصور الملزوم فيجوز تصوره بدونه وان لم يوجد ههنا هو الجواب الثاني للاستاذ اليه فيما نقل عنه قوله
على ان تصوره اي انا على تسليمنا الاستقبال قولنا بدونه وان الامكان كيفية نسبة القيد الى المقيد فنقول ان تصور الشيء

بالكنه بالعرض بان يكون العرضي سببا لحصول الجزء ممتنع اذ يجوز ان يكون للعرضي نسبة خاصة بماهية المعروض بحيث يلزم من العلم به العلم بكنهه كيف ولا وقد قالوا انه يجوز ان يكون للمتباينين نسبة خاصة يلزم من العلم بالعلم بمباين اخر وان لم يطرد في جميع العوارض

قوله ويمكن اختياره اه جواب عن الاعتراض باختيار الشق الثاني هذا هو الجواب الاسلم الاسبق الى الفهم يعني انا نختار ان المراد بالامكان في قوله مما يمكن تصور الانسان بدونه الامكان العام لكن لا مطلقا حتى يرد انه متحقق في الذاتي بل مقيدا بكونه من جانب الوجود ومعنى قوله مما يمكن تصور الانسان بدونه ان تصور الانسان بالكنه بدون العرضي يمكن وجوده يعني عدم التصور بالكنه بدون العرضي اي التصور به ليس بضروري وهذا المعنى اي الامكان العام المقيد بجانب الوجود غير حاصل في الذاتي اذ لا يصح ان يقال تصور الانسان بدون الذاتي يمكن وجوده يعني التصور به ليس بضروري بل مفهم الامكان المقيد بجانب العدم حاصل فيه كما مر لكن هذا ليس معتبرا في العرضي **قوله** قد اطلقها على الماهية ان كان المراد من الماهية باعتبار التشخص المشروط بشرط التشخص كما هو الظاهر من الاطلاق غير مشهور بين القوم وان كان المراد به الماهية مع التشخص فعدم شهرته في حيز المنع في اسعد الشريف قدس سره والحقيقة الجزئية تسمى هوية في شرح التجريد وقد يراد بالذات ما قد يحمل عليه الماهية من الافراد الحقيقة الجزئية وتسمى هوية قوله اورد الفاء يعني اورد الفا في قوله فالحكم اه ايذانا بان هذا السؤال نابئ مما سبق واما الفاء في قوله فان قيل فهو دال على تفرعه وورود على ما قبله سواء كان مبناه ذلك او على ما هو طريق سائر الاسئلة الموردة في الكتب فمن قال ان الفاء الثاني للتاكيد لم يات بشيء **قوله** مجموع امور ثلثة احدها تعريف الحقيقة بما به الشيء هو هو وثانيها كون الشيء بمعنى الموجود وثالثها كون الثبوت بمعنى الوجود فانه يصير المعنى الامور التي بها الموجودات تلك الموجودات موجودة ولا خفاء في غرابة هذا الحكم لان عقد الوضع مستلزم لعقد الحمل لزوما بينا كانه قيل الامور الدائبة او حقايق الاشياء هي الامور التي بها الاشياء موجودة وجودها بما ذكرنا اندفع ما قيل انها اذا كان الحقيقة بمعنى الماهية لا غرابة في هذا الحكم اذ المعنى ماهيات الجزئيات الموجودة في الخارج موجودة كيف ووجود الكلي الطبيعي معركة بين الفضلاء اذ ليس المراد بالحقيقة ههنا الماهية الكلية المفسرة بما به الشيء هو هو على السؤال بما هو فان ذلك اصطلاح اهل الميزان حتى يكون المعنى الطبايع الكلية الجزئيات موجودة اذ لا اختصاص لهذا الحكم بالفلسفية ولا فائدة في تقدير الكتاب بها اذ لا استدلال يدور على الحدثيات لا يتوقف عليها بل المراد الاشياء التي تشاهد هي نسميها بالاسماء الخاصة لها حقايقها وهي ما هي فتلك الحقايق التي هي نفس الاشياء الخاصة موجودة لا بسبب نسبة لا عتقادنا واذهاننا وان هذا من ذلك الحقيقة ان لفظ الماهية يطلق على معنيين ما به يجاب عن سؤال وما به الشيء هو هو والنسبة بين المعنيين عموم من وجه يتحقق الاول بدون الثاني في الجنس بالقياس الى النوع والثاني بدون الاول في الماهيات الجزئية واجتماعهما في الماهية النوعية

بالقياس الى النوع والماهية بالمعنى الثانى لا تكون الا نفس ذلك الشئ فاذا كانت تلك الاشياء موجودة كانت حقايقها
موجودة والبحث ليس يفرق بين المعنيين فقال ما قال واما قاله الفاضل الجلبى هربا عن هذا الاعتراض فى بيان قوله
تعريف الحقيقة اى تعريف للماهية باعتبار التحقق والوجود فيبحث اما اولا فلان اعتبار الوجود فى الحقيقة غير
مراد فى قوله حقايق الاشياء ثابتة لانه يكون مستدركا اذ يصير المعنى الماهية الموجودة للامور الموجودة موجودة ولذا
عبر الشارح عن هذا المعنى بقد يقال اشارة الى انه غير مرضى فى هذا المقام وتوجيه الاعتراض على ذلك التعريف لا وجه له واما
ثانيا فلانه لا مدخل لكون الشئ بمعنى الموجود فى لغوية الحكم اذ قولنا الماهيات الموجودة اخفاء فى لغوية واما ثالثا
فلا يجب على المحشى ان يقول اذ لا لغوية فى قولنا اعراض الاشياء موجودة وماهيات الاشياء موجودة لان المقابل
للحقيقة هذا المعنى اما العوارض او الماهية مع قطع النظر عن الوجود **قوله** وكون الشئ بمعنى الموجود وقال بعض
الافاضل لا يجوز ان يكون الشئ بمعنى الموجود لم يلزم مما سبق بل اللازم المساواة
والتساوى لا مدخل للتساوى فى لغوية الحكم قول معنى قوله للشئ عندنا للموجود ان معناه ان الشئ بمعنى الموجود حيث
قال فى شرح المقاصد اما انه هل يطلق على المعدوم لفظ الشئ حقيقة فبحث لغوى فعندنا هو اسم الموجود لما تجده شائعا
الاستعمال فى هذا المعنى و لا نزاع فى استعماله فى المعدوم مجازا وما ذكر الحسن البصرى من انه حقيقة فى الموجود مجاز
فى المعدوم هو مذهبنا بعينه وقال فى شرح المواقف خاتمة المقصد السادس فى بيان الجهات الاول فى تحقيق معنى الشئ
وبيان اختلاف الناس فيه وهذا يجب لفظ متعلق باللغة والشئ عندنا للموجود **قوله** اذ لا لغوية بيان لكون المنشأ
مجموع الامور الثلثة فحاصله انه لو لم يصير الامور الثلثة بما ذكر بمعنى اخص مثلا لو فسر الحقيقة بالعارض فيكون المعنى عوارض
الموجودات موجودة وقد اريد بالاشياء بالمعدومات والمعلومات فيكون المعنى الامور التى بها المعدومات هى موجودة او المشروط
بمعنى سلب الوجود كالتصور مثلا فيكون المعنى الامور التى بها الموجودات هى متصورة فلم يلزم لغوية الحكم فثبت ان المنشأ
للسوال هو مجموع الامور الثلثة مما ذكره الفاضل المحشى من ان فرق بين الامور والمنشأ والمحشى غير الموفق ليبين شيئا
منشأ قلة التدبر متابعة لظاهر قوله اذ لا لغوية فى ذلك اه **قوله** فلما يحتاج يعنى ان ذكر التعليل وقلة الاحتياج
باعتبار قولة المحتاجين عن اصحاب الاذهان القاصرة **قوله** كما فى مثل اه فان المعنى ان ما نعتقده ونسميه بالوجود
فهو موجود فى نفس الامر كان ما هو واجب وجوده فى نفس الامر موجود فيه **قوله** والحاصل يعنى ان الحكم بوضوع
هذه القضية بحسب الاعتقاد الذى هو حقيقة عرفية كما هو الحق من مذهب الشيخ من انتزاع ذات الموضوع بوصف ما لفعل
بحسب الفرض مشهور بين الناس بل هى حقيقة لغوية وعرفية عامة على ما ذكره المحقق الرازى فى شرح الرسالة

من ان ما ذكره الشيخ مطابق للعرف واللغة قال السيد الشريف قدس سره في حواشي المطول اهل الميزان
لا يخالف اهل العربية انهم بصدد بيان مفهومات القضايا بحسب العرف واللغة ولا يحتاج في افادتها لذلك المعنى الى
بيان الا قليلا بالنسبة الى الاذهان القاصرة الغير الواقفة على اصطلاحهم بخلاف قول السائل الثابت على زعمه فانه خذ
الموضوع بحسب نفس الامر ولذا حكم بلغوية ومجازية قولك شعري شعري فانه وان كان مفيدا لكنه يحتاج الى البيان
المعنى بالنسبة الى جميع الاذهان لان اخذ المحمول مقيدا بالوصف المذكور معنى مجازي والمعنى المجازي وان اشتهر لا
بد من بيانه لان المتبادر المعنى الحقيقي على ما تقرر في موضعه وهذا معنى قوله في الحاشية الاتية هذا ناظر الى
قوله وهذا الكلام مفيد وقوله وكما مثل انا ابو النجم اه ناظر الى قوله ربما يحتاج الى البيان باذكر الا ندفع ما قاله بعض الفضلاء
من ان اخذ الموضوع على وجه المذكور كما هو المشهور فيما بينهم كذلك اخذ طرفي شعري شعري على وجه المذكور
فيما بينهم تدبر واما بالنسبة الى القاصرين فهما متساويان والفرق غير بين انتهى ظرفي شعري شعري على الوجه
المذكور وان كان مشهورا لكنه مجاز والمعنى المجازي لا بد من البيان البتة بخلاف اخذ الموضوع على الوجه المذكور
فانه حقيقة اصطلاحية بل لغوية وعرفية ايضا فلا حاجة الى البيان قوله اي ليس مثل المثال الذي ذكره السائل اذ ذكره
فرق بين الامور الثابتة وبين الثابت ثابت كذا نقل عنه قوله اذ قد اعتبره اعني ان السائل اعتبر المثال متحدا
الموضوع والمحمول اخذ الموضوع والمحمول بحسب نفس الامر والحكم بلغويته وفيه اشارة الى انه لو لم يعتبر كذلك بل اخذ الموضوع
بحسب الفرض كما هو التحقيق يكون مفيدا وبهذا اندفع ما اورده بعض الفضلاء من ان الفرق بين العنوانات
تكلف لانا اذا قلنا كل ج ب يكون مفهومه بحسب العرف واللغة ثبوت الباء ج بالفعل بحسب نفس الامر كما هو ظاهر
مذهب الشيخ وللمتاخرين او بالفعل بحسب فرض العقل كما هو تحقيق مذهب الشيخ كما حققه الرازي في شرح المطالع
كان مقصد الشارح ليس انه فرق بين عنوان قولنا حقايق الاشياء ثابتة وبين عنوان الثابت ثابت حيث اخذ الاول
بحسب الفرض الثاني بحسب نفس الامر بل مقصوده ان السائل قد لاحظ العنوان في الثاني كذلك وليس قولنا من
هذا القبيل قوله و ان ان نقول اي في توجيه قوله ربما يحتاج الى البيان ان قولنا حقايق الاشياء ثابتة
قد لا يحتاج في افادته الى البيان لعدم ظهوره بالنسبة الى الاذهان القاصرة لكن ذلك البيان ليس بطريق
التاويل والصرف عن الظاهر لشهرة المعنى المراد وتبادره لكونه معنى حقيقيا بخلاف شعري شعري فانه يحتاج البتة
الى التاويل والصرف عن الظاهر لعدم شهرة المعنى المراد منه وتبادره وعلى تقدير شهرته فهو معنى مجازي والفرق بين
هذا التوجيه والتوجيه السابق ظاهر الى كلمة التعليل حيث قال فان شعري شعري يحتاج البتة الى بيان

معناه لخفائه وهذا ناظر الى ما ذكرناه من دخولها اعني الاحتياج الى البيان حيث قال فانه يحتاج الى التاويل وفيه انه كيف يقوله ولا مثل انا ابو النجم وشعري شعري مدخل في بيان عدم اللغوية الا ان يراد بيان افادة ظهور الافادة في هذا القول وعدم ظهورها في شعري شعري كذا نقل عنه وما قاله الفاضل الچلپي او اراد ان حقايق الاشياء ثابتة مستعملة في الموضوع له لكن فيه مجاز فهو امر بين البطلان او اراد ان المعنى المراد منه وان كان مجازا لكنه لشهرته صار كالحقيقة في افهامه من اللفظ من غير احتياج الى القرينة فهو كما يوجب الاستغناء عن التاويل ليس كذلك المعنى المراد حقيقة على ما قالوا من التحقيق من مذهب الشيخ ان عقد الوضع هو اتصاف ذات الموضوع بمفهوم محسب الاعتقاد قوله وهذا المعنى لا يحصل دفع لتوهم كون شعري شعري غير محتاج الى التاويل لان شعري المقيد بالالف واللام بما مضى او المتصف بالبلاغة بعض من اشعاره فلو جعل اضافة شعري للعهد يكون المراد بعض شعري المعهود وهو شعري الان كبعض شعري المعروف وهو المقيد بما مضى او المتصف بالبلاغة يكون معناه على ما هو الظاهر المتبادر من المعنى الحقيقي للاضافة بلا تاويل وحاصل الدفع ان معنى العهدية هو ارادة بعض الاشعار المعين واما ملاحظته بقيد كون الان او فيما مضى او موصوفا بالبلاغة فمما لا يدل عليه الاضافة فارادته ليس الا بالتاويل والظرف عن الظرف قوله وكم فرقا اي وكم من فرق بين شعري الان كشعر فيما مضى او هو شعري المعروف بالبلاغة وبين ارادة البعض المعين سواء كان بالتعين الشخصي او النوعي لعدم دلالة ارادة المعين على التقييد المذكور بشيء من الدلالات على ان العهد يقتضي الذكر الحقيقي لفظا او تقديرا او الذكر الحكمي ولكل منقف ههنا كذا نقل عنه وبما ذكرنا اندفع ما قاله بعض الفضلاء ان شعري الان كشعري فيما مضى والمعروف بالبلاغة بعض الاشعار معينة لكن بالتعين النوعي والتعين المعتبر في العهد ليس مقصورا على الشخصي فيجوز ارادة بالاضافة التعين النوعي وهو شعري المعروف بالبلاغة او فيما مضى كان الاضافة انما تدل على ان المراد بعض الاشعار سواء كان معينا بالنوعي او بالشخصي اما ان تعينه باعتبار كونه فيما مضى او موصوفا بالبلاغة فمما لا دلالة لها عليه قوله والمشهور يعني ان التوجيه في بيان قوله وبما يحتاج الى البيان المراد بالبيان بيان صدق الكلام ومطابقته لنفس الامر وهو البيان بالدليل فالمعنى ان هذا الكلام مقيد بل قد يحتاج على هذا التقدير الى بيان صدقه بالدليل بالنسبة الى بعض الاشخاص كالسوفسطائي فيكون ذكره تاكيدا لا افادة فان المسائل لما انكرا كان افادة اكد بانه يحتاج الى الدليل فكيف ينكر كونه مقيدا لحد ما والتوجيهين السابقين فان في ذكره بيان ظهور الافادة على ما مر قوله ويرد عليه ان شعري اه يعني يرد على هذا التوجيه ان شعري ايضا قد يحتاج الى بيان صدقه ومطابقته لنفس الامر بالدليل كان استفادة معناه يحتاج الى تاويل وتقدير اذ لا بد كما ثبت

الان كشعري فما مضوا وشعري هو شعري للعروض البلاغة عن شاهد خصوصا بالنسبة الى الاذهان البقاصرة عن
ادراك البلاغة فاندفع ما قيل ان شعري شعري يحتاج الى التاويل كما الى بيان صدقه بالدليل فلا يكون قوله ولا مثل انا
ابو النجم وشعري شعري ناظرا الى قوله ع يحتاج الى البيان ولما جعل قوله ولا مثل انا ابو النجم اه صنيعا على وجه مذكرة في
الكتاب فما اجدر اصنيعه ع له ادنى دراية بالاساليب كذا نقل عنه ومرجع هذا ظهر ركاكة ما قاله بعض الافاضل من ان
المراد بالبيان البيان بالدليل فيكون تاكيدا للافادة وقوله لا مثل انا ابو النجم نفي للتوجيه المشهور في اتحاد المسند والمسند اليه
كانه ناظر الى قوله ع يحتاج الى البيان **قوله** واعلم الاجواب حسن لدفع الاعتراض المذكور بقوله فان قيل فالحكم اه
وحاصله ان المراد بالحقيقة ما به الشيء هو هو بالفعل من الوجود وللعدوم ولو بمجاز اعني ما يصح ان يعلم ويخبر عنه وبالثبوت ما يعم
فالمعنى ماهيات الامور التي يصح ان يعلم ويخبر عنها ثابتة في الخارج فلم يتوجه السوال الى المعدوم وعلى ما ذكرنا لا يرد شيء مما
ذكره الفاضل الجلبي بقوله ويرد عليه ان الحقيقة بالمعنى المذكور كما تطلق على الموجود بالوجود الاسمي على قدير تعميم
الاشياء لا يجوز اضافة الحقايق اليها ونقول ان اللغوية وعدم الافادة باق في الكلام المذكور سواء اريد بالشيء الموجود
او اعم منه ومن المعدوم كان الوجود معتبرا في الحقيقة كما عرفت لا وهذا امتنى على ما ذكر سابقا في توجيه السوال من
ان المراد بالحقيقة الماهية باعتبار الوجود وليس كذلك لما عرفت سابقا فتنبه هذين الاعتراضين على بناء السوال
على ما ذكر اه ان قيل الحكم بان ماهيات الامور التي يصح ان يعلم ويخبر عنها ثابتة لا يصح ظاهرا لان من تلك الامور
المعدوم فيلزم ان يكون ماهيات المعدومات كذلك وليس كذلك قلت المراد بالامور الجنس كما في قولك الشاعر في
قوله الا كل شيء ما خلا الله باطل وثبوت ماهيات جنس ما يصح ان يعلم ويخبر عنه بكيفية ثبوت ماهيات بعض افراده وهو الموجود
قال ثم قوله التصديق بها اي التصديق بثبوتها في نفسها وباحوالها اي التصديق بثبوت الاحوال لها فلا يتوجه ما قيل
ان الاحوال ليست بحقايق فكيف يصح عد التصديق بالاحوال من العلم بها لان التصديق بحال الشيء من حيث النسبة الى ذلك الشيء
علم بذلك الشيء قوله فاللام في العلم لاستغراق الانواع يعني كلام المصنف في قوله والعلم لاستغراق انواع العلم من التصور
والتصديق فالمعنى جميع انواع العلم بالحقايق اعني التصور والتصديق محقق وانما حمل على استغراق الانواع لانه لو
حمل على استغراق الافراد يلزم ان يكون جميع افراد العلم بالحقايق ثابتة وهو غير صحيح كما لا يخفى على احد وجميع انواعه فانه
ثابت ولو باعتبار بعض الافراد ولنا قال بمعونة المقام لان حمل الاستغراق للانواع مما لم يعهد عند اهل
العربية حقيقة وانما هو باعتبار ان معنى الاستغراق هو استيفاء الافراد وافراد الجنس وكما هي الانواع قوله بمعونة المقام
يعني انما حمل اللام للاستغراق بمعونة المقام كما ان المقام مقام الرد على الادرية وهو لا يحصل بحمل اللام للجنس لانهم لا ينكرون

ثبوت جنس العلم بالحقايق ضرورة انهم معترفون بالشك والشك من التصور بل ينكرون التصديق بها وايضا
المقصد الاهم اعني الاستدلال بوجود المحدثات لا يتم الا بالتصديق باحوالها ولا قرينة على العهد حتى يختص التصديق
مع ان التصديق لا يحصل بدون التصور فيجب الحمل على الاستغراق ويكون المعنى جميع انواع العلم من التصور والتصديق
متحقق فيهم ما قيل ان مقام الرد لا يستدعي الاستغراق مطلقا فضلا على الاستغراق النوعي اذ ثبوت جنس العلم كاف
في الرد كما ان ثبوت جنس الحقيقة كاف فيه ليس بشيء كما لا يخفى **قوله** ثم ان الاستدلال يعني ان الاستدلال على ان
الصانع موجود متصف بالعلم والقدرة والحيوة وغيرها كما يحتاج الى العلم بان الحوادث ثابتة يحتاج الى العلم باحوالها بانها
ممكنة او حادثة كما سيجيء في باب اثبات الصانع اذا تقرر هذا فاعلم ان من قدر لفظ الثبوت في قوله والعلم بها وجه
التقدير بان الاستدلال على وجود الصانع انما هو بوجود المحدثات فلا بد من تقدير الثبوت ليفيد ان العلم
بوجود الحقايق متحقق مسلم غلط في توجيهه غلطين الاول ظن وجوب التقدير حيث قال لا يتم غرض الاستدلال الا
اذا كان معنى العلم بها الاحضارها والتصديق بها وباحوالها فلا حاجة الى التقدير والثاني ظن كفاية العلم بالثبوت
والافلا وجه للتخصيص التقدير به اذ لا بد من العلم بالاحوال ايضا على ما سيجيء اقول ويمكن توجيه كلامه فلا يرد التنبيه
بحيث لا يرد الغلط الثاني بان المراد بثبوتها اعم من ثبوتها في نفسها او ثبوت الاحوال لها فيشتمل العلم بالاحوال ايضا
قوله فقد غلط غلطين يقال عنه الاول ظن كفاية العلم بالثبوت فلن اقدره ولم يقدر غيره والغلط الثاني ظن وجوب
التقدير **قوله** والثاني باعتبار المضاف اليه نقول عنه فان مصدر ثابتة المسندة الى ضمير الحقايق هو ثبوت
الحقايق ففي ضمنها مصدر مضاف والضمير له كما في قوله تعالى اعدلوا هو اقرب للتقوى انتهى كلامه قال بعض الفضلاء
فيه ان كفاية الاضافة بحسب المعنى محل الخدشة **قوله** لانه غير مراد لان المقصد من قولنا والعلم بها متحقق الرد على
الاخرية المنكرين للعلم مطلقا فيكفيهم اثبات العلم الاجمالي بجميع الحقايق ولا حاجة الى العلم التفصيلي بها **قوله**
وان اريد اجمالا الى ان اريد بقوله لا علم عدم العلم الاجمالي بان يلاحظ بوجه ما جميع الحقايق فعدم هذا العلم غير
مسلم فان قولنا حقايق الاشياء ثابتة يتضمن العلم بجميعها بوجه الثبوت وهو العلم الاجمالي مع انه قد سبق ان المراد
انما هو العلم بحقايق الاشياء والاعتقاد وهو يتحقق بدون العلم وهذا القدر كاف في العلم الاجمالي قوله لا يقال نختار
العلم الا يعني نختار ان المراد عدم العلم تفصيلا ونقول انه مشترك بين العلم في قوله والعلم بها متحقق على تقدير عدم ارادة
الثبوت مقيدا بالكنه وذلك لانه اذا لم يقدر الثبوت يكون المراد من العلم بها العلم التصوري كان المتبادر من العلم
بالحقايق نفسها اذ التصديق علم باحوالها دون ان يفيد العلم بالكنه والعلم الحاصل الوه على الاخرية لا هم

جو ٣٧ ٢٣

ايضا معترفون بالعلم بالوجه ضرورة ان الشك فرع التصور فيصير حاصل الاستدلال انه لا بد من تقدير
الثبوت اذ لم يعتد لكان المراد بالعلم العلم بها بالكنه وهو باطل القطع بانه لا علم بالحقايق تفصيلا فضلا عن ان
يكون بالكنه والفاضل الچلپي فهم ان مقصد المحشي انا نقيد العلم بالكنه على تقدير ارادة الثبوت فاعترض بان بينهما تنافيا
كان الاول علم تصور والثاني تصديقي فكيف يصح ان يقال نحن نقيد العلم على تقدير ارادة الثبوت بالكنه ولا يخفى ان
ما ذكره بعيد عن المقصد بمراحل والفاضل المحشي فسر قوله نحن نقيد العلم بالعلم المذكور في قوله اذ لا علم بجميع الحقايق ولا يخفى
ان قوله في الجواب لا دليل عليه مع ان تعميم الشارح بنا فيه يابى عن ذلك قوله لانا نقول لا دليل عليه اى لا دليل على تقييد
العلم بالكنه والرد على الاطلاق يحصل برد ذلك بان يكون المراد العلم الشامل للتصور بالكنه وبالوجه فيكون المعنى
العلم بالحقايق اى تصورها بالكنه وبالوجه متحقق قوله مع ان تعميم الشارح بنا فيه يعني ان تعميم الشارح العلم في
قوله والعلم بها متحقق بحيث يشمل التصور والتصديق حيث قال من التصور بها والتصديق بها وباحوالها بنا في ان تقييد
العلم بالكنه كان التقييد بالكنه مبني على ان يكون المراد بالعلم تصورها وان لا يكون العلم بها ممتنا ولا للتصديق باحوالها
على ما مر وقول الشارح يدل على شموله التصور والتصديق قوله ولو سلم فبطلانه يعني ولو سلم ان المراد بالعلم
العلم بالكنه لكن لا يلزم من بطلان هذا المقيد وجوب تقدير الثبوت بل يجوز ان يترك القيد اعني بالكنه ويكون المراد
العلم مطلقا سواء كان تصورا بالكنه او بالوجه او تصديقا بها وباحوالها كما فعله الشارح اذ الخلاص من ذلك البطلان
كما يكون بتقدير الثبوت يكون 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 ههنا 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 بل عين احدهما عدم الآخر فلا يستلزم عدم تقدير الثبوت للتقييد المذكور وبما حررنا اندفع
ما قاله الفاضل المحشي المدقق فيه انه على تقدير تسليم التقييد لا يجوز ترك القيد فيحصل تقدير الثبوت كانه انما سلم تحقق
التقييد على ذلك التقدير ويجوز ان يكون بطلان ذلك المقيد بانتفاء قيده كما لا يخفى التقدير اذ لا علاقة بينهما وما سلم
لزوم التقييد لذلك المقدر حتى لا يمكن ترك التقييد على ذلك التقدير فيكون استحالة التقييد مستلزمة كما ستحالة ذلك
المقدر فيجب تقدير الثبوت قوله وقد يقال ايضا ثبوت الكل غير معلوم حاصله ايراد النقض على ما قاله من ان المراد العلم بثبوتها
يعني ان اريد بقوله العلم بثبوت الحقايق التصديق بثبوت جميع الحقايق فهو ليس بصحيح كان ثبوت الكل غير معلوم وان
اريد التصديق بثبوت بعض الحقايق فلا وجه للعدول عن الظاهر وتقدير الثبوت اذ كما يعلم ثبوت بعض الحقايق يعلم بعض الحقايق

ايضا قال المحشي المدقق فان قيل ثبوت الكل معلوم اجمالا لان ما مر من قولنا من حقايق الاشياء يتضمن العلم
الاجمالي بالجميع والمراد هذا قلنا فلا يكون العدول موجها انتهى كلامه وفيه تامل قوله والجواب ان المراد بالجنس
يعني ان المراد بقوله حقايق الاشياء جنس حقايق الاشياء فالمعنى جنس حقايق الاشياء ثابتة والعلم بذلك
الجنس يتحقق سواء كان في ضمن فرد واحد او الكثر فيرجع الى الايجاب المجزئ وذلك كاف في الرد على الخصم كما مر في
السلب الكلي في المقامين قوله يرد عليه ان ارادة الجنس وان اندفع بها الاشكال يحصل بها الرد على الخصم لكن لا يحصل
ما هو المقصد من التقرير بهاتين القضيتين لان المقصد منه التنبيه على وجود ما نشاهده من الاعيان والاعراض
وتحقق العلم بها للتوصل الى معرفة الصانع على ما صرح به الشارح واذا كان المراد الجنس كما يلزم ان يكون ثبوته
والعلم به في ضمن ذلك البعض لجواز ان يكون في ضمن فرد آخر سوى ما نشاهده فلا يحصل التنبيه على وجوده قوله لجواز
ان يعني ان المراد في قوله التنبيه على وجود ما نشاهده التنبيه على جنس ما نشاهده اذ التوصل الى معرفة الصانع انما يتوقف على وجود الحدث
والعلم بها سواء كان في ضمن ما نشاهده او لا اقول هذا الجواب لا يدفع الاعتراض اذ وجود جنس ما نشاهده
لا يكون الا في ضمن ما نشاهده لان معنى قولنا التنبيه على وجود جنس ما نشاهده التنبيه على وجود ماهية ما نشاهده
سواء كان في ضمن فرد واحد او الكثر كما ان معنى قولنا جنس حقايق الاشياء ثابتة ان ماهية حقايق الاشياء ثابتة
سواء كان في ضمن حقيقة واحدة او الكثر على ما هو مدلول لام الجنس نعم يدفعه اذا كان المراد بالجنس الجنس المنطقي اذ
يجوز ان يكون وجود ما نشاهده بهذا المعنى في ضمن ما يشاهد وغيره لكونهما فردين له لكن حمله على هذا المعنى بعيد
مع ان تقدير لفظ الجنس ايضا بعيد مما يدل عليه قرينة فالجواب المبني على التلبيس والتلبيس تامل قوله فالكلام السابق
على حذف المضاف وهو لفظ الجنس قال الفاضل المحشي لا حاجة الى تقدير المضاف لان ما في قوله ما نشاهد اما موصولة
او موصوفة واما ما كان فهي تفيد معنى الجنس او معنى الاستغراق على ما علم في موضعه وقد حملت ههنا على
الجنس انتهى ولا يخفى انه ليس بشيء لان تصيير المعنى التنبيه على وجود الجنس المشاهد او جنس ما يشاهد لا صلا فلا بد
من تقدير المضاف او يؤول بالمشاهد افراده قوله او نقول يعني نقول التنبيه على وجود ما يشاهد حاصل مع ان الكلام
السابق ليس على حذف المضاف كان في الكلام اعني قولنا حقايق الاشياء ثابتة تنبيه على وجود شيء من الحقايق واذا
ثبت شيء منها فالحكم بالثبوت هو المشاهد لانها اظهر وجودا واسبق حصولا من غيرها ولذا لا يخلو اعنة الانسان
في بدو الطفولية لكن في كفاية هذا القدر من التنبيه تامل قوله وهم العنادية الفرق بين مذهب العنادية والعندية ان
العنادية ينكرون ثبوت الحقايق وتميزها في نفس الامر مطلقا بمعنى الاعتقاد ويدعونه ويلزم من ذلك نفي الحقايق بالمرة

متميزة في نفسها ارتفعت بالمرة فالحقايق عندهم كالسراب الذي يحسبه الظمان ماء ليس له ثبوت في نفسه ولا بتبعية
اعتقاده يدل على ذلك قول المحشي ويدعون الجزم بعدم تحقق نسبة امر الى آخر حيث نفى التحقق اى تقرره والعدلية
ينكرون ثبوتها وتميزها في نفس الامر مع قطع النظر عن اعتقادنا يعني انه لو قطع النظر عن الاعتقادات ارتفعت الحقايق
في نفس الامر بالمرة لعدم بقاء تميز بعضها عن بعض لكنهم يقولون بثبوتها وتقررها فيها بتبعية الاعتقادات او بتوسطها
وهذا كما ذهب اليه المصوبة من تصويب كل مجتهد وكما في قواعد العربية فانها ليست من العلوم الحقيقة الثابتة في
انفسها مع قطع النظر عن اعتبار لغة العرب لكن لها ثبوت فيها بتوسطها ولذا يتصف بالصدق والكذب في الاعتقادات
عندهم ليست بثابتة للمعاني كما هو عندنا فانا نقول بتجرد هذا الشيء مرادا نه في نفسه كذلك وهم يقولون هذا الشيء مرادا نا
بتجرد كذلك ومرهذا تبين معنى كون مذهب كل طائفة حقا بالنسبة اليه عندهم كان لما كان ثبوت الاشياء في انفسها
تابعة للاعتقادات كان اعتقاد كل شخص مطابقا لما في نفس الامر فيكون حقا كما يقال ان تقديم المضاف اليه على
المضاف حق بناء على لغة الفرس والعكس ايضا حق بناء على لغة العرب ولا حاجة الى ما قيل من ان الحق ههنا على هذا
النظام كما سيجيء وقال بعض الفضلاء ان الفرق بين المذهبين ان العنادية ينفون كون نفس الامر ظرفا لنفسها
والعدلية ينفون كونها ظرفا لثبوتها ولا يخفى ان هذا الفرق انما يتم لو كان للثبوت في قولهم معنى الوجود بناء على ان نفي
ظرفية نفس الامر لشيء لا يستلزم انتفاء ذلك الشيء لجواز ظرفيته لنفسه كما حقق في محله اما اذا كان بمعنى التميز
كما سيجيء فانتفاء ظرفية نفس الامر لتميزها يستلزم انتفاءها بالمرة فلا يكون ظرفا لنفسها ايضا فالصواب ما على
ما ذكرنا فافهم قيل عبارة الشارح في بيان المذهبين تأطر الى الفرق الذي اعتبره بعض الفضلاء أحيث قال نفي الظرفية في الثاني
دون الاول قلت الشارح قدس سره بالمآل فان نفي التميز مطلقا يستلزم الانتفاء بالمرة واثبات التميز
بتوسط الاعتقاد يستلزم انتفاء الثبوت في نفس الامر **قوله** لانهم يعاندون اه يعني يعاندون العقلاء
الجازمين بثبوت الاشياء من الواجب والممكن ويدعون الجزم بعدم ثبوت نسبة امر الى آخر في نفس الامر حتى نسبة التميز
فلا يكون الحقايق الا وهاما وخيالا كالسراب فليس في الحقيقة رب ولا عبد ولا مربي ولا مرسل الا ان الكل راجع الى اصل
واحد في الحقيقة هو الوجود المجرد العاري عن التكثر وان التميز انما هو بحسب التعينات الوهمية كما ذهب الصوفية
الوجودية فمن قال مراد السوفسطائية نفي حقيقة سوى الحق فيكون راجعا الى مذهب الصوفية لم يتبع بلاغتهم ولم يشخص مرامهم
وبما حررنا اندفع ما توهم ان قوله ويدعون الجزم بعدم تحقق نسبة امر الى آخر في نفس الامر يدل على انهم ينكرون
ثبوتها وان انكارهم مختص بالنسبة وليس كذلك فانهم ينكرون نفس الحقايق نسبة كانت او لا كما عرفت فالاولى

ان يقال ويدعون الجزم بعدمها في نفس الامر وانما الباعث على التخصيص النسبة ان قولنا اذا ما من قضية بالبينة
اه دليل لما ادعوه وهو انما يدل على عدم تحقق النسبة فقط وليس كذلك لانه بيان لمنشأ غلطهم فيجوز ان لا يخص هذا
ويخص منشأ مذهبهم قال في شرح المواقف ومنهم فرقة تسمى بالعناحية وهم الذين يعاندون ويدعون انهم جازمون
بان لا موجود اصلا وانما انشأ مذهبهم من الاشكالات المتعارضة مثل ما يقال لو كان الجسم موجودا لانحل ما ان
يتناهى فقوله للانفساد فيلزم الجزء وهو باطل لادلة تعاندكا او لا يتناهى وهو ايضا باطل الادلة متينة ولكان شيء
موجود الكان اما واجبا او ممكنا وكلاهما باطل الاشكالات المعارضة للوجوب والامكان **قوله** وبه يظهر اى بما ذكرنا
من وجه التسمية ونقل مذهبهم يدل على ان انكارهم ليس مخصوصا بحقايق الموجودات بل يعم الموجود والمعدوم والثابت
في نفس الامر لانكارهم نسبة امر الى آخر مطلقا **قوله** فتخصيصه اه يعني ان تخصيص الشارح انكارهم بحقايق الموجودات
بالذكر حيث قال ومنهم من ينكر حقايق الاشياء جرى على وفق ما سبق فان الكلام في ثبوت حقايق الموجودات **قوله**
بالاظهار يعني ان الاظهر ان يحمل الاشياء ههنا اى في قول الشارح منهم من ينكر حقايق الاشياء على المعنى الاعم الشامل
للموجود والمعدوم اعني ما يصح ان يعلم ويخبر عنه قوله ان تقررها اه يعني ليس المراد بالثبوت معناه الحقيقي اعني
الوجود الخارجي بل الاعم الشامل للموجود والمعدوم ولو مجازا او هو تقررها واتمايزها مع قطع النظر عن فرض
الفارض لان انكارهم ايضا لا يختص بالموجودات الخارجية بل يعمها والمعدومات فالمعنى انهم ينكرون كون
للاشياء متصفة بالتقرر والامتياز بحسب نفس الامر مع قطع النظر عن الاعتقاد وقال الفاضل الچلپي اى تقررها
وكونها على قرار واحد فانما كانت احوال الاشياء بحسب الاعتقاد فلو اعتقدنا في بعض الاوقات وجود شيء
فهو موجود فاذا اعتقدنا عدمه فهو معدوم فلا يكون لشيء من الاشياء تقرر وقرار في شيء من الاوقات وانما فسرنا الثبوت بالتقرر
لانهم لا ينكرون الثبوت مطلقا لما عرفت من انا لو اعتقدنا ثبوت شيء فهو ثابت على رأيهم لكن بالنسبة الى المعتقد انتهى
كلامه وفيه بحث اما اولا فلان التقرر على هذا المعنى مع انه خلاف المصطلح يكون احص من الثبوت لانه اذا 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 ردا على العندية لانهم ايضا قائلون بثبوت الحقايق وانما ينفون عنها التقرر
ولو حمل الثبوت في قوله حقايق الاشياء ثابتة على التقرر لم يكن لذكر قيد الثبوت والوجود والكون مع ترك المعنى
المقصود بها وانا نختار ما ذكرنا من تفسير التقرر بالثبوت بالتقرر وهو قوله لما عرفت اه بعد ما ذكر في التقرر بان يقال لو اعتقدنا
تقرر الشيء فهو متقرر في ارائهم لكن بالنسبة الى المعتقد فينبغي ان لا ينكروا التقرر قوله فيكون مذهب كل قوم حقا اه فان

قبيحا مع الحق والباطل هما اذ ليس ههنا نسبة خارجية يطابقها الحكم او لا يطابقها حتى يجيء هو ما ذهب اليه النظام وهو مطابقة الحكم للاعتقاد وعدم مطابقته له اقول قد مر مرارا مناسبا سابقا ما يغني عن اعتبارها هنا التحمل مع ان على هذا لا فائدة لايراد هذه المقدمة بعد القول بان الحقايق تابعة عندهم للاعتقاد قوله هل الزعم بمعنى القول الباطل وهو القول المدلل على نسبة لا تطابق الواقع سواء اعتقدها القائل او لا فلا يرد ما قال بعضهم ان القول العاري عن الاعتقاد لا يوصف بالبطلان لا بالزعم ويؤيده ما قلناه ما قال الشارح في المطول في مبحث الاسناد الخبري لا يقال المشكوك ليس بخبر لانه يكون صادقا او كاذبا لانه لا حكم معه ولا تصديق بل مجرد تصور وتما صرح به الرباني في حواشيه لان 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 قائم مثلا مع الشك فهو مخبر لا محالة قال الشارح المحقق في الاشياء اي ان لم يثبت نفي جميع الاشياء الذي ادعيتم بقولكم لا شيء من الحقائق في نفسه مع قطع النظر عن الاعتقاد فقد ثبت شيء من الاشياء في نفس الامر وهو المطلوب اذ لو ثبت انه لا شيء مما يحقق الايجاب الخبري واقعا لارتفع النقيضين وارتفاع النقيضين في نفس الامر محال فقد ثبت ما هية في نفس الامر لانها حقيقة من الحقائق قال بعض الفضلاء في تحرير هذه العبارة ان لم يتحقق في الاشياء اي ان لم يتصف شيء من الاشياء بصفة النفي لم يكن شيء مما يتصف اذ المعدوم المطلق لا يتصف ولا قائم به النفي واذا لم يتصف بالنفي لزم الاتصاف بنفي النفي وهو حمل باطل يلزم من تحققه ان يتحقق النفي فقط بعد ما هية من الماهيات ومن جملة الماهيات النفي وكذا الاتصاف بصفة النفي من جملتها قول فيه بحث كما لا يخفى اقول لم يرد ان لم يتصف الاشياء بالنفي يلزم ان يتصف بنفي النفي لجواز ان لا يكون الاشياء ثابتة في نفسها فلا يتصف بشيء منها ولا دليل ان عدم الاتصاف بالنفي سيستلزم الاتصاف بنفي النفي بناء على تلازم الموجبة للعدولة لحربا لسالبة البسيطة لزم بيان الزام منكري اجل البديهيات بمقدمة خفية عند العلماء بانها بديهية عندكم كذا ذكره بعض المحشين على ان منع الترديد ليس على طريق النقض اذ قد حمل التحقق في الشق الاول على الاتصاف وفي الثاني على الثبوت والا لما لزم من الاتصاف ثبوت ماهية النفي اذ اتصاف شيء بشيء انما يستلزم وجود المتصف لا ثبوت المتصف تامل قوله لم يرد عليه اي ان عدم ارتفاع النقيضين ولكنا اجتمعنا من جملة الموهومات الفاسدة عندهم فلا يلزم من عدم ثبوت نفي الاشياء في حد ذاته ثبوت شيء ما في نفسه بل يجوز ان يرتفعا ويكون محيلة من جملة المحيلات قال الفاضل المحشي والحق ان الالزام عليهم لتبريتنا على عدم ارتفاع النقيضين حتى يرد عليه ما ذكر بل حاصله انما ادعيتم من نفي الاشياء اقرار عدم انه تحقق فقد ثبت مقصودنا وهو ابطال ما ادعيتم وان ادعيتم انه متحقق ثابت فقد اقررتم بثبوت غرضنا

ايضا وايا ما تزعمون فمرحبا بالوفاق قول الغرض من الاستدلال اثبات ان الحقايق الاشياء ثابتة لا يحتاج
ابطال مذهبهم ليثبت عرضنا بمجرد كون النفي مخيلا يدل على ذلك قول الشارح لنا تحقيقا والزاما قوله والعهدة
في الالزام ان يقتصر على الشق الاخير وحاصله انكم جزمتم بنفي الحقايق مطلقا موجودة كانت ومعدومة مما
قلتم لا شيء من الحقايق في نفس الامر وهذا النفي من جملة الحقايق اذ قد ادعيتم بانه ثابت في نفس الامر حيث تمسكتم
في اثباته بالشبهة فقد ثبت بعض ما نفيتم فلا يرد ما قاله بعض الفضلاء انه يرد عليه مثل ما يرد على ما ذكر مثل
ان يقال ان النفي من جملة التخيلات الباطلة عندهم وكذا الجزم فلا يلزم ثبوت ما نفي قوله قد يتوهم اه يعني ان بعض
الناس توهموا ان السوفسطائية انما ينكرون الحقايق الموجودة في الخارج فلا يلزم من ثبوت النفي ثبوت الحقايق الخارجية
فتكلفوا في توجيه الالزام بانه اذا ثبت النفي ثبت الحقيقة الموجودة في الخارج لانه قسم من العلم الذي هو من العرض الموجود
في الخارج لانه اما كيف او للفعل على ما قيل قوله ويرد عليه اه حاصله انه كيف يمكن الالزام لمنكر اجلى البديهيات
بامر خفي فان لهم ان يقولوا لا نسلم ان العلم موجود بل هو من جملة التخيلات والدليل المشبه له تخيلات باطلة كيف
وقد انكره جماعة مشبه للحقايق فلا يرد ما قال بعض الفضلاء من ان عدم وجود العلم عند كثير من المتكلمين لا ينافي كونه
ملزوما به اذ لا يجب كون الملزوم به معتقدا لهم يتمسك به اذ مقصد المحشي انه لا يتم الالزام عليهم بل يتسع دائرة
مقالتهم لان التمسك بهم المتكلمون وهم لا يقولون بوجود العلم حتى يرد ما ذكر قوله لا يقال الحاصل انه لا حاجة في
توجيه الالزام على تقدير ان يكون انكارهم مقصورا على الموجودات الخارجية بل هو تام بدونه لان تردد بين هذا الالزام
في التحقق وهو بمعنى الوجود فيصير المعنى انا لم نوجد في الخارج فلا اشياء فقد ثبت شيء منها وان وجد النفي في الخارج
فقد ثبت امر موجود في الخارج ولا شك ان تلك المقدمات مستدركة لانه تردد بين وجود النفي وعدمه فان قالوا
يلزم وجود الاشياء وان قالوا بوجوده فهو المدعى قال الفاضل الحلبي في تحرير هذا السؤال يعني ان هذا الايراد مشترك
الورود بين قولك المتوهم وبين قول الشارح لان الشارح ايضا اخذ الوجود في الدليل الالزامي كان تردد هذا
الالزام في التحقق اذ يحصل التردد بين الاشياء اما تحقق وهو اي التحقق بمعنى الوجود فيحتاج كلامه ايضا الى
المقدمات المذكورة والا لم يثبت وجود شيء من الاشياء على هذا التقدير اي على تقدير تحقق النفي انتهى قوله فيه
بحث كانه ان اراد انه يحتاج بتصحيح شق التردد الى هذه المقدمات بان يكون تردد في الامور الممكنة الموجودة
فانه اذا لم تبين تلك المقدمات وجود النفي يكون المشكك حينئذ محصل احتمال فرضي على ما يشعر به قوله فيحتاج كلامه
ايضا الى المقدمات المذكورة فنقول كون التردد بين الامور الممكنة ليس بلازم اذ يجوز وقوعه في الامور الممتنعة

سد الطريق الخصم بحيث لا يمكن له التكلم بل ملومته الكتب وان اراد انه على تقدير فرض الشق الثاني كما يلزم تحقق
شيء من الاشياء بدون تلك المقدمات على ما يشعر به قوله والكلام يثبت وجود شيء من الحقايق على تقدير الشق
الثاني فهو باطل بديهة لانه اذا فرض وجود النفي فقد ثبت المدعى سواء كان محالا او ممكنا **قوله** كانا نقول
ليس ههنا اه حاصله ان التحقق ههنا اى في الترديد ليس بمعناه الحقيقي اعني الوجود الخارجي اذ لو كان الشق
الاول من الترديد اعني قوله ان لم يتحقق نفي الاشياء فقد ثبت صحيحا لان يكون المعنى انه 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 بجميع الاشياء ثابتا في نفسه معدوما في الخارج فلا يلزم وجود الاشياء فيه
اذ يجوز ان يكون تلك الاشياء متصفة بالنفي المعدوم كالممتنع المتصف بالامتناع المعدوم **قوله** عدم تمام
على الادراية ظاهر لانهم لا يدعون الجزم اى يتصور الالزام معهم بخلاف الطائفتين الباقيتين فان العنادية يدعون الجزم بعدم
الحقايق والعندية بعدم ثبوتها في نفسه **قوله** ففيه تامل نقل عنه وجه التامل ان حاصل قولهم بنفي تقرير الاشياء
وثبوته هو انه لا نسبة متحققة في نفس الامر حتى تقرر فيمكن ان يقال انا لم نحقق لنسبة النفي في نفسه فقد تحقق لنسبة
الثبوت اذ الواقع لا يخلو عن احدى النسبتين نعم يرد عليه مثل ما اورد في الزام العنادية من ان عدم ارتفاع النقيضين
من جملة المحالات عندهم انتهى ويدل ان ليس مرادهم بهذا القول نفي التقرر في نفسه اذ لا نزاع في كونه اعتباريا بل
مرادهم نفي نسبة التقرر الى الاشياء فالمراد بقوله لا نسبة متحققة اما نفي جنس نسبة التقرر الى الاشياء او نفي جنس
مطلق النسبة كانه اذا لم يثبت نسبة التقرر لم يثبت شيء من النسب وبالجملة فيمكن ان يقال لم نحقق لنسبة النفي
يلزم ان يتحقق لنسبة الثبوت في نفس الامر اذ الواقع لا يخلو عن احد النسبتين فيلزم ثبوت الاشياء وان تحقق لنسبة
النفي فقد تحقق حقيقة من الحقايق وفي نفس الامر تفيه اثبات بعض ما نفيتم ويرد عليه ان عدم خلو الواقع عن احدهما
تحكم ثابت بالاعتقاد وليس في نفس الامر شيء منهما هذا حاصل ما نقل عنه وان قلت ان اراد بقوله الواقع
لا يخلو عن احدى النسبتين انه لا يخلو عن تحقق احدهما كما يدل عليه السياق فلا نسلم ذلك بل اللازم ان يكون ذات
احدهما في الامر اى ان ليس شيء من نسبة ثبوت الامتناع وسلبه الى شريك الباري مع تناقضهما متحققا في نفس
الامر اما الثانية فلكونها كاذبة واما الاولى فلانها لو كانت متحققة في نفس الامر لوجب تحقق طرفيها نعم انه متصف بالامتناع
فيه لكن اتصاف شيء بشيء لا يستلزم ثبوت المتصف له فضلا عن ثبوت النسبة كما تقرر في موضعه ونحن اردنا ان الواقع
لا يخلو عن ذات احدهما بمعنى ان الاشياء اما متصفة بهذا او بذاك فيختار انها نسبة اتصاف فيلزم من تحقق الاشياء

تحققها وثبوتها حتى يكون فيه اثبات بعض ما نفيتم بجواز ان تكون اعتبارا مع اتصاف الاشياء بها كما في لزوم الزوم ووجود الوحدة الى غير ذلك مما يتكرر بنوعه قلت قد مر ان ليس المراد بالتحقق الوجود بل التقرر والتميز في نفس الامر فاذا كان النفي امرا في نفسه كان متميزا عما هو فرض محض ولو في الذهن ولا يكون تابعا للاعتقاد والفرض المحض كما زعمه العندية هنا اما عندي ولعل ما عند غيري احسن من هذا **قوله** قال في شرح المقاصد تائيد لقوله فيه تامل يعني انه تام على العندية على ما قال في شرح المقاصد واشارة الى ان بين كلاميتيه نوع تدافع **قوله** حيث اعترفوا بحجية اثبات الشيء ونفيه وفي بعض النسخ بحجية اثبات الشيء ونفيه والتردد ناظرا الى قولي كل منهما اعني انكار الحقايق وادعاء كونها خيالا وانكار ثبوتها وادعاء كونها تابعة للاعتقاد وانما اورد كلمة او مع انهم اعترفوا بهما نظرا الى ان التناقض يكفي باحدهما **قوله** هذا دليل الكلامية وفيه اشارة الى دليل العندية الصالحيثية قال فان الصفوي يجد السكر في فمه مرا **قوله** وحاصله انه لا وثوق بالعيان اذ اما انه لا وثوق بالعيان او بالبديهة فلتطرق التهمة الى الحس وبديهة العقل واما انه لا وثوق بالبيان بالدليل فلتفرعه على العيان فسقاه **قوله** وغرضهم اذ دفع لما يتوهم من ان في كلام الالامية ايضا تناقضا فان تمسكهم بما ذكر يدل على ان غرضهم اثبات امر او نفيه لا الجزم بثبوت امر وانتفاء مع انهم يدعون الشك في جميع الحقايق بل في الشك ايضا ووجه الدفع ظ **قوله** اطلاق الغلط منهم بناء على زعم العامة وان لا فهم ليتكون في وجود الحس وفي افادته وفي غلطه سبل في الشك ايضا **قوله** قلت قد تستعار كما في قوله تعالى قد يعلم الله المعوقين **قوله** على القلة اذ يجوز ان يكون الغلط قليلا بالنسبة الى الحساس الواقعة كثيرا في نفسه ولا منافاة بين القلة الاضافية والكثرة في نفسه فيكون المعنى والحس قليل الغلط اي غلطا قليلا بالنسبة الى عدم غلطه كثيرا في نفسه قال بعض الفضلاء هذا مبني على ما هو المشهور والتحقيق ان دلالة على المضارع تفيد القلة بحسب الزمان ولا شك ان ثبوت القلة بحسب الزمان لا ينافي الكثرة الاضافية بحسب المادة تامل **قوله** اقول لعل اثبات المقدمة الممنوعة بقولنا غلط الحس فان الكلامية ممن يمنعون ان الحس قد يغلط في بعض المواد ومتى كان كذلك يجوز ان يغلط في جميعها فلا يكون مفيد العلم ومنع الشارح العلامة كبرى القياس بانا لا نسلم انه اذا كان غالطا في بعض المواد يلزم جواز غلطه في جميعها فان الغلط في البعض انما هو لاسباب جزئية وهو لا ينافي الجزم في بعض اخر لسبب انتفاء جميع الاسباب المجوزة له عاد المستدل وقال ان قولنا متى كان الغلط في بعض المواد ثابتا يجوز ان يغلط في جميع المواد يجوز ان يكون للغلط اسباب عامة متحققة في جميع المواد والجزم بانتفاء مطلق سبب الغلط معتذر فلا يخص الجزم ببعض المواد وهو الحس بسبب عام متحقق في جميع المواد والجزم بانتفاء مطلق سبب الغلط معتذر فلا يخص الجزم ببعض المواد وهو الحس

ظهران جواز وجود سبب العام كاف في اثبات المقدمة الممنوعة وان قوله فمن اين تجزم مقدمة لها مدخل في اثبات المقدمة الممنوعة لا انه رد على الشارح كما قاله الفاضل الخبيصي من ان قول الشارح فلنا غلط الحس اه في قوله المنا قضية فلا وجه لقول المحشي ان قلت لعله اما اولا فلانه اورد كلامه لمجرد التفنيد لتجويزه اه عدم الجزم واليقين فلا يتم به اثبات المقدمة الممنوعة واما ثانيا فلان الشارح لم يدع الجزم بانتفاء مطلق اسباب الغلط حتى يتوجه عليه قوله فمن اين تجزم بانتفاء مطلق غلط ليس بشيء قوله اه حاصله منع للمقدمة القائلة بانه يجوز ان يكون سبب العام للغلط العام لا يزول فان بديهية العقل جازمة بانتفائه في بعض الموارد كما في مثل ادراك الحلاوة العسل جزما عاديا لا يتطرق اليه شائبة وهم الغلط وامكان تحققه في نفسه لا ينافي الجزم العادي المذكور كما في العلوم العادية فانا نجزم ان جبل احمر لم ينقلب ذهبا جزما يقينيا مع امكان انقلابه في نفسه وقد يشار الى هذا الجزم بذلك بل الواجب انتفائه في نفس الامر ومصداقه وحصول الجزم بالمحسوسين من بداهة العقل وضروريات مشاهدة الحس لما صار منهما بالغلط لا يكفي في حصول العلم عدم غلطه في نفس الامر بل لا بد من العلم بكونه محكما عن غلط قوله ان صح ذكره يعني وان صح ذكر الذكر المضموم في تعريف العلم لعدم اختصاصه باليقين بل هو شامل للظن والجهل المركب كما ان العلم المعرف ههنا كذلك وما قال الفاضل المحشي في توجيه هذه العبارة من انه اشارة الى رد ما قيل ان المحصل المذكور من الذكر بالضم يلزم تعريف الشيء بنفسه لانه بمعنى العلم فلا يجوز التعريف به واجاب بان الذكر بالضم اعم من العلم لتناوله الظن والجهل المركب كل واحد منهما يحصل بالقلب كما ان العلم يحصل بالقلب فجاز التعريف به ليس بشيء اذ لا معنى لتوهم الدور لان المذكر بالمعنى اللغوي والعلم المعرف بالمعنى العرفي مع انه اذا كان المذكور عاما والعلم خاصا يجب ان يحمل التجلي على الانكشاف التام ليكون التعريف مساويا فلا معنى لقول الشارح اي يتضح فيظهر فان يتضح يتجلى بحيث يشمل التام وغيره ويدل عليه قوله لكنه ينبغي ان يحمل التجلي اه قوله حمل علة لقوله وانما يجعله من المضموم وفي شرح المقاصد ما يشعر بانه من الذكر المضموم حيث قال اي صفة ينكشف بها ما يذكر وينتفي به لكن الشارح قال بعده وقد يتوهم ان المراد بالمذكور المعلوم الا انه ترك ذكر المعلوم تفاديا عن الدور انتهى وكانه يشير ان قوله وقد يتوهم يدل على انه ليس من الذكر المضموم فلا مدار يقال ان نسبة التوهم ليس لاجل انه جعل المذكور بمعنى المعلوم بل لاجل توهم ان ذكر المعلوم يستلزم الدور وان تغير اللفظ يدفعه واما ما قاله الفاضل الخبيصي من ان ما ذكره الشارح ههنا وبين ما ذكره في شرح المقاصد تدافعا ظاهرا حيث جعل المذكور من الذكر المضموم ليس بشيء لاحتمال توجيه في كتاب اخر في آخر ليس من التدافع في شيء

قوله لكن عده علما بخالف العرف واللغة نقل عنه ولا يمكن الفرق في الادراك الحسي بين البهائم وغيرها
وجعل الاحساس من العقلاء علما كما لا يشعر به كلمة من في قوله لمن قامت هي بغير مفيد لانه يرجع الى مجرد تحكم واصطلاح
انتهى ويمكن ان يقال ان العلم المنفي عن البهائم هو العلم الغير الاحساسي واما العلم الاحساسي فقد ثبت 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 الآلات للادراك فلا يرد المخالفة قوله اي نقيض التمييز فيكون التقدير صفة توجب تمييزا لا يحتمل نقيض التمييز
والمعنى ان امرا حقيقيا قائما بمحل اعني النفس يوجب به ان يميز الشيء عما عداه تمييزا لا يحتمل ذلك الشيء المتعلق نقيض ذلك
التمييز فلا بد من اعتبار المحل لان التمييز الذي اوجب الصفة انما هو صفة له فان المميز هي النفس والصفة آلة للتمييز ولذا
قيل توجب تمييزا ولم يقل تميز تمييزا ولا بد من اعتبار المتعلق لان تمييزه انما هو لشيء يتعلق به وهو الذي لا يحتمل نقيض التمييز
قوله صفة يتناول العلم وغيره من الصفات كالحيوة والسواد وغيرهما وبقوله توجب تمييزا يخرج من المحل الصفات
التي توجب لمحلها التمييز فقط لا التمييز وهي ما عدا الصفات الادراكية فان القدرة مثلا توجب ان يكون محلها مميزا عن
العاجز لا ان يكون محلها مميزا الشيء لشيء في الصفات الادراكية فانها توجب محلها التمييز للاشياء كما توجب التمييز عن
الاشياء وبقوله لا يحتمل النقيض اي كما يحتمل نقيض التمييز بوجه من الوجوه كالظن والشك والوهم والجهل المركب
والتقليد فان الظن والشك والوهم يوجب محلها تمييزا يحتمل النقيض في الحال والجهل المركب والتقليد يوجبان تمييزا يحتمل
نقيضا في المآل اما في الجهل فلان الواقع في نفس الامر خلافه فيجوز ان يطلع عليه فيما بعد واما في التقليد فلعدم استناده
الى موجب من حس او بداهة او عادة او برهان فيجوز ان يزول بتقليد آخر نعم ان كان المعرف العلم الشامل للعلم الواجب
وغيره يجب ان يؤول الايجاب المفهوم من قوله توجب بما سواء كان بطريق السببية كما في علم الواجب او بطريق العادة
كما في علم الخلق وان كان المعرف علم الخلق يجب تخصيصها بالايجاب العادي على ما هو المذهب من استناد
جميع الممكنات الى الله ابتداء فالمعنى ان العلم صفة قائمة بالنفس يخلقها الله تعالى عقيب تعلقها بالشيء توجب
ان يكون النفس مميزا له تمييزا لا يحتمل النقيض قال بعض الفضلاء فيه ان اخراج الشك والوهم من تعريف
العلم لا يدري وجهه كان كلا منهما تصور على ما بين في محله والتصور داخل في التعريف بناء على انه لا نقيض
له اصلا فلا وجه لاخراجه بل لا وجه لتصحيحه اصلا قلت الشك والوهم من حيث انه تصور للنسبة من حيث هي
هي لا نقيض له وهما بهذا الاعتبار داخلان في العلم وباعتبار انه يلاحظ في كل منهما النسبة مع كل واحد من
النفي والاثبات على سبيل التجويز المساوي او المرجوح ولذا يحصل التردد والاضطراب فله نقيض فان النسبة

من حيث انه يتعلق بها الاثبات ينافضها من حيث انه يتعلق بها النفي وهما بهذا الاعتبار خارجان عن العلم
صرح بهذين الاعتبارين السيد السند قدس سره في حاشية شرح مختصر الاصول **قوله** كما هو ظاهر لانه
لانه مذكور صريحا ولانه موافق لما قالوا ان اعتقاد الشيء كذا مع اعتقاد انه لا يكون الا كذا علم ومع احتمال انه
لا يكون كذا ظن احتمالا مرجوعا ظن وفيه اشارة الى جواز وجه اخر لكنه غير ظ بان يراد بنقيض المتعلق ويكون
المراد بالتميز المعنى المصدري اعني الكشف والايضاح والمعنى صفة توجب لمحلها ان يكشف لمتعلقها بحيث لا يحتمل المتعلق نقيضه
وح يكون الصفة نفس الصورة والنفي والاثبات لانها يوجبها او يكون المراد بالتميز الصورة والنفي والاثبات وح
يكون الصفة ما يوجبها ولا يخفى ما فيه لان الشيء لا يكون محتملا لنقيضه اصلا اذ الواقع لا يكون الا احدهما فلا وجه لذكره
الا ان يقال ان المتعلق وان لم يكن محتملا لنقيضه في نفس الامر لكن يجتمله عند المدرك بان يحصل كل منهما
بدل الاخر فكل واحد من التصور والتصديق صفة توجب كشفا وايضاحا لا يحتمل متعلقه نقيضه عند المدرك اما في
التصور فلانتفاء النقيض واما في التصديق فلان متعلقه اعني وقوع النسبة في نفس الامر مثلا لا نقيض هو لا وقوعها
فيه فاذا لم يكن التصديق اعني ادراك الوقوع او اللاوقوع جازما مطابقا ماخوذا من حس او بديهة او عادة او برهان
احتمل متعلقه اعني الوقوع مثلا لنقيضه وهو اللاوقوع واذا كان بجميع الشرايط الماخوذة لا يكون متعلقه محتملا لنقيضه
اصلا لا في الحال ولا في المال فيكون متعلق التصديق على هذا التقدير وقوع النسبة او لا وقوعها لا لاحدهما فان اذا كان معنى
لاحتمالهما نقيض نفسهما وهذا اعني حمل الاحتمال على حصول احدهما بدل الاخر مع ان المتبادر من احتمال الشيء لاخر انه
يجوز ان يتصف به كما في الاعتقاد الظني فان ظن زيد يجوز ان يتصف به وينقضه وهو وجه علم ظهوره هذا الوجه يحتمل ان يراد
نقيض الصفة وسيجيء تحريره ان شاء الله تعالى **قوله** وعدم الاحتمال صفة لمتعلقه اه يعني ان ضمير الفاعل المستتر في كان يحتمل
رجوعه الى المتعلق الدال عليه لفظ التميز فان التميز انما يكون لشيء وانما لم يكن باجعال نفس التميز كانه ان كان المراد
به المعنى المصدري فلا نقيض له اصلا لا في التصور ولا في التصديق وان كان ما به التميز اعني الصورة والنفي والاثبات
فلا معنى لاحتماله نقيض نفسه الا ان تكلف بمثل ما مر وبان المراد ورود كل منهما بدل الاخر على متعلقه فيرجع الى
احتمالها لمتعلقها مع مخالفته لما اشتهر من ان اعتقاد الشيء كذا مع العلم بانه لا يكون الا كذا علم ومع احتمال انه
لا يكون كذا ظن فانه صريح في ان المتعلق اعني الشيء محتمل **قوله** وصف به التميز مجازا اه وصف المتعلق اسم فاعل
بصفة المتعلق اسم مفعول **قوله** ثم التميز اه يعني انه اذا كان المراد بالنقيض نقيض التميز فالمراد بالتميز ما به التميز اي الامر الذي
بها تميز المخصص للشيء كالمعنى المصدري اعني كون النسبة مميزا اذ ليس له نقيض يحتمله المتعلق لا في التصور ولا في التصديق

وهو ظ وذلك الامر في التصور الصورة وفي التصديق النفي والاثبات مثلا اذا تعلق علمنا بماهية الانسان حصل
عند النفس صورة مطابقة لها لا نقتضي لها اصلا بها تميزها عما عداها واذا تعلق علمنا بان العالم حادث حصل عند
اثبات احد الطرفين للاخر بحيث تميزها عما عداها لكنه قد يكون مطابقا جازما مأخوذا من بديهة او حس او
دليل فلا يحتمل النقيض اصلا وقد لا يكون فيحتمله فخلاصة تعريف العلم بانه امر قائم بالنفس يوجب لها احوالا تميز
الشيء عما عداه بحيث لا يحتمل ذلك الشيء 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 صورته الحاصلة عندها بل ما يوجب تلك الصورة
ضرورة والثاني يلزم ان لا يكون التصور والتصديق قسمي العلم لان التصور على ما قالوا هو الصورة الحاصلة والتصديق
هو النفي والاثبات والثالث ان القول بالصورة فرع الوجود الذهني والمعرفون للعلم بهذا التعريف ينكرونه والرابع
ان ارادة الصورة من التميز خلاف الظاهر والخامس ان النفي والاثبات ليسا بنقيضين لارتفاعهما عن الشك ويمكن
الجواب عن الاول بان المعرفين للعلم بهذا التعريف يلتزمون بان العلم ليس نفس الصورة والنفي والاثبات فانهم
يقولون انه صفة حقيقية ذات اضافة يخلقها الله تعالى بعد استعمال العقل او الحواس او الخبر الصادق فيستتبع
انكشاف الاشياء اذا تعلقت بها كما ان القدرة والسمع والبصر كذلك ولذا كتب المحشي في هذا المقام ان العلم
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
قسمي العلم ان لا يكون العلم منقسما اليهما بالذات فمسلم ولا ضرر في ذلك وان اراد انه يلزم ان لا يكون منقسما اليهما
اصلا فممنوع فان العلم باعتبار ايجابه النفي والاثبات تصديق وباعتبار عدم ايجابه لشيء منهما تصور اشار المحشي الى
ذلك بقوله والعلم بهذا المعنى ينقسم اه واما التصور والتصديق ليسا نفس الصورة والنفي والاثبات فقد عرفت انه مخترع
الفلاسفة وعن الثالث ان المراد بالصورة الشبه والمثال الشبيه بالتخيل في المرات وان هذا من الوجود الذهني فان
مرادهم بوجود الذهني امر يشارك الوجود الخارجي في تمام الماهية وبالمثل وعن الرابع بانه مبني على المساهلة
والاعتماد على فهم السامع للقطع بان المحتمل للنقيض هو التميز بمعنى الصورة والنفي والاثبات دون المعنى المصدري
وعن الخامس بان المراد بالنفي والاثبات المعنى اللغوي وهو اثبات احد الطرفين للاخر وعدم اثبات احدهما للاخر
ولذا جعلوا متعلقهما الطرفين لادراك ان النسبة واقعة او ليست بواقعة على ما هو مصطلح الفلاسفة تامل في
هذا المقام فانه من مطارح الاذكياء **قوله** ومتعلقه الطرفان هكذا وقع في عبارة السيد السند قدس سره وحاشيه شرح

مختصر الاصول واعلم ان المراد به المعنى اللغوى وهو انما يتعلق بالطرفين اعنى المثبت والمثبت له واما كون
متعلقهما النسبة او الوقوع او اللاوقوع او المجموع فمن مصطلحات اهل المنطق وقد قيقاتهم والمشاجرة بينهم
والعلم بهذا المعنى ينقسم الى جواب سؤال وهو ان العلم على هذا التقدير يكون منقسما الى التصور والتصديق وقد سبق
تحريرهما قوله فان المعانى ما ليست اه دليل لقوله بناء على عدم اه يعنى ان شمول التعريف على ادراك الحواس مبنى
على انه لم يقيد المعنى بخلاف ما لو قيد ويقال بانه صفة توجب تمييز ابين المعانى لا يحتمل النقيض فانه لا يشمل الا المعانى
ههنا ما يقابل الاعيان واعلم ان التقييد بالمعانى وعدمه مبنى على ان ادراك الحواس قسم من العلم ام لا فمن
قال انه قسم منه كالشيخ الاشعرى متابعيه ترك قيد المعانى ومن لم يجعل فيه الاحساس ومن لم يقل انه علم بل هو ادراك
يخالف الماهية للعلم يحصل بالحواس قيد بالمعانى فاراد بها ما يقابل الاعيان المحسوسة بالحس الظاهر ومنهم من نفى الحواس
الباطنة وقال النفس مدركة للجزئيات المعنوية فلم يقيد المعانى بالكلية ومنهم من اثبتها وقيدها بها
اخراجا لادراك الحواس الباطنة فانه ادراك المعانى الجزئية وسيأتى ذلك مفصلا وتوهما قوله رد عليهم
اه يعنى يرد على من زاد قيد للمعانى انهم صرحوا بان الجزئيات المحسوسة بالحس الظاهر قد تدرك علما بان
تدرك بجميع العوارض اللاصقة لها بحيث يمتاز عن كل ما عداه بدون حضور مواده عند الحس كما اذا علم زيد
بدون رويته بعوارض مشخصة له بحيث يمتاز عن جميع ما عداه وقد تدرك احساسا بان تدرك مكتنفة
باللواحق والعوارض المادية مع حضور المواد عند الحس كادراك زيد عند رويته والمدرك على كلا التقديرين الجزئى المحسوس
مع انه يلزم على هذا التعريف ان لا تدرك الجزئيات العينية علما لانه لا يوجب تمييز ابين المعانى لابين الاعيان المحسوسة قوله
وغاية ما يكلف اه حاصل الجواب ان الامر المدرك بدون احضاره عند الحس معنى لا عين لان ادراكه بهذا الاعتبار
على وجه كلى اذ هو بمشخصات كلية يجوز العقل اشتراكها بين كثيرين لعدم ملاحظة خصوصية المادة لكن انحصاره فى
الخارج فى فرد واحد فهو ادراك لامر كلى انحصر فى فرد واحد فلا يكون ادراكا للجزئى المحسوس بخلاف ادراكه
باحضاره عند الحس فانه على وجه جزئى فهو ادراك العين المحسوس قوله والامر فى ادراكه اه يعنى ان الامر
على زيادة قيد المعانى فى ادراك العين المحسوس بعد غيبوبته عن الحس الظاهر مشكل اذ ليس ادراكه احساسا بعد غيبوبته
عن الحس وكذا علما لانه ادراك العين المحسوس على وجه جزئى بضرورة انه ادراك المشخصات الملحوظة معها خصوصية المحل
كما فى الاحساس مثلا الصورة الحاصلة من زيد عند النظر بعد غيبوبته عن البصر ادراك له والة الملاحظة بحيث يمنع
الاشتراك فيها ولا يمكن ان يقال انه تخيل او توهم لان من اطلق قيد المعانى لا يقول بالحواس الباطنة

والا لانتقض تعريف العلم بما قال المحشي المدقق المدرك اولا وبالذات بعد الغيبة عن الحواس امر خيالي يصح تعلق العلم به وليس من الاعيان بل من المعاني لكن لمطابقة للامر الخارجي وكونه وسيلة الى معرفته اشتبه الحال 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 هي آلة لملاحظة العين الغايب عن الحواس لا في الصورة الملحوظة بالذات حتى يكون مدركا وكانه لم يفرق بين ما بالذات والمدرك فاجاب بما اجاب قوله اي المميزها الذي هو الصورة اه يعني ان الكلام بتقدير المضاف فالتصور صفة توجب تميزا وهو الصورة لمتعلقها الذي هو الماهية المتصورة بحيث لا يحتمل الماهية المتصورة نقيض تلك الصورة فلا يرد ان التصور غير التميز اذ هو صفة موجبة على ما مر والمعتبر في تعريف العلم عدم احتمال المتعلق للنقيض التميز او نقيض الصفة فلا يصح بناء ادخال التصورات في تعريف العلم على انه لا نقيض لها قال الشارح في شرح الشرح معنى قوله لا نقيض المتصور انه لا نقيض لمتعلقه يعني الماهية المتصورة وهذا مبني على ان يكون المراد بالنقيض نقيض المتعلق وقد مر تحقيقه قوله ومن ههنا اه اي ومن اجل ورود الاعتراض ظاهرا لو اريد نقيض التميز قيل المراد بالنقيض نقيض الصفة وقوله لا يحتمل صفة للصفة لا للتميز وضميره لا يحتمل راجع الى المتعلق فالمعنى صفة توجب تميزا لا يحتمل متعلقها نقيض تلك الصفة فالتصور نفس الصورة لا يوجبها والتميز بالمعنى المصدري وهو الكشف والايضاح ولا شك انه يصح البناء المذكور لان التصور صفة توجب كشف الماهية المتصورة بحيث لا يحتمل تلك الماهية نقيض ذلك التصور اذ لا نقيض له على ما ادعوه لكنه لا يخفى انه خلاف الظاهر لان الظاهر ان يكون لا يحتمل صفة للتميز ومخالف للتعريف عند القايلين بانه من باب الاضافة حيث قالوا هو تميز لا يحتمل النقيض فانه لا يمكن ان يراد فيه نقيض الصفة قوله وقد يجاب اي قد يجاب عن اعتراض عدم صحة البناء المذكور بان يكون الكلام على تقدير المضاف او ان يكون المراد بنقيض الصفة بان عدم نقيض التميز فرع عدم نقيض التصور فاذا لم يكن لنفس التصور نقيض لا يكون للتميز الذي يوجبه نقيض قوله لكنه لا يخفى الا يعني ادعاء ان عدم نقيض التميز فرع عدم نقيض التصور امر لا دليل عليه الا يرى ان في التصديقين نقيضا للتميز ولا نقيض له وقد يقال ان عدم نقيض المفهوم المتصور وعدم نقيض التصور وان التميز امور متلازمة لا يتصور الانفكاك ههنا فعدم النقيض لواحد منها يستلزم عدم نقيض الآخر اقول ادعاء التلازم ايضا لا بد له من دليل ودعوى البداهة غير مسموعة قوله اقول اه اعتراض آخر على قوله بناء وحاصله ان عدم تعريف العلم للتصورات كما يصح باعتبار انها لا نقائض لها كذلك يصح باعتبار انها غير محتملة لنقائضها لان كل متصور

كما يحتمل غير صورته الحاصلة فعلى تقدير تسليم ان التصورات نقيضا يصح شمول تعريف العلم للتصورات لكونها غير محتملة لها فلا وجه لبناء شموله للتصورات على انها لا تقائض لها **قوله** فلو سلم ان للتصورات نقيضا اى لتميز التصور لما مر قوله قلت الخ وحاصله ان شمول تعريف العلم للتصورات بناء على انها غير محتملة للنقائض انما يتم في التصور بالكنه اذ كل متصور بالكنه لا يحتمل غير صورته الحاصلة لما انه لا يمكن بعد حقيقة الشئ واما في التصور بالوجه فلا اذ يمكن بشئ واحد لوازم متعددة فكما يمكن احضاره باحدها يمكن احضاره بالاخر بخلاف بنائه على انها لا تقائض لها فانه شامل للتصور بالكنه وبالوجه **قوله** على ان اه علاوة على تقدير تسليم ان كل متصور بالكنه او بالوجه لا يحتمل غير صورته الحاصلة وحاصله ان بناء دخول التصورات على انه لا تقائض لها انما هو بحسب الواقع على عدم علمهم وهو لا يصلح بناء ان يكون له لذلك الدخول صنى اخر هو عدم الاحتمال للنقيض بحسب التقدير والفرض فيجوز ان يكون مبناه بحسب الواقع عدم النقيض وبحسب الفرض عدم الاحتمال وللفاضل الجلبي في تحريره هذا الكلام ما قد بلغ في نهاية البعد عن المرام وهو زعم انها بنهاية تحقيق المرام **قوله** لانه يبطل كثيرا من قواعد المنطق اه قد قولهم عكس النقيض جعله نقيض المتساويين متساويا فهو قاعدة بلا مرية لصدق التعريف عليه وعده في شرح المطالع من القواعد **قوله** والتحقيق مستفاد من كلام السيد السند قدس سره وحاصله ان فسر النقيضان بالامرين المتناقضين بالذات اى الامرين الذين بينهما تناقض بيتا بحيث يقتضي لذاته تحقق احدهما في نفس الامر انتفاء الاخر فيه وبالعكس كالايجاب والسلب فانه اذا تحقق الايجاب بين الشيئين انتفى السلب وبالعكس لا يكون للتصور اى الصورة نقيض اذ لا يستلزم تحقق صورة انتفاء اخرى فان صورتي الانسان واللاانسان كلتاهما حاصلتان لا تدافع بينهما الا اذا اعتبر نسبتهما الى شئ فانه حينئذ يحصل قضيتان متناقضتان صدقا ان لم يجعل السلب راجعا الى نسبة الانسان الى الشئ بل اعتبر جزء منه وان جعل راجعا اليها كانتا متناقضتين صدقا وكذبا كذا الحال في التصورات التقييدية واما الانشائية لا تدافع بينهما لا بملاحظة وقوع تلك النسبة وارتفاعها او بالاعتبارين المذكورين في المفردين فان قلت مفهوم نسبة الانسان الى زيد مفهوم سلبها عنه كل منهما من قبيل التصور بينهما تناقض صدقا وكذبا فيكون كل منهما نقيضا للاخر بالمعنى المتعارف للنقيض فقد تحقق النقيض للتصورات ايضا والجواب ان كلا منهما ان لوحظ من حيث انه آلة ورابطة بين الطرفين فالتناقض بينهما عين التناقض في القضايا وان لوحظ من حيث انه مفهوم من المفهومات وحمل على زيد كقولك زيد منسوب اليه الانسان وليس بشئ اليه الانسان فهو ايضا راجع الى التناقض

القضايا فان قولنا زيد منسوب اليه الانسان معناه زيد انسان لا فرق بينهما الا انه اعتبر نسبة الانسان
اليه ثانيا وحمل عليه وقس عليه السلب وان فسر النقيضان بالامرين المتناقضين اى الامرين اللذين
يكون كل منهما نافيا للاخر لذاته سواء كان تناقض في التحقق والانتفاء كما في القضايا او مجرد تباعد في المفهوم بانه
اذا قيس احدهما بالاخر كان ذلك اشد بعدا مما سواه كان للتصور نقيض كالانسان واللانسان وذلك قوله
ومن ههنا قيل اه اى من تفسير النقيض بالمتناقضين قيل نقيض كل شئ رفعه ذكره السيد الشريف قدس سره
في حاشيته شرح المطالع ان المفهوم المفرد اذا اعتبر في نفسه لم يتصور له نقيض الا بان يضم اليه معنى كلمة النفي
فيحصل مفهوم اخر في غاية البعد عنه ويسمى رفع المفهوم في نفسه واذا اعتبر صدق المفهوم على شئ فنقيض ذلك المفهوم
بهذا الاعتبار سلبه اى سلب صدقه ورفعه عما اعتبر صدقه عليه الاول نقيض بمعنى العدول والثاني بمعنى السلب انتهى كلامه
فعلم من هذا ان النقيض في التصورات يتحقق بقسميه اعني رفعه في نفسه ورفعه عن شئ بالاعتبارين واما في التصديقات
فلا يتحقق فيها القسم الاول اذ لا يمكن اعتبار صدقها او حملها على شئ وان معنى قوله نقيض كل شئ رفعه سواء
كان رفعه في نفسه او رفعه عن شئ انما ان اعتبر ذلك الشئ في نفسه كان نقيضه رفعه في نفسه وان اعتبر صدقه
على شئ كان نقيضه رفعه عن ذلك الشئ قال المحشي المدقق فيه مناقشة من وجهين الاول انه لا يصدق على نقيض
السلب الثاني ان قوله او رفعه عن شئ نقيض ان يكون رفع الضاحك عن الانسان مثلا نقيض الضاحك
مع انه ليس كذلك بل هو نقيض لاثباته انتهى كلامه ويمكن الجواب اما عن الاول فبانه يجوز ان يكون اطلاق
النقيض على الايجاب باعتبار انه لازم مساو لنقيض السلب اعني سلب السلب ويؤيده ما قالوا من ان نقيض الموجبة
الكلية السالبة الجزئية مع ان نقيضه رفع الايجاب الكلي وما صرحوا في بحث القضايا الموجهة من ان النقيض عندنا
اعم من ان يكون رفعا لذلك الشئ او لازما مساويا له وان كان النقيض حقيقة هو رفعه ذلك الشئ والجواب عن
الثاني فما عرفت من ان المراد انه اذا اعتبر الشئ في نفسه كان نقيضه رفعه في نفسه واذا اعتبر مرحيث صدقه
على شئ كان نقيضه رفعه عن ذلك الشئ لان كلا قسمي النقيض يتحقق بالنظر الى اعتباره في نفسه قوله وقول
المنطقيين محمول على المجاز اى قول المنطقيين من اثبات النقائض للتصورات محمول على المجاز باعتبار انه لوتأمل
النسبة بينهما حصل التدافع بينهما اما في الصدق والكذب فلا في الصدق فقط على ما عرفت ولذا عرفوا التناقض
باختلاف القضيتين بالايجاب والسلب بحيث يقتضي لذاته صدق احدهما كذب الاخرى قوله وايضا يلزمه عطف على

قوله يبطل كثيرا الخ ووجه آخر لبيان ضعف قولهم انه لا تقابل للتصورات وحاصله انه اذا لم يكن للتصورات تقابل
يدخل جميع التصورات في تعاريف العلم مع عدم صدق العلم عليه كان المطابقة معتبرة في العلم ولا مطابقة في بعض
التصورات فلا يكون التعريف مانعا قوله واجيب الخ هذا ما افاده سيد المحققين في مواضع من كتبه وحاصله
ان الصورة الانسانية المرتسمة الناشئة من ذلك الشيء علم تصوري للانسان وآلة لملاحظة ومطابقة بحيث
لا يحتمل غير الصورة في الواقع وخطأ في الصورة لمطابقتها المعلوم انما الخطاء في الحكم المقارن لهذا التصور وهو ان
هذه الصورة صورة لذلك المرئي الذي هو الحجر وههنا سوال مشهور وهو ان مدار المطابقة اما الشيء الذي يتشاء منه الصورة
او الشيء الذي كان ذلك الشيء صورة له فان كان المدار الاول يلزم جريان المطابقة واللامطابقة في الصورة
التصورية من غير ملاحظة الحكم والالتفات اليه اذ الاشباح الصورة المنتزعة من الانسان مثلا قد يكون مطابقة له
وقد لا يكون بدون ملاحظة الحكم وان كان المدار الثاني يلزم ان لا يتصف التصديق بعدم المطابقة ايضا اذ كل
صورة تصديقية لا يكون الا مطابقة لما هي صورة له فان الصورة التصديقية تقول لنا العالم مستغن عن المؤثر
مطابقة لما هي صورة له اعني ثبوت الاستغناء عن المؤثر للعالم ويمكن الجواب بان الصورة التصورية والتصديقية سواء كانت
المطابقة للمعلوم لها لكن معلوم كل صورة تصورية واقع في نفس الامر ضرورة لانه لا تمايز بين المعلومات التصورية اذ
يرى ان كل متصور فهو ماهية من الماهيات في نفسها مع قطع النظر عن فرض العقل انما الممتنع المفروض وجودها
واوصافها فيكون كل صورة تصورية مطابقة للواقع فلا يتصف بعدم المطابقة اصلا بخلاف معلوم الصورة التصديقية
فانه قد يكون واقعا في نفس الامر كما في قولنا العالم حادث مثلا وقد لا يكون واقعا كما في قولنا العالم قديم ضرورة
تحقق الممانعة بالذات بين المعلومات التصديقية فالصورة التصديقية قد تكون مطابقة للواقع وقد لا تكون كما
اذا رأينا حجرا وحصل منه الصورة الحجرية وحكمنا بان هذه الصورة لذلك المرئي كان كل من الصورة التصورية
والتصديقية مطابقا لما في نفس الامر ضرورة ان كلا من المعلومين واقع فيه واذا رأينا حجرا وحصل منه الصورة الانسانية
وحكمنا عليه بذلك الحكم فالصورة التصورية مطابقة لما في نفس الامر وهو الماهية الانسانية والصورة التصديقية
غير مطابقة له لعدم معلوميته وهو ثبوت تلك الصورة الحجر والحاصل ان الصورة التصديقية تتصف بالمطابقة
وعدم المطابقة لما في نفس الامر والصورة التصورية دائما متصفة بمطابقة له فتامل فانه دقيق قوله وانما
الخطاء في الحكم اي انما الخطاء في الحكم المقارن لذلك التصور فان الحكم بان الصورة الناشئة من الشيء صورة له
له قد صار ملكة للنفس فاذا كانت تلك الصورة صورة لما نشأت منه في نفس الامر يكون حكمه مطابقا لما في

صورة له في نفس الامر كان يكون مطابقا له وهذا معنى تحقق المطابقة والذ مطابقة في الحكم مع مطابقة الصورة لما هي صورة له في الصورتين وبما ذكرنا اندفع ما قيل ان الحكم بان هذه الصورة صورة لذلك المرئي فرع الحكم بالفصل والتمييز اذ لا حكم في الفصل بل يكون والا لزم التسلسل لانه انما يلزم التسلسل لو كان الحكم الحاصل بواسطة تلك الملاحظة حاصلا ملتفتا اليه بالذات يفصل فيه جميع ما اعتبر فيه من التصورات والوجوه من الوجه الذي كذب ذلك قوله ويرد عليه انه فرق ان لا حاصلا ان كون تلك الصورة تصورا وادراكا للانسان موقوفا على ان يكون العلم بالوجه عين العلم بالشيء من ذلك الوجه حتى يكون العلم بالشيء من وجه الانسان عين العلم بالانسان الذي هو وجهه لكن الفرق ثابت فان معنى العلم بالوجه هو ان يحصل في الذهن صورة تكون آلة لملاحظة ذلك الوجه فالوجه معلوم والحاصل في الذهن صورته ومعنى العلم بالشيء من ذلك الوجه ان يكون ذلك الوجه آلة لملاحظته فالحاصل في الذهن نفس ذلك الوجه والمعلوم بواسطته ذلك الشيء فالعلم بالوجه في المثال المذكور راعين العلم بالانسان وان كان مطابقا لكن العلم بالشيء من ذلك الوجه ليس مطابقا والمقصود في المثال المذكور هذا اذ المتصور هو الشبح والصورة الانسانية آلة لملاحظته احيب بانه ان اراد بان المتصور هو الشبح انه متصور من حيث التجريد فهو باطل بالضرورة اذ الصورة آلة لملاحظة فرد من افراد الانسان دون التجريد فكيف يكون التجريد متصورا بها وان اراد انه متصور بذلك الوجه من حيث الانسانية فلا خطأ في تلك الصورة اذ هي مطابقة للمتصور به وانما الخطاء في ان هذه الصورة آلة لملاحظة ذلك الشبح بل هي آلة لملاحظة فرد من افراد الانسان نقل عنه توضيحا انا اذا رأينا شبحا من بعيد وهو في الواقع حجر فحصل منه في اذهاننا صورة فاعتقدنا انه انسان فربما نتوجه الى ذلك الشبح بوصف الانسانية ونجعله عنوانا بناء على ذلك الاعتقاد ونحكم على ذلك بانه قابل للعلم والفهم مثلا ثم الحكم عليه في هذا الحكم الاخير وعلى ما اخذ بهذا العنوان معلوم لنا هذا الوصف بالانسانية وصورة الانسان آلة لملاحظة المحكوم عليه اعني الشبح ووجه ذلك الشبح والشبح معلوم لنا من ذلك الوجه وينقل الفرق بين العلم بالوجه وهو ههنا العلم بمفهوم الانسان الذي هو آلة لملاحظة الشبح وبين العلم بالشيء من ذلك الوجه وهو ههنا العلم بالشبح من حيث انه مفهوم الاحمار وكذا يقال ان العلم بالشبح الذي هو الحجر في الواقع بوصف الانسانية غير مطابق وهكذا الحال في قولهم الماهية المجردة عن العوارض الذهنية والخارجية موجودة في الذهن والعلم معلوم لا يعقل والشيء كما امثال ذلك انتهى وحاصله انه بعد حصول صورة الانسان من الشبح واعتقدنا انه انسان نحكم عليه بانه قابل للعلم مثلا والمحكوم عليه لا بد ان يكون متصورا للحاكم على الشيء في تصوره ولا يتصور الا بوصف الانسانية فثبت ان الحجر متصور بوصف الانسانية وهو علم مطابق لما هو عليه فيمكن

ان يقال ان المعلوم هو الحجر من حيث انه انسان لانه يكون المعلوم هو الانسان فلا يكون فرق بين العلم بالشيء بالوجه الذي هو الانسان ههنا وبين العلم بالشيء بذلك الوجه وعلى هذا ظهر ان المعلوم هو الشيء من حيث انه حجر لا من حيث انه انسان واندفع الجواب المذكور فانه مبني على عدم الفرق بين العلم بالشيء بالوجه وبين العلم بالشيء من ذلك الوجه وتحقيق الجواب انا سلمنا انه بعد حصول صورة الانسان من الشخص واعتقادنا انه انسان لاجل اشتباه الحال على الحس بواسطة المشاكلة بين الحجر والانسان نجعل الوصف المذكور عنوانا ونحكم عليه لكن المعتبر في اتصاف افراد الموضوع بالوصف العنواني هو الاتصاف بالفعل بحسب الاعتقاد على ما هو التحقيق والحجر المذكور وان كان حجرا بحسب نفس الامر لكنه انسان بحسب الاعتقاد فيجوز ان يكون الصورة الانسانية آلة لملاحظة الانسان الذي هو حجر في الواقع ويكون معنى الحكم عليه ان الامر الذي اعتقدانه متصف بالانسانية موصوف بكونه قابلا للعلم والفهم فيكون التصور مطابقا للتصور الذي هو الانسان المفروض ومع ذلك يكون المحكوم عليه هو الحجر لانه حجر في نفس الامر والخطاء انما هو في الاعتقاد بان ذلك الحجر انسان الذي هو ناش من عدم امتياز الحس بين الامور المتشاكلة وقد يجاب بوجهين اخرين احدهما سلمنا ان المحكوم عليه هو الحجر لكنه معلوم بالوجه المطابق ودعوى انه ليس معلوما لنا الا بوصف الانسانية فجوابه المنع غاية ان ذلك الوجه غير مشعور به وذلك لا يوجب انتفاءه في نفس الامر ولا يخفى انه نوع مكابرة وثانيهما ان المحكوم عليه بعيد هو الهوية المشتركة بين الواجب والجواهر والعرض على ما سبق في بحث الرؤية والصورة الانسانية ليست غير مطابقة لها لان الوجه الخاص كما يباين الاعم ولا يخفى انه مع عدم تمامه في نفسه غير مفيد لان عدم المطابقة محقق **قوله** اي ذاتا كافا اه فسر قوله لذاته بهذا اشارة الى ان المراد بان عمله لذاته انه يترتب على ذاته الانكشاف المتميز من غير توسط صفة زائدة على ذاته كما ذهب اليه المعتزلة والفلاسفة ثم قيد الكفاية بقوله بلا حاجة الى شيء يفضي الى العلم وتعلق المستفاد من قول الشارح كالسبب المفضي الى الاسباب اشارة الى ان معنى الكفاية انه لا يحتاج في العلم متعلقه الى سبب مفض كما انه لا يحتاج الى شيء اصلا وبهذا اندفع المناقشة التي وردها بعض الفضلاء من ان كفاية الذات في تعلق العلم محل خدشة اذ التعلق نسبة توقف على المنتسبين وهما العالم والمعلوم ههنا لان توقفه على المعلوم انما هو لكونه متعلقا له كما انه سبب مفض اليه فمعنى ان ذاته كاف في تعلقه بمعنى عدم الاحتياج الى سبب مفض ان جاز ان يحتاج الى متعلق **قوله** اختيار الشق الاخير وهو ان المراد بالسبب المفضي في الجملة **قوله** اي فيما لا يرجع اليه انما قال ذلك لانهم ايضا قد يقولون لكن ذلك فيما يفتقر اليه وهو المسائل الشرعية التي يبنى عليها امور الدنيوية والاخروية **قوله** يعني ان الرد لما كان حيث قال انه

