

تمليك بملك التام حبيب الله ابن ملا شفيق الله التوكلدي ١٩١٦

٦٠٠٠٠٠٠٠

شرکت خیریه صحافیه مدیری حاجی حسین افندی

شرکتیزك بدايت تشكيلند نبرو كتب و رسائل عربيه و تركيه غايت صحیح
واهون فيئاتله نشر اولنديغی کبی له الحمد اشوبيك او چيوز طقوز سنه سی
دخی (سیالکوتی علی الخیالی) تصحیحینه اهتمام ایله طبعنه موفق
اولنوب برنجی شعبه سی حکاکلرده (٤٥) وایکنجی شعبه سی از میرده
مصطفی افندیك دکانه و اوچنجی شعبه سی بروسه ده عبدالله افندیك
دکانه مکرك و مصارفات نقلیه سی ضم ایله
استانبول فیئاتنه صائمه در



معارف نظارت جلیله سنک رخصتیه حاجی حسین افندیك مطبعه سنده
طبع اولمشدر

سيا لکوتی علی الخیالی

بسم الله الرحمن الرحيم

یامن تقدست ذاته عن احاطة الافکار * وتنزهت صفاته عن ادراك
الانظار * نحمدک جدا نضرت فی ریاض القدس زهراته * وانتشرت
فی محافل الانس نفحاته * ونصلى علی من ولی فوق ما یسعه الافهام *
واولی ما لا یحیط به الاوهام * وعلی آله الذین هم کسفینة نوح علیه الصلوة
والسلام * من ركبها نجأ * واصحابه الذین هم کالنجوم من اقتدی بهم
اهتدی * وبعد * فیقول العبد المسکین عبد الحکیم بن شمس الدین
ان شرح العقائد النسفیة للملک التقمقام والقمر الهمام العالم الربانی * سعد
الملة والدين التفزازی * لکونه خیر متنجب ومنتخب قد اشتهر به
الفحول وتناولته ایدی القبول * فاما طوا عند الغواشی وکتبوا علیه
الحواشی * ثم ان منها ما علقه الفاضل المحقق والا لمعی المدفق المولی
الفاضل الخیالی للطف معانیه وحسن مبانیه قد امتدت علیه اعناق
الخواطر * وسهرت لاجله اعین الدیاجر * لکن ماتوا بما یروی الغلیل
او یسفی العلیل * لما ان ابکاره آیة عن خطبة کل عازب * ومخدراته
محتجبة لانجلی لکل طالب * فصرفت برهة من عنفوان الشباب فی حل
مبانیه * وانتهت فرصة عن اعین الزمان لتحقق معانیه * فکیدت
اوابده والسنت شواردہ * وحقت مقاصده * وینت مصادره ومواردہ
* آخذنا بضع القاصرین * ومجیبا عن شبهة الناظرین * فجاء

بحمد الله تعالى موافقا للمأمول وتم بعونه تعالى مطابقا للمسئول * ثم الحقته بخزانة
 من تقلد بإياديه كواهل الاحسان * وازال بكرمه الضنّة عن الزمان * عمر
 رباع الخاقين بحسن معدلته * وشمل شمل الخلائق بلطف سلطنته * وهو
 النير الاعظم المرتقى في مدارج السعادة والسعد الاكبر المسعود بتاج
 الخلافة مالك رقاب الملوك الجامع بين السلطنة والسلوك مؤسس مقاصد
 الفضل والعلم * ومرصص قواعد الجود والحلم * مجاهد الكفرة
 واهل العناد في الله تعالى حق الجهاد * وجاعلهم حرز السباع في البوادي
 والوهاد * مرجومين بقذف النيال والرماح الهواطل * هتف
 الهاتف قل جاء الحق وزهق الباطل * مر بي العلماء * والنصحاء حامى الملة
 الغراء * المؤيد بمنحود من عند الله الاله المجازى ابو المظفر شهاب الدين شاه
 جهان پادشاه فهو الذى يتولاه روحانية سيد المرسلين بالتربية والتكميل
 بغير الوسائط * لما فيه من صفاء السر من التعطيل والتبطل الذى هو اجل
 الروابط * فله الرعاية الكبرى من حضرته والعناية الوفرة من دولته
 واتقد تأسى بهداية في جميع الاحوال حتى نودى من وراء سرادقات
 الجلال ماوتى احد مثل ماوتيت عطاء من ربك بما اورثت فهو الملك
 المولى القاسم على القلب المجتهدى الاوحدى المستعد بترويح الدين
 الاجدى ثم من التجأ الى جنبه فقد حاز شر فاعليا ومن صدف عنه لم يجد
 نصير اوليا لولا لازالت عتبته ملتزم الاكبره وسدته مستلم شفاه الجبارة اللهم
 بالظيفا بالعباد ويارؤفا يوم التناد ارزقه الاستقامة والساداد (قوله الحمد
 لمستأهله) اى مستوجبه فى الصحاح تقول فلان اهل لكذا ولا تقبل مستأهل
 والعامّة تقول له لكن فى القاموس استأهله استوجبه لغة جيدة وانكار
 الجوهرى باطل وقال القاضى فى تفسير الفاتحة لا يستأهل لان يحمده الخ
 فان قلت اسماء الله تعالى توفيقية ولم يرد المستأهل فى اسماء الله تعالى قلت
 اراد به المعنى الوصفى العام ذهابا الى انحصاره فى ذاته لاذاته المخصوصة كما عبر
 عن ذاته بما فى قوله تعالى والسماء وما بنىها قصدا الى الوصف اى شئ اتصف
 بالبناء دون ذاته المخصوصة او اعتبر و رود احد المترادفين مورد الآخر
 وقد ورد فى الحديث اهل النعمة والفضل والثناء الحسن واختار مذهب
 القاضى من انه اذا اتصف ذاته بصفة يجوز اطلاق اللفظ الدال عليه اذا
 لم يرههم النقص وفيهما نظر (قوله والصلوة) فعلة من صلى اذا دعا