جعل الحواس المجردة عن العقل كالحواس البهائم سببا للعلم قوله فانها مبنية على ان النفس اذا اتفق المحققون على ان المدرك للكليات والجزئيات هو النفس الناطقة وان نسبة الادراك الى قواها كنسبة القطع لسكين واختلفوا في ان صورة الجزئيات المادية ترتسم فيها او في الة فذهبت جماعة الى ان النفس ترتسم فيها صورة الكليات ولا ترتسم فيها صور الجزئيات المادية انما ارتسامها في الاتها بناء على انها بسيطة مجردة ويكيفها بالصورة الجزئية بناء على بساطتها فادراك النفس الجزئيات ارتسامها في الاتها وليس هناك ارتسامان ارتسام بالذات في الالات وارتسام بالواسطة في النفس الناطقة على ما توهم وذهبت جماعة الى ان جميع الصور الكلية والجزئية انما ترتسم في النفس الناطقة لانها المدركة للاشياء الا ان ادراكها للجزئيات المادية بواسطة لابد لاتها وكذلك لابد لها في ارتسام الصور فيها غاية ما في الباب ان الحواس ظروف لذلك الارتسام مثلا ما لم تفتح البصر لم يدرك الجزئي المبصر ولم يرتسم فيها صورته واذا فتحت ارتسمت وهذا هو الحق فمن ذهب الى الاول اثبت الحواس الباطنة ضرورة انه لابد لارتسام الجزئيات المادية المحسوسة بعد غيبوبتها وغير المحسوسة المنتزعة عنها من محال ومن ذهب الى الثاني نفاها قوله وعلى ان الواحد اذ على تقدير ثبوت ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد وان الجزئيات لا ترتسم في النفس يلزم القول بالحواس الباطنة كان وجود الادراك المختلفة من اجتماع صور المحسوسات وحفظها وادراك معاني الجزئيات وحفظها وتركيبها وتفصيلها يقتضي ان يكون لكل منها مصدر غير النفس وهو الحس المشترك والخيال والوهم والحافظة والمتصرفة واما على تقدير بطلانها فيجوز ان يكون النفس الناطقة مبدأ لتلك الادراك المختلفة فلا حاجة الى اثباتها قوله فيه اشارة الى قوله تلاقيا ثم يفترقان فان التلاقي والافتراق شيء بعد التقاطع وان كان التلاقي محققا في صورة التقاطع ايضا ان المناسب ان يقول يتقاطعان فيتساويان الى العينين بدون ذكر الافتراق كما لا يخفى اعلم انه بين الشارح انه قد ثبت من جوابي مقدم الدماغ من تحت محل الشم عصبتان مجوفتان منفادتان حتى اتصلتا وصار تجويفهما واحدا ثم بتا مدتا الى ان اتصلتا بالعينين وذلك التجويف الذي في الملتقى اودع فيه القوة الباصرة وتسمى مجمع النورين واختلفوا في ان اتصالهما بطريق التقاطع بدون الانطباق بان يتصل العصب الايسر بالعين اليمنى والايمن بالعين اليسرى فيحدث صورة الصلب وهو ان يتقاطع خطان ويذهب كل منهما الى جانب الاخر او بطريق التلاقي والانطباق كهيئة الدالين اللذين محدب كل منهما متصل بمحدب الاخر فيصل الايمن بالعين اليمنى والايسر باليسرى والاكثرون ذهبوا الى الاول واختاره الشارح في شرح المقاصد قوله لا يقال الحركة احد اصوله التي لا تحتاج من الاعراض النسبية فانها هيئة تعرض الجسم بامتناء نسبة الى المكان والمتكلمون انكروا الاعراض

النسبية وقالوا انها امور اعتبارية ليس لها تحقق في الخارج اصلا فكيف تدرك بالحس اذ الادراك الحسي
فرع الوجود الخارجي قال الفاضل الخفري وفيه بحث لان الاجتماع والافتراق كلها من الاعراض النسبية مع انهم قد عدوها
من المبصرات فكون الشيء من الاعراض النسبية لا ينافي كونه من المبصرات ولا يخفى انه لا يدفع الاعتراض قوله لا ما
نقول اي يعني ان المتكلمين وان اكروا وجود الاعراض النسبية لكنهم اعترفوا بوجود الحركة اذ قد اتفقوا على وجود اثر
منها وسموه بالكون وقسموه بالحركة والسكون والاجتماع والافتراق وقالوا وجوده ضروري بشهادة الحس وكذا
انواعه الاربعة اذ حاصلها عائد الى الكون والمبدأ امور اعتبارية لا حقيقية ممنوعة بحكم مسبوقا بكون اخر او غير
مسبوق ومحوا بمكان يحل ثالث بينهما او عدمها في الافتراق والاجتماع كذا في الواقف قوله ولزوم النسبة يعني
ان لزوم النسبة والاضافة الى المكانين والآنين بهما لا ينافي ان يكون الحركة المتصفة بها محسوسا لجواز اتصاف الامور
المحسوسة بالامور العدمية كاتصاف ذات الاعمى بالعمى اعلم انه قد اختلف في الكون فقال بعضهم انها محسوسة ومن انكر
الاكوان فقد كابر حسه ومقتضى عقله وقال بعضهم انها غير محسوسة فانا لا ندرك الا المتحرك والساكن والمجتمعين
والمفترقين واما وصف الحركة والسكون والاجتماع والافتراق فلا نجعل الحركات من قبيل المبصرات انما يصح على
احد المذهبين قوله وما يقال قائله مولانا صلاح الدين الرومي وما يقال في توجيه قوله والحركات لتندفع الاعتراض
المذكور من ان معنى كون الحركة مبصرة انه يحصل بعد مشاهدة الجسم في مكانين ادراك الحركة لا انفسها مشاهدة
فليتنبه لان ادراك الشيء كالحركة بواسطة احساس الاخر كالجسم يسمى احساسا ولا يسمى ذلك الشيء المدرك محسوسا
والا لزم ان يعد العمى من المبصرات لانه يحصل بعد مشاهدة العمى ادراك عماه مع انه لا يقول صريح فضلا عن ان يكون
محسوسا والضمير في وهو الحركة اما راجع الى المجموع الكونين او الى المذكور في ضمن الكونين اي قوله والمس لا يدرك الجسم
فاتنبه ما يقال ودفع الاعتراض ويرد عليه هو ان يقال يلزم مما ذكرتم ان يكون الحركة مبصرة بالذات والحركة واسطة
في الابصار بعد ملابسة الجسم ادراك الحركة فان من ينام ساكنا على ادراك الحركة ولذا ذهب الجبائي
الى ان الحركة والسكون يدركان بحاسة البصر والمس وحاصل الدفع ان المس لا يدرك الجسم في مكان والحق في
بيان كيفية تعلق يدرك وصوله الى المس فاذا اتحد الوصول انتهى الى الحركة التي هي الكون في الزمان بحلة
البصر فانه يدرك الجسم في المكان ويقدر على بيان كيفية تعلقه يحصل من ادراك الكونين وكما يجفى ان ليس شيء لا ادراك
الحركة بعد ملاسة الجسم المتحرك امر سواء قلنا بادراك المس للجسم في مكان او لا فعلى هذا قوله فلا يدرك الحركة على
صيغة المجهول او كما يجعل ادراك الحركة سببا او على صيغة المعلوم والضمير للمس كما يجعل سببا لادراكه او للعقل وفي

لا يدركه في مكان اه فيكون بيانا لقوله ادراك العقل منا الحركة يعني انما قلنا ان الجسم العقل منه الكونين
وهو الحركة اذ الحس لا يدرك كون الجسم في مكان فلا يدرك الحس الحركة التي هي الكون المخصوص فعلى هذا قوله لا
يدركه في مكان على حذف المضاف اي لا يدرك الجسم في مكان والضمير في قوله ومثله راجع الى الشيء يعني الشيء
المدرك بواسطة احساس الآخر لا يكون محسوسا كما لا يعد ادراكه احساسا قوله اشارة الى ان تقديم قوله اه كما
بين في علم المعاني من ان تقديم ما حقه التأخير يفيد الاختصاص فالحسي المدرك المستفاد من التقديم المذكور هو انه
يدرك ما وضع كل حاسة له بها لا بغيرها لا ما ذكر من انه لا يدرك بها ما يدرك بالحاسة الاخرى على ما لا يخفى والفرق ظاهر
لكنهما متلازمان قوله اي مركب تام اه يعني ليس المراد من الكلام ما هو المستعمل في الاناء والمتبادر عند الخواص
والعوام عني ما يتكلم به بل المراد ما هو مصطلح النحاة اعني ما تضمن كلمتين بالاسناد والا لزم ان يكون المركب التقييدي
خبرا اذ يصدق عليه كلام لنسبة خارج تطابقه تلك النسبة او لا تطابقه فانه قولنا زيد الفاضل كلام لنسبة خارج
وهو اتصاف زيد بالفاضلية في نفس الامر او عدمه فيطابقه تلك النسبة وقد لا تطابق وكان الفاضل الجلبي ظن ان ليس
للكلام معنى يشمل المركب الوصفي وغيره فلا معنى لا نقاضه ولعمري ان بعض الظن اثم قيل لا حاجة الى تفسير الكلام بالمركب
التام لخروج المركب التقييدي بقوله النسبة اذ المراد بها الايقاع والانتزاع وهذا مبني على ان الالفاظ موضوعة
للصور الذهنية لكنه خلاف مرضي الشارح المحقق اي على وجه ذلك الشيء ملتبسا بذلك الوجه اي في نفس الامر مع قطع النظر عن اعتبار
المعتبر بيانه ان الكلام الذي دل على وقوع النسبة بين الشيئين اما بالثبوت بان هذا ذاك او بالنفي بان هذا ليس ذاك مع قطع
النظر عما في الذهن من النسبة لا بد ان يكون بينهما نسبة ثبوتية او سلبية لانه اما ان يكون هذا ذاك او لم يكن فالاخبار
عن ثبوت النسبة على وجه يتصف به النسبة في حد ذاته من الثبوت او الانتفاء صدق والاخبار على خلاف ذلك
كذب قوله وهو الوقوف اذ المخبر به في الحقيقة هو النسبة لا ذات الموضوع او المحمول قوله عبارة عن الاثبات اي
كونها مثبتة اثباتية بمعنى المصدر المبني للمفعول اذ هو الذي يتصف به النسبة كما يجيء قوله يعني انه كما يشترط عدد اه
واشتراط الحسن مذهب القاضي الباقلاني وهو يقول يعني ان يحصل التواتر بما فوق الاربعة كالاثنين كية والحجة في شهود الزنا عدد
حصول اليقين بشهادتهم ويوجد هو في الخمسة واعترض عليه بان التزكية ايضا واجبة في الخمسة فعلم انه ليس كذلك قوله
او اثني عشر اه قال سيد المحققين بعد النقباء المبعوثة من بني اسرائيل على ما قال الله وبعثنا منهم اثني عشر نقيبا بعثهم
لتبليغ احكام دين موسى لتشهيره وتواتره فعلم ان التواتر يحصل بهذا العدد واشتراط العشرين بقوله تعالى ان يكن منكم
عشرون صابرون يغلبوا مائتين وهو اجيب بان اشتراط اربعين لقوله تعالى يا ايها النبي حسبك الله ومن

من المومنين روى ان المومنين المتبعين كانوا اربعين والنبي مامور بنشر الاحكام وتشهير الاسلام واشتراط سبعين
بقوله تعالى واختار موسى قومه سبعين رجلا ميقاتنا وفي اكثر نسخ التلويح او خمسين بدل سبعين ويرد عليه ان هذا
قول لم يقل به احد **قوله** بل ضابطه وقوع العلم من غير شبهة اي ضابط كون الخبر متواترا هو ان يقع العلم عقيبه بحيث
لا يحتمل النقيض اصلا وقال بعض الفضلاء انه يجب ان يكون الاطلاع على ان الحاصل عقيبه مما لا يحتمل النقيض لا حالا ولا
مآلا امر دونه خرط القتاد انتهى لا يخفى عليك ان تفاوت الجم الغفير المحصور على شيء مستند الى الحس مما لا يثبت
له في نفس الامر مع تباين ارائهم واخلاقهم واوطانهم مستحيل عقلا بمعنى ان العقل يحكم حكما قطعيا بانهم لم يتواطؤا
على الكذب وان ما اتفقوا عليه حق ثابت في نفس الامر غير محتمل للنقيض بمعنى سلب تجويز العقل وقوع شيء اخر بدله
كما في العلوم العادية لا بمعنى سلب الامكان العقلي عن تواطئهم على الكذب وبالجملة انا نجد من انفسنا علما ضروريا
بوجود مكة وبغداد مجيث لا يحتمل النقيض اصلا وما ذلك الا بالاخبار والاشكال انما نشأ من اخذ عدم الاحتمال بمعنى
عدم الامكان العقلي كذا في التلويح **قوله** قيل عليه اه يعني ان التواتر مدخل في افادة العلم لان الخبر انما يفيد لكونه
فيكون افادة العلم موقوفا على التواتر فاثبات التواتر بالعلم على ما ذكرتم من ان وقوع العلم دليل بلوغه حد التواتر يدل
على ان التواتر موقوف على العلم وانه دور وحاصل الجواب ان نفس التواتر سبب بنفس العلم والعلم بان الحاصل
عقيبه علم سبب العلم متواتر الخبر فالموقوف عليه العلم بالعلم والموقوف نفس العلم فلا دور ويدل على ذلك انه
العلم دليلا على التواتر اذ الدليل ما يلزم من العلم به العلم بشيء اخر وفيه انه يلزم على هذا ان يكون العلم بتواتره
على ما لاحظته العلم ثانيا والتصديق بانه علم وليس كذلك فانه بمجرد حصول العلم يحكم العقل بتواتره ويمكن الجواب
اذا كان حاصلا بطريق الاخطار والمتوجه الى معلومه بالذات يكون العلم والعلم بالعلم معا حاصلتين في الذهن
حاجة الى اخطار العلم ثانيا ولذا ذهب الامام الى ان العلم والعلم بالعلم متحدان وفيما نحن فيه كذلك فان العلم بعد الخبر
يحصل بعد التوجه اليه والقصد الى اخطاره بخلاف ما اذا لم يكن حاصلا بطريق الاخطار فانه لا بد من ملاحظة
يحصل العلم بالعلم تأمل **قوله** وهكذا حال كل معلول اه فان نفس العلة تفيد نفس المعلول والعلم بالمعلول
التحقيقية بمعنى انه اذا تحقق العلة تحقق المعلول واذا علم تحقق للمعلول علم تحقق العلة وانما قيد العلة بالخفية
ظاهرة يستفاد العلم بها بدون العلم بالمعلول كالنار المحسوس للدخان والاولى تركه كان العلم بالمعلول
بالعلة سواء كان ظاهرة او خفية واستفادته من وجه آخر لا ينافيه **قوله** فان قلت اه حاصله
قوله ان وقوع العلم من غير شبهة تدل على بلوغه حد التواتر وسند المنع ان للعلم اسبابا شتى من الحس والبد

او غير ذلك والمعلول الاعم لا يدل على العلة المعينة فيجوز ان يكون وقوع العلم بسبب آخر كالتواتر فلا يكون دليلا
عليه **قوله** قلت عدم الدلالة اه وههنا انتفاء سائر العلل معلوم لان العلم بوجود مكة مثلا لا يحتمل لعلة غير
التواتر كذا نقل عنه **قوله** تأمل وجه التأمل ان العلم بانتفاء سائر العلل في حيز المنع فانه يجوز ان يكون العلة الموجبة
له متحققة مع جواز ان يكون وجوده وانتفاؤه معلوما لنا وعدم العلم لا يدل على عدم تحققه **قوله** في التلويح الا يعني
ان الشارح قال في التلويح واما خبر اليهود بقتل عيسى عليه السلام فتواتر ممنوع ههنا واما خبر النصارى اه فوجه كلامه
بعضهم بان الخبر ههنا بمعنى الاخبار واضافة الى النصارى اضافة المصدر الى المفعول فالمعنى واما اخبار اليهود
للنصارى اه فلا تدافع لكنه اعتراض في عطف قوله واليهود بتائيد دين موسى عليه السلام الى تكلف وهو ان يقدر
لفظ الخبر ويكون اضافة المصدر الى الفاعل ويكون معطوفا على خبر النصارى اذ لا معنى لعطفه على النصارى لانه
يقتضي ان يكون لليهود ايضا مفعولا وليس كذلك وانما لا يحمل عبارة التلويح من اضافة المصدر الى المفعول لانه
يحتاج الى التحمل في هذه العبارة لانه مخالف للمقصد على زعم للوجه **قوله** لكن بعض النصارى اه يعني ذلك التوهم
باطل ولا حاجة الى حمل الاضافة الى المفعول لان بعض النصارى كمع اليهود في اعتقاد القتل فيكون وجه الكتابين
اضافة المصدر الى الفاعل ولا يكون عطف اليهود على النصارى محتاجا الى تحمل التقدير كما لا يخفى اقول فيه بحث
لان اشتراك النصارى مع اليهود في اعتقاد القتل لا يستلزم اشتراك في الاخبار عنه لجواز ان يكون الاخبار
مختصا باليهود والمشار اليه في الكشاف هو الاول نعم اذا ثبت ان بعض النصارى كمع اليهود في اخبار القتل يتم المقصد
كما في الكشف الكبير حيث قال اخبار النصارى بقتله لو ثبت بالتواتر فاربع فرق منهم مستند الى الربعة منهم **قوله**
بل لم يبلغ عدد المخبرين اه اي بالاتفاق فان الذين دخلوا على عيسى عليه السلام وزعموا انهم قتلوه كانوا سبعة
او ستة والغالب انه لا يوجد العلم باخبار السبعة فالمخبرون لم يبلغوا حد التواتر في الطبقة الاولى على ان اخبارهم
انما وقعت عن شبهة كما اخبر الله عنه وما قتلوه وما صلبوه ولكن شبه لهم فلا يتحقق التواتر اصلا وفيه ان اخبارهم لم تكن
عن شبهة لهم باعتقادهم حتى ينافي وقوع العلم بل عن امر محسوس لا شبهة لهم فيه على ما يدل عليه **قوله** ثم حكاية عنهم انا قتلنا
المسيح نعم شاهدنا ما كانت مطابقة لنفس الامر ولم يشترط في الخبر ان يكون عن امر ثابت في نفس الامر بل كون
الامر مستفادا منه تامل **قوله** وعرق اليهود اه قيل ان نجت نصر قتل اليهود وكسر اصنامهم لانهم حرفوا التوراة
وزادوا فيها ونقصوا حتى لم يبق فيها الا شرذمة فالمخبرون لم يبلغوا حد التواتر في الطبقة الوسطى ايضا وكان نجت نصر
ملكا قبل البعثة قاصدا المشارق الارض ومغاربها سمي بذلك كانه وجد لقيطا عند صنم مسمى بذلك **قوله** وبالجملة اي مجمل

كلام الشارح وخلاصة قوله وتواتره مع ان تخلف وقوع العلم يدل على عدم تحققه كانه قد لمحة لقوله بل يبلغ
عدد المخبرين على ما توهم قوله وفيه اشارة اى فى ايثار لفظ رب سواء كان للتقليل او للتكثير اشارة الى ان
الانفراد لحالة الاجتماع ليس كليا متحققا فى جميع الموادحتى فى كل جسم ممكن لكن هذا القدر كاف فى
المذكور اذ السوال المذكور معارضة واستدلال على ان الخبر المتواتر لا يفيد العلم والجواب بمنع المقدمة وليله
اى قوله وضم الظن الى الظن لا يفيد اليقين وكل واحد يوجب كذب المجموع وحاصله انا لا نسلم ان
كل موقوف على ان يحصل مع الاجتماع ما يكون مع الانفراد وهو عزيز واقع فى بعض المواد فيجوز ان يكون
ههنا ايضا كذلك قوله والتحقيق الا اى تحقيق الجواب وحاصله ان اجتماع الاسباب يقتضى قوة المسبب والخبر سبب
للاعتقاد فاذا تعدد الخبر باعتبار تعدد المخبرين قوى الاعتقاد الى ان وصل الى العلم وفيه بحث لانه ان اراد باجتماع
الاسباب التامة للشئ فهو محال لامتناع التوارد وان اراد اجتماع الاسباب الناقصة فلا نسلم انه يوجب القوة للمسبب
بل يوجب نفسه والجواب ان كل واحد من الاخبار المتعددة موجب للاعتقاد والاعتقاد المستفاد من خبر مخبر مغاير للاعتقاد المستفاد
من خبر مخبر آخر لتقاومهما احيانا ويحصل بجميع تلك الاخبار قوة لمطلق الاعتقاد بحيث لا يبقى احتمال النقيض فلا
يلزم شئ مما ذكر قوله واما هم الكذب جواب سوال مقدر كانه قيل كيف يكون الخبر المتواتر سببا للعلم مع احتمام كل
خبر لكذب ربما بناء على افادته كليهما فلكل خبر طرفا ريب وكذا بطرفى الخبر السابق فلا يحصل قوة المسبب المفضى الى العلم
اصلا فاجاب بانه لا مدخل للخبر فى ابهام الكذب بل هو بحتمال الحكم به العقل واما الخبر فوجب الصدق فان قولنا زيد قائم
يدل على ثبوت القيام لزيد ضرورة انه موضوع له لكن لما جاز تخلف المدلولات الوضعية عن الالفاظ الدالة عليها
لعدم العلاقة العقلية حتم عند العقل ان لا يكون صادق المدلول متحققا فلا يكون صادقا ومن هذا يخرج الجواب عما قيل من ان
كذب كل واحد يوجب كذب المجموع تامل قوله لتبليغ الاحكام اى قال المحقق الدوانى فى هذا لا يشمل من اوحى اليه بمجرد البلوغ
لكماله فى نفسه من غير ان يكون مبعوثا الى غيره كما قيل فى حق زيد بن عمرو بن نفيل انهم الا ان يتكلف انتهى وحمل التكلف هو اعتبار
المغايرة الاعتبارية على انه بعد تسليم كونه نبيا لا نسلم انه غير مبعوث الى الخلق على ما نقل عنه انه قال ايها الناس هلموا
الى فانا نبى من ولد اسمعيل ابن الخليل ابراهيم عليه السلام احد غيرى والمراد بالاحكام النسب الخبرية والحمل على الخطاب وهم كذلك
يخرج الاعتقاديات التى هى راس الاحكام ورئيسها قوله ولهذا بالنسبة الى قوم اخرين بعض لما قيل من انه يخرج
عن التعريف انبياء بنى اسرائيل الذين بعثوا لتقرير دين موسى عليه السلام كيوشع عليه السلام وحاصل الدفع انهم وان لم
يكونوا مبلغين بالنسبة الى القوم الذين بلغ اليهم لكنهم مبلغون بالنسبة الى غيرهم وهذا اخلاصة ما نقل عنه من انه اورد

على التعريف النقص ببعض الانبياء كيوشع عليه السلام مثلا امر بتقرير شرع من قبله فهو لم يبعث للتبليغ لكنه حصل من قبله فاجاب بقوله ولو بالنسبة الى قوم آخرين انتهى وحاصله ان التبليغ الثاني ليس بالنسبة الى من بلغ الاول اليهم قوله وبهذا للعلم يسأوي اه هذا ما اختاره الشارح حيث قال في شرح المقاصد النبي انسان بعثه الله تعالى لتبليغ احكام الشرع وكذا الرسول انتهى ويدل عليه قوله وقد يشترط فيه اه فانه يفهم منه انه غير مرضي عنده قوله لكن الجمهور اه اعلم انه قد اختلف في الفرق بين الرسول والنبي فقال بعضهم انهما متساويان فكل نبي رسول وكل رسول نبي كالفرق بحسب المفهوم فانه من حيث انه قال الله تعالى انا ارسلناك وما في معناه يسمى بالرسول ومن حيث انه انباء المخلوق عن الاحكام يسمى بالنبي وهذا مذهب جمهور المعتزلة واليه ذهب الشارح وقال بعضهم ان النبي اعم كان الرسول اما صاحب كتاب او شريعة مجددة بخلاف النبي كما بينه المحشي وهذا مذهب اهل السنة وقال بعضهم ان الرسول اعم وعرفوه بانه انسان اوملك مبعوث بخلاف النبي فانه منحصر بالانسان قوله بدليله اه قوله ووجه التأييد ان العطف يدل على المغايرة فاما ان يكون الرسول مبائنا للنبي او مساويا او اخص او اعم لا جائز ان يكون مبائنا لتحققهما في بعض المواد كما قال الله تعالى في حق كل من موسى واسماعيل عليهما السلام وكان رسولا نبيا ولا ان يكون مساويا او اعم لانتفاء تصادق المتساويين وكذا الاعم يستلزم نفي المساوي والاخص والاخص فلم يبق الا ان يكون النبي اعم فقيل ان يكون اخص قيل بحسب ذاته لانه يجوز ان يكون بينهما عموم وخصوص من وجه ولم يلزم بطلانه مما سبق وعلى تقدير التسليم يجوز ان يكون ذكره للاهتمام بشأنه لا يرجحان تحقق الخاص مستلزم لتحقق العام معانه ذكر النبي بعده كما في قوله تعالى واذكر في الكتاب موسى انه كان مخلصا وكان رسولا نبيا وفي قوله تعالى في الكتاب اسمعيل انه كان صادق الوعد وكان رسولا نبيا ولاجل هذا قال المحشي يؤيده دون يدل عليه قوله وقد ورد الحديث اه تائيد لكون النبي اعم روي انه عليه السلام سئل عن عدد الانبياء فقال مائة واربعة وعشرون الفا وقيل له الرسول منهم قال ثلثمائة وثلثة عشر جما غفيرا كذا في تفسير القاضي قوله فاشترط اه اي اذا كان النبي اعم فاختلفوا في بيانه فقال بعضهم الكتاب بتة بل في الرسول بخلاف النبي فانه يجوز ان يكون بالوحي وبالالهام وبالتنبيه في المنام قوله والكتب مائة واربعة روي انه عليه السلام سئل كم انزل الله من كتاب فقال مائة واربعة كتب منها على ادم عشر صحف وعلى شيث خمسون صحيفة وعلى ادريس ثلثون صحيفة وعلى ابراهيم عشر صحائف وعلى موسى وعيسى وداود ومحمد صلى الله عليهم التوراة والانجيل والزبور والفرقان قوله اللهم ان يكفي هذا ما ذكره السيد الشريف في شرح المواقف فقال يشترط في الرسول ان يكون معه كتاب سواء انزل عليه او على من قبله لكن يكون عالما بالكتاب وفيه ضعف لانه كيساعده العقل وعرف الاحتمال الا بكتب

ولذا قال اللهم قوله ويمكن ان يقال اى يمكن ان يجاب عن الاعتراض المذكور مع اشتراط النزول بانه يجوز ان يتكرر
نزول الكتب كما تكرر نزول الفاتحة فانها نزلت مرة بمكة ومرة بمدينة ولذا تسمى بالسبع المثانى لكن فيه ايجاب ما سبق
من ان مجرد احتمال لا يكفى فى باب الروايات قوله وتخصيص بعض الصحف الاجواب سوال كانه قيل لو كان النزول
متكررا على جميع الرسل فما وجه تخصيص بعض الصحف ببعض الانبياء على ما مر فى الحديث السابق وحاصل الجواب
انا لو لم نصحح الروايات وعلى تقدير التسليم فوجه التخصيص نزوله اولا عليه قوله واشترط بعضهم اه عطف على قوله
فاشترط بعضهم اه يعنى اشترط البعض الشرع الجديد فى الرسول وقالوا انه صاحب شريعة متجددة بخلاف النبى فانه
قد يكون لتقرير شريعة من قبله قوله وردّه المولى الاستاذ بان اسماعيل عليه السلام كان من الرسول كما قال الله تعالى
فى حقه وكان رسولا نبيا مع انه لا شرع جديد له الا ان ابناء ابراهيم عليه السلام كانوا على شريعة كما صرح به القاضى
فى تفسير قوله تعالى وكان رسولا نبيا يدل على ان الرسول لا يلزم ان يكون صاحب الشريعة لان اولاد ابراهيم كانوا على
شريعة قوله لينحصر الخبر الصادق فى نوعيه اذ لو خص الرسول يكون خبر النبى خارجا اذ ليس بمتواتر ولا خبر الرسول
قوله ويعتبر الحصر بالنسبة الى اخره فان خبر الصادق بالنسبة الى هذه الامة منحصر فى التواتر وخبر الرسول لكن
يابى عن هذا التخصيص تعميم الخلق فى قوله واسبابا العلم للخلق ثلثة قوله قيل عليه يدخل فيه سحر المتنبى حاصله ان تعجيز
المعجزة غير مانع للدخول سحر من يدعى النبوة وليس منبئ فانه يصدق عليه انه امر خارق للعادة قصد باظهاره صدق
مدعى النبوة والا لكان قوله يدخل فيخارق المتنبى ليدخل فيه الامر الخارق الذى يظهر على يد الكاذب على وفق مدعاه بلا
مباشرة الاسباب بخلاف السحر فانه بمباشرة الاسباب وحاصل الجواب الاول ان دخل الامر الخارق على وفق مدعاه على
يد الكاذب فى دعوى النبوة ممتنع عادى من الله تعالى كان الخارق فعل الله تعالى بخلقه لاظهار صدق النبى فلو
ظهر على يد الكاذب يكون تصديقا للكاذب وهو محال على الله تعالى ظهور الخارق على وفق المدعى على يد الكاذب
المتنبى محال وهذا الجواب مبنى على ما تقرر عندهم من ان الامر الخارق الذى قصد به اظهار الصدق فعل الله تعالى بلا واسطة
لان المقدور منه لا يحصل بالتسبب من قبله فيخلقه على يد الصادق اظهارا لصدقه ولا يخلقه على يد الكاذب
لاستحالة تصديق الكاذب منه تعالى كما زعمه الفاضل الجلبى من انه مبنى على ان جميع الممكنات صادرة بارادته
تعالى من غير واسطة فانه ان تم تم والا فلا وانما قيدنا الكاذب بكونه فى دعوى النبوة لانه يجوز ظهور الخارق الموافق
على يد المتالّه كانه لا يوجب تصديق الكاذب لان حاله مكذب بمقاله ويرد عليه الارهاص ظاهرا والاهانة وهى
ان يظهر امر خارق للعادة على يد المتنبى على خلاف ما ادعاه كانه خارق للعادة قصد به اظهار صدقه وليس

يمتنع ظهوره بل واقع على ما نقل في حق مسيلمة الكذاب انه دعى الاعور فصارت عينه الصحيحة عوراء فلا بد من
قيد على وفق ما ادعاه الا ان يقال المراد بالقصد ارادة الفاعل وهو الله تعالى اما الاحد الفاعل غيره تعالى فلا
شرط في المعجزة ان يكون فعله تعالى ولا يرد شيء مما ذكر قوله ولا نقض بالفرضيات يعني ان جواز ظهور الخارق
على يد المتنبي لا يصير نقضا لتعريف المعجزة اذ لا بد في النقض من تحقق المادة والا لامكن ان يقال يمكن ان يكون
انسان ليس بناطق ردا على تعريفه بالحيوان الناطق قوله وايضا اظهاره يعني نوفرض صدور الخارق على
يد الكاذب المتنبي فهو خارج عن التعريف بقوله قصد به اظهار صدقه لان اظهار الصدق فرع وجوده
ولا صدق في مادة المتنبي فلا يكون الخارق على يده معجزة فان قيل على هذا يقع الالتباس بين المعجزة وسحر المتنبي
لان كلا منهما امر خارق للعادة ظهر على يد مدعي النبوة والاطلاع على انه قصد باحدهما اظهار الصدق
دون الاخر مشكل فيفوت ما هو الحكمة في اظهار المعجزة وهو امتياز النبي عن غيره قلت يحصل الفرق بينهما بان
يقدر الله تعالى غيره على معارضة المتنبي عند التحدي بخلاف المعجزة لئلا يلزم تصديق الكاذب منه تعالى وبهذا ظهر فساد
ما قاله الفاضل الچلپي من انه يرد عليه ان هذا صحيح لكن لا يفيد غرضنا اذ الغرض بيان طرق معرفة النبوة وهو لا يحصل فان سلم ان المعجزة
واظهر على يد الخارق لا يعلم ان هذا الخارق معجزة ما لا يعلم ان تلك الدعوى صادقة على تقدير المذكور والحال ان صدقه
انما يعلم من المعجزة فيلزم الدور لانا لا نسلم ان العلم بان هذا الخارق معجزة يتوقف على العلم بان تلك الدعوى صادقة
فان العلم بان هذا الخارق معجزة انما يتوقف على العلم بالعجز عن اتيان مثله عند التحدي تامل قوله والحق اه اي
الحق في الجواب ان السحر امر خارق للعادة كما ان الطلسم وما يترتب على خصائص بعض الاشياء كالمقناطيس
والكهربا ليس امرا خارقا للعادة فلا يدخل في المعجزة لان معنى ظهور الخارق وهو ان يظهر امرا لم يعهد ظهور مثله
عن مثله وههنا ليس كذلك لان كل من باشر الاسباب المخصوصة يترتب عليها ذلك بطريق جري العادة وما قيل من انه
لا يندفع التباس المعجزة بالسحر على هذا التقدير فمدفوع بما مر من انه لا يمكن معارضة المعجزة لانه فعل الله تعالى لما لم يخلق الله
الاسباب فيخلقه الله على يد الصادق فقط لتصديقه بخلاف السحر فان فيه مدخلا لمباشرة الاسباب يخلقه على يد كل
من باشرها عادة قال الفاضل المحشي والحق ان السحر قد يكون من الخوارق فانه ربما يحتاج الى شرائط لا تكون مقدورة للبشر
كالوقت والمكان ونحوهما انتهى وفيه انه لا يشترط في عدم كون الفعل من الخوارق ان يكون جميع شرائطه مقدورا
بل يكفيه ان يكون بعد مباشرة الاسباب سواء كانت مقدورة او لا والاظهر ان يقال ان مركب الطلسم ايضا
من الخوارق لتوقفه على سلامة الاعصاب والعضلات وصحة البدن التي ليست مقدورة لمباشر ما من هذا

لا يدفع النقض بالخارق الذي يظهر على يد المتنبي بدون مباشرة الاسباب فلا بد من الالتجاء الى الجواب الاول وان
لا يظهر على يده خلاف مراد دعاة النبوة ولذا اجاب القوم هذا الجواب لانهم لم يقطعوا بعدم كون السحر من الخارق بل الاظهر ان
سحر المتنبي مطرد الخارق الذي يظهر على يده ولو مجازا قوله فارقت كرامة اه انتقاض لتعريف المعجزة بطريق
الجمع بانه يخرج منه كرامات الاولياء لعدم قصد اظهار صدق النبي منه مع انهم عدوها من المعجزات لانه المقصود
من خلق الخارق على يد الولي اظهار كرامته وشرافته بين الخلايق وان دل على صدق النبي ايضا باعتبار انه
حصل للولي هذه الكرامة بمتابعته وما قيل في الجواب من انه ليس المراد بقصد اظهار الصدق ان يكون الغرض
منه اظهار الصدق لان افعال الله تعالى ليست معللة بل المراد ان يكون ذلك الفعل دالا عليه ولا شك ان
كرامات الولي يدل على صدقه وينكشف به صدقه فيه انه لو كان ظهور الخارق على يد غير مدعي النبوة دالا على صدقه
لما اشترطوا في المعجزة ان يكون ظاهرها على يد مدعي النبوة ليعلم انه تصديق له تامل قوله قد حدد الادراهات جمع الادرهم
وهو الخارق الذي يظهر قبل بعثة النبي سمي ادراهاصا لكونه تاسيسا لقاعدة النبوة من ارهصت الحائط اذا اسسته
قوله على سبيل التشبيه متعلق بالكرامات اي تشبيه ما ظهر على يد الولي بما ظهر على يد النبي باعتبار انه صدر على الولي
بسبب متابعة النبي فكانه صدر عن النبي والتعليب متعلق بالادراهاصات اي تغليب ما صدر بعد البعثة على ما صدر قبلها
قوله هو الامكان الخاص يعني ان الظن يكون هذا الامكان مقصورا على الامكان الخاص والمعنى ان التوصل بالنظر
الصحيح في الدليل الى العلم ليس بضروري ولا عدم التوصل به اليه ضروري اي يجوز ان يتوصل بالنظر الصحيح الى العلم وان لا
يتوصل كان اصحاب هذا التعريف اهل السنة القائلون بان فيضان النتيجة بعد النظر الصحيح انما هو بطريق جرى
العادة وليس بضروري فما قاله الفاضل المحشي اي 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 الحاصلة عند حصول النظر الصحيح
فهو لا ينافي الامكان في نفسه والامكان العام ههنا هو الظن المتبادر كما لا يخفى فساده كما لا يخفى قوله والاولى ان يؤخذ
امكانا عاما اي لك ان تاخذ الامكان العام العام المقيد بجانب الوجود والمعنى ان عدم التوصل بالنظر الصحيح الى العلم
ليس بضروري سواء كان التوصل به اليه ضروريا اما بطريق الاعداد كما هو مذهب الحكماء او بطريق التوليد كما هو
عند المعتزلة او لا يكون ضروريا بل بطريق جرى العادة كما هو مذهب اهل السنة فيصح التعريف على مذهب الثلثة
قال السيد السند في حاشية شرح مختصر العضدي وانما قيل يمكن التوصل تنبيها على ان الدليل من حيث هو الدليل لا يعتبر
فيه التوصل بالفعل بل يكفي امكانه ولا يخرج عن كونه دليلا بان لا ينظر فيه اصلا ولو اعتبر وجوده يخرج عن التعريف

دليل لم ينظر فيه احد ابدا او قيد النظر بالصحيح اى المشتمل على شرائطه صورة ومادة كان الفاسد لا يمكن التوصل
اذ ليس هو سببا للتوصل ولا آلة وان كان قد يفضى اليه فذلك اتفاقى وليس من حيث كونه وسيلة فلم يفد قيده
واريد العموم خرجت الدلائل باسرها اذ لا يمكن التوصل بكل نظر فيها ولو اريد على الاطلاق اى نظر ما لم يكن هذا
تنبيه على افتراق الفاسد عن الصحيح فى هذا الحكم وتقييد المط بالجزئى كاخراج قول الشارح انتهى كلامه وهذا
التعريف مختص بالبرهان كان التوصل الى العلم بالمطلوب اليقينى انما هو بالبرهان وحمل العلم على الاعم الشامل للجهل
والظن خلاف مصطلح المتكلمين كما ان التعريف الثانى اعنى قوله قول مولف من اقوال اه مختص بما لا استلزام
فى الظنيات فى نفس الامر اذ لا علاقة بين الظن وبين شئ يستفاد منه لانتفائه مع بقاء سببه الذى يتوصل
منه اليه واما حمل الاستلزام على العقلى بمعنى انه شئ وجد فى الذهن وجد الخر فيه ليدخل الامارات فى التعريف
ايضا فهو مخالف لما ذكره الشارح فى حواشى مختصر العضدى من ان الاستلزام بين الظن وما يوجب قوله انما
يقال لذاتها اه يعنى فى ايراد الضمير الواحد المذكر الراجع الى المولف الواحد باعتبار الهيئة العارضة من التالف
اشارة الى ان للصورة الحاصلة بعد ترتيب المقدمتين مدخلا فى استلزامه النتيجة ولا يخفى انه اريد بالاستلزام الذاتى
امتناع الانفكاك عنه لذاته عقلا كما هو المتبادر لا يصح التعريف الا على مذهب الحكماء والمعتزلة وان
اريد امتناع الانفكاك فى الجملة سواء كان عقليا او عاديا يصح على راى الاشاعرة ايضا والمراد بقوله لذاته ان لا يكون
بواسطة مقدمة غريبة اما اجنبية كما فى قياس المساواة او لازمة كاحدى المقدمتين بطريق عكس النقيض وبالعكس
القيود ظاهرة قوله فان قلت التعريف اه يعنى ان القوم اتفقوا على ان تعريف الدليل بانه مولف من اقوال يشمل الدليل
الملفوظ والمعقول على ما ذكر فى الكتب مع ان تلفظ الدليل لا يستلزم المدلول فكيف يصح قولهم بالشمول
وبما جررنا ظهر انه لا حاجة الى ان يقال اى يجب ان يفهما بناء على ان الملفوظ من هو او المعرف هو المعقول ولا يرد
ايضا ما قيل ان الاولى ان يقول بدل التعريف المعرف بالفتح وما قيل ان النظر انما هو فى الدليل العقلى دون اللفظى فمحل التعريف
على ما يفهم الدليل اللفظى لانه انما يناسب المقام كان مقصد المحشى ليس ان تعريف الدليل مما يحمل على ما يفهم اللفظ والعقل بل المراد ان كيف
يصح قوله قلت اه حاصله ان تلفظ الدليل يستلزم التعقل بالنسبة الى العالم بالوضع بمعنى ان التلفظ آلة بملاحظة ذلك التعقل بالنسبة
الى العالم بالوضع وليس المقصد من التلفظ الا احضار تلك التعقل فى الذهن فالملفوظ المستلزم ههنا هو المعانى الذاتية
فى قوله الالفاظ فيصدق فى عدة انه مولف يستلزم لذاته قولا اخر بمعنى انه كما تلفظ به العالم بالوضع لزم العلم مطلقا
خبرى غاية ما فى الباب ان يكون الاستلزام بالنسبة الى بعض الاشخاص وليس المراد ان الملفوظ يستلزم المعقول

وهو يستلزم المدلول فالملفوظ يستلزم المدلول لان اللازم اللازم ملزوم حتى لا يكون الاستلزام لذاته بل بمقدمة
اجنبية اذ ليس يتعقل الملفوظ الا تتعقل معانيه فليس ههنا قياس ملفوظ مستلزم للمعقول المستلزم للمدلول حتى
يلزم ما ذكر فتامل **قوله** هذا في القول الاول اى هذا التعميم والشمول للملفوظ والمعقول انما هو في لفظ القول المذكور
في اول التعريف الذى هو دليل واما لفظ القول المذكور في اخره الذى هو مدلول فهو مختص بالمعقول اذ لا يجب
تلفظ المدلول من تلفظ الدليل فلا يلزم تلفظ المدلول من تلفظ الدليل ولا من تعقله ولا ظهر ايراد هذا في المولف واما
القول فهو مختص بالمعقول هذا والمحقق اطلاق الدليل على الملفوظ مجازا باعتبار دلالته على ما هو الدليل في الحقيقة
اعنى المعقول **قوله** هذا الحصر مبنى اه اى الحصر المستفاد من تعريف المبتدأ بلام الجنس وهو الدليل مقصور على المفرد كالعالم مبنى على ان
يكون المراد بالنظر فيه في قوله ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى احواله وصفاته بان يطلب من احواله ما هو وسط مستلزم
للمحال المطلوب اثباته حاصل المحكوم به ويترتب مقدمتان احدهما من الوسط والمحكوم عليه والثانى من الوسط والمحال المطلوب
اثباته ويحصل منهما المطلوب الخبرى واما اذا كان المراد بالنظر فيه ما يعم النظر في احواله في نفسه على ما هو الظاهر فلا يصح الحصر
اذ يلزم حينئذ ان يكون المقدمات الغير المأخوذة مع الترتيب ايضا دليلا اذ يمكن ان يتوصل بالنظر في نفس المقدمات بان يرتب
ترتيبا صحيحا مستجمعا لشرائط الانتاج الى المطلوب واما المقدمات المأخوذة مع الترتيب فلا يصدق عليه التعريف اصلا
اذ لا معنى للنظر فيه كذا لحققه السيد السند قدس سره في حاشية شرح المختصر العضدى وشرح المواقف وبما ذكرنا ظهر فساد
ما زعم الفاضل الجلبي في حل قوله حتى يلزم كون المقدمات اى كون المقدمات المرتبة او ترتيبها دليلا **قوله** حتى يلزم
كون اه متعلق بالمنفى لا النفى **قوله** لا يخفى اه يعنى لا يخفى ان كون المراد من النظر في احواله فقط انما خلاف الظاهر
اذ الظاهر العموم بل ان يكون في نفسه كما هو المتبادر من الظرفية وخلاف الاصطلاح لانهم متفقون على انقسام الدليل
الى المفرد وغيره وعلى التقدير المذكور يكون مختصا بالمفرد على ما مر فلا يصح الارادة المذكورة ولا الحصر الذى 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 اى ليس قولنا العالم حادث وكل حادث
فله صانع يعنى المقدمات المأخوذة مع الترتيب فلا ينافى تقسيم الدليل على التعريف الاول الى المفرد وغيره
من المركبات الغير المأخوذة مع الترتيب قال بعض الفضلاء فيه ان صحة هذا التقسيم مبنية على ان يراد بالنظر
فيه ما يعم النظر في نفسه فلا يصح الحصر ايضا اذ يلزم ان لا يكون مثل قولنا العالم حادث وكل حادث
فله صانع دليلا وجوب الصانع على الاول ايضا اقول ان اراد انه يلزم ان يكون المقدمات المأخوذة

مع الترتيب دليلا على الاول فاللزوم ممنوع اذ لا معنى للنظر فيه وان اراد انه يلزم ان يكون المقدمات بلا
اعتبار الترتيب دليلا فاللزوم مسلم وهو لا ينافي الحصر المذكور اذ الحصر بالنسبة الى المقدمات اللزومية مع الترتيب
تأمل وللفاضل الجلبي ههنا مقال لا نعبأ به قال الفاضل المحشي الحصر ههنا اضافي بالنسبة الى المقدمات الملحوظة مع
الترتيب لانه اعتبر في التعريف امكان التوصل ولا امكان في المقدمات الملحوظة مع الترتيب اذ لا تتصور فيه عدم
التوصل ولا يخفى انه انما يتم على تقدير ان يكون المراد بالامكان الامكان الخاص ولو سلم فعدم تصور عدم
التوصل انما هو على مذهب من جعل النتيجة لازمة للدليل عقلا والاشاعرة ينكرونه على ما مر **قوله** المراد بالعلم
التصديق اه يعني ان العلم من الالفاظ المستعملة لمعان متعددة والمراد ههنا 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 فخرج عن التعريف المعرفات بالنسبة الى معرفاتها وكذا الملزومات التصورية بالنسبة الى لوازمها البينة
فانها انما تستلزم تصور اتها لا التصديقات بها وبما حررنا لك اندفع ما قاله الفاضل الجلبي من ان مثل هذه القرينة تمنع
البتة في التعريفات والا فيمكن تسعيم كل تعريف بالاخص وتخصيص كل تعريف بالاعم حتى يحصل المساواة وفيه من
الفساد ما لا يخفى فان هذا الاعتراض ناش من عدم الفرق بين الاعم والمشترك وليس ههنا تخصيص الاعم بالتعيين المشترك
وهو جائز تأمل **قوله** المراد بالتصديق اما اليقين او ما يشمل الظن ايضا بناء على انهم قد يحصلون الدليل بالبرهان وقد يجعلونه شاملا
للامارة ايضا **قوله** وبلزومه عطف على قوله بالعلم اي المراد بلزوم العلم ان يكون ذلك العلم الاخر حاصلا منه بان
يكون علة له بطريق العادة والتوليد او الاعداد **قوله** فخرج القضية الواحدة المستلزمة عملها للعلم بقضية 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 حاصلا من العلم بالقضية الاولى لانها حاصلة بالبديهة او بالنظر ولم يظهر
فائدة توصيف القضية الاولى بالوحدة فان كل قضيتين فرضتا يستلزم العلم بهما العلم باحدهما من غير ان تكون هي علة لاحدهما
فهما خارجان ايضا بهذا القيد واما القضية المستلزمة لعكسها فهي خارجة بقيد اعتبار اللزوم بين العلمين اذ اللزوم ههنا
انما هو بين المعلومية بحسب الصدق والبين العلمين بالقضية مع الغفلة عن عكسها قال الفاضل المحشي فيه بحث لانا اذا رأينا شخصا
اسود ذا شكل مخصوص فانا نحكم اولا بوجود سواده وشكله ثم نحكم ثانيا بوجوده وكذا اذا رأينا انسانا يقادر الاسد
فانا نحكم اولا بمقاومة الاسد له ثم نحكم ثانيا بشجاعته وامثال ذلك لا تعد ولا تحصى ولا شك ان العلم بالقضية
في الصورة المذكورة كان حاصلا من العلم بالقضية الاولى فلا يخرج امثال ذلك من التعريف الا باعتبار

قيد النظر فيه على ما يذكره في قوله اللهم الا ان يراد الخ انتهى اقول العلم في الصورة المذكورة ليس حاصلا من العلم بالقضية الاخيرة فقط بل هو حاصل بانضمام قضية اخرى وهي كل اسود موجود وكل من يقارم الاسد فهو شجاع حتى انه لو فرض عدم العلم بها لم يحصل العلم بتلك القضية اصلا فان كان بطريق الحدس فهو داخل في قوله وايضا يرد عليه الخ وان كان بطريق النظر فهو من افراد الدليل فعدم حزوجها مطلوب قوله لكن يرد عليه ما عدا الشكل الاول الخ يعني وان دفع النقوض المذكورة عن التعريف بما ذكره لكن يقتضي جمعا بما عدا الشكل الاول والقياس الاستثنائي غير مندفع اذ لا لزوم بين علم المقدمات على غير هيئة الشكل الاول وبين علم النتيجة وان كان بين المعلومين تلازم بحسب الصدق في نفس الامر كما بينا وهو ظ وكا غير بين كان معناه خفاء اللزوم وان لا يكون تصور الطرفين كافيا في الجزم باللزوم بل محتاجا الى غيره وهو فرع اللزوم ولا لزوم فيها والا لامتنع تحقق العلم بها بدليل والعلم بنتايجها كما لا يخفى بدون تساوي لهاياه لقائلين والحاصل ان اللازم يمتنع انفكاكه عن الملزوم بينا كان او غير بين والتفرقة انما تظهر في العلم باللزوم وما اورده بعض الفضلاء من ان معنى غير البين هو الاحتياج الى الوسط دون خفاء اللزوم وان الخفاء معنى الاحتياج الى الوسط لا يستلزم الوجود فبين البطلان اذ لو لم يستلزم غير البين وجود اللزوم لما كان قسما من اللازم والجواب عن النقض المذكور ان تقيص بكيفية الاندراج شرط الانتاج في كل شكل فالمراد ما يلزم من العلم به العلم بتقيص كيفية الاندراج ولا شك في تحقق اللزوم في جميع الاشكال ويمكن ان يقال اطلاق الدليل على الاشكال الباقية باعتبار اشتمالها على ما هو دليل حقيقة وهو الشكل الاول لما ذكره السيد السند في حاشية شرح المختصر العضدي ان حقيقة الدليل وسط مستلزم للربط حاصل للمحكوم عليه ووجه الدلالة ان موضوع الصغرى بعض موضوع الكبرى فيندرج في حكمه ولا شك ان كلا من الجهتين منحصران في الشكل الاول فان لاحظ الاشكال الباقية باعتبار اشتمالها على الاول حصل له العلم بالنتيجة من غير انفكاك بين العلمين قوله يرد عليه يعني يرد على هذا التعريف وكذا على السابق اعني مؤلف من قضيتين اه انما غير مانع لصدقها على المقدمات التي يلزم منها النتيجة بطريق الحدس وهو ان يجد المبادي المرتبة في الذهن فينتقل منه الى المطلوب سرعة مع انها ليست بدليل لانه مختص بما يقع فيه الحركة ان اعني الحركة من المطالب المبادي الغير المرتبة ثم منها مرتبة الى قوله اللهم الا ان يراد اه فح لا تناقض بها لفقدان النظر فيه لانه عبارة عن الحركتين المذكورتين الثاني مفقود في الحدس وانما قال اللهم اشارة الى ضعفه لان الاستلزام عام بظاهره ولا قرينة على تخصيصه وحمل المعرف قرينة على تخصيص المعرف غير معقول نعم انه يصح قرينة على تعيين المراد من اللفظ المشترك على ما مر تامل هذا لكن بقي شئ وهو

بالبيان ان يذكر الخفي ولان المراد باللزوم من اجل كونه ناشيا الخ قيد بكون المراد بالعلم التصديق لان اللزوم
مقدم في الذكر على العلم ليخرج الملزومات التصورية والتصديقية بالنسبة الى لوازمها بقبيل واحد قوله فبالثاني
اوفق اه كان لزوم العلم بشيء آخر من غير ان يتوقف على امر انما هو من المقدمات الملحوظة مع الترتيب دون المفرد
والمقدمات الغير الملحوظة مع الترتيب قوله لكن يمكن تطبيقه اه يعني يمكن تطبيق هذا التعريف على التعريف الاول
على ما سيتعرض ايراد صيغة فعل التفضيل بان يقال المراد باللزوم اللزوم بشرط النظر والدليل المفرد بشرط النظر
في احواله يستلزم المطلوب الخبري فان العلم بالعالم من حيث انه حادث بان يتوسط صغرى المطلوب
فيقال العالم حادث وكل حادث له صانع يستلزم العلم بان له صانعا قوله ولا يذهب عليك اه حاصله
انه على تقدير ارادة اللزوم بشرط النظر لا يحصل التطبيق ايضا لان هذا التعريف اعني ما يلزم من العلم به على ذلك التقدير
شامل للمقدمات الغير الملحوظة مع الترتيب سواء كانت متفرقة او مترتبة 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 لان معنى مطابقة التعريفين ان يكون امتناع بين ليس كذلك ومن قال المراد بالمقدمات المقدمات المترتبة
فقد قصر النظر فلا تكن من القاصرين وانما قال في باب التعريفات لان العام يوافق الخاص في باب التصديقات لان
الحكم على العام حكم على الخاص قوله وتخصيصه مثل الاول اه جواب سوال مقدر بان يقال المراد انه يمكن تطبيق هذا التعريف
على الاول بان يراد باللزوم اللزوم بشرط النظر في احواله ولا شك انه حينئذ لا يصدق على المقدمات فيحصل
التطبيق وحاصل الجواب ان تخصيص هذا التعريف مثل الاول خروج عن مساق الكلام اذ القرينة ظاهرة الدلالة
على ارادة اللزوم بشرط النظر فاين التخصيص بالنظر في احواله فهو تكلف وهذا قال خروج عن مساق الكلام قوله والصحيح
تعميم الاول اه يعني ان الصحيح تعميم التعريف الاول بان يراد بالنظر فيه ما يعم النظر في نفسه واحواله فيكون كلا التعريفين
شاملين للمفرد والمقدمات فيحصل التطبيق فلا يكون على خلاف اللغة والاصطلاح ولذا حكم بان التعميم صواب قوله
يريد ان الخارق اه المقصد من هذا الكلام بيان فائدة قوله تصديقا له اي يريد الشارح من قوله تصديقا له الاشارة
الى ان الخارق الذي يدل على صدقه هو الذي اظهره الله تعالى على يده قصد امتناظهار صدقه عند الخارق اما الخارق الذي
لم يقصد الله به اظهار صدقه لان كذبه معلوم بالجزم لان جاز من الحدوث والاحتياج لكن يطلق له بل قصد به الاستدراج والاضلال
لغيره في الاعتقادية كالخارق الذي يظهر على يد المتنبي ولا يكون موافقا لدعواه فانه لم يقصد به تصديقه بل قصد به
اهانته فان قيل من اين يعلم انه قصد به التصديق ام لا قلت من القرائن فانه اذا اظهر امر خارق موافق لمدعى

على يد مدعي النبوة علم انه قصد به اظهار التصديق فاذا فقد شئ من ذلك بان لا يكون خارقا او لا يكون موافقا او يكون على يد مدعي النبوة علم انه لم يقصد به التصديق **قوله** اذ لو جاز كذبه الخ هكذا ذكر السيد السند قدس سره في شرح المواقف حيث قال اجمع اهل الملل والشرائع على وجوب عصمة الانبياء عن تعمد الكذب فيما دل المعجزة القاطعة على صدقهم فيه كدعوى الرسالة وما يبلغونه من الله تعالى الى الخلق اذ لو جاز عليهم النقول والا فتر أي ذلك عقلا ادى الى ابطال دلالة المعجزة وهو محال انتهى كلامه فنبحث اما اولا فلان المعجزة انما تدل على صدقهم في دعوى الرسالة على صدقهم في احكامه الباقية والا لزم عليهم اظهار المعجزة بعد تبليغ كل حكم فعل تقدير جواز كذبهم في الاحكام الاتية لا يلزم ابطال دلالة المعجزة فالوجه 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 لجواز العقل لا ينافي الدلالة العادية لجواز الكذب عقلا لا يستلزم ابطال دلالة المعجزة عادة كما في العلوم العادية فانا نجزم بان جبل احد لم ينقلب ذهبا مع جوازه عقلا ويمكن الجواب بان المراد بقوله اذ لو جاز كذبه عقلا انه لو جاز وقوع كذبه عقلا ولا شك ان امكان نقيض العلوم العادية في نفسه وان لم يكن منافيا لها لكن منافيا لها لكن جواز وقوعه يدل لها منافيا لها على ما بين في محله او نقول ارهان على مذهب الشيخ ومتابعيه من ان دلالة المعجزة على الصدق دلالة قطعية واظهارها على يد الكاذب ممتنع غير مقدور لله تعالى وان لم يتطلع على وجه استحالته **قوله** هذا في الامور التبليغية الخ يعني ارهان الدليل على تقدير تمامه انما يدل على ان خبره يوجب العلم في الامور التبليغية والمدعى عام وهو ان خبر الرسول سواء كان في الامور التبليغية او غيرها يوجب العلم والوجه في ايجاب خبر الرسول العلم فيما عداها هو انه ثبت بالادلة القطعية ان النبي معصوم فلا يكون كاذبا في اخباراته لانه ذنب **قوله** قيل عليه اذ التصور يحتاج الخ وقائله مولانا صلاح الدين الرومي وحاصل كلامه ان خبر الرسول من حيث انه خبر من غير ان يلاحظ معه حال المخبر يحتاج في افادته العلم الى الاستدلال بانه خبر الرسول وكل ما هو خبر الرسول فهو صادق واما على تقدير ملاحظة حال المخبر معه بانه رسول وانه خبر الرسول فايجابه العلم البديهي غير محتاج الى ترتيب المقدمات فان من سمع قوله عليه السلام البينة للمدعي واليمين على من انكر وعلم انه خبر الرسول يحصل له العلم بمضمونه بدون ان يحتاج الى استحضار تينك المقدمتين بخلاف ما اذا سمعه ولم يعلم بانه خبر الرسول ولم يلاحظ بهذا الوجه فانه يحتاج اليه **قوله** واجيب الخ وحاصله ان تصور المخبر بوجه الرسالة فرع العلم بثبوت الرسالة وهو موقوف على الاستدلال بان هذا المدعي للرسالة واظهر المعجزة وكل من شانه هذا فهو رسول فيتوقف خبره في كونه صادقا ايضا على الاستدلال

بالواسطة لان الخبر في كونه صادقا موقوف على تصور مخبره بانه رسول وتصور المخبر هذا الوجه موقوف على الاستدلال
والموقوف على الموقوف على الشيء موقوف على ذلك الشيء فالخبر في كونه صادقا موقوف على الاستدلال فيكون افادته
العلم استدلاليا وفيه ان الاستدلالي ما حصل بالاستدلال لا ما يتوقف عليه والا لزم ان يكون تصور الرسالة بوجه
الرسالة استدلاليا قال الفاضل المحشي فيه بحث لان تصور الخبر بالرسالة ليس استدلاليا بل هو حاصل بالضرورة العادية
لمن شاهد المعجزة فيه على ما ذكر في شرح المواقف انتهى اقول المذكور في شرح المواقف انا ندعي ان ظهور المعجزة يفيد علما
بالصدق وان كونه مفيدا له معلوم لنا بالضرورة العادية وهذا الكلام انما يدل على ان العلم بافادته ضروري
عادي وكون افادة 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 يوكد الاستفادة من الدليل فكيف ينزع منه
دلالته على كونه حاصلا بالضرورة **قوله** ولكل غلط اي السوال والجواب غلط لان تصور المخبر بالرسالة لا يجعل
صدق الخبر بديهيا فلا يصح السوال وهو ظ ولا الجواب بتوقف صدق الخبر على الاستدلال بالواسطة لكونه موقوفا
عليه بلا واسطة وذلك لانه مع تصوره بان مخبر هذا الخبر رسول وان هذا الخبر خبر الرسول لا يحصل العلم بصدق الخبر ما لم
يلاحظ معه مقدمة اخرى يعني كلما هو خبر الرسول فهو صادق لجواز كون مخبر الخبر رسولا كاذبا في دعوى الرسالة ولا يكون
خبره صدقا فثبت ان العلم بان هذا الخبر صادق واستدلالي موقوف على استحضار المقدمتين اي هذا لخبر الرسول وكلما هو
خبر الرسول فهو صادق **قوله** نعم تصور الخبر اه بيان المنشاء غلط السائل والمجيب يعني ان تصور خبر الرسول من حيث انه
خبر صدر عنه مع قطع النظر عن كونه مما يبلغه الرسول او من قبل نفسه استدلالي يحتاج في صدقه الى استحضار
المقدمتين السابقتين وتصوره بعنوان انه خبر يبلغه الرسول من الله تعالى الى الخلق وليس للرسول فيه مدخل سوى
التبليغ فهو في الحقيقة خبر الله بلغه الى الخلق يجعل صدقه بديهيا ولا يحتاج الى دليل فباعتبار عنوان يحتاج الى الاستدلال
وباعتبار عنوان آخر غير محتاج والسائل والمجيب لم يفترقا بين العنوانين فغلط الا ترى ان تصور خبره عليه السلام
بان عذاب القبر حق من حيث انه خبره بدون ملاحظة انه مبلغ لم يفد العلم الا استدلالي موقوف على استحضار
تينك المقدمتين ومن حيث انه خبر يبلغه الرسول وهو حقيقة خبر الله المنزه عن الكذب والنقائص يجعل صدقه بديهيا
ويفيد العلم الضروري من غير احتياج الى الدليل قال الفاضل المحشي ان قوله تصور المخبر بالرسالة لا يجعل صدق الخبر بديهيا
مم وذلك لان تصور هذا الخبر بالرسالة يكون في المعنى بمنزلة تصور هذا الخبر بعنوان ما يبلغه الرسول ولما كان صدق
هذا الخبر في الصورة الثانية بديهيا كما ذكره لزم ان يكون صدقه في الصورة الاولى ايضا بديهيا لان الرسالة

في الصورتين كانت ملحوظة مع ملاحظة هذا الخبر وهذه الملاحظة هي منشاء البداهة على ما ذكرا قول
ان اراد ان تصور الخبر بانه رسول سواء كان في هذا الخبر او كا بمنزلة تصور الخبر بعنوان ما بلغه فهو ممنوع جواز ان
يتصور الخبر بوجه الرسالة وانه رسول من الله مع تصور الخبر بانه مرقبل نفسه وان اراد ان تصور الخبر باعتبار انه
رسول في هذا الخبر يستلزم تصور الخبر بعنوان ما بلغه فالملازمة مسلمة لكن لا يجدي انما يحكم بعدم جعل صدق الخبر بديهيا
على التقدير الاول فتامل قوله لكن الكلام الخ استدراك لدفع توهم ناشئ عن سياقه وهو انه يجوز ان يكون مراد السائل
من قوله اذا تصور مخبره بالرسالة ان يحتج الى الترتيب انه اذا تصور مخبر الخبر باعتبار انه رسول في هذا الخبر وليس له ان يحتج في ذلك
الامر حيث الرسالة والتبليغ يكون صدق الخبر بديهيا من غير احتياج الى الترتيب المذكور فرجع الى ان تصور الخبر بعنوان ما بلغه
الرسول يجعل صدقه بديهيا فحينئذ يكون السؤال والجواب صحيحا وحاصل الدفع ان كلامنا في صدق خبر الرسول من حيث ذاته
اي من حيث انه خبر الرسول مع قطع النظر عن كونه مما بلغه او غيره يدل على ذلك قوله وهو اي خبر الرسول يوجب العلم
الاستدلالي حيث لم يقل اي ما بلغه الرسول يوجب العلم الا وكا شك ان صدقه بهذا الاعتبار استدلالي يحتاج الى تنبيه
تينك المقدمتين على ما مر في دفع الاعتراض بان تصور خبره بعنوان ما بلغه يجعل صدقه بديهيا ولا يحتاج الى الترتيب
المذكور قوله ونظيره اه يعني ان نظير ما ذكر من ان اختلاف اعتبار عنوان الخبر يوثر في جعل صدق الخبر بديهيا او استدلاليا
انه اذا لوحظ العالم من حيث ذاته مع قطع النظر عن الاوصاف العارضة له المقتضية لحدوثه واثبت له الحدوث
فيقال العالم حادث يكون ثبوت الحدوث له نظريا محتاجا الى النظر واذا لوحظ بوصف التغير ويقال العالم المتغير
حادث يكون ثبوت الحدوث له بديهيا غير محتاج الى الدليل مع ان الحكم في كلا الحالين على ذات العالم لكن بملاحظة
العنوان اختلاف الحال في البداهة والكسبية وبما قررنا لك ظهر ان ما قاله الفاضل المحشي من ان قوله ومن حيث عنوان
المتغير بديهي مما لا بد فيه من ملاحظة الكبرى ايضا وهي قولنا وكل متغير حادث وكا شك ان ملاحظة الكبرى
بعد الصغرى هو النظر والاستدلال ليس بشيء فلتة القلم بو نعم يرد عليه انه انما يكون بديهيا لو كان ثبوت
الحدوث للمتغير بديهيا وليس كذلك بل يحتاج الى اثبات انما ثبت قدمه امتنع التغير عليه لكن المناقشة في المثال ليس
من دأب المحصلين قوله هذا المعنى يعم الثبات يعني ان التيقن بمعنى عدم احتمال النقيض داخل فيه الثبات لان الظن المتبادل
منه عدم الاحتمال حالا وما لا على ما مر في تعريف العلم فيكون ذكر الثبات بعد التيقن على هذا المعنى لغوا كا فائدة
في ذكره الا التكرار وبما ذكرنا من معنى العموم اندفع الاعتراض بان التيقن بالتفسير الذي ذكره المحشي ايضا يشمل
الثبات ضرورة وجود الجزم المطابق في الثبات وغيره وان في ذكر العام لا يوجب الغاء الخاص اذ لا دلالة له على اصلا

كانه ليس المراد بالعموم عموم الكلي الجزئياته بل عموم الكل لاجزائه وكانه لان التبات ليس داخلا في الجزء
المطابق وان الكل يدل على اجزائه والاظهر ان يقال هذا المعنى يستفاد من قوله الا ان يراد فاي المهم الا
ان يحمل على خلاف الظاهر ويراد بعدم احتمال النقيض عدم احتمال النقيض في نفس الامر بان كان لا يكون نقيضه ممكنا في ذاته
فيخرج الجهل المركب وتقليد المخطي لان نقيضهما محتمل في نفسه وعدم احتمال النقيض عند العالم بان لا يجوز وقوع نقيضه
بباله ويخص عدم الاحتمال عند العالم بعدمه في الحال فيخرج الظن ولا يلغو ذكر التبات لان معناه عدم الاحتمال
في المال فخرج به تقليد المصيب قوله 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 كما يعمه والامكان الذاتي على امر في تعريف العلم والا لزم
خروج العلوم العادية عن اليقينيات لاحتمال النقيض ذاتا فيهما في نفسهما فان جبل احد معلوم لنا مثلا نسلم انه لم
ينقلب ذهبا مع احتمال نقيضه في نفسه وان كان غير محتمل عند العالم فانه يجوز عند العقل وقوع نقيضه بباله و
على تقدير تسليم التعميم فلا وجه لتخصيص عدم الاحتمال عند العالم بالحال ولا قرينة تدل عليه وبما ذكرنا لك
ظهر ان ما قاله الفاضل المحشي من انه ليس في هذا التوجيه من بعد بل فيه من الحسن ما فيه كان معنى التيقن 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 افدنا هذا الادراك الذي يشابه ذلك الادراك في التيقن يتبادر منه انه كذلك في الحال مع قطع النظر
عن ثباته في المال فلا بد من ذكر الثبات ليظهر انه لا يزول بتشكيك المشكك في المال في غاية البعد كان مبنشا البعد ليس 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 قوله فالاولى اه اي الاولى ان تفسير التيقن بالجزم المطابق سواء كان ثابتا او غير
ثابت فيخرج به الظن والجهل المركب وتقليد المخطي وبالثبات الجزم المطابق الذي ليس ثابت وهو تقليد المصيب هنا لكن
تفسير التيقن بما ذكر خلاف المتعارف والاولى ان يفسر التيقن بعدم احتمال النقيض عند العالم في الحال
فيخرج الظن والثبات لعدم الاحتمال في المال بان لا يزول بتشكيك المشكك ولا بعد الاطلاع على دليل
يخالف فيخرج التقليد لزواله بالتشكيك والجهل لاحتماله الزوال بعد الاطلاع على دليل يخالفه لعدم مطابقة
الواقع على ما مر في تعريف العلم وفيه شيء وانما قال فالاولى اشارة الى ان له وجه الصحة وهو ان يقال المقصد الثاني
افادة تحرير الوصول التيقن اخراجا للعلم الحاصل به عن معرض التقليد فلا باس بتصريح ما علم ضمنا قال الفاضل المحشي
فيحصل ان المراد بالجزم المطابق ما هو في الحال والمال كان ذكر الثبات لغوا وان اراد به الجزم المطابق

في الحال لا في المآل توجه عليه ما اورده بقوله ... وما فيه فجوابكم جوابنا اقول لا معنى لهذا الترديد لان
ما هو مطابق في حال و المآل وما ذكر من لزوم لغوية ذكر الثبات فمنشأوه عدم التدبر فان تقليل المصنف جزم
مطابق في الحال والمآل وليس بثابت وهذا ظهر من الشمس فكيف خفي عليه ومن العجب انه لم يطلع على وجه النظر وقال
وما هو جوابكم فهو جوابنا قوله لا يخفى ان قوله يوجب اه يعني ان قول الشارح هو علم بمعنى الاعتقاد المطابق اه يدل
على ان مقصد المصنف من قوله والعلم الثابت به بيضاهي العلم الثابت اه ان العلم الحاصل من خبر الرسول علم بمعنى اليقين
ولا يخفى انه على هذا التقدير يصير قوله والعلم الثابت اه مستدركا لان قوله وهو يوجب العلم الاستدلالي مغن عنه اذ
يفهم منه ان العلم الحاصل به علم بمعنى اليقين اذ لا معنى للعلم عندهم سوى اليقين انما قلنا ان قوله فهو علم اه يدل على ذلك لانه اورد بالفاء
الدال على انه قد لكنه لما قبله اي اذا كان العلم الثابت بخبر الرسول مشابها للعلم الثابت بالضرورة في التيقن والثبات
يكون علما بمعنى الاعتقاد المطابق الجازم الثابت واستدل عليه بقوله والا لكان جهلا اه اي
انه لو لم يكن بمعنى الاعتقاد المذكور لكان جهلا اوظنا فلا يكون مشابها للعلم الضروري في التيقن او تقليدا
فلا يكون مشابها له في الثبات فانه صريح في ان المقصد من قوله والعلم الثابت اه ان العلم الحاصل به علم بمعنى اليقين
وغاية ما يتكلف في الاعتذار عن هذا الاعتراض ان يقال ان المقصود من قوله والعلم اه دفع ايهام حمل العلم في
في قوله يوجب العلم الاستدلالي على مطلق الادراك فانه وان لم يكن للعلم عندهم معنى سوى اليقين الا ان استعماله
بمعنى مطلق الادراك مشهور في الكتب متداول بين الناس وان ما قيل من ان الادلة النقلية الا الظن
كان موجبا لارادته واما ما قاله الفاضل المحشي من ان العلم في قوله يوجب العلم الاستدلالي محمول على التعريف
المذكور اعني صفة تجلى بها المذكور اه وهو شامل لليقينيات وغيرها فلا يكون قوله والعلم الثابت لغوا فليس
بشيء لان تعميم التعريف المذكور خلاف الاصطلاح اذ العلم مختص باليقين عندهم كما مر وعلى تقدير التسليم فانما يصح حمل العلم في قوله
يوجب العلم اه على تقدير ان يكون العلم في قوله واسباب العلم ثلثة ايضا محمولا على المعنى الاعم وهو بط واه لم يحصر الاسباب
في الثلثة وحيث يجب التصريح في الحواس والخبر المتواتر والعقل بانه يوجب العلم بمعنى اليقين قوله وايضا اسأر العلوم
النظرية اه يعني ويرد على تقدير حمل قول المصنف على المعنى الذي ذكره الشارح انه لا وجه لتخصيص العلم الحاصل بخبر الرسول
بالذكر فان جميع العلوم الحاصلة بالنظر والاستدلال علم بالمعنى المذكور ويمكن ان يقال وجه التخصيص الرد على من قال
ان الدلائل النقلية لا تفيد اليقين قوله والاقرب ان مراده اه يعني ان الاقرب الى الفهم ان مراد المصنف من قوله
والعلم الثابت اه انه كما ان اليقين والثبات في العلم الضروري في غاية القوة والكمال كذلك اليقين والثبات في العلم

الحاصل

الحاصل بخبر الرسول ايضا فى غاية القوة والكمال قال بعض الفضلاء هذا مما الف فيه راى المصنف انه لا يقول بالتفاوت بين اليقينات فى القوة والضعف كما سيجئ فى بحث الايمان اقول راى المصنف نفى الزيادة والنقصان عن اليقينيات لا نفى القوة والضعف فان وجود القوة والضعف بين اليقينيات بديهى الا ترى ان تصديقنا بالشرعيات ليس كتصديق النبى عليه السلام تامل قيل ليس فى كلام الشارح ما يدل على انه لم يحمل كلام المصنف على هذا الاحتراز وقوله فهو علم بمعنى الاعتقاد والمطابق اه لا يفيد انه لم يقصد ذلك بناء على انه يحتمل ان يكون مقصوده ان العلم فى قوله والعلم الثابت ايضا هو العلم الثابت اه بالمعنى الاخص مما سبق لانه المناسب للمقام اقول هذا التوجيه فى غاية البعد اما اولا فلانه لا حاجة الى تفسير العلم ههنا اذ قد صرح فى قوله واسباب العلم ثلاثة انه لا يطلق العلم عندهم الا على اليقينى واما ثانيا فلانه لا وجه لتخصيص التفسير فى هذا الموضع وتركه فى قوله فهو يوجب العلم الضرورى ويوجب العلم الاستدلالى مع انه الاقدام والاحق بالتفسير واما ثالثا فلانه يجب ذكره متصلا لقوله والعلم الثابت واما رابعا فلانه لا معنى لاتيان الفاء المشعرة بانه ذلك لما قبله واما خامسا فلانه لا فائدة فى ذكر قوله والا لكان جهلا اه فى قوله وكان اشارة الا يعنى ان قول المص العلم الثابت بخبر الرسول مشابه للعلم الضرورى فى قوة اليقين اه اشارة الى ان الادلة النقلية مستندة الى الوحى المفيد لحق اليقين وليس لشائبة الوهم مدخل فيها كما انه ليس له مدخل فى العلوم الضرورية فكونا متشابهتين فى قوة اليقين بخلاف العلوم العقلية الحاصلة بمجرد نظر العقل فان فيه شائبة الوهم اذ الوهم له استيلاء على جميع القوى فيتصرف فى المعقولات ايضا فيحكم احكاما كاذبة فلا يكون العلوم العقلية خالية عن شائبة الكدورة قال الفاضل الجلبى هذا مخالف لما تقرر فى الاصول من ان الادلة النقلية ظنيات للاحتياج الى معرفة الاوضاع والالفاظ وان مقصد المتلفظ بالعبارة ما ذا هل هو الحقيقة او المجاز وليس لنا الى اليقين بشئ من ذلك سبيل اقول مرادنا بكون الادلة النقلية مفيدة للعلم الذى هو فى غاية اليقين انه يفيده بعد ان يحصل العلم بوجه دلالتها بطريق القطع ولا شك انه بعد اليقين بجميع الامور التى لها مدخل فى دلالتها يفيد العلم الضرورى هو اقوى من العلم الحاصل بالدليل العقلى لعدم شائبة الوهم فيه واليقين بوجه دلالتها يحصل فى بعض المواضع كما ذكر فى شرح المواقف تامل قوله والا فهذا الحديث مشهور اه قيل كلام الشارح فى ان هذا الحديث متواتر وكذا ما ذكره فى شرح المقاصد وهو رحمه الله تعالى ثقة فلا عتداد بالقول بانه ليس بمتواتر الا بعد تصحيح النقل عمن هو اوثق منه انتهى ذكره فى الكافى ان هذا الحديث مشهور تلقته الامة بالقبول حتى صار كالمتواتر وذكر فى شرح الهداية ان هذا الحديث فى نفسه من خبر الاحاد الا انه فى حكم التواتر لان الامة فد اجمعت على قبوله والعمل بموجبه وبؤيده ما ذكره السيد السند قدس سره

في خلاصة الطيبي انه قال ابن الصلاح رحمة الله عليه من يسئل عن ابراز مثال للمتواتر في الاحاديث اعياه طلبه و حديث من كذب علي متعمدا فليتبوأ مقعده من النار تراه مثالا لذلك فانه نقله من الصحابة العدد الجم قوله اذا قطع النظر عنها الا يعني اذا قطع النظر عن القرائن في افادة الخبر الصادق ولم يقطع النظر عن الدلائل فخبر الخبر المقرون وبقي خبر الرسول اخلا مع كون كل واحد منهما امرا اخباريا عن الخبر وجب الصدق له لان الوجه في عد الخبر الصادق سببا للعلم استفادة معظم المعلومات الدينية منه فالخبر ليس سببا للعلم بل المفيد له العقل والخبر الصادق وطريق له على ما مر في وجه الحصر والخبر الذي هو مع الدليل الخبر الرسول داخل في هذا الاستفادة فلذلك لم يعتبر قطع النظر عن الدلائل لا يخرج منه ذلك بخلاف الخبر المقرون اذ لا يستفاد منه شيء من المعلومات الدينية فلا وجه لادخاله فيه وجعله سببا سوى العقل فاعتبر قطع النظر عن القرائن قوله وتذييجه اه يعني قد يبين وجه قطع النظر عن القرائن دون الدلائل بان القرائن تنفك عن الخبر ويبقى مع انتفاء الخبر كما اذا تحقق تسارع القوم الى الدار زيد مع عدم الخبر بقدوم زيد بخلاف الدلائل فانها لا تنفك عن الخبر بل كلما تحقق الخبر فالقرائن لا تدل على تحقق الخبر بالنسبة الى جميع الاوقات والاذهان فلا يكون الخبر المقرون مفيدا دائما فلذلك قطع النظر عنها واسقط الخبر المقرون عن درجة الاعتبار في الخبر الصادق بخلاف الدلائل فانها دالة على تحقق في جميع الاوقات بالنسبة الى جميع الاذهان فيكون الخبر المدلل مفيدا للعلم دائما فلم يقطع النظر عنه قال الفاضل المحشي في توجيه قوله بان القرائن قد تنفك عن الخبر اه ان الخبر بقدوم زيد عند تسارع قومه يفيد العلم وعند عدم تسارع قومه لا يفيده لكن تسارع قومه لا يلزمه الخبر المذكور بل ينفك عنه بخلاف الدلائل فان دليل خبر الرسول يلزمه ولا ينفك عنه وهو ان هذا خبر الرسول وكل ما هو شانه فهو صادق اقول فيه بحث لان الخبر المقرون يلزمه القرينة ولا ينفك عنه اصلا والخبر المذكور لم يكن مقرونا قوله وليس كذلك يعني ليس الامر كما قال الوجيه اذ المراد بالقرينة ههنا ما يدل على صدق الخبر دلالة قطعية بحيث لا يحتمل تخلفه عنها على ما يدل عليه قول الشارح مع قطع النظر عن القرينة المفيدة لليقين بدلالة العقل ولا شك ان القرينة القطعية الدالة كذلك لا تنفك عن الخبر كما لا ينفك الدليل عنه قال الفاضل المحشي اي ليس هذا التوجيه صحيحا في نفس الامر فان دليل الخبر المتواتر والقرينة لا تلزمه بل تنفك عنه في بعض المواد وفي بعض الاشخاص وفي بعض الاذهان مع ان الخبر المتواتر كان مقبولا معدودا من اسباب العلم اقول فيه بحث لان الخبر مهما كان يفيد العلم الضروري عند المصادفة ومنشاء حصول العلم حقيقة الاجماع فرب اجماع يخلق الله العلم عقيبه ورب اجماع لا يخلقه الله فلا يكون افادة بالدليل او القرينة فلا معنى لقوله فان دليل الخبر المتواتر وقرينته تنفك عنه وبما ذكرنا اندفع ما قيل بقي اشكال قوي وهو ان الخبر المتواتر ايضا لا يفيد اليقين

مع قطع النظر عن قرائن صدق المخبرين وعدم امكان تواطئهم على الكذب وبهذا يتفاوت عدد المخبرين
في التواتر بحسب المقامات فربما يعد يفيد العلم في مقام دون آخر فكيف اعتبر مع قطع النظر عن القرائن في الخبر
الصادق كان ابتناء العلم ليس ملاحظة احوال المخبرين والقرائن الدالة على صدقهم بل اجتماعهم من حيث هو من غير دخل للاقران
والاحوال فرب اجتماع يخلق الله العلم عقيبه في مقام ولا يخلقه بعينه في مقام آخر ومن هنا يعلم الجواب عما
فيه قال بعض الفضلاء لعل وجه قطع النظر عن القرائن دون الدلالة ان دلالة القرائن ليست مما يمكن ان يضبط لا اجمالا ولا
تفصيلا اما الاجمالا فظاهر واما تفصيلا فلكثرتها واختلافها باختلاف الطبائع والافهام بخلاف الدلائل فانها لبساطتها
كذلك اقول فيه بحث كانه يمكن ضبط القرائن اجمالا باريعتبر القرائن المفيدة لليقين بالنسبة الى كل شخص والخبر المقرون بها يفيد
اليقين بالنسبة اليه فقال الايضاح المراد بالقرائن في قوله مع قطع النظر عن القرائن هي ما يعم الدلائل والقرينة فالمعنى المراد خبر
يكون سبب العلم بمجرد كونه خبرا مع قطع النظر عن الامور الخارجة عن مدلول الدلائل والقرائن وخبر الرسول انما يفيد
العلم بمجرد كونه خبرا لان وجه دلالته هو كونه خبر الرسول فيكون الاستدلال من قبيل الخبر لكن بالنظر في احواله كما في العالم
بالنسبة الى الصانع فيكون سبب الخبر هو مجرد كونه خبر الرسول بخلاف القرائن فانها امور خارجة عن الخبر تأمل انتهى
اقول وجه التأمل انه على هذا يدخل الخبر المقرون ايضا في الخبر الصادق اذ يصدق عليه انه انما يفيد العلم بمجرد كونه خبرا لان
وجه دلالته هو كونه خبرا مقرونا فيكون الاستدلال من قبيل الخبر لكن بالنظر في احواله قوله لانه كذلك اي لان خبر اهل الاجماع
كالخبر المتواتر في كون كل منهما خبر قوم لا يحتمل عند العقل تواطئهم على الكذب ولا فرق بينهما الا باعتبار ان كونه خبر قوم
كذلك ثابت في المتواتر بالبديهة من غير نظر وفي خبر الاجماع بطريق النظر في الدليل مثل قول علمائنا لما تجتمع امتي
على الضلالة وقوله تعالى ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المومنين نوله الاية فيبين
انه اذا كان خبر اهل الاجماع يفيد العلم الاستدلالي فلا يصح جعله داخلا تحت المتواتر المحكوم عليه بانه يوجب العلم الضروري
اللهم الا ان يقال ان ذلك الحكم ايضا بطريق المسامحة اي يوجب العلم الضروري وما في حكمه قوله وحاصل الجواب
الخ محصوله مبناه يعني خلاصة الجواب ان حصر الخبر الصادق في النوعين مبني على التجوز فان المراد بالمتواتر وما في حكمه
وخبر الرسول وما في حكمه ما هو في الحقيقة خمسة انواع وفيه اشارة الى ان مقسم الشارح من احوال
خبر الله والملك في خبر الرسول وخبر اهل الاجماع في المتواتر بيان ان الحصر مبني على المسامحة بارادة ما في حكمها سواء
بين كيفية الوجوه على ما قرره او على طريق آخر بان يرجع خبر الاجماع الى خبر الرسول فانه خبر الاجماع بعينه خبر الرسول علم
من طريق الاجماع ويمكن اخراجه عن المقسم اذ ليس هو مفيدا بالنسبة الى عامة الخلق بل بالنسبة الى المخواص الذين

يعلمون الاجماع وكيفيته كذا قيل قوله ان قلت هذا يعني قد سبق في وجه حصر اسباب العلم في الثلثة ان العقل ليس
الة غير المدرك حيث قال السبب ان كان من الخارج فهو الحواس والا فان كان الة غير المدرك فهو الحواس والا اي وان لم
يكن الة غير المدرك فهو العقل وتعريف العقل يدل على انه الة غير المدرك لانه قال قوة للنفس بها تستعد فانه صريح
في ان المدرك النفس والعقل واسطة في ادراكها مغايرها ضرورة ان قوة الشئ ليست عينه قوله قلنا هذا حاصل الجواب
انا لا نم انه يفهم من التعريف ان العقل الة للنفس فان المفهوم منه ان العقل قوة ووصف للنفس بسببها تستعد
للادراك ووصف الشئ لا يسمى الة له اصلا اذ لا يقال في العرف واللغة ان حرارة النار الة لاحراقه بل انما يطلق الالة
على الامر الذي هو مغاير للشئ حال في الوجود وواسطة في وصول اثره الى منفعله واما اطلاق الالة على العلوم العالية كما
في الخطابي صفة للنفس مدركة بالعلوم بسبب المنطق مثلا مع انها من اوصاف النفس فلعله اطلاق مجازي
والا فالنفس ليست فاعلة للعلوم الغير الالية فيكون تلك العلوم واسطة في وصول اثرها اليها لكن يبقى ان اطلاق
الالة على العقل بمعنى القوة شائع في عباراتهم كما وقع في الكشف الكبير في بحث اهلية المرء الكثيرة وانه يكون حينئذ
غير المدرك في وجه الحصر مستدركا اذ يكفي ان يقال ان كان السبب خارجا فهو الحواس والا فان كان الة فهو الحواس وان لم
يكن الة فهو العقل فافهم من عبارة الشارح ان مقتضاه نفي كونه غير المدرك وان النفي متوجه الى القيد وانما نفي
الغيرية عنه مسامحة باعتبار ان له دخلا تاما في الادراك فانه سلطان القوى المدركة فكانه المدرك ونظيره قولهم
القدرة صفة موثرة على وفق الارادة كذا افاده بعض الافاضل ولا يخلو عن تعسف قوله واما حمل الغير على المصطلح
فبعيد اي واما الجواب عن السوال المذكور بان المراد بالغير المذكور في وجه الحصر الغير المصطلح وهو ما يمكن انفكاكه
عن الاخر في الوجود والمعنى انه لم يكن الة يمكن انفكاكه في الوجود عن المدرك فهو العقل ولا شك ان نفي الغيرية
عن العقل بهذا المعنى لا ينافي كونه قوة ووصفا للنفس لان وصف الشئ ليس مغايرا له بهذا المعنى كما انه ليس عينه
فبعيد عن الفهم لان المتبادر من اطلاق الغير هو اللغوي اعني ما يكون مغايرا في المفهوم وعلى تقدير التسليم فهو غير
صحيح لان نفي الغيرية بالمعنى المذكور انما هو عن الصفات القديمة واما الصفات المحدثة فمغايرة لموصوفاتها لانه يمكن وجود
احدهما مع عدم الاخر بان يعدم الصفة ويبقى الموصوف على ما سيجئ بالتفصيل ان شاء الله تعالى والعقل صفة النفس كذلك
قوله هذا هو النفس بعينها اذ هي التي يدرك بها الغائبات والمحسوسات جميعا واما العقل فمغاير للنفس فلا يدرك به
الا الغائبات اذ ادراك المحسوسات بالحواس هذا الكرقوله يدرك بصريح في انه مغاير للنفس لان النفس مدرك لا مدرك به اللهم
الا ان يقال ان المغايرة الاعتبارية او يجعل الباء زائدة من قبيل كفى بالله وكيلا ولك ان تقرء قوله يدرك على صيغة المعلوم

ويكون

ويكون مسندا الى الغائبات ويجعل الادراك بمعنى الانكشاف والباء في قوله به للتعدية فيكون المعنى جوهر ينكشف له الغائبات بالوا
اه واعلم ان الشارح ذكر في التلويح في بحث الاهلية ان العقل يطلق على القوة التي بها الادراك وعلى الجوهر المجرد الغير المتعلق
بالجسم تعلق التدبير والتصرف وهو المشار اليه بقوله عليه السلام اول ما خلق الله العقل وان حال نفوسنا
بالقياس اليه كحال ابصارنا بالاضافة الى الشمس كما ان باضافة نور الشمس يدرك المبصرات كذلك باضافة نوره يدرك
المعقولات فالاظهر ان يجعل التعريف المذكور تعريفا للعقل بهذا المعنى وانما ضعفه لانه بهذا
المعنى ليس مرادا ههنا لان الكلام في العقل الذي هو من صفات المكلف وسبب لحصول علمه
قوله والعرف واللغة على مغايرتهما اه يعني ان العرف واللغة يدلان على مغايرة العقل والنفس فلذلك
قال قيل اشارة الى ضعف قول هذا انما يتم لو كان القائل بهذا المعنى منكرا لاطلاق العقل على القوة
المذكورة اما لو كان قائلا بها ويكون مقصوده من هذا التعريف انه يطلق العقل على النفس ايضا كما يطلق
على قوتها كما يدل عليه قوله عليه السلام اول ما خلق الله العقل فقال له اقبل فاقبل الخ وقوله ان الله تعالى خلق العقل
في احسن صورة فقال اقبل فاقبل فقال لادبر فادبر فقال انت اكرم خلق بك اكرم وبك اهين وبك اعاقب
وبك اثيب فلا ولى ان يقال انما اورده الشارح بقيل اشارة الى انه بهذا المعنى غير مراد ههنا لانه بهذا المعنى ليس سببا للعلم
قوله علم تقييده اه يعني علم تقييد العلم بالضروري اما استدلالي او نحوهما بان يقول يفيد العلم في الالهيات اذا
معرفة الصانع مع انها نظرية فالاولى ان يقال انما اورده الشارح استغراق اشارة الى العموم يعني انه سبب لجميع انواع العلوم فاندفع ما قال الفاضل
المحشي من ان عدم تقييده اشارة الى الاطلاق لا الى العموم لان معنى الاطلاق هو عدم التقييد ومعنى العموم هو الاستغراق
الذي يفهم من عدم تقييده هو الاول دون الثاني قوله ففيه رد للفرق الثنائي فتخصيص الشارح السمنية وبعض
الفلاسفة قاصر لان المخالفين فرق الاولى منهم المنكرون لافادته مطلقا والثانية المنكرون لافادته فيما سوى الهندسيات
والحسبيات والثالثة لافادته في النظريات فقط والرابعة لافادته في الالهيات فقط والخامسة لافادته في معرفة الله
فقط قوله هذا دليل بعض الفلاسفة اه يعني ان المراد بقوله بناء على كثرة الاختلاف اه كثرة في الالهيات
فهو دليل الفلاسفة المنكرين لافادته فيها فقط كما هو المذكور في المواقف وليس دليلا لسمنية اذ دعواهم عام
يشمل جميع النظريات من العلميات والهندسيات وغيرها والدليل مختص بما عداها اذ لا كثرة اختلاف فيها فلو جعل
دليلا لهم لم يكن مثبتا لدعواهم قوله لا بهذه النسبة اه لما كان قولهم النظر الصحيح لا يفيد العلم في الالهيات بحسب ما
مسئلة من مسائل النظر في الالهيات فافادة النظر للعلم بهذه النسبة لا تكون مناقضا لدعواهم اثبت كونه من الالهيات

بقوله لان هذا نسبة عدم المعلومية اه ليتحقق التناقض حاصله ان هذا الحكم في الحقيقة حكم من الالهيات لانه
راجع الى ذات الله وصفاته لا يعلم بالنظر فيكون المنظور فيه بانه لو كان ذات الله وصفاته معلوما بالنظر لما كثر الاختلاف
وتناقض الآراء فيه لكن اللازم منتف فالملزوم مثله نظري في الالهيات فلو كان مفيد العلم به لكان النظر مفيدا للعلم
في الالهيات فيتناقض والفرق بين الجهتين الايجابية والسلبية في افادة النظر مما لا يرضى بسماعه الآذان الكريمة
قوله لكن يرد اه يعني يرد على هذا الجواب انه انما يلزم التناقض لو ادعوا ان النظر لا يفيد شيئا من الظن والعلم واما اذا
اعترفوا بافادة الظن على ما نقله الامام من انه لا نزاع لاحد في افادة الظن وانما الخلاف في افادة اليقين فلا تناقض
لانهم ان يقولوا ان نظرنا هذا يفيد الظن بان النظر لا يفيد اليقين في الالهيات لا العلم بها حتى يتناقض قوله يرد عليه
اه حاصله انا لا نسلم انه لو افاد شيئا لم يكن فاسد الجواز ان يكون فاسدا في نفسه ومفيد الالزام الخصم فانه معترف
بان النظر يفيد العلم فهذا ايضا نظر في افادة العلم عنده بانه لا يفيد العلم وبحجم الالزامية اعني المركبة من المقدمات المسلمة
عند الخصم شائع في الكتب والقول بعدم افادة الالزام لعدم صدقه في نفس الامر قول بلا دليل لا يعبأ به قوله هذا انما
ينفي العلم اه اشارة الى ايراد اعتراض على قوله فان قيل اه وحاصله ان هذه الشبهة لا تستلزم للمستدل لانها
تقدير تمامها انما تدل على امتناع العلم بان النظر يفيد العلم لانه ليس مفيدا في نفسه لا ان حاصلها ان كون النظر مفيدا
للعلم لا يمكن ان يكون ضروريا حاصلا بدون الاستدلال ولا ان لا يكون نظريا حاصلا بالاستدلال ولا شك انه
انما يلزم منه ان لا يكون النظر مفيدا حاصلا لنا اصلا وهو لا يستلزم عدم كونه مفيدا في نفسه والمدعى
الثاني قوله لكن القائل بنفسها اه اشارة الى دفع الاعتراض المذكور يعني ان القائل بالافادة يدعي العلم بها ايضا
اذ المقصد الاستدلالي انما يترتب على العلم ولانه لا يمكن دعوى الشيء بدون العلم به والمنكر ينكرهما معا اي يدعي كون
النظر غير مفيد للعلم وانتفاء هذا المجموع اما بانتفاء نفس الافادة او بانتفاء العلم بها فاذا افادت الشبهة
المذكورة انتفاء العلم ثبت مدعى المنكر وخلاصة الجواب انا لا نسلم ان مدعى المنكر انتفاء نفس الافادة بل نفي العلم بالافادة
وهو اما بعدم الافادة او بعدم العلم بها ولا يخفى عليك انه لو تم هذه الشبهة لزم توقف نظر المدعي المنكر الا ان يبين نظري دون العلم
اي اثبات افادة النظر اعني النظر على تقدير المضاف والمعنى انه يلزم اثبات افادة النظر المخصوص العلم بافادة
ذلك النظر المخصوص له لان اثبات القضية الكلية القائلة اعني كل نظر صحيح مفيد للعلم بالنظر المخصوص موقوف
على افادة العلم بها ولا شك ان حكم هذا النظر اعني كونه مفيدا مندرج تحت الكلية المذكورة فاثبات تلك الكلية
بالنظر المخصوص يستلزم اثبات حكم هذا المخصوص بنفس افادة العلم وانه اثبات الشيء بنفسه قوله وقد يقال اه حاصل

مما سبق اثبات افادة النظر المخصوص بافادة النظر المخصوص ولا نعني انه اثبات الشيء بنفسه لان معنى اثبات الحكم بالنظر
ان العلم به يستفاد من النظر بعلم المقدمات مرتبة فيعلم الحكم وهذا انما يتوقف على كون النظر مفيدا للعلم
بافادته الاخير انما يحصل كثيرا من النتائج بالانظار الصحيحة مع الغفلة عن العلم بكونها مفيدة للعلم والحاصل على تقدير
اثبات تلك القضية الكلية بالنظر المخصوص استفادة العلم بان النظر المخصوص مفيد من نفس الحكم بكونه مفيدا ولا خلل
في استفادة العلم بالافادة من نفس افادته لعدم لزوم اثبات الشيء بنفسه قوله وقد زيفه الشارح اه وحاصل تزييفه
ان العلم بان النظر مفيدا انما يستفاد من العلم بذلك النظر والعلم بافادته فيلزم استفادة العلم بافادته من العلم بافادته
فيعود الحد ورد بان النتيجة لازمة للدليل والعلم باللازم انما يلزم من العلم باللزوم والعلم بتحقق الملزوم ولذا اشترط
الشيخ في الانتاج التفطن بكيفية اندراج الاصغر تحت الاوسط ليتحقق له العلم بكيفية افادته وما ذكرته من ان تحصل
كثيرا من العلوم بانظار صحيحة مع الغفلة عن العلم بكونها مفيدة لا يدل على عدم العلم بالافادة بل على عدم العلم بالعلم
بالافادة كيف ولو لم يكن العلم بالافادة لما حكمنا بافادتها لتلك النتائج قوله اي توقف الشيء على نفسه اه
يعني ليس المراد من الدور معناه الحقيقي وهو توقف الشيء على ما يتوقف عليه لعدم وجود التوقف من الجانبين ههنا
بل المراد لازمه اعني توقف الشيء على نفسه اذ هو اللازم من توقف افادة النظر على افادته قال بعض الفضلاء معنى
قوله وانه دور انه لا يتلزم الدور الحقيقي لان العلم بان كل نظر صحيح مفيد على تقدير اثباته بالنظر المخصوص موقوف
على العلم بافادتها والحال ان العلم بافادة هذا النظر على تقدير اثباته بالنظر المخصوص موقوف على العلم بتلك الكلية
لانه من فروعها والعلم بالفرع مستفاد من العلم بالاصل بضم الصغرى السهلة الحصول اليه بان
يقال هذا النظر صحيح وكل نظر صحيح مفيد فلا حاجة الى حمل الدور على معناه المجازي اقول فيه بحث لانا لا نسلم ان العلم
بافادة النظر المخصوص موقوف على العلم بتلك الكلية وكون العلم بالفرع مستفادا من الاصل بجعل كبرى الصغرى السهلة
الحصول انما يدل على استلزامه اياه وانى لنا سلم استلزام من التوقف فان العلم بالنتيجة مستفاد من الدليل المعين فليس
موقوفا عليه لجواز ان يحصل بوجه آخر نعم توقف الشيء على نفسه لازم لانا اذا اثبتنا الكلية بالنظر المخصوص فقد
اثبتنا حكمه بنفسه وذلك لدين ولو حقيقة فلذا حمل الحسني على المعنى المجازي قوله حاصله انا نثبت الكلية اه
لانم انه يلزم من اثبات افادة النظر باثبات افادة النظر اثبات الشيء بنفسه لان المثبت هو افادة النظر من حيث كونه نظرا
والمثبت هو افادة 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 معبرا

بعنوان النظر المخصوص حتى لو فرض انه ليس من افراد النظر كان ايضا مثبتا لتلك الكلية فيكون الموقوف عليه
افادته من حيث ذاته واللازم من اثبات تلك الكلية بالقضية الشخصية اثبات الحكم بافادة النظر المخصوص
من حيث كونه نظرا لان اندراج هذا النظر تحتها هو من حيث كونه نظرا فيكون الموقوف افادته من حيث كونه
نظرا وكالخلل فيه لتغاير المثبت والمثبت بالاعتبار وهذا اخلاصة الجواب واما بيان انه يجوز ان يكون القضية الشخصية
من حيث اخذه بعنوان شخصية ضروريا وبعنوان كلية نظريا فلا دخل له في الجواب ولذا لم يتعرض له الشارح
والمقصد دفع ما توهم من ان هذه القضية الشخصية لا تكون ضرورية لدخولها في تلك الكلية فيكون نظرية ثابتة بافادة
نظر اخر لها ويتكلم فيه ايضا فاما ان يذهب الى عود فيلزم الدور او التسلسل وحاصل الدفع ان تلك القضية الشخصية
ضرورية اذا اخذ موضوعها من حيث انه مع قطع النظر عن كونه نظرا وهي بهذا الاعتبار مثبتة على صيغة اسم الفاعل
غير مندرجة تحت الكلية ونظرية اذا اخذ موضوعه بعنوان الكلية من حيث كونه نظرا وهي بهذا الاعتبار مثبتة على صيغة
اسم المفعول مندرجة تحت الكلية وهكذا محذور في ذلك فان القضية تختلف بيداهة وكسبا باختلاف العنوان فان
قولنا تعالق العالم موجود نظري وقولنا واجب الوجود موجود بديهي قوله الاولى اه يعني ان قوله بأول التوجه يدل على
ان المراد ما لا يحتاج الى سبب اصلا وقوله من غير احتياج الى الفكر يدل على ان المراد ما لا يحتاج الى النظر فاول
تفسير البداهة منافٍ لاخره فالاولى ان يقال ما لا يحتاج الى سبب اصلا اذ العلم الحاصل باول التوجه لا يحتاج
الى سبب اصلا من الاسباب سوى التوجه وانما قال والاولى لانه يمكن ان يقال ان المراد بالفكر المعنى اللغوي فالمعنى من
غير احتياجه الى ملاحظة امر آخر من فكر اذا احساس وحدس او تجربة قوله وجعله تفسيرا الاول لا يخفى وجعل قوله
من غير احتياج الى التفكر تفسيرا وبيانا لاول التوجه فليس المراد باول التوجه ان لا يحتاج الى شيء اصلا كما يفهم من ظاهر
بل ان لا يحتاج الى الفكر والترتيب كما يدل عليه تقرير الشارح لانه يدل على ان المراد بالضروري ما لا يكون مباشرة الاسباب
مدخل في حصوله حيث فسر الاكتسابي المقابل له بما يكون لمباشرة الاسباب مدخل في حصوله ولا يصح ان يقال
انما حصل من غير فكر وتظر فهو حاصل بدون مباشرة الاسباب لجواز ان يكون حصول بالحدس والتجربة الحاصلتين
باستعمال الحس قال بعض الافاضل في بحث ان ما حصل بالحدس والتجربة خارج عن المقسم فان كل ذلك مما يتعلق
بها سوى الفعل من الحس والتكرار اقول هذا غالف لما صرح في وجه حصر الاسباب في الثلثة من ان الحدسيات والتجربيات
والبديهيات والنظريات مرجع الكل الى العقل فانه المفضي الى العلم اما بمجرد الالتفات او بانضمام حدس او تجربة او
ترتيب مقدمات فانه صريح في ان ما ثبت بالحدس والتجربة داخل فيما ثبت بالعقل وانما قال لا بد ليتم تقرير الشارح لانه يلزم

من ان ما حصل بعد استعماله الحس فهو حاصل بدون مباشرة الاسباب بمعنى ان مباشرة الاسباب ليس مستقلا في
حصوله كما لا يخفى قوله الظاهر من عبارة المصباح يعني ان الظاهر من مجموع عبارة المصباح وتقرير الشارح حيث ذكر للضروري
في مقابلة الاكتسابي وفسره الشارح بالحاصل بمباشرة الاسباب بالاختيار ان الضروري ههنا في مقابلة الاكتسابي
المفسر بما ذكر ومعناه ما لا يكون حصوله بمباشرة الاسباب وهو الموعود بقوله وستعرفه قوله ويرد عليه الخ اي يرد
على ما هو الظاهر ان المثال الذي ذكره للضروري ليس موافقا له بالمعنى المذكور لان حصوله موقوف على الالتفات المقدور
وتصور الطرفين المقدور لكونه كسبيا فلا يصدق عليه انه حاصل بدون مباشرة الاسباب الاختيارية قيل ان
ان المراد ما لا يكون تحصيله مقدورا بعد الالتفات وتصور الطرفين كما يشير اليه تمثيله لمباشرة الاسباب بالنظر
في الاستدلالات وتقليب الحدقة واه ضعفا في الحسيات ولا يخفى انه تكلف مع انه يلزم ان يكون الضروري والكسبي قسمين للتصديق
دون التصور وهو اصطلاح على خلافه قوله وانه يلزم الخ عطف على قوله ان المثال المذكور اي يرد على ما هو الظاهر انه
يلزم على تقدير ان يكون الضروري ما يكون حاصلا بدون مباشرة الاسباب ان يكون حال بعض العلوم من
التجربيات والحدسيات متروك البيان مع انه من العلم الثابت بالعقل على ما صرح به الشارح في وجه حصر الاسباب
ضرورة انه ليس بضروري لعدم حصوله باول التوجه لتوقفه على الحدس والتجربة ولا كسبي لعدم حصوله بالاستدلال
والكسبي من العلم الثابت بالعقل ما يثبت بالاستدلال وبما ذكر ظهر ضعف ما قاله الفاضل الجلبي من انا لا نسلم ان الحدسيات
والتجربيات متروك البيان لدخولها في الكسبي فان المراد بالكسبي ما يكون لمباشرة الاسباب مدخل فيه وكاشتراك
ان استعمال الحس وتكرار المشاهدة له مدخل فيها على ما بين في محله لان الكسبي من العلم الثابت بالعقل ما يكون بالاستدلال
كما يدل عليه قول المصنف وما ثبت منه بالاستدلال فهو الاكتسابي وان كان الكسبي المطلق ما يكون حاصلا بمباشرة سبب من
الاسباب فتامل اقول ويمكن ان يقال ان التجربيات والحدسيات داخلة في الضروري كان حصولها وان كان بواسطة
الحدس والتجربة لكن توسطهما غير ملحوظ عند المشايخ لعدم تعلق غرضهم بتفاصيلها على ما مر في وجه حصر الاسباب
ولئن اجعلوها مما ثبت بالعقل وان كان باستعانة الحدس والتجربة مدخل فيها قوله فالاولى اه يعني الاولى ان المراد
بالبداهة عدم توسط النظر فالمعنى ما ثبت منه بدون توسط النظر فهو ضروري فيشمل الوجدانيات والحدسيات
والتجربيات وقضايا قياساتها معها ويكون الاستدلالي والاكتسابي مترادفين وانما قال انها اولى اشارة الى ما ذكره
الشارح ايضا صحيح ولعل الوجه ما بيناه قوله كلمة ما تنبيه اه يعني ان المراد العلم الحاصل بقرينة ان الضروري قسم
الحادث والحدوث يستلزم الحصول لا ما يعم الحاصل وما من شانه الحصول وان لم يحصل فلا يرد النقض بالعلم بحقيقة

الواجب فانه وان كان بصدد عليه علم من شانه الحصول وليس تحصيله مقدورا للبشر على ما هو مذهب اهل
الحق من ان العلم بحقيقة الواجب ممكن غير حاصل بمباشرة الاسباب بمعنى انه لم يجر عادته تعالى بخلقه بعد استعمال
اسباب العلم لا ان حقيقته ليس بحاصل بالفعل فرق ان النقيض بالعلم بحقيقة الواجب انما يرد على مذهب من قال انه يمتنع
العلم بحقيقة الواجب لذاته بل ذهب الى ان ممتنع لكان القائل بامتناع العلم بحقيقة الواجب الحكماء وينبغي من المتاخرين والمعروفون بهذا
جمهور المتكلمين قال بعض الفضلاء الحصول معتبر في ماهية العلم ولا حاجة الى التقييد بالحاصل واطلاق العلم على ما ليس بحاصل
لا يجوز سيما 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 ان صفة توجب تمييزا او يتكشف به اه فغير ظاهر جواز ان يكون تلك الصفة حاصلة او
غير حاصلة وعلى تقدير التسليم فاطلاق العلم على ما من شانه الحصول مسامحة شائعة فيما بينهم فيجوز ان يكون التقييد
لدفع ذلك الايهام واما ان حقيقة الواجب ليس من شانه الحصول فهو مذهب الحكماء وبعض المتكلمين والجمهور على خلافه
كما صرح به في شرح المواقف قوله لكن يرد اه يعني ان شرائع المواقف عرف الضروري بما عرفه الشارح وادرج الحسيات
فيه وبين وجه الاندراج بان الحسيات ليست حاصلة بمجرد الاحساس المقدور لنا والا لحصل الجزم في
جميع الموادمع تخلفه في وجدان الصفراوي السكر مرارة وروية الاحول الواحد اثنين ويخوذ لك بل لا بد في
حصولها مع الاحساس من امور اخر يضطر العقل الى الجزم لسبب تحقق تلك الامور في بعض المواضع دون بعض
وتلك الامور غير مقدورة لنا اذ لا نعلم تفاصيلها ولا زمان حصولها حصلت قبل الاحساس او مع الاحساس وكيفية
حصولها فلو كانت مقدورة لنا لكانت معلومة بخلاف النظريات فانها حاصلة بمجرد النظر المقدور لنا وليس كذلك
اخرج هو فيها والقول بانه يجوز ههنا ان يكون بامور يتوقف عليها حصول الجزم ولا نعلمها مفصلة مخالف لما صرح العقل
والاعتبار ان يكون للحسيات الاولية ايضا موقوفة على امور لا نعلمها وفيما قررنا لك اشارة الى دفع شبهة
اوردت في هذا المقام تركناها صونا عن اطالة الكلام قوله وجوابه ان الشارح اه حاصله ان ادراج الحسيات
في الضروري عرفه بما لا يكون القدرة مستقلة في حصوله والكسبي عرفه بما يكون القدرة مستقلة فيه فيدخل الحسيات في الضروري
لتوقفها على امور غير مقدورة كما مر ومن ادراج الحسيات في الكسبي عرفه بما يكون للقدرة دخل في حصوله والضروري
بما لا يكون كذلك فتدخل الحسيات في الكسبي لحصولها بالاحساس المقدور فاقول قبل كون القدرة مستقلة
في حصول خلاف المذهب والنظريات قد توقف على مبادي ضرورية فلا يكون القدرة مستقلة في حصولها
لتوقفها على المبادي الغير المقدورة قيل المراد بالاستقلال الاستقلال العادي بمعنى ان الكسبي يتوقف على مجرد قدرة تعاد

والضروري ليس كذلك وعن الثاني ان اللازم مما ذكر ان يكون الامور التي يتوقف عليها العلم الكسبي غير مقدورة لا ان يكون نفس العلم به غير مقدورة قوله وجه التناقض انه حاصل انه جعل الضروري اولا مقابلا للكسبي ثم جعله قسما من قسيمه اعني الحاصل بنظر العقل فيلزم كون قسيم الشيء قسما من قسيمه وهو يستلزم التناقض اذ يستفاد من الاول ان الضروري ليس بالكسابي ومن الثاني انه الكسابي وحاصل الدفع منع لزوم ما ذكر للتغاير بين القسم والقسم قوله وليست بشعري اه يعني ان دفع التناقض فرع تحققه وههنا لا يتحقق التناقض وجعل الضروري بمعنى ما حصل بنظر العقل وهو ما يقابل الاكتسابي لانه انما يلزم لو كان المفهوم من عبارة البداية ان الحاصل بنظر العقل منقسم الى الضروري والاستدلالي قسم من المقابل له وليس كذلك لانه قد مر انه لا يتوقف حصول العلم سواء كان ضروريا او نظريا بالبداية على سبب من الاسباب وصار حاصل البداية قسم العلم الحاصل بسبب من الاسباب الى ما يحدثه الله تعالى في العبد بلا توسط اختياره وصرف اسبابه والى ما يحدثه بتوسط الاختيار وصرف الاسباب ثم قسم مطلق الاسباب الشاملة للمباشرة وغيرها المتحققة في الضروري والاستدلالي على ما هو الظاهر من قوله واسبابا اي اسباب العلم مرة بقيد المباشرة وغيرها الى ثلثة اقسام ثم قسم الحاصل بالسبب الخاص منها وهو نظر العقل اي توجهه وملاحظته الى الضروري والاستدلالي ولا شك انه لا يلزم من ذلك كون قسيم الشيء قسما منه اذ ليس نظر العقل من الاسباب المباشرة حتى يكون العلم الحاصل به علما حاصلا بسبب المباشرة فيكون داخلا في الكسبي ويكون الضروري قسما منه فيلزم التناقض بل هو شامل لنظر العقل لتوجهه الذي لا يكون على وجه المباشرة كما في الواجبيات كالعلم بوجوده وتغير احواله فانها حاصلة بملاحظة العقل التي ليست بمقدورة للعبد ويكون على وجه المباشرة كما في النظريات والبديهيات التي سوى الوجبيات فانها حاصلة بملاحظة العقل التي هي حاصلة بالقصد والاختيار فما حصل منه بدون المباشرة يكون ضروريا وما حصل منه بالمباشرة يكون نظريا بالمعنيين المذكورين اولا هذا نهاية تحرير كلام المحشي قوله ولو سلم اه اي ولو سلم ان المقسم هو الاسبب المباشرة لكنه يجوز ان يكون بين المقسم والقيود التي حصلت الاقسام المختلفة بسببها عموم من وجه فيجوز ان يكون نظر العقل المتوجه لاجل تقييده بالمباشر يحصل منه قسم اعم من وجه من السبب المباشر فان نظر العقل متحقق في الوجبيات وليس بسبب المباشرة وليس بمتحقق في الحسيات والخبر الصادق وليس نظر العقل وكلاهما متحققان في النظريات والمقسم للضروري والاستدلالي في قوله ثم الحاصل بنظر العقل ضروري وحاصل بالاول التوجه اه هو العلم الحاصل بالاعم اي بنظر العقل الاعم الشامل للسبب المباشر وغيره فلا يكون الضروري واحدا في الكسبي فلا يلزم التناقض اصلا وبما حررنا لك اندفع ما قيل انه يجوز ان يكون بين المقسم والاقسام عموم من وجه يعرف ذلك من ملاحظة مفهوم التقسيم والمراد بقولنا الحيوان اما ابيض او اسود الحيوان

ابيض وحيوان اسود كانه وان لم يجز ان يكون بين القسم والاقسام عموم من وجه لكنه جائز بين القسم وقيد الاقسام بل محقق الا ترى ان الابيض الذى هو قيد حصل لقسم الحيوان اعم من وجه من الحيوان وهذا القدر كاف فى الحال يخفى **قوله** يعم يرد على التقسيم الثانى اى نعم البضرورى فى التقسيم الثانى محمول على ما يحصل بدون فكر لكن لا يناسب لو لم يحمل عليه يلزم التناقض بل لاجل انه لو حمل على ما يحصل باول التوجه من غير سبب مباشر لم يصح حصر ما يحصل بنظر العقل فى الضرورى والاستدلالى لخروج الحدسيات والتجربيات ضرورة انها حصلتا بنظر العقل وليستا بداخلتين فى الضرورى لعدم حصولهما باول التوجه لتوقفهما على الحدس والتجربة ولا فى الاستدلالى لعدم احتياجهما الى النوع فكر فيحتاج فى دفعه الى جعل قوله من غير احتياج الى التفكر تفسيرا لاول التوجه فيحصل للضرورى معنى آخر وهو ما حصل بدون فكر فالباعث على ما حمل الضرورى على معنى آخر ليس لزوم التناقض على ما ظن بل عدم استقامة الحصر وانما لم يحمل التفكر فى قوله من غير احتياج الى التفكر على المعنى اللغوى اى من غير احتياج الى سبب من اسباب المباشرة فيكون الحدسيات والتجربيات داخلة فى الاستدلالى ولا يحصل للضرورى معنى ثان كان يمتثله الضرورى الحاصل باول التوجه بقوله الكل اعظم من الجزء ابى عن ذلك لاحتياجه الى الالتفات للمقدور وتصور الطرفين المقدور وباحرى ذلك ظهران ما قاله الفاضل المحشى وانت خبير بان هذا الكلام اعتراف منه بالحدسيات والتجربيات وسائر الضروريات المقدورة كانت داخلة فى الضرورى والاستدلالى ان الضرورى باعتبار كونه مقدورا حاصلا بمباشرة الاسباب قسم من الاكتسابى وقد كان الضرورى قسما للاكتسابى فيلزم ان يكون قسيم الشئ قسما منه فيحتاج الجواب الشارح بعيد عن المقصود بمراحل اذ ليس المقصد ان الضرورى بالمعنى الاول شامل للحدسيات والتجربيات والضروريات المقدورة بل مقصوده ان ما ذكره الشارح من ان فى حمل الضروريات على المعنى الثانى دفعا للتناقض ليس بصحيح لعدم التناقض فى كلامه بل فيه دفع لبطلان الحصر وانى هذا من ذاك واعلم ان مقصد المحشى من قوله وليت شعرى كيف يتخيل التناقض ان من لاحظ عبارة البداية كما ينبغى لا يتخيل التناقض الذى يفضى الى اعتبار المعنيين للضرورى نعم فيه ايهام التناقض لكنه يرتفع بادنى تامل **قوله** فيحتاج الى دفعه اى لو كان الالهام من الاسباب المفيدة للعلم بالنسبة الى عامة الخلق لبطل حصر الاسباب العامة فى الثلثة ويحتاج فى دفعه الى ما يحتاج فى دفع النقض بالحدس والتجربة والوجدان وهو انه ليس لهم غرض متعلق بتفاصيلها وكان الحاكم فى جميع ذلك العقل فلذا اندرجوه فى العقل وان كان باستعانة الحدس والتجربة والوجدان والالهام لكنه ليس بسبب لعامة الخلق فلا يكون داخلا فى المقسم اذ المقسم الاسباب العامة لسائر الخلق فلا

المحتمل

احتياج في دفعه الى ما ذكر قال الشارح الا ان تخصيص الصحة الا كان الالهام ليس من اسباب المعرفة بهذا الشيء ايضا والتخصيص يوهم كونها من اسبابها قوله وجوابه انه خلاف الظاهر لان المتبادر من اطلاق الصحة ضد الفساد والمرض قوله وفيه استدراك الخ لانه يكفي ان يقال من اسباب المعرفة بالشيء قيل المعرفة ليشتمل التصور والتصديق والكلام ههنا في التصديق فادراج لفظ الصحة اشارة الى هذا قوله وايهام خلاف المقصد لان الصحة يقال على ما يقابل الفساد وعلى ما يقابل المرض وعلى الثبوت وعلى مطابقة الشيء للواقع ففي ارادة الثبوت منها بلا قرينة ايهام خلاف المقصد قيل المراد بالشيء الحكم الذي هو الوقوع واللاوقوع ومعنى صحة مطابقته للواقع وقد فسرها في شرح المقاصد في بيان تحقيق معنى الصدق والكذب بهذا المعنى فظهر صحة الصحة وفائدة ادراجها الاشارة الى ان المراد بالمعرفة التصديق انتهى ولا يخفى ان ما ذكره المحشي بقوله وجوابه يرد عليه فان حمله على معنى المطابقة خلاف المتبادر وفيه استدراك لانه اذا كان المعرفة بمعنى العلم يكون المطابقة معتبرة في مفهومه وايهام خلاف المقصد قوله كلمة كان ههنا غير مرضية لانه جزم الشارح فيما سبق بان العلم عندهم لا يطلق على غير اليقينيات حيث حمل التجلي على الانكشاف التام بمعنى عدم احتمال النقيض حالا وما لا فلا معنى لايراد كلمة كان المشعرة بالظن قوله فتأمل وجه التأمل ان عبارة المص لا تدل عليه صريحا والعلم قد يطلق بمعنى الادراك مطلقا فيشملها على ما تقرر قوله فيما سبق ولكن ينبغي ان يحمل التجلي الخ حيث عمم التعريف اولا وخصصه ثانيا فان قيل حصر الاسباب في الثلثة قرينة صريحة على ان المراد بالعلم مطلق الادراك لان اسبابه كثيرة كالحس المقرون والالهام وخبر الاحاد والمرؤيا قلنا يجوز ان يكون الحصر للاسباب المفيدة للعلم بلا تخلف وهذه الفرد كاف ولا يراد كلها كان قوله اشارة الى وجه التسمية وانما ذكر هذا القيد في التعريف اشارة الى وجه التسمية والمناسبة فان العلم مشتق من العلم بمعنى العلامة على ما يعلم به كالخاتم لما يختم به ثم سمي به ما سوى الله تعالى من الموجودات كانه يعلم به الصانع قوله وليس من التعريف اي ليس جزء من التعريف حقيقة عند الشارح والا يلزم الاستدراك لانه حمل الغير على المعنى المصطلح في الصفات وصار التعريف جامعا ومانعا بدونه والمشهور انه جزء منه بناء على حمل الغيرية على المعنى اللغوي واخراج الصفات به اذ لا يعلم بها الصانع وظني ان المشهور اولى لان حمل الغير على المصطلح بعيد عن الفهم وعلى تقدير التسليم يلزم ما سندل قوله من الموجودات كلا غير المصطلح لا يطلق عندهم الا على الموجود قوله يقال عالم الاجسام اشارة الى ان المراد الخ يعني لما كان تعريف العالم بما ذكر هو هما لجواز ان المقصود من شهوره الاول لجواز اطلاق العالم على الجزئيات فانها الموجودة بالذات والثاني احتراز عن اطلاقه على المجموع حيث اورد صيغة الجمع وقال من الموجودات

ازالة بقوله يقال عالم الاجسام فان الامثلة من الاجناس اشارة الى عدم جواز اطلاقه على الجزئيات
في معنى قوله من الموجودات اى من اجناس الموجودات وفي اطلاق العالم على كل واحد من الاجناس اشارة الى انه
اسم موضوع للقدر المشترك اى بين جميع الاجناس اعنى كونه ماسوى الله تعالى فان العقل يقدر الوضع
بحسب كل جنس كلفظ العين قول بلا دليل وكذا جعل الوضع عاما والموضوع له خاصا فانه مخصوص
بمواضع عديدة واذا كان موضوعا لمعنى واحد مشترك بين جميع الاجناس يجوز اطلاق العالم على كل واحد من
الاجناس على كلها اطلاقا للكلى على جزئياته كاطلاق الانسان على كل واحد من زيد وعمرو وبكر وعلى كلها قوله
لانه اسم للكل اه عطف على قوله اسم للقدر المشترك اى فيه اشارة الى انه ليس اسما للمجموع والا لما صح حمله كما في قوله
تعالى رب العلمين في القول بالاشتراك بين الكل وكل واحد خلاف الاصل لا يصار اليه بلا ضرورة داعية اليه قال الشارح
في شرح الكشاف هو اسم الكل جنس وليس اسما للمجموع بحيث لا يكون له افراد بل اجزاء فيمتنع جمعه انتهى كلامه فان
قيل عبارة المصنف صريحة في ان العالم اسم للمجموع حيث قال بجميع اجزائه حادث دون جزئياته فما وجه تفسير كلامه بما
ذكر نوع مجازاة قلنا لا نسلم ذلك فان قوله العالم بجميع اجزائه حادث قضية كلية معناه كل جنس يطلق عليه
مفهوم اسم العالم بجميع اجزائه حادث فقضيته اشارة الى ان كل جنس من الاجناس حادث مع حدوث الاجزاء
التي يتركب منها في الخارج ومعنى تركبه منها في الخارج تركب جميع جزئياته منها كما يقال حصير البيت مركب من الجدران
والسقف فهو ابلغ في الرد على الفلاسفة هذا وللفضلاء في توجيه عبارة المصنف وجوه تركناها لاخافة الاطناب وما
ذكرته اقرب الى الفهم والصواب والمشهور ان الصور النوعية اى المقصر هذا دفع ما يجيء من انه كان على الشارح ان يقول
وصورها لكن النوع والجنس فان الفلاسفة قالوا ان الصور الجسمية للعناصر قديمة بنوعها بمعنى ان الصورة الجسمية
طبيعة نوعية لا تعدد الا بامور خارجة عنها من كونها فلكية او عنصرية نارية او هوائية غير قديمة بحسب تواردها افرادها
الشخصية فيجوز خلو العناصر عن افرادها الشخصية لا عن طبيعتها النوعية وان الصورة النوعية قديمة بجنسها بمعنى ان
الصورة النوعية طبيعة جنسية تتحقق في ضمن العناصر انواعها المقتضية للآثار المختلفة غير قديمة بحسب تواردها تلك الانواع عليها
فيجوز خلوها عن انواعها بطريق الكون والفساد بان يخلع الهواء صورته النوعية ويلبس الصورة النارية وبالعكس حتى جوزوا
ان يكون نوع النار حادثا بسبب الحركات الفلكية عن نوع الهواء ولا يجوز خلوها عن طبيعتها الجنسية وحاصل الدفع
المشهور وان كان الصور النوعية قديمة بالجنس لكن يشكل عليه بقاء الصور الاسطقسية اى العناصر الاربعة
فانها باعتبار تركب الجسم منها اسميت اسطقسات وباعتبار تحليله اليها عناصر في امزجة المواليد الثلاثة اعنى المعادن

الحيوانات القديمة بالنوع فانهم صرحوا بان صور العناصر باقية على حالها في مزجة المواليد ولذا يتصل كل واحد
منها بعد الافتراق بكرتها وهي قديمة بالنوع عندهم بحسب توارد افرادها الشخصية من العدم الى الوجود كا
لحركة فيلزم قدم الصورة النوعية المخصصة بكل عنصر بالنوع بحسب توالد افرادها والا لم يكن المواليد قديمة بالنوع
فلا معنى لكون الصور النوعية قديمة بالجنس وتجويز حدوث نوع النار نعم انه يجوز الانقلاب بحسب الكون والفساد
في الافراد الشخصية من كل نوع فكان الشارح ترك ذكر جنس الجنس وقال الصور مطلقا قديمة بالنوع صيلا الى
هذا التحقيق المفهوم من الاشكال واراد بالنوع النوع الاضافي اعني المندرج تحت الاخر فيصدق على الصور النوعية
ويكون موافقا للمشهور قوله قيدا بالاضافة اي قيد القيام باضافته الى العين او الممكن احترازا عن قيام الواجب لذاته فان معناه
استغناؤه عن المحل لا يكون مخبرة بنفسه اذ الخبر للواجب قوله ثم لا يخفى الخ يعني ان تعريف قيام العين بالذات يصدق
على المركب من عين وعرض قائم بذلك العين كالسرير المركب من الخشب والهيئة العارضة لها بسبب التأليف فانه يصدق
عليه انه متحيز بنفسه غير قابل لتحيز شيء آخر مع عدم صدق المعرف اعني قيام العين عليه اذ المشهور انه ليس بعين فكيف
يصدق عليه القيام بالذات المختصة به وبما حررناك اندفع ما قيل في دفع هذا النقض من ان الوحدة النوعية
معتبرة في تقسيم العالم الى العين والعرض والصورة المفروضة انما هي من اجتماع القسمين لان هذا الجواب انما يتم
لو قرر بعبارة الحاشي بانه يتحقق في الصورة المفروضة معنى القيام بالذات فيكون عينا مع انه ليس بعين فيكون
المقسم بطل بحصار التقسيم وليس كذلك بل مقصوده انه يصدق عليه تعريف قيام العين بالذات وكما يصدق
المعرف لا يختص بالعين وهو ليس بعين وحكما فائدة في اعتبار الوحدة النوعية في المقسم كما لا يخفى وانما قال والمشهور
لان بعضهم ذهبوا الى انه عين فانه عبارة عن الاجزاء المخصوصة التي اعتبرها العقل على وضع هيئة مخصوصة من غير ان
يكون الهيئة مقومة فانها امر اعتباري غير موجود فكيف يكون جزء للموجود واجيب عن الاشكال المذكور بان معنى التحيز
ان لا يكون تحت فرض التخيز له واسطة في العروض والتحيز لذلك المجموع انما عرض بواسطة جزئه الذي هو العين وكما ينفصل تعريف
قيام العرض اذ لا يصدق على ذلك المركب انه متحيز بواسطة موضوعه بل بواسطة جزئه قوله ليس امر الا عين بعين وجود
الا اعلم انه قد اشتهر فيما بينهم ان معنى وجود العرض في الموضوع ان يكون وجوده في نفسه هو وجوده في الموضوع وفسره
السيد الشريف في شرح المواقف بعدم تمايزهما في الاشارة الحسية والشارح فسره بان يكون وجود العرض في نفسه هو وجوده
في موضوعه وقيامه به يعني انه ليس وجود امر آخر غير وجوده فيه وقيامه على ما يدل عليه قولهم في الجملة وجود الجسم في الحيز فان وجوده في نفسه امر وجوده
في الحيز امر آخر ولذا علل امتناع الاتحاد في الوجود في السيد المسند بانه ليس شيئا اذ يقال الجسم في نفسه فقام

بالجسم وتخلل الفاء بينهما يصحح المغايرة بحسب الذات وايضا امكان ثبوت الشئ في نفسه مغايرة كان ثبوته لغيره
لانه كثيرا ما يتحقق الاول دون الثاني فان البياض يمكن ثبوته في نفسه مع انه لا يمكن ثبوته للسواد واذا كان الامكان
متغايرين فكيف يتحد الممكنات اعني الثبوتين ويمكن الجواب بان عبارة الشارح محمولة على التسامح كالمشهور والمقصد اتحادهما
في الاشارة الحسية فتامل قوله بمعنى البعد المفروض اه يعني ليس المراد بالطول والعرض والعمق ما هو المتعارف
اعني الابعاد الثلثة المتقاطعة على زوايا قائمة بل المعنى الاعم وهو البعد المفروض اولا وثانيا وثالثا الذي يتالف
الجسم من ثلثة اجزاء انما يوجب حصول الابعاد بهذا المعنى بان يتالف اثنان ويقع الثالث على ملتقاهما فيحصل مثلث جوهري
من ثلثة خطوط جوهرية فالامتداد المفروض اولا طول وثانيا عرض وثالثا عمق قوله ليتحقق تقاطع الابعاد اه
ليمكن وجود الابعاد المتقاطعة فيه اذ لا يجب الابعاد الثلثة فضلا عن كونها متقاطعة كما في الكرة والاسطوانة والخروط
المستديرين وكل في قوله ليتحقق الابعاد الثلثة قوله رد بان التقاطع اه يعني ان اشتراط التقاطع لا يوجب اشتراط الثمانية
لحصوله باربعة اثنان يتالفان في الطول ويقوم الجزء الثالث بجنب احدهما فيحصل العرض ويقوم الجزء الرابع على الجزء
الذي قام بجنبه الثالث فيحصل العمق بان يتالف مثلا جزء آ مع ب فيحصل الطول وقام بجنب مثلا ح فيحصل العرض
وقام وعلى ب فيحصل العمق فههنا ابعاد ثلثة احدها من ا ب والثاني من ب ج والثالث من د ب متقاطعة
على نقطة ب وهي الجزء المشترك بينهما واذا ذكرنا ظهر لك اختلال عبارة المحشي فان قوله يقوم على رابع صفة
لقوله ثالث ولا يشك ان قيام الرابع على الثالث لا يحصل به التقاطع وان حصل به الزوايا القائمة على هذه الصورة ولا وجه
وقوفه رابع اي فوق احدهما رابع كما في المواقف اللهم الا ان يقال انه صفة لاحدهما بحذف الموصول اي الذي يقوم عليه رابع او يقال
ان احدهما لعدم تعينه في حكم النكرة فيجوز وقوع الجملة الخبرية صفة له على نحو ما قال الفاضل الجلبي في حاشية
ان جملة كثيرا ايادية في قولنا فلان كثيرا ايادية صفة لفلان اما بتقدير الموصول وبان علم الجنس في حكم النكرة فتدبر
تقاطع الابعاد على القوائم في الخطوط الجوهرية حاصل اذا فرضت متجاوزة وذلك كاف ههنا فلا يرد ما قيل انه اذا كان احد
الجواهر الملتقى لم يكن ضلع الزاوية خطا ومن الوجوب ان يكون كذلك كذا افاده بعض الافاضل قوله وان كان لفظيا
راجعا اه المقصد من هذا بيان فائدة قوله راجعا الى الاصطلاح وعدم مخالفته لما في المواقف وغيره فما قيل من ان
حاصل ما ذكره الشارح بقوله بل هو نزاع في ان المعنى الذي وضع لفظ الجسم اه ان لفظ الجسم يطلق على كذا وكذا
ولا شك انه نزاع لفظي يعني انه ليس نزاعا لفظيا معنى كونه راجعا الى الاصطلاح بان يكون لفظ الجسم في اصطلاح
موضوعا للمركب من جزئين وفي اصطلاح مرتبة وفي اصطلاح للمركب من ثمانية اذ لا مشاحة في الاصطلاح

وان كان نزاعا لفظيا بمعنى انه نزاع فى معنى لفظ الجنس بانه هل يتحقق بمطلق التركيب او بالتركيب من ثلثة او من ثمانية
فالشارح نفى النزاع اللفظى بمعنى الراجح الى الاصطلاح وصاحب المواقف اثبته بمعنى انه نزاع فى اطلاق اللفظ
بحسب العرف والعادة فلا منافاة بين كلاميهما قوله اى مطابقا للواقع اه اذ معنى الانقسام الفرضى هو فرض
شئ غير شئ بحسب التعقل كليا ومعنى الانقسام الوهمى فرض شئ غير شئ بحسب التوهم جزئيا وفائدة ايراد الفرض ان الوهم
ربما لا يقدر على استحضار ما يقسمه لصغره او لانه لا يقدر على احاطة ما لا يتناهى والفرض العقلى لا يقف لتعلقه
بالكليات المشتملة على الصغير والكبير والمتناهى وغير المتناهى كذا فى شرح الاشارات للمحقق الطوسى وبعضهم لم يفرق
بينهما لكن اعادة كلمة لا فى عبارة الشارح صريح فى الفرق ووجه امتناع انقسام الوهمى انه لصغره لا يدركه الحس
ولا يقدر على استحضاره واما وجه امتناع انقسام العقلى فهو انه امر غير منقسم فى نفس الامر فتصوره بوجه الانقسام
لا يكون تصورا مطابقا لما فى نفس الامر كما اذا تصور الانسان بوجه الحمارية فانه وان كان ممكنا اذ للعقل ان يتصور
المستحيلات والممتنعات لكنه غير مطابق لنفس الامر وهذا معنى قوله اى مطابقا للواقع والا فللعقل فرض
كل شئ يعنى ان المراد بعدم انقسامه فرضا عدم القسمة الفرضية المطابقة لما فى نفس الامر كعدم مطلق تصور
العقل فيه شيأ غير شئ لانه غير ممتنع فى شئ من الاشياء اذ للعقل فرض كل شئ وتصوره حتى عدم نفسه
وبما قررنا اندفع ما قال بعض الفضلاء انه كاخفاء فى ان هذه الكلية فى حيز المنع اذ لا يمكن فرض اشتراك الجزئ الحقيقى
فى كثيرين اذ الفرض فيه ممتنع كالمفروض كما بين فى محله لان الفرض الممتنع فى الجزئ الحقيقى بمعنى التجويز العقلى لا بمعنى
التقدير المعتبر فى تعريف المتصلة اعنى ملاحظة العقل وتصوره فانه غير ممتنع فى شئ من الاشياء على ما حققوه
ولو حمل الفرض فى عبارة الشارح على معنى التجويز العقلى لم يكن حاجة الى تقييده بالمطابقة فانه بتجويز انقسامه ممتنع
كتجويز اشتراك الجزئ وان لم يكن تصورهما ممتنعين ولعل المحشى تركه لان الاول اسبق الى الفهم قوله وان امكن
دفعه اى وان امكن دفع منع حصر العين فى الجسم الجوهر والمجردات ونحوها بان المقصد بالتقسيم حصر العين الذى ثبت وجوده
والمجردات ونحوها لم يثبت عندنا فهى خارجة عن المقسم قوله لا يقال احتمال جزء لا يدل الا يعنى لا نسلم ان المقصد حصر ما ثبت
وجوده اذ لو كان كذلك لبقى احتمال ان يكون جزء من اجزاء العالم اعنى المجردات لا يدل الدليل على حدوثه وهذا ينافى غرض
المصنف اذ مقصوده بيان حدوث العالم بجميع اجزائه الشاملة للموجودة والمحتملة الوجود وانما قلنا انه بقى احتمال جزء
لا يدل الدليل على حدوثه لان الدليل المذكور على ما سيجئ انما يدل على حدوث ما له كون فى حيز والمجردات لا حيز لها
فلا يدل على حدوثها وما قال الفاضل المحشى من ان هذا الاعتراض على هذا التقدير مع الجواب بعينه الاعتراض الاول

مع الجواب اللذين ذكرهما الشارح فيما سيأتي بقوله وههنا احتمالات اه فليس شيء كالاعتراض الذي ذكره الشارح
منع صغرى الدليل اعني العالم اما اعراض او اجسام او جواهر بانا لا نسلم الحصر المذكور لجواز كونه مجردا والجواب
اثبات المقدمة الممنوعة بل المقصد حصر ما ثبت وجوده والمجرد خارج عن المقسم والاعتراض الذي ذكره الشارح بقوله
لا يقال اه اعتراض على هذا الجواب بانا لا نسلم ان المقصد حصر ما ثبت وجوده لانه بنا في غرض المصنف وهذا الاعتراض والجواب
متأخر عنه مرتبة كما يشهد به العبارة السليمة قال الفاضل الجلبي في تقرير هذا الاعتراض لا يقال لعل وجود الجوهر
المجرد غير ثابت لكن وجود جزء لا يتجزى مبرهن ثابت بالدلائل القطعية فيحتمل ان يكون بعض ما قدر به المستدل
الدليل على حدوثه ولا خفاء في انه بنا في غرض المصنف اذ يثبت الاحتمال وجود جزء كذلك ممنوع لان خلاصة
الدليل على ما سيجيء ان كل ما لا يكون في الحيز فهو محل الحركة والسكون وكل ما كان كذلك فهو حادث ولا شك ان
وجود الجزء بدون الكون في الحيز ممتنع فيكون حادثا البتة فلا معنى لعدم دلالة الدليل على حدوثه قوله وايضا
وجود جوهر مركب اه اعتراض على قول الشارح ولم يقل وهو الجوهر احترازا عن المجرد والمنع اه بان مثل هذا المنع وارد على
قوله واما مركب من جزئين وهو الجسم بان يقال لم لا يجوز ان يكون المركب في الجسم مما حصل من
جوهرين مجردين فلا يكون جسما فلم يلتفت الى هذا المنع ولم يقل كالجسم قوله لانا نقول الغرض بيان اه هذا جواب
عن الاعتراض الاول يعني ليس غرض المصنف من قوله والعالم بجميع اجزائه الاجزاء مطلقا بل الاجزاء المعلومة
الوجود اذ المقصد منه اثبات الصانع وصفاته وهو انما يعلم من اجزاء المعلومة الوجود فعدم بيان حدوث المحتمل
من المجردات لا ينافي غرض المصنف قوله واحتمال المركب اه جواب عن الاعتراض الثاني وحاصله ان التركيب من
المجردات وان كان محتملا الا انه لم يذهب اليه احد فلذا لم يلتفت اليه المصنف واورده بعبارة تفيد حصر المركب في الجسم
بخلاف المجردات فان كثيرا من الناس قائل بها فالتفت اليه وادى بعبارة التمثيل قوله اي مستقيم اه يعني ان تقييد الخط
بالمستقيم ليس للاحتراز عما هو بين للواقع اذ اللازم من وضع الكرة الحقيقية على السطح الحقيقي المستوي على تقدير
تماسهما في جزئين او اكثر وجود الخط المستقيم ضرورة ان ما بين المماسة من الكرة يكون منطبقا على السطح فيكون مستقيما
لاستقامته وان كان وجود مطلق الخط بالفعل سواء كان مستقيما او غير مستقيم منافيا للكرة الحقيقية عندهم لان
وجود الخط بالفعل فرع التناهي في الوضع وهو كون المقدار بحيث يشار الى طرفه اشارة حسية لا نطرفي نهاية تعتبر
له والكرة الحقيقية غير متناهية في الوضع لعدم وجود نهايتها في الاشارة الحسية وان كان متناهيا في المقدار
بمعنى انه يمكن ان يفرض بعد محدود فما قيل ان وجود الخط المستدير بالفعل لا ينافي الكرة الحقيقية ليس بشيء وانما

قال بالفعل لان الخط المستدير بالقوة موجود فيها عندهم بمعنى انه لو قسم حصل الخطوط المستديرة ولا يبقى
الكرة الحقيقية وانما قال عندهم لان بعض المتكلمين ذهبوا الى ان السطوح مركبة من الخطوط الجوهرية فيكون الخط
المستدير موجودا فيها بالفعل عندذلك البعض هذا الحق وعبارة المحشي لا يخفى انه لا فائدة في تقييد الخط بالفعل
في قول الشارح والا لكان فيها خط بالفعل الا فان وجود الخط المستقيم مطلقا لا ينافي الكرية الحقيقية اللهم الا ان يكون
بيانا للواقع وايضا انما يتم لو كان قيد الاستواء في قوله على السطح الحقيقي مرادا محمولا على غفلة الشارح عما قال البعض الا في اصل
والظاهر من عبارته ان المراد ما يكون سطحا حقيقيا احسيا سواء كان مستويا او غير مستوى فاصل لان لو وضع الكرة الحقيقية
في نفس الامر بحسب الحس على السطح الحقيقي لم يكن المماسة لا بجزء غير منقسم لانها لو كانت بجزء بين لكان في الكرة
خط بالفعل اما مستقيم او وضع على السطح المستوى او غير مستقيم ان وضع على غير المستوى فلم يكن الكرة حقيقية
لا وجود الخط بالفعل بينا في الكرة الحقيقية عندهم على ما زعموا فتدبر وفقط قوله يرد عليه ان العقل جازم
اه يعني ان جميع مراتب الاعداد من الواحد الى غير النهاية اكثر من المراتب التي بعد اي ينقص العشرة من تلك المراتب وهي ما
بعد العشرة فلفظ بعد على صيغة المضارع المجهول من البعد بمعنى الاسقاط وخلاصة ان جميع مراتب الاعداد اكثر
مما بعد العشرة لشمولها مرتبة الاحاد ايضا مع ان كلا منها غير متناهية وقيل في توجيه ان جميع مراتب الاعداد اكثر منها واحدا اكثر
من مرتبة تلك المرتبة مثلا مرتبة الاحاد اكثر من مرتبة العشرات التي بعد العشرة من الاحاد ومرتبة العشرات
اكثر من مرتبة المائة التي بعد العشرة من العشرات ولا يخفى انه تكلف بعيد عن الفهم مع ان العبارة اللائقة بهذا المعنى ان جميع
مراتب الاعداد اكثر من عشراتها وفي بعض النسخ بما بعد بلفظ الظرف المقابل للقبل فالمعنى ان جميع مراتب الاعداد
من حيث انها بعد العشرة اعني احد عشرة الى ما لا يتناهى وكذا تعلقات علمه تعالى اكثر من تعلقات قدرته
فان علمه تعالى يتعلق بالواجب والممكن والممتنع بخلاف القدرة فانه مختص بالممكن مع كون كل منهما غير
متناهية عندكم ولفظ التعلقات يجوز ان يكون على معناه او بمعنى المتعلقات واجيب عن هذا الاعتراض
بان المراد ان القلة والكثرة في الامور الموجودة لا يتصور بدون التناهي في مراتب الاعداد وهيهات الموجود
من المعلومات والمقدورات متناهية وفيه بحث كالاجزاء الموجودة في الجسم ايضا متناهية واما الاجزاء الممكنة
فهي كالوقوف الى حد كما لا تقف الاعداد والمقدورات والمعلومات اليه قوله على هذا الوجه اي كل ممكن اه يعني ان كل واحد
من الافتراقات الغير المتناهية التي يقبلها الجسم ممكن وكل ممكن مقدور لله تعالى فلله تعالى ان يوجد جميعها في كل
مفترق واحد حادث من ايجاد تلك الافتراقات جزء لا يتجزى اذ لو امكن افتراقه بوجه ما مرة اخرى لزم قدرته تعالى عليه ضرورة

كونه ممكنا فيكون موجودا داخلا تحت الافتراقات المفروضة الوجود فليكن ما فرضناه مفترقا واحدا غير قابل
للافتراق مرة اخرى بل مفترقين هذا خلف وان لم يكن افترق مرة اخرى بوجه من الوجوه ثبت المدعى اعنى وجود جزء غير منقسم
قوله وعلى هذا التقدير لا يرد اعتراض الشارح وهو ما سيجئ بقوله والافتراق ممكن لا الى نهاية فلا يستلزم الجزء لانه
اذا كان الافتراق ممكنا الى غير النهاية يكون جميع تلك الافتراقات مقدورا لله تعالى فلان يوجد كلها فثبت الجزء
قال بعض الفضلاء ليس معنى قولهم ان الافتراق ممكن الى غير النهاية انه يمكن خروج الانقسامات المتناهية من
القوة الى الفعل بان يكون في الوجود امور غير متناهية بالفعل فان ذلك يطير هان التطبيق بل المراد انه مهما شاء وقوته ان
ان يقبل الانقسام دائما ولا ينتهى الى حد لا يمكن فيه فرض شئ غير شئ فلا يوجد جميع الانقسامات الغير المتناهية فلا
يكون كل مفترق واحد جزأ لا يتجزى ولا يلزم من امكان افتراقه مرة اخرى خلاف المفروض انتهى والاولى ان يعلل
بطلان خروج الانقسامات الغير المتناهية بالفعل بامتناع احتمال الجسم المتناهى المقدار على الامور الغير المتناهية
في الخارج لا ببرهان التطبيق لان الفلاسفة اشترطوا في جريانه الاجتماع والترتيب حتى جوزوا وجود الحركات الغير المتناهية
على التعاقب والنفوس المفارقة عن الابدان لعدم الترتيب فاذا كان كل واحد من الانقسامات الغير المتناهية متحققة
في الجسم بالقوة ممكنا يكون جميعها ممكنة مقدورة فيجوز خروجها من القوة الى الفعل مجتمعة او متعارفة على رأيهم
ويكون كل مفترق واحد جزأ لا يتجزى ويتم الدليل عليهم الزاميا قوله او قلت النقطة اه حاصله انهم صرحوا
بان النقطة نهاية عارضة للخط اولا وبالذات فلا يوجد بدونه اذ الاعراض الاولية للشئ لا يوجد بدونه وكل خط بالفعل
والكرة على ما مر فلا نقطة فيكون ما به التماس جزأ لا يتجزى قوله تلك القضية مهملة اه يعنى ان قولهم النقطة نهاية
الخط قضية مهملة في قوة الجزئية لا كلية فان نهاية احد سطحى المخروط المستدير اعنى السطح المبتدى من القاعدة المنتهى
الى النقطة في جانب الراس في كلا امتداديه نقطة بلا خط وكذا مركز الكرة والدائرة نقطة بلا خط فيجوز ان يكون نهاية
سطح الكرة نقطة بلا خط ايضا وما قيل من انه لا نقطة في الكرة كما لا خط فالمراد انه لا نقطة فيها بالفعل ويجوز ان يحصل
فيها بعد التماس كما يحصل فيها بعد حركتها على نفسها من غير ان تخرج عن مكانها نقطتان غير متحركتين هما قطبا الكرة
والمخروط شكل يحيط به سطحان احدهما قاعدته والاخر مبتدأ منه يضيق على التدريج حتى ينتهى الى نقطة هى راسها فان كان مستديرا سمى صنوبريا
ومستديرا ومضلعا قوله لانه في الاخرة اه يعنى ان اثبات الهيولى والصورة يودى الى نفى حشر الاجساد لان الحشر سواء
كان بجميع الاجزاء الاصلية المتفرقة او باعادتها بعد العدم انما يكون في دار الاخرة فيناقض استمرار الاولى وعدم زوالها
وهذا اولى مما قيل في بيانه ان هلاك البدن لا يكون بتفرق اجزائه لامتناع وجود كل من الهيولى والصورة الجسمية

والنوعية بدون الاخرى فلا يكون الجسم بجميعها بل بانتفاء الصور والاعراض الشخصية ولمن المعدوم لا يقال
لان هذا البيان انما يتم على تقدير تمامية امتناع اعادة المعدوم ومردود ونحو طرف القتاد قوله دلالة دوامها اه يعني ان الظاهر
المتبادر ان قوله المبني عليها صفة لكثير من اصول الهندسة فيكون المعنى ان فيه نحاة عن كثير من اصول الهندسة التي تبتني
عليها دوام حركة السموات لكن دلالة دوامها للتداولة في الكتب للتعارفة غير مبنى عليها ويمكن ان يتكلف بان قوله وكثير
من اصول الهندسة عطف على قوله قدم العالم وقوله المبني صفة بعد صفة لقوله اثبات الهيولى يعني مثل اثبات الهيولى
والصورة التي يودي الى القدم ويتبنى عليها دوام الحركة فان دوام حركتها مبنى على ان يكون قابل الحركة المستديرة
وذلك مبنى على ان لا يكون للسافة مركبة من اجزاء لا يتجزى بل متصلا واحدا في انفسها على ما بين في محله قوله وقيل
لا اما الخروجها بكلمة ما اه يعني ان كلمة ما في تعريف العرض عبارة عن الممكن بقرينة انه قسم من اقسامه والصفات ليست
بممكنة لان كل ممكن محدث والصفات قديمة فيكون خارجة عن المقسم فلا حاجة الى اخراجها بقوله ويحدث
في الاجسام لكن يرد عليه انه يلزم ان يكون الصفات واجبة اذ لا واسطة بين الممكن والواجب لكنهم التزموا ذلك وقالوا
انها قديمة واجبة لكن لا لذاتها ولا لغيرها بل لما ليست عينها ولا غيرها والمراد بتعدد الواجب لذاته ولا يخفى انه تستدرك محض
قوله واما لانها عرض اه يعني قيل ان قوله 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 لاحتياجها الى الذات الواجب غير قائمة بذاتها اما الاول فمعنى
القيام بالذات هو التحيز بنفسه ومعنى عدم القيام بالذات عدم التحيز بنفسه فاما ان لا يكون متحيزا كالصفات او متحيزا بالتبع
كالاعراض فعدم القيام بالذات اعم من القيام بالغير واما الثاني لان عدم القيام بالذات وان كان مساويا للقيام
بالغير الا انه مفسر بالاختصاص عند المحققين كما ذكره السيد السند في شرح المواقف فلا يصح اخراجها عنه ولانه لم كل
ممكن حادث بل ما يكون صدوره بطريق الاختيار والصفات صادرة عنه بطريق الايجاب وهذا مما ذهب اليه بعض
المتاخرين وقولها في العرض لا يوجب جواز اطلاق العرض عليها لانها مما خلا عن المقصد اذ اطلاقه شائع في الحادث فلا يرد ان
اطلاق العرض على صفاته تعالى مما لم يرد به اذن الشارع فكيف يندرج فيها قال الفاضل الجلبي في توجيهه واما كان الصفات
اعراض محدثة في ذاته تعالى كما ذهب اليه الكرامية فلا يجوز اخراجها انتهى وفيه ان هذا التعريف يقتضي الاصحاب فلا معنى
لحمله على مذهب الكرامية قوله ذكر في شرح التجريد قال بعض الافاضل المذكور في شرح التجريد ان الاعراض المحسوسة كلها
الى اكثرها جوهر بمعنى انه يمكن وجودها في جوهر واحد اذ وجودها غير مشروط بالمزاج والتركيب عندنا خلافا للفلاسفة وما
ذكره الشارح هنا من ان ما عدا الاكوان من الاعراض لا يوجد في غير الاجسام معناه انه لم يجر عادته تعالى بخلقه في غيرها وان كان

كما فلا منافات بينهما لان كلام شارح التجريد في الامكان وكلام الشارح في الوقوع فقوله ولك ان
تستدل الخ يعني للشارح ان تستدل على وجود ما ذكره الاعتراض بان العرض لا يبقى زمانين والا لكان البقاء معنى
قائما به فيلزم قيام العرض بالعرض وهو باطل لكن تردد الشارح ههنا لانه مسلك خاص للشيخ الاشعري غير
تام عند غيره ويمكن حمل كلامه على وجه مقبول بمعونة ما اشار اليه في بيان حدوث الحركة والسكون بقوله واما حدوثهما
من الاعراض وهو غير بائنة قوله اذ القصد الى ايجاد الموجود اه يعني ان اثر المختار يجب ان يكون حادثا اذ لو كان قديما
لكان القصد الى ايجاده حال وجوده القصد الى ايجاد الموجود وهو بالضرورة لانه تحصيل الحاصل فلا بد ان يكون القصد
مقارنا لعدم الاثر فيكون اثر المختار حادثا قطعيا قوله واعترض اما اصل ان اثر المختار انما يلزم ان يكون حادثا اذا كان
تقدم القصد على الوجود بحسب الزمان فيكون 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 كما ان
بين المقدور والمقارنة الزمانية كما يكون مقارنة الايجاد له بحسب الزمان ولا يلزم حدوثه لعدم سبق القصد
عليه بالزمان وقد القصد الى ايجاد الموجود لعدم كونه موجودا بوجود يخصه هذا الايجاد كما لا يلزم شيء من ذلك
الايجاد عليه وانما قيدنا القصد بالكامل احترازا عن القصد الناقص الذي هو قصد احد متنافيه على ايجاد الوجود بالبال ضرورة انه يحتاج في حصول المقصد بعده الى
الاسباب واستعمال الآلات بالجملة ان يقصد اذا كان كافيا في حصول المقصد يكون معه بحسب الزمان فلا يلزم حدوث
اثره واذا لم يكن كافيا فيتقدم عليه مانا يضا فيكون اثره حادثا قطعا قوله اي مستمر الوجود لا يطرء عليه
العدم واما فسر القديم به لان القديم بمعنى عدم المسبوقية بالعدم ليس مقصودا بالاثبات لانه مفروض بل المقصود
بيان ان القدم ينافي العدم فالحاصل ان ما يطرء عليه العدم لا يكون قديما اذ لو كان قديما فاما ان يكون واجبا
لذاته وهو ممتنع عدمه ومستندا الى الواجب لذاته بطريق الايجاب والمستند الى الواجب القديم لا يطرء عليه العدم والا
لزم تخلف المعلول عن العلة التامة قوله ان قلت يجوز ان يستند اي يعني ان طريان العدم على القديم انما يستلزم
تخلف المعلول عن العلة التامة لو كان ذلك القديم مستندا الى الموجب بلا واسطة وبواسطة شرط قديم
لكن لم لا يجوز ان يكون استناده اليه بتوسط شروط حادثة على سبيل التعاقب بان يكون وجود كل منها شرطا
لوجود ما يستند ومعه الوجود الآخر غير متناهية في جانب الماضي ومتناهية في جانب المستقبل فحينئذ يكون ذلك
المستند قديما لعدم مسبوقية العدم عليه ضرورة تحقق في الازمنة الماضية الغير المتناهية لتحقق علة التامة اعني الموجب القديم

من تلك الشروط لم يكن مستمر الجواز ان يطرء عليه العدم بان ينتفي شرط وجوده الذي ينتهي اليه جميع شروطه بتعاقب
شرط اخر لا يكون شرطا لوجوده فلا يلزم تخلف المعلول عن علته التامة بل عن ابتداء قصة وهو جائز فقوله ولا يلزم
قدمه يعني كما يلزم استمراره ولتمثيل ذلك مثالا بان يكون سكون زيد صادرا عن الموجب القديم بتوسط الحركات
الجزئية الحادثة المتعاقبة المفروضة من مبدا معين الى غير النهاية في جانب الماضي بان يكون كل واحد من تلك الحركات
الجزئية شرطا لحصول سكون زيد في الزمان الماضي فيكون سكون زيد غير مسبوق بالعدم لتحقق جميع الاجزاء
الماضية الغير المتناهية ضرورة تحقق علتها يعني الموجب القديم مع واحد من تلك الحركات المتعاقبة الغير المتناهية
ولا يكون مستمر الطريان العدم عليه بواسطة انتفاء شرطا عني الحركة الجزئية التي ينتهي اليها جميع الحركات التي
هي شروط وجوده بتعاقب حركة اخرى ليست من شروط وجوده والفاضل الجليل حرر هذا الاعتراض بما حاصله انه يجوز
ان يكون ذلك الحادث الزماني مستندا الى القديم بتوسط استعدادات وشروط غير متناهية فلا يكون المستند
الى الموجب القديم قديما غير مسبوق بالعدم ولا يخفى ان منع القديم بهذا المعنى لا يفيد شيئا اذ القديم بهذا المعنى مفروض
والكلام في انه ثبت في العدم ولذا فسره المحشي بالمستمر بل فيه تسليم مدعى المعلل اذ مقصوده اثبات الحدوث الزماني
وقد اعترفتم به قوله قلت يبطله برهان الا يعني ان كلا ينافي الامور المتحققة الوجود سواء كانت متعاقبة او مجتمعة
يبطله برهان التطبيق على ما سيجيء ان شاء الله تعالى فلا بد ان يكون تلك الشروط منتهية الى شرط يكون استناده الى الموجب
بلا واسطة فيكون قديما مستمرا وح يكون كل ما هو مستند اليه بتوسط ايضا قديما مستمرا غير ممكن الزوال ضرورة
امتناع تخلف المعلول عن علته التامة فثبت ان كل ما هو مستند الى الموجب القديم مستمر قوله نعم يرد ان يقال الا 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 الشرط يعني ذلك العدم بان يوجد ذلك الحادث فيما
لا يزال بسبب تحقق جميع ما يتوقف عليه وجوده فيكون انتفاء بسبب انتفاء شرط الاستناد علة حتى يلزم عدم الموجب القديم اجاب عنه
بعض الفضلاء بان ذلك الامر العدمي لا يخ اما ان يستند الى الموجب القديم بالذات بلا واسطة او بواسطة شرائط العدمية الى
نهاية او الى الممتنع بالذات وايا ما كان يمتنع زوال عدم الحادث اما على الاول والثالث فظ واما على الثاني
فلان زواله لا يتصور الا بزوال تلك الوسائط الغير المتناهية وزوالها يستلزم وجود امور غير متناهية وهو ظ
برهان التطبيق انتهى كلامه وفيه بحث لانا لا نسلم ان الامر العدمي يحتاج الى علة فان العدم غير محتاج الى السبب بل
الاحتياج على ما ذهب اليه المليون الحدوث وهو غير متحقق في حال العدم نعم لو كان علة الاحتياج الامكان كما هو

الحكما لتمام الجواب المذكور لكن بحث المحشي على ما ذهب اليه المتكلمون المستدلون بالدليل المذكور ولو سلم فيجوز ان يكون
ذلك الشرط العدمية اعداما للاضافات الاعتبارية فيزوالها لا يلزم وجود الامور الغير المتناهية قوله لو قيل
يعني لو قيل بدل قوله فان كان مسبوقا بكون اخر في ذلك الحيز فان كان مسبوقا بكون اخر في حيز آخر فحركة والا فسكون
لم يرد سوال الحدوث بانه خارج عن الحركة والسكون الاتي بقوله فان قيل اه لانه حينئذ يكون داخلا في السكون لان
معنى قوله والا اي وان لم يكن مسبوقا بكون آخر في حيز آخر فيجوز ان يكون مسبوقا اصلا بكون آخر كما في الحدوث
او لا يكون في حيز آخر بل في ذلك الحيز هذا لكن يرد عليه انه يلزم حينئذ عدم اعتبار اللبث في السكون وهو خلاف العرف
واللغة ولذا اخرجه الشارح عنهما قوله يرد عليه ان ما 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 اثنين وانتقل منه في الان الثالث
الى مكان آخر لزم ان يكون كون ذلك الحادث في الآن الثاني جزء من الحركة والسكون فان هذا الكون مع
الكون الاول يكون سكونا ومع الكون الثالث يكون حركة فلا تمتاز الحركة عن السكون بالذات بمعنى انه يكون
الساكن بالذات في ان سكونه اعني الآن الثاني شارعا في الحركة وذلك مما لا يقول به احد وبما حررنا لك اندفع
ما قيل ان المقصد من قول الشارح وبمعنى قولهم الحركة كونان اه ان الكلام ليس على ظاهره بل المحمول على المسامحة والمراد
ما ذكره فلا يرد ما اورده المحشي بقوله ويرد عليه الآن مقصد المحشي بيان سبب حمل هذين التعريفين على خلاف
الظاهر بانه يرد على ظاهرهما الاعتراض والحق ما ذكره الشارح فلذا حملهما عليه لانه يرد على تقدير حملهما على ذلك
واندفع ايضا ما قيل ان اشتراك الشيئين في جزء لا يستلزم عدم تمايزهما بالذات عن الآخر وان المراد بالامتياز
الذاتي الامتياز بنفس الذات لا بالجزء فذلك غير واجب في الحركة والسكون ولا تصريح منهم به اذ ليس المراد بعدم تمايزهما
بالذات انه ليس بينهما تمايز بحسب الحقيقة بل انهما لا يتمايزان بحسب الوجود الخارجي بان يكون تحقق كل منهما في الخارج
ممتازا عن الآخر فانه يلزم حينئذ ان يكون الشيء في الآن الثاني متصفا بالحركة والسكون معا وذلك مما لا يقول
به احد قوله والحق ان الحركة كون اول اه هذا بعينه ما ذكره الشارح بقوله فان كان مسبوقا بكون آخر اه
قوله وهذا اي كون هذين التعريفين صحيحا عند تجدد الاكوان بحسب الآنات على ما هو مذهب الشيخ الاشعري
من عدم بقاء الاعراض اذ حينئذ يتحقق الكون الاول والثاني واما على القول ببقاء الاكوان ففيه اشكال ايضا اذ كلا من
الكون الاول والثاني لعدم تعدده لهم الا ان يفرض تعدده بتتالي الآنات ولانه يلزم اذا حدث في مكان
واستقر فيه آنين الا يكون في الآن الثاني حركة لعدم كونه في مكان ثان ولا سكونا لعدم كونه كونا ثانيا وانه

الى مكان واستقر فيه آنين يلزم ان يكون كونه في الآن الثالث حركة لكونه كونا اول في المكان الثاني ولا يخفى
ان ما يرد على هذا التعريف على تقدير بقاء الاكوان يرد على قولهم المذكور ايضا وعلى تقدير عدم بقائها يلزم ان
لا يكون للحركة والسكون موجودين لعدم اجتماع الكونين في الوجود اللهم الا ان يقال يكفي في وجود الكل
وجود اجزائه ولو على سبيل التعاقب قوله ان قلت جواز ه اه يعني ان ما ثبت قبل ان القدم ينافي طريان
العدم وجواز الزوال لا يستلزم وقوع الزوال بجواز ان لا يخرج من القوة الى الفعل فيجوز ان يوجد سكون
قديم مستمر الى الابد مع كونه جائز الزوال في نفسه فلا يلزم حدوثه قوله قلت جواز ه اه يعني ان جواز الزوال وان لم
يستلزم طريان العدم لكنه يستلزم سبق العدم عليه لان القدم ينافي طريان العدم مطلقا اي
بالفعل وبالامكان لان القديم ان كان واجب الذات فظاهر انه يمتنع عدمه مطلقا وان كان غيره المستند اليه
بطريق الايجاب بواسطة او بلا واسطة فلان امكان عدمه يستلزم امكان عدم الواجب او امكان تخلف المعلول عن علته
التامة فجواز زوال السكون يكون منافيا بقدمه فيكون مسبوقا بالعدم فيكون حادثا وبه اي باستلزام
جواز الزوال سبق العدم ثبت المقصود اعني اثبات حدوث السكون وان لم يستلزم طريان العدم وكان يخفى عليك
ان هذا انما يتم فيما يكون منافاة القدم للعدم ذاتيا كما في الواجب لذاته فيمتنع زواله امتناعا ذاتيا فلا يمكن زواله اصلا
اما اذا كان المنافاة بالغير كما في القديم المستند الى الموجب القديم فلا يجوز ان يكون عدمه ممتنعا بالغير وممكنا بحسب الذات
نعم لو ثبت ان ما ثبت قدمه يمتنع عدمه بالذات باثبات ان كل ما هو قديم فهو واجب لذاته على ما ذهب اليه البعض
المتاخرين لتم لكنه لم يثبت قوله والاستدلال بان المجرد اه تقريره ان وجود المجرد ممتنع اذ لو وجد لشاركه الباري في التجرد
لكن التالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فظاهرة واما بطلان التالي فلانه لو شاركه لامتاز عنه بقيد اخر فيلزم
التركيب في ذاته تعالى المستلزم للامكان وهو محال وتقرير الجواب ان لا نسلم ان هذه المشاركة تستلزم التركيب لانه مشاركة
في العارض السلبي اذ معنى التجرد عدم التحيز والشركة في العوارض خصوصا في السلبية لا تستلزم التركيب فانه يجوز ان يكون
حقيقة بسيطة ممتازة عما عداه بالذات مع شركته في العوارض وعلى تقدير تسليم انه شركة في امر ذاتي فلا نسلم ان ما به
الامتياز ايضا ذاتي حتى يلزم التركيب لم لا يجوز ان يكون بتعين عدمي خارج عن حقيقته على ما ذهب اليه المتكلمون
ان تعيين الواجب امر عدمي كما بين في محله قوله ومنها ما يقال الا دليل اه تقريره ان المجردات كا دليل على
وجودها وكل ما لا دليل على وجوده يجب نفيه فالمجردات يجب نفيها اما الصغرى فبطلان الدليل على وجودها
واما الكبرى فلانه لو لم يجب نفيه لجاز ان يكون بحضرتنا جبال شاهقة لا نراها وانه سفسطة وتقرير الجواب انا لا نسلم الكبرى

كان الدليل ملزوم والمدلول لازم وانتفاء الملزوم لا يستلزم انتفاء اللازم لجواز كونه اعم فيجوز ان يكون
الشئ محققا مع عدم الدليل عليه كالصانع مع عدم العالم وقوله على انا حاصله ان اريد بقولكم لا دليل على وجود
المجرد انه لا دليل في نفس الامر معناه لان عدم العلم لا يستلزم عدمه في نفس الامر وان اريد انه لا دليل عندنا فمسلم
لكنه لا يفيد وجوب نفيه لجواز ان يكون موجودا في نفس الامر فلا يكون المجرد مما لا دليل عليه يجب نفيه قوله وعدم
حضور الجبال الخ جواب سؤال مقدر كانه قيل لو لم يستلزم انتفاء المدلول لما علم عدم حضور الجبال الشاهقة 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 بمعنى باقي
الاعراض وهو لا يكون حدوثه معلوما بالمشاهدة ولا بالدليل اذ لو كان على ظاهره ويكون المعنى حدوث جميع الاعراض
يلزم المصادرة لان حدوث بعض الاعراض دليل حدوث الاعيان وحدوثها دليل حدوث جميع الاعراض
فيكون حدوث بعض الاعراض دليل حدوث نفسه ضرورة دخوله في الجميع قوله فحدوثه اي اذا كان المراد
حدوث باقي الاعراض يكون حدوث بعض الاعراض كالحركة والسكون مثلا دليلا وحدوث البعض الاخر مما
لا يعلم حدوثه بالمشاهدة والدليل كالاعراض القائمة بالافلاك مثلا مدلولا فلا مصادرة عندك انه لا حاجة الى تقدير
المضاف لان اللازم انما يكون حدوث بعض الاعراض المعلوم بوجه المشاهدة والدليل
دليلا على حدوثه المعلوم بوجه كونه قائما بالحادث مثلا حدوث الحركة والسكون المعلوم بالمشاهدة او الدليل يكون دليلا على
حدوث الاعيان وحدوثها دليلا على حدوث جميع الاعراض من حيث كونها قائمة بالحادث فاللازم ان يكون حدوث
الحركة والسكون المعلوم بالمشاهدة او الدليل دليلا على حدوثها المعلوم من حيث كونهما قائمين بالحادث قوله
يرد عليه ان المطلق انما صدق على الجزئيات انما يستلزم حدوث المطلق اذا كانت متناهية في جانب الماضي فيلزم
من تحقق البداية لها تحقق البداية للمطلق ضرورة انه لا وجود للمطلق في الخارج الا في ضمن الجزئيات اما اذا كانت الجزئيات غير
متناهية في جانب الماضي فلا لان المطلق كما يوجد في ضمن كل جزئي له بداية فيأخذ من تلك الحيثية اي من حيث تحققه في ضمنه
حكم ذلك الجزئي اعني البداية كذلك يوجد في ضمن جميع الجزئيات التي لا بداية لها فيجب ان يوخذ بهذا الاعتبار حكمها ايضا
اعني عدم البداية وحينئذ لا يلزم حدوثه لبقائه في الازمنة الماضية في ضمن تلك الجزئيات الغير المتناهية كما لا يخفى
قوله ولا استحالة في اتصاف الخ جواب سؤال مقدر كانه قيل انه يلزم من اتصاف الواحد بالمتقابلين اعني البداية
واللابداية وهو باطل وحاصل الدفع ان اتصاف المطلق بالمتقابلات جائز بحسب اختلاف الحيثيات والاعتبارات

فالحيوان متصف بالضحك و الاضحك باعتبار الحيثيات المختلفة مركونه ناطقا و لا ناطقا قوله ايضا
لوصح اه نقض اجمالي وحاصله انه لو استلزم بداية كل واحد من الجزئيات بداية المطلق لاستلزم نهاية كل
واحد من الجزئيات نهاية المطلق وليس كذلك و الا لزم ان يوصف نعيم الجنان بالتناهي ضرورة ان كل جزئي
يوجد منها متناه فيلزم ان يكون مطلق نعيم الجنان متناهيا مع انكم لا تقولون به و حررنا ظهران ما قيل
ان قياس نعيم الجنان على الحركات قياس مع الفارق لان الموجود بالفعل في كل مرتبة منها متناه و معنى عدم
تناهيها انه لا ينتهي الى حد لا يوجد بعده مثلها بخلاف الحركات فان الموجود منها بالفعل دوما متعاقبة غير
متناه ليس بشيء و ذهل هذا الفرق لا يفيد في دفع النقض المذكور كما لا يخفى قوله و الاصوب ان يجاب اه اجاب
عن السوال الثالث بان الجزئيات للموجود من الحركة متناهية بناء على برهان التطبيق فانه جار في الامور الموجودة
مطلقا سواء كانت متعاقبة او مجتمعة مرتبة او غير مرتبة كما سيجيء انشاء الله تعالى و اذا كان جميع الجزئيات متناهية
ذا بداية يكون المطلق كذلك فيلزم حدوثه قطعا قوله خصه بالذكر يعني خص الجسم بالذكر لان الكلام المعترض
فيه المقصد دفع كلامه لا بيان ماهية و الا فماهية الخبز ما يشغله الجسم و الجوهر مخلا في المكان فانه ما يشغله الجسم
فقط قوله ان قلت ان الصفة وكذا اه متعلق للملازمة ما عدا ذا لا يزال لو كان جائز الوجود لكان من جملة العالم
و انما يلزم ذلك لو كان مغايرا للواجب لكن لم لا يجوز ان يكون ذلك الجائز الذي يستند اليه الحوادث صفة للواجب
تعالى او مجموع ذات الواجب و صفته فان كلا منهما جائز الوجود ضرورة احتياج الصفة الى الذات و امكان الجزء يستلزم
امكان الكل و ليسا من جملة العالم لعدم كونهما سوى الله تعالى اما الصفة فظاهر و اما المجموع فلانه ليس الا الذات
و الصفة و كل منهما ليس غير الذات فلا يكون المجموع ايضا غيرها و لانه لا مغايرة بين الكل و الجزء قوله قلت هذا
لا يضرنا اه يعني ثبوت الجائز الذي لا يكون مغايرا للواجب لا يضرنا لان فيه تسليم المدعى اعني ثبوت وجود
الواجب تعالى و هو لازم سواء ينتهي سلسلة الحدثان اليه و الى صفته او الى مجموعهما ضرورة ان تحقق الصفة
و كذا المجموع بدون الذات ح قوله و كلا منا في الجائز المباين اي المغاير للمقصد بالنفي في قولنا اذ لو كان جائز الوجود
الجائز المباين و المغاير للواجب و لا شك في صحة الملازمة ح فقوله هذا لا يضرنا دفع مادة النقض و قوله و كلا
منا اه تحرير و اثبات للملازمة الممنوعة فهذا من تتمة الجواب فمن قال انه جواب ثان لم يات بشيء لعدم استقلاله
في الجواب و اجاب بعض الافاضل بانا لا نسلم كونهما مما يجوز وجوده لانهم لم يقولوا بامكان الصفات الا ان يمكن محل
عندهم انتهى اقول هذا الجواب لا يدفع مادة الشبهة لانها اذا لم تكن ممكنة فلا يخلو اما ان تكون واجبة لذاتها او ممتنعة

واجبة لذاتها ولا لغيرها على ما سيجيء من ان الصفات ليست عين الذات ولا غيرها وحينئذ انا لا نسلم
انه اذا لم يكن محدث العالم واجب الوجود لذاته لكان ممكن الوجود حتى يكون من جملة العالم لم لا يجوز ان يكون
واجب الوجود لا لذاته ولا لغيره فلا بد من الالتجاء الى ما ذكره المحشي على ان هذا في الحقيقة قول بامكان الصفات كما لا
يخفى ومما ذكرنا ظهر ايضا دفع ما قيل في دفع الاعتراض المذكور من ان المراد بقوله اذ لو كان جائز الوجود انه لو كان
الذات جائز الوجود لكان من جملة العالم اذ كل ذات جائز الوجود يصدق عليه انها ما سوى الله تعالى
مما يعلم به الصانع بجلاله صفاته تعالى لانه يرد عليه المنع المذكور بانا لا نسلم انه لو لم يكن الذات الواجب الوجود لكان الذات
جائز الوجود حتى يكون من جملة العالم لم لا يجوز ان يكون صفة من صفاته تعالى على انه يوهم ان المقصد نفي كون الذات
الجائز الوجود محدثا للعالم دون الصفة الجائز الوجود وليس كذلك قوله لكن يرد عليه اه يعني ان اريد بالعالم
في قوله لكان من جملة العالم ما ثبت وجوده وحدوثه منعنا الصغرى القائلة بانه لو كان جائز الوجود لكان
من جملة العالم مستندا بانه يجوز ان لا يكون منه وان اريد به مطلق العالم منعنا الكبرى المدلول عليها بالفاء
في قوله فلم يصلح محدثا للعالم اي اذا كان من جملة العالم لم يصلح محدثا له اذ المفروض محدثيته لما ثبت حدوثه لا
لجميعه كما صرح به الشارح بقوله ومعلوم ان المحدث لا بد له من محدث فيجوز ان يكون من جملة مطلق العالم ويكون
محدثا لما ثبت حدوثه ولا يكون منه فلا يلزم عليه الشيء لنفسه واشار المحشي الى المنع الاول بقوله يجوز ان لا يكون
مما ثبت حدوثه والى الثاني بقوله فيصح كونه محدثا لذلك والقصر على انه منع الشرطية الاولى او الثانية تقصير فلا تكن
من القاصرين والجواب بان هذا الدليل مبني على نفي المجردات ليس بتام لعدم تمامية نفي المجردات كما مر وكذا الجواب
بان هذا المنع لا يضرنا لانه اذا كان جائز الوجود يجب انتهاؤه الى الواجب لامكانه فثبت الواجب كان
مقصد المحشي ان الاستدلال بطريق الحدوث غير تام اذ لا يلزم من كونه جائز الوجود كونه مما ثبت حدوثه حتى
لا يصلح لذلك وما ذكره المجيب استدلال بطريق الامكان ولا كلام في سلامته وعدم ورود المنع عليه ولهذا
بعض الفضلاء بان كون ذلك الجائز مما ثبت وجوده وحدوثه لازما وجوده فلان علة الموجود لا يكون
معدوما بالاتفاق واما حدوثه فلان كل ممكن حادث انتهى كلامه ولا يخفى ارهبذا انما يتم اذا ثبت ان كل
ممكن حادث ودونه خرط القتاد قوله وحمل المحدث يعني الجواب عن المنع المذكور باختيار الشق الثاني وحمل المحدث
في قوله والمحدث للعالم هو الله تعالى على المحدث بالذات فيصير حاصل الاستدلال المحدث بالذات اي ما يكون مخرجا من
العدم الى الوجود بذاته ولا يحتاج الى غيره اصلا للعالم هو الذات الواجب الوجود اذ لو كان جائز الوجود لكان

من جملة مطلق العالم فلا يصلح محدثا بالذات لشئ منه لاحتياجه الى العلة مما ذكر يسأعده كلام الشارح لكن قوله ضرورة امتناع الخ صريح في ان المراد هو انه لابد من استناد المحدثات الى محدث مطلقا سواء كان بالذات او بالغير كما هو الضروري وانا انه لابد من انتهاء ذلك الاستناد الى محدث مستغن عن الغير فلا اراه مبنيا على ما ذكر لان الشئ وكانه لو كان المراد ما ذكر لكفى ان يقال لو كان جائز الوجود لم يصلح محدثا للعالم ولا حاجة الى قوله لكان من جملة العالم ولا ان يكون الاستدلال عائدا الى طريقة الامكان فلا يصح قوله وهذا قريب الخ هذا تقرير كلام المحشي على ما سمعته من الاستاذين ويرد عليه ان حمل المحدث على المحدث بالذات بالمعنى المذكور يجعل الحكم عليه بقوله هو الله تعالى بديهيا اذ يصير المعنى ان الموجد المستغني عن الغير هو الذات الواجب الوجود فلا يكون من المسائل المطلوبة بالذات ولا يحتاج الى الاستدلال وقال الفاضل الچلبي يعني حمل المحدث في قوله والعالم بجميع اجزائه محدث على المحدث بالذات فيصير محصول 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 الجائز المباين للواجب ان يكون من العالم الحادث بالذات سواء كان حادثا زمانيا او قديما مما لا يساعده كلام الشارح وان جاز نظرا الى ظاهر عبارة المصحيث صرح هناك بان المراد بالمحدث المحرج من العدم الى الوجود بمعنى انه كان معدوما فوجد فلا يتم الدليل انتهى كلامه وفيه ان المتكلمين لم يقولوا بالحدوث الذاتي على ما صرح به الشارح في بحث التكوين بقوله ان هذا معنى القديم والحادث بالذات على ما يقول به الفلاسفة واما عند المتكلمين فالحادث ما الوجوده بداهة اي يكون مسبوقا بالعدم والقديم بخلافه فالتوجيه المذكور ليس بصحيح كما انه مما لا يساعده كلام الشارح قوله والشئ كما يدل على نفسه يعني لو كان جائز الوجود لكان من جملة العالم ولو كان من جملته يصلح دليلا على وجود المبدأ لان العالم اسم لما يصلح كل جزء منه دليلا على وجود المبدأ لكنه لا يصلح دليلا على وجود المبدأ اذ الشئ لا يكون دليلا على نفسه فلا يكون مبدأ ومدلولا للعالم اذ لا يكون حينئذ اي حين عدم دلالته على نفسه من العالم فاذا لم يكن من العالم لم يكن مبدأ له على ما اقتضته الملازمة التي في قولنا لو كان جائز الوجود لكان من جملة العالم فيلزم حين كونه مبدأ ان لا يكون مبدأ وان يكون من العالم وان لا يكون منه وانه تناقض ويحتمل ان يكون معنى قوله اذ لا يكون حينئذ من العالم انه لا يكون حين كونه مبدأ ومدلولا من العالم الذي هو علامة ودليل واذا لم يكن من العالم لا يكون مبدأ وقد كان غير كونه مبدأ ومدلولا من العالم الذي هو علامة ودليل فيلزم حين كونه مبدأ ان لا يكون مبدأ وان يكون من العالم وان لا يكون منه فتناقض فلا يكون

قوله وهي لا تكون اذ العلل لا تكون الا مجتمعة لان الكلام في العلل الموجودة وهي تجب اجتماعها
مع المعلول فيكون الدليل المذكور مختصا بالامور المجتمعة ايضا قوله وهذا البرهان اه اي برهان التطبيق يعم ابطال التسلسل
في جانبي العلل والمعلولات المجتمعة في الوجود اما مرتبة طبعا كما في سلسلة العلل والمعلولات او وضعا كما في الابعاد
او غير مرتبة كما في النفوس اذ المتعاقبة كالحركات الفلكية والى هذا ذهب المتكلمون والحكماء اشترطوا الاجتماع والترتيب
فلا يجري عندهم فيما ليس فيه الترتيب والاجتماع قوله وبه يبطل عدم تناهي النفوس الناطقة اه اي برهان التطبيق يبطل
عدم تناهي النفوس الناطقة المفارقة الذي ذهب اليه ارسطو ومن تبعه حيث قال النفس الناطقة قديمة بالنوع او فيها
المتعاقبة ازلا وابدا حادثة بحدوث الابدان التي هي شروط فيضلها من المبداء القديم والمفارقة عن الابدان غير
متناهية للا تناهي الابدان التي افاضت عليها الاستنادها الى اقتضاء الادوار الفلكية التي هي لا تناهي ولا استحالة
في عدم تناهيهما اما الابدان فلا نها متعاقبة على حسب تعاقب الحركات واما النفوس فلا نها وان كانت باقية
بعد الافتراق عن الابدان فيلزم اجتماع الامور الغير المتناهية في الوجود لكن ليس بينها ترتيب طبعي ولا وضعي وانما
قيدنا بالمفارقة عن الابدان لان المتعلقة بالابدان متناهية عندنا ايضا للتناهي الابدان ضرورة تناهي الابعاد
قوله لا نها مرتبة اه دليل لقوله وبه يبطل يعني ببرهان التطبيق عدم تناهي النفوس الناطقة المفارقة على تقدير
اشتراط الترتيب في جريانه ايضا كما ذهب اليه الحكماء لا نها وان لم تكن مرتبة بحسب الذات لكنها مرتبة بحسب اضافتها
الى الازمنة التي حدثت فيها الترتيب تلك الازمنة فنقول لو كانت النفوس الناطقة غير متناهية فلنفرض
جملة مبدأة مما حدثت في اليوم متسلسلة الى غير النهاية وجملة مبتداة مما حدثت في الامس كذلك ثم نطبق
بينهما على حسب تطبيق الازمنة فاما وقع بازاء كل جزء من الناقصة جزء من الناقصة لزم كون الناقص كالزائد
والا فيلزم تناهيهما قوله وما ذكره بعض الافاضل اه يعني ما ذكره بعض الافاضل في عدم جريانه في النفوس المفارقة بان هذا انما
يتم اذا كانت النفوس الحادثة في الازمنة للمتعاقبة متساوية في العدد فبحسب تطبيق الازمنة للترتيب يحصل التطبيق بينهما
لكنها ليست كذلك اذ قد يحدث جملة من النفوس في زمان وجملة اخرى اقل من الاولى او اكثر في زمان آخر بحسب
تفاوت الابدان الحدوث بحدوث احاد النفوس في ازمنة مترتبة ليتحقق الابدان فيها فلا يحصل
الانطباق في اذا ذ النفوس بانطباق اجزاء الزمان فجوابه ان هذا انما يدل على امتناع تطبيق اجزاء وهو غير كاف
في التطبيق بل يكفي فيه تطبيق المتناهي بالتناهي قل او كثر فيكفي في انطباق النفوس انطباق اجزاء الزمان المرتبة
وان كانت الاجزاء متفاوتة بحسب قلة الافراد وكثرتها لان كل جملة من النفوس يوجد في زمان واحد

بكان الابدان التي هي شروط حدوثها عند القائل بعدم تناهيها متناهية لتناهي الابعاد التي يشغلها الابدان
ففي انطباق اجزاء الزمان يحصل انطباق المتناهي من النفوس بالمتناهي وهو كاف في جريان البرهان المذكور
كما لايخفى وبما ذكرنا اندفع ما قيل هذا الاشتراط لايتم على قول من ذهب الى انها حادثة قبل حدوث الابدان
بقوله عليه السلام خلق الارواح قبل الاجساد بالفي باة عام لان القائل بحدوث النفس قبل الابدان بعض
المليين وهم لايقولون بعدم تناهيها قيل ذهب بعض الحكماء الى قدمها بالشخص وعدم تناهيها وبرهان التطبيق
على الوجه الذي قرره المحشي كايبطل عدم تناهيها على هذا المذهب انتهى اقول القائل بقدمها بالشخص افلاطون
ومن تبعه ولا يقول بعدم تناهيها والقائل بقدمها بالنوع مع عدم تناهي افرادها المتعاقبة بتعاقب الابدان
هو ارسطون ومن تبعه فليتم عليه كما مر والقول بقدمها بالشخص مع عدم تناهيها لم ينقل عن احد من الحكماء في
الكتب المشهورة اللهم الا ان يكون مذهبا مرجوحا لايعبا به قوله اي في الجملة سواء كانت مجتمعة مرتبة او غير
مرتبة او متعاقبة هذا عند المتكلمين واما عند الحكماء فلا يجري الا في الموجودات المجتمعة المرتبة قالوا اذا كانت
الاحاد موجودة في نفس الامر معا وكان بينها ترتب فاذا جعل الاول من احد الجملتين بازاء الاول من الاخرى
كان الثاني بازاء الثاني وهكذا اوتم التطبيق واذا لم يكن موجودا معا لم يتم لان الامور المتعاقبة معدومة لا يوجد منها
في كل زمان الا واحد ففي كل زمان نفرض التطابق لا يمكن الا باعتبار فرض وجود الاحاد فلا تطابق فيها بحسب نفس
الامر فينقطع بانقطاع الاعتبار وكذا الامور الموجودة المجتمعة الغير المرتبة اذ لا يلزم من كون الاول بازاء الاول
كون الثاني بازاء الثاني وهكذا الا اذا لوحظ كل واحد من الاولى واعتبر كل بازاء كل واحد من الاخرى لكن استحضار
النفس الامور الغير المتناهية له مفصلة هي فينقطع بانقطاع الاعتبار وتوضيح ذلك ان توهم التطبيق من الجملتين للمتدين عن
الاستواء وبين اعداد الحصى فارق في الاولى اذا طبق اول احدهما باول الاخرى كان كافيا في وقوع اجزاء كل
منهما بمقابلة اجزاء الاخرى بخلاف اعداد الحصى فانه لابد في تطبيقها من اعتبار التفصيل واعترض عليه المتكلمون بانه
كايخلو اما ان يتوقف التطبيق على ملاحظة الاحاد مفصلة وجعل كل جزء من احدهما بازاء جزء اخرى او يكفي
ملاحظة وقوع اجزاء احدهما بازاء اجزاء الاخرى على سبيل الاجمال فان كان الاول يلزم ان لا يجري في الامور الغير المرتبة
لان الذهن لا يقدر على ملاحظة الامور الغير المتناهية مفصلة سواء كانت مجتمعة او لا وايضا التطبيق بهذا الوجه
يعم المعدوم والموجود فلا وجه لتخصيص الموجودات 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 احدهما جزء من الاخرى