وهو اسم يوضع موضع المصدر تقول صليت صلوة ولا تقول تصليته
والتصليته درود فرستادن (والسيد من ساد قومه يسود سيادة مهترشدن
فيعل جمع على سادة كسرى وسارة ولا نظير لهما يدل على ذلك انه جمع على سائد
بالهمزة مثل تبسيع وتبائع وقال البصريون فيعل جمع على فعلة كأنهم جمعوا
سائدا كقائدا وقادة وعلى سائد بالهمزة على خلاف القياس كجيد والقياس
بلاهمزة كذا في الصحاح (وآله) قيل اتباعه وقيل امته وقيل اهل بيته وقيل
آل الرجل ولده وقيل قومه وقيل اهله الذين حرمت عليهم الصدقة وفي
رواية انس سئل النبي صلى الله تعالى عليه وسلم من آل محمد قال كل مؤمن تقى
كذا في الشفاء (والصحب جمع صاحب كركب وراكب من صحب يحصب
صحبة وصحابة بمعنى صحبت كردن ويارى كردن والمرادهم الذين طالت
صحبتهم مع الرسول عليه السلام مسلمين وقيل بشرط الرؤية وقيل هم
مسلمون رأوا النبي عليه السلام فذكروها بعد الآل تخصيص بعد تميم او تميم
بعد تخصيص (قوله والسبل) جمع السبل وهو طريق يذكر ويؤنث قال الله
تعالى قل هذه سبيلي ادعوا وقال تعالى وان يروا سبيلا لفي يتخذوه سبيلا
والمراد بها سنته وآدابه واخلاقه (فدونك جواب اما باعتبار الاخبار
والاعلام وهو اما اسم فعل بمعنى خذ او ظرف بمعنى قدامك (والنبراس)
بكسر النون وسكون الباء الموحدة المصباح فعلى الاول منصوب على المفعولية
وعلى الثاني مرفوع على الابتداء (فايها السارى) من السراية بمعنى شب
رفقن من حد ضرب منادى بحذف حرف النداء وقع معترضا شبه طالب
اسرار العتائد النسفية بدون هذا الكتاب بالسارى في ظلمة الليل في تحيره وعدم
الاهتداء الى مقصده وهذا الكتاب بالمصباح في كونه آلة الاهتداء ثم استعمال
لفظ المشبه به في المشبه ويجوز ان يكون استعارة تمثيلية على تشبيه الهيئة
بالهيئة (كتاب) خبر مبتدأ محذوف اى هو كتاب والجملة استئناف لبيان كونه
نبراسا (والمكمن) جمع مكمن من كمن كونا اذا اختفى ووصفه بالخفية للمبالغة
اى المواضع الخفية غاية الخفاء (والوان) الحين والجمع آونة كزمان وازمنة
(والدعة) السكينة (والجدادة) بالجيم وتشديد الدال معظم الطريق (والايجاز)
كوتاه كردن سخن (والتعمية) عميت بمعنى البيت تعمية پوشيده كردن ومنه المعنى
من الشعر واصل عمى الامر اذا تبس (والالغاز) من الغز في كلامه اذا عمى مراده
والاسم للغز والجمع الغاز (وحت) على صيغة المتكلم من حام الطائر وغيره