ولا يقع نفي الاول يلزم التساوي وعلى الثاني التناهي قوله فيجري في الحركات الفلكية هذا على مذهب المتكلمين
فانها عرضيات اكوانات متعددة وجود كل مسبوق بعدم الاخر واما على تحقيق مذهب الحكماء من ان الحركة القطعية
عندهم اعني الحركة بمعنى التوسط بين المبدأ والمنتهى امر واحد عارض للافلاك مستمر من الازل الى الابد لا تعدد
اصلا فلا يجري فيها وكذا الحركة بمعنى القطع فانه امر موهوم لا وجود له عندهم اصلا قوله فانه ينقطع بانقطاع
الوهم اه يعني ان التطبيق لا يجري في الامور الاعتبارية فانه لا بد في جريانه من تحقق آحاد السلسلة في نفس الامر
ليحصل العقل منها جملتين ويفرض وقوع الانطباق بينهما فيلزم تناهي الامور الغير المتناهية في نفس الامر وتساوي ما كان ناقصا
فيه والامور الاعتبارية لا تحقق لها الا في الخارج وهو ظ ولا في الذهن لان آحاد السلسلة الغير المتناهية لا يتحقق
الا بملاحظتها مفصلا او بالملاحظة الاجمالية لا يكون الآحاد حاصلة فيها الا بوجود واحد وهو العلم الاجمالي
المتعلق بها والذهن لا يقدر على استحضار ما لا نهاية له مفصلا فينقطع ملاحظة الآحاد في حد فينقطع التطبيق
ولا يلزم تناهي الامور الغير المتناهية في نفس الامر لعدم تحققها فيه قال الشارح في المقاصد والحق ان تحصيل الجملتين من سلسلة واحدة متقابلة
جزء من هذا جزء من ذلك انما هو بحسب العقل دون الخارج فان كفى في اتمام الدليل حكم العقل بانه لا بد من ان يقع باز اء جزء
من هذا جزء من ذلك فالدليل جار في الامور الاعتبارية والموجودة لان للعقل ان يفرض ذلك في الكل على سبيل
الاجمال وان لم يكف ذلك بل اشترط ملاحظة اجزاء الجملتين على التفصيل لم يتم الدليل في الموجودات المترتبة المجتمعة
اذ لا سبيل للعقل الى ذلك انتهى كلامه قيل ان تحصيل الجملتين والتطبيق وان كان بحسب العقل لكن احاد السلسلتين
لا بد ان يكون موجودة ليكون الجملتين موجودتين ويكون وقوع كل واحد منهما باز اء اخرى امر ممكن فيظهر من فرض وقوعه
الخلف تامل في هذا المقام فانه من مزالق الاقدام قوله ولو سلم عدم الانقطاع اه اي لو سلم عدم انقطاع اعتبار
العقل على سبيل التعاقب بان يكون النفس قادرة ومتعلقة بالابد ان الغير المتناهية على سبيل التناسخ فلا ضرر لان
كل ما دخل تحت الوجود الوهمي بالملاحظة على سبيل التعاقب يكون متناهيا دائما فالتطبيق لا يستلزم تناهي
ما لا يتناهى قوله ونظيره نعيم الجنان فان معنى لا تناهيها على ما مر عدم الانتهاء في الوجود الى حد لا يوجد فوقه
آخر مع ان الموجودة منه يكون متناهيا دائما قوله لكن يشكل بالنسبة الى علم الله تعالى الى آخره اصله ان مراتب الاعداد
الغير المتناهية ونسبة الانطباق بينهما معلومة لله تعالى على سبيل التفصيل لشمول علمه الممكن والممتنع فعلى تقدير التطبيق
يلزم تناهي ما ليس بمتناه في الوجود العلمي له تعالى هذا خلف قوله فتامل نقل عنه وجه التامل ان علمه الشامل انما يشمل ما لا يمتنع
فان العلم ان قدرته الشاملة انما تشمل ما لا يمتنع وجوده وامكان تعلق العلم بالمراتب الغير المتناهية مفصلة لم انتهى

قيل فيلزم الجهل على الله تعالى قلت الجهل عدم العلم بما يصح تعلق العلم به كما ان العجز عدم تعلق القدرة بما يصح ان
يتعلق به فتأمل قوله وتوضيحه اه اى لتوضيح عدم ورود النقض على برهان التطبيق بالاعداد والمقدورات والمعلومات
المشار اليه بقوله وذلك اه ان المتناهي والا متناهي فرع الوجود سواء كان في الخارج او في الذهن فالشيء بدون
الوجود لا يتصف بالمتناهي وعدمه فالاعداد والمقدورات والمعلومات مع قطع النظر عن الوجود لا يكون متناهيا
ولا متصفا بها بالوجود ليس الا وتوهم متناهيا اما في الذهن فلانه لا يقدر على استحضار ما لا يتناهى واما في الخارج فلان
كل ما هو موجود في الخارج متناه فعلى كل تقدير لا يجري التطبيق بينهما لعدم كونها غير متناهية حتى نفرض الجملتين ويلزم
تناهي ما لا يتناهى قال بعض الفضلاء كون المتناهي واللا متناهي فرع الوجود محل تأمل بل الظاهر عدمه وايضا الاعداد
من الموجودات الخارجية عند جمهور الحكماء انتهى كلامه اقول الجواب عن الاول ان المتناهي واللا متناهي ههنا ليسا
بمعنى الايجاب والسلب بل بمعنى العدم والملكة اللذين لا يتصف بشيء منهما الوجوب والوجوب والنقطة
وموضوع العدم والملكة يكون وجوديا في الجملة وعن الثاني ان ذهب الجواب انما هو على طريقة المتكلمين والاعداد
عندهم من الامور الاعتبارية واما عند الحكماء فعدم جريان برهان التطبيق فيها لعدم التركيب بينها لان العدد
الوجود بناء على ما قالوا من ان لا شيء من المركبات جزء لما فوقه بل كل مرتبة مركبة من وحدات صلبة تلك المرتبة
يدل على ما قلنا كلام السيد السند في الموقف على ان المحقق الدواني صرح في حاشية التجريد بان الاعداد من الامور
الاعتبارية عند المحققين من الحكماء وان جعلها من اقسام الكم باعتبار فرض وجودها قوله وما يقال انها غير
متناهية اه جواب سؤال مقدر كانه قيل اذا لم تكن الاعداد والمعلومات والمقدورات غير متناهية بشيء من التقديرين فما
معنى عدم تناهيها وحاصل الدفع ان اطلاق اللا تناهي عليها مجاز باعتبار انها وجدت بأسرها لكانت غير
متناهية قال بعض الفضلاء عدم تناهي المعلومات ليس بمعنى عدم الانتهاء الى حد كما في المقدورات بل عدم الانتهاء
في صورة العلم والمعلومات بالفعل ولا يلزم الجهل اقول انما يلزم الجهل لو كان المراد انها لا تنتهي بحسب تعلق العلم
الى حد وليس كذلك بل المراد ان العلم بما يمكن ان يتعلق العلم به فهو حاصل له تعالى بالفعل من غير ان يتوقف على
امر لكن المعلومات لا تتصف بهذا الاعتبار بالتناهي واللا تناهي لكونهما فرع الوجود بل اتصافها بعدم التناهي
انما هو باعتبار انها لا تنتهي في الوجود الى حد معين وانها لو وجدت بأسرها لكانت غير متناهية وذلك
انه لا يستلزم الجهل كما لا يخفى فلم يرد ان يقال ان عدم تعلقها كان متعلقا بمعلومات غير متناهية امكن جريان التطبيق
فيها باعتبار الوجود العلمي فيلزم تناهيها وقد مر الجواب عنه بانه يجوز تعلق العلم بها على سبيل الاجمال والبكرة

بالفعل على سبيل التفصيل ممتنع الوقوع فيكون متناهية بالنسبة الى علم الله تعالى وان كانت غير متناهية
بالنسبة الى وجودها مفصلة واعلم ان ماله المعترض من ان عدم تناهي المعلومات ليس بمعنى عدم الانتهاء
الى حد على اطلاقه غير صحيح ضرورة انه عالم بالجزئيات المتجددة على ما فوق تجددها على ما هو راى الاشاعرة وكذلك
ان الجزئيات المتجددة لا تنتهي الى حد اذ نعيم الجنان كانه ساء لها فعدم التناهي في صورة العلم والمعلومات بكلا
المعنيين اي بالفعل وبمعنى عدم الانتهاء الى حد متحقق ولذا قال الشارح في شرح المقاصد ان علمه تعالى غير
متناه بمعنى انه لا ينتهي الى حد لا يتصور فوقه حد ويحيط بما لا يتناهى كمراتب الاعداد ونعيم الجنان قوله فيه
اشارة اه يعني في عناية الوحدة في وجوب الوجود اشارة الى دفع استدراك يتوهم من عبارة المصنف وهو ان
الله عالم بالجزئي الحقيقي فثبوت الوحدة له ضروري اذ الجزئي الحقيقي لا يكون الا واحدا فلا معنى لذكرها وجعلها من
مسائل الفن فانها لا تكون الا نظرية ويماسره نا اندفع ما قاله الفاضل المحشي من ان توهم الاستدراك جار في
الصفات الآتية له تعالى ايضا من الحي العليم السميع القادر ونحو هذه الصفات كانت مشهورة في ضمن هذا الاسم فلا حاجة
الى ذكرها لان الصفات الكمالية وان كانت مشهورة في ضمن هذا الاسم لكنها ليست ضرورية الثبوت له فلا بد من ذكرها
وجعلها من مسائل الفن بخلاف ما نحن فيه قوله وحاصل الدفع ان المراد اه يعني حاصل الدفع ان المضروري هو ثبوت الوحدة
للجزئي الحقيقي وذاته الشخصية دون صفته والمراد بالوحدة ههنا الوحدة في صفة اعني الوجود لا في ذاته للذهو
جزئي حقيقي هذا تقريظ عبارة المحشي وانت خبير بان دفع التوهم بالعناية المذكورة انما يتم اذا كان المراد بلفظة
الله في قوله والمحدث للعالم هو الله تعالى الجزئي الحقيقي واما اذا كان المراد به واجب الوجود مطلقا على ما بينه
الشارح فيكون وصفه بالواحد بمنزلة وصف الواجب به فالتوهم المذكور مندفع بتلك الارادة لا بارادة الوحدة
صفة الواجب او يقال ليس المراد بالله الجزئي الحقيقي حتى يكون ثبوت الوحدة له ضروريا بل واجب الوجود
مطلقا وثبوت وحدانيته محتاج الى الدليل فالاوجه ان يقال فيه اشارة الى ان التوحيد هو عدم اعتقاد الشركة
في وجوب الوجود على ما قال في شرح المقاصد من ان التوحيد عبارة عن عدم اعتقاد الشريك في الالوهية و
خواصها واراد بالالوهية وجوب الوجود بخواصها الامور المتفرعة عليه من كونه خالقا للاجسام مدبرا للعالم
مستحقا للعبادة قوله وهذا التوهم مع دفعه اه قيل هذا على تقدير ان يكون هو للشان والله مبتدا واحد
خبره فحينئذ يرد ان الله عالم بالجزئي الحقيقي فثبوت الوحدة له ضروري فلا فائدة للحكم وبدفع بان المراد وحدته في صفة الوجوب وما يتفرع
عليه من استحقاق العبادة وخلق العالم وتدبيره لا في ذاته رد على الكفار الذين اعتقدوا اشتراك معبوداتهم لله تعالى

في الامور المذكورة واما اذا كان ضميرهو مبتداء راجعا الذي يسألونني والله خبره واحد بدلا منه او خبر بعد
على ما في الكشاف عن ابن عباس رضي الله عنهما قالت قريش يا محمد صف لنا ربك الذي تدعونا اليه فنزلت
يعني الذي يسألونني عن صفته هو الله احد فلا يتأتى التوهم المذكور كما لا يخفى قوله فلا يرد احتمال ان يكون
الا يعني اذا كان المراد بالاثنين اثنين القادرين على الكمال لا يرد منع الملازمة بان معنى الدليل وجب
الوجود على واحد ولا يلزم من امكان الواجبين امكان التمانع بينهما انما يلزم لو كان صانعين قادرين على الكمال
لكن لم يجز ان يكون احدهما قادرا كاملا والآخر بخلافه بان يكون معطلا او موجبا او ناقصا وح لا يمكن التمانع
بينهما اما على تقدير كون احدهما معطلا او ناقصا فظاهر واما على تقدير كونه موجبا فلانه يجوز ان يكون الآثار الصادرة
عنه بطريق الايجاب هي الآثار الصادرة على الآخر بتوسط القدرة فان قيل يجوز استناد النقيضين من الوقتين الى القادر
ولا يجوز الى الموجب لان مقتضى الذات لا يكون الا احدهما قلت يجوز بتوسط شروط حادثة فيجوز ان يكون اختيار الواجب المختار
بشرط الايجاد وهو بالاقتضاء فكل ما يختاره المختار يكون الذات الموجب بالايجاب مقتضيه قوله فقوله في تقرير المدعى اه اي اذا
كان المراد بالاثنين في الدليل الصانعين القادرين على الكمال فقوله لا يمكن اه محل تأمل كانه يدل على ان
المدعى نفي تعدد الواجب مطلقا والدليل المذكور انما يدل على نفي تعدد الصانع القادر على الكمال الذي هو اخص
من الواجب مطلقا قوله الا ان يقال اه اي الا ان يخص المدعى ايضا ويقال ان المراد بقوله ولا يمكن ان يصدق
الا الوجوب على وجه الصنع والقدرة الكاملة فيكون الدليل مطابقا للمدعى قوله او يقال اه اي ولا يخصص
المدعى بل يترك على حاله ويبين استلزام الدليل له بتعطل والايجاب بنقصان القدرة بنقصان يجب تنزيه الواجب
عنها فلا يكون الموجب والمعطل وناقص القدرة واجبا فالواجب لا يكون الا صانعا قادرا على الكمال فلو امكن واجبا
آخر لامكن صانعان قادران على الكمال فامكن التمانع بينهما قوله لكن رد هذا اه اي لكن يرد على هذا البيان انه لو كان
الايجاب نقصا فلم قلتم بان صفاته تعالى قديمة صادرة عنه بطريق الايجاب قيل 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 وهو لا يخفى انه ليس ينبغي كانه اذا لم يكن مستند الى ذاته تعالى يلزم تعدد الواجب لذاته اذ كل موجود
لا يخلو من ان يكون وجوده من ذاته او من غيره فاذا انتفى الثاني تعين الاول ويلزم الوجوب ولذا قال في شرح
المقاصد استناد الصفات عندهن يشبهها ليس الا بطريق الايجاب وقولهم علة الاحتياج هو الحدوث ينبغي
ان يخصص بما عدا الصفات وسيجيء في مباحث الصفات كلام لا يليق بهذا المقام قوله والفرق بين اه يعني ان ما بيان

بين ايجاب الصفات وبين ايجاب ما عداها بان الاول كمال والثاني نقص مشكل قيل الفرق واضح لان صفات
الواجب كمالات له لا يخلو عنها نقص بخلاف غيرها ولا شك ان ايجاب الكمالات لا يكون نقصا بخلاف ايجاب
غير الكمالات اقول فاضة الوجود على الممكنات خير وكمال فيلزم ان يكون بطريق الايجاب والقول بان كمال السلطنة يقتضي
ان يكون الواجب قبل كل شيء وبعده مما لا يعتد به في المقامات اليقينية على كون المجرد عن الصفات نقصا في ذاته
تعم ممنوع لا يدله مرد ليل قوله قوله ههنا بحثان الاول المنتصر اه اي في هذا الدليل بحثان الاول المفتقر
الى اجمالي بان يقال لنا كم بجميع مقدماته غير صحيح لانه جار في هذه الارادة مع تخلف المدلول عنه اولا لانه يستلزم
المحال حتى عدم وجوب الواجب المختار بان يقال لو امكن لواجب المختار لا مكن تعلق ارادته باعدام ما صدر عن ذاته
بطريق الايجاب اعني صفاته تعالى لكونه امرا ممكنا في نفسه فكل ممكن مقدور لله تعالى ولا يخلو اما ان يحصل
كل من مقتضى الذات اعني وجود تلك الصفة ومقتضى الارادة اعني عدمها فيلزم اجتماع النقيضين وهو محال او لا يحصل
احدهما فلا يخلو اما ان لا يحصل مقتضى الارادة فيلزم عجز الواجب المنافي للالوهية او لا يحصل مقتضى الذات
فيلزم تخلف المعلول عن علته التامة وهو باطل اجاب بعض الفضلاء بانا نختار انه لا يحصل مقتضى الارادة ومنه لكم
يلزم العجز قلنا لا نسلم لزوم العجز المنافي للالوهية لان ذلك العجز والانسداد جاء من قبل ذاته والعجز الذي كان من قبل الذات
لا ينافي الالوهية بل المنافي لها العجز الذي يكون لسد الغير طريق القدرة عليه قوله والثاني الحل اي البحث الثاني المقتصر
اعني منع مقدمة معينة وهو لزوم العجز يعني لا نسلم انه لو حصل مراد احدهما دون الاخر يلزم عجز الاخر لما ان عدم
القدرة على الممتنع بالغير ليس بعجز لانه ليس محلا للقدرة اذ هي تتعلق بالممكنات الصرفة الا ترى ان الله تعالى
لا يقدر على اعدام المعلول مع وجود علته التامة ولا شك ان ارادة احد الاضدين وجود الحركة مثلا تحيل عدم السكون
ممتنعا فعدم قدرة الاخر عليه لا يكون عجزا اجاب عنه بعض الفضلاء بان عدم القدرة على الممكن الذاتي بناء على
سد الغير طريق القدرة عليه عجز منافي للالوهية ولا شك ان عدم القدرة على اعدام المعلول الممكن الذاتي بواسطة
وجود العلة التامة هو ليس الا العجز لتعجير الغير اياه انتهى كلامه وفيه انه يلزم على هذا ان يكون الواجب قادرا على
اعدام المعلول مع وجود علته التامة دفعا للعجز وهذا يستلزم جواز تخلف المعلول عن علته التامة وهو خلاف مقرر القوم
تامل قوله والجواب هذا جواب تلخيص الدليل بحيث لا يجري في مادة النقض فلا يرد عليه المنع يعني انا نفرض تعلق ارادة الغير
معا ونقول المراد انه لو امكن الاجتماع لا مكن التمانع بان يريد احدهما حركة زيد في زمان ارادة الاخر سكونه ولا شك انه لا يجري
في صورة التعجيز كان ما يقتضيه الذات مقدم على ما تقتضيه بتوسط الارادة قوله ولا يتم الحمل المذكور ايضا لان كل واحد من تعلق الارادتين

يكون بالممكن الصرف لعدم تقدم احدهما على الآخر قوله اى لا تدافع اه يعنى ان المراد بالتضاد هنا المعنى اللغوى وهو المنافات مطلقا دون المعنى الاصطلاحى لما سيجىء وان الكلام على حذف المضاف اعنى لفظ التعلق لان الكلام فيه حيث قال ولكن تعلق الارادة بكل منهما يمكن فى نفسه قوله ولم يرد بالتضاد اه يعنى لم يرد بالتضاد كون الامرين الموجودين بحيث لا يجتمعان فى محل واحد من جهة واحدة ولا يتوقف تعقل احدهما على تعقل الآخر لان حصول الضدين فى محلين جائز فعلى تقدير تحقق التضاد بين تعليقهما لا يخل فى صحة الدليل للتغاير متعلقيهما ضرورة كون متعلق احدهما السكون ومتعلق الآخر الحركة فيجوز حصول ذينك التعلقين وتم الدليل بلا حاجة الى نفى التضاد بينهما قوله وايضا لما الا اى وايضا يرد على تقدير ارادة المعنى الاصطلاحى ان المانع من الاجتماع فى محل واحد لا ينحصر فى التضاد فان كل واحد من النقيضين والعدم والملكة والايجاب والسلب ايضا مانع من الاجتماع ففى التضايفين تعلق الارادتين لا يكفى فى جواز اجتماعهما قال بعض الافاضل خص التضاد بالنفى لان القابلتين فى وجود يأبى فلو ثبت بينهما تنافى لكانا متضادين وفيه انه لو كان المطلب بين التعلقين التضاد لكان المثبت بين المرادين اعنى الحركة والسكون اياه ايضا وليس كذلك كما لا يخفى قوله اى دليلهما اه يعنى ليس المراد بالامارة الدليل الظنى حتى يرد بان الظنى لا يفيد فى الطالب اليقينية خصوصا فى اثبات التوحيد قوله اذ يلزم اى يلزم المحتاج الاحتياج الى الغير فى تنفيذ القدرة وعدم سد الغير طريقه والاحتياج الى الغير مطلقا سواء كان فى الوجود او فى الايجاد او فى شىء آخر نقص يستحيل على ذات الواجب فان الاجماع منعقد على ان وجوب الوجود معه كل الكمال وبعد كل نقصان واذا كان الاحتياج مستحيلا على ذات واجب الوجود لا يكون العاجز واجبا فيكون حادثا وممكنا وبما قررنا اندفع ما قيل من ان الملازمة الاحتياج فى الايجاد وهو لا يستلزم الحدوث لجواز كونه ممكنا بل المستلزم له الاحتياج فى الوجود وهو غير لازم لكن يرد عليه ان هذا انما يتم على من يقول بحجية الاجماع وان الاحتياج مطلقا نقص فان الواجب يجتنب فى ايجاده الى ممكن المعلول تامل ولا يخفى عليك ان قوله الناظر هو من امارات الحدوث اه يدل على ان المدعى اثبات عدم تعدد الواجب مطلقا والا فلا حاجة الى هذه المقدمات لانه اذا لزم العجز ثبت امتناع وجود الصانعين القادرين على الكمال فتفكر قوله ولو امكن الخ بان يقول له اى صانعان قادران على الكمال ليس بشىء قوله ان قلت اه حاصله انا لا نسلم ان عدم حصول مراد احدهما يستلزم عجزه والا لزم ان يقول المعتزلة بعجزه تعالى لانهم قائلون بان الله تعالى اراد طاعة الفاسق وايمان الكافر ومع ذلك لا يحصل قوله قلت العجز اه حاصله ان المعتزلة لم يقولوا بعجزه تعالى لان الاراد عندهم قسمان ارادة قسر لا يجوز التخلف عنها وارادة التقويض

يجوز التخلف عنها والمتعلق بطاعة الفاسق وايمان الكافر هي التفويضية دون القسرية فلا اشكال قوله وهو لا يستلزم انتفاء المصنوع اه يعني ان امكان التمانع لكونه محالا انما يستلزم ان يكون التعدد المستلزم له محالا لكان لا يوجد مصنوع بالفعل لجواز ان يوجد بارادة احدهما ابتداء من غير وقوع التمانع فان الامكان لا يستلزم الوقوع فعلى هذا التقدير ضمير قوله يستلزم اه راجع الى امكان التمانع ويحتمل ان يكون راجعا الى عدم تعدد الصانع فالمعنى ان امكان التمانع انما يستلزم عدد الصانع وهذا لا يستلزم انتفاء المصنوع بل المستلزم له هو ان لا يكون واحد منهما صانعا بمعنى السلب الكلي الذي يستلزمه وقوع التمانع ومآل الجواب على كلا التقديرين واحد وهو منع الملازمة كما لا يخفى تأمل فانه دقيق قوله وهذا الجواب مبني اه يعني ان الربط 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 وقوعه قوله فمعنى قوله اه اي اذا عرفت ان هذا الجواب مبني على الظاهر فاعلم ان معنى العلاوة انه يمكن ان لا يبنى على الربط المتبادر بل يفصل ويقال اذا اردتم بلزوم عدم التكون بالفعل فيمنع الملازمة فان المستلزم له الوقوع لا الامكان فيجوز ان يوجد بارادة احدهما قبل وقوعه وان اردتم به عدم التكون بالامكان فالملازمة مسلمة فان امكان التمانع يستلزم امكان عدم التكون لكن لا نسلم بطلان اللازم بل لا بد له من دليل قوله فتدبر فيما قلنا من تحرير العلاوة حتى يظهر لك انه ليس لزيد دفع ما قيل انه ما سلق على العلاوة منع الملازمة فلا معنى لايراده بعينه في العلاوة قوله لو تعدد الالهة لم يتكون السماء والارض اي لم يتكونا بالفعل كما هو الربط المتبادر قوله واما الثالث اه لان مقتضى القادرية ذات الاله وصحح المقدورية امكان الممكن فنسبة الممكنات الى الالهين المفروضين على السوية فاندفع ما قيل انه يجوز ان يكون البعض الممكنات مخصوصة بالنسبة الى احدهما فلا يلزم الترجيح بلا مرجح قوله ويرد عليه ان الترديد الذي ذكره لا ينافي تكونهما بمجموع اه اما تقدير التمانع المفروض بان يكون تحرير الدليل هكذا الواو الممكن الالهان لم يتكون السماء والارض لانه يمكن التمانع بينهما في ايجادهما بان يريد كل واحد من الالهين ايجادهما على سبيل الاستقلال فعلى تقدير التمانع تكونهما اما بمجموع القدرتين فيلزم نقص قدرتهما اذ ان ارادتهما قد تعلقت بايجادهما على سبيل الاستقلال والقدرة لم تقف وبكل منهما فيلزم التوارد او باحدهما فيلزم الترجيح بلا مرجح يرد عليه منع الملازمة بانا لا نسلم انه لو تعدد الالهة لم يتكون السماء والارض لان وجود الالهين لا يستلزم وقوع التمانع في الايجاد عقلا حتى يلزم المحال بل امكانه وهو لا يستلزم الوقوع فيجوز ان يتكونا قبل وقوع التمانع بارادة واحد منهما او بتفويض احدهما الى الاخر وانما قال عقلا لان تعدد الحاكمين المستقلين يستلزم

وقوع التمانع في الحكم عادة على ما في الشرح قوله وامّا على الاطلاق اه يعني ان التقييد المذكور اما ان يكون على الاطلاق
بدون اعتبار التمانع على ما هو الظاهر القريب الى الفهم الغير المحتاج الى البيان فيختار الشق الاول وهو ان تكونهما
واقع لمجموع القدرتين وقولكم انه بناء على كمال القدرة قلنا يجوز ان يكون وقوعه بمجموع القدرتين بحيث
يتعلق الارادة على هذا الوجه اي بان يكون للقدرة الاخرى مدخل فيه وهذا لا ينافي كمال القدرة في نفسها
وانما المنافي له ان يتعلق الارادة بوجود المقدور بحيث لا يكون للقدرة الاخرى مدخل فيه وكان واقعا بمجموعهما فانه
يلزم نقصان القدرة لان كمال القدرة انما يكون على وفق الارادة قوله كما في افعال العباد عند الاستاد
فانه ذهب الى ان افعال العباد واقعة بمجموع قدرة الله تعالى وقدرة العبد وان قدرة الله وان كانت كاملة
كافية في حصولها الا ان ارادته تعالى تعلقت بان يكون لقدرة العبد ايضا مدخل فيها قوله وكذا
يمكن اختيار الثالث وهو ان يكون التكوين باحدهما وكلامه انه يستلزم الترجيح بلا مرجح لا يجوز ان يكون المرجح ارادة
احدهما الوجود بتوسط قدرة الاخر او تفويض احدهما بارادته تكوين جميع الامور الى الاخر وكذا يجوز ان يكون
كل منهما مستقلا في الايجاد لكن اراد احدهما وجوده فوجد ولم يرد الاخر وجوده ولا عدمه ولا استحالة في
ذلك قوله والتحقيق في هذا المقام اي التحقيق في ان الآية حجة قطعية او اقناعية انه ان حمل الآية على نفي تعدد الصانع
لنظام
مطلقا سواء كان موثرا بالفعل او لا فهي اقناعية لا تفيد القطع فانه سواء اراد به الفساد والخروج عن هذا
او عدم التكوين ردد منع الملازمة اذ اريد بالفعل ومنع انتفاء اللازم ان اريد بالامكان على ما بينه الشارح لكن الظاهر من
منطوق الآية نفي تعدد الصانع المؤثر في السماء والارض حيث قال تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله الآية فانه ليس المراد
بالظرفية المعنى الحقيقي اعني التمكن كما لا يخفى بل المراد التصرف والتاثير فيهما والمعنى انه لو كان المؤثر فيهما
آلهة لفسدتا اي لم تتكونا فالحق ان الملازمة قطعية والآية حجة قطعية اذ تاثير الالهين في تكونهما على سبيل التوارد
بان يوجد كل منهما على حدة محال لامتناع التوارد فتاثيرهما في تكونهما اما على سبيل الاجتماع بان يكون تكونهما بمجموع قدرتيهما
او على سبيل التوزيع والتقسيم بان يكون المؤثر في بعض منهما الله وفي بعض اخر اله اخر فنقول لو امكن الهان
موثران فيهما على سبيل التوزيع والاجتماع لامكن التمانع بينهما ضرورة كون كل منهما صانعا تاما القدرة لكن
امكان التمانع ينافي الاستلزام الخ فلا يكون احدهما صانعا واذا لم يكن احدهما صانعا يلزم انعدام كل من السماء والارض
وعدم وجوده اذ كان التاثير على سبيل الاجتماع ضرورة انعدام جزء العلة الكل المستلزم لانعدام علته او
انعدام البعض ان كان على سبيل التوزيع لانتفاء علته التامة فعلى تقدير تعدد المؤثر في العالم يلزم ان يفسد العالم

بمعنى ان لا يوجد هذا المحسوس لان المتعدد يستلزم امكان التمانع المستلزم لان لا يكون احدهما صانعا
المستلزم لعدم تكون العالم كلا على تقدير الاجتماع وبعضا على تقدير التوزيع بمعنى قوله فيلزم انعدام الكل
اه الله على تقدير ان يكون التاثير على سبيل الاجتماع والتوزيع يلزم عدم وجود الكل او البعض عند عدم كون احدهما
صانعا الذى يستلزمه امكان التمانع الذى يستلزمه تعدد الصانع وبما حررنا ان ظهر ان ما قاله
المحشى المدقق فيه انه يجوز ان لا يعدم كون احدهما صانعا فلا يلزم انعدام الكل ولا البعض وان اريد انه يلزم انعدام
الكل او البعض بالامكان فانتفاء اللازم مم ليس بشئ منشاه قلة التدبر فان عدم كون احدهما صانعا لازم
لامكان التمانع الذى هو لازم لامكان التعدد كما لا يخفى والفاضل الجليبى لم يحم قول المقصد فوقع فيما وقع وا علم انه يمكن
حمل قوله لا يقال الملازمة قطعية على هذا التوجيه وح لا يتم الجواب المذكور كما لا يخفى على المتامل هذا نهاية ما تيسر
من تحرير الكلام وتقرير المرام بعون الله الملك العلام قوله ويمكن ان يوجه الملازمة اه اى يمكن توجيه الملازمة
فى الاية بحيث يفيد نفى تعدد الصانع على سبيل القطع مطلقا سواء كان موثرا بالفعل او لا وهو ان يقال المراد بانتفاء
عدم التكون بالفعل والمعنى لو امكن تعدد الواجب الذى من شانه التاثير والايجاد لم يكن العالم ممكنا فضلا عن ان يكون موجودا
لان وجوده فرع امكانه لكونه حادثا بالاجماع وان كان العالم ممكنا حين تعدد الواجب لامكان التمانع بينهما عند ارادة
كون كل منهما قادرا تاما وتحقق مصحح مقدوريتهما اعنى امكان المصنوع لكن امكان التمانع مم لاستلزامه الجمع على مم
فلا يكون العالم ممكنا لان امكان التمانع كان لمجموع الامرين اعنى التعدد وامكان شئ من الاشياء فاذا كان التعدد
مفروضا يلزم ان لا يكون شئ من الاشياء ممكنا حتى لا يلزم امكان التمانع الذى هو مم وبما حررنا اندفع ما قيل ان عدم
امكان العالم لا يستلزم الفساد بمعنى عدم التكون لجواز كونه واجبا لان عدم كون العالم واجبا معلوم بطلانه
مما سبق من كونه بجميع اجزائه حادثا اذ الواجب لا يكون حادثا ولا يخفى عليك انه يمكن حمل ما نقل المحشى من شرح المقاصد
على هذا التوجيه بان يكون المراد بقولهم لم يتكون السماء والارض لم يمكن تكونهما ويكون الترديد على تقدير التمانع الفرضى و
هذا ظاهر عند التامل قوله لو اريد بالملازمة انه نقل عنه لتقرير الدليل هكذا لو وجد صانعا اخر امكن التمانع بان يريد
كل منهما ايجاد المصنوع على وجه الاستقلال فامكن ان لا يوجد المصنوع مع وجود علة التامة وهو ارادة كل منهما
لامتناع ان يوجد هما او بكل منهما وباحدهما لكن حمل الفساد فى الاية على هذا المعنى مما لا يخفى بعد انتهى كلامه قوله
لامتناع اه دليل لقوله فامكن ان لا يوجد المصنوع ووجه البعد ان ارادة عدم التكون من الصانع خلاف الظاهر فكيف يقيد
بالامكان ثم يقيد بمع وجود علة التامة قوله لم يتم الامر يعنى لم يتم امر الدليل هو كونه حجة قطعية لتحقق الملازمة وانتفاء اللازم قطعا

اما الملازمة فلان التعدد يستلزم امكان التمانع وهو يستلزم عدم التكوين بالامكان مع وجود العلة التامة واما انتفاء اللازم فلما تقرر من ان عدم المعلول مع وجود علته التامة ممتنع واذا لم يكن العلة التامة تامة فوله فيلزم اذ لو كان كذلك لدل الدليل على انتفاء الثاني لانتفاء الاول في الزمان الماضي يلزم ان يكون كلا الانتفاءين الماضيين اعني انتفاء التعدد وانتفاء الفساد امرين مقدرين معلومين للسامع لكن قصد بادخال لو عليها تعليل الثاني بالاول كما ان قولك لو جئتني اكرمتك يدل على ان كلا الامرين معلوم الانتفاء عند السامع لكن انتفاء الثاني لاجل انتفاء الاول وهو ليس بمقصد من الاستدلال بل المقصد منه بيان تحقق انتفاء الاول بحسب جميع الازمنة الماضية والحالية والاستقبالية بدليل تحقق الانتفاء الثاني المقرر عند السامع ولا يخفى انه لا تقييد فلا يكون استدلالا قوله ولو سلم الدلالة اه يعني ولو سلم دلالة الآية على انتفاء التعدد في الزمان الماضي بسبب انتفاء الفساد فيه لتم المقصد اعني اثبات وحدة الصانع مطلقا بدليل انتفاء الفساد في الماضي لانه اذا ثبت انتفاء التعدد في الزمان الماضي يكون ما جاء به التعدد في الحال والاستقبال حادثا والحادث لا يكون الها فلا يكون ما جاء به التعدد الها فيكون الصانع واحدا قوله قدماء المتكلمين اه يعني ان ما وقع في كلام البعض من الحكم بترادف الواجب والقديم مستند بان يكون المراد به التساوي في الصدق دون ما هو المشهور من الاتحاد في المفهوم فان قدماء المتكلمين قد يريدون بالترادف التساوي في الصدق حيث ذكر الشيخ ابو المعين ان الايمان والاسلام من الاسماء المترادفة بمعنى انه يصدق كل منهما على ما صدق عليه الآخر مع تغاير بين كل منهما مفهوما على حدة وما قيل من انه يحتمل ان يكون لكل منهما او لاحدهما معنيان احدهما مشترك بينهما والآخران متغايران والترادف باعتبار المشترك وعدمه باعتبار المتغايرين فالتأييد ليس على ما ينبغي لمجرد احتمال اذ ليس في عبارته ولا في عبارة القوم ما يشعر بكونهما من الالفاظ المشتركة قوله يرد على ظاهره اه اي يرد على ما هو المفهوم من ظاهر هذا التصريح من ان وجود الصفات كوجود الواجب مقتضى ذاتها من غير احتياج الى شيء فيرد عليه ان كل صفة محتاجة في وجودها الى موصوف فكيف يكون واجبة لذاتها قوله وسيجيء تاويله اي تاويل التصريح المذكور وهو ان المراد من كونها واجبة لذاتها واجبة لذات الواجب تعالى بمعنى ان ذاته تعالى كافية في اقتضائها من غير احتياجه الى امر وآله انه تعالى موجب في صفاته لئلا يلزم كونه محل الحوادث ولا شك ان الواجب الذاتي بهذا المعنى غني عن عدم الاحتياج الى الغير لا ينافي احتياجها الى موصوفها فلا يرد ما ذكر وهذا احاصل ما نقل عنه لكن لا يرد على باطنه لان معنى كون الشيء موجودا لذاته ان لا يحتاج الى الغير في وجوده اصلا لا بمعنى عدم الاحتياج الى الشيء اصلا فيكون الصفات واجبة لانها ليست غير الذات انتهى كلامه انت خبير بان هذا التاويل لا يدفع

تمامیته فی نفسه لتوقفه علی القول بان الایجاب لیس نقصا فی صفاته وبان قولهم علة الاحتیاج هو الحدوث
دون الامکان انما هو فی غیر الصفات وان قولهم کل ممکن حادث انما هو فیما اذا کان صادرا بالقصد والاختیار
وکل ذلک تخصیص فی احکام العقلیة مع عدم تحمل العبارة له اذ ضمیر قوله لذاته راجع الی الموصول فی الواجب وکما ان
حمل الله علیه یجعله واجبا لذاته کذلک حمل الصفات علیها یجعلها واجبة لذاتها بلا تفاوت کما یطابقه الاستدلال
المذکور فان قوله لکان جائز العدم فی نفسه صریح فی ان المراد ان کلا منها هو قدیم فهو واجب لذاته بمعنی ازلیته وحقیقته
یقتضی لوجوده من غیر احتیاج الی شیء اصلا اذ جواز العدم فی نفسه ان یقال الوجوب بهذا المعنی قوله هذا یدل
علی ان وجوده لا یعنی ان قولهم ان الحادث ما یتعلق بوجوده ایجاد شیء آخر یدل علی ان الصفات القدیمة لا یتعلق بوجودها
ایجاد شیء لعدم کونها محدثة وهذه جهالة بینة فان بداهة العقل حاکمة بان الصفات محتاجة فی وجودها الی
موصوفها فاذا قلت ما یحکم بالضرورة هو احتیاج الصفة الی وجود الموصوف کالاحتیاج الی ایجاده والا لزم کون
الصفات مخلوقة فلا یلزم الجهالة قلت لیس المراد بالایجاد ههنا الاخراج من العدم الی الوجود فانه غیر لازم من الاحتیاج
الی المخصص بل مدخلیة فی الوجود هذا بل اقتضاء الوجود ولا شک ان وجود الصفة متعلق باقتضاء الموصوف وجودها
هذا ویرد علی الاستدلال بحث قوی وهو ان الاحتیاج الی اقتضاء المخصص وجوده لا یستلزم الحدوث بمعنی سبق
العدم علیه الذی هو مناف للقدم بمعنی المسبوقیة بالعدم لجواز ان یکون ذلک الاقتضاء بطریق الایجاب وما ذکروا
من ان کل ما هو محتاج فی وجوده الی شیء فهو مسبوق بالعدم لیس بصحیح علی اطلاقه بل فیما اذا کان صادرا عنه بالاختیار
والمسلم بیان کل ما سوی الله حادث والمحتاج الی الحادث حادث لا یجدی نفعا لجواز ان یکون المخصص امرا غیر مختار
ازلیا قال بعض الفضلاء الجهالة البینة انما یلزم اذا کان محمولا علی ظاهر کلامهم اما اذا کان محمولا علی التاویل المذکور
ویکون المراد لو لم یکن واجبا لذاته ای لذات الواجب لکان محتاجا الی مخصص مباین مفارق فیکون محدثا اذ کل ما هو
بالمحدث الحقیقی یکون محتاجا فی وجوده الی ایجاد شیء آخر مغایر له والصفات لیست غیر الذات فلا یکون محدثا
فلا تلزم الجهالة البینة اذ لا یلزم منه ان لا یتعلق وجودها بایجاد شیء اصلا انتهی کلامه ولا یخفی علیک ان
هذا التوجیه مع استلزامه استدراک قوله والا لکان جائز العدم فی نفسه بل یابی عنه ومع ورود الاعتراض السابق علیه
یرد علیه انا لا نسلم انه لو لم یکن واجبا لذاته تعالی لکان محتاجا الی مخصص مباین مفارق لم یجوز ان یکون محتاجا الی امر
لیس غیر الذات ولا عینه کان یکون قدیما صادرا عن ذات الواجب تعالی بتوسط صفة واجبة بذاته تعالی فلا یلزم
حدوثه ولا کونه واجبا لذاته تامل فانه من مطارح الاذکیاء قوله وان قالوا الخ یعنی ان قالوا فی دفع الجهالة المذکورة

كل ما هو قديم فهو واجب لذاته القديم بالذات وهو لا يكون محتاجا الى شئ اصلا والصفة القديمة ليست
بقديمة بالذات بل محدثة بالذات كاحتياجها الى موصوفها فيكون داخلة في كون وجودها متعلقة بايجاد شئ
فلا يلزم الجهالة فيرد عليهم انه لا يثبت حكمهم بان الصفات واجبة بالذات لعدم كونها قائمة بالذات قوله واما
الاعراض الخ يعني واما قالوا من ان الاعراض غير باقية لا بقاء لها وهذا يستلزم قيام المعنى بالمعنى لان بقاءها غيرها لانفكاك
عنها في حال الحدوث فانها في اول زمان الحدوث موجودة وليست ببا قية ضرورة ان البقاء انما يحصل في زمان الثاني
لانها عبارة عن الوجود في الزمان الثاني واستمراره على ما سيجئ في الشرح قوله لكن يرد ان البقاء الخ يعني يرد على
قوله 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 بمعنى انه ليس في الخارج امر وراء الصفة يسمى بالبقاء بل هو امر اعتباري يحصل في العقل من نسبة
وجودها الى الزمان الثاني فلا شك في صحته لكن لم لم يجوز وا نفسية البقاء بهذا المعنى في الاعراض ولم لم يقولوا بان
الاعراض باقية ببقاء هو نفسها بمعنى انها ليست في الخارج الا الاعراض واما البقاء فليس امرا موجودا في الخارج زائدا
حال فيها كحلول السواد في الجسم بل هو امر اعتباري يحصل في العقل من نسبة وجودها الى الزمان الثاني حتى لا يلزم
القول بتجدد الاعراض في كل الان الذي هو مصادم لمشاهدة الحس وكونها منفكة عن البقاء حال الحدوث
وحصول الاتصاف به بعده انما يفيد الزيادة في العقل كما في الوجود الخارجي بان يكون للاعراض وجود في البقاء
وجودا آخر ايضا فان تجدد الاتصاف بصفة لا يقتضي كونها موجودة في الخارج لجواز تجدد الاتصاف بالامور الاعتبارية
التي لا تحقق لها في الخارج كمعية الباري تعالى مع الحوادث فانه متصف به مع عدم كونها موجودة في الخارج والا لزم كونه
محل الحوادث تامل فانه دقيق قوله على ما سيجئ في التكوين حيث قال من قال ان التكوين عين المكون اراد
ان الفاعل اذا فعل شيئا فليس ههنا الا الفاعل والمفعول واما المعنى الذي يعبر عنه بالتكوين والايجاد وهو
ذلك فهو امر اعتباري يحصل من نسبة الفاعل الى المفعول وليس امرا متحققا مغايرا للمفعول في الخارج قوله
يعني ان تصور الواجب الخ يعني قد علم مما سبق ان الواسطة محال ثم يجمع اجزاء ما سواه فاذا تصور بعنوان انه محدث
بجميع ما سواه على النمط البديع والنظام المحكم علم ثبوت الصفات المذكورة بالبداهة فان كون الاثر على النمط البديع
يدل على العلم وكونه حادثا يدل على القدرة والارادة وكونه عالما قادرا يدل على الحياة فلا يرد ما يقال ان اجمالية

على النمط البديع انما يدل على اتصافه بالصفات المذكورة اذا كان بلا واسطة لكن يحتمل ان يحدث
بواسطة مختار صادر عنه بطريق الايجاب من غير قصد وارادة كما هو مذهب قدماء الفلاسفة حيث
ذهبوا الى ان العالم صادر عنه من غير قصد شعور كحركة المرتعش فيكون ذلك الوسط قادرا مريدا عالما حيا دون الواجب
كان الايجاب بلا قصد لا يدل على ثبوت العلم له على ما لا يخفى وانما قيدنا الايجاب بلا قصد لان الايجاب بتوسط الارادة
كما هو مذهب المتأخرين من الفلاسفة حيث ذهبوا الى انه فاعل مختار بمعنى انه ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل لكن الشرطية
الاولى لازمة الوقوع والثانية ممتنعة بالنسبة الى ذاته لا يدل على نفي الصفات المذكورة ولذا اثبتوها وقالوا انها غير الذات
قوله لان ذلك الخ متعلق بقوله لا يرد يعني لا يرد ما يقال لم لا يجوز ان يكون ذلك الوسط من جملة العالم ضرورة كونه ما
سوى الله تعالى اذ لا يجوز ان يكون صفة من صفاته فيكون حادثا بحدوث العالم لجميع اجزائه فلا يصدر عن
القديم بالايجاب اثر الموجب القديم لا يكون حادثا قوله ولا يخفى الخ يعني انه لا يخفى ان هذا الجواب انما يدفع ان يعلم
ما سوى الله تعالى حادث ولم يقتصر على بيان حدوث ما ثبت وجوده من الممكنات لكن لم يثبت فيما سبق فيجوز ان يكون
ممكنا من الممكنات غير معلوم الوجود والحدوث كالمجردات مثلا صادرا عنه بطريق الايجاب مختارا لحدوث العالم بتوسطه
قوله نعم ان اعتبار الخ يعني انما اعتبر الشارح النمط البديع والنظام المحكم لان له مدخلا في بداهة الحكم والا فيمكن ان
يستدل بحدوث العالم على القدرة والاختيار لان اثر الموجب القديم لا يكون حادثا بثبوت القدرة والاختيار
على ثبوت العلم فان صدور الفعل بالقصد والاختيار لا يتصور الا مع العلم وثبوتهما على ثبوت الحيوة اذ لا معنى للحيوة
الا صفة توجب صحة العلم والقدرة قوله وظاهر كلام الشارح المحقق يعني ان ظاهر كلام الشارح يدل على ان يتصور الواجب
بالعنوان المذكور يوجب ثبوت السمع والبصر ايضا بداهة لكن فيه تأمل اذ كما لا دلالة للاحداث على وجه الاتقان عليهما
اذ يكفي في ذلك العلم بالمسموعات والمبصرات واجيب بان المراد بالسمع والبصر ادراك المسموعات والمبصرات اذ المقصد
ههنا بيان جريان هذه المشتقات عليه تعالى واما ان مباديها موجودة متغايرة فذلك مطلب آخر يجيء بعد هذا
في قوله وصفات ازلية وهي العلم اه قوله وعلى هذا الخ كلام المحشي يدل على ان هذين المنعين ليس مندرجا في عبارة
الشارح وليس كذلك فان المعنى ههنا بمعنى ما يقابل الذات وهو بهذا المعنى لا يطلق الا على الامر الموجود فالمعنى هذا
مبني على ان بقاء الشيء امر موجود زائد على وجوده وفي قوله والحق ان بقاء الشيء اه اشارة الى كلا المعنيين اذ كونه
عبارة عن عدم الزوال يدل على انه امر عدمي ليس بموجود مكون حقيقة الوجود بالنسبة الى الزمان الثاني يدل على انه
هو الوجود لكن العقل باعتبار نسبته الى الزمان الثاني يعبر عنه بالبقاء اللهم الا ان يقال مقصوده تصريح بما علمنا ضمنا

كلام الشارح قوله يعني ان تفسيره يعني قوله كما في صفات الباري اشارة الى تفسير القيام بالتبعية في
الخبر غير جار في قيام صفات الواجب بذاته تعالى مخبرا ودفع هذا بان عدم جريانه لا يضر كانه تعريض بقيام
الاعراض والصفات ليست باعراض قوله هذا رد اجمالي يعني انه نقض اجمالي للدليل الذي اورد وه على
امتناع بقاء الاعراض وتقريره ان ولنعلم جميع مقدمات قياسه لانه يستلزم الخ اعني مخالفة الضرورة قوله
لان اصحابنا جعلوا الاول منفكا عنه محصله انه لما كان بقاء الاجسام ضروريا مع جواز عدم بقائها عند الحكم كان الحكم
ببقاء الاعراض ايضا ضروريا مع جواز عدم بقائها اذ احتمال عدم البقاء موجود في الاعراض والاجسام ولا تفرقة
بينهما حتى يجعل احدهما باقيا بالضرورة عند العقل والاخر غير باق ومن ادعى التفرقة فعليه بيانها انتهى كلامه اقول يمكن بيان التفرقة
بان عدم بقاء الاجسام بعد عند العقل بل محال لانه يستلزم سقوط التكليف والقصاص والجزاء بخلاف عدم بقاء
الاعراض اذ لا بعد في تجددها فلذا جعل الاصحاب الحكم ببقاء الاجسام ضروريا يحكم به بديهة العقل دون الحكم
ببقاء الاعراض بل جعلوه من احكام الحس لا يميزون الا بحال التميز كما في المتن قوله فيلزم ان يكون الخ اي فلو كان واجب
جوهرا يلزم ان يكون ممكنا هف ويلزم ان يزيد وجوده الخاص على ماهيته لان وجودات الممكنات زائدة على ماهياتها
عندهم مع ان وجوده الخاص عين ماهيته كما قالوا فلا يرد ما قيل ان الوجود المطلق زائد في الواجب ايضا وهو عينه
في وجوده الخاص قوله للقطع بتغاير المفهومات قال الله علم الجزئي الحقيقي والواجب معناه ما يكون وجوده من
ذاته والقديم ما لا يكون مسبوقا بالعدم قوله وايضا الخ يرد ايضا ان الايمان الاذن بالشيء اذن بارادته
ولزمة احتمال ان يكون ذلك المراد والارادة هو هنا للنفس ولا يجوز الاكتفاء في عدم ايهام الباطل بمبلغ
ادراكنا لاحتمال عدم اطلاعنا على وجه ايهامه فالنوقف واجب احتياطا لعظم الخطر في ذلك كما هو مذهب الشيخ كما سيجيء
ومتابعيه اعلم انه لا كلام في جواز اطلاق اسماء الاعلام الموضوعة في اللغة له بل انما النزاع في الاسماء المأخوذة من الصفات
والافعال فذهب المعتزلة والكرامية الى انه اذا دل العقل على اتصافه تعالى بصفة وجودية او سلبية جاز ان يطلق عليه تعالى
اسم يدل على اتصافه تعالى بها سواء ورد بذلك اذن الشرع اولا ولا كذلك الحال في الافعال وقال القاضي ابو بكر
منا كل لفظ دل على معنى ثابت فيجوز اطلاقه عليه تعالى بلا توقيف اذا لم يكن موهما ما لا يليق بذاته تعالى وقد يقال
لا بد مع نفي ذلك الايهام من الاشعار بالتعظيم حتى يصح الاطلاق بلا توقيف وذهب الشيخ ومتابعوه الى انه لا بد معه
التوقيف وهو المختار وذلك لاحتياط احترازا عما يوهم باطلا لعظم الخطر في ذلك فلا يجوز الاكتفاء في عدم ايهام
الباطل بمبلغ ادراكنا لاحتمال عدم اطلاعنا على وجه ايهامه اذ لا بد من استناد الاذن الشرع كذا في شرح المواقف قوله وكذلك في جواز اطلاقه

وكذا في جواز اطلاق الجواد عليه مع عدم جواز اطلاق السخي الذي يراد فه 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 مسبوق بقيد الجهل والعقل علم مانع من الاقدام على ما لا ينبغي ماخوذ من العقال وانما يتطلق فيمن يدعو الداعي
الى ما لا ينبغي والفطانة سرعة الادراك فتكون مسبوقة بالجهل قوله وقيل الطيب اي قيل في بيان وجه النظر انا لا نسلم ان
الاذن بالشيء اذن بمرادفه فان الطيب لا يطلق عليه تعالى مع جواز اطلاق الشاني قوله لكن يعتبر في التجزي ان على
ما يشعر به لفظ التجزي فان معناه قسمة الشيء الى اجزائه قال بعض الفضلاء ذلك غير معتبر في الانحلال اذ هو عبارة
عن بطلان الصورة وزوالها فحينئذ التبعض والتجزي فانه بمعنى مطلق الانقسام انتهى كلامه ولا يخفى انه يلزم على
هذا ان يكون ذلك معتبرا في التجزي والتبعض ايضا على ما فسرهما الشارح لاعتبار الانحلال فيهما حيث قال وباعتبار
الحمل اليها متبعضا ومتجزيا قوله لان معنى ما هو الخ تعليل بقوله اي مجانسة الاشياء يعني انما فسرنا المائية بالمجانسة
لان معنى ما هو سوال عن الجنس ومعنى المائية المنسوب الى ما اعني ما يقع جوابا عنه وهو الجنس فيكون المعنى ولا يوصف بان له
جنسا ولا يقال انه مجانس لشيء من الاشياء قوله صرح به السكاكي يعني صرح السكاكي وغيره بان ما للسوال عن الجنس حيث
قال في المفتاح واما السوال عن الجنس تقول ما عندك بمعنى اي الاجناس عندك وجوابه انه انسان
او فرس او طعام وكذلك تقول ما الكلمة وما الاسم وما الفعل وما الحرف وما الكلام قوله وهذا هو المعنى
الذي نفى عنه اي وانما حمل كلمة ما على معنى اي جنس من الاجناس مع ان لها معاني اخر ايضا مثل السوال عن الحقيقة
المختصة بالشيء على ما ذكره السيد الشريف في شرح المفتاح في بيان قوله تعالى وما رب العلمين فقال رب
السموات والارض وما بينهما اركنتم موقنين انه يحتمل ان يكون فرعون قد سال بما عن خصوصية ذاته تعالى كما
قال في شيء على الاطلاق وتفتيشا عن حقيقته الخاصة ما هي واجاب موسى عليه السلام بالوصف تنبيها على خصوصية
تلك الحقيقة محجوبة عن عقول البشر والسوال عن الوصف على ما ذكره في المفتاح حيث قال ويسال بما عن الوصف
نقول ما زيد وجوابه الكريم ونحوه لانه المعنى الذي نفى عنه تعالى لاستلزامه التركيب المنافي للوجوب واما السوال عن الحقيقة
المختصة والوصف فلا يتعلق غرضنا بنفي ذلك بل هو متصف به عند المتكلمين وانما قال غرضنا لان الفلاسفة لهم غرض
متعلق بذلك في الجملة حيث لا يوصف بالحقيقة عندهم والاوصاف المتغايرة لوجود تعالى فان الواجب عندهم
هو الوجود المجرد وفسر الفاضل الجلبي قوله مثل السوال عن الحقيقة النوعية ويخدشه انه ليس معنى مغايرة الاول بل هو داخل
فيه لان المراد بالجنس الجنس اللغوي قوله لكن يرد ان يقال الخ يعني انه يقال التقريب ليس بتام لان المعتبر في المائية

المفسرة باى جنس من الاجناس هو الجنس اللغوى بمعنى الامر الشامل لا الجنس المنطقى اى المقول على المختلفين
بالحقائق على ما يدل عليه ما نقل من المفتاح والجنس اللغوى اعم لشموله الحقيقة النوعية ايضا فانهم يعدون البشر
جنسا واذا كان المعتبر فى المجانسة الجنس اللغوى الشامل للانواع الحقيقية فلا يلزم من انتفائه المجانسة المبنية
التركيب فى ذاته تعالى جواز ان يكون له تعالى حقيقة بسيطة ولا يكون له فصل مقوم فان قيل اذا كان له حقيقة نوعية
بسيطة فلا بد له من تعين يميزه عما يشاركه فيلزم التركيب فى هويته لان مابه الاشتراك غير مابه الامتياز قلت يجوز
ان يكون ذلك التعين امرا عدميا غير داخل فى هويته تعالى فتامل واجاب بعض الفضلاء عن الاعتراض المذكور بان المراد
بالمجانسة المجانسة بالمعنى العرفى اى المشاركة فى الجنس الاصطلاحى ولا شك ان ثبوت الجنس الاصطلاحى له تعالى
يستلزم التركيب فى ذاته تعالى لا بالمعنى اللغوى وهو المشاركة فى الجنس اللغوى حتى يرد ما ذكر وبقرينة قوله حيث يتمحض
التمايز بفصول مقومة واما قوله لان ما هو اه فهو اشارة الى بيان المناسبة بين المعنى العرفى واللغوى اه هذا
مراد ويويده ما سياتى من قوله ولا يماثله شئ فتامل قوله يعنى ان البعد امتداد اه يعنى ان الكلية او ليست للشك
المنافى للتعريف بل لتقسيم المحدود فالحاصل ان البعد امتداد وله نوعان احدهما القائم بالجسم وهو الجسم التعليمى والثانى
اه امتداد المجرد عن المادة القائم بنفسه بحيث لو لم يشغله الجسم لكان خلاء وهذا النوع عند من يقول بوجود
الخلاء اى البعد المجرد الذى لا يشغله الجسم والخلاء واكثر اطلاقه على المكان الخالى عن الشاغل الكرد يطلق على هذا
المعنى ايضا كما وقع فى هداية الحكمة حيث قال المكان لهما الخلاء او السطح واما عند القائلين بانه هو السطح الباطن من الجسم الحاوى
الماس للسطح الظاهر من الحوى المنافى بوجود البعد المجرد فالبعد النوع الاول فقط اعنى الامتداد القائم بالجسم قوله
وهذا التعريف اه يعنى تعريف البعد بالامتداد القائم بالجسم او بنفسه انما هو البعد الموجود الذى اثبته الحكماء حيث قالوا بوجوده
المقدار اذ القسمة انما تتصور فيه واما تعريف البعد بالموهوم الذى هو لا شئ محض كما هو مذهب المتكلمين النافين للمقدار فيعرف بالمقابلة
عليه بان يقال البعد امتداد موهوم مفروض بالجسم او فى نفسه صالح لان يشغله الجسم ويطبق عليه بعد الموهوم
قوله وهذا المبنى على وجوه الخير يعنى لزوم قدم الخير انما هو عند من يقول بوجود الخير كما هو مذهب الحكماء
الحدوث انما يكونان من صفات الموجود واما عند المتكلمين القائلين بانه موهوم محض فلا يلزم من كون الشر قديما فلا
يتم استدلالهم على مذهبهم فلا يكون دليلا تحقيقا ولو اريد بالقدم ههنا معنى الازل فاستحالة الازلية للعدم
كيف وان الاعدام الازلية غير متناهية قال الفاضل الجشتى ولعل الشارح اراد بقدم الخير ازليته وهذا ايضا ضعيف فى
تعالى اذ يلزم ان يكون للخير وضع معين ازلى يشار اليه بالاشارة الحسية وان كان امرا موهوما ولا يكون الشر متحيزا

وهمي في الازل وكل ذلك محال عليه تعالى او الارادة بقدم التخيير وهو محال عند المتكلمين اذ يلزم منه تناهي الاكوان
التخييرية المتناهية في الازمنة الماضية الغير المتناهية ويبطله برهان التطبيق انتهى كلامه ويرد عليه انا لا نسلم لزوم الوصف الذي
يشار اليه بالاشارة الحسية والاجتياج الى الامر الوهمي بناء على وجوب الذي يجوز ان يكون مقتضى ذاته كسائر
الصفات وعلى تقدير التسليم فالحاجة الى التطويل بل يكفي ان يقال انه تعالى لما لم يزل متخيرا والازلي لا يحتاج الى التخير وهو
بناء على الوجوب وانا لا نسلم انه يلزم من تناهي الاكوان الغير المتناهية لجواز ان يكون له تعالى كون واحد في ذلك التخير مستمر
من الازل الى الابد وانما يلزم ذلك لو كان تعالى من قبيل الاعراض الحادثة التي لا تبقى زمانين قوله وكل كون من الموجودات
النسبية الا يعني على ما مر من ان المتكلمين وان انكروا الاعراض النسبية باسرها الا انهم قالوا بوجود اربعة
اكوان الاربعة الحركة والسكون والاجتماع والافتراق قوله هذا التردد اه دفع لما يتوهم من ان التردد المذكور
قبيح اذ كما يتصف بزيادة الشيء على حيزه او نقصانه في جميع المذهب كما يشهد به الوجدان فلا معنى له وحاصل الدفع ان هذا التردد كلي وارد بناء
على جميع التقادير المحتملة عند العقل سواء ذهب اليه احد او لا وقيل انه تردد بالنسبة الى المعنى اللغوي للتخير اذ هم يطلقونه على الزائد
والناقص يقال زيد في المسجد وعلى الكرسي قوله لان هذا الدليل اي هذا الدليل على وجه قرره الشارح مبني على تناهي الابعاد وانما
قلنا ذلك اذ لقائل ان يقول بانه اما ان ينقص عن الحيز فيكون متناهيا او يساويه او يزيد عليه فيكون محيزا لا يكون مبنيا عليه
كما لا يخفى قيل ان الدليل المذكور مبني ايضا على انه ليس جزء لا يتجزى لانه يتركب عنه غيره وكانه احقر الاشياء واصغرها وانه
فيجوز ان يكون ناقصا عن الحيز ولا يكون متناهيا اذ التناهي من خواص المقدار والجوهر الفرد لا مقدار له قوله وحاصله
ضعف اه حاصله منع الملازمة يعني لا نسلم انه لو اتصف اجزاؤه بصفات الكمال يلزم اتصافه الواجب فان اتصاف العلم
والقدرة واخواتهما لا يستلزم اتصاف الوجود حتى يلزم ما ذكر وبعض الافاضل بين وجه ضعف منع
الملازمة الثانية يعني لا نسلم انه لو لم يتصف اجزاؤه بجميع صفات الكمال يلزم نقص الواجب وحدوثه وانما يلزم لو لم
يتصف المجموع ايضا وفيه ان نقص الجزء يستلزم حدوث الجزء يستلزم حدوث الكل انتهى كلامه اقول
لكون عدم الاتصاف ببعض الصفات نقصانا بالنسبة الى الجزء ممنوع لا بد له من دليل وعلى تقدير التسليم فثبوت ان
نقص الجزء يستلزم حدوثه موقوف على ما اشتهر من ان النقصان من سمات الحدوث وان وجوب الوجود مباين
للكمال ومقابل للنقصان لكن لم يقم عليه دليل يعتد به قوله ويرد عليه انبات الملازمة الممنوعة يعني الاتصاف
بالكمال جميعها على ان يكون اتصافه للاستغراق وكاشتمال اتصاف مجموع 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 كان فيه الايجاب الكلي يستلزم السلب الجزئي ولا يلزم من انتفاء بعض صفة الكمال الحدوث لجواز ان يكون متصفا بالوجوب قلت في يلزم تعدد الواجب وقد عرفت بطلانه وقال بعض الفضلاء هذا مبني على ما قيل انه اذا لم يكن متصفا بجميع صفات الكمال لا يكون واجبا لان الوجوب بعد ان كمال وبعد كل نقصان فيكون حادثا لانه حينئذ يكون ممكنا وكل ممكن حادث وقد عرفت ما فيه آنفا قوله وايضا صفة الكمال اه توجيه اخر في اثبات الملازمة يعني ان صفات الكمال علم التام والقدرة التامة ونحوهما لا مطلق القدرة والعلم مثلا وهي صفات لا توجد الا في الواجب قوله يريد بهذا التصريح اه يعني ان مقصد الشارح من قوله وقد صرح اه تصريح صاحب البداية في كتابه ان قرأ بصيغة المعلوم او تصريح القوم ان قرئ على صيغة المجهول بان المماثلة انما تثبت بالاشتراك من جميع الوجوه ينافض 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 باب المماثلة هذا ويمكن ان يكون معنى قوله فلا يماثل علم الخلق بوجه من الوجوه المبالغة في نفي المماثلة يعني انه ليس كانتفاء المماثلة بوجه اصلا فيكون قوله وقد صرح بيانا او تاييدا للقول الاول والمعنى فلا يكون لانتفاء المماثلة بوجه اصلا والحال انه صرح بانها انما تثبت بالاشتراك في جميع الاوصاف قوله يرد عليه انه يجوز اه يعني ان الظاهر ان المراد بالشيء الموجود على ما هو المتعارف بينهم شيء يرد عليه انا لا نعلم انه لو خرج عن علمه شيء يلزم النقص والافتقار بجواز ان يكون بعض الاشياء مما يستحيل تعلق العلم به لعدم كونه قابلا لذلك الواجب مثلا عند من يقول بانه لا يعلم ذاته لان العلم يستدعي المغايرة بين العالم والمعلوم كما ان المقدور لا تتعلق بالممتنعات لعدم كونها قابلة لها ولا يلزم النقص والافتقار بما حررنا لك فافهم ما قاله الفاضل البخلي يرد عليه ان المراد بشمول العلم بالنسبة الى جميع الموجودات ان ما ثبت الشيء عند الوجود اثبت عندنا قدرة الواجب وان جميع الموجودات صادرة عنه بطريق الاختيار او الايجاب بالاختيار يستدعي العلم السابق بالضرورة فلا نقص بالمادة التي اورد بحسبها لان كل ما يوجد يجب تعلق علمه به كان تعلق القدرة انما يستدعي العلم السابق بالموجود التي يتعلق بها القدرة اعني الممكنات دون الواجب هذا ولعل الشيء في عبارة المتن على ما يصح ان يعلم ويخبر عنه او الممكن لم يرد ما ذكره كما لا يخفى لكن لا يحصل الرد على الدهرية القائلين بعدم تعلق علم الله تعالى بذاته لانه غير داخل في الممكن وليس مما يصح تعلق العلم عندهم ومما يجب ان يعلم ان عبارة المتن قاصرة عن اداء المقصد بالنسبة الى العلم ان حمل الشيء على الموجود او الممكن لان دائرة العلم اوسع مما ذكر لشموله الممتنع ويستلزم ان يكون الممتنعات متعلق القدرة ايضا ان اريد بما يصح ان يعلم

قوله لا يعلم الجزئيات يعني انه تعالى لا يعلم الجزئيات المادية سواء كانت متغيرة او لا كالاجرام الفلكية على اشكالها من حيث انها جزئيات مانعة من فرض الاشتراك بين كثيرين كان ادراكها على الوجه المذكور لا يمكن الا بالآلات الجسمانية والله تعالى منزه عن ذلك بل يعلمها من حيث هي كليات غير مانعة عن الشركة على ما هو شان كل ما يحصل بطريق التعقل وهذا كما يعلم المنجم بان في ساعة كذا منسوفا فانه قد يعلم الخسوف الجزئي لا على وجه جزئي لان ما علم لا يمنع العقل مجرد تصوره عن حمله على منسوفات متعددة وان كان في الخارج لا يصدق الا على ذلك المنسوف بل لا ينفي ذلك من المشاهدة والاحساس وهو انما يحصل ذلك بعد ذلك الخسوف وبعد التعقل مستمر قبل وقوعه وبعده فحاصل مذهب الفلاسفة ان الله يعلم الاشياء كلها بطريق التعقل لا بطريق التخيل والاحساس لفقدان الآلة فلا يغرب عن علمه تعالى مثقال ذرة في الارض ولا في السماء لكن لما كان علمه تعالى بطريق التعقل لم يكن ذلك مانعا عن وقوع الشركة ولا يلزم من ذلك ان لا يكون بعض الاشياء معلوما له تعالى حين ذلك بان يدركه على وجه الاحساس والتخيل يدركه تعالى على وجه التعقل فالاختلاف في طريق الادراك لا في المدرك هذا ما افاده العلامة الدواني في تصانيفه واليه اشار المحقق الطوسي في شرح الاشارات والمشهور من مذهبهم انه لا يعلم الجزئيات المتغيرة من حيث انها جزئيات بل على الوجه الكلي واما الجزئيات الغير المتغيرة فيعلمها من حيث انها جزئيات ووجهه بعض الافاضل بان معناه انه لا يعلم الجزئيات المتغيرة مخصوصة بتغيرها الا بهذه بانها واقعة الآن او غدا 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 الوجود اصلا وحينئذ العلم يكون مستمرا لا يتغير اصلا كالعلم بالكليات وتوضيحه انه تعالى عالم لكن لا مكانيا كان نسبته الى جميع الامكنة على السواء فليس بالقياس اليه قريب وبعيد ومتوسط كذلك عالم لكن لا زمانيا كان نسبته الى جميع الازمنة على السواء فليس بالقياس اليه بعضها ماضيا وبعضها حاضرا وبعضها مستقبلا وكذا الامور الواقعة في الزمان فالوجود الآتي من الازل الى الابد معلومة له كل في وقته وليس في علمه كان وكائن وسيكون بل هي دائما حاضرة عنده في اوقاتها بلا تغير اصلا فعلى هذا يكون قولهم انه لا يعلم الجزئيات راجعا الى ان علمه تعالى ليس زمانيا هذا لكن قال الشارح اللاهيجي ان اصولهم انه تعالى الجزئيات المادية سواء كانت متغيرة او لا لما يلزم في الاول من تغير العلم وفي الثاني من الافتقار الى الآلة الجسمانية وبالجملة ليس مرادهم ما توهم البعض من ان علمه تعالى محيط بطبايع الجزئيات واحكامها دون خصوصياتها واحوالها هذا خلاصة الكلام الملتقط من فوائد علماء الكلام قوله المنافي للايجاب

هو القدرة اه يعني ان المقدور معينين احدهما صحة الفعل والترك اي يصح منه الايجاد وتركه وليس شيء منهما لازما لذاته بحيث يستحيل انفكاكه عنه والى هذا ذهب المليون وهو مذاق الايجاب وتانيهما ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل وهذا المعنى متفق عليه بين الفريقين الا ان الحكماء ذهبوا الى ان مشيئة الفعل الذي هو الفيض والجود لازمة لذاته كلزوم العلم وسائر الصفات الكمالية زعما منهم ان تركه نقص فيستحيل انفكاكه عند فقد الشرطية الاولى واجب صدقه ومقدم الثانية ممتنع الصدق وكلتا الشرطيتين صادقتان في حقه تعالى اذ صدق الشرطية لا يستلزم صدق طرفيها ولا ينافي كذبهما وهذا المعنى كما ينافي الايجاب فانه دوام الفعل وامتناع الترك بسبب الغير كما ينافي كونه مختارا بالنسبة الى ذاته كما ان العاقل اذا عاقل فيض عينيه كلما قرأ البرهة من عينيه لقصد الغمز فيها من غير تخلف مع انه يفعله باختيار وامتناع ترك الاغماض بسبب كونه عالما بضرر الترك لا ينافي الاختيار فما ظنك بمن يكون علمه عين ذاته قوله فمتفق عليه بين الفريقين قد يقال كون القدرة بهذا المعنى متفقا عليه محل بحث لان مشيئة الله تعالى عندهم عبارة عن علمه تعالى بالاشياء على النظام الاكمل على ما صرح به في شرح المواقف في بحث ارادة الواجب تعالى بمعنى قولهم ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل ان علم فعل وان لم يعلم لم يفعل ولما كان العلم لازما لذاته تعالى كان طرفا الفعل لازما لذاته وهذا معنى ان مقدم الشرطية الاولى لازم له وعند المتكلمين عبارة عن القصد فمعنى 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 شيء من الطرفين لازما لذاته وهذا معنى عدم لزوم الشرطية الاولى فلا يكون الاتفاق بين الفريقين الا في اللفظ قوله هذا انما يدل على زيادة اه يعني ان المشتق ليس الا المفهوم الحدثي الذي هو من جملة النسب والاعتبارات كالمعلومية والقادرية مثلا وصدق المشتق انما يدل على زيادة ذلك المفهوم الحدثي وكلامنا في زيادته على ذات الواجب انما الكلام والنزاع في زيادة حقيقة ذلك المفهوم وما يصدق هو عليه على ذاته بمعنى انه كما ان في خلق الانكشاف الاشياء ليس بمجرد ذواتنا بل يحتاج الى صفة زائدة هي العلم فهل في حق الواجب كذلك ام ذاته تعالى كاف في ذلك الانكشاف ويترتب على ذاته البحث ما يترتب على صفة العلم فينا وكذا الحال في سائر الصفات وكاشك ان ثبوت المشتق لا يدل على ذلك فنشاهد الوجه عدم الفرق بين مفهوم الشيء وحقيقته قوله ان اراد اقتضاء ثبوت اه يعني ان ارادة ثبوت المشتق للشيء تقتضي ثبوت ما اخذ الاشتقاق له انه يقتضي ثبوت المأخذ في نفسه في الخارج حتى يثبت كون الصفات موجودة فلا نسلم ذلك فان اتصاف ذاته تعالى بالواجب والموجود لا يقتضي وجود الوجوب والوجود الذين هما ما عدا هما في الخارج لانهما امران اعتباريان على ما حقق وان اراد انه يقتضي ثبوت المأخذ لوصوفه بمعنى ان صدق

اشار كان المقصد الاصلي بيان حكم الصفات لا الجواب اذ لا مدخل لقوله لا هو في الجواب بل تم هو بنفي المغايرة قوله
ولك ان تجعل كلامه للمصاه يعني ان الشارح حمل كلام المص على انه لا يلزم التعدد مطلقا ولا نكثر القدماء فورد عليه
الاعتراض الذي ذكره بقوله لقائل ان يمنع توقف التعدد على تغاير ذلك ان تحمل كلام المص على انه لا يلزم قدم
غير الله والكان يلزم التعدد ولا محذور في ذلك لعدم منافاته للتوحيد لكان المنافي له تعدد القدماء المتغايرة وهو
ليس بلازم فيكون عين ما ذكر الشارح بقوله والاولى ان يقال المستحيل الخ ولا يرد السؤال الذي ذكره بقوله لقائل ان
يمنع لان ذلك السؤال انما يرد على تقدير نفي التعدد ومطلقا نقل عنه وهذا الحمل موافق لما قاله بعض المحققين ان القديم
اعم من الواجب لصدقه على صفات الواجب لاستحالة في تعدد الصفات القديمة كما قاله الشارح في هذا المقام جوابا
عن المعتزلة فافهم قوله وانما حمل الشارح الخ اي حمل الشارح كلام المص على نفي التعدد دون نفي قدم الغير لان المشهور
بين القوم هو نفي التعدد مطلقا وفي قول الشارح والاولى دون ان يقول والصواب اشارة الى ما ذكره المحشي قوله وان
ملزوم الكفر المعلوم كفر ايضا يعني بمعنى ان التزام الكفر كفر فكذلك لزوم الكفر المعلوم كفر لان لزوم الشيء مع العلم به
التزام قوله ولذا قال في المقاصد الخ فان تقييده بقوله ولا يعلم به يدل بالمفهوم المخالف على انه ان علم به يكفر قوله
ولا شك ان لزوم الذاتية لا ينقال من اجلى البديهيات هذا انما يتم لو قالوا بانتقال المعنى 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
اله الا اله واحد لنفيهم انما كفروا لاثبات الالهة الثلثة كما انهم اثبتوا القدماء الثلثة ومعنى اثباتهم الالهة
الثلثة انهم سووا في الثلثة في المرتبة واستحقاق العبادة على ما صرح به الشارح في بحث حرف المسند في شرح التلخيص
كما انهم يثبتون وجوب الوجود لكل من الثلثة كيف وقد صرح في الهيات المواقف انه لا خلاف في مسئلة توحيد واجب الوجود
الا التنوية دون الوثنية اي النصارى كما ذكره المحشي 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 فالصواب
ترك قوله وذوات نقل عنه قال الامام الرازي في المنتمين قول النصارى ثالث ثلثة بانهم يقولون باقنوم الاب وهو الذات
واقنوم الابن وهو العلم واقنوم الروح وهو الحياة وهذا الجواب مبني على هذا التفسير انتهى كلامه يعني الجواب المذكور
بقوله وجوابه مبني على هذا التفسير واما لو فسر قول النصارى الله ثالث ثلثة بان الله ثالث الالهة الثلثة الله والمسيح
والمريم ويشهد له قوله تعالى أانت قلت للناس اتخذوني وامي الهين من دون الله فوجه تكفيرهم ظاهر لا سترة عليه لقولهم
بذوات ثلثة قوله وايضا ترتيبه يعني ان ترتيب الحكم على المشتق يدل ان مأخذ الاشتقاق علة لذلك الحكم

كما ان قوله تعالى السارق والسارقة فاقطعوا ايديهما فان ترتب حكم القطع على السارق والسارقة 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 قوله
وعبارة الشرح تشير الى الاول اى ان يلزم الكفر المعلوم كفرهم حيث قال لكن الزمهم ذلك قولهم وبالاقنوم الاول
قال الجوهري جرى بالنهار وميت وقيل انها يونانية وكانهم سموا الامور الثلثة اصولا لانها صفات منوط بها نظام العالم
ووجوده او كانها اصول الالوهية قوله وقد يوجه بانه ميل اله قال في شرح المقاصد واقتصارهم على العلم والحيوة دون
القدرة والسمع والبصر غير معاجهالة اخرى كانهم يجعلون القدرة راجعة الى الحيوة والسمع والبصر الى العلم انتهى ويجوز رجوع
الى الحيوة ايضا عبارة عن صحة العلم والقدرة لكن تخصيص الرجوع بالقدرة دون العلم جهالة اخرى والاولى ان يقال
كانه ميل منهم الى نفي ما سوى العلم والحيوة قوله لكن لا يلائمه قولهم بالقدماء الا ولكن الا يلائمه ان يقال اقنوم العلم
علم لانه اذا كان عين الذات لا معنى لاسنادله قوله اذ لو قطع النظر عن الاتحاد فاربعة اعني الذات والوجود والعلم والحيوة
وان نظر الى الاتحاد فثلثة اعني الخواص فواحد هو الذات يمكن ان يقال قولهم بالقدماء الثلثة باعتبار قطع النظر عن
الاتحاد ولكن ذات الواجب عندهم نفس الوجود والذاعر في بعض الكتب عن اقنوم الاب بالذات قال القاضي في تفسير
ويريدون بالاب الذات وبالابن العلم وبروح القدس الحيوة قوله العدد هو الكم المنفصل اه الكم هو العرض الذي يمكن
لذاته ان يفرض فيه شيء غير شيء فان كان بين اجزائه حد مشترك اى ذو وضع يكون بالقوة احدهما ونهاية الاخر كالنقطة
بين الخطين والخط بين السطحين والسطح بين الجسمين فهو متصل وان لم يكن بين اجزائه حد فهو منفصل وهو العدد مثلا
اذا قسمت العشرة الى ستة واربعة كان انتهاء الستة من العشرة الى السادس وابتداء الاربعة من السابع في السادس
ولا شك انه لا اتصال بهذا المعنى في الواحد فلا يكون عددا خلافا بل ليس كما اذ الوحدة لا تقتضي الا قسمة واذا
قالوا انه مرقبيل الكيف على انه يمكن منع كونه عرضا لانه من الامور الاعتبارية عند المحققين قوله ولذا فسروا اى ولكون
الواحد ليس بكم منفصل والعدد هو الكم المنفصل فسروا العدد بما هو نصف مجموع حاشيتيه اى جانبيه احدهما جانبه
فوقه والاخر جانبه تحته فالواحد ليس بعدد اذ ليس له جانب تحته والاثنان عدد لانه نصف الاربعة التي هي مجموع جانبيه
اعني الواحد والثلثة وقس على ذلك قوله فكلام الشارح اه اى جعله للواحد من مراتب العدد اه ابني على هذا المبنى
او مبني على التغليب بمعنى اطلق اسم المراتب التي هي مراتب ما بعد الواحد عليه مما يشمله تغليبا للاكثر على الاقل قوله يرد عليه
يرد على جعل الشارح بعض المراتب جزءا من البعض انهم اتفقوا على ان جميع مراتب الاعداد انواع متخالفة بالماهية

مركبة من واحدات مبلغها تلك المرتبة مثلا للعشرة عشرة واحدات لاخمسة واربعة ولاسبعة وثلثة
الى غير ذلك لامكان تصور العشرة بكنهها مع الغفلة عن هذا الاعداد فانك اذا تصورت حقيقة كل واحد من واحداتها
من غير شعور بخصوصيات الاعداد لانه بحيث لو تحتها فقد تصورت حقيقة العشرة بلا شبهة وربما يستدل بان تركيب
العشرة من الاثنين والثمانية لدليل على ان تركيبها من الثلثة والسبعة فان تركبت عن بعضهما لزم الترجيح بلا مرجح وان تركبت عن الكل
لزم استغناء الشيء عما هو داخل له لان كل واحد منهما كاف في تقويمها فيستغني عما عداها جاز بعض الفضلاء بان
المراد بالجزء ما هو في حكم الجزء في عدم الانفكاك لكنه عبر عنه بالجزء مبالغة وتزويجا او هو من قبيل اجراء الكلام على مقتضى
الظاهر وقد يجاب ايضا بان القديم لا يعني منع الملازمة اي لا نسلم لزوم تعدد القدماء لان القديم الذي قام بنفسه غير
محتاج الى شيء والصفات غير قائمة بذواتها لاحتياجها الى الذات فلا يكون قديمة وان كانت ازلية والمراد
بالازلي لا ابتداء لوجوده دون بعض العدم اعني لا ابتداء له اصلا قوله ولو سلم منع للبطلان اللازم اي ولو سلم ان
القديم ما لا ابتداء لوجوده سواء كان قائما بنفسه او لا فلا نسلم استحالة قيام المستحيل بتعدد القدماء بالقدم
الذاتي وهو عدم الاحتياج الى الغير لاستلزامه تعدد الواجب بالذات وهو مناف للتوحيد دون القدماء المطلقة الشامل
للقديم الذاتي والزماني المعتبر لا يكون مسبوقا بالعدم لعدم استلزامه تعدد الواجب لذاته قوله ولا يخفى انه كما يوافق مذهب
المتكلمين كان القول بالقديم الذاتي والزماني من مخترعات الفلاسفة المتفرع على كونه تعالى موجبا بالذات قوله قدس سره ما
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 لا يستلزم تعدد الواجب لذاته بخلاف انتقاض تلك
الكلية ولذا اختصه المحقق بان كل ممكن صدر بالقصد والاختيار فهو حادث وفي عبارة الشارح اشعار بذلك
حيث قال ولاستحالة في قدم الممكن الا قوله بقدم المشية فان المشية صفة ازلية يتناول جميع ما شاء الله بها من حيث
انها حادثات والارادة حادثة متعددة بتعدد المراد كذا في شرح المقاصد قوله وفروه بالقدرة على التكلم فالمراد بالكلام
المنتظم من الحروف المسموعة وصوت حادث حادثة قائم بذات الله تعالى وانه قول الله لا كلامه تعالى وانما كلامه قدرته على
التكلم وهو قديم وقولها حادث غير محدث وفرقوا بينهما بان كل ما له ابتداء ان كان قائما بذاته فهو حادث بالقدرة
غير محدث وان كان مباينا للذات فهو محدث بقوله كن لا بالقدرة كذا في شرح المقاصد قوله فالتقريب المذكور
اي المذكور بقوله ولصعوبة هذا المقام ذهب الكرامية الى نفي قدم الصفات غير ظاهر اذ لو كان ذهابهم الى نفي
الصعوبة المعلوم لوجب نفي الصفات مطلقا لان الصعوبة في اثبات البعض ايضا باق فعلم ان نفيهم قدمها ليس

هذا المقام بل كلام آخر وللفاضل الخشني والحلبي في تصحيح التفريع كلام لا يرضى بسماعه الآذان الكريمة قوله قالوا وبينوا صحة التفسير المذكور بانه ماخوذ من العرف واللغة لانك اذا قلت ما في الدار غير زيد صدقت اذا لم يكن فيها شخص آخر مع انه زيد وقدرة فلو كان الجزء غير الكل غير الصفة الموصوف لكنت كاذبا وحاصله ان المراد بالغير في قولنا غير زيد غير من افراد الانسان لا لزم الا يغاير زيد نفسه وامتنع الدار وهو باطل بقيتها قوله سواء كان بحسب الوجود اشارة الى بيان وجه تقسيم الشارح قوله بحيث يتصور وجود احدهما الا بقولنا يمكن الانفكاك بينهما يعني انما فسره به اشارة الى ان امكان الانفكاك بينهما اعم من ان يكون بحسب الوجود بان يتصور وجود احدهما مع عدم الآخر او بحسب الخيران يختار احدهما في خيرة يختار الآخر فيه كما مر والاول تصوير لمعنى عدم الآخر من خصائص امكان الانفكاك بحسب الوجود قوله فلا يرد النقض الا انه وان امكن الانفكاك بينهما بحسب الوجود لكونهما قديمين والعدم بنافي القدم على ما بيناه لكنه يمكن الانفكاك بينهما بحسب الخيرة ضرورة انهما لو وجدا لكانا مختارين بخيرين قال بعض الفضلاء هذا النقض انما يرد لو اريد بالامكان الوقوعي دون الذاتي اذ القدم ينافي الامكان الوقوعي لا الذاتي انتهى كلامه اقول لو اريد بالامكان الامكان الذاتي لزم ان يكون الصفات غير الذات لانه يمكن ان يتصور وجود الذات مع عدمها بالامكان الذاتي ولكنها ممكنة على ما هو الحق ولو اريد بالامكان الانفكاك من الجانبين لزم المغايرة بين الصفات بعضها مع بعض لانه يمكن وجود بعضها بدون بعض اخر بحسب الذات مع قطع النظر عن العلة قوله للتردد الالهان المفروضان وكذا المراد ان المفروضات كالعقول والنفوس التي اثبتها الفلاسفة لانه لا يمكن الانفكاك بينهما في الوجود لكونهما قديمين ولا في الخير لعدم تخيرهما قوله فليتأمل لعل وجه التامل ان المراد بالانفكاك الانفكاك بحسب الوجود والنقصان المذكور ان سلم فعدم لعدم تحققهما ومادة النقض يجب ان تكون متحققة لان الناقض مدعى لا بد له من اثبات مادة النقض والا يكفيه مجرد الفرض وما قاله الفاضل الخشني انما يرد بالممكن لا بالممتنع وكما ان تعدد الاله ممتنع فلا يرد النقض بالالهين المفروضين بخلاف الجسمين القديمين فانهما ممكنا ان نظر الى ذاتهما فليس بشيء لانه على تقدير تسليم كفاية امكان مادة النقض لا فرق بين الالهين والجسمين القديمين في ان وجود كل منهما ممتنع بالنظر الى الدليل عند المتكلمين وممكن بالنظر الى ذاتيهما مع قطع النظر عما سواهما كما لا يخفى قوله لما كان عدم الانفكاك اه اي ان الشارح لما كان بصدد بيان ان الصفات كالتغاير الذات وجب عليه بيان عدم الانفكاك بينهما بحسب الخيركما بين عدم الانفكاك بحسب الوجود ليتم البيان لانه ترك له لان عدم الانفكاك بينهما بحسب الخير كان ظاهرا لوقوع عدم كونهما مختارين فيه والا فوجودهما اي ان لم يكن بعدم النقض لكونه ظاهرا لمجرد عدم الانفكاك بحسب الوجود عنكا وكذا ما ضبه بين

القديمين على ما عرفت وقد عرفت ايضا ان مجرد عدم الانفكاك بحسب الوجود كاف والنقض المذكور غير وارد
ولذا اكتفى الشارح به قوله فانهم قالوا اه قال الآمدي ذهب الشيخ الاشعري وعامة اصحابنا الى ان الصفات
منها ما هي عين الموصوف كالوجود منها ما هي غيره وهي كل صفة امكن مفارقتها عن الموصوف كصفات الافعال من كونه خالقا
ورازقا ومنها ما لا عين ولا غير وهي ما يمتنع انفكاكه عنه بوجه من الوجوه كالعلم والقدرة والارادة وغير ذلك
من الصفات النفسية لله تعالى بناء على ان المتغايرين موجودين يجوز الانفكاك بينهما بوجه من الوجوه وعلى هذا فتلك
الصفات النفسية لما امتنع انفكاك بعضها عن بعض لم يقل ان بعضها عين الصفة الاخرى وغيرها كذا في شرح المواقف
وبما ذكرنا ظهر ذلك اه قال الفاضل المحشي الظاهر انهم لم يقولوا بمغايرة الصفات المحدثة لموصوفها كلام لا يعبأ به قوله وبهذا يظهر اي ومن
عدم قولهم بعدم مغايرة الصفات المحدثة ظهر ان استدلالهم السابق اعني انه يقال في اللغة والعرف ما في الدار غير زيد
مع انه قاعد وقدرة ليست بصحيح كانه يدل على ان الصفة المحدثة ايضا لا تغاير الموصوف اذ قد تصف زيدا بالصفات
المحدثة من القدرة والعلم والحيوة والمشية وغيرها مع صدق ذلك الكلام قوله قد عرفت المراد اه يعني قد عرفت في
الحاشية السابقة ان تفسير الشارح قوله ويمكن ان يقدر ويتصور وجود احدهما مع عدم الآخر بقوله اي يمكن الانفكاك
للاشارة الى تعميم الانفكاك كما يفهم من تخصيصه بالانفكاك في الوجود فيقول المراد امكان الانفكاك من الجانبين وكما
بالعالم مع الصانع لانه يجوز ان يتفك الصانع عن العالم في الوجود اذ يمكن وجوده مع عدم العالم وينفك العالم
عن الصانع في الخبر فان العالم متخبر في حيزه وليس الصانع متخبرا فيه كاستحالة التخبر على ذاته تعالى وكذا لا يرد الاشكال
بالعرض مع المحل اذ ينفك المحل عن العرض في الوجود بان يعدم العرض مع بقاء المحل وينفك العرض عن المحل في الخبر
فان خبر العرض هو المحل وخبر المحل مكانه فما قاله الفاضل الچلپي ان النقض بالعرض مع المحل ايضا ليس بشيء متشابه قلة
التدبر قال بعض الفضلاء رد هذا الجواب بان هذا لا يستقيم على ما هو مقرر محقق عندهم من ان كلمة او في التعريف للتقسيم
دون الترديد وحاصل المراد بالواو قسيما مرادا بحرف واحد هذا وقسما اخر حده هذا فالمعنى ان قسما من المتغايرين حده
ما يمكن الانفكاك بينهما من الجانبين في الوجود وقسما منهما ما يمكن الانفكاك بينهما من الجانبين في الخبر فيرد الاشكال على ما
ارتضاه اولا وهذا انما يرد ان لو كان التعميم مستفادا من كلمة او وليس كذلك كيف وهو غير مذكور في تعريف الشارح بل هو
مستفاد من ذكر لفظ الانفكاك في التعريف غير مقيد بقيد في الوجود او في الخبر حيث قال اي يمكن الانفكاك بينهما فالمعنى
الغيران يمكن الانفكاك بينهما اي فرد كان من الانفكاك نعم لا يتم الجواب الذي ذكره المحشي اذا اخذ كلمة او
في التعريف كما قال بعضهم الغيران ما يمكن الانفكاك بينهما في الوجود او في الخبر اذ لا يمكن التعميم حينئذ لان كلمة

او للتقسيم لا للترديد تامل قوله نعم يرد الاشكال اه اى يرد الاشكال ان امكان العالم لو اريد به امكان انفكاك
من الجانبين على من قال الغيرات ما يمكن انفكاكها في عدم او في خير لعدم امكان انفكاك الصانع عن العالم في العدم
لاستحالة عدمه تعالى ولا في الخير ايضا لامتناع تخيره وان كان يمكن انفكاك العالم في الخير والعدم جميعا
قوله ان قلت لعلهم اراد واه يعني لعل مرادهم بجواز الانفكاك جواز ان لا يكون احدهما قائما بالاخر وقائما بمحله
وان لا يكون متقوما وحاصلا به فلا يكون الصفات مغايرة للذات لامتناع ان لا يكون الصفة قائمة بذاته تعالى
ولا الصفات بعضها مع بعض لعدم جواز ان لا يكون بعضها قائما بمحل البعض الاخر ولا الجزء بالنسبة الى الكل لامتناع
ان لا يكون الكل متقوما به ولا ينتقض بالعالم مع الصانع لان العالم غير قايم بالصانع ولا بمحله ولا متقوم به لامتناع
ان يكون الصانع محلا للعالم او محلا بمحله او جزء الشيء وكذا الامر في النقض بالعرض بالنسبة الى المحل لانه يجوز ان لا يقوم
العرض بالمحل بان يعدم مع بقاء محله فيكونا غيرين قوله قلت مثله اه حاصله ان لفظ امكان الانفكاك لا يدل على
المعنى المذكور وهو هذا الا بتفسير وتخصيص ماخوذ من خارج لاخراج موارد النقض فعلى هذا يجوز تخصيص كل تعريف
اعم وتعميم كل تعريف اخص لاجل تحصيل المساواة وهو فاسد كما لا يخفى قوله على انه يرد اه اى مع كونه مما لا يليق
البحث صحيح في نفسه لانه يرد عليه التشخص فانه على تقدير ان يكون امرا موجودا غير محله مع عدم جواز ان لا يكون محله متقوما
به وكذا الاعراض اللازمة على تقدير وجودها اذ يجوز ان لا تكون قائمة بمحلها مع كونها مغايرة له اذ الانفكاك
على تقدير وجودها اذ الاعراض اللازمة غير موجودة عند الشيخ الاشعري بمعنى ان الاعراض لا يبقى زمانين
وقيل في توجيه قوله على انه يرد عليه التشخص ان التشخص لا يجوز ان لا يكون قائما بمحله مع انه غير محله بالانفاق وفيه
انه داخل في الاعراض اللازمة فلا وجه لافراده بالذكر هذا الكن يرد عليه ما لا يخفى ان ارادة النقض لا يدل على ان تكون
موجودة وعلى تقدير وجودها انهم ان يقولوا ان التشخص والاعراض اللازمة لا تكون مغايرة للمتشخص ولمحالها قوله ويرد
عليه انهم صرحوا بان الكلام اه يعني انه لا يجوز وجود الذات بدون الصفة كما انهم صرحوا بان الكلام بعدم المغايرة انما هو
الصفات اللازمة على ما صرح به فيما سبق من نقل الاحمدي عن القديمة على ما صرح به الشارح وهذا الاعتراض انما هو
باعتبار كون القديمة خصص اللازمة بحيث المفهوم والا فمن حيث الصدق متلازمان ضرورة انه لا ذات بلا
صفات الواجب بناء على تجدد الاعراض ولا يوجد الذات بدونها لانها لازمة لها وقائمة بها مع انتفاء الاعراض
قال بعض الفضلاء ان المراد بالصفات الصفات المحدثة ولعل هذا على ما هو المشهور من مذهب الشيخ من ان كل صفة
لا تغاير الموصوف كالجزء مع الكل انتهى كلامه فيه ان الشارح قد صرح في صدر الدليل بان الكلام في الصفات القديمة

حيث قال بخلاف الصفات المحدثة فالمناسب ليرد الاعتراض موافقا لما قرره اولا على ان ما ذكره من عدم صحة
الصفات المحدثة لم ينقل عن الشيخ الاشعري وان كان الدليل يقتضيه كيف وهو مخالف لما تقرر عنده من تجدد الاعراض
اذ يتحقق الانفكاك من جانب الموصوف بحسب الوجود وجانب الصفة بحسب التجدد قوله ومرادهم الجواب بسوال التقدير
ان انفكاك الصفات اللازمة بل القديمة عن الذات ممكن بالقياس الى ذاتها وان امتنع لزومها وقدمها عن انفكاك
واكا متناع بالغير كما يأتي في الامكان الذاتي وحاصل الدفع ان المراد بامكان الانفكاك جواز انفكاك احدهما عن الاخر
بلا ما يغير وقوع الانفكاك اعني الامكان الوقوعي وهو ههنا صنفان كان لزومهما والقدم دائم عن وقوعه فلا يكفي مجرد
الامكان بحسب الذات نقل عنه اقول ان لم يكن محصل والا مكان كافيا في المغايرة لزوم ان لا يكون الذات معاينا
للعرضي اللازم والقول في جوابه ان المراد بانفكاك احدهما عن الاخر فيما هو سواء كان بحسب الوجود بحسب التجدد فافهم انتهى
كلامه يعني ان التجرد عن اللازم مغاير للمحل لتحقق الانفكاك بينهما من جانب واستند في التغاير الى مغايرة المحل مغايرة المعرض
كما لا يخفى قوله كان الكليتين اه بيان للقرينة الدالة على ان المراد العرض والمحل الجزئيين يعني ان الكلام في الغيرين
وهما لا يكونان الا موجودين فهذه قرينة على ان المراد العرض والمحل الجزئيين لان الكليين غير موجودين في الخارج قوله
وعدم تصور هذا العرض اه لان العرض الجزئي من جملة مشخصات المحل الخاص فلا يمكن تصوره من حيث كونه جزئيا
بدون محله قوله وبه يظهر اه اي بان اعتبار وصف الاضافة ليستلزم ان لا يكون بين العلة والمعلول تغاير يظهر
خلل ما ذكره بقوله والعالم قد يتصور اه لان تصور العالم بدون الصانع من حيث كونه مفعولا له محال لانه يستلزم تصور
احد المتضايفين بدون الاخر وتصورهما بالنظر الى ذاتهما مع قطع النظر عن وصف الاضافة غير مفيد في كونه مغايرا للصانع لان
وصف الاضافة معتبر على ما اعترف به السايل قول المجواب عن النقض بالعالم مع الصانع على تقدير ارادة صحة الانفكاك
من الجانبين قد تقرر بقولنا المراد امكان تصور وجود كل منهما مع عدم الاخر ولا يخفى انه على ذلك التقدير لا يرد النقض بالجزء
مع الكل والصفة مع الذات بل هو على تقدير ارادة الانفكاك من احد الجانبين فاعتبار وصف الاضافة انما هو جواب
على اختيار الشق الثاني الا ان عبارة الشارح حيث عبر عن الجواب الثاني بقوله بخلاف الجزء مع الكل ناقصة عن اداء المقصد
وموهمة بانه تتمة الجواب السابق يدل على ما قدنا قول الشارح في الجواب ولو اعتبر وصف الاضافة حيث فضله ما قبله
فان ما قبله رد للجواب الاول وقوله ولو اعتبر اه رد للجواب الثاني المشار اليه بقوله بخلاف الجزء مع الكل وبما ذكرنا علمت
انه لا يظهر من اعتبار الاضافة تدخل في قول الشارح العالم قد يتصور موجودا ثم يطلب له الصانع حتى يحتاج الى ان يقال لا دخل لاعتبار الاضافة
فيه تامل قال الفاضل المحشي ابن حنيز يا ووصف الاضافة في صورة العالم بالنسبة الى الصانع كان فرضيا تقديريا قبل

اقامة البرهان فكان الكلام ههنا مبنيا على ان تصور العالم موجود مع قطع النظر عن اعتبار وصف العلية
والمعلولية فان العلية والمعلولية غير الخلاق ووصف الاضافة في صحة الكل والجزء والعلية والمعلولية ونحو ذلك
فاورد وصف الاضافة محقق كاوضح فكان ابطال الشارح هناك مبنيا على اعتبار وصف الاضافة بالفعل لا على قطع
النظر عنه فلا اشكال انتهى كلامه اقول كثيرا ما يصدق وجود الكل ثم يطلب بالبرهان وجود الجزء لخفاء كونه جزء
فوصف الاضافة فيه ايضا فرضي قبل اقامة البرهان فالفرق المذكور غير بين قوله لكن يرد عليه ان مجرد التغاير اراد عنه
بان ما هو المفهوم من عبارة الشارح ان التغاير بحسب المفهوم شرط لاذ الحمل لا يفيد بدونه كما هو فيه ويمكن ان يقال معنى التغاير
في المفهوم ان يكون مفهوم المحمول مزائدا على ما يفهم من الموضوع فالنقض بالمثال المذكور غير وارد لكون مفهوم المحمول جزءا من
مفهوم الموضوع تامل واعلم ان تفسير الحمل بالاتحاد في الهوية والتغاير في المفهوم لا يصح في العدميات فضلا عن شرط الحمل الاتحاد
واما بمعنى ان ما صدق عليه ذات واحدة والتحقيق ما ذكر في حواشي شرح التجريد ان الحمل في الذاتيات هو الاتحاد وفي
العرضيات هو الاتصاف كذا قيل قوله بدل لا نافية وانه تصحيف فضل وقع في عامة نسخ الحواشي بدل لن النافية ضوء هذا
قوله فصل بالضاد المعجمة ومعناه انه تصحيف فاضل اي زائد لا فائدة فيه ويؤيده ما نقل عند من تمثيل النافية حيث
قال كما في قوله تعالى ان كل نفس لما عليها حافظ لان لما معنى الاستثناء لدخوله على الاسم تم كلامه وفي بعض النسخ بدل
لن النافية باللام المتصلة مع النون وقوله فصل بالصاد المهملة فمعناه انه تصحيف وتغيير بسبب فصل لام لما عن النون وفي
بعض النسخ تصحيف محل قوله لا يمكن عطفه اه مثل ان يقال انه معطوف على قوله لما صار بحسب المعنى اذ ما له لو كان الواحد غيره
يلزم ان يكون الواحد غير نفسه وان يكون العشرة بدونه اه ومعطوف على ضمير كان على ما وقع في بعض نسخ الشرح بدل لفظ
صار فيلزم المعنى لكان كون العشرة بدونه وكذا لك تعسف وتكلف نقال عنه بتقدير ان يقال لزم ان يكون العشرة بدونه
وعلى هذا يكون معطوفا على قوله الصلة على تقدير ان النافية يكون معطوفا على قوله كانه من العشرة وهو كما يرد النقض باللازم
كانه لا يصدق عليه انه من الملزوم انتهى يعني انه وان صدق على اللازم انه لا يكون بدون الملزوم لكن لا يصدق عليه انه من الملزوم
فلا يرد النقض به على الدليل قوله ويقتضي ايضا الخ اي مع كونه محتاجا الى التكلف يقتضي باللازم فان اللازم غير الملزوم
عند المعتزلة مع جريان الدليل المذكور فيه بان يقال لو كان اللازم غير الملزوم لما لزم ان يكون الملزوم بدونه وانتم قد
ان لا يكون اللازم غيرا ويمكن ان يقرر النقض التفصيلي بان يقال كانه انه لو كان الواحد غير العشرة لزم ان يكون العشرة قد
فان اللازم غير الملزوم عندهم مع انه لا يكون الملزوم بدونه قوله لا يقتضي التغاير اي العينية حتى يلزم من مغايرة
لنفسه فلا يخفى عليك ان اللازم مغايرة الواحد لنفسه غير وقوف على ان كون جزء من العشرة وعدم تحققها بدونه

مغايرة

فلو كان مغايرا لها يلزم مغايرته لنفسه بل يتم بمجرد بيان ان ليس العشرة مغايرا له سواء كانت نفسه او لا فان
اريقال انه من العشرة وهي لا تكون بدونه فلا تكون العشرة مغايرا له فلو كان الواحد مغايرا يلزم مغايرته لنفسه
كان المغاير للشيء مغايرا لما ليس غيره اذ لو كان عينه يلزم اتصافه بالغيرية واللاغيرية بالنسبة الى شيء واحد فالصواب
ان يقال في توجيه النظر اذ كون الشيء من الشيء وعدم تحققه بدونه لا يقتضي عدم المغايرة بينهما قوله وبالجملة مغايرة فلا
يلزم من مغايرة الواحد للعشرة ومغايرة يد زيد له مغايرتها لنفسها قوله فان للعلم تعلقا اه حاصله ان تعلقات علمه تعالى على
نوعين تعلقات في الازل مع جواز ان يكون مقيدا بالزمان شاملة لجميع ما يمكن العلم من الازليات والمتجددات لكن تعلقا
الازلية بالمتجددات باعتبار انها ستتجدد اي مع جواز ان يكون مقيدا بالزمان بل على وجه كلي كما يتعلق 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 الكلية الازلية والمتجددة لشموله الممكن والممتنع والواجب وتعلقات فيما لا يزال مختصة با
لمتجددات باعتبار انها متجددات في زمان الحال والاستقبال وهذه التعلقات حادثة متناهية بالفعل ضرورة
حدوث متعلقاتها وهي اسواء كانت مجتمعة او متعاقبة في الوجود لان كل ما هو موجود متناه ولا يلزم من تغير المتجددات
بسبب تجدد الزمان وتبدله تغير ذات الواجب من صفة الى صفة على ما زعمت الفلاسفة لان ذلك لا يوجب تغيرا
في صفة العالم في تعلقاتها التي هي امور اضافية ولا فساد فيه هذا ما عليه الجمهور وذهب بعض المحققين الى ان
علمه تعالى بالمتجددات بانها وجدت والعلم بانها ستوجد واحد فلا حاجة الى اثبات تعلقات حادثة لعلمه تعالى
بالمتجددات باعتبار وجودها فان من علم ان زيدا سيدخل الدار غدا فعند حصول الغد يعلم بهذا المعنى انه دخل الدار
اذ لو كان علمه هذا مستمرا بلا غفلة مزيلة له وانما يحتاج احدنا الى علم آخر متجدد فيعلم انه دخل الآن بطريان الغفلة
عن الاول والباري تعالى يمتنع الغفلة عليه فيكون علمه بانه وجد عين علمه بانه سيوجد وانما قال متناهية بالفعل
لان تلك التعلقات غير متناهية بالقوة بمعنى انه كلما انتهى الى حد لا يقصر فوقه تعلق آخر لان متعلقاتها ايضا غير
متناهية بهذا المعنى على ما مر في تحقيق ان مقدورات الله تعالى غير متناهية وبما قررنا اندفع ما قاله الفاضل المحشي
من ان المتجددات سواء اخذت باعتبار انها ستتجدد او باعتبار انها وجدت الآن او قبل متناهية ببرهان التطبيق
فيكون تعلقات العلم بذلك ايضا متناهية سواء كانت التعلقات ازلية او متجددة اذ ليس معنى قوله 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

والمجردات ولاشك ان مجموع الاربيات والمجردات غير متناهية كما لايخفى قوله يجعلها ممكن الوجود اه يعني
ان القدرة صفة تجعل المقدورات ممكن الوجود اي الصدور من الفاعل بمعنى انها صفة بها يمكن التاثير والايجاد من الفاعل كما
انها تجعل المقدورات ممكنة الوجود في نفسها لا الامكان بمعنى ستواء الطرفين بالنسبة الى ذاته اشار الى ان المراد
بالجعل القدرة به يقال هذا مقدور كانه ممكن وذلك ليس بمقدور كانه ممتنع او واجب فلا يصح ان يكون اثر القدرة
وحصول الحلاف بين المتكلمين افترقوا فرقتين منهم من اثبت التكوين صفة مغايرة للقدرة والارادة ومنهم للصاحب
نفاه فمن اثبت التكوين قال ان القدرة صفة من شانها صحة التاثير والايجاد عن الفاعل والتكوين صفة من
شانها الايجاد بالفعل بمعنى ان الممكن الذي تعلقت القدرة به في الازل وصح صدوره عنه اذا ترجح بتعلق الارادة
احد جانبيه تعلق التكوين بايجاده فوجد فعلى هذا تعلقات القدرة كلها قديمة غير متناهية بالفعل لان الممكنات
التي يصح صدورها من الواجب غير متناهية والنافون للتكوين قالوا ان القدرة صفة من شانها الايجاد واما صحة
الصدور فهو الامكان اي لانه اذا كان الطرفان مستويين صلح كل منهما اثر الفاعل فلا يحتاج صحة الصدور
الى المخصص انما المحتاج صدور احدهما بعينه من الفاعل الى المخصص وهو الارادة فلا حاجة الى اثبات التكوين
ثم هولاء افترقوا فرقتين فقال بعضهم ان القدرة متعلقة في الازل بايجاد المقدورات لكن لا كل ارادة اذا تعلقت
وجد المقدور فيما لايزال فالقدرة وتعلقاتها كلها قديمة عندهم ولا حاجة في حدوث الممكنات الى امر اخر فتقديرهم
يكون مقدورات الله تعالى غير متناهية بالفعل ضرورة ان ما يوجد فيما لايزال غير متناهية بالقوة وقال بعضهم
انها متعلقة فيما لايزال بايجاد المقدورات بمعنى ان الارادة اذا ترجح احد طرفي الممكن تعلقت القدرة بايجاده فوجد فعلى هذا
تعلقات القدرة حادثة بحسب تجدد المقدورات فعندهم مقدوراته تعالى متناهية بالفعل ضرورة تناهي الموجودات
غير متناهية بالقوة اذ لا تنتهي بالقوة الى حد لا يتصور فوقه تعلق القدرة هذا محصول كلام المحشي والاولى ان يقول على
مذهبنا في التكوين ان للقدرة تعلقين احدهما ازلي بها يصح صدور الممكنات عن الفاعل وتلك التعلقات قديمة غير
متناهية بالفعل لعدم تناهي الممكنات وتعلق ثان حادث بها يوجد المقدورات وهي التعلقات الحادثة بحدوث
تعلق الارادة ترجح احد جانبيه وهذه التعلقات متناهية بالفعل غير متناهية بالقوة كما هو متعلقاتها قوله فذكرها
للتنبيه على الترادف قيل الاولى ذكرها متصلا بالقدرة قوله او على صحة الاطلاق اه يعني ان ذكر القوة للتنبيه على
انها يصح اطلاقها على الله تعالى بمعنى انه يصح ان يقال ان القوة صفة له تعالى لا بمعنى انه يصح اطلاق القوي المشتق
منه عليه تعالى فلا يرد ما قاله الفاضل الجلبي اركون المحذور صفة لله تعالى لا يدل على صحة اطلاق المشتق على الله

فان الاطلاق موقوف على اذن الشرع كما ان الاستواء والوجه واليد والقدم صفة له تعالى مع عدم
صحة اطلاق المستوى وغيره ذلك عليه عندنا قوله وهما صفتان غير العلم اى هما صفتان زائدتان على الذات تنكشف
بهما المسموعات والمبصرات كما ينكشف لنا باحدى هاتين الصفتين من غير ان يكون على سبيل الانطباق له او وصول الهواء
ومنع ان العلم فانا اذا علمنا علما تاما جليا بشيء ثم ابصرناه او سمعناه نجد بالبديهة فرقا بين الحالتين ونعلم
بالضرورة ان الحالة الثانية مشتملة على امر زائد مع العلم فيهما فذلك الزائد هو الابصار قوله عند الاشاعرة
والجهور من المعتزلة والكرامية قال في شرح المقاصد الا ان ذلك ليس بلازم على قاعدة الاشعري في الاحساس من
انه علم بالمحسوس يجوز ان يكون مرجعها الى صفة العلم ويكون السمع علما بالمسموعات والبصر علما بالمبصرات انتهى
وانما اثبت صفتين زائدتين لان القرآن والاحاديث محمولة به مع انه يمكن اتصافه تعالى بالاحاطة الى غير ذلك تاويله قوله
واوهما غيرهم اه اى فلاسفة الاسلام والكعبي وابو الحسين البصري بالعلم بالمسموعات والمبصرات من حيث تعلقه
على وجه يكون سببا للانكشاف التام الذي يكون لنا بعد استعمالنا اياتنك الحاستين وحاصل كلامهم ان العلم بالنسبة
الى المسموعات والمبصرات تعلقين تعلق ازلي بها ينكشفان انكشافا تاما شبيها للانكشاف العقلي الذي يكون لنا بعد
استعمال العاقلة وتعلق اخر حادث يحصل بعد حدوثهما بهما ينكشفان انكشافا تاما شبيها للانكشاف الحسي الذي يكون
لنا بعد استعمالنا الحاستين المذكورتين فهو باعتبار هذين التعلقين يسمى بالسمع والبصر فلا يرد ان العلم اذا كان للعلم
به تعلقا ثانيا يحدث بحدوثهما قوله ومن تمسك به اه اى ومن تمسك باثبات الصفتين المغايرتين للعلم يلزمه ان يقول
بان الذوق والشم واللمس في ذاته تعالى ضرورة ان العلم بالمذوقات والمشمومات والملموسات يكون قبل وجود
والذوق والشم واللمس انما يكون بعد وجودها فتكون هذه الصفات مغايرة للعلم في ذاته تعالى فلا تنحصر الصفات
عنده بالسمع قال السيد السند قدس سره في شرح المواقف وانما لم يوصف بالشم والذوق واللمس لعدم ورود النقل بها
قال بعض المحققين الاولى ان يقال لما ورد النقل بهما منا بذلك وعرفنا انهما لا يكونان بآلة لتعين المعروفتين واعترفنا
بعدم الوقوف على حقيقتهما قوله عند من لا يقول بالتكوين اه نقل عنه وايضا لا يصح على مذهب من لا يقول بالتكوين
مطلقا بل على الاخرين منهم كما مر آنفا قوله اعترض عليه اه حاصله ان الارادة التي من شانها التخصيص عند التعلق
اذا تساوى نسبتها الى التعلقين اعني تعلق الفعل والترك تحتاج الى مخصص اخر والا يلزم الترجيح بلا مرجح وينقل
الكلام الى ذلك المخصص فيلزم التسلسل او الدور وان لم يتساو بل من شانها التعلق بجانب واحد لذاته يلزم
ان لا يجاز في الاختيار بمعنى صحة الفعل والترك الذي اثبته الشيخ الاشعري ضرورة ان احد الطرفين لازم لارادة الله

كلازم الذات فيكون احد الطرفين كلازم الذات وان كان بمعنى ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل محققا لا يقال لم لا يجوز ان يكون للارادة نوع خصوصية باحد المتعلقين ولا تنتهي تلك الخصوصية الى احد الوجوب فلا يلزم الايجاب ولا التسلسل لانا نقول ان الخصوصية ما لم تنته الى احد الوجوب لا يكون مخصصا للوقوع لانه اذا صار الوقوع بسبب تلك الخصوصية اولى بلا وجوب وكان كافيا في وقوعه فلنفرض وقوعه بها في وقت العدم في وقت آخر فان لم يكن اختصاص احد الوقتين بالوقوع لمرجح يلزم الترجيح بلا مرجح وان كان لمرجح لا تكون تلك الخصوصية كافية بل يقول اذا لم يكن الاولوية واصلة الى احد الوجوب يلزم ترجيح المرجوح لانه مع وجود تلك الاولوية لاحد الطرفين يجوز وقوع الطرف الآخر لعدم انتهائها الى احد الوجوب فاذا فرض وقوع الطرف الآخر مع وجود الاولوية لاحد الطرفين يلزم ترجيح المرجوح ولذا قالوا في تعريف الارادة صفة توجب تخصيص احد المقدورين ولم يقولوا صفة ترجح احد المقدورين قالوا ان المعلول ما يجب وجوده عن العلة لم يوجد قوله لا يقال الارادة صفة الخ جواب عن الاعتراض حاصله انا نختار الشق الاول ولا يلزم الاحتياج الى مخصص آخر فان الارادة صفة من شأنها ومقتضى ذاتها انها اذا تعلقت يجب صدور الفعل وتركه عن الفاعل من غير احتياج الى مخصص آخر فيجوز تخصيصه المساوي بل المرجوح قوله لانا نقول الكلام في وجود تلك الصفة لا بعد وجود الصفة التي من شأنها صحة الفعل والترك من غير مخصص بل هو ممتنع لاستلزامه المحال الذي هو ترجيح احد المتساويين بلا مرجح وقد اجيب عنه بان اللازم هو ترجيح احد المتساويين اي ايجاده من غير مرجح اي من غير سبب داع الى ايجاده وهو ليس بمحال بل هو واقع فان الهارب من السبع اذا كان له طريقان متساويان فانه يختار احدهما من غير داع ويباشر عليه وكذا العطشان اذا كان عنده قدحا ماء مستويان من جميع الوجوه والجائع اذا كان عنده رغيفان متساويين من جميع الوجوه انما المحال هو ترجيح احد المتساويين اي وقوع احدهما من غير مرجح اي موقع وهو جد وهو غير لازم من كون الارادة مرجحة كما لا يخفى وانت خبير بان هذا الجواب لا يجدي نفعا لانه يجوز ان يكون مخصص احد المقدورين بالوقوع في وقت معين هي القدرة واستواء نسبتها الى الطرفين والاوقات انما يستلزم الترجيح بلا مرجح لا الترجيح بلا مرجح اذ المرجح للموجب هو الذات وهو موجود والفرق بان يكون القدرة مرجحة يستلزم الترجيح بلا مرجح دون الارادة مشكل على انا نقول قد صرح السيد السند في شرح المواقف في بحث الامكان ان الترجيح بلا مرجح لا يستلزم الترجيح بلا مرجح هذا ولا مخلص عن هذا الا ايراد الا بما يقال ان تعلق الارادة باحد الطرفين يحتاج الى تعلق آخر مخصص له وهكذا الى غير النهاية والتعلقات امور اعتبارية لا يجري فيها برهان التطبيق

به المشية ولعلهم يخصصون المشية بمشية افتراء قوله لكن الكلام على التحقيق فان التحقيق ولو ارتكبه تعالى فهو كائن
ومراد له وان لم يكن مرضيا وما مورا به بل قد يكون منهيا عنه اجماعا من اهل الحق لقوله نعم ولو شاء ربك
لا من من في الارض كلهم جميعا وقوله تعالى لو شاء لهداكم اجمعين وقوله عم ما شاء الله كان وما لم يشا لم
يكن قوله قيل عليه قائله مولانا زاده الشارح الاخير المعقائد وحاصله ان الدليل انما يدل على المعنى الذي
يجزم المخبر بصحة الاخبار مغائر للعلم بمعنى التصديق اليقيني لا المطلق العلم الشامل للتصور والتصديق فان كل عاقل
يصدق الاخبار يحصل في ذهنه صورة ما اخبر به بالضرورة وعلى تقدير التسليم ان هذا الدليل غير تام في شأنه تعم
اذ لا يمكن ان يقال انه تعالى اخبر عما لا يعلم لانه يستلزم الجهل والكذب وكلاهما محال على ذاته وقياس الغائب على
الشاهد على ما قال الامام الرازي من انه لما ثبت مغائرة للعلم في الشاهد فكذلك في الغائب اذ لا مختلف فيما حقيقة
الخبر بالاجماع غير مفيد في المطالب التي يطلب فيها اليقين وبعيد عنه بان الذي يصلح ان يكون مدلولا للكلام الاخباري
حسا هو العلم التصديقي دون العلم التصوري فلا حاجة الى بيان مغائرته له وان قياس الغائب على الشاهد
يفيد الالزام على الخصم لقولهم به وقد يقال المقصد هنا مجرد تصوير الكلام النفسي بحيث يمتاز عن الكلام اللفظي و
الارادة والعلم واما اثباته للواجب تعالى فذلك بما نقل عن الانبياء عم ولا يخفى ما في الكل اما الاول فلانه انما يتم اذا
كان دلالة الكلام الاخباري عليه دلالة وضعية اما اذا كان دلالة الاثر على المؤثر فلا واما الثاني فلان
الالزام غير مقصد هنا بل المقصد اثبات المطلب الذي هو من جملة مهمات امور الدين واما الثالث فلان ما نقل عن الانبياء
عليهم السلام بالتواتر انما يدل على ثبوت الكلام لا على كونها مغائرة لما سواها في ذاته تعم فلا بد من بيان المغائرة
وامكانها في ذاته تعم حتى يحمل تواتر النقل بثبوته على ظاهره ولا يأول قوله واعلم ان هذا المقام مجازا لافهام نقل عنه
بجوز بالحاء المهملة والجيم انتهى فعلى الاول من حزت الموضع احوزه حوزا سلكته وسرت فيه وعلى الثاني من جاز الاول
يجوزها ويجزها والجواز والجواز السوق اللين قوله المعنى الذي نجده يعني المعنى الذي نجده في انفسنا عند اخبارنا
عن قيام زيد عند النسبة الايجابية بينهما الى تغيير العبارات ومدلولاتها المتغيرة بتغيرها اعني المدلولات اللغوية التي
يسمونها في الاصطلاح معاني اول وهلة فان العبارات تختلف بحسب الازمنة والامكنة والاقوام وبحسبها يختلف
مدلولاتها من غير اختلاف وتغير في ذلك المعنى بل كما يدل على ذلك المعنى بالعبارة يدل عليه بالكتابة والاشارة
ايضا فعلم انه غير الكلام اللفظي الذي هو العبارات ومدلولاتها التي تتغير بتغيرها فلا يرد ان يقال ان الكلام النفسي
ايضا مدلولات الالفاظ والمدلولات حادثة لتغيرها بتغير العبارات فيلزم قيام الحوادث بذاته تعم قال بعض الفضلاء

وانت خبير بان ما ذكره انما يتم اذا ثبت كون المعنى المذكور كلاما نفسيا ولم يثبت بعد وايضا ان الكلام النفسى مدلول الكلام اللفظى عند اهل الحق وما ذكره من قوله فليس ذلك عين مدلول العبارات فى تحقيق كلامهم بعيد عن مقصودهم بمراحل اقول المقصد هنا هو مجرد بيان ان المعنى الذى يعبر عنه بالعبارة او الكتابة او الاشارة مغاير للعلم واما انه كلام نفسى ام لا فهو مطلب آخر اثبته الشارح بقوله وسمى هذا كلاما نفسيا كما اشار اليه الاخطل الا ويس المراد بقولهم الكلام النفسى مدلول اللفظ انه مدلول اللغوى الذى يتغير بتغير العبارات والاصطلاحات كيف وهو يستلزم قيام الحوادث به تعالى بل المراد انه المعنى الذى هو غرض المتكلم من الكلام الذى لا يتغير بحسب تغير العبارات والاصطلاحات وهو الاصل بالنسبة الى الالفاظ المعبر عنه بالمعانى الثانوية فى الاصطلاحات قوله ثم ان الشاك اه بيان لمغايرته للعلم يعنى ان الشاك يحصل له التصورات الثلث ولا يجد ذلك المعنى اعنى النسبة الايجابية على عدم قصد الاخبار عنه فيكون مغايرا للتصور ما اخبر به ثم انه اذا قصد الاخبار عن ذلك المعنى يجد فى نفسه النسبة الايجابية التى يعبر عنها بزيد قائم او ثبت له القيام او اتصف بالقيام او نحو ذلك مع عدم علمه بوقوع النسبة لكونه شاكا فيكون مغايرا للتصديق بما اخبر به ايضا وفيه بحث من وجوه الاول انه يرد عليه بعض ما يرد على الاول من ان هذا الدليل غير تام فى ذاته تعالى اذ لا يصح كونه تعالى شاكا ولا اخباره عما لا يعلم وقوعه وقياس الغائب على الشاهد لا يفيد والثانى انه ان اريد بعدم علمه بوقوعه النسبة عدم التصديق به فمسلم لكنه لا يفيد المغايرة لمطلق العلم وان اريد عدم تصوره ايضا فهو ممنوع والثالث وهو يرد على الاول ايضا انا لا نحقق حقيقة الخبر فى تلك الصورة بالبين هنا الا مجرد لفظ الخبر ولعل قوله تدبر اشارة الى ما ذكرنا تامل فانه من مطارح الاذكياء قوله والحق ان الامر عبارة عن الحالة اه اى والحق ان الامر صفة مغايرة للارادة لا ان الامر تعبير عن الحالة التى تحصل فى ذهن الآمر عند قصد الامر اعنى النسبة الايجابية التى بطريق الاستعلاء سواء اريد وقوع ما يتعلق به الامر او لم يرد بل اريد علم وقوعه وانكار هذا مكابرة قوله قال فى التلويح ثبوت النبوة اه يعنى ان ثبوت نبوة نبينا صلى الله عليه وسلم موقوف على وجود الباري وعلمه وقدرته وكلامه وعلى تصديق النبى بالكلام معجزا تا اما توقفه على ما سوى الكلام فلان ثبوته موقوف على ثبوت عصمة الصلوة والسلام وهو موقوف على ظهور امر خارق يكون فعل الله لانه تصديق منه حال ادعائه النبوة موافقا لدعواه وكاستدلال حزق السادة حين الادعاء موافقا للدعوى موقوف على كونه تعالى قادرا مختارا موجودا عالما وايضا الرسول من رسله الله تعالى للتبليغ الاحكام فلا بد ان يكون المرسل موجودا قادرا على الكمال عالما بمبناه مختارا فى اختار

واما توقف على الكلام فلان الكثر الاحكام التي جاء به نبينا عليه السلام مأخوذ من الكتاب وهو قوي الادلة الشرعية
واعلاها وثبوته موقوف على كونه تعالى متكلما وبما ذكرنا ظهر ضعف ما قال بعض الفضلاء ولعل التحقيق عدم
توقف الشرع على التصديق بكلامه اذ يجوز ارسال الرسل بان يخلق الله فيهم علما ضروريا برسالتهم وما يتعلق بها من
الاحكام او يخلق الاصوات الدالة عليها او يصدقهم بان يخلق المعجزة في ايديهم من غير احتياجهم في شيء من ذلك الى
اتصافه تعالى بالكلام لان الكلام في شريعة نبينا عليه السلام وتوقفه على التصديق بكلامه تعالى ظ كما لا يخفى قوله
فبين كلاميه تدافع ظاهر لان ما في التلويح يدل على ان الايمان بكلامه تعالى لا يتوقف على الشرع وكلامه ههنا يدل على
انه يتوقف على الشرع حيث تثبت كلامه تعالى باجماع الامة الذي هو موقوف على ثبوت الشرع واعلم انه لا حاجة
في اثبات هذا التدافع الى نقل هذا الكلام من التلويح لان الشارح صرح في هذا الكتاب ايضا بان ثبوت الشرع
موقوف على الكتاب فلا يمكن اثبات الكلام به حيث قال في بيان قوله الحي القادر العليم السميع البصير الشائي المريد
ايضا قد ورد الشرع باطلاق بعضها مما لا يتوقف ثبوت الشرع عليها فيصح التمسك بالشرع فيها كالتوحيد بخلاف وجود الصانع
وكلامه ونحو ذلك مما يتوقف ثبوت الشرع عليه قوله لا بد في التوفيق من التحمل اه لا حاجة الى التحمل بل التوفيق بينهما
حاصل لان ما قال في التلويح هو ان ثبوت الشرع موقوف على ثبوت كلامه تعالى وما قال ههنا ان ثبوت
الكلام موقوف على ثبوت الاجماع وثبوت الاجماع غير موقوف على ثبوت الشرع حتى يلزم ما ذكر بل على
صدق النبي عليه السلام لان مبناه قوله عليه السلام لا يجمع امتي على الضلالة وما رآه المومنون حسنا فهو
عند الله حسن صدقه عليه السلام موقوف على ظهور امر خارق على يده لا على ثبوت الشرع قال في شرح المقاصد
انه متكلم لتواتر النقل بذلك عن الانبياء وقد ثبت صدقهم بدلالة المعجزة من غير توقف على اخبار الله تعالى المتكلم عن
صدقهم بطريق لئلا يلزم الدور انتهى كلامه قيل وجه التوفيق ان الموقوف عليه للشرع هو الكلام اللفظي والمثبت بالشرع
الكلام النفسي وقال المحشي المدقق في وجه التوفيق ان اللازم مما في التلويح عدم توقف الايمان بكلامه تعالى على ثبوت الشرع
واللازم مما ذكر ههنا توقفه على نفس الشرع وفيه ان لا معنى لتوقف على نفس الشرع الا توقفه على ثبوته في نفسه كما لا يخفى
قوله وقيامه ليستلزم اه دفع لما يقال ان ماخذ الاشتقاق التكلم لا الكلام وانما الكلام اثره كما ان النقوش
الخطية اثر الكتابة فلا يلزم من ثبوت التكلم ثبوت الكلام ووجه الدفع ظ قوله والمعتزلة اه اي يقولون بان ثبوت
المشتق يقتضي ثبوت ماخذ الاشتقاق وان ثبوت المتكلم يقتضي ثبوت التكلم لذاته تعالى لكن قيام التكلم بذاته
تعالى لا يستلزم قيام الكلام فان معنى التكلم ايجاد الكلام والقائم بذاته تعالى هو الايجاد والكلام عرض

موجودا في محل آخر فلا يلزم ثبوت الكلام النفسي فيه ان المعتزلة غير قائلين بقيام التكلم بمعنى خلق الكلام ايضا
بل اطلاق المتكلم والخالق عليه تعالى عندهم باعتبار معنى حاصل في غيره قال في شرح مختصر العضدي في مسئلة لا يشتق
اسم الفاعل لشئ باعتبار معنى حاصل لغيره خلافا للمعتزلة قالوا اطلق الخالق عليه تعالى باعتبار الخلق الذي هو حاصل للمخلوق
انتهى كلامه كيف وهم غير قائلين بالصفات والقيام والثبوت مع انهم يقولون بانه تعالى متكلم بمعنى انه موجد الكلام في
الموجد عليه تعالى لا يوجب قيام المأخذ به تعالى وايضا المختار عندهم ان كلامه هو الحروف والاصوات القائمة بذات
القاري والحافظ التي يستحيل بقاؤها فايجاد تلك الحروف قائمة بذات الحافظ والقاري كان افعال العباد مخلوقة لهم
كما بذاته تامل قوله وهو عدول عن الظاهر واللغة يعني ما قاله المعتزلة من ان معنى التكلم ايجاد الحروف خلاف الظاهر
واللغة فان المتحرك من قام به الحركة لا من اوجدها ولو في محل آخر بخلاف ما اذا سمعنا قائلا يقول انا قائم فانه
متكلما وان لم نعلم انه الموجد لهذا الكلام بل وان علمنا ان موجده هو الله تعالى لا هو على ما هو راي اهل الحق قوله
واما الكرامية فقالوا بحدوثه اي قالوا بان الكلام المركب من الحروف والاصوات حادث قائم بذات الله تعالى
وهم يسمونه قول الله واما الكلام القديم عندهم فهو القدرة على التكلم على ما مر قال في شرح المقاصد
لمازعمت الكرامية ان بعض البراهين من بعض وان مخالفة الضرورة اشنع من مخالفة الدليل ذهبوا الى ان
المنتظم من الحروف مع حدوثه قائم بذاته تعالى انتهى كلامه هذا هو المشهور لكن قال في المواقف في باب التنزيهات
ان الكرامية انما يقولون بقيام الحادث الذي يختلج البارى اليه في ايجاد الخلق وهو قوله كن او الارادة على
اختلاف بينهم قوله هذا مذهب 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
قوله وذلك فيما لا يزال قيل يرد عليه انه اذا كان الكلام النفسي مدلول الكلام اللفظي لزم ان يكون متعدد التعدد
اللفظي 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 وكما يلزم من تعدد الاثر تعدد المؤثر قوله والجواب الحق اي
الجواب الحق المطابق لمذهب الجمهور ان عدم جواز وجود الكلام بدون التعلقات في الازل لا ينافي ان يكون
ذلك صفة واحدة حقيقية غير متكثرة بحسب الذات فان التكثر بحسب التعلقات في الاضافات لا يوجب التكثر
بحسب الذات وانما كان هذا الجواب حقا لعدم الاحتياج فيه الى القول بان دلالة اللفظ عليه دلالة الاثر
على المؤثر الذي هو خلاف الظاهر قوله واعترض على مذهب المحدثين الا نقل عنه في الحاشية هذا الاعتراض

يختص بمذهب المحدوث فلا وجه للاختصاص وهو الذي ذكره الشارح مع جوابه فلا وجه لما يراد
اللهم الا ان يراد تلخيص السوال والجواب وحينئذ يرد الاول انتهى كلامه يعني ان هذا الاعتراض ورد على مذهب
الجمهور القائلين بان تعلقات الكلام ازلية بان يقال كيف يكون صفة الكلام في نفسها غير امر ولا نهي واخبر وكما
يمكن وجود العام الا في ضمن الخاص فلا وجه لتخصيصه بمذهب المحدوث واجيب عنه بانه اورد السوال كما قدم
فيما ينبغي على ابن سعيد حيث جعل حدوث الاقسام فيما لا يزال ولم يجعل التعلق ازليا يعرف منه ايراد السوال
عليه والجواب عنه بالمقايسة ومنشاء الاعتراض اشتباه النفسي بالكلام اللفظي فان اللفظ لا يخرج عن هذه الاقسام
ولا يوجد بدونها فكذا النفسي والا فجعل الاقسام انواعا نصفة شخصية مما لا يقدم عليه احد قوله فان الكلام
من حيث هو امر اه يعني ان الامر الذي هو الطلب بطريق الاستعلاء من حيث هو كذلك غير الخبر الذي هو الاعلام
عن وقوع نسبة او عدم وقوعها من حيث هو كذلك يدل على ذلك اختلافهما في لوازمهما فان الاول غير محتمل للصدق
والكذب بخلاف الثاني قوله بخلاف الكلام دفعا لما عسى ان يقال انه اذا كان الامر من حيث هو
مغايرا للخبر لزم ان يكون مغايرا للكلام لانه عين الخبر على ما قلتم من انه صفة واحدة شخصية لا تكثر فيه بحسب الذات
بل بحسب التعلقات فيلزمكم ان لا تقولوا بانقسام الكلام الى النوع المذكورة في الازل كما لزم من
جعله في الازل خبرا وحاصل الدفع انه لا يلزم من مغايرة الخبر مغايرته الكلام فان الامر من حيث هو
كلام مخصوص يعني انه هو ذلك الصفة الشخصية الا انه حصل له خصوصية باعتبار تعلقه بالمامور به
وهو لا يخرجه عن كونه ذلك الشخص نعم يخرجه عن كونه متصفا بحيثية اخرى من كونه خبرا او نهيا واستفهاما
ونداء ونظيره ان زيدا من حيث هو عالم يصدق عليه انه زيد ولا يخرجه هذا الاعتبار عن كونه زيدا
ولا يصدق عليه بذلك الاعتبار انه زيد من حيثية اخرى كحيثية كونه كاتبا والسر في ذلك ان هذه اضافات عارضة
له غير داخلة في هويته فلا يخرجه هذه الاعتبارات عن كونه ذلك الشخص نعم ان هذه التعلقات والاضافات
متباينة فلا يصدق بعضها حين صدق البعض الآخر قال الفاضل الجلبي يرد عليه ان هذا لو تم لدل
على كلية مسمى لفظ زيد لا على انه يصدق على كثيرين مختلفين بالعدد كزيد من حيث هو كاتب ومن حيث
هو عالم ومن حيث هو الى غير ذلك من الاعتبارات التي لا يكاد تنتهي ولا يخفى انه ليس بشيء لان الصدق
المعتبر في مفهوم الكلي المقول على كثيرين مختلفين بالعدد ان يكون مقولا في جواب ما هو بحسب ما يسئل
عنها بما هو يقع ذلك الكلي جوابا عنه كالانسان يكون محمولا عليها ولا شك انه لو سئل ان زيد الكاتب القائم

والثالث ما هو يقال في جوابه انه انسان كانه زيد على ما بين في موضعه قوله لا يوجب الاتحاد والالزم
الاتحاد بين كل امرين بينهما ملازمة وذلك بديهي البطلان قوله ولو سلم فجعل البعض اذا ولو سلم ان
يستلزم امر يوجب الاتحاد فجعل الامر والنهي والاستفهام والنداء راجعا الى الخبر ليس ولي من عكسه اذ لا شك
في وجود وقوع الاستلزام بين الكل اذ ما من خبر الا ويستلزم الامر بالعلم بمضمونه والنهي عن العلم بخلافه وطلبا كما
قبال عليه كما لا يخفى وبهذا ظهر فساد ما قال الفاضل الجلبي ان استلزام الاخبار للانشاء غير بين ولو سلم
مجرد الجواز والامكان فهو غير مفيد وقد يقال في وجه الترجيح كل طلب في الكلام اللفظي يحصل بتصرف في الكلام الخبري
فان قولنا اضرب يحصل بالتصرف على ما بين في التصريف فيكون الخبر اصلا في اللفظ فكذا في النفسي وانت خبير بان
هذا ظن لا يفيد الجزم على ان الرجوع في اللفظ ايضا غير متقن قوله اعترض عليه بان مبناه اي الاعتراض
تصور الرجل الاين وامره بشيء هو العزم على الطلب وتخيله وهو ممكن واما نفس الطلب فلا شك في كونه
سفها بل قيل هو محال لان وجود الطلب بدون من يطلب منه شيء محال كذا في شرح المواقف وفيه انها
يكون محالا اذا طلب منه ان يأتي بالفعل حال عدمه واما اذا طلب منه ان يأتي به بعد وجوده كما قيل
فالحق ان نفس الطلب صحيح المعدوم وان كان الاتيان حال الوجود محل اشكال اذ المعدوم ليس بشيء
فهو غير فاهم للخطاب فلا بد للطلب وان كان المقصد الاتيان حال الوجود من فهم الخطاب قبل انه لا يقال
يلزم منه ان يكون امر النبي عليه السلام اي يعني ان ما ذكرت من ان في الصورة المذكورة العزم على الطلب
ان كان يأمرنا النبي عليه السلام بشيء وكذا نهيه هنا بشيء بل عزم على الامر والنهي بالنسبة الينا اذ قطع البطلان
صرورة ان خطاب النبي عليه السلام لكل مكلف يولد الى يوم القيمة ولذا وجب اكا متثال واختصاص خطاباته
باهل عصره وثبوت الحكم فيمن عداهم بطريق القياس بعيد جدا قوله لانا نقول فرق بين الامر الصريح
الخطابات عند الحاضرين بالقصد والصراحة والغائبين بالتبع والضمن والخطاب المعدوم ضمنا وتعاليم
سفها قوله فان المراد اي يعني اطلاق لفظ القرآن شائع على ذلك المؤلف عند اهل اللغة والقراء و
علماء اصول الفقه بخلاف كلام الله تعالى فانه وان كان كالقرآن مشتركا بين اللفظي والنفسي لكن المتبادر
منه ولو في عرف اهل السنة والجماعة هو النفسي قيل وجه سبق الذهن من القرآن الى هذا المؤلف ان القرآن شعر بالآية
المتعلقة بالملفوظ دون المعنى قوله وايضا فيه تنبيه على المراد اي في ذكر الكلام بعد القرآن تنبيه على ان المراد منهما
الاول بشرط ان لا يخفى ان التنبيه انما يحصل لان قوله كلام الله عطف بيان لقوله والقرآن فانه حينئذ يكون مخصوصا

في المفهوم وارد توضيحه لا يدل له لان المقصد هو الحكم على القران بانه غير مخلوق لا على كلام الله قوله وقد ثبت
الكلام النفسي الخ رد لما يقال انه اذا كان المنقل مخالفا للعقل يجب صرفه عن ظاهره هنا كذلك فانه لو حمل المتكلم على
من ثبت له الكلام يلزم قيام الحوادث بذاته تعالى اذ لا معنى للكلام الا المركب من الاصوات والحروف المشروطة
وجود البعض بانتفاء البعض الاخر وحاصل الدفع انه قد ثبت الكلام النفسي الذي ليس فيه شائبة الحدوث فلا حاجة
لنا الى العدول عن الظاهر وحمل المتكلم على موجد الحروف والاصوات قوله يرد به الصحة بحسب اللغة الخ رد لما يقال من ان
تعالى بالاعراض بمعنى الايجاد صحيح وانما لم يطلق عليه تعالى الاتهام معنى الانصاف والقيام او التخيير وما يوهم
اطلاقه موقوف على اذن الشرع عند المعتزلة بخلاف المتكلم اذ قد ورد به الشرع وحاصل الدفع ان المراد انه يصح وصف
الباري تعالى بالمشتق من الاعراض المخلوقة له بحسب اللغة بان يقال ان الله تعالى اسود وابيض ومتحرك ومتجسم
ومتحيز الى غير ذلك ولا شك انه غير صحيح بحسب اللغة الا ترى انه لا يصح ان يقال لمن القى الحجر او وجد الحركة فيه على
ما هو راى المعتزلة ان ذلك الشخص متحرك قوله يرد عليه ان هذا الا يعين الرابط المتبادر من قوله واذا وصف بما
هو من لوازم القديم يراد به الحقيقة الموجودة واذا وصف بما هو من لوازم المحدثات يراد به الالفاظ المنطوقة ان
القران يطلق بالاشتراك او الحقيقة والمجاز على المعنيين النفسي واللفظي فاذا وصف بما هو من لوازم القديم يراد به النفسي
واذا وصف بما هو من لوازم المحدثات يراد به اللفظي او المتخيل او الاشكال ويرد عليه ان المقصد تحقيق جواب المصارية
عنيه وتحقيقه وهذا ابين بالاعراض عن تحقيق جواب المصنف لان حاصل جواب المصنف ان القران بمعنى الكلام النفسي يوصف بكونه مكتوبا ومقروا
ومحفوظا ومسموعا باعتبار وجوده في الكتابة والعبارة والذهن وهي اوصاف له باعتبار الامور الدالة عليه لا باعتبار حقيقته
بل من قبيل الاوصاف التي جرت على غير ما هي له كما يقال زيد مكتوب ومقروء ومسموع ومحفوظ باعتبار وجود الالفاظ
وحاصل جواب الشارح ان الموصوف في جميع الاوصاف اللفظي الحادث دون النفسي القديم وانما قلنا ان الظاهر المتبادر من قوله
واذا وصف الخ انه يمكن توجيهه بحيث يكون تحقيقا لجواب المصنف بان يقال معنى قوله يراد به الحقيقة الموجودة ان المحفوظ في هذه
الصورة ذاته الموجودة في الخارج من غير ملاحظة امر يدل عليه اذ هو من قبيل وصف الشيء بما هو حالة حقيقة بخلاف
ما اذا وصف بما هو من لوازم المحدثات اذ لا بد فيه من ملاحظة ما هو يدل عليه حتى يظهر صحة الوصف به لعلاقة
الدالية والمدلولية فمعنى هذا معنى قوله يراد به الالفاظ المنطوقة يراد به حقيقتها حيث لا يلاحظ معه الالفاظ المنطوقة او المخيلة
او الاشكال المنقوشة فيكون تحقيقا لجواب المصنف كما لا يخفى قال الفاضل الحلبي هذا انما يرد لو كان معنى قول الشارح وتحقيقه
تحقيق جواب المصنف وليس كذلك بل هو جواب آخر لان جواب المصنف كان بعيد اخلاف الظاهر فعدل الشارح عنه فقال

وتحقيقه اى تحقيق الجواب انتهى ولا يخفى عليك انه لو كان مقصد الشارح ايراد جواب آخر من شبهة المعتزلة فلا معنى لايراد قوله ان للشئ وجودا فى الاعيان الا بل الواجب ان يقول وتحقيقه ان القرآن يطلق على المعنيين الكلام النفسى واللفظى فحيث يوصف بما هو من لوازم القديم يراد به اه ولله در من فسر قوله اى تحقيق جواب المصنف لا تحقيق جواب آخر تأمل فى هذا المقام فانه من مزال الاقدام قوله والتفصيل انما تمسك اه يعنى تفصيل الكلام فى ان هذا جواب آخر لا تحقيق جواب المصنف للمعتزلة لما تمسكوا بان القرآن متصف بالاوصاف التى هى من سمات الحدوث فيكون حادثا اجيب عنه تارة بان وصفه بالاوصاف المذكورة ليس بحقيقة حتى يلزم حدوثه بل هو مجاز عقلى من قبيل وصف المدلول بصفة الدال كما يقال سمعت هذا المعنى من فلان وقرأته فى بعض الكتب وكتبته بيدى وهذا حاصل جواب المصنف واجيب عنه تارة اخرى بان الموصوف بهذه الاوصاف هو اللفظ وهو حادث عندنا انما القديم هو النفسى وهو غير متصف بهذه الاوصاف والقرآن يطلق عليهما اما بالاشتراك او بالحقيقة والمجاز هذا حاصل ما قرره الشارح بقوله فحيث يوصف اه قوله وقال بعضهم اه اى قال بعض من لم يجوز سماع الكلام النفسى فى وجه تخصيص موسى عليه السلام بالكليم انه اسمع كلام الله تعالى من جميع الجهات على خلاف ما هو المعتاد حصر ولا يخفى ان هذا الوجه مندرج فى عبارة الشارح فان معنى قوله فسمع موسى صوتا واحدا على كلام الله تعالى بلا واسطة الملك والكتاب سواء كان من جانب واحد او من جوانب بصورة غير مكتسبة للعباد على ما هو شان سماعنا او من جميع الجهات وكلاهما خرق للعادة وانما قلنا عند من لم يجوز سماع الكلام النفسى لان من يجوز سماعه كالشيخ الاشعرى والغزالى فهو يقول بحصوله كانه سمع كلامه الازلى بلا حرف ولا صوت كما يرى ذاته فى الآخرة بلا كم ولا كيف وهم يجوزون تعلق الرؤية والسماع بكل موجود حتى الذات والصفات قوله قيل اعتبار العلاقة اه يعنى ان قوله باعتبار دلالته عليه يدل على ان اطلاق كلام الله على اللفظى لعلاقة دلالته عليه اعتبار العلاقة لتشعر بكونه منقولا لا مشتركا لان المشترك هو الذى يكون معناه متعددا ولم يتخلل بينهما النقل مع ان المدعى ان كلام الله اسم مشترك بين كلام النفسى القديم واللفظى الحادث ويلزم ايضا ان يكون استعمال الكلام مجازا فى المنقول عنه اعنى الكلام النفسى بالنسبة الى الناقل لان اللفظ المنقول حقيقة فى المنقول اليه مجاز فى المنقول عنه بالقياس الى الواضع الثانى الذى هو الناقل على ما بين فى محله وهذا باطل لانه لو كان مجازا فى النفس لصح نفيه عنه بان يقال ليس المعنى القديم كلام الله وهو صحيح عندكم قوله وجوابه اه يعنى ان النقل المعتبر فى المنقول هو هجر المعنى الاول وتركه حتى لا يفهم بلا قرينة واعتبار العلاقة لا يقتضى ان يكون المعنى الاول مهجورا فانه يجوز ان يكون اللفظ موضوعا بالاشتراك للمعنيين بينهما علاقة مع عدم النقل وهجر

كالامكان للامكان العام والخاص وفيما نحن فيه كذلك فان اطلاق الكلام على النفسي شائع فيما بينهم فيكون
مشتركا لا منقولا وانما قلنا بالنقل المعتبر في المنقول كان في المجاز ايضا نقلا لكن مع عدم هجر المعنى الاول قال
الفاضل الحلبي يرد عليه انا لا نسلم ان الهجر معتبر في النقل بل المعتبر فيه على ما حققه الشارح في التهذيب هو اشتهار
اللفظ في المعنى الثاني حيث قال ان تعدد مسمى اللفظ فان وضع الكل فمشترك والا فان اشتهر في الثاني فمنقول
ينسب الى الناقل والا فحقيقة ومجاز انتهى اقول المراد من الاشتهار هو الاشتهار في المعنى الثاني بحيث يكون الاول
مهجورا على ما فسر شارحه به كيف ولو كان مطلق الاشتهار كافيا في النقل لزم ان يكون اللفظ الذي اشتهر في المعنى المجازي
منقولا قال في التلويح ان اللفظ اذا تعدد مفهومه فان لم يتخلل بينهما نقل فهو المشترك وان تخلل فان لم يكن النقل
لمناسبة فمرتجل فان كان لمناسبة فان هجر المعنى الاول فمنقول والا فهو الاول حقيقة وفي الثاني مجاز وايضا في
شرح المطالع وان كان معنى اللفظ متعددا فاما ان يتخلل بينهما نقل او لا فان تخلل فاما ان يكون ذلك
لمناسبة فان هجر الوضع الاول يسمى منقولا شرعيا او عرفيا او اصطلاحيا على اختلاف الناقلين وان لم يهجر المعنى الاول
يسمى بالنسبة الى المعنى الاول حقيقة والى الثاني مجازا وكل هذا القوم مملوة من هذا البيان لا حاجة الى النقل والاتيان
قال ولو سلم فنقول هذا لا ينافي الا يكون منقولا ومجرد ذلك لا يتم الجواب عن السؤال المذكور لان لزوم
المحال لا يكون مخصوصا بكونه منقولا بل مع كونه مجازا في المعنى الاول بين المحال ايضا كما تقرر في السؤال
ولا خفاء في ان الهجر عن المعنى الاصلي غير معتبر في المجاز بل عدم الهجر معتبر فيه لا يقال لفظ الوضع في قول الشارح
او وضعه لذلك مشعر باعتبار الوضع في المعنى الثاني واعتبار الوضع ينافي كونه مجازا اذ لا وضع في المجاز لانا نقول
تحقق نوع وضع للمعنى الثاني بواسطة ملاحظة المناسبة بينه وبين المعنى الاول مع عدم ترك الاول لا ينافي
مجازا بالنسبة الى المعنى الثاني وحقيقة بالنسبة الى الاول ولفظ الكلام على تقرير الشارح كذلك فيلزم المفسدة
انتهى قول كون لفظ الكلام كذلك ممنوع على تقرير الشارح ثم اذا لا معنى قوله ووضعه لذلك باعتبار دلالته ان يتعين
لفظ الكلام لتلك الالفاظ لاعتبار الدلالة والمدلولية ولا شك انه وضع شخصي لكون كل من الموضوع و
الموضوع له معينا وهو غير متحقق في المجاز ولا فرق بينه وبين الحقيقة بل المتحقق فيه الوضع النوعي بمعنى
ان الوضع وضع مثلا انه يجوز اطلاق لفظ الدال على المدلول والكل على الجزء واللازم على الملزوم وهذا وجه
القرائن يرشدك الى ذلك فتتبع كتب المعاني والاصول قال الفاضل اللحقي والحق ان اعتبار العلاقة يقتضي كونه منقولا
مشتركا على ما هو المشهور قال في التلويح لما تعذر الاطلاق على ان الناقل جعل اعتبار العلاقة او لا اعتبر الامر المذكور

العلاقة وعدمها فجعلوا الاول منقولا والثاني مرتجلا فلزم في المرتجل عدم العلاقة وفي المنقول وجود
العلاقة انتهى كلامه اقول ادعاء ان اقتضاء العلاقة كونه منقولا مستهجنا افتراء محض ليس في الكتب المشهورة
شائبة من ذلك وما نقل من التلويح انما يدل على ان وجود العلاقة معتبر في المنقول دون عدم وجوده معتبر في المرتجل
اما ان وجوده ليستلزم كونه منقولا فلا كيف ولو كان مجرد العلاقة كافيا في النقل لزم ان يكون اللفظ المستعمل
في المعنى المجازي منقولا لتحقق العلاقة فيه كما لا يخفى تأمل في هذا المقام فانه قد يخبط فيه ولوالد مهام قوله وقد يجاب باختيار
اعتبار العلاقة الخ اي قد يجاب عن الاعتراض المذكور بان تأخير الوضع الثاني معتبر في المنقول عنه وما هو مقتضى النقل
و مجرد اعتبار العلاقة لا يقتضي ان يكون الوضع الثاني متأخرا عن وضع الاول حتى يكون لفظ الكلام مجازا في اللفظ
يجوز ان يعتبر الوضع العلاقة بين المعنيين ويضع لهما معا لفظا واحدا فيكون مشتركا لا منقولا كما لا يخفى قوله وفيه
اثبات عدم ترتب الوضع الخ اي في الجواب المذكور نظرا لان المعترض لما كان مانعا لثبوت الاشتراك الذي ادعاه
الشارع بقوله ان كلام الله اسم مشترك لله كان المجيب لقوله وقد يجاب صانعا للاشتراك فلا بد له من
اثبات عدم ترتب الوضع على ان الوضع الثاني متأخر عن الوضع الاول لكن اثبات ذلك مشكل ودونه خرط القتاد
ولا ضرورة في التزامه لوجود الجواب الذي لا يخفى عليه وبما حررنا لك اندفع ما قال الفاضل المحشي ان المجيب مانع لعدم
تحقق الاشتراك فيكفيه الجواز ولا حاجة الى التزام اثباته تأمل قوله يرد عليه ان كلامه الخ يعني ان اراد بقوله
اسم اللفظ والمعنى انه اسم لذلك الشخص القائم بذات الله تعالى يلزم ان لا يكون ما قرأناه بل ما انزل على
النبي عليه السلام كلاما ضرورة انه ليس ذلك الشخص فان اعترض بتشخص المحل وانه لا يقطع بان ما نقرأه هو القرآن المنزل
على النبي عليه السلام المتحدى به بالقطع والضرورة حتى يكفر منكر كونه كلام الله واراد به انه اسم للنوع القائم بذات الله
اعني الالفاظ المخصوصة مع قطع النظر عن خصوصية المحل يلزم ان يكون اطلاقه على الشخص القائم بذات الله
من حيث خصوصيته وشخصيته مجازا لكونه استعمال اللفظ في غير ما وضع له اذ لم يوضع اللفظ لذلك الشخص
بخصوصه فيصح نفي كلام الله عن الشخص القائم بذاته حقيقة كما يصح ان يقال زيد ليس باسد وهو ظاهر البطلان
وانما قيد بخصوصه لان اطلاق العام على الخاص لا بخصوصه بل باعتبار عمومه وكونه فردا من افراده حقيقة لان
استعمال اللفظ في ما وضع له على ما بين في شرح التلخيص وفيه بحث لانه ان اراد بقوله النفي نفي صدق النوع عليه فملزومه ممنوع اذ
لا يصح سلب النوع عن فرده وان اراد انه يصح ان يكون لفظ القرآن موضوعا بازائه بخصوصه فالملازمة مسلمة
وبطلان اللازم ممنوع اراد انه موضوع بالوضع العام لكل واحد من الجزئيات الشخصية القائمة بذات الله

کلامه تعالی بالحدوث حقیقة لحدوث الجزئیات القائمة بذوات القراء ضرورة وجودها فیها بعد ما لم تکن و
حدوث محالها ایضا مع انه لا نقول بحدوثه اصلا بل نقول ان کل واحد من اللفظ والمعنی الموصوف لفظ القرآن لا قدیم
حیث قال القرآن اسم للفظ والمعنی وهو قدیم انما الحدوث للقراءة العارضة له ولا شک انه علی هذا التقدیر یلزم ان
یکون اللفظ الذی وضع لفظ القرآن له حادثا ضرورة ان الالفاظ القائمة باذهان القراء حادثة سواء اعتبرت
مع الترتیب او بدونها نعم انها مماثلة للالفاظ القائمة بذاته تعالی وبهذا ظهر فساد ما قال الفاضل الجلیبی من انه
لا استحالة فی وصف نوع کلام الله تعالی بالحدوث فان له افرادا متعددة بعضها قدیمة وهو الشخص القائم
بذاته تعالی بعضها حادثة وهو الاشخاص القائمة بذوات المخلوقات ولا اشکال اذ المعنی ان هذه الاشخاص
علی هذا التقدیر لیست افراد اله بل المعنی التی وضعت لکل واحد منها بالوضع العام قوله ولا یخلص الا ان یجعل الخ ای لا یخلص
عن هذا الاعتراض الا بان یجعل لفظ الکلام مشترکا بین الشخص القائم بذاته تعالی وبین النوع فح لا یکون اطلاقه علی
الشخص مخصوصا مجازا ولا یکون کلامه تعالی متصفا بالحدوث لعدم حدوث النوع ضرورة تحققه فی ضمن الفرد القدیم
القائم بذاته تعالی افرادا وابدا انما الحادث الجزئیات المشخصة بتشخصات المحال الحادثة نقل عنه بان لا مخلص عنه الا بان
یجعل مشترکا بین ذلک النوع والفرد بین الخاصین والازم ان یکون النظم المؤلف المعجز المنزل علی النبی علیه السلام
کلام الله تعالی مجازا ولیس کذلک کما عرفت وفیه انه بقی لزومان ان یکون اطلاق الکلام علی ما یقرأه کل واحد منا
بخصوصه مجازا فیصیر نفیه عند وذلک بط بالاجماع وایضا یلزم ان یوصف کلام الله تعالی بالحدث وحقیقة
بحدوث النظم المنزل علی النبی علیه السلام قال بعض الفضلاء فالمخلص اختیار الشق الاول وما یقرأه کل واحد منا کلام
بالذات هو ما یقدم بذاته تعالی وان کان یغایره باعتبار تعلق قرائتنا به وفیه تامل قوله لیشکل الفرق بقیام الخ وکذلک
یلزم ان لا یکون التحدی مع کلام الله تعالی ضرورة ان هذا البلاغة علی امور تقتضی ترتب الاجزاء من التقدیم والتاخیر وجب
بان غرضه لیس نفی الترتب مطلقا بل الترتب الزمانی الذی یقتضی وجود بعض الحروف عدم الاخر کیف وان
الحروف بدون الهیئة والترتب الوضعی لا تکون کلمات ولا الکلمات کلاما ووجود الالفاظ للترتبة وصفا وان
کان مستحیلا فی حقنا بطریق جری العادة لعدم مساعدة الآلات لکنه لیس کذلک فی حقه تعالی بل وجودها
مجتمعة من لوازم ذاته تعالی ولیس امتناع الاجتماع من مقتضیات ذواتها وفیه بحث اذ القول بالترتب الوضعی بین
الحروف القائمة بذاته تعالی غیر معقول لانه انما یتصور فی الجسمانیات دون المجردات والازم انقسامها الاجزائی
ان الصور القائمة بالمنفس الناطقة لیس فیها ترتب وضعی وقد یقال فی الجواب ان انتفاء الترتب الزمانی

والوضع لا يستلزم انتفاء الترتيب مطلقا حتى يلزم عدم الفرق والجواب ان يكون هناك ترتيب ولكن يتحقق به الفرق وعدم الشعور به كما ينبأ في وجوده في نفس الامر اقول يرد على الجوابين انه يلزم ان لا يكون الكلام المنزل على النبي عليه السلام ومما نقرأ كلام احد منا كلام الله لان الكلام على هذا هو الالفاظ القائمة بذاته تعالى بالترتيب الوضعي او الترتيب الذي لا شعور به وهو غير متحقق فيها اذ لا ترتيب هنا سوى الترتيب الزماني وقيل في الجواب ان ذلك الذاهب اعترف بعدم الفرق مطلقا فان اصل تحقيقه ان كلام الله صفة حقيقية بسيطة كسائر صفاته الكمالية وانما التعدد والتباين بحسب التعلقات والاعتبارات فلا يرد عليه ما ذكر اقول فيه بحث اذ لا شعار في عبارته بان كلامه صفة حقيقية بسيطة كيف وكون الالفاظ القائمة بذاته تعالى راجعة الى صفة حقيقية بسيطة مما لا يقبل ولا يتصور بصحة قوله لم يرد به اي لم يرد بالاخراج المعنى الاضافي الذي هو تعلق بين المخرج والمخرج اذ هو معنى لكونه صفة ازلية اذ هو نسبة بينهما لا يتحققان الا بتحققهما فيكون حادثا البتة لحدوث المخرج بل اراد الصفة الحقيقية التي هي مبدأ لهذه الاضافة وعلة لها وكذا في سائر العبارات من الايجاد والاحداث والابداع والاختراع والاحياء والاماتة والخلق والتخليق والترزيق الى غير ذلك في انه ليس المراد معانيها التي هي اضافات بل مبادئها قوله يرد عليه انه يجوز اه يعني كما ان التكوين حادثا يلزم ان يكون الصانع محلا للحوادث انما يلزم لو كانت قائمة بذاته تعالى لم لا يجوز ان يقوم بغيره تعالى كما ذهب ابو الهذيل من ان تكوين كل جسم قائم به فان رد هذا المنع ودفعه لما سيجيء في الوجه الرابع من انه يلزم ان يكون كل جسم مكونا لنفسه اذ لا معنى للمكون الا من قام به التكوين اتحد الدليلان اعني الاول والرابع وهو ظ قوله وجوابه اه حاصله ان اتمام هذا الدليل وان دفاع المنع المذكور مبني على امتناع قيام صفة الشيء بغيره بخلاف الوجه الرابع فانه لم يلتفت فيه الى هذه المقدمات فاندفع المنع المذكور ولم يتحد الدليلان قوله يرد عليه اه حاصله ان المراد بالجواز الجواز الشرعي فالملازمة ممنوعة لان الجواز الشرعي موقوف على عدم ايهام ما لا يليق بكبريائه كما هو راي المعتزلة وانتفاضه على اذ الشارع كما هو راي الاصحاب وكلاهما مفقودان في مشتقات الاعراض المقدورة له تعالى وان اراد الجواز العقلي فالملازمة مسلمة لكن بطلان اللازم مما لا بد لاثباته من دليل ويمكن الجواب بان المراد الجواز بحسب اللغة على ما ذكره المحشي فيما سبق ولا شك انه لا يصح اطلاق الاسود لغة على القادر على السواد فانه لا يقال للرجل الذي يقدر على صبغ السواد والحمرة انه اسود واحمر مع انه يصح ان يقال انه قادر عليهما قوله يرد عليه منع مشهورا اي بين انا لا نسلم انه لو كان التكوين حادثا لكان اما مكونا بتكوين اخر وبدون التكوين لم يكن يجوز ان يكون مكونا بتكوين آخر وهو ظ

ذلك التكوين فلا يلزم التسلسل ولا وجود التكوين بلا تكوين ويرد عليه انه لا معنى لكون التكوين عنه اذ كان
معنى لكون التأثير عين الاثر واجيب بان المراد بكون تكوين التكوين عينه انه ليس في الخارج الا المكون والتكون
واما المكونية فامر يصيره العقل وليس له تحقق في الخارج ممتازا عنه بحسب الوجود الخارجي فلا يحتاج الى تكوين
آخر كما يحتاج تكوين التكوين لنفسه بحسب المفهوم حتى يرد كون التأثير عين الاثر وهذا هو المراد بقولي وقد
تبين لك الخ وما عليك وقد تبين لك ما نقله وما يرد عليه وقوله ويمكن ان يقال الخ لتكوين لا معنى الا لزم انه لو كان
التكوين محتاجا الى تكوين آخر وحدث الغير التكوين لم لا يجوز ان يكون نفس التكوين من حيث اتصاف
المكون به وقيامه به متعلقا به ولا بوجود نفسه ثم بوجود سائر المحدثات ولا استحالة في سبق ذات الشيء
مع قطع النظر عن الوجود على وجوده سبقا ذاتيا وان كان مقارنا له بالزمان فان وجود الصفات والاعراض
انما هي قيامها بمحالها على ما قالوا من ان المحل مقومها وان وجودها في نفسها هو وجودها في الموضوع ولهذا
يمتنع الانتقال عنها فيكون الصفات من حيث قيامها بالواجب مقدما بالذات على وجوداتها وان كانت مقارنة
له في الزمان فيجوز ان يكون التكوين من حيث قيامه بذات الواجب تعالى متعلقا بوجود نفسه مقدما عليه بالذات مقارنا
له بالزمان ولا استحالة في ذلك كما لا يخفى قال المحشي المدقق فيه انه اذا كان متعلق التكوين وجود المكون هو الوجود
فان كان الوجود مكونا يكون للوجود وجود ونفس التكوين ايضا مكونا ومتعلقا للتكوين فالتكوين المتعلق بنفس التكوين
ان كان عينه يلزم سبق الشيء على نفسه وهو محال وايضا لو كان وجود التكوين متعلقا لنفسه يكون وجوده لذاته
فيكون واجبا وهو مناف لقيامه بذات الباري تع انتهى كلامه ولا يخفى عليك انه كلام منشأه قلة التدبر
وسوء الفهم فان اللازم هو ان يكون التكوين القائم بذات الباري بحسب الذات مقدما على وجوده
تقدما ذاتيا وهو لا يستلزم تقدم الشيء على نفسه لان المقدم هو نفس التكوين والمؤخر هو التكوين من حيث
الوجود وكذا اللازم اقتضاء التكوين بشرط قيامه بالواجب ومدخلية ذاته فيه لوجوده وهو لا يستلزم كونه
واجبا لذاته والا لانسد باب اثبات الصانع تامل فانه كلام لا شبهة فيه نعم يرد عليه انه انما يتم لو تم ارتفاع العرض
مقدم على وجوده بالذات وعلة لكن السيد السند قدس سره رد عليه في شرح المواقف وقال انه ليس بشيء اذ يصح
ان يقال وجد السواد في نفسه فقام بالجسم وللفاضل المحشي ههنا بحث بالتردد نظم جوابه مما قررنا لك فاختيار الشق
الثاني ما ذكرنا فتامل فلا نطيل مخافة الاطناب فان قيل اذا كان التكوين قائما بذاته تع يكون قديما لامتناع قيام
الحوادث بذاته تعالى قلنا هذا المنع لا يضر قلت هذا يرجع الى الدليل الاول ولا شك في تمامية انما الكلام في تمامية

الدليل الثالث هذا غاية تنقيح الكلام وحل تلبون المرام فتوكله فاحفظه فانه يعول في موضع شتى
مثل الدليل الذي اورد في قدم الارادة و القدرة بانهما لو وجدتا فاما بارادة وقدرة اخريين
التسلسل او الدور وهما فيلزم الايجاب ولا يخفى جريان المنع المذكور تامل قوله كانه اراد ما عداه يعني ارادة
الادلة الثلثة سوى الدليل الثاني فيكون الكلام على الحقيقة او اراد الجميع وبنى الامر على تغليب الاكثر على الاقل فيكون الكلام على
المجاز ما استثناه تاسوى الثاني فلانه لو لم يكن صفة حقيقة بل امرا عتباريا لا يلزم قيام الحوادث بذاته تعالى بل قيام المتجدد
وهو جائز لكونه قبل كل شئ وبعده وكذا التسلسل لاستناء الحادث عن التكوين لان الملزوم فرع كونه حادثا او موقوف على
كونه موجودا واما عدم استثناء الدليل الثاني فلاستلزامه لزوم الكذب او المجاز في خبره تعالى ولاختصاص التكوين
بل عم الحادث والمتجدد كما لا يخفى وقال البعض الاقرب اظهار الدليل الثاني ايضا مبني على كونه صفة حقيقية اذ لو كان
من الاضافات فانجر ار يقال ينبغي العدول الى المجاز لتعذر الحقيقة اذ لو حمل على الحقيقة لزم اما قدم المكونات او
تحقق الاضافة بدون احد المتضايفين وكلا الامرين محال قول ويخطر بالبال ان التكوين هو المعنى الذي لا بعد
يخطر بالبال ان التكوين مغاير للقدرة والارادة لانا نجد بالضرورة في الفاعل عند تصوره بهذه الكيفية معنى به
يمتاز عن غير الفاعل ويرتبط بتوسطه بالمفعول بحيث يصح ان يقال ان هذا فاعل وذلك مفعول ولا شك
ان هذا المعنى متحقق في ذاته وان لم يوجد المفعول فلا يكون عينه مثلا نجزم في الضارب حين تصوره بحيثية كونه
ضاربا معنى به يمتاز عن غير الضارب ويرتبط بتوسطه 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 في الفاعل على الموجب عند الحكماء بالنسبة الى الاثار الصادرة عنه بطريق الايجاب مع عدم القدرة والارادة
بل نقول ذلك المعنى متحقق في ذات الواجب تعالى بالنسبة الى الصفات الصادرة عنه بطريق الايجاب كالقدرة والارادة
فيكون مقدما عليها بالذات فكيف لا يكون صفة مغايرة لها وبما ذكرنا اندفع ما قال المحشي المدقق من ان في هذا
الكلام اعترافا بان صفاته تعالى موجودة بالاختيار وهذا مشكل كما سيما في القدرة والارادة 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 واستحسنوه
فان قيل اذا كان ذلك المعنى موجودا في الواجب بالنسبة الى القدرة والارادة بل الى سائر الصفات يكون
بالنسبة الى نفسه ايضا فيحتاج الى معنى آخر يرتبط به ويمتاز عن غيره ويستدل ويلزم تحقق الفاعل

بدون ذلك المعنى قلت ذلك المعنى صادر عنه تعالى بتوسط نفس ذلك المعنى ولا يحتاج الى معنى اخر كما في الحاشية السابقة فتامل نقل عنه واما انه موجود امر لا فهو بحث اخر على ان طريق وجود سائر الصفات ان استقام يوصل الى انه موجود ايضا انتهى كلامه يعني ان المقصد ههنا هو اثبات المعنى المغاير لسائر الصفات واما انه موجود او انه امر اختياري يعتبره العقل من نسبة الفاعل الى المفعول وليس في الخارج امر زائد عليهما فهو بحث اخر على انه لو تم طريق اثبات وجود المصفات وزيادتها من انه تعالى عالم وقادر ومريد ولا معنى لها الا من التصف بالعلم والقدرة والارادة اوصل ذلك الطريق بعينه الى اثبات وجود التكوين وزيادته على الذات بان يقال انه تعالى خالق كل شيء ولا معنى للخالق الا من اتصف بالخلق فلا بد ان يكون امرا موجودا زائدا على ذاته تعالى كسائر الصفات وبما ذكرنا اندفع ما قيل انه على الامتياز والارتباط بنفس الذات وعلى تقدير التسليم كونه امرا زائدا على الذات تسمى القدرة والارادة يجوز ان يكون امرا اعتباريا ودعوى وجوب كون ما به الامتياز والارتباط امرا خارجا غير مسموع مالم يقم عليه برهان وشهادة الوجدان في امثال هذه المباحث غير معقول ووجه الاندفاع ظاهر لا سترة عليه قوله او يكون اه يعني تكونية لكل جزء من اجزاء العالم قديم والمكون حادث لكون التعلق الاول بوجوده في وقت مخصوص فيتوقف على وجود ذلك الوقت فيكون حادثا مثلا تعلق التكوين بوجود زيد في الازل في وقت كون الشمس في الاسد فيتوقف على تحقق ذلك الوقت فيكون حادثا وان كان التكوين متعلقا في الازل قوله وهذا هو الاولى بالمتن لا يظهر وجه الاولوية فانه يحتمل ان يكون معنى عبارة المصنف تكوينية الذي يتعلق بالعالم وبكل جزء من اجزائه في وقت وجوده فيكون اشارة الى ان تعلقا تكوينيا حادثا على حسب تجدد الاوقات ويحتمل ان يكون معناه هو تكوينية الذي تعلق في الازل بوجود العالم وبكل جزء من اجزائه في وقت وجوده فيكون تعلقا قديما ويكون حدوث المكونات بحدوث اوقات وجودها اللهم الا ان يقال ان النظر على الاحتمال الاول ان يقول هو تكوينية للعالم ولكل جزء من اجزائه عند تعلقه بعدم تعرضه للتعلق وتعرضه للوقت يرجح الاحتمال الثاني قوله وحاصله منع الملازمة اي لا نسلم انه وقدم التكوين قدم المكونات كيف والقول بتعلق وجود المكونات بالتكوين قول بحدوثها اذ القديم ما لا يتعلق وجوده بايجاد شيء اخر وما قاله الفاضل المحشي من انه لا يتصور منع الملازمة فان التكوين نسبة تتأخر عن المكون عند القائلين بحدوث التكوين كما ان الضرب متأخرة عن المضروب فلو كان التكوين قديما يلزم قدم المكون كما ان قدم النسبة يستلزم قدم المنتسبين كما ان قدم الضرب يستلزم قدم المضروب فمن خبط محض اذ لا معنى لتأخر التكوين عن المكون كيف والمشار حقق فيما يعد على مذهب القائلين بكون التكوين

اضافة الله عبارة عن تعلق القدرة على وفق الارادة بوجود المقدور في وقت وجوده وكاشتمال ذلك
التعلق مقدم على وجود المقدور ولعل ذلك الخبط وقع من تشبيههم التكوين بالضرب وهو ليس الا في مجرد كونه من قبيل
الاضافات لا في تبعه متأخرا عن المكون مثل الضرب عن المضروب على ما صرح به بعض الافاضل في حل قوله ولما
استدل القائلون به قوله وقد يتوهم الخ قد يتوهم ان قوله وما يفعل ليس جوابا عن استدلال القائلين بل اعتراض على قوله
ان تعلق فاما ان يستلزمه او حاصل ان تردد التعلق بين استلزامه القدم او الحدوث قبيح غير محتمل لان تعلق وجود
شيء بشيء يستلزم احتياج الاول الى الثاني في الوجود فيستلزم الحدوث البتة اذ لا معنى للحدوث الا الاحتياج
الى الغير في الوجود قوله وليس بشيء اه يعني ما يتوهم في توجيه ما يقال ليس بشيء لان ابطال هذا التردد شائع كثيرة
الوقوع في كتب الفحول والغرض منه توسيع الدائرة واحاطة الاحتمالات العقلية بحيث لا يبقى للخصم مجال للكلام
الا ترى انه قد ورد في الموجود وجود العالم بين التعلق بذاته او بصفة من صفاته وبين عدم التعلق مع ان عدم التعلق لا معنى له
اذ لا يمكن ترجيح احد طرفي الممكن بلا مرجح وقد سلم المعترض ايضا صحة هذا التردد حيث لم يعترض عليه تأمل
قوله على انه يجوز ان يكون الجواب الخ يعني يجوز ان يكون الجواب الزاميا لاسكات الخصم ويكون التردد مبنيا على
ما هو مسلم عنده وان كانت فاسدة في نفس الامر فان الخصم القائل بحدوث التكوين يقول ان الاحتياج لا يستلزم
الحدوث بل قد يكون الشيء مع احتياجه قديما حيث قال هو قديم التكوين لزم قدم المكونات مع احتياجها الى التكوين قال
الفاضل المحشي في توجيه العلاوة اي يكون الجواب الذي فيه لتردد المذكور جوابا الزاميا فلا يلزم ان يكون التردد
قبيحا فان للمجيب ان يذهب الى جميع الاحتمالات الباطلة حتى يحصل الالزام انتهى كلامه ولا يخفى عليك
فساد هذا التوجيه اذ هو عين ما ذكره بقوله وليس بشيء لشيوع نظائره توسيعا للدائرة فلا معنى للعلاوة
قوله ومن اجل ان المراد اه يعني ومن اجل ان المراد بالحادث ما يكون مسبوقا بالعدم ومخرجا من العدم الى
الوجود بالقديم خلافه يقال ان التخصيص على كل جزء من اجزاء العالم اشارة الى رد من زعم قدم العالم ببعض
اجزائه كالهيولى والصورة لانه اذا كان معنى الحادث ما ذكر يكون معنى التكوين الذي هو نفس الاحداث لاجزاء من العدم
الى الوجود فيكون ردا على زعم ان بعض اجزائه غير مخرجة من العدم بخلاف ما اذا كان معناه المحتاج الى الغير
في الوجود فانه يكون معنى التكوين احتياجه الى الغير في الوجود فلا يحصل الرد على ذلك الزاعم لانه ايضا يقول
بالحدوث بهذا المعنى وعن ذلك اندفع ما قال بعض الافاضل ان مجرد ان الحادث عندنا ما لوجوده بداية
لا يوجب اضافة التكوين الى كل جزء من اجزاء العالم ردا على زعم قدم شيء من اجزائه ما لم يثبت

ان اضافة التكوين يوجب الحدوث بمعنى ثبوت البداية للوجود وجه الاندفاع ظ وفرق المصنف
قوله ومرجعها بقوله اى من اثبات اختيار الصانع كذلك ولا يخفى انه يأبى عنه قول الشارح فيما بعد لكنهم
انما يقولون بقدمها بمعنى عدم المسبوقية اه كما لا يخفى على ذوى الافهام قوله حمله بعضهم من تتمة الجواب اه يعنى ان الشارح
جعل قوله هو غير المكون كلاما مستقلا بيانا للمسئلة التى اختلف فيها الماتريدية الاشعرية حيث ذهب الماتريدية الى انه
غير المكون والاشعرية الى انه عينه وهو الحق على ما يقابل العين بحسب المفهوم كان الباعث للمقررة فى اثبات هذا المطلب
انما تثبت المغايرة بحسب المفهوم كما الحق وجعل بعض الشراح هذا الكلام من تتمة جواب الشبهة التى اوردها
القائلون بحدوث التكوين وحمل الغير المذكور فيه على الغير المصطلح وهو ما يمكن انفكاكه فى الوجود او الحيز
وقال فى تقرير الجواب انه لا يلزم من قدم التكوين قدم المكون كان تكوينية للعالم ولكل جزء من اجزائه
يتعلق فى وقت وجوده وهو غير المكون عندنا لصحة الانفكاك بينهما من الجانبين كان التكوين ثابت فى الازل
بدون المكون ضرورة ان المتعلقة بالمكونات فيما لا يزال وقت وجودها وكذا المكون منفك عنه فى الحيز فلا
يكون المكونين اضافة كالضرب حتى يلزم ما ذكر بل صفة حقيقية ذات اضافة والاى وان كان اضافة لم يكن غيرا
الامتناع انفكاكه عن كونه اضافة على المكون ضرورة النسبة لا تتحقق بدون المنتسبين قوله ليس بشئ اه اى ما
حمله بعض الشراح ليس بشئ كان صحة الانفكاك من جانب التكوين غير مسلمة عند الخصم كان التكوين عنده اضافة
لا يتحقق بدون المكون وصحة الانفكاك فى جانب المكون لا يفيد فى اثبات كونه صفة حقيقية حتى يلزم من قدم التكوين قدم المكونات
لانها موجودة حال كونه اضافة فان المكون حال بقائه موجود بدون التكوين فلا يتم الجواب عن الشبهة
المذكورة ويخطر بالبال ان الجواب المذكور غير موقوف على ان يكون صحة الانفكاك فى جانب التكوين مسلمة عند الخصم
القائل بحدوث تلك الشبهة المذكورة كانت واردة على مذهب القائلين بقدم التكوين فيكفيهم الجواب على مذهبهم
كيف وحاصل الجواب منع الملازمة اى لا نسلم انه يلزم من قدم التكوين قدم المكونات كان التكوين غير المكون
عندنا لصحة الانفكاك بينهما عندنا فلا يكون اضافة كالضرب ولا شك انه لا معنى لان يقال
انا لا نسلم صحة الانفكاك بينهما بدل على ما قلنا تقييد المصنف قوله وهو غير المكون بقوله عندنا دكالة
ليتوجه بها دراية على انه لو كان صحة الجواب موقوفا على تسليم الخصم لا يتم الجواب المذكور لقوله وهو تكوينية
للعالم ولكل جزء من اجزائه لوقت وجوده ايضا لان الخصم لا يسلم كون التكوين صفة متعلقة بالمكونات فى وقت
وجودها بل عنده نفس التعلق قوله على ان عدم الغيرية لا يكفيه الخ منع للملازمة التى ذكرها ذلك البعض بقوله

والا لما كان غيرا لعينه لانه لو كان اضافة لم يكن غيرا لان كونه اضافة انما يستلزم اللزوم وعدم الانفكاك من جانب واحد وهو لا يستلزم عدم الغيرية اذ لا يكفيه اللزوم من جانب واحد كالعرض الجزئي مع المحل الجزئي والصفة المحدثة مع الذات فان اللزوم من جانب العرض والصفة متحققة مع انهما مغايران للمحل والذات ولا يخفى ان هذا المنع لا يضر اذ يكفي في الجواب ان يقال وهو غير لصحة الانفكاك بينهما من الجانبين عندنا فلا يكون اضافة عندنا كما لا يضر ولا يمتنع انفكاكه عن المكون من غير ذكر نفي الغيرية في البين قوله والصفة المحدثة مع الذات الراد بها الصفات المجتمعة للذات تعم ما كونه قبل شيء وبعده خالقا ورازقا ومحييا ومميتا الى غير ذلك من الاضافات فلا يرد ما قال الفاضل الجلبي ان الصفات المحدثة داخلة في العرض فذكرها مستدرك قال في شرح المواقف من الصفات ما هي غير الذات كصفات الافعال من كونه خالقا ورازقا ونحوهما قوله قيل عليه التكوين الخ قائله من جعل قوله وهو غير المكون من تتمة الجواب بناء على توجيه الشارح وحاصله ان الدليل لا يثبت المدعى لان المدعى اثبات مغايرة التكوين الذي هو مبدأ الفعل للمكون على ما يدل عليه قوله عندنا فان التكوين عندهم ومن وافقهم مبدأ الفعل ولذا جعلوه صفة ازلية واللازم من الدليل هو تغاير الفعل الذي هو اثره للمفعول قوله وايضا لم يكن غيرا اه يعني لو سلم ان التكوين نفس الفعل كما هو مبدؤه فلا يكون غيرا لامتناع انفكاكه عن المكون ضرورة عدم تحقق الاضافة بدون المضافين ولو سلم غيريته بالمفعول يلزم ان يكون مغايرا للفاعل ايضا لان الانفكاك من جانب واحد اعني من جانب الفاعل متحقق ههنا ايضا فيلزم ان يكون الصفة غير الذات وهو مخالف لما تقرر عندهم من ان الصفات ليست غير الذات ولا يخفى على المتسلمين غير وارد على الشارح اذ لم يحمل الغير على المصطلح بل على ما يقابل العين بحسب المفهوم كما يفصح عنه الدلائل الواردة في اثبات الغيرية وقوله وهذا كله تنبيه على كون الاولى جعل الايراد 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 الشارح وهو لم يجعل قوله وهو غير المكون من تتمة الجواب ولم يحمل الغير على المصطلح قوله وجواب الكلام اه يعني ان هذا الاستدلال مبني على مذهب المحقق القائل بالتكوين عين المكون وانه اضافة فالغرض منه الزام ما حاصله ان التكوين غير المكون لان التكوين على ما زعمت عين الفعل والفعل مغاير للمفعول بالضرورة قوله ويمكن ان يراد اه اي يمكن ان يقال في دفع الاعتراض ان المراد بالفعل ما يقابل المفعول ومبدؤه اما حقيقة عرفية فان الفعل والخلق والتخليق والاختراع والاحداث والتكوين بمعنى كما يدل عليه ايضا لكن المراد في اصطلاحهم مبدؤه على ما مر واما مجازا بمنكر اللازم وارادة الملزوم ويكون قوله كما اشير تنظيرا

حتى يرد ان الضرب ليس مبدأ الفعل بل نفس الفعل فلا يكون موافقا للتمثيل له قوله وقد عرفت انه نقل هذا الجواب
عن المحشي مبني على تقدير تسليم ان يكون المراد بالغير المصطلح نقل عنه فان قوله ليس بشيء لان صحة الانفكاك اجوب
صريح عن التسليم الاول وفي قوله والصفة المحدثة مع الذات اشارة الى الجواب عن التسليم الثاني يعني ان الفعل
بمعنى الاضافة حادث ولا محذور في مغايرة الصفة المحدثة مع الذات انتهى كلامه والاظهر ان يقول فان
قوله على ان عدم الغيرية لا يكفيه الملزوم من جانب واحد جواب صريح عن التسليم الاول واراد بقوله حادثة
مجددة لان الفعل بمعنى الاضافة امر اعتباري لا وجود له في الخارج وكذا في الصفة المحدثة لذاته تعالى والا لزم
كونه محلا للحوادث بل له صفات متجددة لكونه قبل كل شيء وبعد كل شيء ومميتا وبارئا وخالقا والى غير ذلك من
الاضافات والاعتبارات قوله اذ الاحتياج اليه يعني ان احتياج المكون الى الصانع انما هو في التكوين والايجاد
فان كان الايجاد عين ذاته يكون المكون محتاجا في وجوده الى ذاته اذ لو احتاج الى موجد غيره يكون
الايجاد صفة لذلك الغير فلا يكون عين المكون وهذا خلف فيكون مستغنيا عنه وقديما لانتفاء ذاته وجوده
قيل تفسير التكوين بالايجاد اشارة الى ان المراد بالتكوين الاضافة لا مبدؤها فيكون هذا الكلام الرميا ايضا
قوله القدم اما لغوي الخ يعني ان الاقدام اما اما حدوث من القدم اللغوي وهو بمعنى الزمان الطويل المعبر عنه بالفارسية
به بيش بودن في المعنى انه اذا وجد من العالم واسبق منه بالزمان بمعنى انه مضى عليه زمان طويل لم يمض على العالم صورة الحادث
وهذا على تقدير ان لا يلاحظ لزوم قدم العالم واما من القدم الاصطلاحي بمعنى عدم سبق العدم فالمعنى اقوى
قدما واولى من العالم وهذا على تقدير ان يلاحظ لزوم قدم العالم فان التكوين اذا كان بنفسه يكون قديما الا انه لا
يكون قديما لوجب كونه قديما واما وان كان موجوده به فلا بد ان يلاحظ المكون بعنوان انه كونه عين التكوين في حكم العقل
بكونه قديما حتى لو غفل عن هذه الملاحظة لا يحكم العقل بقدمه بخلاف الواجب تعالى فان ذاته علة مقتضية لوجوده
فلا حاجة في الحكم بقدمه الى ملاحظة ذاته بعنوان امر اخر لو غفل عنه لم يحكم بقدمه فيكون الواجب اشد واقوى
قدما 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 الخلو عن الوجود فيهما محالا في الخارج
فتدبر ولا يلتفت الى ما قال الفاضل المحشي من ان كون الواجب اقوى قدما محل بحث قوله وذلك
لحكم يعني كون نظام العالم على الوجه الاوفق والاصلح لا يدل على وجه كون صانعه قادرا مختارا حكيما يعني
الاحكام الصوري فانه اذا كان موجبا لم يكن على الوجه الاصلح بل على الوجه المتعين الذي لا وجه وراءه هذا لكن هو لا يفيد

في محل للمناقشة خصوصا اذا ادعى الخصم ان مدلوله لما كان كاملا من جميع الوجوه يكون اثره ايضا على الوجه الاكمل غير مسموع لانه لا بد له من دليل قوله نعم يمكن المناقشة باحتمال الواسطة بان يقال نظام العالم على الوجه المذكور انما يدل على كون موثره عالما قادرا مختارا ولم يقتض ان يكون الواجب كذلك اذ يجوز ان يكون ذلك الموثر وسطا مختارا صادرا عن الواجب بطريق الايجاب والجواب بان ما سوى الله حادث فلا يمكن استنادها الا بطريق الاختيار غير تام لانه مبني على اثبات حدوث جميع ما سوى الله وهو لم يثبت بعد بل انما ثبت حدوث ما ثبت وجوده من الممكنات واستدل عليه بعض الاكابر بان كل ما سوى الواجب تعالى ممكن وكل ممكن مفتقر الى موثر وكل مفتقر محدث لان تاثير الموثر فيه بالايجاب او يجوز ان يكون حال البقاء كاستحالة ايجاد الموجود فيقال ان يكون اما حال الحدوث او حال القدم وعلى التقديرين يلزم حدوث الاثر وفيه انه لو تم لاستلزم اما القول بحدوث صفاته تعالى او القول بانها واجبة بالذات وكلا الامرين مشكل قوله يشير الى ان الرؤية اه اى يشير تفسير الرؤية بالانكشاف الى ان الرؤية مصدر مبني للمفعول بمعنى كونه تعالى مرئيا لا من الانكشاف صفة المرئي والمصدر المبني للفاعل اى كون التحضر ايا صفة الرائي وانما حمل الشارح على الاول مع ان الثاني محتمل ايضا التبادر منه من غير تقدير في العبارة ولانه المتنازع فيه لان الخصم انما يرى المانع من جانب المرئي وان كان كل منهما لازما للاخر فعلى هذا يكون قوله وانما ان الشيء ايضا مصدرا مبنيا للمفعول اى كون الشيء مثبتا لكن قوله فيما بعد ولذا بالنسبة اليه حالة مخصوصة هي المسماة بالرؤية يدل على انه مصدر مبني للفاعل ويمكن ان يقال تفسير الرؤية بالانكشاف تفسير باللازم فلا حاجة الى التاويل ويكون موافقا لما في شرح المقاصد انا اذا عرفنا الشمس بحد او رسم كان نوعا من المعرفة ثم اذا ابصرنا وضمنا كان نوعا اخر من الادراك فوق الاول ثم اذا فتحنا العين كان نوعا اخر من الادراك فوق الاولين سميناه بالرؤية قوله هذا هو الامكان الذهني اه يعني عدم الحكم بامتناعها بعد التخلية هو الامكان المفسر بتجويز الذهن وفرضه مع عدم المانع الشامل للممتنع الذي يكون العلم بامتناعه كسبيا او يصدق عليه ان العقل بعد التخلية وعدم ملاحظة الدليل لا يحكم بامتناعه وهو ليس محل النزاع لان الخصم قائل بامكان الرؤية بهذا المعنى فانه يقول ان العقل بعد التخلية كما يحكم بامتناع الرؤية لكن بعد ملاحظة الدليل من كونه تعالى مجردا عن الجهة والجهة وعدم كونه حيزا كيفا بالعوارض التي هي شرط الرؤية يحكم بامتناعه انما النزاع في الامكان الذاتي المقابل للامتناع للغير بان يكون الوجود والعدم مقتضى الذات فالصواب ان يقول ان العقل اذا خلى ونفسه يحكم بعدم امتناع رؤيته ويمكن ان يقال ان الامكان الذهني كاف في هذا المقام وان غفل عنه السلف الكرام لان العقل