حول الشيء يحوم حوما وحوماناى دار (وما) مصدرية (ورمت) من رام
يروم روما طلب عطفه عليه واراد بالشين المسائل الحالية بالدلائل (وبالسين)
الخالية عنها على ما ذكره قدس سره فى حواشى المطالع او اراد الحرف
المنقوطة وغير المنقوطة بذكر الخاص وارادة العام والمعنى حين مارمت
تصحیح الفاضله حرفا حرفا من سقم اللفظ والمعنى (وفى الحقته) اشارة الى
ان فى خزائنه نفائس اخرى هذا الكتاب من ملحقاتها وتوابعها وفى
بعض النسخ اتحفته وهو تصحيف اذ الاتحاف لا يكون الا فى خزائنه ولو
سلم فالواجب اتحفته به بزيادة الباء فى الصحاح التحفة ما تحف به الرجل
من البر (والعلى) الرفعة والشرف فان ضمت قصرت وان قحمت مدت
(المثل) بفتح الميم والثاء المثلثة الصفة اقتباس 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 ما يرسمه واصله الدفتر الذى جميع فيه
قوانين الملك وضوابطه (يطوى) على صيغة المجهول من الطى بمعنى
در نور ديدن من حد ضرب (الفيج) بفتح الفاء وتشديد الجيم الطريق
الواسع بين الجبلين (العميق) ذو العميق وهو قعر البئر والفيج الوادى وفى
اختيار الفيج اشارة الى كثرة الواردين على بابه مع تحمل المشاق
(يستقبله) من الاستقبال يشواشدين (الآمال) جمع امل وهو الرجاء عبر
عن ذوى الآمال بالآمال اشارة الى انهم لاعتمادهم على مكارم اخلاقه
يصيرون حين التوجه الى بابه انفس الآمال (السحيق) البعيد (باهت) من
المباهاة وهى المفاخرة (والتيجان) جمع التاج (والهامة) الرأس والجمع هام
(والحلل) جمع حلة بضم الحاء وتشديد اللام ازار ورداء شبه التيجان
والحلل باشخاص ذوى مفاخرة بسبب كالاتهم على طريق الاستعارة
بالكناية واثبت لها المباهاة تخيلا والمقصود ان الوزارة والامارة
قد استقر فى مقره وملت بذاته ولعل وجه جمع تيجان والحلل اشارة الى
حيازته جميع وجوه الوزارة والامارة (ولى) فعيل من الولاية من حد حسب
فى التاج الولاية والى شدن والنعت وال وقع الواو حيثئذ هو الوجه ويجوز
كسرهما الولاية دوست شدن والنعت ولى وكسر الواو حيثئذ وهو
الوجه ويجوز فتحها فعلى هذا الصواب والى لكن ذكر فى شرح المواقف

في الاسماء الحسنى الولي النصير وقيل بمعنى المتولى للامر والقائم به (الايادي)
 جمع الايدي جمع اليد بمعنى النعمة (فالنعيم) عطف تفسيره شبه هيئة تربته للعلماء
 وترويح للعلوم وحفظهما عن الضياع بهيئة من اخذ يد آخر عند المزلقة
 وحفظه عن الوقوع فيها فقوله آخذ ايدي العلماء والعلوم استعارة تشيلية
 (الاولوية) جمع اللواء بكسر اللام ممدودا العلم الصغير ويقال له البيروق وفي
 اختيارها على الاعلام اشارة الى انصابه مراسم الشرع صغيرها وكبيرها
 (والرسوم) جمع رسم وهي العلامة عطف تفسيرى لاولوية ويجوز ان يخص
 اى الاول بما هو شعار الاسلام (حائز) بالخاء المهملة والزاء المعجمة اسم فاعل
 من الحوز وهو الجمع حازه يحوزه حوز او حيازة (والمائر) جمع مأثرة بفتح
 الثاء وضمتها وهي المكرمة لانها تؤثر اى تذكر وتؤثر قرنا عن قرن
 يتحدثون بها (والمفاخر) جمع مفخرة بفتح الخاء وضمتها المأثرة فهو تكرر
 الاول من غير لفظه للتقرير ويجوز ان يراد بالاول المكارم الحسبية ومن الثانى
 النسبية يقال فخرته افخره فخر اذا كنت اكرم منه ابا واما (الاول والآخر)
 بدل عن الرياضات واللام عوض عن الضمير اى حاوى اول الرياضات وآخرها
 وهو كناية عن احاطته بجميعها (والمداير) جمع مدرجة بفتح الميم وهي
 المنهبة والمسالك (التقاد) فعال للمبالغة من تقدمت الدراهم اذا خرجت عنه
 الزيف (والمعارج) المضاعف جمع معرج من عرج فى الدارجة ارتقى (والوقاد
 المشتعل من حد باب ضرب (الطوق) بفتح الطاء وسكون الواو الوسع
 والطاقة (وقوله بل عن حد الامكان) اغراق خارج عن حد الامكان (الدلالة)
 راء نمودن (والصيت) الذكر الجميل الذى ينتشر فى الناس واصله من الواوى
 انقلبت لانكسار ما قبلها كأنهم بنوه على فعل بكسر الفاء للفرق بين الصوت
 المسموع وبين الذكر المعلوم (وصيت جلاله) فاعل يدل (والوهم) مفعوله
 (وما) فى ما خيل نافية (والخيل) والخيلة ينداشتن (وطيف) الخيال مجيئه بالنوم
 يقال طاف الخيال يطيف طيفا ومطافا (والخيال) صورته كبحواب بينتد
 (والسامى) اسم فاعل من السمو وهو العلو (والناظورة) مبالغة فى المنظور
 (والديوان) صاحب الدفتر المذكور واصله ذلك الدفتر من دونت الكتاب
 جمعته وقرنت بعضه الى بعض يعنى ان الوزراء ينظرون اليه دائما مترقبين
 لما يأمرهم وقد يقال وهو مبالغة فى الناظر بمعنى الحافظ فالديوان بمعنى
 الدفتر كذا فى حوائى المطالع (آصف) علم وزير سليمان عليه السلام استعارة