اذ الحكم بامتناعه بعد التخلية عملنا بالظواهر الدالة على الوقوع ما لم يقم دليل على امتناعه اذ لا يمكن صرف
الظواهر ولا التوقف فيها بمجرد احتمال ان يظهر دليل عقلي على الامتناع اذ لو كفى مجوز ذلك في الصرف والتوقف
لوجب الصرف والتوقف في جميع الظواهر الواردة في الاحكام الشرعية اذ يجوز ان يظهر دليل عقلي على امتناعها
فعلم ان عدم حكم العقل بالامتناع بعد التخلية كافلنا 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 فعليه البيان ولعمري ما احسن الشارح في اختيار مسلك الجواب
قوله يرد عليه ان اريد به اي ان اليد بالفرق بالبصر الفرق بروية البصر بين جسم وجسم وعرض وعرض فهو
مصادرة بجعل المدعى جزء الدليل اذ يصير الكلام هكذا انا قاطعون برؤية الاعيان والاعراض كانا نفرق
بالرؤية بين جسم وجسم وعرض وعرض وكلما كانا نقطع برؤية البصر فهما مرئيان وكلاهما ممنوع وان اريد به الفرق
باستعمال البصر فهو لا يفيد في اثبات المقصود اعني كون الاعيان والاعراض مرئيين فان الفرق باستعمال
البصر بين الاعمى والاقطع مع عدم كونهما مرئيين لدخول العدم في مفهوم مما لانهما عبارتان عن عدم
البصر وعدم اليد والتحقيق ان الفرق بتوسط استعمال البصر لا يستلزم كون المفرق ومبصر الجواز ان يكون البصر
عوارضه وبتوسط ذلك الادراك يفرق الفعل بينه وبين امر آخر قيل الضرورة قاضية بان الرؤية لا تتعلق الا
بالموجود ولا اختصاص لها بشيء من الاعيان والاعراض وبهذا القدر يحصل المطلوب وفيه ان كون الحكم بعدم
اختصاص الرؤية بشيء من الاعيان والاعراض ضروريا محل تامل كيف وقد ذهب كثير من العقلاء الى ان المرئي هو
الاعراض من الالوان والاضواء وغير ذلك على ما بين في محله قوله يرد عليه ان التخيير المطلق اه يعني ان الحصر ممنوع اذ
التخيير المطلق اعني كون الشيء شاغلا للحيز سواء كان بالذات او بالعرض والوجوب بالغير وكونه مقابلا للرائي
من الامور العامة الشاملة كلها مشتركة بينهما فيجوز ان يكون علة صحة الرؤية واحدا منها قال الفاضل
المحشي في كون وجوب الوجود علة الرؤية لا يضر بالمعلل لانه في ثبوت المطلوب وهو صحة رؤية الواجب لتحقق وجوب
الوجود واما كونه بالغير فهو امر اعتباري محض فلا يصلح علة لصحة الرؤية ومتعلقاتها انتهى كلامه وفيه انا
لا نسلم ان كونه بالغير امر اعتباري وعلى تقدير التسليم فيجوز ان يكون شرطا لعلية الوجوب الحيثي مرمن انا نعلم بالضرورة
دخلية الوجود في العلية وهي تحقق ان هذا القدر لا يثبت العلية قوله فان قلت علية الامور الخ هذا الجواب على تقدير تمامه انما يدفع
النقض بالامور الشاملة للمفهومات باسرها كالماهية والمعلومية كالمفهومات الشاملة للجوهر والعرض فقط كالمتحيزية

والكثرة مثلا والجواب الحاسم لمادة شبهة ما سيجئ من الشارح من ان المراد بالعلة متعلق الرؤية
ولا شك ان شيئا من الامور العامة لا يصلح متعلقا لها لكونها امورا اعتبارية غير موجودة في الخارج قوله
قلت يجوز ان يشترط اه يعني يجوز ان يشترط علية واحد من تلك الامور بشئ من خواص الممكن الموجود كالحدوث
وتساوي طرفي الوجود والعدم الى غير ذلك فلا يمكن تحقق ذلك الامر من حيث كونه علة للرؤية في الواجب
والمعدومات ولا يلزم صحة رويتها وبما حررنا لك ظهر فساد ما قال الفاضل الحشي واما قوله فيجوز ان يشترط
بشئ من خواص الموجود الممكن فمدفوع بما يذكره فيما بعد من امتناع وجود الرؤية لفقد شرط او وجود مانع لا
يمنع الصحة المطلوبة اذ لو حصل شئ من خواص الموجود الممكن شرطا لوجود الرؤية حتى يتم ما ذكره بل شرطا
لعلية ذلك الامر ولا شك انه اذا كان شئ من تلك الخواص شرطا للعلية لا يكون ذلك الامر من حيث العلية
متحققا في الواجب فلا يلزم صحة رويته قوله وايضا لو علل اه يعني لو كان علة صحة الرؤية الامكان لصح رؤية
المعدوم الممكن لتحقق الامكان فيه لكنه مخالف للضرورة قوله وفيه نظر اه نقل عنه وجه النظر انه يجوز ان يشترط
علية الامكان بشئ من خواص الموجود كما اشير اليه نفا قوله التاثير صفة اثبات اه هذا الكلام الشريف
مبني على ظاهر عبارة الموقف من قوله وهذه العلة لا بد ان تكون مشتركة والا لزم تعليل الواحد بالعلل
المختلفة وذلك غير جائز لما مر في مباحث العلل انتهى والا فالعلة ههنا ليست بمعنى المؤثر بل بمعنى متعلق
الرؤية كما سيجئ يعني ان العلة لا بد ان تكون موثرة التاثير صفة اثبات فثبوته فرع ثبوت المثبت له فلا يتصف
به العدم الصرف والا ما يتركب منه ولو قيل الرؤية لا تتعلق بالمعدوم لكان صحيحا في نفسه لكن لا ينتظم بكلام
الشارح قوله ويرد عليه انه لا يمنع اه يعني ان الدليل المذكور انما يدل على انه لا يمكن ان يكون العدم نفس العلة الفاعلية
او جزءها لا يدل على انه لا يمكن ان يكون نفس العدم شرطا فيجوز ان يكون الوجود بشرط الحدوث او الامكان علة للرؤية فلا
يثبت صحة رؤية الواجب نقل عنه وانت خبير بان احتمال الشرطية لا يقتصر على العدم بل يجوز ان يناقش باحتمال
ان يشترط علية الوجود بكل ما يخص بالممكن انتهى ومن هذا ظهر ان ما اورده الفاضل الحشي في دفع هذا الايراد من
انه قد صرح الشارح بان المراد بالعلة متعلق الرؤية والقابل لها ولا خفاء في لزوم كونه وجوديا وهذا معنى
ما ذكر في شرح الموقف ويويده ما ذكر في شرح الموقف ايضا ان المراد بعلة صحة الرؤية ما يمكن ان يتعلق به الرؤية
لا ما يوثر في الصحة واحتياج الصحة الى العلة بمعنا المتعلق ضروري يعلم ايضا بالضرورة ان متعلق الرؤية
امر موجود وكان المعدوم لا يصح رويته قطعا انتهى كلامه لا يدفع الايراد المذكور اذ يجوز ان يكون امر وجودي

شرطا الوجود على ان جعل العلة ههنا على المتعلق مما يخل بنظم الكلام على ما مر في الحاشية السابقة قوله فان امتناع
وجود الرؤية اه تعليل للمقدمة الممنوعة تقريره ان هذا الامتناع على تقدير ثبوته لا يضر فان امتناع وجوده اه يعني
امتناع الرؤية موقوف على ثبوت كون الشيء من خواص الممكن شرطا ومن خواص الواجب مانعا وهو لم يثبت
وعلى تقدير ثبوته لا يضر فان امتناع وجود الرؤية لفقد شرط او تحقق مانع لا يمنع الصحة المطلق بل راجع الصحة بحسب الذات مع
قطع النظر عن الامور الخارجية قوله يرد عليه ان حاصل اه يعني ان حاصل هذا الكلام هو ان متعلق الرؤية مشترك
بين الجوهر والعرض بحسب الواقع فان خلاصته ان متعلق الرؤية وجودي وليست في صورة رؤية الشيء من بعيد
خصوصية الجوهر والعرض بل الوجود المطلق وهذا لا يدفع الاعتراض المذكور بقوله فالواحد النوعي اه عن
الطريق المذكور بقوله انا قاطعون برؤية الاعيان اه اذ خلاصة انا لا نسلم انه لا بد للحكم المشترك من علة مشتركة
له لا يجوز ان يكون ذلك الحكم واحدا نوعيا فيعلل بالمختلفات فلا يستلزم علة مشتركة ودفعه انما يكون باثبات
المقدمة الممنوعة وهي انه لا بد للحكم المشترك من علة مشتركة والكلام المذكور لا يثبتها فانه انما يدل على ان علة امر مشترك
في الواقع لانه لا بد ان يكون مشتركا واجيب بان هذا جواب بتغيير الدليل وهو شائع فيما بينهم وليس تحرير الطريق المذكور بحيث
يندفع عنه الاعتراضات حتى يرد ما ذكره المحشي وفيه بحث اذ قوله بان المراد بالعلة متعلق الرؤية والقابل لها ولا خفاء في كونه
وجوديا يدل دلالة جلية على ان الجواب تحرير للطريق السابق بحيث يندفع الاعتراضات قوله ويستلزم استدراك اه عطف
على قوله لا يدفع يعني ان هذا الكلام يستلزم استدراك الغرض لان مورد رؤية الجوهر والعرض واشتراك الصحة بينهما و
استلزام الاشتراك في العلة الاشتراك في المعلول اذ يكفي ان يقال اذا رأينا زيدا لا ندرك منه الالهية مع كونه موجودا
من الموجودات ولذا اقدر لا نقدر على تفصيل ما فيه من الجوهر والاعراض فعلم ان متعلق الرؤية اولا وبالذات هو الهوية
المطلقة وهي مشتركة بين الواجب والممكن فيصح ان يرى ولا حاجة الى المقدمات المذكورة كما لا يخفى وهذا خلاصة
كلام المحشي وللفاضل المحشي ههنا كلام لا طائل تحته كما يظهر بادنى تامل قوله رد ان مفهوم الهوية اه هذا الرد
ذكره السيد السند في شرح المواقف وحاصله ان مفهوم الهوية المطلقة المشتركة بين الهويات امر اعتباري
كمفهوم الحقيقة والماهية فلا يصح ان يكون متعلقا للرؤية والا لزم صحة رؤية المعدومات بل المرئي من الشيء
البعيد هو الخصوصية الموجودة فيه الا ان ادراكها اجمالي لا يمكن به على تفصيلها فان مراتب الاجمال متفاوتة قوة و
ضعفا فليس كل اجمالي سببا الى تفصيل الا يرى ان قولنا كل شيء فهو كذا افلعل تلك الخصوصية مدخل في الرؤية فلا يصح
رؤية الواجب قوله ثم اعلم ان هذا الدليل اه يعني ان الدليل المذكور لاثبات صحة رؤية الواجب منقوض

بصحة الملموسية فان الدليل المذكور بعينه جار فيها مع امتناع كون الواجب ملموسا وتقرير ان الملموسية
مشتركة بين الجوهر والعرض كما تفرق بالمس بين جسم وجسم فانا نميز الطويل من العريض والطويل من الطول
وليس الطول والعرض عرضين قائمين بالجسم تقرر ان الجسم مركب من الجواهر الفردة فملمس الطول والعرض
هو لمس الجواهر التي تركب منها الجسم وكذا تفرق بين عرض وعرض بالمس فانا نميز الرطب عن اليابس
والخشن عن الاملس فالملموسية مشتركة بين الجوهر والعرض ولا بد للحكم المشترك من علة قابلة مشتركة
وهي ليس الا الوجود وبما حررنا لك ظهر ضعف قال الفاضل المحشي يمكن ان يقال ان صحة الملموسية مختصة بالاعراض
فلا تنقض بصحة الملوسة لعدم جريان الدليل فيها لان الدليل الذي اورد على رؤية الاعيان جار بعينه في الملموسية
الاعيان بلا تفاوت على ما حررنا فان تم في الموضعين والا فلا اجاب عنه بعض الفضلاء بانا نلتزم
صحة الملوسية الواجب فان ما تقرر من الشيخ الاشعري من انه يجوز ان يدرك بكل حاسة ما يدرك بالحاسة
الاخرى يفيد استلزام صحة الابصار صحة للمس لكنه لم يرد النقل بالمس لم يلتفت الى البحث عن صحته وانت
خبير بان ما ذكره يقتضي صحة المذوقية والمشمومية والمسموعية وهو سفسطة لا يقبلها الطبع السليم ولذا قال في شرح المقاصد
واما النقض بصحة الملوسية فقوي والانصاف ان ضعف هذا الدليل حتى قوله يرد عليه انه يصح ان يقال لا نسلم
ان المعلق بالممكن ممكن فانه يصح ان يقال ان العدم للمعلول لعدم العلة ايضا والعلة قد يكون ممتنع العدم مع
امكان عدم المعلول في نفسه كالصفات بالنسبة الى الذات والعقل الاول بالنسبة اليه عند الحكماء فيجوز ان يكون
الرؤية الممتنعة معلقا بالاستقرار الممكن والسر في جواز تعليق الممتنع بالممكن ان الارتباط بين المعلق والمعلق عليه انما
هو بحسب الوقوع بمعنى ان وقع عدم المعلول وقع 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 اجيب بان المراد بالممكن المعلق عليه الممكن المصرف الخالي عن الامتناع مطلقا ولا شك ان امكان عدم
المعلول المعلق عليه فيما نحن فيه ليس كذلك بل التعليق بينهما انما هو بحسب الامتناع بالغير فان استلزام
عدم الصفات او عدم الفعل الاول عدم الواجب من حيث ان وجود كل منهما واجب عدمه ممتنع لوجود الواجب
واما بالنظر الى ذاته مع قطع النظر عن الامور الخارجية فلا يستلزم بخلاف استقرار الجبل فانه ممكن صرف غير ممتنع
الا بالذات ولا بالعرض واما الرد بان المعلق عليه استقرار الجبل بعد النظر بليل الفاء وحين تعلقت ارادة الله
بعدم استقراره عقيب النظر استحال استقراره وان كان بالغير فليس بشيء لان استقرار الجبل حين تعلقت ارادته تعالى

مستقرارة ايضا ممكن بان يقع بدله الاستقرار وانما المحال استقراره مع تعلق ارادته بعدم الاستقرار
كما يصح عنه بيان للشارح قال الفاضل الخبيصي والحق ان التركيب المذكور لا يصح في اللغة بل الصحيح ان يقال
ان يقدم العلة لعدم المعلول وليس شيء اذا شك في صحة قولنا اذا انتفى الاخص انتفى الملزوم مع انه
قد يكون الملزوم ممتنع الانتفاء قيل اردنا الارتباط بينهما بحسب الوقوع لكنه اذا فرض وقوع الشرط الذي
هو ممكن في نفسه وامتنع ان يقع المشروط فيكون ايضا ممكنا والا فلا معنى للتعليق وايراد الشرط والمشروط
وفيه بحث اذ الارتباط والتعليق بحسب الوقوع في نفس الامر لا الفرض فيجوز ان يفرض وقوع الشرط مع عدم
وقوع المشروط فتامل قوله ومنها الرؤية مجاز عن العلم الضروري اي يعني الرؤية في هذا المجاز عن العلم الضروري
اي ما يكون حاصلا بلا نظر وفكر بطريق ذكر الملزوم وارادة اللازم وذلك شائع فمعنى رب ارني انظر
اليك اجعلني عالما بك علما ضروريا وهذا تاويل الجاحظ ومن تبعه قوله واجيب بان النظر اه يعني لو كانت الرؤية بمعنى
العلم الضروري لكان النظر المذكور بعيدة ايضا بمعناه وليس كذلك فان النظر الموصول بالى نص في الرؤية لا يحتمل
سواه فلا يترك به الاحتمال قوله مع ان طلب العلم اه علاوة اي على ان طلب العلم الضروري يدل على ان موسى ع
لم يكن عالما بربه ضرورة مع انه يخاطبه ذلك غير معقول كما لا يخاطب في حكم الحاضر للشاهد ما هو معلوم
بالنظر ليس كذلك كذا في شرح المواقف قوله ويرد عليه ايضا اه اي يرد على العلاوة المراد بالعلم
هو العلم بهويته تعالى الخاصة به والخطاب لا يقتضي العلم بالهوية الخاصة بل العلم بوجه كلي فان من يخاطبنا من وراء الجدار
انما نعلمه بوجه كلي لا بهويته الخاصة قيل اريد بالعلم بهويته الخاصة الكشف وهو بمعنى ان يكون في المشاهدة فهو الرؤية بعينها واريد بوقوع نوع آخر من الانكشاف فلا بد من تصويره وبيان
امكانه في حقه تعالى ونزوله لرؤيته وعدم لزومه لخطابه حتى يتم الكلام الاول اقول المراد بالعلم بهوية الخاصة هو
الانكشاف وهو بهوية على وجه جزئي بحيث لا يمكن عند العقل صدقه على كثيرين كما في المدرك بحاسة البصر كما مثل في كونه ممكنا
في حقه تعالى لانه قادر على ان يخلق في العبد علما ضروريا بهويته الخاصة على الوجه الجزئي بدون استعمال الة
كما يخلق بعده وفي عدم لزومه للخطاب فان الخطاب انما يقتضي العلم بالمخاطب بامور كلية يمكن صدقها على كثيرين
عند العقل وان كانت في الخارج منحصرة في شخص واحد فهو من قبيل المعقول بما قلنا ظهر فساد ما قال الفاضل
الجلبي ان اريد العلم بهويته الخاصة على الوجه الاجمالي فهو حاصل في الخطاب ايضا وان اريد من حيث الخصوصية
فهو لا يتصور الا بطريق الحس كما ان الاشارة لا يتصور بدونه والحس اما ذليس بحواس مدخل في العلم بل هو مجرد

خلق الله تعالى على القاعدة المختارة من الشيخ الاشعري فيجوز ان يخلق ذلك العلم الجزئي في النفس الناطقة بدلا
الاحساس كما لا يخفى قوله روى ان موسى عليه السلام اختارهم الخ روى انه تعالى امره ان يأتيه في سبعين
من بني اسرائيل فاختار من كل سبط ستة فزاد اثنان فقال ليتخلف منكم رجلان فتشاحوا فقال ان لمن قعد اجر
من خرج فقعد كالب ويوشع وذهب مع الباقين فلما دنوا من الجبل غشيه غمام فدخل موسى عليه السلام فيه وخروا
سجدا فسمعوه تعالى يكلمه يأمره وينهاه ثم انكشف الغمام فاقبلوا عليه وقالوا لن نؤمن لك حتى نسمع
الله جهرة كذا في انوار التنزيل قوله فعلم انهم ارتدوا اي فعلم من هذه الرؤية ان هؤلاء السبعين الحاضرين مع موسى عليه السلام
وكفروا بعدما كانوا من اخيار المؤمنين فلا يرد الاشكال الذي اورده الشارح اصلا لانا نختار انهم كانوا كافرين بكم
توقف علمهم بامتناع الرؤية على التصديق قوله في حكم الله تعالى بل ترانا كانهم كانوا حاضرين في وقت السؤال سماعا
للجواب الصادر من جانب قدسه تعالى بل ترانا كما سمعوا الاوامر والنواهي حين السجدة وعشي الغمام كذلك
يجوز ان يسمعوا الله تعالى اذا اريد منهم ان يتوقف على صدقه 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 لم يسمعوا
الجواب لكن موسى عليه السلام هو المخبر بان المسموع كلام الله تعالى فيتوقف على تصديقه ففيه انا لا نزاع ان المسموع ظاهرا
كلام الله تعالى موقوف على اخبار موسى عليه السلام وقرائن دالة على انه ليس من جنس كلام البشر بعد التنزيه
والاستماع من جانب واحد ونحو هذا مما يخطر بالبال العليل ويذهن الكليل في وجه حمل كلام المحقق الجليل المتصدي
في توجيه مقالات كلها تعسفات تركناها مخافة التطويل قوله للمعتزلة ان يقولوا الخ يعني يعتزله ان يقولوا ان
انما هو في هذا النوع من الرؤية التي يخلقه الله تعالى في الدنيا في الحيوانات بل يجوز ان يتعلق بذاته تعالى هذا النوع من
الرؤية وبتكشف شيء كالمبصرات الجسمانية او لا يجوز فعندنا انه لا يجوز ذلك ولا نزاع لنا معكم في النوع الاخير من
الرؤية المخالفة في الحقيقة والماهية واللوازم والشرائط المسماة عندكم بالانكشاف التام وعندنا بالعلم
الضروري كذا في شرح المقاصد قول الحكم بعدم نزاعهم وهذا النوع من الانكشاف انما يصح لو جوز وان يحصل الا
نكشاف التام البصري بدون الشروط المذكورة لكن الظاهر من مذهبهم عدم جواز ذلك حيث قالوا الادراك
البصري مشروط بالشروط فالنزاع وان معنوي كان الضروري عندهم هو العلم بهويته الخاصة بدون تلك الشروط
الابصار وعندنا الرؤية هو الادراك بالبصر بدون الشروط المذكورة وهم ينكرونه لتوقفه عندهم على الشروط المذكورة
والحاصل انهم معترفون بالانكشاف التام العقلي ونحن انما نثبت الانكشاف التام الحسي وهم ينكرونه فالتحاكم المذكور

تحاكم من غير تواضع الخصمين قوله يرد عليه ارعليهم المدح اه يعني ان لام الشرطية المذكورة بقوله لو شئت
الرؤية لما حصلت التمدح بها فان ما عداه صفة مدح يحتمل ان يكون في صورة الامتناع اقوى في المدح وعدم تمدح
المعدوم بعدم الرؤية لانهم انه لامتناعها بل لاشتمالها على العدم الذي هو معدن كل نقص فيجوز ان يكون
هذا النفي ايضا من صفات نقصه الا ترى ان الاصوات والروائح يمكن رؤيتها مع انه لا يفيد نفيهما عنه التمدح
لكونهما مفروضين بعلامات النقص من الحدوث والامكان والتجرد والشرف ذلك ان الموصوف اذا كان كاملا من جميع
الوجوه يكون كل ما نفي عنه من صفات النقص والا لم يكن كاملا من جميع الوجوه فيفيد ذلك النفي التمدح بخلاف
ما اذا كان ناقصا فانه يجوز ان يكون المنفي صفة كما نفي عنه كما نفي صفات اخر من صفات الكمال ويكون ايضا
من سمات نقصه فلا يفيد التمدح قوله والحق اه اي الحق ان امتناع الشئ لا يمنع التمدح بنفيه اذا كان من صفات
النقص بل الامتناع يدل على كمال المدح فانه اذا كان المنفي من صفات النقص فكلما كان النفي اقوى كان التمدح
اقوى الا ترى انه قد ورد التمدح بنفي الشريك والولد في القرآن العظيم مع امتناعهما فحقه تعالى قوله واما الكسب
فيكفيه دفع ما سيورد انكم اثبتم للعبد كسبا لافعال بالاختيار فنقول لو كان للعبد كاسبا لافعاله لكان
عالما بتفصيلها لضرورة ان كسب الشئ بالقدرة والاختيار لا يكون الا بعد العلم بذلك الشئ بالتفصيل والالتزام
باطل والملزوم مثله وحاصل الدفع ان الكسب يكفيه القصد والعلم الاجمالي ولا حاجة الى العلم بتفاصيل المكسوب ولا شك
في كون العبد عالما بها فالدليل على سبيل الاجمال قوله والحاصل انه فرق بين الكسب والكسب اه يعني حاصل الجواب انه فرق
بين الكسب والخلق في الخلق يقتضي التفصيل دون الكسب لان الخلق افادة الوجود فهو موقوف على العلم التفصيلي لان
الا زيد والا نقص مما يمكن وكذا كل فعل من افعاله يمكن وقوعه على وجوه مختلفة واتحاء بشتى فوقوع ذلك المعين
لاجل القصد بخصوصه وانتصار اليه بخصوصه موقوف على العلم به كذلك كان القصد الجزئي لا ينبعث عن العلم الكلي كما
يشهد به البديهة بخلاف الرب فانه تصرف القدرة والارادة بخلق المقدور من غير ان يكون له تاثير في ايجاده فيكفيه
العلم الاجمالي هذا ما قيل والحق في بيان الفرق بين الخلق والكسب في اقتضائهما العلم مشكل على انه على تقدير تمامه
لا يفيد اذ للمعتزلة ان يقولوا انا العلم بالتفصيل انما يشترط في الخلق الكامل واما في الخلق الناقص الذي يتصف
به العباد فيكفيه العلم الاجمالي قوله اشكال لان العلم انما يجب ليتوقف تعلق القصد عليه ولا شك ان
قصد العبد انما يتعلق بفعل بوجه ما فنحو يريد العبد يتعلق به العلم ايضا بخلاف الخلق فانه اعطاء
الوجود لامر جزئي فما لم يتصور بوجه جزئي لا يتعلق الارادة به فلا اشكال في الفرق واما ان الخلق الناقص لا يقتضي العلم

فمكابرة محضة كان القصد ما لم يتعلق لا يوجد الفعل اختياري فلا بد من العلم بوجه جزئي في ايجاده سواء كان ناقصا او كاملا انما الفرق بينهما في اشتمال الحكم والمصالح فتدبر والله الموفق قوله وبه يندفع ما يقال الا تسلم ما ذكرنا من انه لا شعور بتفاصيل الافعال في حال المباشرة مع ان العلم بالعلم بعد التوجه ضروري وكذا قيل انه علم ضروري يتبع النظر اندفع ما قيل يجوز ان يكون العبد عالما بتفاصيل افعاله ولا يكون له العلم بعلمه اذ يجوز ان يكون له شعور وعلم بذلك التفصيل ولا يبقى زمانا طويلا ووجه دفع الاول ان العلم بالعلم ضروري بعد الالتفات وههنا ليس كذلك ووجه دفع الثاني انه لا علم له حال المباشرة ايضا وان المتردد اصعبه يتأمل في تفصيل اجزاء عمل الحركة ولا يشعر به فلا يكون شعور اتم حاصل ولا بحركة الاجزاء وانكار ذلك مكابرة قوله ينبغي ان يجعل هذا المصدر بمعنى المفعول اعني المعمول ليصح تعلق الخلق به لان المعنى المصدري اعني الايقاع والاحداث امر اعتباري لا تحقق له في الخارج والا لزم التسلسل في الايقاعات فلا يكون متعلقا للخلق ثم ينبغي عمل اضافة المصدر الى ضمير الخطاب على الاستغراق بمعونة المقام لان المقام مقام المدح وان كان اصل الاضافة للعهد على ما بين في محله 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 يقال للسرير انه معمول النجار باعتبار انه تعلق به الافعال والحركات الصادرة عنه حتى صارت معدات لوجوده فعلى تقدير ان يكون الاضافة للاستغراق يجوز ان يكون المراد ببعض المعمولات امثال هذا المعمول فلا يتم المقصود وهو اثبات ان جميع افعال العباد ومعمولاتهم مخلوقة له تعالى والرد على المعتزلة اذ لا خلاف لهم في ان امثال هذا المعمول من الجواهر مخلوقة له تعالى لا مدخل للعبد فيها وانما الخلاف فيما يقع بكسب العبد ومستند اليه من الاعراض مثل الصوم والصلوة والاكل والشرب والقيام والقعود ونحو ذلك قيل لا حاجة الى حمل الاضافة على الاستغراق لان المراد بالعمل المعمول بمعنى الحاصل بالمصدر وهو لا يصدق على مثل السرير فانه معمول بمعنى ما تعلق به الوقوع واطلاق المصدر على المعنى الحاصل بالمصدر ان كان مجازا من قبيل اطلاق اللازم وارادة الملزوم لانه كثير الوقوع في كلامهم بحيث يفهم بلا قرينة تدل عليه فيتم المقصود بلا مرية قلت لا يتم المقصود على هذا التقدير ايضا اذ المقصود ان جميع الافعال سواء كان على سبيل المباشرة او التوليد مخلوقة له تعالى ولا تعلق بالذات والمعمول على هذا المعنى لا يشتمل على المتولدات كحركة المفتاح المتولد من حركة اليد وهو ظاهر فلا بد من 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 ويتم المقصود كما لا يخفى قوله واما ما الموصولة يعني ان ما اذا حمل على ما الموصولة فلا حاجة الى ارادة الاستغراق بمعونة المقام لان لفظة ما عامة موضوعة للاستغراق فالمعنى والله

خلقكم وجميع ما تعملون بخلاف الاضافة فانها موضوعة في الاصل للعهد اذ هو الاصل في التعريف فلا بد في ارادة الاستغراق ههنا من استقامة المقام قوله وبالجملة فحذف الضمير اقول اي حاصل الكلام ان حذف الضمير العائد الى الموصول اقل تكلفا بخلاف جعل ما مصدرية فترجيح الشارح المصدرية بانه لا يحتاج فيه الى حذف الضمير ليس كما ينبغي فتدبر غرض الشارح مجرد بيان وجه جعل ما مصدرية لا ترجيحه على الموصولة حتى يرد ما ذكر ويمكن ان يقال غرض المحشي ايضا مجرد بيان ترجيح التوجيه الثاني على الاول لا الرد على الشارح قوله وقد يوجه اي قد يوجه من جانب المعتزلة هذه الآية بان المراد بالخلق خلق الجواهر والمعنى انهم يخلقون الجواهر كما يخلقها دون خلق الاعراض والافعال الحسية وقد يوجه ايضا بان المراد الخلق بلا آلة ومباشرة اسباب ولا هما خلاف الظاهر اذ كلا قرينة تدل على التحصيل كيف وجعل الخلق المتعدي منزلا منزلة اللازم بحذف المفعول يدل على ان المراد ان من اتصف بالخلق مطلقا ليس كمن لا يتصف بالخلق قوله ويمنعون كون الخلق اه يعني ان المعتزلة لا يثبتون التركيب في وجود واستحقاق العبادة ويمنعون كون الخلق مطلقا مناطا لاستحقاق العبادة بل مناطه خلق الجوهر والخلق الذي يكون بلا آلات واسباب ويمنعون في الآية السابقة اعني قوله افمن يخلق في مقام المدح قوله وهي المكلف به امر اختياري البتة لانه اذا كان الكل بخلق الله تعالى يكون الافعال الصادرة عنه بمنزلة افعال الجمادات ولا يكون لاختيار فيها فلا يكون المكلف به اختياريا والالازم خلاف ما وقع به التكليف اختياري البتة وان اختلفوا في انه هل يجوز التكليف بما لا يطاق ام لا قوله يجوز ان يجاب اه حاصله ان لام الشرطية المذكورة في قوله لو لم يكن العبد خالقا لباطل المدح والذم والثواب والعقاب فلا يتجه ان يكون الذم والمدح باعتبار الحيثية وان يكون ترتب الثواب والعقاب على الافعال المذكورة ترتبا عاديا مثل ترتب الاحراق على مماس النار وهو متصف له في الجملة فلا يسأل عن لميتهما بان يقال لم رتب الثواب على ذلك الفعل ولم يرتب العقاب على ذلك كما لا يقال لم ترتب الاحراق على مماس النار وقيل هذا انما يتم لو لم يكن المدح استحسانيا والذم استقباحيا كما لا يخفى وانما ترك الشارح هذا الجواب لانه كما ينفعنا ينفع الجبرية ايضا فهو علينا لا لنا من كل وجه والجواب باثبات الكسب اختياري هو العمدة فلذا اختاره قوله فاراه بقدر اجرى عادته اه يعني ان قوله كرجفة والله تعالى اجرى عادته في تكوين الاشياء بان يكونها بهذه الكلمة وان لم يتنع تكونها بغيرها والمعنى يقول له احدث فيحدث عقيب هذا القول لكن المراد الكلام الازلي القائم بذاته تعالى لا الكلام اللفظي المركب من الاصوات لانه حادث فيحتاج الى خطاب آخر ويتسلسل ولانه يستحيل قيام الصوت والحرف بذاته تعالى ولما لم يتوقف خطاب التكوين

على الفهم واشتمل على اعظم الفوائد وهو الوجود جاز تعلقه بالمعدوم وانما قال الشارح كما سبق لان اكثر المفسرين ذهبوا الى ان قوله تعالى كن مجاز عن سرعة الايجاد وسهولته على الله تعالى وكمال قدرته تمثيلا للمقدور الذي تأثير قدرته في ايجاده بالشاهد الذي امر المطاع للمطيع في حصول المأمور به من غير توقف وامتناع وابطاء الى مزاولة امر واستعمال آلة وليس ههنا قول ولا كلام وانما يكون وجود الشيء بالخالق المكون بمحض قدرته بالعلم والقدرة والارادة كما ذكره الشارح العلامة في التلويح قوله ويؤيده قوله تعالى فقضاهن سبع سموات قال الشارح في التلويح التحقيق ان القضاء اتمام الشيء والفراغ منه قوله تعالى وقضى ربك ان لا تعبدوا الا اياه اي حكم وفعل كما في قوله تعالى فقضاهن سبع سموات اي خلقهن واتقن امرهن انتهى كلامه فعلم مما ذكر ان ما وقع في شرح العمدة ان القضاء يذكر ويراد به الامر كما قال الله تعالى وقضى ربك الا تعبدوا الا اياه اي امر ويذكر ويراد به الحكم كما قال الله تعالى في قصة ما ان قضى حيث جعل ارادة الامر معنى سفام الارادة الحكم ليس على ما ينبغي بل الحكم والامر واحد وكذا الاعلام والتبيين كما يعلم المراد بالقضاء في قوله تعالى وقضينا الى بني اسرائيل في الكتاب لتفسدن في الارض الاعلام والتبيين الفاظ مترجمها واحد اعني اتمام الشيء قولا يعبر عنه بحسب مناسبة المقام بواحد منه قوله وهي من الصفات الفعلية اي اذا كان المراد بالخلق مع زيادة الاحكام يكون من الصفات الفعلية فرجعا ما تعلق التكوين او التعلق القدرة عقيب الارادة على ما عرفت فيما سبق قوله وفي شرح المواقف ان قضاء الله تعالى قال فيه اعلم ان قضاء الله تعالى عند الاشاعرة هو الارادة الازلية المتعلقة بالاشياء على ما هي عليه فيما لا يزال واما عند الفلاسفة فهو على ما ينبغي ان يكون الوجود عليه حتى يكون على احسن النظام واكمل الانتظام وهو المسمى عندهم بالعناية الازلية التي هي مبداء فيضان الموجودات من حيث جملتها على احسن الوجوه واكملها انتهى وما وقع في شرح الطوالع الاصفهاني من ان القضاء عبارة عن وجود جميع المخلوقات في اللوح المحفوظ وفي الكتاب المبين مجتمعة ومجملة على سبيل الابداع فهو راجع الى تفسير الحكماء مأخوذ منه ان المراد بالوجود الاجمالي الوجود الظلي للاشياء وباللوح المحفوظ جوهر عقلي مجرد عن المادة في ذاته وفي فعله يقال له العقل في عرف الحكماء وانما قلنا المراد ذلك كما ذكر منقول من شرح الاشارات للمحقق الطوسي حيث قال اعلم ان القضاء عبارة عن وجود جميع الموجودات في العالم العقلي مجتمعة على سبيل الابداع والقدرة عبارة عن وجودها في مواد بالخارجية مفصلة واحدا بعد واحد كما جاء في التنزيل في قوله تعالى وان من شيء الا عندنا خزائنه وما ننزله الا بقدر معلوم كذا ذكره المعين النسفي في حواشي تبصرته كما وقع في التلويح حيث قال القضاء في كلام الحكماء عبارة عن وجود المخلوقات

وما ذكرنا في هذه الحاشية وفيما سبق ان لبس للقضاء الا ثلثة معان احدها اللغوي الثاني مصطلح الاشاعرة والثالث مصطلح الفلاسفة فما قيل ان للقضاء منه معان فهو من قلة التدبر فتدبر قوله لكن التفسير ههنا يؤدي يعني انما لم يفسر الشارح القضاء بما هو مذكور في شرح المواقف لانه يؤدي الى زيادة التكرار وكذا التفسير بالحكم ايضا يؤدي الى التكرار قوله قيل عليه انه لا معنى للرضاء يعني انه لا معنى للرضاء بصفة الله تعالى اذ فعائل بر ضيت بقضاء الله تعالى لا يريد انه رضي بصفة من صفاته تعالى بل يريد انه رضي بمقتضى تلك الصفة وهو المقضي وقد يجاب عن اصل الاعتراض بان الرضاء بالكفر انما يكون كفرا اذا كان مع الاستحسان وعدم الاستقباح لجهة الرضاء بكفر الكافر مع استقباحه قصدا الى زيادة غوايته 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 في التاتارخانية من رضي بكفر نفسه فقد كفر ومن رضي بكفر غيره فقد اختلف المشايخ فيه والاصح انه لا يكفر بالرضاء بكفر غيره ان كان لا يحب الكفر ولا يستحسنه قوله وانت خبير بان رضاء القلب بفعل الله تعالى الخ يعني ان ما ذكره المعترض من انه لا معنى للرضاء بصفة من صفاته تعالى مما لا معنى له اذ تعلق رضاء القلب بفعل الله تعالى على تقدير كونه عبارة عن الفعل مع زيادة الاحكام بالتعلق صفة على تقدير كونه عبارة عن الارادة الازلية مما لا سترة في صحته ولا شك ان الرضاء بهما يستلزم الرضاء بمتعلق ذلك الصفة من حيث كونه متعلق ضرورة ان الرضاء بالفعل وتعلق الصفة لا يتصور الا بالرضاء بطرفيه من حيث كونهما متعلقين له فيكون ما في جواب الشارح وما ذكره المعترض بقوله فالصواب الخ واحدا اذ يصير المعنى والرضاء انما يجب بالقضاء المستلزم للرضاء بالمقضي من حيث كونه متعلقا له لا بالمقتضي من حيث ذاته ولا من سائر الحيثيات وانما اختار الشارح هذا الطريق ولم يقل الرضاء انما يجب بالمقضي من حيث كونه مقضيا لا من حيث ذاته لان الرضاء بالاول اعني القضاء هو الاصل والمنشاء للثاني اذ الرضاء بالمتعلق انما يجب ليتعلق الرضاء به فان قيل لا فرق بين هذه الصفة وبين غيرها في وجوب الرضاء بذاتها وبتعلقها فما وجه التخصيص حيث قالوا الرضاء بالقضاء واجب بان هذه الصفة لما كان صدور الاحكام من آثارها كان مظنة ان يعترض العباد فيها ولم يرضوا بهذه الصفة وبتعلقها فلدفع هذا الوهم قالوا يجب الرضاء بالقضاء قوله قالت المعتزلة انه تعالى الخ يعني قالت المعتزلة في التقصي عن لزوم النقص والمغلوبية بانه تعالى اراد ايمان العباد اختيارا منهم لا جبرا فلا نقص في عدم وقوعه لعدم دلالته على عجزه لجواز تخلف المراد عن الارادة القسرية فانه نقص مشعر بالعجز كما لا يخفى قوله وليس

بشيء اي ما قالت المعتزلة في التقضي ليس بشيء اذ عدم وقوع مراده ولو بالارادة التفويضية نوع نقص ومغلوبية
ولا اقل من الشناعة حيث لم يقع مراد الملك ووقع مرادات العبيد والخدم كذا في شرح المقاصد قوله وغير
خفي ما في الارادة اي قيل في التقضي لزوم النقص والشناعة على المعتزلة انه لا يفهم من ارادته تعالى ايمان العباد
رغبة واختيارا الا الرضاء بقولهم بتخلف المراد به عن الارادة التفويضية قول بتخلف المرضي عن الرضاء وهو مذهب
اهل السنة والجماعة فكما لم يلزمهم النقص والشناعة كذلك لا يلزم المعتزلة ايضا قوله وهو كلام اه اي ما قيل
كلام ليس له معنى محصل لان ذلك انما يفيد لو كان الرضاء عندنا ما هو عند المعتزلة وليس كذلك فان الرضاء
عند المعتزلة هو الارادة مطلقا من غير تقييد بعدم الاعتراض فالقول بتخلف المرضي عن الرضاء عندهم قول بتخلف
المراد عن الارادة فيلزم النقص والشناعة بخلاف الرضا عندنا فانه ارادة مع ترك الاعتراض او نفس الترك فلا
يلزم من القول بتخلف المرضي تخلف المراد عن الارادة فانه امر قد يجامع تعلق الارادة كما في ايمان اللوم وقد
لا يجامعه كما في كفر الكافر فانه تعلق به الارادة دون الرضا ولا يلزم من تخلفه عن المرضي نقص وشناعة في ذاته
نعم تخلف المراد عن الارادة نقص عندنا لكن الرضاء لا يستلزمه كما يخفى وكذا لا يفيد ما قاله الفاضل المحشي
من ان للمعتزلة ان يقولوا ان الارادة التفويضية هو الامر والنهي ولا شك ان مخالفة الامر والنهي لا يستلزم نقصه
ولا مغلوبية اجماعا لان ذلك انما يتم لو كان معنى الامر عندهم ما فسره القوم من طلب المأمور به سواء كان
مرادا او لا وليس كذلك فان الامر عندهم هو الارادة فتخلف المأمور به عن الامر تخلف الامر عن الارادة
فيلزمهم النقص والمغلوبية بلا ريبة قوله او بلا تاثير بقدرته فهو مذهب الاشعري فان الله تعالى اجرى عادته
بان العبد اذا صرف قدرته والارادة الى الفعل اوجده عقيب ذلك من غير ان يكون لقدرته وارادته تاثير في وجوده
فذلك الفعل مخلوق الله تعالى ومكسوب العبد وسيجيء تحقيقه ان شاء الله تعالى قوله او قدرة العبد
فقط بلا ايجاب اه وكيخفى انه لا يظهر مما ذكره فرق بين مذهب الحكماء ومذهب المعتزلة لان عدم الايجاب والاضطرار
انما هو بالنسبة الى نفس القدرة واما مع تمام الشرائط من الارادة وغيرها فليس الا الايجاب والاضطرار وهو
لا ينافي الاختيار بالنسبة الى ذاته ولذا قال في قواعد العقائد ان مذهب الحكماء والمعتزلة ان الله تعالى يوجب
للعبد القدرة والارادة وهما يوجبان وجود المقدور وقال في شرح التجريد للتجريد وذهب الحكماء والمعتزلة
الى انها واقعة بقدرة العباد على سبيل الاستقلال بلا ايجاب بل باختيار نعم فرق بين المذهبين باعتبار ان
خلق الارادة والقدرة في العبد عند المعتزلة على سبيل الاختيار وعند الفلاسفة بالايجاب قوله او هو

مذهب الفلاسفة ويرد عليه كلام الحكماء فان تحقيق مذهبهم ان تعالى فاعل الحوادث كلها والمراد
شروطها معدة لها وهو أعلى صرح في شرح الاشارات حيث قال ان الكل متفقون على صدور الكل منه
جل جلاله وان الخلاف بينهم وبينه على الاطلاق وانما تشاهدوا في مقالاتهم وما نقل عن افلاطون من ان العالم كرة
والارض حركزه والافلاك وما فيها من الحوادث سهام والله تعالى الرامي قال ابن المطهر الشيعي بل لك كذب ذكره المحقق
في بعض تصانيفه قوله والمروي عن ائمتهم يعني اراه قال في شرح المقاصد هذا القول من الامام وان اشتهر في الكتب الا انه
خلاف ما صرح به في الاشارات وغيرها حيث قال ان الخالق هو الله تعالى وحده لا خالق سواه وان الحوادث كلها حادثة بقدرته
تعالى من غير فرق بين ما تعلق بقدرة العباد وما لا يتعلق قوله او مجموع القدرتين اي قدرة الله وقدرة العبد على
ان يتعلق المجموع بالفعل نفسه ويؤثر في اصل الفعل مع ان قدرة العبد غير مستقلة بالتاثير فاذا انضمت اليه قدرة
الله تعالى صارت مستقلة بتوسط هذه الاعانة وهذا اقرب من الحق وان اشتهر في الكتب ان جعل كلا منهما موثرا تاما
وجواز اجتماع المؤثرين على اثر واحد فانه بط صريحا قوله بان يجعله موصوفا اي كما في لطم اليتيم تاديبا وايذاء فان
اللطم واقعة بقدرة تعالى وكونه طاعة على الاول ومعصية على الثاني بقدرة العبد والظاهر انه لم يرد ان قدرة العبد مستقلة
في حصول وصفه الطاعة والمعصية والا لزم عليه ما لزم على المعتزلة بل اراد ان للقدرة مدخلا في ذلك الوصف فهو
بالنسبة الى العبد طاعة ومعصية كذا ذكر المحقق الدواني ويرد على مذهبه ايضا هذه الصفات امورا اعتبارية يلزم فعل
العبد باعتبار موافقة لما امر الله سبحانه وتعالى او مخالفته فلا وجه لجعل اثر القدرة قوله والمقصود اه يعني ان
المقصود في قوله وللعباد اه لا يصدق الا على هذين المذهبين فان قوله للعباد افعال رد على الجبرية اذ لا فعل له عندهم
وكذا على المعتزلي اذ للعباد عندهم اوصاف الافعال لا انفسها وقوله اختيارية رد على الجبرية حيث قال العبد بقدرته يجب
واضطرار واما الرد على المعتزلة فقد سبق ولذا لم يشر اليه ههنا قوله الا ان بعض الادلة لا يجري اه وهو قوله لانه لو لم يكن
للعبد قبل الامر تكليف ولا ترتب استحقاق الثواب والعقاب على افعاله قوله واما قوله ولا ترتب استحقاق الثواب والعقاب
ففيه نظر مر ذكره وهو ان ترتب الثواب والعقاب امر عادي كترتب الاحراق على مسامسة النار فكما لا يقال لم ترتب الاحراق
على مسامسته كذلك لا يقال لم ترتب على هذا الفعل الثواب وعلى ذلك العقاب قوله وقد يرد ايضا على الجبرية اه اي
كما يرد على الجبرية بعدم صحة التكليف يرد بعدم فائدة التكليف والدعوة والبعثة والتاديب لان فائدة التكليف
طلب الفعل او الترك ولما لم يكن من شان العبد الفعل صار التكليف بلا فائدة ولا يرد هذا على الاشعري بان يقال لو لم
يكن لقدرة العبد تاثير في الافعال لم يفد هذا التكليف لجواز ان يكون ذلك التكليف داعيا لاختياره الفعل وصرف القدرة

اليه ليترتب عليه خلق الله تعالى ذلك الفعل ترتبا عاديا وبا عتبار ذلك الاختيار المترتب على الداعي يصير
الفعل طاعة اذا وافق بما ادعاه الشرع او معصية اذا خالفه ويصير علامة التقوى والعقاب هذا بيان الجبر
وعدم التمكن الا مقصوده دفع لما يورد من هذا السوال والجواب قد سبقا حيث قال فان قيل فيكون الكافر
مجبورا في كفره الخ فهذا تكرار محض وحاصل الدفع ان هذا بيان الجبر بالنسبة الى كل ما يمكن ان يعبر عن الفعل بانه اثر
حيث عم وقال ما ان يتعلق بوجود الفعل او بعدمه وما مر من قوله فان قيل بالنسبة الى الافعال الصادرة عنه فقط
حيث خصص الاعتراض بالنسبة الى الكفر والفسوق مع انه قد فصل في السوال والجواب هناك بان ورد السوال الثاني من الجواب
عنه بالحال النقص ما لم يفصل في ذلك المقام فلا تكرار ثم علم ان جعل الكفر والفسوق من الافعال الموجودة انما هو مبني
على العرف والمراد بالموجود في العبد بمعنى اتصافه بها في الخارج كما بمعنى وجودها في انفسها والا فهما امران عدميان
لا تحقق لهما في الخارج قوله وهكذا في الامتناع بالقياس ما علم الله تعالى وارادة عدمه يمتنع اذ لم يمتنع
لجاز وقوعه فيلزم ان يكون قد علم جهلا وتخلف المراد عن ارادته تعالى قوله وانت خبير بان الاعدام الازلية اه يعني ان تعلق ارادته
تعالى ليس الا بالنسبة الى الموجودات لان اعدام الحوادث ازلية فلو كانت مسبوقة بالارادة لكانت حادثة لان اثر القادر
حادث على ما هو المقرر المتفق عليه بين الجمهور فتعميم الشارح الارادة بالنسبة الى جميع الممكنات محل بحث ويؤيد ما
في شرح المواقف العدم ليس مجعولا للقادر كالوجود بل معنى استناده اليه ان لم يتعلق به الفعل فلم يوجد الفعل لان
العدم الى القادر يقتضي حدوثه كما في الوجود فيلزم ان يكون عدم العالم ازليا واما الجواب بانا لا نسلم كون اثر القادر
حادثا البتة لجواز تقدم القصد على العدم كتقدم الايجاد على الوجود على ما مر ولو سلم فيجوز تعميم الارادة بما
يشمل ابقاء الشيء على العدم فليس بجيد كان المنع الاول وان كان مخلصا عن هذا الاعتراض لكنه يهدم الاستدلال
بكونه تعالى فاعلا مختارا على كون العالم حادثا واما الثاني فلان ابقاء الشيء على العدم ليس الا اتصافه بالعدم
في الزمان الثاني بلا امر زائد واذا لم يكن العدم صالحا لان يكون اثرا فنسبة الجميع الازمنة على السوية فلم يحتج
ان ابقاء الشيء على العدم مستند الى ابقاء عدم مشيته الفعل كما يخفى وغاية ما يتكلف ان يقال ان عدم الاشياء كوجودها
مرتبط بارادته الا ان ارتباط الوجود بوجودها وارتباط العدم بعدمها ولا نعني بتعلق الارادة بالعدم الا ان يقتضي
الارادة العدم باعتبار عدمها قوله ولذا دفع في الحديث فانه استند عدم الفعل الى عدم المشية لا الى صفة العدم
كذا نقل عنه قوله ولا يمتنع اه اي وان لم يتعلق الارادة بالوجود يمتنع وجوده لان الارادة علة الوجود وعدم العلة علة
عدم المعلول ومن ههنا ظهر وجه آخر لعدم كون العدم اثر الارادة لانه لو كان الارادة علة له وعدم الارادة ايضا

يلزم تواردعلتين مستقلتين على معلول واحد قوله والمعتزلة لما جوزوا التخلف عن الارادة الا يعني المعتزلة
لما قالوا ان تخلف المراد عن ارادته تعالى اذا كانت متعلقا بفعل غير جائز لانه ارادة تقويض يجوز تخلف المراد عنها عندهم
من غير نقص على ما مر لم يتوجه السؤال عليهم بان تعميم ارادة الله تعالى لافعال العباد يستلزم الجبر لانهم يقولون لا نسلم انه اذا تعلقت
الارادة بالوجود يجب ولا يمتنع بل يمكن وجوده وعدمه لان التخلف ممكن نعم يرد على الكرخي السؤال بتعميم علمه تعالى فان
تخلف المعلوم عنه يستلزم الجهل وهو نقص وانما قيدنا بالاكثر كان يا بالحسن وان قال بتعميم العلم لكنه يقول انه تعالى لا يعلم
الاشياء قبل وقوعها فعنده لا يتصور الجبر بالنسبة الى العلم ايضا قوله قد يمنع هذه المقدمة اى كما يمنع منافاة كون
الفعل اختياريا وجبا او ممتنعا الاختيار كذلك يمنع نفس حصول تعلق العلم والارادة بفعله الاختياري وجبا او
ممتنعا لان العلم تابع للمعلوم ومعنى الحاصل في المطابقة المعلوم والعلم خلو وحكايته عنه وانه انكشاف الشيء على
ما هو عليه فحصول ذاته الا ترى ان صورة الفرس انما يكون علما اذا كان مطابقا له حتى لو خالفه بوجه ما لم يكن علما بل
جهلا فعلم انه لا مدخل للعلم في جعل الفعل وجبا وسلب القدرة والاختيار عرف علما وكذلك ليس للارادة ايضا مدخل
في سلب الاختيار بل الارادة متفرعة على علمه تعالى وتابعة له والعلم تابع للمعلوم الذي يصدر عن العبد بالاختيار فيجب
ايضا تابعا لاختيار العبد فلا يكون موجبا للفعل واما قولهم الايجاب انقلاب علمه تعالى جهلا وتخلف المراد عن الارادة
فقلنا
هذا انما يثبت الايجاب بل الاستلزام والفرق ظاهر قوله فلا يكون فعل العبد كحركة الجماد اه اى اذا كان الوجوب والامتناع
بتوسط الاختيار مخففا للاختيار في نفس الفعل لا يكون ذلك الفعل كحركة الجماد الذي لا مدخل لاختياره فيه اصلا وهو المقصد
ههنا لان المقصد نفي الجبر في افعال الذي يدعيه الجبرية وهذا القدر كاف له واما الكلام في ان ذلك الاختيار ليس فعل العبد
كما انه لا يوجد شيئا على ما تقرر عليه اى اهل الحق فيكون مخلوقا لله تعالى فيلزم الجبر فالشيخ الاشعري يسلمه ويقول
ان العبد مجبور على الاختيار فانه محل الارادة التي احدثت فيه جبرا وهو جبر متوسط لا يستلزم الجبر في الافعال
على ما سيجيء تحقيقه واما الذاهبون الى مذهب الكعبي فلم يصرحوا بلزومه ولا بعدمه لكن لهم ان يقولوا ان كون الاختيار
مخلوقا لله تعالى لا يستلزم الجبر لان الاختيار الذي هو مخلوق له تعالى بمعنى الارادة وهي صفة من شانها ان يتعلق بكل
من الطرفين الفعل والترك من غير اباء ومرجح كما في قدرة العبد شان يكون من الله تعالى لا يستلزم الجبر لان اعطاء صفة
من حيث كونها صفة ليس جبرا انما يقال الجبر بالنسبة الى الافعال واعطاء الارادة لا يستلزم شيئا منها الا ترى ان
ارادة العبد ارادة تعالى من ذاته تعالى بطريق الايجاب من غير شائبة الاختيار لا ينافي كونه فاعلا مختارا بالاتفاق
فكذلك صدور ارادة العبد من ذاته ايضا لا يستلزم الجبر ولا ينافي كونه مختارا اذ لا فرق بينهما في عدم كون كل منهما

باختيار صاحبه نعم لو كان الاختيار بمعنى الارادة المتعلقة باحد الطرفين والارادة التابعة للداعي من الله تعالى لوجب
لعدم التمكن من على احد طرفي الفعل اما مطلقا او عند وجود الداعي لكنه ليس كذلك لما هذا ولا يخفى عليك ان ما ذكره انما يدل
على عدم كونه مجبورا في الافعال الصادرة بتوسط الاختيار واما في النفس الاختيار فهو مضطر مجبور قطعا كما انه تعالى
موجب بالنسبة الى الارادة وغيرها من الصفات وان كان مختارا بالنسبة الى الافعال الصادرة بتوسطها والشيخ
الاشعري انما يقول بكونه مجبورا في الاختيار كما في الافعال الصادرة بتوسطه تامل قوله توجيه النقض بالعلم بان يقال
ما علم الله وجوده في الازل يجب وما علم عدمه يمتنع فلا يكون الافعال الصادرة عنه في الازل باختيار مع انها اختيارية بالاتفاق
من المخالصين قوله واما بالارادة فمبني اه اي النقض بارادته تعالى مبني على ان تعلقات الارادة ازلية فيقال ما اراد الله
تعالى في الازل وجوده يجب والا 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
ولو كان تعلقها حادثة بان يقال ان تعلقت بايجاد شيء فيما لا يزال يجب وجوده ولا يمتنع وجوده فبطل الاختيار
وفيه بحث لان هذا الوجوب بالاختيار حاصل حين الايجاد وهو لا ينافي الاختيار لتحقق التمكن على الفعل والترك
قبل الايجاد وانما المنافي الوجوب الحاصل قبل الايجاد كالحاصل من تعلق الارادة في الازل وهو ظ قوله وقد يجاب
بان الاختيار الحاصل 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 بكل من الطرفين على سبيل البدل وكذا بالنسبة الى العلم ايضا لانه ليس قبل تعلق ارادة
الله تعالى تعلق علم الموجب لتعلق الارادة لان تعلقاتها ازلية فلا تتصور القبلية والبعدية في الازل بخلاف
ارادة العبد فان تعلقها متاخر عن تعلق علمه تعالى وارادته الازلية فيتحقق الوجوب والامتناع قبله فلا يكون
له التمكن من الطرفين حين تعلق الارادة وقد يجاب عن النقض بالارادة بان المرجح الموجب في افعاله تعالى هو ارادته
المستندة الى ذاته تعالى بطريق الايجاب بخلاف ما في افعال العبد فانه بارادة الله تعالى فيلزم الجبر فيه قطعا
قوله تامل لعل وجهه ان معنى الايجاب على ما ذكرتم هو عدم التمكن من الطرفين حين تعلق
الارادة بان يكون تعلقها مفرعا على شيء تعالى ان وجد وجد والا فلا وهذا انما يستدعي القبلية الذاتية
لا الزمانية فالايجاب بهذا المعنى حاصل في ذاته تعالى كان يتعلق علمه ... يمكن مقارنا لتعلق الارادة بالزمان لكنه مفرع
عليها بالذات فان تعلق الارادة تابع لتعلق العلم ومتفرع عليه فيتحقق وجوب الفعل متاخرا عن تعلق الارادة قبلية

ذاتية بخلاف ارادة العبد فانها متبوعة للمعلوم وارادته ضرورة توقفها على تعلقها بطريق جرى العادة وان كان
تعلق ارادة العبد متاخرا عن تعلقها بالزمان فلا يلزم الايجاب وسلب القدرة والاختيار قوله اى بالدوران
والترتب المحض ثم لما يتوهم من ظاهر العبارة من ان قوله ان لقدرة العبد وارادته مدخلا في بعض الافعال يدل على ان
لقدرة تاثيرا فيه وهو منافي المحض المستفاد من قوله ان الخالق هو الله وحاصل الدفع ان ما يحكم بديهة العقل
هو ان لقدرة العبد مدخلا في بعض الافعال بالدوران بانه متى تحقق القدرة تحقق الفعل ومتى لم يوجد لم يوجد والترتب المحض المخالف
عن الحكم بالتاثير او عدمه كما يحكم بديهة ان الاحراق مع مماسة النار وترتبه عليه لا يحكم العقل بان لقدرة مدخلا فيه
بالتاثير حتى يصير منافيا لقوله بان الخالق هو الله اذ لا حكم للضرورة فيه كما انه لا حكم لها في عدم التاثير بل بل
منها نظري ثبت بالدليل وبما ذكره اندفع الشبهة التي اوردت لنفي الجبر المتوسط من ان بديهة العقل كما تحكم
بوجود صفة في العبد فارق بين حركتي الملجا والارتعاش بحكم بثبوت تاثيرها فان صدق وحكمها الاول صدق وحكمها
الثاني فيكون مذهب القدرية حقا وان كذب الثاني كذب الاول فيكون مذهب الجبرية حقا وعلى التقديرين فلا
توسط اذ كل حكم للبديهة في تاثير القدرة الحادثة سيما حين ثبوت انتفائه بالقواطع انما حكم البداهة بالدوران
والترتب المحض كما لا يخفى قوله صرف القدرة جعلها بمعنى صرف القدرة جعلها متعلقة بالفعل وذلك الصرف
يحصل بسبب تعلق الارادة بالفعل لا بمعنى انه سبب موثر في حصول ذلك الصرف اذ لا موثر الا الله بل بمعنى ان تعلق
الارادة 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 لذاتها
فانها صفة من شانها ترجيح احد المتساويين بل المرجوح من غير احتياج لها ومرجح كما عرفت في ارادة الله تعالى
صفة توجب تخصيص احد المقدورين بالوقوع في بعض الاوقات من غير احتياج الى مرجح ولما ان صدور الارادة عن ذاته
تعالى بطريق الايجاب لا يوجب الجبر في افعاله كذلك صدور ارادة العبد من ذاته تعالى لا يوجب كونه مجبورا في افعاله
واعلم ان هذا المقام يستدعي بسطا في الكلام فنقول وبالله التوفيق ان افعال العباد منها ما يتعلق بها ارادة
الله تعالى بلا توسط اختيار العبد بمعنى ان الله يوجدها سواء تعلق بها ارادة العبد او لا ومنها ما يتعلق بها ارادة الله تعالى
بتوسط اختياره وارادته بمعنى ان الله تعالى اوجد في العبد قدرة بها يتمكن من الفعل والترك وارادة ترجح احدهما
فاذا ترجحت ارادة العبد احد الطرفين وقعت عليه تعلق قدرته وصرفت اليه بمعنى ان تعلق
الارادة يصير سببا عاديا لان يخلق الله تعالى في العبد صفة متعلقة بالفعل بحيث لو كانت لها تاثير

وجد الفعل تعلقت ارادة الله تعالى وقدرته بخلق ذلك الفعل على ما هي عليه في ذلك الوقت من تعلق ارادته وقدرته وصرف الارادة اليه تعقيبا ذاتيا فان قيل ذلك الترجيح المتقرع عليه تعلق القدرة وصرف الداعي اما ان يكون مخلوقا لله تعالى فالجبر بارق او فعل العبد فيكون العبد خالقا للبعض فالجواب قلت ذلك الترجيح من مقتضيات الارادة على ما بين في موضعه من ان الارادة صفة من شانها ترجيح احد المتساويين فان قيل اذا كان الترجيح من مقتضيات ذات الارادة فما فائدة التكليف اذ الارادة يتعلق باحدهما بالضرورة قلت قد يصير التكليف سببا لتعلق الارادة بناء على ان الارادة تابعة للعلم فاذا علم المكلف ان التكليف واقع هكذا وفق بحسن تغيير الداعي فتتعلق ارادته وترجيحه فيصرف القدرة والداعي اليه فيخلق الله تعالى الفعل عقيب ذلك عادة وباعتبار ذلك التعلق الذي هو الارادة المترتب على الداعي يصير الفعل طاعة وعلامة للثواب والحاصل ان الله تعالى خلق في العبد افعاله الاختيارية اجماليا قبل صدورها وعلما بحسنها وقبحها وترتب الثواب والعقاب عليها ما خوذ من لسان الشارع وخلق فيه ارادة تابعة لذلك العلم مرجحة لبعضها وقدرة متعلقة بالفعل تابعة لتلك الارادة بحيث لو كانت مستقلة في الايجاد لاوجدها فمع العلم بالحسن والقبح الداعي لتعلق الارادة ان تعلقت ارادته بالقبيح يستحق الذم باعتبار الجملة والعقاب بطريق جرى العادة وان تعلقت بالحسن يستحق المدح والثواب كذلك فلذا لو فعل قبيحا لم يعلم قبحه لا يستحق الذم والعقاب ولو تعلق ارادته بقبيح وعزم عليه مع العلم بقبحه يستحق المواخذة وان لم يخلق بعده فان قيل تلك الارادة التي من شانها الترجيح حادثة فمن اين ما باراده العبد فيلزم التسلسل واما باراده الله تعالى فيكون مجبورا قلت تلك الارادة مخلوقة الله والعبد مجبور في نفس تلك الصفة وهو لا يستلزم الجبر في الافعال الصادرة بتوسطها كما في افعال الباري تعالى فانها صادرة بتوسط الارادة المستندة الى ذاته بطريق الايجاب واللازم حدوثها مع انه مختار فيها اذ لا فرق بين ان يكون مستندة الى ذاته بطريق الايجاب وبين ان يكون مستندة الى غيره في عدم كونهما بالاختيار والسر فيه ان الارادة المخلوقة فيه مطلقة من غير ان تكون متعلقة بالحسن او القبح هذا محصول ما ذكره الشارح في هذا الكتاب من تحقيق خلق الافعال والله اعلم بحقيقة الحال قوله وقيل صرف القدرة اه اي وقيل في بيان معنى صرف القدرة ومغايرته لصرف الارادة ان صرف القدرة عبارة عن قصد استعمالها وذلك القصد غير صرف الارادة لانه عبارة عن القصد الذي يحدث عند القدرة كما سيجيء في بيان الاستطاعة مع الفعل من ان القدرة صفة يخلقها الله تعالى عند قصد اكتساب الفعل وانما قلنا بمغايرتهما لان صرف القدرة متاخر بالذات عن وجودها لان قصد

فرع كونها موجودة ووجود القدرة متاخرا الذات عن قصد الاكتساب لانه سبب عادي لخلق القدرة والمتقدم
غير المتاخر اذ لو كان عينه يلزم تقدم الشيء على نفسه قوله وليس بشيء لان قصد الاستعمال اه اما ذكره صاحب
القبل ليس بشيء اما بيان معنى صرف القدرة بقصد الاستعمال فلانه يقتضي ان يوجد القدرة في العبد ولا
يكون مستعملا لان استعماله موقوف على القصد ومتاخر عنه بالزمان لان قصد الفعل مقدم على الفعل بالزمان
على ما تقرر عليه اي جمهور المتكلمين ولا تكون القدرة مع الفعل بل قبله بالزمان لان الفعل مقارن لاستعمال القدرة
المتاخر بالزمان عن القصد المقارن بوجود القدرة مع ان مذهب من يقول بجدوثها عند وقصد الفعل عند الاشعري
انها مقارنة للفعل بالزمان لا قبله واما بيان مغايرة القصد فلان يقدم الشيء باعتبار ذاته لا ينافي تاخره بحسب
وصفه فيجوز ان يكون القصد من حيث ذاته متقدما على القدرة ومتاخرا عنه باعتبار وصفه اي بالنظر الى استعمال
القدرة فلا يثبت مغايرة القصدين بما في قولك رماه فقتله فان الرمي المخصوص باعتبار افضائه الى الموت يكون
قتلا وهو انما يتحقق بعد الموت فيكون الرمي متاخرا عن الموت باعتبار كونه قتلا مع انه متقدم على الموت باعتبار ذاته
ولذا صح دخول الفاء في قولك رماه فقتله قوله هذا هو التعقيب الذاتي اي كون العقل يعقب مجموع صرف القدرة
صرف الارادة هو التعقيب الذاتي بالامكان بالنسبة الى صرف الارادة تعقيبا زمانيا بل الشبيه بالذاتي لان خلق الله الفعل
لا يتوقف على صرف العبد قدرته وارادته بحيث يمتنع وجوده بدونه اذ هو من اسباب العادية التي ليست سببيتها الا
وهمية فكذا التعقيب قوله والا فالقدرة اه اي وان لم يكن التعقيب ذاتيا بل زمانيا لم يكن القدرة مع الفعل بل قبله
وهو خلاف مذهب الاشعري قوله قيل عليه لا شركة اه حاصله ان تفسير الشركة بما ذكر يقتضي ان لا يكون
الشركة في مذهب الاستاد لعدم الفراد كل من قدرة الله وقدرة العبد بمقدور بل مجموعهما موثر في مقدور واحد
مع انه مذهب اقبح شركة من مذهب المعتزلة لانه يدل على ان قدرة تعالى عن ذلك علوا كبيرا ناقصة محتاجة الى
الاعانة بخلاف مذهب المعتزلة فانه لا يدل على النقصان بل على انه لا يقدر على بعض الاشياء ولا نقصان في ذلك كما لا
نقصان في عدم قدرته على الممتنعات قوله وليس بشيء اه اي ما ذكره ليس بشيء لان كلا من الموثرين اعني قدرة الله
تعالى وقدرة العبد يتفرد بما له من دخل في التاثير على انا لا نسلم انه اقبح شركة من المعتزلة لان تاثير قدرة العبد
في بعض الامور بجعل الله تعالى لخلقه موثرا فيها ليس اقبح من نفي دخل قدرة الله بالكلية وجعل العبد خالقا بالاستقلال والقياس على الممتنعات قياس مع الفارق قوله ولا يجري في ملكه اه قيل الواو للحال اقول يجوز ان يكون معطوفا
على قوله دخل قدرة الله بتقدير ان المصدرية وهو داخل في الغم ونظم المعنى كما لا يخفى قوله اي علة عادية

وهي ما يدور عليه الفعل وجودا وعدما كالنار مع الاحراق والشرط العادي ما يتوقف عليه تاثير الفاعل عادة
لا حقيقة وان لم يكن داعيا معه كيبس الملاقي فان تحقق اليبس لا يستلزم تحقق الاحراق فما قال الفاضل المحشي من انه كا
يظهر الفرق بين كون القدرة علة عادية وبين كونها شرطا عاديا ليس بشيء وهذا عند الشيخ الاشعري حيث يقول
شان القدرة الحادثة التاثير فتسميتها علة وشرطا مجاز قوله والك ان تقول الخ هذا ما وقع في كلام الامدي من ان قوله
شان القدرة التاثير غير مسلم عند اصحابنا فلا يحسن ايراده غير مسلم لانهم انما ينفون التاثير بالفعل لا كون شان التاثير
بيشير الوجه الاول وهو استحقاق العقاب في ترك الواجبات بمعنى عدم اثباتها والامر بالكسب القبيح وهو تضييعه لقدرة فعل
الخير بترك القصد اليه وهذا مبني على ما هو الاصح من ان عدم الفعل ليس متعلق القدرة والارادة بل هو متعلق بعدم القدرة والارادة
على ما مر من ان الاعدام ليست متعلقة المشية والقدرة واما عند من يرى انه مقدور وحاصل بصرف القدرة والارادة
الا يفتقر الى وجه يستحق الذم في ترك الواجبات كسبب القبيح بقصد فعل الشر وصرف القدرة اليه لا التضييع فقط وانما ينفي
ترك الواجبات بعدم الاتيان كان الترك بمعنى كف النفس عنها عند تهيؤ الاسباب وصدور النفس الى فعل المنهي حاصل بصرف
الارادة والقدرة بالاتفاق كما ان كف النفس عن المنهي عند تهيؤ الاسباب والصدور الى فعل الواجب حاصل بصرف الارادة
والقدرة فاستحقاق الذم والعقاب كالكسب القبيح بالاتفاق وما ينبغي ان يعلم 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 شفاعة
من العبد او نحو ذلك ومعنى الاستحقاق انه لو عوقب بذلك كان ملائما لنظر الشارع لا انه حق لازم كما انه ليس
مذهبنا قال بعض الفضلاء ان لو كان استحقاق الذم والعقاب لاضافة مبدأ فعل الخير لكان معاقبا بقصد فعل
الشر لحصول التضييع مع ان قصد فعل الشر معفو مما لم يعمل اقول الاصح ان المعفو هو خطور فعل الشر دون القصد واما
القصد فلا قال في تمهيد المعرفة ثم اعمال القلوب من الفكر والنية يحاسب بها اجماعا فقال بعضهم كما يحاسب بعضهم بها
والاصح انه ان خطر بباله ولم يعتقد ولم ينو ذلك فانه لا يحاسب وان كان كفرا لان ذلك الخطر مما لا يمكن الاحتراز عنه
واما اذا خطر بباله واعتقد ذلك وثبت عليه فانه يسال ويحاسب لقوله تعالى وان تبدوا ما في انفسكم او تخفوه
يحاسبكم به الله وقوله ان السمع والبصر والفؤاد كل اولئك كان عنه مسئولا قوله وهو لا ينافي اه اي كون التضييع
سبب الذم والعقاب في ترك الواجبات لا ينافي ان يكون وجه الذم في فعل المنهيات شيئا آخر غير صرف
القدرة اليه على ما سيجيء في قوله وصحة الاستطاعة تعتمدها حيث قال انه صرف قدرته الى الكفر وضيع باختياره
اه وانما قلنا انه لا ينافي ذلك لان ترك الواجب وان كان من المنهيات لانه من المتروك فيجوز ان يكون وجه الذم

اى لسببها كما هو راى المعتزلة او معها اى مقارنا لها كما هو راى الشيخ مقارنة الفعل غير سابقة عليه وبدون تلك
الجهات سابقة عليه قوله وفى كلام الآمدى اه اى وقع فى كلام الآمدى ان القدرة الحادثة صرشأنها التاثير
وانما لم تؤثر بالفعل لان متعلقاتها وقعت بقدرة الله تعالى حتى لو لم يسبقها قدرته تعالى لكان كافيا فى التاثير وح
لا اشكال فى صحة ما ذكره الامام الرازى ولا حاجة الى تعميم التاثير حتى يعم الكسب كما لا يخفى قوله بمعنى تبعيتهما
فى التخيير انما فسر القيام بهذا لان القائم بامتناع قيام العرض بالعرض انما فسره بهذا المعنى فمن قال الاولى ان يقال
بمعنى اختصاص الذات بالمقدور او التبعية فى التخيير لم يات بشئ قوله والا فليسراه وان لم يمتنع قيامهما
معا بالمحل بل جاز قيامهما معا بالمحل فليس حمل احدهما وصفا للآخر بان يقال السواد باق اولى من العكس بان
يقال البقاء اسود قوله ووجه الصعوبة اه حاصله انه يجوز ان يكون بين الامرين القائمين بمحل خصوصية
ذاتية بها يصير احدهما صفة للآخر دون العكس وانما لم يذكر وجه صعوبة المقدمتين الاوليين لانه قد مر ذكرهما
فى الشرح قوله يعنى ان للمكلف وصفا اضافيا اه يعنى حاصل جواب الشارح ان للمكلف وصفا بحال متعلقه وهو كون
اسبابه وآلاته سالمة عن الحزونة والعاهة يعبر عنه تارة بلفظ مجمل دال على مطلق الاضافة وكونه وصفا بحال متعلقه ضمنا
وهى لفظ الاستطاعة ويعبر عنه تارة بلفظ مفصل دال على الاضافة صريحا وهى سلامة الاسباب والآلات قوله وكون
الاستطاعة وصفا ذاتيا للمكلف اه يعنى واما توجيه جواب الشارح بان السلامة مطلقا وان لم يكن وصفا للكل المراد سلامة
اسبابه وهو وصف ذاتى للمكلف كالاستطاعة وصفه ذاتى له كان المكلف كما يتصف بالاستطاعة كذلك يتصف
بذلك حيث يقال ذو سلامة اسباب فيصح تفسيرها بها فيرد ان كون الاستطاعة وصفا ذاتيا تام والا لما صح تفسيرها
بسلامة اسبابه لانه وصف له باعتبار متعلقه ولا يصح تفسير الوصف الذاتى بالاضافى وان قولنا ذو سلامة
اسباب انما يفيد صحة حملها على المكلف لكونها وصفا ذاتيا له حتى يفيد صحة تفسير الاستطاعة بذلك هذا ما سنح
لخاطرى الكليل وذهنى العليل وبعض من يصدرى لحل هذا الكتاب جعل قوله واما كون الاستطاعة وصفا
ذاتيا تم والا لم يصح تفسيرها بسلامة اسبابه اخذا فى تقرير الجواب وقال يعنى ان الاستطاعة والسلامة متلازمان
وصفان اضافيان لا فرق بينهما الا بالاجمال والتفصيل ولا نزاع الا فى الاستطاعة وصفه ذاتى له والا لم يصح تفسيرها
بسلامة اسبابه حيث جعل قوله وقولنا ذو سلامة اسباب انما يفيد اه جواب سؤال وهو ان يقال لا نسلم انه لو صح تفسيرها
بسلامة الاسباب لصح تفسيرها بسلامة الاسباب ايضا وصف ذاتى حيث يقال ذو سلامة اسباب فيصح تفسيرها
بذلك وحاصل الجواب ان قولنا ذو سلامة اسباب انما يفيد صحة الحمل لكونها صفة ذاتية له حتى يفيد صحة التفسير

ولا يخفى ما فيه اما اولا فلانه ح يصير قوله والا لم يصح تفسيرها بسلامة اسبابه مصادرة وان امكن دفعه بالتكلف
واما ثانيا فلان قوله وثانيا وسلامة اسبابه الخ يصير كلاما على السند الغير المساوي وهو خارج عن قانون المناظرة
على المنع المذكور لا يضر كلا فيه تسليم صحة تفسير الاستطاعة بسلامة الاسباب فلا حاجة الى دفعه واما ثالثا فلان
اسلوب الكلام يابى عن ذلك كما لا يخفى على من له ادنى ذوق سليم وطبع مستقيم قوله والا فربما افاد بعض الافاضل
الى آخره اراد به السيد الشريف قدس سره العزيز وحاصل التاويل ان القوم وان فسروا الاستطاعة 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 الاستطاعة صفة المكلف والسلامة ليست صفة له فلا بد ان يقصد بما ذكروا في تعريفها معنى هو وصفة
اعني كونه بحيث سلمت اسبابه ودلالة سلامة الاسباب عليها واضحة وكل الكلام في كل وصف للشيء بحال متعلقه مثل
قولنا الدلالة فهم المعنى من اللفظ وزيد قائم ابوه والحق مطابق الواقع اياه هذا لخلاصة ما ذكره السيد الشريف في حاشية شرح التلخيص
وقد سبق مثله في قوله مطابقة الواقع اياه فتذكر قوله لتحرير المقام الخ اى تحرير محل النزاع على ما ظهر اى للمحققين فانه
حكى عن امام الحرمين والامام الرازي جواز التكليف بالمحال بل الوقوع مستدلين بما ذكره المحشي بقوله وقد يقال ان
ابا الهذيل قد كلف الخ وقد نسب ذلك الى الشيخ الاشعري قدس سره العزيز ولم يثبت تصريحه به وذلك للاصلين
الاول انه لا تاثير لقدرة العبد في افعاله فهي مخلوقة الله ابتداء وثانيهما ان القدرة مع الفعل لا قبله والتكليف قبل
الفعل فلا يكون حين الاستطاعة والقدرة وليس بشيء لانه يستلزم ذلك ان يكون جميع التكاليف عندنا تكليفا بما
لا يطاق على ما سيذكره المحشي ولانه لا معنى لتاثير العبد في افعاله الا القصد اليه باختياره وان لم يخلق الله الفعل عقيب
قصده والتكليف انما يعتمد على سلامة الاسباب لا على القدرة المقارنة قوله ما يمتنع في نفسه كاعدام القديم وقلب الحقايق
قوله ولا يمكن من العبد اما بان لا يكون من جنس ما يتعلق به القدرة الحادثة كخلق الجواهر او يكون لكن من النوع الموصوف
لا يتعلق به التكليف كحمل الجبل والطيران الى السماء قوله لكن تعلق بعدمه علمه اه فان ما علم الله وارادة عدمه باضداع وقوعه
وان كان ممكنا في نفسه فامتنع بالنظر الى تعلق القدرة الحادثة قوله فالاولى لا يجوز اه 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 بالمستحيل لكان
مستدعيا اذ لا معنى للتكليف الا الطلب واستدعاء الحصول والا رتباط الطلبي فرع تصور وقوعه ولا يتصور
وقوعه اذ لو تصور لتصور ثبوتا ويلزم منه تصور الامر على خلاف ما هيته فان ما هيته تنافي ثبوته والا لم يكن ممتنعا لذاته
وهذا كتصور الاربعة بانه ليس بزوج فانه تصور على خلاف ما هيته لان كل ما ليس بزوج ليس باربعة وتحقيق هذا الكلام في شرح المختصر الصغير

قوله والثانية لا نسلم اتفاقا اه بشهادة الايات والاستقراء قال الله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها
قوله يجوز عندنا اه لجواز ان يخلق الله فيه قدرة على ذلك الفعل على خلاف العادة فان قيل يجوز تكليف الجماد وليس
كذلك قلت فرق بينهما بان الجماد ليس محلا للتكليف لعدم فهمه الخطاب بخلاف العبد قوله والثالثة يجوز ويقع اه
فان من مات على كفره ومن اخبره الله بعدم ايمانه يعد عاصيا اجماعا ولو لم يقع التكليف به لم يعد عاصيا قوله فهذا
توجيه اه يعني ان قولنا التكليف بما تعلق علمه وارادته بعدمه واقع توجيه ما قيل ان تكليف ما لا يطاق واقع عند الاشعري
وليس المراد التكليف بالممتنع لذاته او ما لا يمكن من العبد وقع عندنا كيف وهو مخالف لقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا
وسعها وبشهادة الاستقراء قوله ومن لا يقول به لا يعد باه دفع لما يتوهم من انه اذا كان مراد الاشعري ما ذكر
فلا معنى للخلاف فيه فان وقوع مثل هذا التكليف متفق عليه وحاصل الدفع ان من لا يقول بوقوع تكليف ما لا يطاق
لا يعد هذه المرتبة اي المرتبة الثالثة من مراتب ما لا يطاق نظرا الى انه ممكن في نفسه من العبد قوله وقد يوجه ايضا
اي قد يوجه ما قيل ان القدرة غير موثرة في الفعل عند الشيخ وغيره سابقة على التكليف قبله فيكون التكليف بما لا يطاق
بهذا الاعتبار قوله بما يمكن في نفسه اه يعني ان المراد بقوله ما ليس في الوسع المرتبة الوسطى بقرينة قوله وانما النزاع
في الجواز فان النزاع انما هو في جوازه اذ التكليف بالمرتبة الاولى يجوز اتفاقا وبالمرتبة الثانية جائز وواقع اتفاقا
قوله وذلك ان ياخذهما اي ذلك ان ياخذ كلا القولين على الاطلاق بلا تقييدهما بالمرتبة الوسطى ولا يلزم منه
ان يكون الحكم بعدم الوقوع وبالنزاع في الجواز في جميع مراتبه لان الاطلاق لا يستلزم العموم وشمول الافراد
كان المطلق موضوع لحصة من الحقيقة محتملة لحصص كثيرة من غير تعيين ولا شمول الا يرى ان قال الحكم
رجلا واكرم رجلا لا يستلزم الامر باطعام جميع الرجال واكرامهم فكذا الحكم بعدم وقوع تكليف ما لا يطاق
وبالنزاع في جوازه لا يستلزم ان يكون في جميع مراتبه والمحشي المدقق جعل الضمير في قوله وذلك ان ياخذهما
الى المكانين قال ولا ارى تقييد الامكانين اعني ما يمكن في نفسه ولا يمكن من العبد في نفسه بقوله في نفسه وهو
لا يستلزم شمول الممتنع لذاته خارج بقرينة قوله وانما النزاع ولا يخفى ان لفظ ابي لهب لا مدخل له في المقصد قوله وقد يقال ان ابا لهب اه يعني ان ابا لهب كلف بالايمان
والايمان عبارة عن التصديق بجميع ما علم مجيئه من عند الله تعالى ومن جملة ما علم مجيئه به ان ابا لهب لا يؤمن
به ولا يصدقه فيما اتى به فقد كلف بان يؤمن بانه لا يؤمن به ولا يصدقه وان لا يصدقه وانه محال
اذ عدم التصديق بان علم في نفسه خلاف ذلك امر مستحيل قطعا يعني ان الشخص اذا كان مصدقا كان عالما بتصديقه

علما ضروريا فلا يمكنه الصدور بعدم التصديق لانه يجد باطنه خلافه وهو التصديق بل يكون علمه بتصديقه موجبا للتكذيب في الاخبار بانه لا يصدق مع وقوع التكليف بالمرتبة الاولى اعني الممتنع لذاته فضلا عن جوازه قوله وفيه بحث لانه يجوز ان يعني انه انما يجد في نفسه خلافه لو كان له علم بالتصديق الذي حصل له ويجوز ان لا يخلق الله فيه العلم بالعلم فلا يجد في نفسه خلافه فيجوز ان يذعن بعدم التصديق لعدم العلم بتصديقه مع حصوله فلا يكون تكليفا بالممتنع لذاته نعم ان خلق العلم بالعلم ضروري لا يتخلف عنه عادة فهو ممتنع عادي فيكون من المرتبة الوسطى وفيه انه يلزم ان يقع التكليف بالمرتبة الوسطى مع انه ذكر فيما قيل انه لا يقع التكليف به اتفاقا وايضا ان هذا الجواب انما يتم لو بين استحالة ان يصدق في ان لا يصدق بان اذعانه ما وجد في نفسه خلافه مستحيل اما لو بين بان تصديقه في الاخبار بانه لا يصدق في شيء مما جاء به يستلزم عدم تصديقه في ذلك الاخبار وايضا ضرورة انه شيء مما جاء به وما يكون وجوده مستلزما لعدمه يكون محالا فلا يتم كما لا يخفى وهذا التقرير اختاره الشارح في حواشي المقاصد وبين الجواب على هذا التقرير بان الايمان عبارة عن التصديق بجميع ما علم مجيئه به ومعنى لا يومن به رفع الايجاب الكلي لا السلب الكلي فلا ينافي التصديق في هذا الاخبار تامل وفي قوله والذي يحم مادة الشبهة اشارة الى ما ذكرنا من المباينات قوله والذي يحم مادة الشبهة هذا الجواب اختاره السيد الشريف قدس سره في شرح المواقف وحاصله ان الايمان الاجمالي في حقه غير مستلزم للكفر وانما الكفر هو التفصيلي وجوبه مشروط بالعلم التفصيلي فالتصديق بانه لا يومن المستلزم للمحال انما يكلف به اذا علم وصول الينا بخصوصه وهو عدم علم الله تعالى واخباره للرسول لا ينافي ذلك فهو كقوله تعالى لنوح عليه السلام انه لن يومن من قومك الا من قد امن الآية ولا يخفى ان هذا الجواب انما يدفع الشبهة عن الوقوع لا عن الجواز لان وصول ذلك الاخبار اليه ممكن والمعلق بالممكن ممكن قوله وفيه اختلاف الايمان بحسب اختلاف الاشخاص وهو مستبعد جدا لان الايمان حقيقة واحدة لا يتصور اختلافها بحسب الاشخاص قوله لو صح هذا التقرير اي ما ذكره الشارح بقوله وحاصله بتفصيل منع للملازمة وما ذكره المحشي نقض اجمالي وحاصله ان دليلكم بجميع مقدماته باطل لانه قد يتخلف الحكم عنه في مادة مثل الى هنا جميع ما وقع التكليف بالايمان وفضلا عن الجواز مع جريان الدليل فيه بان يقال انه لو كان جائز المالزم مفروض وقوعه لكنه يلزم لانه يستلزم الكذب في كلام الله تعالى حيث اخبر عنه بانه لا يومن قوله مع انا نعلم بالضرورة الوجدانية اه وقع لما يتوهم من ان المدعى ان لا شيء من المتولدات بمكسوب العبد الدليل انما ينتهض على المتولدات الغير القائمة بمحل القدرة واما المتولدات القائمة بمحلها فلانا نعلم الحاصل بعد النظر القائم بمحله والعلم الحاصل بسرعة ضرب الشخص لنفسه ونحو ذلك وحاصل الدفع انا نعلم بالضرورة ان حالنا بالنسبة الى المتولدات الحاصلة فيما تحل

الى المتولدات الحاصلة في غيرنا وليس شيء منهما مقدورا للتأول تمكن من عدم حصولهما فعلم انه لا اكتساب في جميع المتولدات قوله يرد عليه ان عدم تمكن العبد اه حاصله ان اريد بعدم التمكن من عدم حصولها عدم قبل مباشرة ما يوجب حصوله فهو ممنوع وان اريد عدمه بعدم مباشرة ما يوجب حصوله فمسلم لكن عدم التمكن بعد مباشرة السبب لا ينافي كونه مكتسبا للعبد الا يرى ان فعل العبد كما يمكن تركه بعد مباشرة ما يوجب حصوله اعني صرف الارادة والقدرة مع ان العبد مختار فيه فكذا في المتولدات قال الفاضل المحشي يمكن ان يقال ان كلام الشارح مبني على ان فعال اللبابة المعتمدة زمانا والمتولدات معتمدة زمانا وحاصله انك اذا ضربت السنان حصل فيه الالم معتمدا زمانا فانك لا تقدر على دفع اعتماد هذا الالم في ذلك الزمان بخلاف ما اذا ضربت ضربا معتمدا زمانا فانك اذا اردت ترك مباشرة هذا الضرب المعتمد فانك قادر على ترك اعتماده فظهر من ذلك ان الاكتساب للعبد في المتولدات المعتمدة زمانا اذ هي ليست قائمة بمحل القدرة ولذا لا يمكن العبد من ترك الاعتماد كما عرفت بخلاف افعاله الاختيارية المعتمدة زمانا فانها قائمة بمحل القدرة مع ان العبد يتمكن من تركها حتى بناء وقس على هذا المتولدات الغير المعتمدة اذ كما قالوا بالفصل اقول اما ذكروا كلام واهن من نسيج العنكبوت لان تمكن ترك امتداد المتولدات المعتمدة محقق حين مباشرة الضرب لانا نمكن على ان نضرب ضربا شديدا فيحصل الالم معتمدا وضعيفا فيحصل غير معتمد بعد المباشرة غير محقق في افعال المباشرة ايضا فانا بعد لم نحقق الضرب لا نقدر على عدم مباشرة ضرب معتمد وعلى تقدير التسليم فعدم القدرة على امتداد ما لا يدل على ان لا يكون نفس المتولدات مكسوبة ومقدورا للتأول لا بد له من دليل قوله ولو يقتل الجاز ان يموت اه اذ على تقدير عدم القتل لا قطع بوجود الاجل وعدمه فلا قطع بالموت لا بالحيوة قوله من غير قطع بامتداد الحياة على ما ذهب اليه جمهور المعتزلة من انه لم يقتل العاش الى امتداد اجله وهو اجله ولا قطع بالموت بدل القتل على ما ذهب اليه ابو الهذيل منهم فانه قال لو لم يقتل لمات بدل القتل وتمسك بانه لو لم يمت لكان القاتل قاطعا لاجل قدرة الله تعالى في علمه وهو صحيح والجواب ان عدم القتل انما يتصور على تقدير علم الله تعالى بانه لا يقتل وحينئذ لا يثبت محل كذا في شرح المقاصد قوله اي لم يوصله اليه يعني ان 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 المحشي حتى يرد عليه ما قاله من التفسير بقوله 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 وحينئذ لا يوافق قوله فهم اي المعتزلة والمراد اكثرهم لما عرفت من خلاف ابي الهذيل فيه قوله وحاصل النزاع ان المراد بالاجل المضاف اه المقصد من هذا التحرير بيان الفرق بين مذهب جمهور المعتزلة واهل السنة ودفع ما يقال انه اذا كان الاجل زمان

بطلان الحيوة في علم الله تعالى كان المقتول ميتا بأجله قطعا وان قيد بطلان الحيوة بأن لا يترتب على فعل من العبد لم يكن كذلك قطعا من غير تصور خلاف وكان الخلاف لفظيا على ما يراه الاستاد وكثير من المحققين وتقرير الجواب ان المراد بأجل المضاف زمان بطلان حيوة بحيث لا مخلص عنه ولا تقدم ولا تأخر على ما يشير اليه قوله تعالى اذا جاء اجلهم لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون ويرجع الخلاف الى انه هل تحقق ذلك في حق المقتول ام المعلوم في حقه انه ان قتل فان وان لم يقتل لعيش اه كذا قرر السوال والجواب في شرح المقاصد ولعل جواب باختيار ان المراد زمان بطلان الحيوة في علم الله تعالى لكنه مطلقا بل ما علمه وقدره بطريق القطع وحينئذ يصح محلا للخلاف لانه لا يلزم من عدم تحقق ذلك في المقتول تخلف العلم عن المعلوم لجواز ان يعلم بتقدم موته بالقتل مع تأخر الاجل الذي لا يمكن تخلفه عنه قوله قلت قوله لا يستقدمون اه يعني ان قوله لا يستقدمون معطوف على قوله اذا جاء اجلهم لا على الجزاء فمعنى الاية لكل امة اجل فاذا جاء اجلهم لا يستأخرون عنه ولكل امة اجل لا يستقدمون عليه هذا هو المشهور ولا يخفى عليك ان فائدة تقييد قوله لا يستأخرون فقط بالشرط غير واضح وان صح مع ان المتبادر الى الفهم السليم ان يكون معطوفا على لا يستأخرون قال بعض المحققين ان قوله لا يستقدمون عطف على قوله ولا يستأخرون وانه سبحانه وتعالى نبه بذلك على ان عند مجيء الاجل كما يمتنع التقديم عليه بأقصر مدة هي الساعة كذلك يمتنع التأخر عنه وان كان الثاني ممكنا عقلا وذلك لا يخالف ما قدره وعلمه او الجمع بينهما على ما ذكر كالجمع بين من يشرع التوبة ثم تأخر حضور الموت ومن مات على الكفر في نفي التوبة عنه في قوله تعالى وليست التوبة للذين يعملون السيئات بجهالة الاية ولعل هذا ما ذكر في حواشي شرح التلخيص انه عطف على الجزاء بناء على ان يكون معنى قوله لا يستأخرون ولا يستقدمون لا يستطيعون التغيير على نمط قوله تعالى ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين ومن هذا الباب قولهم كلمته فما اوعى سوداء ولا بيضاء فلا يرد ما قال الفاضل الحشي انه خبر بأن هذا اللفظ حاصل بذكر الجزاء بدون قوله لا يستقدمون والحق انه معطوف على مجموع الشرط والجزاء على ما هو المشهور قوله قالوا للمسئلة بعد اي يعني ان المعتزلة ادعوا الضرورة في هذا وقالوا الاستشهادات المذكورة في بيانها تنبيهات فاعلم ان الشارح لفظ الحجة على تسميتها فهم حيث قال احتجت بطريق الاستعارة لكونها في صورة الحجة ويمكن ان يقال فيه اشارة الى فساد زعمهم في ادعاء الضرورة وما ذكره الفاضل الحشي من ان مراد المعتزلة هو ابو الحسين ومن تابعه وان الجمهور كانوا يقولون ان المسئلة استدلالية وما ذكره الشارح بقوله واحتجت اه مبني على مذهب الجمهور من المعتزلة فلا حاجة الى ان يجعل لفظ الاحتجاج مجازا عن التنبيه فليس بشيء لان المعتزلة قاطبة ادعوا الضرورة في تولد موت المقتول من فعل القاتل بل في سائر

قال في شرح المواقف قالوا انه لو لم يقبل لعاش الى ابد هو اجله واد عوا فيه الضرورة لما ادعوها في سائر المتولدات وانتقائها عند انتقائها انتهى والخلاف الذي نقله بين ابي الحسين وبين غيره من المعتزلة انما هي في كونها مستندة الى العبادة في كونها متولدات صرفا لهم فابو الحسين يدعي الضرورة في كونها فعل العبد وجمهور المعتزلة يستدلون عليه وثمامة بن اشرس يقول انها احداث لا محدث لها والنظام اركبها لمن فعل الله تعالى الا من فعل العبد الى غير ذلك من الاختلافات المذكورة فيما بينهم على ما ذكر السيد الشريف قدس سره في شرح المواقف قوله يرد عليه انه لا يوافقه اه يعني ان المفهوم من تحرير محل النزاع ان الاجل وهو الزمان الذي يبطل فيه الحيوة من غير تقدم وتأخر زمان واحد لا يتصور فيه تعدد والاختلاف انما هو في تحققه في المقتول وهذا الجواب يدل على تعدد الاجل احدهما اربعين مثلا والآخر سبعين قيل عليه مجهول الجواب انه لو تعدد عمره اربعين على تقدير وسبعين على تقدير حتى يلزم تعدد الاجل بل محصله انه تعالى قدر سبعين بحيث لا يتصور التقدم والتاخر عنه لعلمه بان طاعته يصير سببا للتاثير فيصير مع اربعين بحيث يتحقق من غير الطاعة لسبعين قوله او المراد الزيادة بحسب الخير والبركة اه يعني ان المراد بالطاعة تزيد في العمر بان تزيد فيما هو المقصود الاهم من العمر وهو اكتساب الكمالات والخيرات والمبرات التي بها تستكمل النفوس الانسانية فيفوز بالسعادة الابدية قوله فانه خالف المعتزلة السابقة اه حاصل الخلاف في ان الاجل في الحيوان الزمان الذي علم الله تعالى انه يموت فيه والناس كلهم اجل واحد عند عمر الكعبي لانه لا يتقدم الموت على الاجل عند الاشاعرة ويتقدم عند المعتزلة وقال الكعبي انه مشترك بين احدهما القتل والثاني الموت والمقتول ليس بميت عنده بناء على ان القتل فعل العبد والموت لا يكون الا فعل الله تعالى انتهى مفعول والتوصيف قوله فيتناوله اه فسر الاكل بالتناول ليتناول المشروب ايضا قوله وقد يفسر اه اي قد يفسر الرزق بما ساغ الله تعالى الى الحيوان فانتفع سواء كان حلالا او حراما من المطعومات والمشروبات والملبوسات وغير ذلك وهو التعريف المعول عليه عند الاشاعرة قوله فعلى هذا اه اي في هذا التعريف يلزم ان يكون الحرام رزقا له لانه مما ساغ الله تعالى فانتفع به قوله وفيه اي في جعلها رزقا بعد فانه لا يقال للمعاصي في العرف انه رزق ويلزم ان يأكل شخص رزق غيره لانه يجوز ان ينتفع به احد من غير جهة الاكل وينتفع به الغير بالاكل قوله ويوافقه اه اي يوافق هذا التعريف قوله تعد ومما رزقناهم ينفقون فانه يجوز ان يكون الانتفاع به من جهة الانفاق على الغير بخلاف التعريف الاول فانه لا يوافقه لان ما يتناوله لا يمكن انفاقه على الغير قوله وقد يقال اه اي على تقدير تفسير الرزق بالمعنى الشامل للحلال والحرام على المشهور مجاز لكونه بصدده قوله والا فحلال اي وان لم يكن المراد المعنى المشهور لكنا

بمعنى الاذن في التصرف الشرعي نحذ تعريف الرزق عن معنى الاضافة الى الله تعم وهو معتبر في مفهوم الرزق
عندهم ايضا كما سيجئ في الشرح حيث قال وسبب هذا الاختلاف اه قوله فخرج بلاحظة الحيثية اي حين اذا
كان المراد ما ذكر يندفع بملاحظة الحيثية اي مملوك يأكله المالك من حيث انه مملوك بان يكون ماذونا في اكله ما اورد
من انه ينتقض التعريف بحجر المسلم وخنزيره اذا اكلهما مع حرمتهما فانهما مملوكان له عند ابي حنيفة رح عليه ويصدق عليهما
اذا اكلهما المالك مع كونهما حرامين وانما قلنا يندفع لانهما من حيث انهما كل ليسا مملوكين له قوله وفي بعض الكتب اه قيل في
شرح نظم الوحدة ان الحرام ليس بمملوك عند المعتزلة فحينئذ اندفاع النقض بالخمر والخنزير ظاهر لعدم كونهما مملوكين
قوله مع ان قوله تعم وما من دابة اه انما قال ذلك انه يجوز ان يقال المراد كل دابة مرزوقة او يقال ان الحكم على
الكل على سبيل التغليب لكنه خلاف الظاهر قوله يقتضي ان يكون كل دابة مرزوقة مع ان الدواب لا يتصور فيها
ملك وكذا الخرج رزق العبيد والاماء اذ لا ملك لهم قال المحشي المدقق واعلم ان قولهم ما لا يمنع من
الانتفاع به ان كان المراد بلفظ ما الملك وبالمنتفع ذو العقل يرد ما كول الدواب عليه ايضا فلا وجه للتخصيص
بالاولى والا فلا يصح قولهم وذلك لانه يكون الاحلال لان الدواب لا يتصور فيها حل ولا حرمة على ما في
المواقف اقول معنى قوله وذلك لانه يكون الاحلال اذ ذاك بالنسبة الى المكلف الاحلال بقرينة ان
النزاع في رزق العبد لا في مطلق الرزق الشامل لرزق الدواب ايضا فح يكون ما لا يمنع من الانتفاع به بالنسبة
الى العبد مقصورا على الحلال مطلقا فلا يلزم خروج رزق الدواب عن التعريف الثاني قوله اجيب عنه اه
اي اجيب عن هذا الاعتراض بحيث يندفع عن التعريف الثاني بانه تعم قد ساق اليه كثيرا من المباحات
ولم يمنعه من الانتفاع الا انه اعرض عنها واشتغل بأكل الحرام مع اختياره واما النقض عن التعريف
الاول فغير مندفع حيث اعترف انه لا كل قوله على انه منقوض بمن مات ولم يأكل اه اي على ذكرهم من ان يلزم ان لا
يكون من اكل الحرام مرزوقا وهو بط لقوله تعم وما من دابة في الارض الا على الله رزقها منقوض بمن مات ولم يأكل
شيئا الحلال ولا حراما فانه يلزم ان لا يكون مرزوقا وهو بط لما لا دابة المذكورة فما هو جوابكم من هذه المادة
فهو جوابنا عن تلك المادة فان قالوا الانسان وجود مثل ذلك الشخص فانه قد ينتفع ببدن الحيض والحية والعقرب الحيوانية
فكذا نقول في مادة من 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 لو ثبت بكونه خلاف الاجماع قبل ظهور المعتزلة على ما في المواقف فلا يرد كما لا يخفى
قوله وايضا فيه نوع مقابلة ما لزم ذكره مقابلة بيان طريق الحق وبين وهو ان العبد ضال او مسمية ضالا او ظلم

مع ان المفهوم من الايات والمعلوم من المحاورات وجود المقابلة بينهما قوله وكذا قوله تعالى واما ثمود الخ وكذا
الهداية مجاز عن الدعوة وبيان طريق الحق في قوله تعالى واما ثمود فهديناهم الخ لامتناع حمل على الحقيقة اذ لا معنى
لاستحبابهم العمى على الهدى بعد خلق الله تعالى الهداية فان استحبابهم العمى على الهدى على ما هو المشهور كناية
عن عدم اهتدائهم فالمعنى واما ثمود فدعوناهم الى طريق الحق واوضحنا لهم سبيل الرشد فلم نترك لهم مقالا
فاستحبوا العمى اى الكفر على الهدى اى على الايمان قوله ويحتمل ان يكون الخ اى ويحتمل ان يكون الهدى في الاية على
معناه الحقيقي ويكون المعنى واما ثمود فخلقنا فيهم الهدى فارتدوا واستحبوا العمى على الهدى فيكون الهداية حاصلة
لهم الا انهم تركوها بارتدادهم وانما قلنا يحتمل ان يكون المراد كذلك اذ لا دلالة لما سبق الاية ولا للاحقها
على انهم لم يؤتوا اصلا ولم يحصل لهم الهداية فيجوز ان يكون الهداية حاصلة لهم واستحبابهم العمى كناية عن ارتدادهم
بعد حصولها فلا حاجة الى ارتكاب المجاز او الصرف عن الحقيقة قوله وايضا الخ ويرد على هذا المعنى ايضا ان الناس
مختلفون في الهداية فبعضهم مهتد وبعضهم ليس كذلك وبيان طريق الثواب يعم الكل فلا يصح تفسيرها به
قوله وايضا يقال في مقام المدح الخ انه يقال في مقام المدح فلان مهدي فلو كان الهداية بمعنى البيان لكان معناه
فلان سبق له طريق الحق وهذا لا مدح فيه اذ لا مدح لحصول الهداية والبيان لا يستلزمه قال بعض الافاضل لو
اريد بالبيان اظهار ذات طريق الصواب لم يوافقه الاية والحديث ويلزم الاعتراضات الثلثة التي ذكره
المحشي او اريد به اظهار طريق الصواب من حيث انه طريق الصواب فهما يوافقان كان الرسول لا يمكنه بيان
طريق الصواب من حيث انه صواب بل هو محض خلق الله تعالى ويندفع الاعتراضات المذكورة ايضا كما لا يخفى
قوله وما يقال الخ كما يقال ان البيان وان لم يستلزم لحصول الهداية لانه يفيد الاستعداد التام لحصولها وهو
فضيلة في نفسه فيجوز ان يكون المدح باعتبار ذلك الاستعداد الحاصل منه فدفع بان الاستعداد التام للحصول
المقارن مع علمه مذمة يقتضي الذم عليها فضلا عن ان يكون ممدوحة قوله وفيه بحث اى فيما يقال في دفعه ما
يقال لان الاستعداد والتمكن في نفسه فضيلة والمذمة انما هو باعتبار مقارنته لعدم الحصول وهذه المقارنة
لا تنافي كونه فضيلة مستحقة لان يمدح بها في حد ذاته ويمكن ان يقال ان المراد بقولنا انه يقال في مقام المدح
فلان مهدي انه يقال في مقام المدح الذي يقال فيه مهتدي مهدي بمعنى انه لا فرق بين مهدي ومهتدي في المدح مع
ان بيان الطريق لا يستلزم سداد الة المهتدي في المدح وحينئذ لا ورود لهذا البحث قوله نعم التمكن الخ اى نعم يمكن ان
يقال في دفع ما يقال ان الاستعداد والتمكن في نفسه علم للكل فلا يناسب المدح وكونه تاما او غير تام امر مبهم غير معين

قدرة حتى يصلح ان يمدح باعتبارة قوله ولقوله تعالى اهدنا الصراط المستقيم يعني لا يصح تفسير الهداية ببيان
الصواب كان طلب الهداية محقق بشهادة الاية والحديث والطلب تقتضي عدم حصول المطلوب اذ لا معنى لطلب
الحاصل فيلزم ان لا يكون البيان المذكور حاصلا وليس كذلك قوله ويرد على هذا اى على التمسك بالاية بانه
ينافي التقسيم لخلق الاهتداء ايضا ضرورة فان الاهتداء حاصل مخلوق فيهم والطلب يقتضي عدم حصوله فلا بد
من الصرف عن الظاهر والحمل على المجاز فهي مجازا ما عن زيادة البيان على ما يقول المعتزلة او عن التثبيت والدوام عليها على
ما يقول اصحابنا اهل السنة فلا يصح التمسك بها قوله ويمكن ان يقال اه اى يمكن ان يقال في دفع ما عليهم من كلام الشارح
من ان ما ذكره المشائخ مخالف وصناف لما هو المشهور كان ما هو المشهور هو المعنى اللغوي والعرفي وما ذكره المشائخ هو
المعنى الشرعي فلا مناواة بينهما قوله اذ لا صلح اه اى لا نفع له في الدين سواء اعتبر جانب علم الله ولم يعتبر قوله فان
قلت بل الاصلح اه اى بل لا نفع في الدين الوجود والتكليف والتعريض للنعيم المقيم اى التمكين فيه لكونه اعلى المنزلين قوله او
اعتبر جانب علم الله تعالى يعني ان الجواب المذكور انما هو على زعم من لم يعتبر في الانفع جانب علم الله تعالى وقال ان
من علم الله منه الكفر بحسب تعريضه للايمان ونعيم الجنان على ما ذهب اليه معتزلة بصرة واما اذا اعتبر في الانفع جانب
علم الله تعالى على ما ذهب اليه الجبائي وتابعوه فيكون الاصلح في حق الكافر التقصير عدم الخلق او الاماتة او سلب العقل
اظهر وعدم ورود الاشكال المذكور على هذا واما ما ذهب اليه معتزلة بغداد من ان معنى وجوب الاصلح وجوب الاوفق
للحكمة فلا يرد عليه شيء مما ذكره الشارح والمحشي وقد مر في صدر الكتاب قوله فانهم قالوا اصلح الالهية انما يكون
في الافعال الاختيارية اذ كان الاصلح واجبا على الله تعالى بحيث يستحيل تركه عنه تعالى لاستلزام البخل والسفه والجهل
الخ اعلم انه تعالى على ما قالوا لا يكون كاره للذاته تعالى ولا يكون له تعالى اختيار فيه فلا معنى للمنة في مقابلة الفعل ولا معنى
لطلب اذ لا يمكن له تركه وانما قيد الاصلح بالمقدور وبغير المضرة منهم قالوا الاصلح المقدور المضر غير واجب على الله تعالى
بل يجب تركه كاحياء الطفل والتكليف والتعريض للنعيم المقيم اه فان ذلك وان كان اصلح له في الدين كانه مضر له
اذ لو كلف تحمل ان يطيع ويستكثر فيقع في العقاب الاكبر قوله حاصله ان الاصلح امر لا يستوجبه يعني لانهم ان تركه الاصلح يكون
بخلا او سفها لان كل ما يفعله الكريم الحكيم العليم بعواقب الامور لا يكون خاليا عن المصلحة وان لم يكن اصلح بالنسبة الى العبد
فلا يكون بخلا وسفها بالله غاية لمصلحتهم واما الاصلح الى العبد فغير واجب عليه لانه محض حق الله تعالى فيجوز ان يفعله
وان لا يفعله وغاية لمصلحة اخر قوله قيل عليه المعتزلة اه اى قيل عليه ان ما ذكرتم من جواز ترك الاصلح لا قتضاء
الحكمة واشتمالها المصلحة لا يخالف مذهب المعتزلة فانهم ايضا جوزوا ترك الاصلح اذا اقتضاه الحكمة على

ما قال الزمخشري في الكشاف في تفسير قوله تعالى ان تعذبهم فانهم عبادك وان تغفر لهم فانك انت العزيز الحكيم
اى ان تغفر فذلك ليس بخارج عن حكمتك يعني ان عدم المغفرة وان كان اصلح بالنسبة الى الكفار جزاء بما كانوا
يعلمون لكن ان تغفر لهم وتترك ما هو الاصلح بالنسبة اليهم فيجوز ذلك لانه لا يكون خلاف مقتضى حكمتك قوله
وجوابه انه لا دلالة في كلام على انه اه يعني ان كلام الزمخشري لا يدل على ان عدم المغفرة اصلح حتى يكون المغفرة
ترك الاصلح بسبب اقتضائه الحكمة ووجوب عدم المغفرة عنهم لا يدل على كونه اصلح لانه يجوز ان يكون كما جل استيجاب
الكفر العقاب شفاهو مذهبهم من وجوب عقاب العاصي واثابة المطيع على الله تعالى ولو سلم كون عدم المغفرة
اصلح فمعنى كلام الزمخشري وهو قوله ان تغفر لهم فليس ذلك بخارج عن حكمتك انه على تقدير ان تغفر لهم يكون ذلك هو
الاصلح لاقتضائه الحكمة فلا يلزم جواز ترك الاصلح ولا يلزم من ذلك ان يكون المغفرة في نفسه اصلح لان كونها اصلح موقوف
على وقوعها والوقوع محال في حق الكفار عندهم فيجوز ان يستلزم المحال ولو سلم ان الاصلح على تقدير المغفرة ايضا
عدم المغفرة فلانسلم انه يلزم جواز ترك الاصلح لان تجويز ترك الاصلح الذي هو عدم المغفرة على التقدير المحال الذي
هو ان يغفر الله لهم لا ينافي كون ذلك الترك محالا في نفسه فان مغفرة الكفار محال على الله تعالى عندهم وترك
الاصلح الذي هو عدم المغفرة معلق بالمحال والمعلق بالمحال محال ولو سلم جميع ما ذكر فالكلام مع جمهور المعتزلة كما مر
قال الفاضل المحشي ولقائل ان يقول ليس مراد ذلك القائل ان في كلام الزمخشري دلالة على ان عدم المغفرة اصلح
كما زعمتم بل مراده ان الزمخشري جوز ترك الواجب اذا اقتضت الحكمة حيث جوز ترك عقاب الكفار اذا اقتضى
الحكمة فعلم من ذلك انه يجوز ترك الاصلح اذا اقتضت الحكمة تركه اذ لا فرق بينهما في كل واحد منهما ترك الواجب
بسبب اقتضاء الحكمة وفيه بحث كما لا يخفى انه يلزم من جواز ترك الواجب جواز ترك واجب آخر بجواز ان يكون له خصوصية
بها يستحيل 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 الثاني على انا في لزوم جواز الاول من كلامه ايضا تردد اعلى ما ذكره
المحشي قوله وههنا بحث اه اي في الجواب الذي ذكره الشارح بحث وهو انه انما يدل على انه يجوز له ترك الاصلح بناء
اقتضاء الحكمة لكن لا يشمل ان تركه ما فيه الحكمة مع عدم الحكمة في الترك بخل وسفه وجهل يستحيل على الله فيجب على الله
رعاية الحكمة ومذهب اصحابنا انه لا وجوب عليه تعالى اصلا فالجواب المذكور لا يجدي نفعا نهة قوله اللهم الا ان يقال
اه اي اللهم الا ان يقال في دفع هذا البحث ان المراد بنفي الوجوب على الله تعالى نفي وجوب الخصوصيات على ما يقوله
المعتزلة من وجوب اللطف كبعثة الرسول وعقاب العاصي واثواب المطيع والعوض على الآلام والاصلح كما نفى عليه

مطلوب الحكمة فانه لازم للحكيم العليم بعواقب الامور قوله قيل معناه اقتضاء الحكمة اه يعني وجوب الشيء على الله اقتضاؤه الحكمة مع كونه قادرا على تركه وهذا غير الوجوب بين اللذين ابطلهما الشارح بقوله اولا بمعنى استحقاق تاركه الذم قوله وجوابه انهم اه حاصله ان هذا الوجوب بهذا المعنى عند المعتزلة بعينه الوجوب الذي هو مصطلح الفلاسفة كانهم جعلوا الاخلال بما تقتضيه الحكمة نقصا مستحيلا على الله تعالى فلزم الخ قوله لزوم الخ كون ترك ما تقتضيه 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 بصدور العالم وتركه بالنظر الى ذاته تعالى لكن طرف الفعل لازم لذاته تعالى لاشتماله على المصالح واقتضائه الحكمة واما نحن معاشر اهل السنة فلا نقول باستحالة ترك ما يقتضيه الحكمة لما باستلزامه نقصا بل بجواز ان يكون في تركها حكم ومصالح لا تطلع عليها وان كان يجب عليه رعاية مطلق الحكم وهذا كله بناء على قولهم بالحسن والقبح العقليين فانهم لما قالوا ان ترك الاصلح واللطف وعقاب العاصي وثواب المطيع قبيح عقلا لا يجوز على الله حكموا بوجوب تلك الخصوصيات وقالوا ان الاخلال به نقص مستحيل فلزمهم ما لزم الفلاسفة من نفي الاختيار قوله ويسندونه الى العناية الازلية اي ليسندون الفلاسفة ايجاد العالم الى العناية الازلية وهي علمه تعالى بوجه النظام الاكمل في الازل قال ابن سينا العناية احاطة علمه الاول بالكل ومما يجب ان يكون عليه الكل حتى يكون على احسن النظام واكملها فعلمه الاول يكفيه الصواب في ترتيب وجود الكل منه لفيضان الخير والجود في الكل من غير انبعاث قصد وطلب من الاول الحق تعالى وتقدس قوله ولهذا اضطر المتأخرون اه اي لاجل ان الوجوب بهذا المعنى راجع الى الفلاسفة اضطر متأخروا المعتزلة وقالوا ان معنى الوجوب على الله انه يفعله البتة ولا يتركه وان جاز ان يتركه فلا يكون شيء من طرفي الفعل والترك لازما لذاته بحيث يستحيل الطرف الآخر حتى يكون رجوعا الى مذهب الفلاسفة كما في العاديات فانا نعلم يقينا ان الجبل الجرم ينقلب ذهبا وان جاز ان ينقلب قوله وجب بان الله الوجوب اه اي اجيب عما قاله متأخروا المعتزلة ان الوجوب ح مجرد تسمية اذ يكون ح معناه ان الله تعالى لا يتركه على سبيل جرى العادة وذلك ليس من الوجوب في شيء بل اطلاق الوجوب عليه مجرد اصطلاح قوله والعجب اه اي التعجب من متأخري المعتزلة انهم لا يجعلون ما اخبر به الشارع من افعاله تعالى من مجيء القيامة والحشر والصراط والميزان والكوثر والتعذيب والتنعيم ونحو ذلك واجبا عليه تعالى مع قيام الدليل وهو اخبار الشارع على ان يفعله البتة فان معنى الوجوب على ما قالوا ملتحق في الافعال التي اخبر به الشارع كما هو ملتحق في الامور التي اوجبوها على ذاته تعالى من الاصلح واللطف والثواب والعقاب بزعمهم انهم لا يجعلون تلك الافعال واجبة

تعالى وتقدس قوله فلانه المالك على الاطلاق وله التصرف كيف يشاء فلا يتوجه عليه الذم اصلا على فعل من الافعال بل هو المحمود فى كل افعاله وهذا ابناء على بطلان كون الحسن والقبح للاشياء ذاتيا بل كل ما فعله الحكيم فهو حسن والمعتزلة القائلون بالوجوب العقلى عليه تعالى بمعنى استحقاق تاركه الذم ينكرون ذلك وفى تقييد قوله كانه فاق بالاتفاق اشارة الى ما ذكرنا من ان المعتزلة لا ينفقون فى انه لا معنى للذم لانه المالك على الاطلاق قوله انما قيدنا بالامكان الخ من اطلاق الامكان هيهنا وبما ذكره فى بحث الرؤية من عدم كفاية الامكان الذهنى فى العمل بالظواهر ان المراد بالامكان الامكان الذاتى المفسر بحكم العقل بعدم امتناعه لكن ح لا بد من الاستدلال عليه اذ لا يحكم العقل بذلك لغاية التوقف فيه ان القوم لم يفسروا قوله والحق ان المراد بالامكان الامكان الذهنى وانه كاف فى العلم بالظواهر على ما عرفت فى بحث الرؤية فح يكون المراد بقوله فى الممتنعات العقلية الخ ما يحكم العقل باستناعها وعلى التوجيه الاول فما يقال بالعادية فذكر قوله لتقديم العقل على النقل لان النقل لكونه موقوفا على اثبات الصانع وكونه عالما قادرا ففى ابطال العقل بالنقل ابطال الاصل بالفرع وفى ذلك ابطال الاصل والفرع جميعا قوله يجب تاويله بالاستيلاء والغلبة كما فى قول الشاعر

قد استوى بشر على العراق * من غير سيف ودم مهراق * اى استولى وغلب عليه فهو من قبيل التورية وهو ان يطلق لفظ له معنيان قريب وبعيد ويراد به البعيد ويجوز التاويل على راى من لم يقف على قوله تعالى الا الله ويوصله بقوله والراسخون فى العلم واما على راى من يقف عليه فلا يجب التاويل بل يجب تفويض علمه الى الله تعالى وان يصدق بان كل ذلك من عند ربنا على ما روى عن احمد بن حنبل رضى الله عنه انه قال الاستواء معلوم وكيفيته مجهولة والايمان بها واجب لكن على هذا المذهب ايضا النقل الوارد فى الممتنعات العقلية ليس بدليل فى حقنا لان علمه مفوض الى الله وما علمنا الا ان نصدق بانه من عند الله تعالى قوله ونحوه هو ما ذكره صاحب الكشاف انه لما كان الاستواء على العرش وسرير الملك مما يتبع الملك جعلوه كناية عن الملك ولما امتنع هيهنا المعنى الحقيقى صار مجازا وهذا كما يقال استوى فلان على السرير اذا صار ملكا وان لم يجلس على السرير بل لم يكن له سرير اصلا كقوله تعالى وقالت اليهود يد الله مغلولة اى هو بخيل بل يداه مبسوطتان اى جواد من غير تصور يد ولا غل ولا بسط قوله عرضهم على النار لاحراقهم بها العرض فى اللغة يجيء لاورد فتفسير العرض بالاحراق تفسير باللازم لان الاحراق لازم لعرضهم على النار كما ان القتل لازم لعرضهم على السيف قوله وقوله تعالى ويوم تقوم الساعة اه يعنى وجه الاستدلال بهذه الاية ان عطف قوله ويوم تقوم الساعة اه وجه الاستدلال بهذه الاية ان عطف قوله ويوم تقوم الساعة على قوله النار يعرضون عليها

دليل على ان عرض قبل يوم القيمة ولا سبيل الى كونه بعد الموت لان الآية في حق المولى وما ذاك الا عذاب القبر اذ لا نفي به العذاب الذي هو بعد الموت وقبل قيام الساعة قوله وجه الاستدلال ان الفاء الخ يعني ان الفاء يدل على ان ادخال النار عقيب العرض بلا مهلة ومعلوم ان عذاب القيمة متراخ عنه زمانا طويلا فحصلت عذاب بعد الموت قبل القيامة وهو المراد بعذاب القبر واما ما قال المنكرون من ان مدة الدنيا محسوبة من مدة الآخرة اقل قليل فلقلتها استعمل الفاء فتأويل الكلامي لا يرفع جواز بعضهم تعذيب غير الحي اذ هب الصالحي من المعتزلة وابن جوز الطبري من الكرامية الى جواز التعذيب غير الحي وهو بسفسطة ظاهرة لان الجماد لا حس له فكيف يتصور تعذيبه قال الفاضل الخفاجي قد روى في رواية مشهورة ان بعض الحجارة قد تكلم وصدق محمد عليه السلام وان بعض الاحجار قد صار ياسا حتى انقض ما لا يصح ان يكون واعظا من خشية الله تعالى سمع قوله تعالى وقودها الناس والحجارة والله تعالى قادر ان يخلق في الاشجار والاحجار ادراكا يكون سببا لتألمها انتهى كلامه ولا يخفى عليك ان المراد بالحي ههنا ما يعم فيه الروح ويصدق عنه الافعال الاختيارية بل ما يدرك الالم واللذة فاذا خلق الله فيها ادراكا يكون سببا لادراك الالم واللذة يكون حيا لا جمادا ولذا قال الشارح في الجواب انه يجوز ان يخلق الله في جميع الاجزاء او بعضها نوعا من الحيوة يدرك به الالم واللذة قوله واما تعذيب الماكول الخ دفع لما قيل ان تعذيب من اكله السباع والطيور وتفرقت اجزاؤه من بطونها وفواصلها ايضا سفسطة وحاصل الدفع انه واضح الامكان فان المدودة في الجوف او في خلال البدن تتألم وتتذمر مع عدم شعورنا بذلك قوله قالوا ان اعيدت الوقت الاول الخ اي قال المانعون لاعادة المعدوم بعينه انه لو اعيد فان اعيد وقته الاول ايضا اي وقت الحدوث فيكون ذلك المعدوم مبدأ لامعا والآن المعاد هو الواقع في الوقت الثاني من وقت الحدوث وهذا قد وجد في وقت الحدوث فيكون مبدأ والاي وان لم يعد الوقت الاول فلا يكون الاعادة للمعدوم بعينه لان الوقت من جملة العوارض للشخصة للشيء فانا نعلم بالضرورة ان الموجود مع قيد كونه في هذا الزمان غير الموجود مع قيد كونه قبل هذا الزمان قوله اجيب تارة بان اعادة الخ هذا جواب باختيار الشق الثاني يعني انا نختار انه لا يعاد الوقت الاول قوله لا يكون اعادة المعدوم بعينه قلنا لانه ذلك كان معنى اعادة المعدوم بعينه اعادة العين بالمشخصات المعتبرة في وجوده الخارجي ولا نسلم ان الوقت من المشخصات المعتبرة في الوجود الخارجي فان زيدا الموجود في هذه الساعة هو بعينه الموجود قبلها وما ذكرت من انا نعلم بالضرورة ان الموجود مع قيد كونه في هذا الزمان غير الموجود مع قيد كونه قبل هذا الزمان فهو امر وهمي والتغاير الذي يحكم بالضرورة انما هو بحسب الذهن والاعتبار دون الخارج والاي وان كانت الوقت من المشخصات يلزم ان تبدل

المشخصات يستلزم تبدل الاشخاص لا يقال انما يلزم التبدل لو كان كل وقت مع باقي المشخصات
لشخص مغاير لما سبقه وهو ممنوع لانا نقول لم لا يجوز ان يكون كل وقت مع باقي المشخصات علة
لشخص كان حاصلا في الوقت السابق مع المشخصات الاخر وتوارد العلل المستقلة على سبيل البدل جائز كما
نقول في حصول اعادة المعدوم بعينه من غير اعادة الوقت الاول والشخص الحاصل في الوقت الثاني هو الحاصل في الاول بلا تفاوت وقوله لا يقال
يحتمل ان يراد به يعني انما يلزم تبدل الاشخاص بحسب الاوقات لجعل المستدل مطلق الاول من جملة المشخصات
لكن يحتمل ان يكون مراده بقوله ان الوقت من جملة المشخصات الوقت الحادث من جملة المشخصات فحينئذ لا يلزم
تبدل الاشخاص بحسب تبدل الاوقات لعدم تبدل وقت الحدوث وقوله كما نقول هذا مع انه كلام على السند اه يعني ان هذا الكلام
مع كونه كلاما على السند اعني قوله والا يلزم تبدل الاشخاص اه وعدم افادته المعلل للبقاء المنع المجرد اعني كما لا يمكن
الوقت من المشخصات الخارجية بحاله مدفوع بانه كما يجوز ان يكون وقت الحدوث من جملة المشخصات المعتبرة في الوجود كان المعتبر
في الوجود الخارجي ما لا يتطرق الوجود بدونه وقت الحدوث ليس كذلك لان الشيء موجود في الزمان الثاني مع انتفاء وقت الحدوث
بل وقت الحدوث من جملة معدات الوجود الحادث فلا يكون من جملة مشخصاته فلا يضر عدمه في الاعادة كما لا يضر
عدمه في حال البقاء قوله وثانيا بان المبدا هو الموجود اه اي حين ثانيا بانا ه وحاصله اختيار الشق الاول
وهو ان الوقت معاد ايضا ولا نسلم انه لو كان معادا لزم ان يكون مبدءا لا معادا كان المبدأ هو الموجود في الوقت
المبدأ وهو الذي لم يسبقه حدوث اخر والمفروض ان الوقت ههنا معاد ومسبوق بحدوث اخر فلا يكون مبدءا
بل معادا فان كون الشيء مبدا انما يعرض له باعتبار كونه غير مسبوق بحدوث آخر وهذا الامر غير متحقق في المعاد ضرورة
انه مع وقته مسبوق بحدوثه الاول انما قال فرضا لان اعادة الوقت حين البعث غير واقع فان حشر جميع الاموات
في وقت واحد مع ان اوقات ابدانهم متخالفة وكان اعادة الوقت بعينه محال لانه يستلزم تخلل العدم بين الشيء
ونفسه ضرورة ان الوقت السابق بعينه الوقت اللاحق ولا يمكن الجواب بانه في الحقيقة تخلل العدم بين زماني
الوجود لانه يستلزم ان يكون للزمان زمان فخلاصة الجواب الثاني انا لا نسلم على تقدير عدم اعادة الوقت يلزم
ان يكون مبدأ لان المفروض ان الوقت ايضا معاد ولا يخفى انه لو قرر دليل امتناع اعادة المعدوم
بانه اما ان يعاد الوقت الاول وهو محال او لا يعاد فلا اعادة للمعدوم بعينه لم يتم الجواب الثاني قوله وقالوا
ايضا لو اعيد المعدوم اه اي قال النافون ايضا ان اعادة المعدوم بعينه محال لانه يستلزم تخلل العدم بين الشيء ونفسه
ضرورة ان الموجود سابقا بعينه الموجود لاحقا بلا تفاوت وتخلل العدم بين الشيء ونفسه محال لانه يستلزم

متغايرين والا لزم تقدم الشئ بالوجود على نفسه فلا بد ان يكون الموجود بعد العدم غير الموجود قبله حتى يتحقق التخلل بينهما فلا يكون المعاد هو المبدأ بعينه قوله واجيب بمنع الاستحالة اه اى لانا نمنع ان التخلل ههنا مما لا ان معنى التخلل انه كان موجودا ثم زال عنه الوجود في زمان آخر ثم اتصف بالوجود في الزمان الثالث وهو في الحقيقة تخلل العدم وقطع الاتصال بين زمانى الوجود ولا استحالة فيه لوجود الطرفين المتغايرين بالذات انما المحال تخلل العدم بين ذات الشئ ونفسه بمعنى قطع الاتصال بين الشئ ونفسه بان يكون الشئ موجودا ولم يكن نفسه موجودا ثم يوجد نفسه وههنا ليس كذلك فان الشئ يوجد مع نفسه في الزمان الاول ثم اتصف مع نفسه بالعدم في الزمان الآخر ثم اتصف مع نفسه بالوجود في الزمان الثالث فلم يتحقق قطع الاتصال بين الشئ ونفسه في زمان من الازمنة وهل هذا الا كما يشخص ثوبا معينا ثم خلعه ثم لبسه ولا يخفى ان هذا الجواب مبنى على ان الوقت ليس من المشخصات المعتبرة في الوجود فلا بد من اعادته فلا يوجد الزمان قوله وقد يجاب بتجويز التميز بين الوقتين اه اى وقد يجاب بمنع استحالة تخلل العدم بين الشخص المعدوم ونفسه لان التخلل المحال هو ان يكون بين الشئ الواحد من جميع الوجوه ونفسه وهو غير لازم بجواز ان يكون الشخص المعدوم متميزا عن نفسه في الوقتين اى وقت الابداء والاعادة بالعوارض الغير الداخلة في تشخصه مع بقاء مشخصاته في كلا الحالين فيكون اعادة المعدوم بعينه لبقاء المشخصات والتخلل بين الامرين المتغايرين من وجه فان الشخص الماخوذ مع الامور العارضة له في وقت الابداء غير الماخوذ 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 ليس بمحال وحاصل الجواب السابق ان التخلل ليس بين الشخص ونفسه بل بين الزمانين المتغايرين بالذات وايضا هذا الجواب غير مبنى على عدم كون الوقت من المشخصات بخلاف السابق وذلك ظاهر قوله وايضا لو تم ذلك اه جواب بالنقض الاجمالى يعنى لو تم ما ذكرتم من اعادة المعدوم بعينه لاستلزم تخلل العدم بين الشئ ونفسه لكن التالى باطل لامتناع بقاء الشخص من الاشخاص ما نا والا لتخلل زمان البقاء بين الشئ ونفسه لانه موجود في طرفيه مع ان بقاء الاشخاص محقق قوله وفيه بحث اه اى ما ذكر من الجواب الثانى والثالث بحث اما في الثانى فلان الاتصال بين الشخص المبدأ والمعاد بالعوارض الغير المشخصة لا يدع لزوم تخلل العدم بين المشخصات ونفسها وبين ذات الشخص ونفسه اذ في ذلك الاتصال لزوم التخلل بين الشخص الماخوذ مع تلك العوارض ونفسه لكن المقصد اعادة الشخص المعدوم بعينه لا يستلزم تخلل العدم بين ذلك الشخص ونفسه وهو غير لازم من التميز بالعوارض الغير المشخصة وذلك ظ واما في الثالث فلان معنى التخلل انما يتصور بقطع الاتصال بين الشيئين والوقوع في خلالهما

فلا يتصور تخلل زمان البقاء بين الشيء ونفسه في الشخص الباقي لعدم حصول قطع الاتصال بذلك الزمان
بين ذلك الشخص ونفسه بخلاف اعادة المعدوم بعينه فانه يستلزم تخلل العدم وقطع الاتصال بين الشيء ونفسه
ضرورة انه لا مانع ان يحصل به التخلل بين طرفي الزمان وهو لا يضر في بقاء ذلك الشخص وقوله اذ الاختلاف انما يرد على
قوله وقد يجاب الخ وقوله لئلا يخفى انه رد على قوله وايضا لو لم يكن ذلك الخ قوله ذهب بعضهم الى اعادة الخ يلزمهم ان يقولوا
بانعدام جميع ما سوى الله تعالى وهو مخالف لنص قوله تعالى ونفخ في الصور فصعق من في السموات والارض الا من شاء الله قوله
واجيب بان الهلاك الخ وكذا مثله ليس في شيء عرفا ولا يتم الاستدلال بقوله تعالى كل من عليها فان على للدوام ايضا
قوله فالتفريق اهلاك للكل اي للاجسام والاجزاء بجزء وجهما عن صفاتهما المطلوبة منهما وقال في حجة الاسلام في
الممكن في حد ذاته هالك دائما لانه يهالك ويدل على ذلك ايثار الجملة الاسمية الدالة على الاستمرار وقال في مشكاة
الانوار ترقى العارفون من غيض البحار الى مزرعة الحقيقة فراوا بعين البصيرة انه ليس في الوجود الا الله وان كل شيء
هالك دائما لانه يصيرها لكا في وقت ما لا في وقت بل الزمان لا وابدا قوله تعالى الله يتوفى الخ قيل عليه انه يجوز
ان يكون الاجزاء الاصلية التي هي الانسان في الحقيقة يقبضها الملك باذن الله عند حضور الموت
فلا يتعلق بها الاكل ولا تختلط بالتراب ولا يحصل منها الثمار والنبات والجواب اقول فيه انه مجرد احتمال لم
يقم عليه شاهد بل مخالف لقوله تعالى قال من يحي العظام وهي رميم قل يحييها الذي انشاءها اول مرة فانه صريح في ان
المحشور هي الاجزاء الرميمة المخلوطة بالتراب ويؤيده ما قال المفسرون في اية نزلت في ابي بن خلف خاصم النبي ﷺ
واتاه بعظم قد رمّ وبا ففتته بيده وقال يا محمد عم ترى الله يحيي هذا بعد ما رمّ فقال نعم يبعثك ويدخلك
النار وقد يقال ولو سلم تولد المولود من الاجزاء الاصلية للماكول ولا دليل قطعيا على كونها اجزاء اصلية
للمولود لجواز ان يكون الاجزاء الاصلية الاجزاء الترابية التي ينشرها الملك على الجزء النوى كما ورد في الحديث
الصحيح قوله والنفساني الوقوع لا في الجواز يعني لا اعتبار للاحتمال العقلي لان الخصم في مقام الاستدلال على امتناع
البعث فلا يفيده الاحتمال العقلي قوله لان العذاب للروح المتعلق به لانه المدرك اللذة والالم سواء كان في ذلك
جسما لطيفا سماويا فيه على ما هو مذهب اكثر المتكلمين او جوهرا مجردا على ما هو مذهب المحققين او غير ذلك ولو سلم ان الالم
للاجزاء فيجوز ان يحفظ الله تلك الاجزاء الزائدة عن التعذيب قوله حاصل الجواب الخ التناسخ تعلق النفس بدن اخر لا يكون
مخلوقا من اجزاء البدن الاول وهو غير كائن وجوازا تعلقها بالبدن المولف من الاجزاء الاصلية للبدن الاول بينها
مع مغايرته له في الهيئة والتركيب فليس بتناسخ فان الشخص يتبدل من اول عمره الى اخره هيئة وتركيبا ولا تناسخ

قوله وانت خبير بان دعوى الخ يعني ان ما يدعيه المعترض من اتحاد اجزاء الجلدين غير مسموعة لانه لم يدل
لم يجوز ان يكون اجزاء الجلد الثاني غير اجزاء الجلد الاول نقل عنه ولعل المدعي يلتزم دعواه على ان مغايرة
اجزاء الثاني للاول لا يستلزم التعذيب بلا معصية وقد عرفت جوابه انتهى كلامه قال الفاضل المحشي نفي تعلق
الالم بالجلد غير معقول اذ القوة اللامسة تكون في الجلد فمحل الالم قطعا وفيه ان اراد بكونه محل الالم فهو مسلم
اذ الالم في الجلد الذي لا حياة فيه وان اراد انه المدرك فهو مسلم لكنه لا يقدح في كونه مركبا من الاجزاء الزائلة
لعدم كونه معذبا قال الفاضل الجليل يرد عليه ان مع اتحاد اجزاء الجلدين ميل الى التناسخ ورجوعه عن طريق الحق لان
المراد بالاجزاء في كلام المعترض الاجزاء الاصلية وفيه ان التناسخ هو ان يكون البدن الثاني مغايرا للاول بسبب
الاجزاء الاصلية لا ان يكون جلده مغايرا للجلد قوله والاصح انه غيره فانه في الجنة الخ سواء كان هو على ما في رواية
الحوض على ما في رواية اخرى قال البيضاوي روي انه عليه السلام قال الكوثر نهر في الجنة وعدنيه ربي فيه خير كثير وماؤه
احلى من العسل وابيض من اللبن واحلى من الزبد وابرد من الثلج وقيل هو حوض فيها قوله والحوض في الموقف
ما روي من ان الصحابة قالوا يا رسول الله بين لنا قال على الصراط فان لم نجدوا فعلى الميزان فان لم نجدوا فعلى الخواص فانه
على ان الحوض في المحشر قال الامام الزاهدي في تفسيره روي في الاخبار ان الكوثر حوض على ظهر الملك يأتي
به حيث يأتي النبي عليه السلام فاذا كان في الموقف يأتي به في الموقف واذا كان في الجنة يأتي به في الجنة
فعلى هذا كونه في الجنة لا ينافي كونه في الموقف ايضا قوله ويجوز ان يكون له طعم الخ اشارة الى دفع توهم وهو ان
هذا الحديث يدل على ان لا يشرب ما الحوض مرة اخرى لان الشرب انما يكون لدفع الظمأ وحاصل الدفع ارتفاع الشرب
الثاني غير معلوم وعلى تقدير التسليم يجوز ان يكون للتنعم لا لدفع الظمأ قوله ويجوز ان لا يشرب به الا من قدر له
اكل دفع توهم وهو ان يقال ان الشرب بالحميم من المؤمنين لو شرب يجب ان لا يظمأ مع ان الظمأ لا يرتفع الا بالنار
وقوله الا من قدر له السلامة اشارة الى ان الشرب قبل ورود النار وقيل ان الشرب منه يكون بعد الحساب والنجاة
عن النار قوله او لا يعذب بالظمأ الخ اي من شرب منه وقدر له دخول النار لا يعذب فيها بالظمأ بل يكون عذابه
بغير ذلك فارتفع الحديث يدل على ان جميع الامة يشربون منه الا من ارتد من الاسلام عياذا بالله
ولا نسلم ان الظمأ لازم للتعذيب بالنار قوله فوجه ان الطلب الخ نقل عنه فيجوز ان يكون الميزان بين الحوض والصراط
فطلبه عليه السلام يجوز بان يطلب اولا في الحوض ثم الميزان ثم في الصراط فبان يطلب في الصراط ثم في الميزان ثم
في الحوض وذكره عليه السلام هذا الطريق الثاني اشارة الى ان الصراط اقوى المظان فان الاحتياج اليه اكثر

فالطلب فيه اولى اقول انتهى كلامه وبهذا الدفع ما قال الفاضل المحشي الاستيناف من كل طرف وان جاز عقلا لكن التركيب يابى عنه اذ لا يحسن ان يقال فان لم تجدوا فى الموقف المتاخر تاخرا زمانيا فاطلبوا فى الموقف المتقدم تقدما زمانيا بل المناسب ان يقال ان لم تجدوا فى الموقف المتقدم فاطلبوا فى الموقف المتاخر وجه الدفع انه يحسن الامر بالطلب فى المتاخر للاشارة الى ان الطلب فيه اقدم واجدر قوله والقول بان تلك الجنة اه يعنى ما قيل انه كان بستانا فى ارض فلسطون كورة فى الشام او قرية بالعراق او كابين فارس وكرمان خلقه الله تعالى امتحانا لادم ع قوله يرد عليه انه اه وايضا يجوز ان يكون الهبوط عبارة عن الانتقال من الاعلى الى الاسفل بحسب رتبته على ما قال ذلك القائل انه انتقل من ذلك البستان الى ارض الهند كما فى قوله تعالى اهبطوا مصرا ان لكم ما سالتم قوله اى تخلقها لاجلهم الخ توجيه للمعارضة يعنى ان اللام فى للذين للاجل والجعل تامة بمعنى الخلق فالمعنى تخلقها الله فى المستقبل لاجل الذين لا يريدون علوا ولا فسادا فلم تكن موجودة الان وفى الحال قلت يحتمل ان يجعل اه يعنى ان المعارضة المذكورة انما تتم لو كان الجعل تامة واللام للاجل لكن يحتمل ان يكون الجعل متعديا الى مفعولين ويكون قوله للذين مفعولا ثانيا له فيصير معنى الاية نجعل الجنة كائنة وحاصلة لهم فى الزمان المستقبل فغير الحاصل اى ما يدل الاية على عدم حصوله الان جعل الجنة كائنة وحاصلة لهم كان نفس الجنة غير كائنة لهم فلا معارضة وفى بعض النسخ بدل قوله فغير الحاصل جعلها كائنة لهم فيصير الحاصل نجعلها كائنة لهم والمقصد واحد قوله قلت يمكن ان يقال اه يعنى ان المنع فى غاية القوة لكن يمكن ان يقال فى دفع المتبادر من جعل الدار كائنة لزيد تمكين زيد وعدم منعه من التمكن فيها سواء حصل له التمكن فيها او لم يحصل لمعنى نجعلها للذين تمكنهم فى الاستقبال من التمكن فيها ولا يخفى ركاكة لان التمكن من التمكين فيها لازم لوجود الجنة غير منفك عنه على ما يدل عليه قوله تعالى اعدت للمتقين فلا يمكن ان يكون نفس الجنة حاصلة الان ويكون جعلها كائنة لهم فى الاستقبال قوله واما الميل على التمكين بالفعل فعدول عن الظاهر يعنى حمل الجعل فى الاية على التمكين بالفعل اى التمكن من التمكن فيها وان كان لازما لوجود الجنة لكن التمكن فيها بالفعل غير لازم له بل يكون فيما سيجئ فعدول عن الظاهر للتبادر من قولهم جعلت الدار لزيد تمكينه من التمكن فيها لا جعل زيد متمكنا فيها بالفعل فان قيل يرد على هذا الاستدلال انه مشترك الالزام بين الفريقين لان المتكلمين يجوزون وجودهما الان والمعتزلة ان اريد بالشئ الموجود مطلقا سواء كان الان او فى المستقبل ومعنى الاية نوجدها ايجادا متعلقا بوقت من الاوقات بعد وجودها فغير الموجود الان اعنى الجنة يتحقق تمام قول [illegible]

قوله لا للموجود وقت النزول اى ليس المراد بالشئ الموجود وقت نزول الاية وقبل الحشر اعنى الدنيا حتى يكون
ما يوجد فى الاخرة خارجا عن عموم الاية قال الفاضل الحشى لعل المراد بالشئ فى الاية الموجود فى الدنيا فانها
دار الفناء دون الموجود فى الاخرة فانها دار البقاء وهذا الاحتمال كاف فى عدم كونه مستدركا الا ترى انتهى
وفيه انه ان اراد ان معنى الشئ الموجود فى الدنيا فهو خلاف البطلان وان اراد ان المراد ههنا ذلك بقرينة كونه محكوما عليه
بالهلاك وهو انما يكون فى الدنيا دار الفناء كما هو ظاهر كلامه فنقول انه تخصيص بالقرينة الخارجية ايضا فنحن
ايضا نخصصه بغير الجنة والنار بقرينة قوله اعدت للمتقين واعدت للكافرين واكلها دائم فلا يتم الاستدلال
قوله ومثل قوله تعالى خالق كل شئ اه فان معناه كل ما يوجد فى وقت من الاوقات خالق له وعالم به لانه خالق اه
شياء الموجودة فى وقت نزول الاية وعالمها قوله يعنى المراد هو الدوام التجددى اه يعنى حاصل جواب الشارح المراد
بالدوام الدوام العرفى وهو عدم طريان العدم زمانا يعتد به وهذا لا ينافى طريان العدم عليه وانقطاعه لحظة
وانما حمل الشارح الدوام على الدوام العرفى لا الحقيقى على ما بينه المحشى لكن الدوام المجمع عليه فى بقاء الجنة والنار
واما الدوام الحقيقى فاثبته بعضهم ونفاه اخرون قال فى شرح المقاصد الدوام المجمع عليه هو انه لا انقطاع
لبقاء هما اى الجنة والنار لانهما بحيث يبقيان على العدم زمانا يعتد به كما فى دوام المأكول فانه على التجدد
والانقطاع قطعا قوله وذلك ان تقول اه اى لك ان تقول فى الجواب ان المراد بالدوام المعنى الحقيقى وهو عدم
طريان العدم مطلقا والمراد بدوام اكلها دوام نوع الاكل وبالهلاك فى قوله تعالى كل شئ اه اهلاك الاشخاص
ويجوز ان لا ينقطع النوع اصلا مع هلاك الاشخاص بان يكون هلاك كل شئ معينا من الاكل بعده وجود مثله
وهذا الجواب مبنى على ما ذهب اليه الاكثرون من ان الجنة والنار لا يطرء عليهما العدم ولو لحظة واما على ما قيل من جواز
العدم عليهما لحظة فلا يتم لانه يستلزم انقطاع النوع حينئذ فلذا تركه الشارح قوله اى المقصد منه والا فالله
تعالى كما يقال اهلك الطعام اذا لم يبق قابلا للاكل وان صلح لمنفعة اخرى قوله ان اريد به مطلق الكفر اه حاصله ان
انحصار فى التسعة غير صحيح لانه ان اريد به الشرك مطلق الكفر فالسحر داخل فيه فيكون ثمانية والا وان لم يرد به مطلق
الكفر بل اعتقاد الشريك فى وجود او فى العبودية فيبقى انواع الكفر من انكار الولد وانكار النبوة واثبات الجهة والجسمية
خارجة عن الكبائر فلا ينحصر فى التسعة ايضا ويمكن الجواب اه بان الكفر انما هو العمل بما ليس على ما ذكره الشارح فى الكشاف من انه لا يبعد وجدانا
ان يكون العمل به كفرا ويجوز ان يكون المراد بالسحر ههنا تعلم وتعليم ما قطع به الجمهور حيث قالوا لصحيح انهما حرامان بدليل
ما ذكرناه ووقع فى رواية الطالب المكى الكبيرة سبعة عشر وبينها الى ان قال اربعة فى اللسان هى شهادة الزور

وقذف المحصنة واليمين الغموس والسحر حيث جعل السحر من الكبائر التي في اللسان وما في اللسان الا تعلمها وتعليمها
قوله هذا مخالف لظاهر قوله ثم فانه يدل على ان الكبائر متميزة بالذات عن الصغائر اذ لو كان امرين اضافيين
لم يتصور اجتناب الكبائر الا بترك جميع المنهيات سوى واحدة هي دون الكل وليس ذلك في وسع البشر كذا في
شرح المقاصد قوله والتوجيه ما سيجيء اي توجيه الآية ما سيجيء في الشرح من ان المراد بالكبائر جزئيات الكفر
وجعلها اصنافا باعتبار انواع المندرجة تحتها او بحسب افراد المخاطبين على ما قيل من ان مقابلة الجمع بالجمع يقتضي انقسام
الآحاد الى الآحاد ويؤيده ما وقع في قراءة اخرى ان تجتنبوا كبيرة ما تنهون عنه بصيغة المفرد فقول المحشي جزئيات
الكفر يحتمل ان يكون المراد به انواعه الحقيقية فيكون اشارة الى الجواب الاول ويحتمل ان يكون المراد به الافراد
المعدة بحسب تعلقاتها بالمخاطبين فيكون اشارة الى الجواب الثاني ولا يخفى على الكل التوجيهين في غاية البعد والبلاغة
قوله ان يقال ان يجتنبوا الكفر لو جازت وموافقته لعرف اللسان على ان الآية لا تنافي كونهما اسمين اضافيين
قوله اكبر الكبائر الشرك واصغر الصغائر حديث النفس وبينهما وسائط فمن عرف له امرا منهما ودعت نفسه
اليهما ميز بالتأمل فكفها عن اكبرهما كفر عنه ما ارتكبه لما استحقه من الثواب على اجتناب الاكبر ولعله هذا
منقاد بحسب الاشخاص والاحوال ولذا قيل حسنات الابرار سيئات المقربين قوله على وجه يفهم منه عدة
حلالا يعني انه ليس المراد بالاستحلال اعتقاد حلالا لانه نفس تكذيب الشارع والكلام فيما جزم الشارع بحرمته التكذيب قوله لا يقال
لا اجماع مع مخالفة الحسن فانه قال مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر بل منافق فقد اثبت المنزلة بين
المنزلتين قوله لانا نقول الا يعني ان الحسن انما اثبت المنزلة بين الكفر المجامع والايمان لا بين مطلق الكفر و
الايمان فان النفاق كفر مضمر داخل في مطلق الكفر فيكون نفي المنزلة بين الكفر المطلق والايمان مجمعا
عليه قوله وقيل المراد اي قيل في جواب السؤال المذكور ان المراد باجماع السلف اجماع السلف المقدم على
الحسن ومخالفته لا يضر في اجماع المقدم عليه قوله وهو غلط اي ما قاله صاحب القيل غلط لانه لو كان المراد به
الاجماع المقدم على الحسن لما خالفه الحسن فان مخالفة الاجماع كفر مع انه خالف على ما زعم هذا المجيب قوله لان المراد
بالايمان يعني ان المراد الايمان الكامل بصرف المطلق الى الكامل لكنه ترك اظهارا للقيد مبالغة في النهي واشعارا الى انه ينبغي
ان يصدر مثله عن المؤمن المطلق وقيل انه اذا كان الحديث وارد على التغليظ لا يكون على حقيقته بل كان كناية
عن نقصان ايمانه الذاتي كانه التحق بالعدم قوله وجه الاستدلال ان كلمة من اداة يعني ان كلمة من في الآية عامة
شاملة لكل من لم يحكم بما انزل الله فيدخل الفاسق المصدق ايضا لانه غير حاكم وعامل بما انزل الله تعالى قوله والجواب

ان المراد انه يعني ان الاية متروكة الظاهر فان الحكم وان كان عاما شاملا لفعل القلب واللسان لكن المراد عمل القلب
وهو التصديق والانشراح فكفر من لم يصدق بما انزل تعالى قوله وايضا الاجواب آخر يعني ان الظاهر وان كان افادة
العموم لان كلمة ما من الفاظ العموم لكنه مصروف عن الظاهر والمراد عموم النفي بحمل ما على الجنس وكاشارة من لم يحكم
بما انزل الله غير مصدق وقلبه منشرح في كفره وفي الواقعات المراد بما انزل الله تعالى التوراة بقرينة سياق الاية قوله
وجه الاستدلال ان ضمير 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 لانه ترك اظهار القيد وجعل مطلق الكفر
مقصورا عليهم ادعاء مبالغة في كونهم فاسقين واذا لم يكن الحصر حقيقيا لزم ان يكون
الفسق مقصورا على من كفر بعد الايمان وليس كذلك فان الفاسق يتناول من كفر بعد الايمان وقبل الايمان
جمعا بين الفريقين قوله الجواب انه محمول يعني انه مصروف عن الظاهر بحمل الترك على سبيل الاستحلال وعده
حلالا كما وقع النزاع في كفر مستحل ويحمل الكفر على المعنى اللغوي وهو الستر اي من ترك الصلوة فهو ساتر لنعمة الله
غير شاكر له ويقال يحمل ان يكون المعنى من ترك الصلوة متعمدا فهو مشارك للكفار في عدم حرمة دمه وماله وقال
الامام حجة الاسلام من ترك الصلوة فقد كفر قارب الكفر كما يقال من قارب دخول البلد دخله قوله والجواب الاستدلال
اه يعني ان تعريف المسند اليه سواء كان للجنس او الاستغراق يفيد حصره على المسند كما في قوله عليه الصلوة والسلام الائمة من قريش
والكرم في العرب يفيد حصر المبتدا على الخبر اعني الكون على الصفات فلو لم يكن كل فاسق كافرا لم يصح حصر العذاب على الكفار
اذ كون العاصي معذبا امر ضروري الدين قوله والجواب انه ادعائي يعني ان المراد حصر الفرد الكامل من العذاب
على المكذب بقرينة ان شارب الخمر معذب مع عدم كونه مكذبا الا انه ترك اظهار القيد وجعل المطلق منحصرا ادعاء
بجعل غيره بمنزلة العدم مبالغة في ذلك قوله وقس عليه نظائره يعني ان المراد في قوله الخزي اليوم والسوء على
الكفرين الخزي الكامل الموعود للكفار والحصر ادعائي مبالغة وكذا في قوله تعالى لا يصلاها الا الاشقى الذي كذب
وتولى قوله انما عبر عن الكفر اي انما عبر بالصد عن الكفر بالشرك لما سيذكره الشارح من ملاحظة الاية الدالة على نبوته
وانما عبر في الاية لان كفار العرب كانوا مشركين وتفصيل فرق الكفر على ما ذكره في شرح المقاصد ان الكافر
ان اظهر الايمان فهو المنافق وان طرء كفره بعد الايمان فهو المرتد وان قال بالشريك في الالوهية فهو المشرك وان تدين
ببعض الاديان والكتب المنسوخة فهو الكتابي وان ذهب الى قدم الدهر واسناد الحوادث اليه فهو الدهري وان كان ينتسب الى نبي
فهو المعطل وان كان مع اعترافه بنبوة النبي يطعن في عقايد هي كفر بالاتفاق فهو الزنديق قوله فلا يرد ما قيل اي الحاكان

عليه بعضهم راجعا الى المسلمين مطلقا ومنهم المعتزلة فلا يرد ما قيل ان قوله ان قضية الحكمة تقتضيه اه قول بايجاب حكم الله تعذيب المشرك والايجاب بمقتضى الحكمة قول المعتزلة دون اهل السنة والجماعة وان قوله لا يحتمل الا باحة قول بالقبح العقلي مع ان مذهب اهل السنة ان الحسن والقبح شرعيان ويجوز للشرع ان يحسن القبيح ويقبح الحسن وانما قلنا انه لا يرد لان القائلين بالامتناع العقلي هم المعتزلة وهم يقولون بمقتضى الحكمة والحسن والقبح العقليين ومنشأ الاعتراض توهم ان هذين الخلافين بين اهل السنة والجماعة والغفلة عن ان المسلمين الذي هو مرجع الضمير شامل للمعتزلة ايضا لا يتم ايضا من اهل القبلة قوله على انه يجوز ان يكون علاوة عن قوله فلا يرد اي على ان قوله وقوله لا يحتمل الا باحة قول بالقبح العقلي غير مسلم لانه يجوز ان يكون عدم الاباحة لما فانها مقتضى الحكمة لا للقبح العقلي الذي هو استحقاق الذم في العاجل والعقاب في الآجل فلا يستلزم القول بالقبح العقلي قوله نعم يرد ان يمنعه اه نعم يرد على الادلة الثلث للمعتزلة منوعا اما على الاول فلانا لا نسلم ان مقتضى الحكمة التفرقة بين المسئ والمحسن بجواز ان يكون في عدم التفرقة بينهما حكمة اخر خفية لا نطلع عليها وعلى تقدير التسليم يجوز ان يكون التفرقة بينهما بوجه آخر غير الوجه الذي ذكرتم من تعذيب المسئ مثل اثابة المحسن دون المسئ كوقوعه في النار دفاع لوقوع المؤمن العاصي وخروجه بعد خروجه بمدة طويلة في الغاية ومنعه عن رؤية الله تعالى في الجنة والخطاط مرجحة الخطاط تاما وايضا لم لا يكفي التفرقة الدنيوية كاباحة دم الكافر وماله واسترقاقه وضرب الجزية عليه واما على الثاني فلانا لا نسلم ان الكفر لكونه نهاية في الجناية لا يحتمل العفو فان نهاية الكرم تقتضي العفو عن نهاية الجناية والجواب بان قضية الحكمة تقتضي التفرقة فلا يجوز العفو رجوع الى الدليل الاول وقد سبق تزييفه واما على الثالث فلانا لا نسلم ان اعتقاد الابد يوجب جزاء الابد ولا بد لانبات ذلك من دليل وعلى تقدير تسليم ايجاب الجزاء ولا نسلم ايجابه جزاء الابد فقوله يوجب جزاء الابد دعوى بلا دليل في الحقيقة قوله قد يطن ان الضمير اه اي قد يظن ان الضمير المنصوب في يخصصونه راجع الى الايات والاحاديث والمعنى والمعتزلة يخصصون الآيات والاحاديث بالصغائر والكبائر المقرونة بالتوبة فيعترض عليه بان هذا التخصيص مع كونه عدولا عن الظاهر بلا دليل مما لا يكاد يصح في قوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء اما انه لا يصح تخصيصه بالكبائر المقرونة بالتوبة فلان المغفرة بالتوبة يعم الشرك ايضا فيلزم تساوي ما نفي عنه المغفرة وما اثبت له بل المغفرة بالتوبة يعم دلعامر التعليق بالمشية ينافيه فانه يفيد ان المغفور بعض العصاة وايضا لا يتم التخصيص بالكبائر المقرونة بالتوبة لان المغفرة بالتوبة واجبة عندهم عقلا بناء على انها حسنة وهي اتى بالحسنة وجب مجازاته عليها فلا يظهر لتعليقها بالمشية فائدة واما انه لا يصح التخصيص بالصغائر فلان مغفرة الصغائر عامة للجميع فلا يصح التعليق بالمشية المفيد

قوله والصحيح ان الضمير للمغفرة اى ما ظن ان الضمير للايات والاحاديث غلط والصحيح ان الضمير المضروب في
تخصيصها للمغفرة فالمعنى والمعتزلة تخصصون مغفرة الله للعصاة بالصغائر والكبائر المقرونة بالتوبة
يعنى ان مغفرة الله انما تتحقق بالنسبة الى الصغائر والكبائر المقرونة بالتوبة دون الكبائر الغير المقرونة بها ولا تخصصون الآيات
المذكورة بالصغائر والكبائر المقرونة بالتوبة حتى يرد انه لا يصح بل يدل على عمومها والمعنى يغفر ما دون البشرك من الصغائر
لمن يشاء وهو التائب ومرتكب الصغائر دون من لا يشاء وهو مرتكب الكبائر الغير التائب فلا اشكال فما قيل انه
لا فائدة في ارجاع الضمير الى المغفرة لانه لا بد من تخصيص الآيات الاحاديث فيرد عليهم الاعتراض المذكور
كلهم كطائر تحته فانه لا حاجة لهم الى تخصيص جميع الآيات والاحاديث بل الآيات الواردة بدون التعليق بالمشيئة
يخصصونها بالصغائر والكبائر المقرونة بالتوبة كقوله نعم ان ربك لذو مغفرة للناس وانه لغفور رحيم وانه كان
غفورا رحيما وغافر الذنب ونحو ذلك والآيات الواردة بالتعليق يتركونها على عمومها ويقولون ان من شاء الله
هو اصحاب الصغائر والكبائر المقرونة بالتوبة كما في قوله تعالى يعذب من يشاء ويغفر لمن يشاء اى يعذب الكفار
واصحاب الكبائر الذين ماتوا قبل التوبة ويغفر لاصحاب الصغائر والكبائر التائبين والحاصل انهم يخصصون المغفرة بالصغائر والكبائر المقرونة
بالتوبة سواء يخصصون الآيات بها او كما تأمل فانه من مزال الاقدام قوله ولهم ان يقولوا الخ جواب الاعتراض المذكور
على تقدير ان يكون الضمير للآيات والاحاديث للمعتزلة ان يقولوا ان الكلمة ما في قولهم نغفر ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء مختصة
بالصغائر جمعا بين ارادة الوعيد وهذه الآية ولا نسلم ما ذكرتم من عموم مغفرة الصغائر اذ لا يجب على الله مغفرة
صغيرة غير التائب بل يغفرها ان شاء ويعذب بها ان شاء فيصح التعليق بالمشيئة هذا لكن ما ذكره مخالف لما ذكره السيد
الشريف قدس سره في شرح المواقف من انه لا يستحق بالصغائر عندهم اصلا ولما ذكره المحقق الدواني في شرح
للعقائد العضدية واما الصغائر فيعفوا عنها عندهم قبل التوبة وبعدها ولذا لقنوا الشفاعة لدفع العذاب
فان قيل يجوز ان يكون المراد بقول المحقق الدواني واما الصغائر فيعفوا عنها عندهم صغائر المجتنب عن الكبائر فلا ينافي قول المحشي
قلت لا يصح تفريع نفي الشفاعة لدفع العذاب عليه قوله انما استطرد ذكره ههنا اى انما استطرد الشارح ذكر نفي الوجوب في جواب
استدلال المعتزلة على نفي وقوع مغفرة اهل الكبائر الذين لم يتوبوا بتمسك المعتزلة بهذه الآيات الواردة في
العصاة في وجوب عقاب العاصي والافراد داخل فيهم هنا ان المتنازع فيهم هنا هو وقوع المغفرة للعصاة وعدمها
لا وجوبها قوله والجواب ههنا اى جواب المعتزلة عن استدلالهم بتلك الآيات في مقام نفي وقوع مغفرة العصاة قوله
وقد كثرت النصوص اى وحاصل الجواب ان النصوص كثيرة في العفو مثل قوله تعالى هو الذي يقبل التوبة عن عباده

ويعفوا عن السيئات وقوله تعالى ويوفيهم بما كسبوا ويعفو عن كثير ولا معنى للعفو بالنسبة الى الصغائر والكبائر
المقرونة بالتوبة لانه ترك عقوبة المستحق لا استحقاق وفيها عندهم فيكون بالنسبة الى اهل الكبائر الذين لم يتوبوا
فتعارض ادلة المغفرة والوعيد وتاريخ النزول مجهولة فحكمنا بانها مقرونة فيصير المبعض مخصصا للبعض
المذنب المغفور من بين عمومات الوعيد جمعا بين الادلة قوله وفي جواب احتراز يحتمل ان يكون معناه ان في قوله
وزعم بعضهم جواب احتراز للمعتزلة وحاصل الجواب ان ورود عمومات الوعيد لا يستلزم الوقوع للتوبة لجواز الخلف
فان الخلف في الوعيد كرم ويحتمل ان يكون معناه ان في هذا المقام جواب اخر ويكون اشارة الى ما ذكره الشارح
في شرح المقاصد من ان القول بالاحباط وبطلان استحقاق الثواب بالمعصية فاسد فكيف كان ترك عقابهم بالنار
خلفا مذموما ولم يكن ترك ثوابهم بالجنة كذلك مع انهم داخلون في عمومات الوعد بالثواب ودخول الجنة على ما
قوله بل الكذب منتف بالاجماع كانه اخبر عما يكون احوالهم في المستقبل فلو لم يقع لزم الكذب في كلامه تعالى وهو باطل بالاجماع
قوله اقول لعل مرادهم الخ اي لعل مراد دلت البعض بقولهم ان الخلف في الوعيد كرم ان الكريم اذا اخبر بالوعيد ثم بدا له
بحال ومقتضى كرمه ان يبقى اخباره على الحقية في جميع العمومات الواردة في الوعيد متعلقة بالمشية وان لم يصرح
بها رجزا للعاصين وضعفا لهم فلا يلزم الكذب والتبديل لخلف وعد الكريم فانه يجوز ان يكون قطعيا لان جواز الخلف فيه
كرم لا يلزم بشانه فلا يجوز تعليقه بالمشية قوله ويجوز العقاب على الصغيرة اي من غير قطع بالوقوع وعدمه
اشارة الى ان المراد بالجواز في عبارة المصنف هو الجواز الوقوعي حتى عدم الجزم بالوقوع وعدم الجزم بعدم الوقوع
فان المتنازع بيننا وبين المعتزلة كما سيجوز العقل بانهم متفقون في ذلك على ما صرح به الشارح بقوله لانه
انه يمتنع عقلا قوله لعدم قيام الدليل يعني انا نحن نقول بالجواز الوقوعي ولم نجزم بالقطع بالوقوع او عدمه لان
المسئلة سمعية ولم نجد في السمعيات ما وجدنا دليلا سمعيا يدل على تعيين احد الجانبين من الوقوع او اللا
وقوع فحكمنا بسببه انه فاعل مختار يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد انه يجوز ان يعفو ويجوز ان يواخذ 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 التعقل
في دليل تعيين احد الجانبين من الوقوع واللاوقوع قوله وما ذكره الشارح من ان الادلة اما يريد ان المثبت عليه مركب
من جزئين احدهما انه لا قطع بالوقوع والثاني انه لا قطع بعدم الوقوع والادلة التي اوردها الشارح انما
الجزء الاول من الدعوى وفي الناس من يجعل الجزء الاول من المنزلة لا ينكر الجزء الاول وهو ايضا قائل بانه لا قطع
بوقوع العقاب وانما يخالف في الجزء الثاني حيث يدعي القطع بعدم وقوع العقاب وحيث سرد بنية الصفحة ترك

الشارح وانما يعبر بالمعتزلة

بما لا يعتريه هذا الكن ان ثبات ادلة الشارح انما يثبت الجزء الاول فيه دقة ولذا امر المصنف بالتامل
فاستمع لما يتلى عليك من مواهب الفياض ان الدليل الاول عنى قوله تعالى ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء انما
يدل على ان لا قطع بوقوع العقاب على الصغيرة اذ لو كان كذلك لذكر الله تعالى في جنب الكفر في قوله تعالى ان الله لا يغفر
ان يشرك به لكن لا يدل على ان لا قطع بعدم الوقوع اذ للخصم ان يقول يجوز ان يكون متى يشاء الله تعالى في حقهم
المغفرة اصحاب الصغائر المجتنبون وكذا الاية الثانية انما تدل على ان احصاء الصغائر والكبائر متحقق
احصاء انما يكون للسوال والمجازاة وكاشك ان المجازاة عيز واقعة على كل ما يحصى فلا يكون وقوع العقاب قطعيا
على الصغائر فثبت الجزء الاول من المدعى وانما قلنا ان المجازاة عيز واقعة على كل ما يحصى اذ لو كان كذلك لزم ان يكون
الصغائر والكبائر على كل ما يحصى بعد التوبة ايضا موجبا للعقاب وهو باطل بالاجماع وليطل تكفير الحسنات
السيئات مع انه ثابت بقوله تعالى ان الحسنات يذهبن السيئات وايضا يلزم ان يكون المجازاة على الصغائر
قطعيا فثبت بالاتفاق خلاف المدعى فعلم ان المجازاة على ما يحصى انما هو على تقدير ثبوت الاستحقاق بعد مقابلة
الحسنات بالسيئات فللخصم ان يقول ان مجتنب الكبائر لا يبقى له استحقاق الصغائر لتكفيرها الاجتناب
فلا يثبت الجزء الثاني من المدعى هذا ما وجدته في تحقيق كلام المحقق وللفضلاء ههنا كلام لا يفيد شيئا سوى
الملال اذ كله ابحاث منشاه سواء الظن وعدم الاعتقاد بما قال قوله حاصله ان التكفير الخ اي حاصل
الجواب ان تكفير السيئات في الاية عند الاجتناب مقيد بالمشية والمراد ان تجتنبوا الكبائر مما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم
ان نشا فلا يدل على قطع وقوع مغفرة صغائر المجتنب وانما كان مقيدا بالمشية لان المراد بالكبائر انواع الكفر
المتعلقة بافراد المخاطبين لانه الكامل فينصرف عند الاطلاق اليه فيكون ما عدا الكفر من الصغائر والكبائر داخلا
في السيئات فلو لم يقيد بالمشية لكان مقتضى الاية اي تكفر ما عدا الكفر من الصغائر والكبائر متعينة اذ يصير معنى الاية ان
الكفر تكفر عنكم سيئاتكم التي هي ما عدا الكفر من الصغائر والكبائر وهو مخالف للاجماع المنعقد على ان تكفير ما عدا الكفر غير مستيقن
بل هي اما مقيدة بالمشية كما هو راي اهل السنة او بالتوبة كما هو مذهب المعتزلة والمراد بالاجماع اجماع الفريقين منا اهل السنة و
المعتزلة والا فالمرجية يدعون القطع بتكفير ما عدا الكفر قوله ولو لم يحمل الكبيرة الخ دفع توهم كانه قيل اذا كان التكفير مقيدا بالمشية
فلا حاجة الى ان يتكلف ويحمل الكبيرة على الكفر اذ يصير المعنى ان تجتنبوا الكبائر نكفر الصغائر ان نشاء فلا يكون وقوع مغفرتها
قطعيا وحاصل الدفع انه لو لم يحمل الكبيرة على الكفر لزم المحذوران احدهما يقيد التكفير بالمشية بلا دليل والثاني بقاء
تكفير الصغائر بالاجتناب عن الكبائر بلا فائدة لانه حينئذ يكون المفهوم من الاية ان جواز مغفرة الصغائر انما هو على تقدير

كذلك كما لا يجوز مغفرة الصغائر بدون اجتناب الكبائر ايضا لعموم قوله تعالى ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء هذا
هو التحقيق المقام الذي حجرة الخاطر الكليل والذهن العليل والافاضل ههنا كلام يتعجب عنه ذوو الافهام مبناه ان قوله
ولم يحل اه اثبات لحكم الكبائر على الكفر وهو باطل لان قوله لا يبقى التقييد بلا دليل لم يصادفه وقوله لا يجوز مغفرتها لصغائر مدينة وتمامه لا يصح لعدم
على ان الحبيبي مانع يكفيه الاحتمال العقلي ولا حاجة الى اثبات وسند منعه ما ذكرنا من ان المطلق ينصرف الى الكامل وبعضهم ادعى
اثباته بان هذه الاية محتملة وآية الغفران المعارضة لها اعني قوله تعالى ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء محكمة فيجب
تخصيص المحتملة هذه ان تعارضهما لم لان معنى الاية المحكمة انه يغفر ما دون الكفر من الصغائر والكبائر لمن يشاء ويجوز
ان يكون من شاء الله المغفرة في حقهم اصحاب الصغائر واصحاب الكبائر المقرونة بالتوبة ووجوب الوقوع كما ينافي
المشية غاية ما في الباب ان يكون الاية المحتملة مبينا للاية المحكمة قوله اي المقبولة لان الشفاعة الغير المقبولة كالعدم
في وقوعه قوله كما يقال ارتكابه للكروه يعني ان مرتكب المكروه كراهة التحريم يستحق حرمان الشفاعة كما نص في التلويح
في تعريف الفقه وفي بحث الاحكام فاستحقاق هل الكبائر لحرمان الشفاعة بطريق الاولى لكونه فوق مرتكب المكروه
قوله لانه اللازمة اي لانهم لو استحقوا مرتكب المكروه حرمان الشفاعة يلزم استحقاق مرتكب الكبيرة لان جزاء الادنى
وهو مرتكب المكروه لا يكون جزاء الاعلى وهو مرتكب الكبيرة فان لجزاء اخر عظيما مثل التعذيب بالنار ولو سلم ذلك
فلعل المراد بالشفاعة في قوله يستحق حرمان الشفاعة المصدر المبني للفاعل اعني كونه شفيعا فالمعنى ان مرتكب المكروه
يستحق حرمان كونه شفيعا لاخر فيجوز ان يكون مشفوعا ولو سلم ذلك فالمراد حرمان كونه مشفوعا لرفع الدرجة
او في بعض مواقف المحشر مثل السؤال والحساب فيجوز ان يكون لرفع العذاب او في بعض اخر مثل الصراط على ان استحقاق
الحرمان لا يستلزم الوقوع كما ان استحقاق العذاب لا ينافي العفو هذا لكن قوله عم من ترك سنتي لم ينل شفاعتي
يدل على وقوع حرمان الشفاعة في حق تاركه الا ان يقال انه وعيد يجوز الخلف فيه قوله اي المذنبين بقرينة ذكر
الذنب سابقا قوله وهي تعم الكبائر فيلزم ثبوت الشفاعة للكبائر وهذا دفع لما قيل ارهبا انما يكون برهانا اذا ثبت عموم
الذنب للصغائر والكبائر واذا اختص بالصغائر بقرينة قوله تعالى الذين يجتنبون كبائر الاثم والفواحش الا اللمم فان ذنوبهم صغيرة قطعا فلا يكون برهانا وان كان
الزاما للمعتزلة لعدم استحقاق العذاب بالصغائر عندهم حتى يحتاج الى الشفاعة والاستغفار وحاصل الدفع ان الذنب
في اصل الوضع شامل لهما وكون ذنوبهم صغائر لا يفيد تخصيص الذنب للامة وذلك ظاهر قوله وعلى انها ليست
لرفع الدرجة الخ اي تدل الاية بمقتضى الاسلوب على ان تلك الشفاعة التي نفي عن الكفار خاصة ليست لرفع الدرجة
كان عدم الشفاعة التي لرفع الدرجة لا يقتضي بقيد الحال وتحقيق اليأس مع ان الاية سيقت لنفي الشفاعة التي تقتضي

بقبح حالهم وتحقيق باسهم قوله لكن لا تدل على انها الخ يعنى ان هذه الاية بمقتضى الاسلوب انما تدل على ثبوت اصل الشفاعة لكن لا تدل على انها فى حق اهل الكبائر وقيل بل تدل لكن حيث نفى النفع هى الكفر فاذا انتفى ثبت النفع بها مطلقا وهذا محل الخلاف فاذا ثبت اصل الشفاعة ثبت اصل المدعى اقول فيه بحث اما فى الاول فلان حصر جهة نفى النفع فى الكفر غير معلوم من الاية وترتيبه عليه لا يدل على الحصر فيجوز ان تكون فى اهل الكبائر امر اخر واما فى الثانى فلان المراد انه لا يدل عليه ولا تحقيقه لانه لا يدل عليه دلالة التزامية مبنية على مذهب الخصم قوله ظ الاية ينفى اصل الشفاعة يعنى ان هذه الاية ليست للمعتزلة من كل وجه بل عليهم من وجه لان ظاهرها ينفى الشفاعة مطلقا مع انهم قائلون بالشفاعة لزيادة الثواب فصرفوها عن الظاهر وحملوا على نفى الشفاعة لرفع العذاب فنقول انها لا تبقى حجة قوله ثم انه يحتمل اه اى ثم ان الاية لا تدل على نفى الشفاعة ايضا على الاطلاق لانه يحتمل ان يكون الضمير فى قوله ههنا للنفس الثانية العاصية فيكون معنى قوله تعالى ولا يقبل منها شفاعة انها ان جاءت النفس العاصية فى حقها شفاعة الشفيع لم تقبل منها فلعل الشفاعة تقبل فى حقها بوجه اخر بان يجيء الشفيع بشفاعة وما قيل ان هذا التوجيه خلاف الظاهر بعيد عن المقام فليس بشئ لان الوجه مانع يكفيه الاحتمال العقلى وهو ظ قوله يشير الى منع الدلالة على عموم الاشخاص وسند المنع جواز ان يكون الكلام لسبب العموم لا العموم السلبى كذا فى المقاصد قوله واعترض عليه بان النفس اه يعنى انه لا معنى لمنع الدلالة على العموم لان النفس فى قوله تعالى لا تجزى نفس عن نفس شيئا نكرة فى سياق النفى عامة والضمير فى قوله منها راجع اليها فيعم الضمير ايضا لعموم مرجعه فيدل على العموم فى الاشخاص قوله ويمكن ان يجاب اه يعنى انما يلزم من عموم المرجع الذى هو النكرة عموم الضمير لو كان الضمير راجعا اليها من حيث عمومها الكرة ضرورة فى رجوع الضمير اليها كذلك فان النكرة المنفية خاصة بحسب الوضع لانها موضوعة للفرد المبهم لكنها تعم فى الاثبات وعمومها بعد النفى عارض عقلى ضرورة ان انتفاء الفرد المبهم لا يكون الا بانتفاء جميع الافراد فيجوز ان يكون الضمير راجعا الى النكرة بحسب معناه الوضعى فلا يلزم العموم الا ترى انه اذا قيل لا رجل فى الدار وانما هو على السطح لم يلزم منه ان يكون جميع اجزاء العالم على السطح مع ان الضمير ههنا ايضا راجع الى النكرة الواقعة فى سياق النفى ليس ارجاع الضمير ان يكون النكرة المنفية بحسب معناه الوضعى من الاستغراق كما توهم الفاضل الجلبى لانه لا بد فى الاستغراق من ان يعتبر النكرة ههنا فى المعيدين بل هى مستعملة فى كلا الموضعين فى معنى واحد وهو الفرد المبهم الا انه عرض له العموم بواسطة امر خارج وهو النفى كما نص عليه الشارح فى التلويح وقد صرح بذلك المحققون من شارحى المختصر ابن الحاجب قال الفاضل الجلبى 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 عند النكرة النفية من العام نحو لا اكل رأسا وليس بنفي كان مراد المحشي انها خاصة بحسب الوضع الشخصي وهو لا بينافي كونها عاما بحسب الوضع النوعي المجازي ضرورة ان دلالتها بواسطة قرينية وهي الوقوع في سياق النفي والوضع في تعريف العام اعم من الشخصي والنوعي فيشتمل النكرة النفية ايضا صرح بذلك الشارح في التلويح فارجع اليه فانه كاشف عن التوضيح قوله نعم لو قيل اه اي نعم لو قيل في دفع منع الدلالة ايضا على عموم الاشخاص ان الضمير راجع الى النكرة فوقوع الضمير في سياق النفي كوقوع النكرة فيه فيكون قوله تعالى لا يقبل منها كان يقال لا تقبل من نفس شفاعة فيعم ذلك الضمير كما يعم النكرة لم يبعد جدا ولعل هذا هو مراد المعترض لان عبارته لا تساعده قيل وجه البعد في الجملة ان الضمير الراجع الى النكرة لا يجب ان يكون نكرة فانه اختلف بين النحاة ان الضمير الراجع الى النكرة معرفة او نكرة وان كان المشهور انه نكرة قوله عدم المعنى بالنسبة الى الصغيرة يعني عدم معنى العفو بالنسبة الى الصغيرة غير المجتنب عن الكبيرة ثم كانه اذا لم يجتنب الكبيرة كان مستحقا للعذاب على الصغيرة ايضا فترك له يكون تركا للعقوبة المستحقة فيستحق العفو بالنسبة اليه عدم معنى العفو بالنسبة الى صغيرة المجتنب عن الكبيرة غير مفيد في بيان ما قالت المعتزلة فبيان الشارح غير تام وما قاله الفاضل المحشي من ان كلام الشارح مبني على ما هو المشهور من انه لا استحقاق بالصغائر مطلقا عندهم على ما قال في شرح المواقف ضعيف لان قيد المجتنب عن الكبيرة مستدرك وهو ظ قوله فتامل لعل وجه التامل ان غير المجتنب يستحق الخلود في النار عندهم فلا يتحقق للغفرة والعفو بالنسبة اليه ايضا وما قيل من انه يجوز ان يكون تخفيف العذاب فيدفعه ان العذاب عندهم مضرة خالصة لا يشوبها ما ينافيه ولذا جعلوا جزاء الكافر بعينه جزاء مرتكب الكبيرة قوله فيه منع ظ لجواز ان في ايمان اهل الجنة ما يوجب التخفيف لقوله عليه السلام يدخل الجنة من كان في قلبه مثقال ذرة من الايمان وايضا تخفيف العذاب خلاف مذهبهم على ما مر قوله ومبنى هذا الاستدلال على ان العمل اه لانه على تقدير تناول العمل لترك المنهيات يكون معنى الاية ان الذين امنوا وعملوا الصالحات من اتيان الاوامر وترك المنهيات كانت لهم جنات الفردوس فلا يدخل مرتكب الكبيرة في حكم الاية لانه غير تارك للمنهيات بخلاف ما اذا اريد تناولها فان العمل بالصالحات يجوز ان يرتكب كبيرة بل كبائر فيدخل مرتكب الكبيرة العامل بالصالحات تحت الحكم فيتم الاستدلال قوله لان الاية تدل على عدم خلود من عمل اه يعني ان الاستدلال بالاية على تقدير عدم التناول ايضا غير تام كانه لا يدل على عدم خلود مرتكب الكبائر الذي لا عمل له غير الايمان لترتب الحكم بدخول الجنة على الذين امنوا وعملوا الصالحات لكنه يبطل مذهب الاعتزال على خلود جميع اهل الكبائر في النار قوله فلا يرد جواز التفاوت اه اي لا يرد انه

يجوز ان يكون عذاب الكافر شديدا بالنسبة الى عذاب مرتكب الكبيرة وان كانا مخلدين في النار فلا يزيد الجزء على
الكناية قوله وهذا الدليل الزامي اه اي مبني على مذهب المعتزلة القائلين بالحسن والقبح العقليين والا فعند اهل السنة
تصرفه تعالى لا يوصف بالظلم لان الظلم قد يقال على التصرف في ملك الغير وهذا محال في حقه تعالى لان الكل ملكه وعلى
وضع الشيء في غير محله والله احكم الحاكمين واعلم العالمين وكل ما وضعه في موضع يكون اعلى واحسن الموضع وان خفي
وجه حسنه علينا ولا يخفى انه اذا كان الدليل الزاميا فلا حاجة الى دفع الايراد السابق الى قوله على الاطلاق
من غير تقييد بالشدة والضعف لانهم لا يقولون بالتفاوت في العذاب والا لم يكن مضرة حالصة قوله اما
ولا الخلوص اه اي لو لم يخلص عن شوائب النفع لم ينفصل عن مضار الدنيا فانها مضار من وجه دون آخر
فيجب ان يكون منافع الآخرة ومضارها خالصتين عن الغير قوله كيف يمنعه اه اي يمكن منع قيد الخلوص ايضا
لكن هذا المنع غير مفيد ههنا لان النزاع في دوام اهل الكبائر في النار وخلودهم ومنع الخلوص لا يستلزم نفي
الدوام لا يقال منع الدوام موقوف على منع الخلوص لانه اذا كانت المضرة منقطعة لم تكن خالصة لانا نقول لم لا يجوز
ان لا يخلق الله تعالى في المعاقب العلم بذلك الانقطاع فلا يحصل له فرح كذا في شرح المواقف قوله لكن خلود اه استدراك
لدفع توهم انه اذا كان الخلود بمعنى المكث الطويل فيجوز ان يكون خلود الكفار ايضا بذلك المعنى فلا يكون دوام الكفار
في النار قطعيا ووجه الدفع قوله لاحتمال ان يكون اه لان اسم الفاعل ضعيف العمل فيحتاج الى التقوية بخلاف الفعل
لكن الاحتمال المرجوح لا يمنع الاستشهاد واما ما قيل من ان الايمان في قوله تعالى ومن لم نؤمن لنا واتبعك الا رذلون
وفي الايمان الشرعي والكلام في الايمان اللغوي فيدفعه ان الايمان الشرعي بعينه الايمان اللغوي قال في شرح
المقاصد الايمان افعال من الامن بضم الراء او التعدية بالهمزة حسب الاصل كان المصدق صار ذا امن من
ان يكون مكذوبا او جعل الغير آمنا من التكذيب والمخالفة ويعدى بالباء واللام لاعتبار معنى الاذعان و
والاعتراف كقوله تعالى امن الرسول بما انزل اليه من ربه والاعتبار معنى الاذعان كقوله تعالى وما انت بمؤمن لنا
انتهى كلامه فعلم ان الايمان متعد بنفسه وهو الموافق لما في الصحاح فمعنى قوله يعدى باللام ويتعدى بالباء انه يتعدى
باللام باعتبار معنى الاذعان وبالباء باعتبار معنى الاعتراف فما قيل ان خالدا في جعل الايمان متعديا بالباء للبيضاوي
حيث قال تعلق الباء بالايمان باعتبار معنى الاعتراف ليس بشيء قوله اي يحصل فيه مسببية الصدق يعني لفظ التصديق
مصدر مبني للمفعول والمعنى ليس حقيقة التصديق اللغوي ان يحصل في القلب كون الصدق منسوبا الى المخبر
او المخبر به بل ثبوت الصدق له في نفس الامر فانه من قبيل المعرفة المقابلة للانكار والجهالة دون التصديق

المقابلة للتكذيب والانكار المفسر بگرويدن انما لم يجعله من المصدر المبني للفاعل بمعنى نسبت كردن صدق اللغوي
بچيزي اي كانه مستلزم الاذعان بل هو تعبير عنه ثم اعلم بعد الاتفاق على ان تلك المعرفة خارجة عن التصديق
المعتبر في الايمان هو التصديق اللغوي اختلفوا في انها هل هي داخلة في التصديق المنطقي فمر على
الشارح انها داخلة في المتصور ويجوز ان يكون الصورة الحاصلة من النسبة التامة الخبرية تصورا والتصديق
المنطقي بعينه التصديق اللغوي لذا فسر رئيسهم في الكتب الفارسية بگرويدن وفي العربية بما يخالف التكذيب والانكار
ويوافقه اورده السيد الشريف قدس سره في حاشية شرح التلخيص ان المنطق انما بين ما في العرف واللغة وعلى
هذا قال الشارح في التهذيب العلم ان كان اذعانا للنسبة فتصديق والا فتصور وعند بعض الملحدين وهو صدق
الشريعة ان تلك المعرفة داخلة في التصديق المنطقي فان الصورة الحاصلة من النسبة التامة الخبرية تصديق
قطعا فان كان حاصلا بالقصد والاختيار بحيث يستلزم الاذعان والقبول فهو تصديق لغوي وان لم يكن
كذلك كمن وقع بصره على شيء فعلم انه جدار او فرس فهو معرفة يقينية وليس بتصديق لغوي فالتصديق اللغوي
عندهم اخص من المنطقي هذا مجمل الكلام وتفصيله في شرح المقاصد قوله كما للسوفسطائية فان لهم يقينا بوجود
العالم خاليا عن الاذعان والقبول كما لبعض الكفار الذين يعرفون صدق النبي كما قال الله تعالى الذين اتيناهم الكتاب
يعرفونه كما يعرفون ابناءهم فقال وجحدوا بها واستيقنتها انفسهم ظلما وعلوا قوله هكذا احققه بعض المتاخرين
يعني كون اليقين الخالي عن الاذعان حاصلا للسوفسطائي كما حققه بعض المتاخرين وهو الشريعة واما الشارح فهو يمنع
حصول اليقين بدون الاذعان ويمنع عدم حصول الاذعان القلبي للسوفسطائي وانما ينكرون عناده قوله 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 كتابه المسمى بدانش نامه علائي دانستن وكونه هست يكي فهم كردن ودريافتن
وانرا بتازي تصور خوانند ودوم كرويدن وانرا بتازي تصديق خوانند قوله ان قلت يلزمه اي اذا كان التصديق
عند ابن سينا هو اللغوي المعبر عنه بگرويدن يلزمه احد الامرين اما اندراج يقين السوفسطائي وخوفه كما يقين الحاصل لبعض
الكفار في المتصور واما عدم انحصار تقسيم العلم الى التصور والتصديق لخروج يقين السوفسطائي عنهما وكلا الامرين
باطل بالضرورة قوله قلت له ان يمنع حصول اليقين اه يعني ان النقض انما يتم اذا كانت عادته متحققة وهو ممنوع كانا نمنع
حصول اليقين بدون الاذعان كما لا نمنع ان للسوفسطائي وخوفه يقينا بدون الاذعان فانه يدعي بوجود العالم الا انه ينكره
باللسان عنادا واستكبارا قوله ثم ههنا بحث وهو ان المعنى الذي اداه حاصله انه كيف يكون المعنى الذي يعبر عنه بگرويدن

معنى التصديق للمنطقى والحال المعنى المعبر عنه بكرويدن وقد مر تقرير المنطقى عام شامل للظن والجهل البسيط بالاتفاق
كان المنطقيين يقسمون العلم بالمعنى الاعم اعنى الصورة الحاصلة عند العقل الى التصور والتصديق تقسيما حاصرا
توصلا بذلك التقسيم الى بيان الحاجة الى المنطق بجميع اجزائه التى منها القياس الجدلى المتالف من المشهورات
والمسلمات ومنها القياس الخطابى المتالف من المقبولات والمظنونات ومنها القياس الشعرى المتالف من
المخيلات فلولم يكن التصديق المنطقى عاما لم يثبت الاحتياج الى هذه الاجزاء وذلك ظاهر قوله وقد نص عليه فى شرح المقاصد حيث
قال انما المقصود ان الايمان تصديق بالامور المخصوصة بالمعنى اللغوى وهو ما يعبر عنه بگرويدن وراست كردن وبنافيه
التوقف والتردد قوله ولذا يكفى فى باب الايمان اه اى ولاجل ان المعنى الذى يعبر عنه بگرويدن امر قطعى يكفى ذلك
فى باب الايمان الذى هو التصديق البالغ حد الجزم بحيث لا يحتمل النقيض اصلا ولا يحتاج الى اعتبار كونه قطعيا قال
الفاضل المحشى والحق انه امر بين الظنى والقطعى وقوله وقد نص عليه فى شرح المقاصد ثم نعم قد نص على ان
الايمان تصديق خاص قد اعتبر فيه شرائط منها كونه امرا قطعيا واما كون التصديق المنطقى امرا يقينيا فلم يذكره
الشارح انتهى كلامه وفيه بحث اما اولا فلان عبارته فى شرح المقاصد على ما نقلناه صريح فى ان المعنى المعبر
عنه بگرويدن صنف للتردد والتوقف واما ثانيا فلان كون الايمان تصديقا خاصا قد اعتبر فيه شرائط
منها كونه امرا قطعيا مخالف لما ذكره الشارح فى التلويح فى باب الحكوم به من ان المراد بالايمان معناه اللغوى وانما الاختصاص
فى الموصوف فمعنى التصديق هو الذى يعبر عنه بالفارسية بگرويدن وراست كردن وهو المراد بالتصديق الذى جعله
المنطقيون احد قسمى العلم على ما صرح به رئيسهم وحيث حصر الاختصاص فى الموصوف وجعل التصديق المعتبر فى الايمان هو بعينه
التصديق المنطقى تامل فانه من خرق الاقدام واما ما ذكره الفاضل المحشى من ان القول بان المعتبر فى الايمان هو اليقين
محل نظر اذ قد صرح فى شرح المواقف ان الظن الغالب الذى لا يخطر معه احتمال النقيض حكمه حكم اليقين فى كونه ايمانا
حقيقيا فالى ايمان اكثر العوام مرجع القيل فمدفوع بما نقل عنه من ان كون الايمان عبارة عن التصديق الجازم المطابق
قول جمهور العلماء كلا منا معهم وقال بعضهم عدم كفاية الظن القوى الذى لا يخطر معه احتمال النقيض محل كلام
قوله اشارة الى ان الكفر اه يعنى ان ما ذكره ههنا مخالف لما ذكره فى شرح المقاصد فان قوله كان اطلاق اسم الكافر
ويجعله كافرا لشيء كل منهما الى ان الكفر فى مثل هذه الصورة اى فى الصورة التى يكون التصديق موجودا بانتفى
من امارات التكذيب فى الظاهر فى حق اجراء احكام الدنيا لا فيما بينه وبين الله تعالى وذكر فى شرح المقاصد ان
ذلك التصديق غير مفيد وانه بمنزلة العدم ويوافقه ما اورده الشارح فى رسالته فى تحقيق الايمان لكن النقض والعلاوة

للشارح اذ اقوض حصوله مع التصديق يجعل امارة التكذيب فلا يعتد بمثل هذا التصديق ويجعل بمنزلة العدم
انتهى ويمكن ان يقال ان المراد بقوله كان اطلاق اسم الكافر الاطلاق الحقيقي وبقوله يجعله كافرا المجعزة كافرا بينه
وبين الله تعالى ويؤيده ما في شرح المواقف من ان السجود للصنم بالاختيار دليل الظاهرة على انه ليس بمصدق ومحكوم
بحكم باطنا فلذلك حكمنا بعدم ايمانه حتى لو علم انه لم يسجد له على سبيل التعظيم واعتقاد الالوهية له وقلبه
مطمئن بالايمان لم نحكم بكفره فيما بينه وبين الله تعالى وان اجرى عليه حكم الكافر في الظاهر قوله قلت الكلام في الايمان
الحقيقي الحكمي يعني ان ايمان اطفال المومنين حكمي لما علم من الدين ضرورة لان النبي عليه السلام كان يجعل ايمان
احد الابوين ايمانا للاولاد وقيل هذا مناف لما ذكره الشارح فيما بعد من ان الشارح جعل المحقق الذي لا يطرء عليه
ما يضاده في حكم الباقي فانه تصريح بان الكلام فيما هو اعم من الايمان الحقيقي والحكمي انتهى كلامه وانت خبير بان المفهوم
من كلام الشارح ان الشارح جعل المحقق الغير الباقي في حكم الباقي لانه جعل غير المحقق في حكم المحقق في الكلام
صريح في ان الكلام في الايمان المحقق سواء كان باقيا او في حكم الباقي لا فيما هو اعم من الايمان الحقيقي والحكمي قوله
هذا مناف لما عليه المتكلمون من ان النوم اه فيه بحث لان ما عليه المتكلمون وهو ان النوم ضد لادراك الاشياء ابتداء
كانه مناف لبقاء الادراكات الحاصلة حالة اليقظة وعلى تقدير التسليم فاتحاد محليهما على ما ذهب اليه الاستاذ دليل
عليه قوله عليه السلام تنام عيني والا ينام قلبي فتامل قوله والذهول اي في حالة النوم والغفلة اه يعني ان الذهول الحاصل
في حالة النوم والغفلة انما هو في حصول ذلك التصديق فتلك الحال اي حال النوم والغفلة انما هو حال الذهول المفسر
بعدم ملاحظة الصورة الحاصلة عند العقل لا حال عدم التصديق وعدم ملاحظة حصول التصديق لا ينافي
ان يكون نفسه حاصلا قوله واما حال الحضور فليس كذلك اه دفع لما يتوهم من ظاهر قول الشارح الذهول انما هو عن حصوله
من انه يدل بظاهره على ان الذهول عن حصول التصديق في غير حالة النوم والغفلة مع انه ليس كذلك وانما المنتفي في
تلك الحالة الذهول عن النفس المصدقة به وحاصل الدفع ان مراد الشارح ان حال النوم الغفلة حال الذهول البتة واما حال
عدم النوم والغفلة وهو حال الحضور وليس الذهول لازما لها بل قد يذهل منها كما اذا كان التصديق حاصلا ولم يخطر
ببال فيكون ذاهلا عنه وقد لا يذهل عنها بان يلتفت الى نفس ذلك التصديق قصدا قال الفاضل الحشي لكن ابطل ان عدم
الالتفات الى ما حضر في القلب لا يسمى ذهولا لغة ولا عرفا انتهى كلامه وفيه بحث لانه قد نص الشارح في التلويح ان الذهول عبارة
عن عدم الملاحظة للصورة الحاصلة عند العقل بحيث يمكن من ملاحظتها اي وقت شاء وهذا صريح في ان عدم
الالتفات الى الصورة الحاصلة عند العقل يسمى ذهولا قوله ولذلك اه اي ولاجل ان الشارح جعل المحقق الذي

لم يطر عليه ايضا ده في حكم الباقي 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 احتماله السقوط انه يجوز صدوره المنافي له عند الاضطرار بخلاف التصديق فانه لا يحتمله اصلا قوله على الامام اي امام محلته وقريته وبلده ليجري عليه الاحكام من ترك الجنازة وحرمة دمه والصلوة عليه والدفن في مقابر المسلمين والمطالبة بالعشر والزكوة وغير ذلك بخلاف ما اذا كان ركنا اه ذكر في شرح المقاصد ان على هذا المذهب من صدق بقلبه ولم يتفق له الاقرار باللسان في عمره مرة لا يكون مومنا عند الله تعالى ولا يستحق دخول الجنة ولا النجاة من الخلود في النار بخلاف ما اذا جعل اسما للتصديق فقط فالاقرار لاجراء الاحكام عليه فقط انتهى وللمذهب الاخير موافق لما في الحديث يخرج من النار من كان في قلبه مثقال ذرة من الايمان قوله للدلالتها على ان محل اه يعني ان ههنا مطلبين الاول ان الاقرار ليس جزء من الايمان والثاني انه التصديق لا غير اما الاول فللدلالة النصوص على ان محل الايمان هو القلب فلا يكون الاقرار الذي هو فعل اللسان داخلا فيه واما الثاني وهو انه التصديق كما سائر ما في القلب من المعرفة والقدرة والعفة والشجاعة وغير ذلك من الكيفيات النفسانية فلوجوه الاول اتفاق الفريقين على انه ليس سوى التصديق والثاني ان الايمان في اللغة التصديق ولم يعين في الشرع لمعنى اخر كما عين لفظ الصلوة والزكوة والصوم فلا يكون منقولا عن معناه اللغوي الى سائر ما في القلب وان كان منقولا باعتبار خصوصية المتعلق اذ لو كان منقولا لكان الخطاب الوارد في الكتاب والسنة بالايمان خطابا بما لا يفهم الامة وهو مستلزم لعدم امكان الامتثال به من غير استفسار وبيان مع ان من امتثل متمثل من غير استفسار ولا توقف الى بيان وانما وقع الاحتياج الى بيان ما يجب الايمان به فبين وفصل بعض التفصيل بحيث قال النبي عليه السلام لما سئل عن الايمان ان تومن بالله وملائكته وكتبه الحديث فذكر لفظ تومن تعويلا على ظهور معناه عندهم الثالث ان الفعل 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 اه يعني ان دلالة النصوص على ان محل الايمان الشرعي القلب مما لا يجوز ان يكون المراد بالايمان الواقع في النصوص معناه اللغوي فيكون المفهوم منها ان محل الايمان اللغوي القلب لان محل الايمان الشرعي ذلك فيجوز ان يكون الاقرار جزء من معناه الشرعي قوله كالجزاء في ان الايمان اه يعني ان متعلق الايمان الشرعي خاص وهو ما جاء به النبي عليه السلام بخلاف الايمان بالمعنى اللغوي فان متعلقه مطلق النسبة الخبرية فبالنظر الى خصوصية المتعلق منقول وان لم يكن بالنظر الى

بنفس المعنى منقولا يدل على ذلك ان النبي عليه السلام 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 مجاز
عند الناقل وفي كلام الشارع وهو التصديق بما جاء به النبي 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 ان الاستدلال اهل الحديث غير تام لانه يجوز ان يكون ذكر القلب في الحديث لكونه محل
جزء الايمان الذي هو التصديق فيكون معناه هل شققت قلبه وعلمت انتفاء الجزء الذي هو التصديق القلبي ليلزم
انتفاء الايمان فيجوز قتله ولا يكون دليلا على ما قيل يدفعه ان قوله والنصوص معاضدة لذلك معناه ان النصوص
معاضدة لكون الايمان مجرد التصديق القلبي ولكون الاقرار شرطا لاجراء الاحكام فالنصوص الثلثة الاول للاول
وهذا الحديث للثاني قوله ولا يخفى انه انما يتم الا يعني الاستدلال الكرامية بان اهل اللغة لا يعرفون منه الا الاقرار
باللسان فيكون معناه الحقيقي هو الاقرار لامر آخر انما يتم اذا ضم ان الايمان غير منقول في الشرع عن معناه
اللغوي الذي هو التصديق باللسان ويرد عليه على هذه المقدمة ان عدم النقل مع ان النصوص المعاضدة دالة
على انه امر قلبي فيكون منقولا الى التصديق القلبي وانت خبير بانه لو قرر قول المشارح فان قيل نعم ان الايمان هو التصديق
لكنه بانه انكم اذا قلتم ان الايمان هو التصديق ونفيتم النقل عن المعنى اللغوي وجب عليكم ان تجعلوا الايمان عبارة
عن التصديق باللسان لان اهل اللغة لا يعرفون منه الا ذلك فلا يرد ما ذكره الخصم قوله ويرد عليه ليس
المعتبر اه يعني انه ليس المعتبر عند الكرامية في الايمان مجرد اللفظ حتى يلزم ان يكون المتلفظ بكلمة صدقت سواء
كان مهملا او موضوعا لمعنى التصديق القلبي مصدقا للنبي ع في العرف واللغة بل المعتبر عندهم في الايمان
هو اللفظ الدال على التصديق القلبي من غير تحصيل التصديق جزء منه على معنى انه معتبر في الوضع الشرعي
واللغوي للفظ الايمان ولا شك ان المتلفظ بكلمة صدقت من حيث دلالته على التصديق القلبي مصدق
للنبي ع في العرف واللغة بلا ريبة وان لم يحصل له التصديق القلبي قوله فيبطل ما قيل اه اي اذا قلنا ان معنى كون
اللفظ الدال معتبرا عند الكرامية انه معتبر في الوضع الشرعي واللغوي بطل ما قيل على الكرامية انه اذا اعتبر في الايمان
اللفظ الدال لدلالته على التصديق القلبي فلا معنى لاعتبار تلك الدلالة واعتدادها عند عدم المدلول اذ
الغرض من اعتبار الدلالة ان يكون ذلك اللفظ علما على وجود المدلول فاذا لم يكن المدلول متحققا لا معنى
لاعتبارها مع ان الكرامية يعتبرونها ويجعلون المقر المصدق مؤمنا وانما قلنا بطل ما قيل اذ لا دخل ولا هناك في ذلك

فان الواضع لما عين لفظ الايمان للفظ الدال على التصديق القلبي مطلقا يجب ان يكون للتلفظ بذلك اللفظ
مومنا لغة وشرعا سواء تحقق مدلول ذلك اللفظ منه اولا ويمكن ان يقال لم عين اللفظ الدال مطلقا مع
انه لا فائدة في اعتبار الدلالة حين عدم المدلول قوله نعم لا عتبارها في حق الاحكام اه تقريرا سيتو
من انه لا معنى لاعتبارها عند عدم المدلول يعني نعم انه لا عتبار تلك الدلالة و لا عتبارها عدم المدلول في حق
الاحكام عند الكرامية لان مقصد الواضع من اعتبار الدلالة هو تحقق المدلول فاذا لم يكن ذلك متحققا يكون التلفظ
بذلك اللفظ الدال مع عدم المدلول بمنزلة التلفظ باللفظ المهمل او الموضوع لمعنى آخر فلا يجري عليه الاحكام
التي تجري على المتلفظ بذلك اللفظ مع تحقق مدلوله قوله قالوا اه تاييد لقوله نعم اه اي قال الكرامية من اضمر الانكار
واظهر الاذعان يكون مومنا لغة وشرعا لتحقق اللفظ الدال على الذي وضع لفظ الايمان بازائه الا ان يستحق
ذلك الشخص الخلود في النار لعدم تحقق مدلول ذلك اللفظ الذي هو مقصد من اعتبار دلالته واما قوله ومن
اضمر الاذعان اه فذكره استطرادي لا مدخل له في التاييد المذكور قوله ليس ان يطلق لفظ المومن اه اي ليس المراد بقوله
ليسمى مومنا لغة انه يطلق عليه لفظ المومن لغة لتحقق 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 الدلائل الدالة عليهما اعني الاثار اللازمة للغضب والفرح قوله
وفي المواقف ان الاقرار اه قال في المواقف لا نزاع في انه اي التصديق اللساني يسمى ايمانا لغة و لا نزاع في انه
يترتب عليه احكام الايمان وانما النزاع فيما بينه وبين الله تع ويفهم بمعونة كلامه السابق على هذا اعني
قوله فالتصديق اما معنى هذا اللفظ او هذا اللفظ له كما تنبها على معناها انه حقيقة في الاقرار قوله لا
يقال لعلهم يحملون اه هذا الاعتراض بعينه صرح في الحاشية السابقة بان المعتبر عندهم اللفظ الدال سواء
تحقق مدلوله او لا غير وارد كما لا يخفى اللهم الا ان يقال انه لا يلاحظ ذلك قوله هذا مذهب الرقاشي اه فعند الرقاشي
يشترط مع الاقرار المعرفة القلبية حتى لا يكون الاقرار بدونها ايمانا وعند القطان يشترط معه التصديق المكتسب
بالاختيار قوله رد اخر على الكرامية اه يعني ما ذكره الكرامية من ان الايمان هو التصديق اللساني يخالف لما
عليه الاجماع وهو الحكم بايمان من صدق بقلبه ولم يتفوه الا قرار المانع قوله لا على المصداق اي ليس رد اعلى المصداق
ومنابعيه على ما توهم من انه رد على المصنف حيث جعل الاقرار جزء من الايمان فانه مخالف للاجماع المنعقد
على ايمان المصدق الذي لم يتفوه الاقرار وانما قلنا انه ليس رد اعليه لان المصنف لم يجعل الاقرار ركنا لازما

لا يحمل السقوط اصلا حتى يكون مخالفا للاجماع على ان قول المشار ايضا صريح في رده راجع على الكرامية قوله كما في قوله تعالى تنزل الملئكة الى عطف الروح على الملئكة مع انه داخل فيهم تعظيما لشانه كانه ليس من جنس الملئكة هذا على تقدير ان يكون المراد بالروح جبرئيل عليه السلام واما اذا كان المراد مطلقا اعظم من خلق الملئكة على ما قال القاضي في تفسير قوله تعالى يوم يقوم الروح والملائكة صفا فليس مما نحن فيه قوله لان جزء الشرط الخ تعليل للزوم اشتراط الشيء بنفسه يعني لما كان العمل الصالح مشروطا بالايمان الذي هو عبارة عن مجموع التصديق والعمل يلزم ان يكون مشروطا بنفسه كان جزء الشرط ايضا شرطا قوله لا يتصور في غير عصر النبي عليه السلام لانختام الوحي واتمام الفرايض وما يجب الايمان به فلا يتصور زيادة الايمان قوله لتكثره بحسب كثرة متعلقاته اي امور متعددة من حيث وجوب الايمان بها فان المؤمن بالايمان الاجمالي اذا علم فرضية الصلوة يجب عليه التصديق بها ثم اذا علم فرضية الصوم يجب عليه الايمان بها ايضا وهكذا المتعلقات الايمان التفصيلي متزايد بحسب تعلق العلم بها فزائد التصديقات المتعلقة بتلك المتعلقات ايضا فيزيد الايمان بخلاف الايمان الاجمالي فانه تصديق واحد متعلقة امر واحد وهو ما جاء به النبي عليه السلام قوله وان لم يتكثر بحسب ذواتها لانها بعد اختتام الوحي امور معدودة لا زيادة ولا نقصان في ذواتها قوله فليتامل وجه التامل ان التكثر بهذا الاعتبار انتقال من الاجمال الى التفصيل وهو لا يفيد الزيادة وانما يفيد كمال الاجمالي الا يرى ان من علم شيئا اجمالا ثم فصل ذلك الاجمالي لا يقال انه علم زائد على الاول بل انما يقال انه كامل فيه بخلاف ما اذا كانت المتعلقات متكثرة بذواتها كما في عصر النبي عليه السلام فانه كلما ازدادت تلك الجملة ازداد التصديق المتعلق بها لامحالة كما لا يخفى قوله وقد يتوهم ان حاصله الخ اي قد يتوهم ان حاصل ما قيل البينات وما الدوام على الايمان زيادة عليه هو ان الدوام على العبادة عبادة اخرى زائدة على نفس تلك العبادة فالدوام على الايمان امر زائد على الايمان وهذا ليس بشيء لان النزاع في ان نفس الايمان هل يزيد او لا وكون الدوام عبادة غير كونه ايمانا فان الدوام على التصديق غير نفس التصديق وهو قوله وقد يدفع بان الخ اي قد يدفع النظر المذكور بان المراد بزيادته الايمان انه ينبغي ان يزاد اعدادا متجددة التي حصلت بتجدد الازمان ولا شك ان عدم البقاء لا ينافي الزيادة بهذا المعنى عن الزيادة بحسب العدد يرد عليه ان النزاع في حقيقة الايمان هل يقبل الزيادة والنقصان ام لا وكونه زائدا بحسب الاعداد لا دخل له في زيادة ذاته وحقيقته وهو قوله كما مر مذهب الخوارج الخ هذا صريح في ان الاعمال مطلقا جزء من الايمان عند الخوارج والعلاف وعبد الجبار والاعمال المفروضة جزء منه عند الجبائي وهو موافق لما في الحرم

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 في الكفر والذي في الجوارح او غير داخل فيه وهو منزلة بين المنزلتين والذي ذهب المعتزلة الا انهم اختلفوا فعند الجبائي والهاشم فعل الواجبات وترك المحظورات وعند ابي الهذيل وعبد الجبار وتبعهما الجوارح فعل الطاعات واجبة كانت او مندوبة انتهى كلامه لكنه مخالف لما في شرح المواقف حيث قال وقال قوم انه عمل الجوارح فذهب الخوارج والعلاف وعبد الجبار الى انه الطاعة باسرها وذهب الجبائي وابنه واكثر البصرية الى انه الطاعات المفروضة فانه يدل على ان الايمان عندهم هو الاعمال فقط والله اعلم بحقيقة الحال قوله كما ذهب الجبائيين هما ابو علي وابو هاشم وهو من باب التغليب كعمرين لابي بكر وعمر رضي الله عنهما قوله فاذا قلت انتفاء الكل يعني انه اذا كان الاعمال جزءا من حقيقة الايمان فيكون قبوله الزيادة امرا ظاهرا محل بحث لان انتفاء الجزء ليستلزم انتفاء الكل فلا مزية على كل اجزاء الماهية فيكون بزيادة ونقصان محققين لها بل وقد ليكون نقصانا قوله قلت النوافل مما يفيد انه حاصل الجواب ان الاعمال ليست مما جعله الشارع جزء من الايمان حتى ينتفي بانتفائها بل هي تمام جزء لسنة ان وجدت فما لم يوجد الاعمال فالايمان هو التصديق والاقرار واذا وجدت كانت داخلة في الايمان فيزيد الايمان على ما كان قبل الاتيان قوله انه طاعة لا يخرج عنها اي انه طاعة شاملة لجميع الطاعات التي يأتي بها المكلف من النوافل والفرائض وهذا مذهب العلاف وعبد الجبار قوله او واجب لذلك اي واجب شامل لجميع الواجبات من الافعال والتروك وهذا مذهب الجبائيين قوله فان التكليف بالشيء اي فان تكليف الشيء بحسب نفسه يقتضي ان يكون نفس ذلك الفعل مما يتعلق به القدرة الحادثة كالضرب بالمعنى المصدري بخلاف التكليف بالشيء بحسب التحصيل فانه يقتضي ان يكون تحصيله مما يتعلق به القدرة وذلك بان يكون الاسباب القضية اليه مقدورة له سواء كان نفسه مقدورا او لا فقد يكون الشيء باعتبار ذاته غير مقدور باعتبار تحصيله مقدورا كالتنحي والتبرد والقيام قال الشارح في رسالته في تحقيق الايمان اعلم ان المراد يكون المأمور به اختياريا ومقدارا يكون هو نفسه من مقولة الفعل على ما سبق الى بعض الاوهام بل ان يمكن الكلف بتحصيله ويتعلق به قدرته سواء كان هو في نفسه من الاوضاع والهيات كالقيام والعقود او من الكيفيات كالعلم والنظر او الانفعالات كالتنحي والتبرد وغير ذلك واذا نظرت لكثير من الواجبات وجدته بهذا المثابة فان الصلوة اسم للهيئة المخصوصة التي يكون القيام والقعود والالفاظ والحروف من اجزائها وكذا يمكن العبد من كسبها واخراجها وهذا معنى لا يكون الواجب المقدور للثواب عليه في الشرع الا نفس تلك الهيئة اذا تاهلت فمن الطاعات واساس العبادات اعني الايمان بالله

هذا القبيل فانه مفسر بالتصديق المعبر عنه بالفارسية بگرويدن وبارداشتن وراستگوى دانستن
المقابل للتكذيب ولاخفاء فى ان هذا المعنى من مقولة الكيف دون الفعل ومعنى كون الايمان من الافعال الاختيارية انه
يحصل باختيار العبد وكسبه كالعلم والقيام ويشهد على ما عرفت قوله وانما جعل التكليف بالايمان الخ واما الجواب
عن الاشكال الذى اورده الشارح من ان المأمور به لابد ان يكون اختياريا والتصديق من الكيفيات على ما
ذكره الامدى من ان التكليف بالايمان تكليف بالنظر الموجب له كانه سبب يستلزم له بحيث يمتنع تخلفه عنه فالخطاب
الشرعى وان تعلق فى الظاهر بالمسبب الا انه يجب صرفه بالتاويل الى السبب لان القدرة بالمسبب لا تتعلق الا بهذه الجهة
وهذا الكلام يؤمر بالقتل الذى هو اذهاق الروح وهو غير مقدور له فانه امر له بمقدوره الذى هو ضرب السيف
قطعا فهو عدول عن ظاهر قولهم معرفة الله تعالى واجبة اجماعا وقوله تعالى امنوا بالله قوله والحق ان النظر الخ
تاييد لجواب الشارح بما ذكره الامام الرازى اى الحق ان العلم النظرى وهو الحاصل بعد ترتيب المقدمات
كالايمان مقدور بحسب التحصيل وان لم يكن نفسه مقدورا ولذلك قد يعتقد نقيض ذلك العلم عند الغفلة عن النظر
كان موجبه النظر فاذا غفل عن النظر امكنه ان يعتقد ما ينافض ذلك النظرى فيكون النظر مقدورا للبشر فلا يقبح التكليف
به بخلاف الضرورى فانه لا يمكن ان يعتقد نقيضه اذ الموجب للحكم فيه تصور طرفيه فاذا اوجب تصورهما حكما ايجابيا
لم يمكنه بعد تصورهما ان يعتقد السلب بينهما قوله فحينئذ اذا كان المراد بكونه مقدورا انه مقدور بحسب تحصيل يكون
حاصل كلام بعض المتاخرين وهو قوله ان تسبب باختيارك الصدق الى الخبر او الخبر التصديق هو العلم اليقينى الذى يحصل بعد
مباشرة الاسباب والمعرفة اليقينية اعم من ان يكون حاصلا بالاختيار او لا فالتصديق عنده نوع من المعرفة اليقينية
لا المعرفة اليقينية الاختيارية قوله يلزم ان يكون المعرفة اذ لا واسطة بين التصور والتصديق فاذا لم يكن داخلا فى
التصديق تكون داخلة فى التصور قوله قلت التصديق لا يأبى الخ يعنى ما ذكره بعض المتاخرين من قوله ان التصديق ان تسبب باختيارك الخ تفسير
للصدق المعتبر فى الايمان وهو عنده نوع من التصديق المنطقى المقابل للتصور الشامل للمعرفة اليقينية الغير الاختيارية
فلا اشكال قوله وليس بمختار عند الشارح وان المختار عنده ان التصديق الايمانى واللغوى والمنطقى واحد وهو المعنى
الذى يعبر عنه بالفارسية بگرويدن لا فرق الا باعتبار المتعلق وان حصول اليقين بدون الاذعان الذى هو امر
اختيارى مم والعلم ان كان اذعانا للنسبة فتصديق والا فتصور وهذا مجمل كلامه وتفصيله فى شرح المقاصد قوله
يستلزم الاتحاد المطلوب وهو الاتحاد بحسب الصدق اعنى كل مؤمن مسلم وكل مسلم مؤمن قوله فتامل وجه التامل
ان الاسلام هو الخضوع والانقياد مطلقا سواء كان بالجوارح او بالقلب بخلاف التصديق فانه الانقياد القلبى فلا يكون

بل اعم فلا يستلزم الاتحاد المط قال الامام الغزالي في الاحياء الاسلام عبارة عن التسليم والاستسلام والانقياد وترك التمرد والاباء والعناد والتصديق محله خاص وهو القلب واللسان ترجمانه واما التسليم فانه عام في القلب واللسان والجوارح فان كل تصديق بالقلب هو تسليم وترك الاباء والجحود وكذلك الاعتراف باللسان وكذلك الطاعة والانقياد بالجوارح قوله اي لم نجد في قرية لوط الا يعني ان كلمة غير ليست صفة بل هي للاستثناء والمستثنى منه احد المومنين الاهل بيت من المسلمين فقد استثنى من المومنين فوجب ان يتحد الايمان والاسلام قوله وانما قلنا الخ اي انما قلنا ان التقدير كذلك لئلا يلزم الكذب وليلائم كلمة من البيانية اذ لو كان كلمة غير صفة وكان التقدير فما وجدنا بيتا غير بيت من المسلمين مثلا او كان المستثنى منه عاما فكان التقدير فما وجدنا احدا اهل بيت من المسلمين مثلا يلزم الكذب لكثرة البيوت في تلك القرية وكثرة الكفار ولو كان المراد بالبيت نفسه ويكون التقدير فما وجدنا بيتا من المومنين الا بيتا من المسلمين مثلا لا يكون ملائما لكلمة فان رابط انها بيانية فيدل على ان المبين من جنس المبين والبيت ليست من جنس المسلمين فقوله لكثرة البيوت والكفار تعليل لحمل كلمة غير على الاستثناء وجعل المستثنى منه خاصا وهو قوله ايلائم تعليل لئلا يكون المراد بالبيت اهل البيت والمجموع تعليل لقوله وانما قلنا كذلك الخ وان كان تكرار اعدم التعليل منشاه كون كل منهما وجها مستقلا لان قوله لكثرة البيوت والكفار لا يدل على ان المراد بالبيت اهل البيت وقوله ليلائم لا يدل على كون كلمة غير للاستثناء وكون المستثنى منه خاصا فلا يكون كل منهما وجها مستقلا في اثبات التقدير المذكور وانما قال ليلائم لجواز ان يكون كلمة من صلة لمقدر مثل لا بيتا كائنا من المسلمين وزائدة كما ذهب اليه الاخفش والكوفيون فانهم يجوزون زيادة من في الاثبات لعدم قوله تعالى يغضوا من ابصارهم لابصارهم هذا وقد قال الفاضل الجلبي ان كلمة من في الاية للتبعيض وهو ظاهر ثم قال الشريف فيها ان الابصار اطلاق مدلولها على ما قبلها الخ اذ يصح اطلاق الكل على الجزء ولذا قال في الاية عشرون من الدراهم ان كان المراد من دراهم معينة اكثر من عشرين فمن تبعيضية لان العشرين بعضها وان كان المراد منها جنس الدراهم فهي مبينة لصحة اطلاق الجمع على العشرين وغيره وههنا كذلك لانه يصح اطلاق المسلمين على اهل البيت وغيره واعلم انه يمكن الاستدلال بهذه الاية على الاتحاد بحيث لا يحتاج فيه الى ما ذكرناه وكما يرد على الاعتراض الاول يرد ايضا على الثاني قوله من المسلمين صلة لقوله فما وجدنا اخر عناية الفاضل الخ فاصل الاية فما وجدنا من المسلمين غير بيت فلو كان المسلم 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 غير بيت واحد

او الخصم يعني المسلمين لانه يدل على ان الحكم باخراجهم المومنين فلا بد ان يكونا متساويين في الصدق ليكون الحكم بالاخراج وعدم وجدان سبوي بيت واحد على عكس واحد قوله واعترض عليه بان الاستثناء الا يعني ان هذه الاية تعلى تقدير حمله على الاستثناء ايضا لا يفيد لان لمط الاتحاد وصحة الاستثناء لا يتوقفان على الاتحاد لجواز استثناء الخص من الاعم كما في قولنا اخرجت العلماء فلم اترك الا بعض النحاة فانه صحيح مع ان النحاة اخص من العلماء قوله يستدل بقوله اه اي قد يستدل على اتحادهما بقوله تعالى ومن يبتغ غير الاسلام دينا فلن يقبل منه فلو كان الايمان غير الاسلام لزم ان لا يكون مقبولا مع ان الاجماع منعقد على ان الايمان مقبول من طالبه قوله ورد عليه يعني انه ليس المراد بغير الاسلام ما هو مغايره بحسب المفهوم والا لزم ان يكون الصلوة والصوم والزكوة وغيرها غير مقبولة لكونها مغايرة لمفهومه وهو باطل المراد المغايرة بحسب الصدق فالمعنى ومن يبتغ ما لا يصدق عليه الاسلام فلن يقبل منه فيحتمل ان يكون الاسلام اعم من الايمان ويكون الايمان حقيقة ما يصدق عليه الاسلام لكونه الخص منه فلا يثبت الاتحاد هذا كما اذا قلت ومن يبتغ غير العلم الشرعي فقد سهى فانك لا تحكم بهذا على من يطلب الكلام بتبغية كان مرادك ان من تعلم ما لا يصدق عليه العلم الشرعي فهو سهاه والكلام من العلم الشرعي وبالجملة هو غير العلم لا يستلزم الخصوص فانك اذا قلت غير الحيوان مذموم لا يستلزم ان يكون الانسان مذموما قوله اي فيما ارسل اه دفع لما يرد على عبارة الشارح من ان قوله من اوامره او نواهيه بيان لما الخبرية فيلزم ان يكون الاوامر والنواهي من جملة الاخبار وذلك خطا فساد وحاصل الدفع ان المراد بالاخبار الارسال والمعنى فيما ارسل من اوامره او نواهيه او نقول الاخبار على معناه وانما جعل الاوامر والنواهي اخبارا لاستلزامها مهما فان الامر بالشئ يتضمن الاخبار عن وجوبه والنهي عن الشئ يتضمن الاخبار عن تحريمه قوله واذا يستلزم التصديق اي التصديق بالوهية تعم يستلزم التصديق بجميع احكامه اجمالا واما تفصيلا فبعد ان يثبت كونها احكامه فلا يرد عليه ان بعض الكفار كانوا يصدقون بالله تعالى مع انهم لا يصدقون بسائر الاحكام كان عدم تصديقهم لعدم ثبوت كونها احكام الله عندهم قوله فبينهما تغاير ظاهر اذ الاسلام مستلزم للايمان يكون بينهما مغايرة ظاهرة بحسب المفهوم لا للازم يغاير الملزوم فعلم انهم لم يريدوا الاتحاد بحسب المفهوم بل الاتحاد ونفي التغاير بحسب الصدق قوله الاولى ان يقال اي حاصله انا لا نسلم ان الاية صريحة في تحقق الاسلام بدون الايمان لان المثبت هو القول بالاسلام وهو لا يستلزم تحقق مدلوله في نفس الامر لان دلالة الالفاظ ليست قطعية ولذلك يصح ان يقال بدل قولنا اسلمنا امنا بان يقال قل لم تومنوا ولكن قولوا امنا ووجه الاولوية ان في جواب الشارح صرف لفظ اسلمنا عن معناه الشرعي

الحقيقي الى المعنى اللغوي المجازي بخلاف هذا الجواب فانه مستعمل في معناه الشرعي هذا ويرد عليه ان صيغة
اللفظ يدل على المنع من قوله امنا وتبديله باسلمنا فلو كان المراد هو القول بالاسلام لكان المناسب ان يقولوا
امنا وايضا لو صحت اقامة امنا مقام اسلمنا اذ لا معنى لامرهم بان يقولوا امنا لانهم كانوا قائلين بذلك
على ما يدل عليه قوله تعالى قالت الاعراب امنا بل المناسب ان يقول قل لم تومنوا ولكن قلتم امنا قوله معارضة
في المقدمة اي في مقدمة الدليل اعني قوله لان الاسلام هو الانقياد والخضوع كما ان الاول اعني قوله فان قيل قالت
الاعراب الا معارضة في المطاعني اتحاد الايمان والاسلام وتحرير المعارضة الاولى ان وليلكم وان دل على الاتحاد
ولكن عندنا ما ينفيه وهو قوله تعالى قالت الاعراب امنا الآية حيث نفى الايمان واثبت الاسلام وتحرير
الثانية ان وليلكم وان دل على ان الاسلام هو الانقياد ولكن عندنا ما ينفيه وهو قوله عليه السلام ان تشهد الحديث
حيث جعل الاسلام مرادفا لقوله الجواب عن هذا لكن يرد عليه ان المعارضة انما تكون بعد اقامة الدليل والمعلل اقام
الدليل على المقدمة المذكورة فالظاهر ان هذا منع لتلك المقدمة يعني لانسلم ان الاسلام هو الاذعان والانقياد لقوله
عليه السلام اه قوله وقد يقال اذا الشرط اه اي قد يقال في جواب الاعتراض الثاني انه اذا اشترط في الشهادة
التي هي جزء من الاسلام مواطاة القلب كما هو الظاهر يدل الحديث على ان الاسلام لا ينفك عن التصديق لامتناع
تحقق المشروط بدون الشرط فلا يرد سوال على مذهب المشايخ القائلين بعدم انفكاك احدهما عن الآخر
نعم لو لم يشترط المواطاة في الشهادة كما هو مذهب الكرامية ينفك الاسلام عن التصديق لكن ذلك بناء على
ما مر قوله وليس بشيء اه اي ما يقال ليس بشيء لان مراد المشايخ عدم انفكاك كل منهما عن الآخر على ما صرح به
الشارح في تحرير المدعى بان مرادهم ان كل مومن مسلم وكل مسلم مومن وعلى تقدير اشتراط المواطاة انما يثبت استلزام
الاسلام للايمان واما استلزام الايمان له فلان التصديق لا يستلزم الاعمال ويمكن ان يقال فان النزاع انما
هو في تحقق الاسلام بدون الايمان واما تحقق الايمان بدونهما لم يذهب اليه احد فلا حاجة الى بيانه قوله على ان
فيه عدولا عن توجيه الكلام يعني في هذا التوجيه عدول وعدول عن توجيه الكلام السابق الذي هو التوجيه له اعني قوله
وذلك لحقيقة التصديق فانه يدل على ان الاسلام يراد فيه التصديق لكنه يستلزمه اقول للوجه ان يقول منع ذلك يستلزم
حقيقة التصديق والتغيير وهو عن الاسلام للمبالغة فيه شائع في كلامهم على ما مر من قول الشارح في بيان قوله لا هود
لا غير فعدمها علامة ووجودها وجودها فلا يكون عدولا وعدولا عن الكلام السابق قوله من الاجماع اي اجماع الاكثرين على
ابي حنيفة واصحابه وانما قلنا ذلك لما قال الشارح فيما قبل وقد ذهب اليه كثير من الصحابة والتابعين وهو الحكمي

عن الشافعي والمروي عن ابن عباس ان الايمان يدخله الاستثناء قوله انه المنجي والمرضاه يعني المراد بالعبرة
في الايمان المنجي والكفر المهلك والسعادة المعتد بها اي التي يترتب عليها الثواب وكذا في الشقاوة المعتد بها انما هي
بالخاتمة فان من ختم بالخير فهو مؤمن وسعيد وان هو كافر وشقي وليس المراد ان ايمان المجال ليس بايمان وكفر
المجال ليس بكفر فان ايمان المجال وكذا الكفر معتبر في اجراء احكام الدنيوية قوله فلا يرد ما قيل اه اي اذا قلنا
ان المراد المنجي والمهلك لا يطلق الايمان والكفر فلا يرد ما قيل فان معناه على ان يكون المراد مطلق الايمان والكفر وهو
قوله اي ترجيح جانبه يعني ليس المراد بالقضاء الحكمة انها تقتضيه بحيث لا يمكن تركه بل المراد ان الحكمة ترجح
جانب وقوع الارسال وتخرجه عن حد المساواة مع جواز الترك في نفسه وهذا الوجوب هو الوجوب العادي يعني
انه يفعله البتة وان كان تركه جائزا في نفسه كعلمنا بان جبل احد لم ينقلب ذهبا مع جوازه وليس من الوجوب الذي زعمه
المعتزلة بحيث يكون تركها موجبا للسفه والعبث قوله كاستقامة احد الطريقين اه فان الاستقامة والاعوجاج
يجوز ان وقوع السلوك للطريق المتصف بهما ويخرجانه عن ان يكون مساويا للطريق الغير المتصف بهما مع جواز ترك سلوك
المستقيم واختيار الغير المستقيم فان للمختار ان يختار ايهما شاء قوله يرد عليه ما سبق اه يعني ترجيح الحكمة جانب الوقوع
انما يتم اذا لم يكن في جانب ترك الارسال حكمة خفية لا نطلع عليها واما اذا كانت فلا يرجح الوقوع على الترك قوله
والحق ان عبارة اه يعني ان عبارة المتن مستغنى عن ان يقال بان مراده ان ارسال الرسل واجب عليه تعالى والله مقتضى
حكمته اذ معناه الصريح ان في ارسال الرسل حكمة وعاقبة حميدة قوله بانه لا يناسب سوق هذا المقام اه كان
سوق هذا المقام يقتضي ان يكون ارسال الرسل رحمة الله باعتبار ما يوصل الدين والدنيا حيث لا يفي بها العقل على
ما يدل عليه قول الشارح فكان من فضل الله ورحمته ارسال الرسل لانه رحمة باعتبار انهم منوا عن الخسف والمسخ
وهو ظ قوله قيل لا بد من قيد يوافقه اه يعني لا بد من زيادة قيد اخر في تعريف المعجزة وهو ان يكون موافقا للدعوى
ليكون مانعا عن دخول الخارق الذي لا يكون موافقا له كنطق الجماد بانه مفترى كذاب فاراد على احد النبوة وقال معجزتي
ان ينطق هذا الجماد فنطق الجماد بانه مفترى كذاب فانه يقال انه امر خارق للعادة يظهر على يد مدعي النبوة عند تحدي المنكرين
مع انه ليس معجزة لان المعلم به صدقه بل الاراد اعتقاد كذبه لان المكذب نفس الخارق بحلاف ما اذا قال معجزتي ان احيي هذا
الميت فاحياه ثم نطق الميت بانه مفترى كذاب فانه معجزة لان معجزته هو احياؤه وهو غير مكذب لدعواه والمحي
بعد الموت يتكلم باختياره ما يشاء واما في الصورة الاولى وان كان المعجزة هو النطق مطلقا الكن لا يتحقق الا في ضمن
هذا الكلام فيكون الكلام الصادر عن الجماد معجزة وهو مكذب له فلا يكون معجزة قوله واجيب بان ذكر التحدي يعني

ذلك المقيد مذكور التزامًا لان ذكر التحدي يستلزمه فان التحدي هو طلب المعارضة وشاهد دعواه وكلا
شهادة بدون ان يكون الخارق موافقا للدعوى قوله وقد مر في صدر الكتاب اشارة الى جواز الخرق كما ذكرناه فيما
قبل وهو ان الله تعالى يخلق الخارق بحيث لعجز عن الاتيان بمثله جميع المدعين الكاذب بحكم العادة فلا ينقض بالفرض
المحض قوله على انه امر ونهى اه اى امر ونهى بامر ونهى عنه مقصورين على نفسه حيث كانا التبليغ بهما الى غيره
فلا يرد ما قيل ان النبي عليه السلام انما بعثه الله تعالى لتبليغ الاحكام فالامر والنهي بلا واسطة
لا يستلزمان النبوة لجواز ان يقتصر على نفسه ولا يكونا للتبليغ قوله لم يكف جواب اه قيل في دفع هذا المنع ان الجنة ليست دار
التكليف ففي الامة لنفي دار التكليف لا كانه ليس هناك انسان يصلح ان يكون امة وفيه انه لا معنى للتكليف الا الامر
والنهي وقد تحققا في مادة آدم وحوا في الجنة وترتب جزاء ارتكاب المنهي عنه ايضا فتكون دار التكليف بالنسبة اليهما
قوله فتامل اى في كون الامر بلا واسطة مستلزما للوحي المستلزم للنبوة تامل لانه قد ظهر كلام موسى بلا واسطة بقوله تعالى
انا ربك فيه في الثبوت على ما يدل عليه صدره وهو قوله اذ اوحينا الى امك ما يوحى وكذلك امر عيسى بلا واسطة
بقوله تعالى وهزي اليك بجذع النخلة على ما يدل عليه ما قبله وهو قوله تعالى فناداها اى جبريل ان لا
تحزني قد جعل ربك تحتك سريا ويكون دفعه بان المراد بالامر امر الله بلا واسطة نبي بالكلام المنظوم في اليقظة يستلزم
الوحي المستلزم للنبوة كما في حق ادم عم على ما يدل عليه قوله تعالى واذ قلنا يا ادم اسكن انت الآية فان هذا وحي
مختص بالنبي عم لو ثبت لغيره وتحقيق الامر بهذه الحيثية في حقهما غير معلوم اما في حق ام موسى فلانه يجوز ان يكون
بالالهام او في المنام فان الايحاء يطلق في اللغة على القاء المعنى في الروع في اليقظة وعلى اسماع الكلام في المنام ايضا
فلا يكون بالكلام المسموع في اليقظة ولو سلم فيجوز ان يكون على لسان نبي في زمنه لانه كان في زمن نبي واما
في حق عيسى عم فلانه يجوز ان يكون الامر من الله تعالى لما اذا كان القائل عيسى عليه السلام وقوله من تحتها
اى فناداها من اسفل مكانها فقط واما اذا كان جبريل عليه السلام فيجوز ان يكون من تحت نفسه لا من الله تعالى
قوله والحوار الامر بلا واسطة اه اى الحوار الامر بلا واسطة النبي مستلزم للنبوة اذا كان لاجل التبليغ
الى الغير لانه مشير بتحقق معنى النبوة وهو سفارة العبد بين الله وبين خليفته مردود لان الباب التبليغ الاحكام وامر ادم
كذلك لان حواء مشاركة في ذلك الامر والنهي مع الخطاب لادم فقط على ما يدل عليه قوله واذ قلنا يا ادم
اسكن انت الخ وبهذا اندفع ما اورده في الاربعين لو كان ادم رسولا لنقل الواقعة لكان رسولا من غير مرسل لانه
لم يكن في الجنة سوى ادم وحوا وكان الخطاب لهما بلا واسطة ادم لقوله ولا تقربا الآية والملائكة رسل الله وايجاب

الى رسول آخر لان الخطاب لآدم وحده وادخال حوا في النهي من تغليب المخاطب على الغائب على ما يدل عليه قوله
تعالى اسكن انت وزوجك الجنة قوله مبني الاستدلال الاول وهو قوله اما نبوة محمد عليه السلام الى قوله وفي
يستدل اربابه المعاصر على اظهار المعجزة على التعيين وهو كلام الله الذي اشار بقوله احدهما او على سبيل الاجمال وهو سائر
معجزاته التي اشار اليه بقوله وثانيهما انه نقل عنه الخ ومبني الاستدلال الثاني هو قد يستدل احدهما ما تواتر من احواله ومبني
الاستدلال الثالث وهو قوله وثانيهما انه ادعى ذلك الامر العظيم الخ قوله وما روى من ان عيسى عليه السلام
الخ يعني ما يورد من ان ما روى ان عيسى عليه السلام يرفع الجزية عن الكفار ولا يقبل منهم الا الاسلام مع ان
قبول الجزية واجب في شريعتنا يدل على نسخ شريعة محمد عليه السلام وانتهاء نبوته فلا يكون خاتم النبيين فوجه دفع
ذلك الايراد ان النبي عليه السلام بين انتهاء حكم وجوب قبول الجزية اي وقت ينزل عيسى فان الانتهاء يكون من شريعة
نبينا فلا ينسخ قوله عليه الخ اي على انا نقول يجوز ان يكون رفع الجزية من قبيل انتهاء الحكم لانتهاء علته فان علة قبول
الجزية رجاء اسلامهم من جهة اعطاءها عساكر الاسلام ليحصل لهم استطاعة الجهاد مع الكفار وعند نزول عيسى
تقرب القيامة وتكثر الاموال حتى لا يقبلها احد فلا يحتاج عساكر الاسلام الى جزية الكفار قوله كما في سقوط
نصيب مولفة القلوب عن مصارف الزكوة فانهم كانوا قوما قد اسلموا ولنيتهم ضعيفة فيه فيستالف قلوبهم باعطاء
واشراف يترتب باعطائهم ومراعاتهم اسلام نظائرهم واتباعهم وقيل اشراف نيا تفون على ان يسلموا وكان عليه السلام
يعطيهم من خمس الخمس والصحيح انه عليه السلام كان يعطيهم من خمس الخمس من خالص ماله وكان نصيب المؤلف
في زمان النبي عليه السلام لتكثير سواد الاسلام فلما اعزه الله تعالى وكثر اهله سقط ذلك في زمن ابي بكر رض
فهذا علم ما في شرح التاويلات ولا يشترط لنسخ زمانه على ما قال البعض المتاخرين كما في النهاية وانما
سمي مولفة القلوب لانه قد الف قلوبهم على الاسلام باعطاء الاموال قوله مثل العقل والضبط والعدالة
الخ اما العقل فهو نور في الباطن يدرك به تحقائق المعلومات كما يدرك بالنور الحسي المبصرات ويعتبر كماله وهو مقدر
بالبلوغ فلا يقبل خبر الصبي والمعتوه واما الضبط فهو سماع الكلام كما يحق سماعه لتفهم معناه لتحفظ ببذل
الجهد وثبات الثبات عليه بمحافظة حدوده ومراقبة بمذاكرته على اساءة الظن بنفسه الحين ادائه فلا يقبل رواية من
اشتهرت غفلته خلقة بان كان سهوه ونسيانه اغلب من حفظه ومساهلة لعدم الاهتمام بشان الحديث وان وافق القياس
لفوات اصل الضبط بالنسيان او لعدم الاهتمام واما العدالة فهي الاستقامة في الدين ويعتبر كماله بان يكون المرء
متزجرا عن محظورات دينه بان لم يرتكب كبيرة ولم يصر على صغيرة فلا تقبل رواية الفاسق لفوات

اصل العدالة والمستور في زماننا وهو الذي لم يعرف فسقه وعدالته لقصور عدالته واما الاسلام فهو قبول الدين الحق والتصديق بما جاء به محمد عم ولا يكتفى بظاهره وهو نشوه على طريق المسلمين وثبوت الاحكام التبعية الاربعين بل اعتبر كما ايضا وهو البيان اجمالا بان يصف الله تعالى كما هو على سبيل الاجمال وان لم يقدر على التفصيل فلا يقبل رواية الكافر والمبتدع وان كان عاقلا ضابطا عادلا في دينه لانه متعمد الكذب للتعصب في الدين ولما ورد الطعن فيهما ان لا يكون الراوي مجروحا في روايته فلا يقبل رواية المطعون والطعن اما من الراوي بان عمل بخلاف ما روى بعد الرواية فيكون مجروحا او من غيره فاما من الصحابي فيكون جرحا ان كان فيما لا يحتمل الخطاء والا فلا وان كان من تمام الحديث فان كان مجملا بان يقول هذا الحديث غير ثابت او منكر او مجروح لا يكون جرحا وان كان مفسرا بما هو جرح شرعا اتفاقا والطاعن من اهل السنة لا من اهل العداوة والتعصب يكون جرحا والا فلا وتفصيل جميع ما ذكرنا في كتب الاصول قوله اذ اجاز اه يعني لو جاز كذب النبي في الاحكام التبليغية جوازا وقوعيا لبطل دلالة المعجزة على صدقه فيما يبلغه من الله تعالى مع ان دلالة المعجزة على صدقه دلالة عادية قطعية انما قلنا بالجواز بالوقوع لان الجواز العقلي لا ينافي الدلالة العادية لانا نعلم بالضرورة ان جبل احد لم ينقلب ذهبا مع جوازه في نفسه قوله وهكذا في السهو اه اي هكذا لا يجوز صدور الكذب عنه في الاحكام التبليغية سهوا عند الاستاذ وجمهور المحققين لاستلزامه ابطال دلالة المعجزة على صدقه في جميع ما اتى به مطلقا وقال القاضي اه اي قال القاضي ابو بكر الباقلاني انه يجوز صدور الكذب عنه في الاحكام التبليغية سهوا لان دلالة المعجزة في الاحكام التي تعمد وقصد اليه واما ما يصدر بلا عمد وقصد فلا يدخل تحت التصديق بالمعجزة فلا ينافي في جواز الكذب سهوا دلالة المعجزة هذا والمعتمد عليه انه لا يجوز الكذب عنهم في الاحكام التبليغية مطلقا قوله يعني به ما سوى الكذب في التبليغ اي في الاحكام التبليغية كذبا كان او غير كذب كسائر الذنوب والمعاصي قوله يرد عليه اه اي يرد على ما قالوا لو تم لدل على ان يمتنع ظهور الكبيرة عنهم لانه للوجوب للنفرة والكلام في انه يمتنع صدور الكبيرة عنهم فلا يكون الدليل مطابقا للمقصد قوله اذ اولى اه وقال بالتبعية وقت الدعوة لقلة الموافقين بل عدمها وكثرة المخالفين قوله فيبحث اه هذا واورد على وجه الرد وليس خاصا بقوله وايضا منقوض بدعوة آدم كما توهم وحاصله انه يجوز ان يكون دعوة نوح في بعض الصور وفي بعض الاوقات باعلام من الله تعالى كما اعلم الله تعالى موسى وهرون دعوة بقوله لا تخافا انني معكما قوله اي بطريق صرف النسبة الى غيرهم اه يعني المراد بصرف النظر هو الفرد الخالص وهو نسبة الذنب الى غير الانبياء كما في قوله تعالى في حق آدم وحواء جعلا له شركاء فيما اتيهما اي جعل اولادهما له شركاء بدليل قوله تعالى عما يشركون وانما قلنا ان المراد ذلك لان الحمل على الاولى

يصا صرف عن الظ فلا يحسن المقابلة بينها قوله وفيه توجيه اخراه اى فى عبارة الشارح توجيه اخر بان المراد بصرف
اللفظ ما عدا ترك الاولى بحمل العام على ما عدا الخاص بقرينة المقابلة قوله وفيه ما فيه اى فيه من التكلف ما فيه بان دعوى
كون اولاد آدم عليه السلام حقيقة عرفية فى نوع الانسان ودعوى التبادر غير مسموعة ومجرد الاحتمال لا يكفى فى الاستدلال
قوله وقد يوجه اى قد يوجه الاستدلال بهذا الحديث بانه يدل على انه ع افضل اولاد آدم ع ولا شك
ان فى اولاده من هو افضل منه على اختلاف الاقوال فقيل انه نوح لكثرة عباداته مع طول عمره وقيل ابراهيم
لزيادة توكله واطمانينة وقيل موسى لكونه كليم الله ونجيه وقيل عيسى لانه روح الله وصفيه والافضل من
الافضل افضل فيكون نبينا ايضا وهو الظ قوله والاولى ان يستدل بقوله انا اكرم الاولين اه واما قوله ع لا
تخيروني على اخى موسى وما ينبغى لاحد ان يقول انا خير من يونس بن متى فتواضع منه ويجوز ان يكون توقفا منه قبل
علمه بكونه افضل او منعا منه فى اصل معنى النبوة على ما اشير اليه بقوله ثم تبين احد من رسله قوله اذ الاصل
فى الاستثناء اه اى الاستثناء الحقيقى هو المتصل لان الاستثناء اخراج ولا يتصور الاخراج بدون الدخول
واما المنقطع فسمى استثناء بطريق المجاز فليس قسما من حقيقة وانما جعلوه قسما نظرا الى اللفظ قوله وقد يجاب
عنه بان امر الاعلى اه وقد يجاب عن الاعتراض المذكور بقوله فان قيل ليس قد كفراه بان الجن ايضا مامورون
مع الملائكة الا انه استغنى بذكر الملائكة عن ذكرهم للقطع بان امر الاعلى يستلزم امر الادنى فانه اذا علم ان الاكابر
مامورون بالتذلل علم ان الاصاغر ايضا مامورون به فالضمير فى فسجدوا راجع الى القبيلتين قوله كانه قال فسجد المامورون
الا ابليس وفيه تامل ظ قوله فهل يكون اشارة الى الفرق بين هذا الجواب والجواب المذكور بقوله وقد يجاب يعنى فعلى
هذا الجواب يكون الامر بالسجود لجماعة من الملائكة كان ابليس داخلا فيهم وعبر عنهم بالملائكة تغليبا للاكثر على
الاقل ودون الاشرف على الادنى فالاستثناء على هذا حقيقة لكونه داخلا فيهم لكن تسميته ملكا مجازا باعتبار التغليب
بخلاف الجواب السابق فانه لا حاجة فيه الى تسميته ملكا على سبيل التغليب لان محصل الامر للفريقين الا انه استغنى
بذكر احدهما عن الاخر قوله اى الكل متحد من حيث انه اى من حيث كونه كلاما غير متفاوت فى تلك الصفة وانما تتفاوت
مراتبها ودرجاتها من حيث تفاوت النظم فان القرآن فى اعلى المراتب واقصاها لكون نظمه فى اعلى المراتب من
الفصاحة والبلاغة وان حمل على ان كلها كلام الله النفسى فمعنى الوحدة ظ فان جميع الكتب واحد من حيث ذاتها
لا تعدد ولا تفاوت فى انفسها لكون جميعها كلاما نفسيا وهو صفة شخصية لا تعدد ولا تكثر فيه بوجه من الوجوه وانما
تعدد ذواتها وتفاوتت مراتبها من حيث النظم اى من حيث الوجود اللفظى لا من حيث الوجود العينى وحاصل

التوجيهين ان كلام الله قد يطلق على الكلام اللفظي المتعدد بالذات وقد يطلق على النفسي الواحد من جميع الجهات
فان اريد به في قوله كلها كلام الله اللفظي فمعنى قوله كلها كلام الله ظ لكن قوله وهو واحد محتاج الى البيان وهو
ان ضمير هو راجع الى الكل والمراد بالوحدة الوحدة في صفة كونه كلام الله فالمعنى ان جميع الكتب متحدة من حيث انه
كلام الله تع من غير تفاوت في هذه الصفة وانما تتعدد ذواتها وتتفاوت مراتبها بحسب تعدد النظم وتفاوت خصوصياته
فان القرآن في اعلى المراتب واقصى الدرجات كما ان نظمه في اقصى مراتب الفصاحة والبلاغة وان اريد بكلام الله تع في
قوله كلها كلام الله الكلام النفسي فمعنى قوله كلها كلام الله كلها دليل على كلام الله الازلي القائم بذاته تع
ومعنى قوله وهو واحد ظ وهو ان كلام الله الازلي واحد شخصي لا تعدد فيه ولا تفاوت وانما التعدد والتفاوت في
نظم المقروء اي في الكلام اللفظي الدال عليه قوله فعطف التفاوت على التعدد يعني اذا كان المراد بكلام الله تع الكلام
اللفظي ويكون معنى الكل واحد امن حيث كونه كلام الله تع يكون عطف التفاوت على التعدد في قوله وانما التعدد في
النظم المقروء قريبا من العطف التفسيري بمعنى انه كما يكون المفسر بالبيان هو المعطوف للمفسر ويكون ذكر المعطوف
عليه استطرادا لا يكون فيه كثير فائدة كذلك المفسر بالبيان بيان جهة تفاوت الكتب وترجيح بعضها على
بعض اذ الخفاء انما هو في دون بيان تعدد الا ان على ذلك التقدير ظ غير محتاج الى البيان فذكره استطراد
ليس فيه كثير فائدة ولذلك ترك المحشي احد التعدد في بيان حاصل التوجيه وقال وان تفاوت من حيث
خصوصياته اه ولم يقل وان تعدد وتفاوت من حيث تعدد النظم وتفاوت خصوصياته وانما لم يجعله عطف
تفسير لا ليكون التعدد محمولا على معناه الحقيقي على ما مر تقريره قوله والاول انسب بقوله اي التوجيه الاول انسب
بقوله لما ان القرآن كلام واحد لا يتصور فيه تفاوت وتفصيل فان معناه الظ كما ان القرآن كلام واحد لا يتصور فيه تفاوت
وتفصيل ثم باعتبار القراءة والكتابة التي هي من جملة خصوصياته يكون بعض سورة افضل كذلك جميع الكتب
كلام واحد لا يتصور فيه تفاوت وتفصيل من تلك الحيثية الا ان بعض الخصوصيات اي القراءة والكتابة وذلك ظ وانما قال
انسب لانه يمكن توفيقه بالتوجيه الثاني بان يقال معناه كما ان القرآن دال على كلام واحد لا يتصور
فيه تفاوت وتفصيل ثم باعتبار القراءة والكتابة المتعلقة بالكلام الدال عليه يكون بعض السور افضل كذلك
جميع الكتب دال على كلام واحد لا تفاوت فيه اصلا ثم باعتبار الخصوصيات المتعلقة بالكلام اللفظي الدال يكون بعض
الكتب افضل من بعض لكنه خلاف الظ قوله يفهم منه ان المعراج اه وذلك لان الحق المفسر بالثابت بالخبر متعلق
بالمجموع فيكون المعراج من السماء الى العلى ايضا مشهورا قوله وما ثبت بطريق اه يعني كون المعراج من السماء

الى العلى ايضا مشهور البين مخالفا لما ذكره الشارح فيما بعد من قوله ومن السماء الى الجنة او الى العرش او الى غير ذلك احادا لان ما ثبت بطريق الاحاد هو خصوصية ما ذهب اليه من الجنة او الى العرش او الى اطراف العالم او الى مطلق العلى حتى ينافيه قوله وقد يجاب بان المراد اه اى قد يجاب عن الاستدلال بالاية بانا سلمنا ان المراد بالرؤيا في المنام لكن كانت الاية نازلة في شان المعراج فان المراد بالرؤيا الواقعة فيها رؤية هزيمة الكفار في غزوة بدر فانه عليه السلام رأى في المنام هزيمة الكفار قبل وقوعها والاية نازلة في شانه قوله وقيل اى في الجواب عن الاية سلمنا ان المراد الرؤيا في المنام لكن المراد بها رؤيا انه سيدخل مكة فانه راها قبل دخوله فيها على ما قال الله تعالى لقد صدق الله رسوله الرؤيا بالحق لتدخلن المسجد الحرام الاية قوله وقيل اه اى في الجواب عن الاية سلمنا ان المراد بالرؤيا الرؤيا في المنام وان الاية نازلة في شان المعراج لكن تسمية رؤيا على طريق المشاكلة لقول المكذبين فانهم كانوا يقولون انها كانت رؤيا فسماها الله تعالى بها تهكما واستهزاء بهم كما في قوله تعالى اين شركائي فان المشركين كانوا يسمون ما يعبدونه شركاء فسماها الله تعالى شركاء ايضا بطريق المشاكلة لقولهم تهكما بهم واستهزاء قوله والاولى ان يجاب اه انما كان اولى لانه قد وقع في بعض الروايات ما هذا جسد محمد ليلة المعراج عن مشاهدة ولا يخفى ان الجواب الذي ذكره الشارح لا يتم على هذه الرواية بخلاف هذا الجواب فانه يتم على كلا الروايتين فكان اولى ولانه ليس على هذا الجواب صرف الحديث عن الظاهر المتبادر الى الفهم هذا لكن القول بتعدد ها من غير نص يدل عليه لا يخلو عن اشكال قوله وفيه نظر لا هي ستة بضم الخاصرة اه لم يجعل السحر داخلا لانه ليس من الخوارق على ما مر في صدر الكتاب ومحصل الضبط ان الخارق اما ظاهر عن المسلم او الكافر والاول اما ان لا يكون مقرونا بكمال العرفان وهو المعونة او يكون وهو اما مقرون بدعوة النبوة فهو المعجزة او لا كالخ اما ان يكون ظاهرا من النبي قبل دعواه فهو اما ارهاص او لا فهو الكرامة والثاني اعني الظاهر على يد الكافر اما ان يكون موافقا لدعواه فهو الاستدراج او لا فهو الاهانة قوله فيه بحث لان الخوارق الارهاصية اه يعني لا نسلم ان المدعى ليس الا ظهور امر خارق عن بعض الصالحين مطلقا بل المدعى ظهور امر خارق عن بعض الصالحين بسوء لا ينبأ كان الخوارق الارهاصية ليست محل النزاع فان المعتزلة ايضا قائلون بها والاى وان كانت الخوارق الارهاصية ليست محل النزاع ايضا يكون النزاع فيها لفظيا في مجرد التسمية فان اهل السنة يسمونها كرامة والمعتزلة ارهاصا ولا يخفى فساد ذلك قوله على ما ذكريا اه بحث على قوله بل الزكريا علم بذلك وحاصله انا لا نسلم ذلك قولكم واكثما سئل بقوله انى لك هذا قلنا يجوز ان يكون السؤال امتحانا لمعرفة مريم بمعجزة قوله اعلم ان بينا بالفاء اكد شيء اه اعلم ان بين مصدر

بمعنى الفراق فتقدير جلست بينكما اى مكان فراقكما وجلست بين حزن وجبل ودخولك اى زمان فراقهما وهو كلازم الاضافة الى المفرد فلما قصد اضافته الى الجملة اشبعت الفتحة فتولدت الالف ليكون دليلا على عدم اقتضائه للمضاف اليه انما تولى الوقف او زيدت ما الكافة فى آخرها لانها تكف المقتضى عن الاقتضاء قوله وهو من الظروف الزمانية اه فانه اذا زيدت فى آخر الالف اوكف بما واضيف الى الجملة لا يكون الا للزمان وان كان عند اضافته الى المفرد مستعملا فى الزمان والمكان كما ذكرنا لانه لا يضاف من الظروف المكان الى الجملة الا حيث وامثاله كلازمة الاضافة الى الجملة الاسمية فما وقع فى اللباب لكن قال الشارح الرضى يدخلان الماضى والمستقبل ايضا وقال ابن مالك يلزمان الاضافة الى الجملة وما قيد بالاسمية قوله وفيهما معنى المجازاة اى فى بينا وبينما معنى الشرط كما فى اذا او هو تعليق امر لآخر قوله فان تجرد عن كلمتى المفاجاة اه اى ان تجرد جوابه عن كلمتى المفاجاة وهما اذا وادا كما فى قول الاصمعى فبينا نحن بزقبة اذا فهو العامل فى بينا اذ لما مانع يمنعه عن العمل ح معنى قولنا فبينا نحن بزقبة اه اذا بين اوقات نحن بزقبة وان لم يكن مجردا عن كلمتى المفاجاة فالعامل فى بينا وبينما معنى المفاجاة الكائن فى تينك الكلمتين اى كلمتى المفاجاة وليس العامل هو الجواب لانه مجرور باضافة اذا او اذا اليه وما فى صلة المضاف اليه لا يتقدم على المضاف لانها بعد كلمة واحدة بعض اجزائها مقدم من وجه مؤخر من وجه آخر فكذلك ما هو بمنزلتها فى المعنى فمعنى قوله بينما رجل يسوق بقرة اذ التفت البقرة فاجاز ما التفاوت البقرة بين اوقات رجل يسوق هكذا حققه فى شرح اللباب ولعل هذا مبنى على تجريد اذا واذ عن معنى الظرفية والا فلابد اما ان يكونا ظرف مكان كما هو مذهب المبرد فيكون العامل فيهما هو الجواب كما انه عامل فى اذا واذ كان اذا واذ غير مضاف اليه حتى يمتنع عمله فان ظرف مكان لا يضاف الى الجملة الا حيث او ظرفى زمان كما هو مذهب الزجاج وهو فاسد لانه لا يكون لفعل واحد ظرفا الزمان والاحسن ما قال الشارح الرضى فى بيان اعرابهما المحلى عند دخول اذ واذا فى جوابهما ان اذ واذا اذا كانا ظرفى مكان غير مضافين فالعامل هو الجواب لعدم المانع فكان اذ واذا منصوبين فى محل على انهما ظرفا مكان له وبينا وبينما على ان ظرف زمان له فتقدير بينا زيد قائم اذ رأى هذا بين اوقات قيام زيد فى المكان اى مكان قيامه وان كان ظرفى زمان فهما مضافان مجرجان عن الظرفية مبتدأ ان خبرهما وبينما فالتقدير وقت رؤية زيد هذا كائن بين اوقات قيامه قوله وهو مستحيل منه لانه مبتدئ اه حتى لو ادعى الرسالة لا يظهر على يده الخارق عادة قوله وقد سبق فى صدر الكتاب اشارة الى دفع ما يقال كيف يكون الكرامة معجزة لنبيه لان المعجزة ما خوذة فى مفهومها ان يكون مقرونا

ما الدعوى ولا دعوى فى الكرامة وحاصل الدفع ان عدها من المعجزة من قبيل الاستعارة المبنية على التشبيه
ان على سبيل الحقيقة فلا اشكال قوله ومثل هذا السوق اه هذا دفع ما يقال ان منطوق الحديث نفى افضلية
ابى بكر لا نفى المساواة فلا تثبت افضلية وحاصل الدفع ان مثل هذا الكلام انما يقال فى المعرف لاثبات الافضلية
ام ان كان المنطوق كما يفيد ذلك فانك اذا قلت لا احد افضل من زيد يفهم منه اثبات افضلية زيد قطعا
قوله يرد عليه ان اريد بعد موته اه يعنى اذا اريد البعدية الزمانية فان اريد بالزمان زمان موت النبى عليه
السلام لم يفد التفضيل صريحا على من مات قبل موت النبى صلى الله عليه وسلم وبعد بعثته وان اريد زمان
النبى يفيد منطوقه تفضيل على النبى عم فلا بد من تخصيص النبى صلى الله عليه وسلم وعلى كل التقديرين سواء اريد
بعد موت النبى او بعد بعثته لا يفيد التفصيل صريحا وعلى سائر الاقسام وفائدة التقييد يفيده صريحا ومنطوقه ظاهرا خاص
الى البيان قوله وكذا ادريس والخضر والالياس اه وانما التفى الشارح بذكر عيسى كان اصابته ونزوله الى الارض
واستقراره عليه قد ثبت باحاديث صحيحة بحيث لم يبق فيه شبهة ولم يختلف فيه احد بخلاف الثلثة الباقية قوله
اى اكثر اهل السنة والجماعة اه انما فسر السلف باكثر اهل السنة لئلا ينافى قول الشارح فيما بعد وكان السلف كانوا
متوقفين فى تفضيل عثمان قوله لا يعلم الا بالاخبار من الله تعالى وليس الاختصاص بكثير اسباب الثواب موجبا
لزيادته فعلما ان الثواب تفضل من الله تعالى فله ان يعاقب المطيع ويثيب عبده قوله واما كثرة الفضايل فما يعلم
اه هذا مخالف لما قال الآمدى انه قد يراد بالتفضيل اختصاص احد الشخصين عن الآخر بما يصل فضيلة كما
وجود لها فى الآخر واما بزيادة تعينها لكونه اعلم مثلا وذلك ايضا غير مقطوع به فيما بين الصحابة اذ ما من فضيلة
يعين اختصاصها بواحد منهم الا ويمكن مشاركة غيره وبتقدير عدم المشاركة فقد يكون بيان اختصاص الآخر بفضيلة
اخرى ولا سبيل الى الترجيح لكثرة الفضايل لاحتمال ان يكون الفضيلة الواحدة الحج من فضائل كثيرة اما لزيادة تنفعها
فى نفسها او لزيادة كميتها فلا جزم بالافضلية بهذا المعنى ايضا قوله والمشهور ان ابا بكر رض خطاه يعنى ان ما ذكره
الشارح من اجتماع الصحابة كان فى يوم وفات النبى صلى الله عليه وسلم مخالفا لما هو المشهور ان ابا بكر رض
عند خطب فى ذلك اليوم وان الاجتماع كان فى اليوم الثانى من وفاته وقت الصبح قوله سقيفة بنى ساعدة
فى الصحاح السقيفة الصفة ومنه سقيفة بنى ساعدة قوله لشبهة هى ترك القصاص عن قتلة عثمان رض متعلق
بقوله بغوا يعنى ان معاوية واحزابه بغوا عن طاعته بشبهة هى ترك القصاص عن قتلة عثمان رض وظن ان تاخير امرهم
مع عظم جنايتهم يوجب الاغراء بالائمة وتعرض الدماء للسفك وظن على رض ان تسليم قتلة عثمان مع كثرة

تحشارهم واختلاطهم بالعسكر يودى الى اضطراء امر الامامة لا يكون اصوب فى بدائيها فراى التاخير اصوب
به حتما قوله ويحتمل ان يراد اه اى يحتمل ان يراد بالخلافة الواقعة فى الحديث الخلافة الوكاء وهو ان لا يقع فيها
فتور امارة سواء كانت كاملة لا يشوبها شئ من المخالفة او لا فبين جواب الشارح والمحشى فرق فما ذكره الفاضل
المحشى فى هذا المعنى ليس مغايرا لما ذكره الشارح وهم وهذا الجواب اولى من جواب الشارح لانه يشكل عليه بخلافة عثمان
وعلى رضى فانه خالف معهما اهل البغى فكيف يصح ان الخلافة التى لا يشوبها شئ من المخالفة ثلثون سنة وايضا حصر الخلافة
الكاملة فى ثلثين لا يقتضى ان يكون بعدها ملكا وامارة خلافة غير كاملة قوله فان وجوب المعرفة يقتضى اه فيه
بحث لانه الظاهر انه يدل على وجوب تحصيل المعرفة ان وجد الامام لا على وجوب نصبه قوله وهذه الادلة اى قوله
لقوله عليه السلام وقوله ولان الامة قد جعلوا اه ولان كثيرا من الواجبات فبطلان قاعدة الحسن متعلق لقوله
كالعلى الله اصلا وقوله والحسن والقبيح العقليين متعلق بقوله يجب علينا عقلا قوله وقد يقال المراد بالامام
اه اى المراد بالامام فى الحديث هو النبى عليه السلام كما فى قوله تعالى انى جاعلك للناس اماما اى نبيا فالمعنى من مات
ولم يعرف نبى زمانه فقد مات ميتة جاهلية فلا اشكال قوله والمعصية ضلالة اى انما كان عصيان الامة كلهم
باطلا لانه ضلالة والامة لا تجتمع على الضلالة لقوله عليه السلام لا تجتمع امتى على الضلالة قوله وقد يجاب بانه
انما يلزم المعصية اه حاصله تخصيص الحديث بان المراد من مات ولم يترك فيه نصب الامام لعجز واضطرار بدليل الضرورات
تبيح المحظورات وبهذا الحديث يندفع الاشكال بعد الخلفاء الراشدين العباسية ايضا قوله ان قلت حقيقة العصمة
على ما ذكره يعنى ان العصمة على ما ذكره الشارح عدم خلق الذنب وعدم عدم خلق الذنب وجود الذنب
فيكون غير المعصوم مذنبا فكيف لا يكون ظالما وانت تعلم ان هذا الاعتراض مما لا يرد لان الظلم على ما قرره
المجيب اخص من المعصية لان المعصية المسقطة للعدالة مع عدم التوبة فلا يلزم من كون 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 شئ فى غير محله قوله قلت معنى قوله حقيقة العصمة اه يعنى التعريف الذى ذكره الشارح ههنا تعريف
بالغاية واما تعريفها الحقيقى على ما ذكره فى شرح المقاصد فهو انها ملكة اجتناب المعاصى مع التمكن منها ولسر
يلزم ان من ليس له تلك الملكة ان يكون عاصيا بالفعل لجواز ان يكون ملكة الاجتناب مع عدم صدور الذنب عنه
دائما فغير المعصوم لا يلزم ان يكون عاصيا حتى يكون ظالما ولا يخفى عليك ان حمل قوله حقيقة العصمة ان لا يخلق الله تعالى اه
اه على ان غاية العصمة وما الهاذ لك ينافيه اتيان لفظ الحقيقة والحق ان العصمة كالشجاعة يقال على الملكة

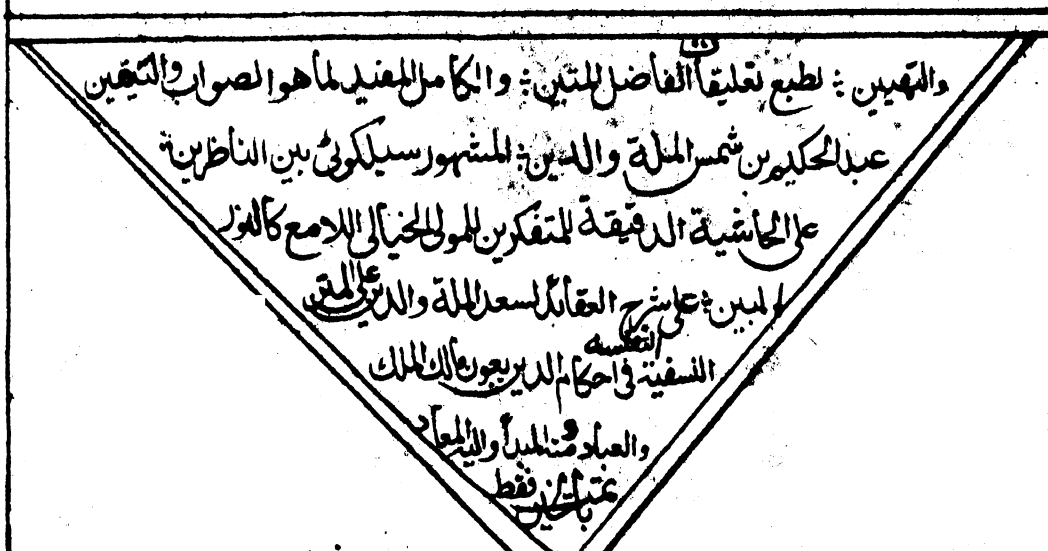
كما بين الاخبار وعلى نفسه اشار ايضا والشارح بين في شرح المقاصد المعنى الاول وفي هذا الشرح المعنى الثاني فلا تناقض بين كلاميه قوله فان الظلم الخ جواب ثان عن الاعتراض يعني على تقدير ان يكون حقيقة العصمة عدم خلق المعصية لا يلزم ان يكون غير المعصوم ظالما لان عدم العصمة انما يستلزم المعصية والظلم اخص من المعصية لانه التعدي على الغير فليس كل معصية ظلما حتى يكون غير المعصوم ظالما وانما قيد الظلم بالمطلق لان الظلم المقيد بقيد نفسه يكون بمعنى التعدي على نفسه كما في وصف المؤدي بالظلم على نفسه قوله وقد يجاب الخ فقد يجاب عن احتجاج المخالف بقوله تعالى لا ينال عهدي الظالمين ان المراد بالعهد عهد النبوة على ما هو راي اكثر المفسرين بقرينة قوله تعالى اني جاعلك للناس اماما فان امامته بالنبوة لا بالرياسة الكاملة فمن قال ان هذا الجواب خلاف الظاهر فقد عدل عن الظاهر قوله وقد يجاب الخ يعني جعل الامامة شورى الخ يعني ان هذا الاعتراض انما يرد لو كان معنى قوله جعل الامامة شورى ان جعل الامامة امرا لامامة ذات مشورة بين ستة وليس كذلك بل معناه انه تعين الامامة ذات مشورة بين ستة ويؤيده ما في تبصرة الادلة فوض اليهم لينظروا فنصبوا الامامة اصلحهم بذلك لكن كلام الكشاف حيث قال في تفسير شورى لا تفردون بامر اجمعوا عليه يدل على انه جعل الخلافة مشتركة بينهم ولذا مال اليه الشارح قوله وهو امر آني ابتدائي لا بقاء له الخ ما يقال ان الآية انما تدل على نفي الوصول وهو امر آني لا بقاء له فيدل على نفي حصول عهد الامامة للظالمين ولا يدل على نفي بقائه له حتى يدل على العزل الامام بالفسق وحاصل الدفع ان الوصول آني ابتداء زماني بقاء فان الشيء اذا وصل لشيء يكون حينئذ ذلك الوصول فاما ان يكون ذلك الوصول باقيا الى زمان الانفكاك بينهما فيكون مفهوم الآية لا يصل عهدي الظالمين ابتداء وبقاء فيدل على العزل قطعا قوله لانا نقول الوصول الخ يعني حاصل الجواب ان مدلول الفعل المعنى المصدري والمعنى المصدري للوصول امر آني والباقي انما هو الكيفية الحاصلة من المعنى المصدري المسمى بالحاصل بالمصدر وليس ذلك مدلول الفعل فلا تدل الآية على نفي وصول الامامة للفاسق ابتداء قوله على ان صيغ الافعال اي على انا لو سلمنا انه مدلول الفعل الحاصل بالمصدر لكن جميع صيغ الافعال موضوعة للحدوث فيكون مفهوم الآية لا يحدث وصول العهد للظالمين فلا يدل على العزل ايضا قوله يرد عليه ان اريد بالعصمة الخ يعني ان اريد بالعصمة في قوله وكذا العصمة ليست بشرط الخ ملكة الاجتناب فسلمنا انها ليست بشرط ابتداء لكن التقريب يعني استلزام الدليل المدعى غير تام اذ لا نسلم انه لا يشترط عدم الفسق في بقاء الامامة ولا يلزم من عدم اشتراط الملكة عدم اشتراط عدم الفسق وان اريد بالعصمة عدم الفسق فالتقريب تام لكنا نمنع عدم اشتراط في الامامة ابتداء وقوله قالوا الخ تاييد لاشتراط عدم الفسق قوله علم من مباحث الامامة

مقصد المحشي دفع ما يقال ان مباحث الامامة من المباحث الفقهية لانها متعلقة بافعال المكلفين من حيث ان نصب الامام واجب عليهم اولا فكيف عدها الشارح من مقاصد الكلام ووجه الدفع ظاهر قوله هو مكيال مخصوص اه اي النصف مكيال مخصوص اصغر من المد فعلى هذا التقدير ضمير تصيفه راجع الى احدهم وقد يجوع التصيف بمعنى النصف فعلى هذا التقدير ضمير تصيفه للمد وهو ظاهر ومعنى الحديث لو انفق احدكم مثل احد ذهبا ما يبلغ ثوابه ثواب انفاق احدهم من اصحابي مدا ولا نصفه وذلك كان انفاقهم كان في الضرورة وضيق الحال في نصرة النبي وصحابته مع صدق نيتهم وخلوص طويتهم وذلك مفقود بعد غلبة الاسلام قوله اي فاحبهم بحبي اشارة الى ان الحاء متعلق بما بعدها لان المصدر يعمل والى ان الحب بمعنى المحبة والباء بمعنى صلة واذا كان للفعل صلة اياه وهو احد معاني الباء على ما مر في شرح المصباح وليست للسببية والالصاق على ما قال الفاضل لفوات المعنى الذي ذكره المحشي بقوله بمعنى ان المحبة متعلقة اه قوله والفروج على السروج الفروج جمع فرج والمراد ذوو الفرج اعني المراد السروج جمع السرج وفي الحديث لعن الله الفروج على السروج قوله يدل على انه المناط فان ترتيب الحكم على الوصف يشعر بالعلية على ما بين في الاصول قوله اعلم ان اللفظ اذا ظهر المراد منه اه مثال المحكم قوله عليه السلام الجهاد ماض الى يوم القيمة فان قوله يوم القيمة سد باب النسخ مثال المفسر قوله تعالى قاتلوا المشركين كافة فان قوله كافة سد باب التخصيص لكنه يحتمل النسخ لكونه حكما شرعيا مثال النص قوله تعالى مثنى وثلاث ورباع فانه سيق لبيان العدد فهو نص فيه وظاهر في النكاح لانه قد علم الحل من اية اخرى اعني قوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم ومثال الخفي قوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما فانه قد يخفى في المباشرة والطرار اختصاصهما باسم اخر ومثال المشكل قوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا فانه وقع الاشكال في الغسل فانه باطن من وجه حتى لا يفسد الصوم بابتلاع الريق وظاهر من وجه حتى لا يفسد بدخول شيء في الفم فاعتبرنا الوجهين فالحق بالظاهر في الطهارة الكبرى حتى وجب غسل الفم في الجنابة وبالباطن في الصغرى فلا يجب غسله في الحديث الاصغر وهذا اولى من العكس لان قوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا بالمشكل يدل على التكلف والمبالغة ومثال المجمل قوله تعالى وحرم الربوا في اللغة الفضل المطلق ثم لما كان كل فضل حراما بالاجماع ولم يعلم المراد اي فضل ثم لما بين النبي عليه السلام بالاشياء الستة احتيج بعد ذلك الى الطلب والتامل ليعرف علته ويحكم في غير الاشياء الستة ومثال المتشابه المقطعات في اوائل السور والبد والوجه ونحوها كذا في التوضيح قوله ولم يكن المحيل الا يعني ان تكفير هذا متصور بوجهين احدهما ان لا يكون ما قاله اصلا او يكون ما قاله ولكن في ضروريات الدين وعلى كلا التقديرين تكفير قوله فتاويل الفلاسفة اه اي اذا كان بحدوث الكفر مشروطا بان لا يكون مستحيلا ولا في غير ضروريات

الدين فتاويل الفلاسفة لدكائن حدوث العالم ونحو مثل الجنة والنار والتنعيم لا يدفع كفرهم لان ذلك
من ضروريات الدين والتاويل في ضروريات الدين لا يدفع الكفر قوله هذا في غير الاجماع اه يعني كون استحلال
المعصية الثابتة بالدليل موجبا للكفر انما هو في غير الاجماع القطعي من الكتاب والسنة وما كفر منكره الاجماع القطعي
فيه خلاف قال الشارح في التلويح اما الحكم الشرعي المجمع عليه فان كان اجماعه ظنيا فلا يكفر جاحده اتفاقا
والا كان قطعيا فقيل يكفر وقيل لا يكفر والحق ان نحو العبادات الخمس مما علم بالضرورة كونه من الدين يكفر جاحده
اتفاقا وانما الخلاف في قولهاي على تقدير كون الجاحد غير عاصيا انما قيد بهذا ليصح ترتب قوله فيلزم ان يكون المعتزلي
مطيعا وعاصيا كافرا لانه اما من اوباس قوله معنى هذه القاعدة اه دفع لما يقال من واظب طول عمره على الطاعات
ومع ذلك اعتقد قدم العالم يلزم ان لا يكفر لانه من اهل القبلة وحاصل الدفع ان هذه القاعدة انما هي في المسائل
الاجتهادية لا في ضروريات الدين اذ منكرها كافر بالاتفاق ولا يخفى انه لا حاجة الى هذا التقييد لان اهل القبلة
هم الذين اتفقوا على ما هو من ضروريات الدين فمن واظب على الطاعات مع عدم اعتقاد ضروريات الدين ليس من
اهل القبلة قوله ثم ان هذه القاعدة اه المقصود دفع ما ذكره الشارح فيما سياتي بقوله هذا والجمع بين قولهم لا يكفر
احد من اهل القبلة وقولهم يكفر من قال بخلق القرآن بمثاله مشكل ووجه الدفع ان هذه القاعدة من الشيخ الاشعري
وتابعه اكثر الفقهاء وهو المروي في المنتقى عن ابي حنيفة رحمة الله عليه واما البعض الآخر من الفقهاء فلم يوافقهم في تلك القاعدة
وقالوا انكفر الشيعة والمعتزلة فلا يحتاج القائل بالقضيتين فلتحتج الى الجمع قوله اي طاوعه اه يعني ان المراد بالمطاوعة
ما يتبادر منه من كونه بلا واسطة بل الاطلاع مطلقا سواء كان بلا واسطة الوسطة الفاء الجر قوله والمعنى الخ بتعلقا وقربا
اه اي معنى انه له مس من الجن ان له تعلقا وقربا من الجن لا المعنى الظاهر من المس وهو الملامسة قوله رئي فعيل من راى يرى
رايا فهو رئي بمعنى فاعل فالمعنى ان له تعلقا وقربا من الجن قوله وتابعه اسم الفريق من الجن والتاء فيه للنقل من الوصفية
الى الاسمية قوله وغوره الى قعر الارض غار الماء يغور غورا اي سفل الارض قوله بضم الفاء اسم كالفتوى ومعناه اذ
هو ما افتي به الفقيه وقد تفتح الفاء قوله فقال سليمان وهو ابن اثنتي عشرة سنة ومن هذا يعلم ان حكم سليمان كان بالاجتهاد
لعدم سن الوحي قوله ثم يراد ون اي يرد كل واحد من صاحب الحرث والغنم لكل من الحرث والغنم اي صاحبه قوله فقال داود
عليه السلام القضاء ما قضيت ومن هذا يعلم ان حكم داود عليه السلام كان بالاجتهاد والا لما جاز له الرجوع عنه ولما
جاز لسليمان خلافه قوله واعترض على هذا الدليل اه يعني كما انه لو كان كل من الاجتهادين صوابا لما كان لتخصيص سليمان
عليه السلام بالذكر حجة لكون ما فهمه احق وافضل وان كان ما فهمه داود عليه السلام ايضا حقا سيتعرض لذلك

قوله غيرهذا وفق لصيغة التفضيل فكانه قال هذا حق لكن غيره احق منه بذلك قوله تعالى وكلا اتينا حكما وعلما فانهم
منه اصابتهما في فصل الخصومات والعلم بامور الدين واما اعتراض سليمان فيبنى على ان ترك الاولى من الانبياء بمنزلة
الخطاء عن غيرهم قوله اعترض عليه بان الاجماع الخ يعني ان الاجماع بان الثابت في الاجتهاديات انما هو فيما ثبت بالنص صريحا
وهو في غير الاجتهاديات والبحث في الاجتهاديات الثابت حكمها معنى فلا يلزم الدليل للطعن تكرر الاوسط
اذ بصير الدليل هكذا الثابت بالقياس ثابت بالنص معنى وكل ما هو ثابت بالنص صريحا فهو واحد قوله على ان
القياس الخ على انا لا نسلم ان القياس مظهر فانه عند الخصم القائل بان كل مجتهد مصيب مثبت بالحكم فلا يتم الدليل قوله
اعترض عليه بانه الخ يعني ان اريد انه لا تفرقة في العمومات الواردة انه لا فرق بين الاشخاص فيما ثبت بالعمومات
صريحا وهو الحكم الغير الاجتهادي فسلم لكنه لا يثبت المطلوب المدعى الحق في الاجتهاديات وان اريد
انما يتم لو انتفت التفرقة بين الاشخاص فيها وان اريد انه لا تفرقة في العمومات النسبة الى الحكم الثابت به مطلقا
سواء كان اجتهاديا او غيره فلم يثبت وهو محل النزاع قال الشارح في التلويح والاصوب ان يقال
لو كان كل مجتهد مصيبا يلزم الجمع بين المتنافيين بالنسبة الى شخص واحد فيما اذا استفتى عاميان يلزم تقليد مجتهد
معين مجتهدين حنفيا وشافعيا فافتاه احدهما باباحة النبيذ والاخر بحرمته ولم يترجح احدهما عنده ولم يستقر
عمله على شيء منهما وايضا اذا تغير اجتهاد المجتهد فان بقي الاول صحيحا يلزم اجتماع للمتنافيين بالنسبة اليه والا يلزم النسخ
بالاجتهاد وكذا المقلد اذا صار مجتهدا قوله الوجهان الاولان يفيدان الخ يعني ان الوجهين الاولين وان كان
يفهم منهما صريحا تفضيل ادم عليه السلام على الملائكة لا سائر الرسل لكنهما يفيدان تفضيلا بناء على انه لا
قائل بالفصل بين ادم وغيره من الرسل لكن لا يفيد ان تفضيل عامة البشر على عامة الملائكة قوله فاما ان يخص
يعني ان تخصيص عامة البشر على رسل الملائكة يتصور في الآية بوجهين اما ان يخص من ال ابراهيم وال عمران غير
الانبياء ويكون المراد الرسل من اولادهما فيفيد تفضيل رسل البشر على الملائكة فقط وعامة البشر على عامة
الملائكة واما ان يخص من العالمين رسل الملائكة ويكون المراد ما سوى رسل الملائكة فيفيد تفضيل الرسل والعامة
من البشر على عامة الملائكة فقط ولا يفيد تفضيل رسل البشر على رسل الملائكة وعلى كل تقدير لا يثبت المدعى ويمكن
ان يقال ان مقصد الشارح من الآية على عمومها باق ولا يخص ابراهيم وال عمران ولا العالمين فيفيد تفضيل جميع الرسل على جميع
العالمين وانما يخص هذا الحكم من عامة البشر بالنسبة الى رسل الملائكة فلا يرد الاعتراض الذي اورده المحشي قوله لكن
الثاني اولى يعني تخصيص العالمين اولى من تخصيص ال عمران وال ابراهيم لان الاحتياج الى التخصيص انما حصل بسبب قوله فكذا قال

علیه السلام افضل الاعمال احمزها فی حدیث ابن عباس رضی الله عنه ان احسن الاعمال احمزها ای مستنها وافقها
کذا فی الصحاح قوله وبه یظهر ان هذا الوجه ایضا یفید اه لا یخفی علیك ان المنع الذی ذکره متجه فی عامة الملك
بالنسبة الی عامة البشر عنی انقیاد المومنین فیستقیم الدلیل علی عمومه هذا نهایة ما اردت ایراده فی هذا
الکتاب مستعینا بالملك الوهاب وعلیه التکلان فی کل باب الحمد لله علی الاتمام والصلوة علی سیدنا
خیر الانام وعلی اله واصحابه الکرام الحمد لمن یسر الابتداء والتمکن والشکر لمن وفق الاختتام



در مطبع هند و پریس دهلی باهتمام میاں گل طبع شد +