للممدوح باعتبار وصفه المشهور من كونه وزيراً عظيماً نافذ الحكم جامعاً
 لمحاسن الافعال ومكارم الاخلاق (طرا) بضم الطاء وتشديد الراء المهملتين
 اى جميعاً والضمير في به دراجع الى كونه محموداً (اهل الفضل) فاعل كفى والباء
 زائدة و برهان مفعوله ويجوز عكسه والباء حينئذ ليست بزائدة كما في قوله
 صلى الله تعالى عليه وسلم كفى بالمرء اثمًا ان يحدث بكل ما سمع والباء في بكماله اما
 للملابسة فيكون الجار والمجرور حالاً من المبتدأ المحذوف اعنى هو واللسببية
 (وفي الاوج) حال من ضمير كامل قدم عليه رعاية للوزن (وبدر) خبر المبتدأ
 المحذوف اى هو ملتبساً بكماله او بسبب كماله بدر كامل حال كون البدر في الاوج
 (والزائر) بالزاي والخاء المعجمتين والراء المهملة من زخر الوادى اذا امتد
 جداً وارتفع (والتوال) العطاء كما عرفت في بكماله (في كل علم) متعلق بمتجر
 يقال تجر في العلم اى تعمق وتوسع (وفي فن) متعلق بحيالهاى بازائه (وعالم)
 بفتح اللام اى له من الحلم ما بكل العالم (سحبان) اسم رجل من بنى وائل كان
 سينا بليغاً يضرب به المثل في البيان (عى) على وزن فعل من يعجز عن افادة
 المراد من العى وهو خلاف البيان وقد عى في منطقته وعى ايضاً فهو عى
 على وزن فعيل وعى على وزن فعل (ومعن) بفتح الميم وسكون العين المهملة
 معن ابن زائدة الشيباني كان اجود العرب (والبلبخ) من البلوغ وهو الوصول
 من حد نصر (والخل) ضد الجود (والافصال) الاحسان (والتدبير)
 في الامر ان ينظر الى ما يؤل اليه عاقبته (الثاقب) المضى ترك مفعول يندل
 قصد الى التعميم (ليس بمسك) لفظة مؤكدة له ولذا ترك العطف (فكأتما)
 الفاظه من ماله في حق الانتفاع والبذل وفيه اشارة الى ان انتفاع الناس
 بماله وبذله اياه مقرر لا ريب فيه (والتراحم) بنوحى كردن (الوجنات)
 جمع وجنة مثلثة الواو وساكنة الجيم ما ارتفع من الحديد (المتبرقع) اسم
 فاعل من تبرقع اى لبس البرقع وفي جعل افعاله مطلقاً برقع الانوار اشارة
 الى ان جميع افعاله جيلة (فشا) ماض من الفشوى را كنده شدن من حد نصر
 وترك المتعلق للتعميم (الغرة) بياض في جبهة الفرس فوق الدرهم وغرة
 كل شىء اوله واكرمه فعلى الاول استعارة بالكناية وتحيلية وعلى الثانى
 حقيقة والمقصود دعاءه باحتياج الغير اليه دائماً وفيه من المبالغة ما لا يخفى
 (مدين) قرية شعيب عليه السلام (والمآرب) جمع مأربة وهى الحاجة
 وازافة المدين اليه من قبيل لجين الماء والماء والسقى ترشيح لذلك التشبيه

(والامة الجماعة وضمير منه للباء وفيه تلخيص الى قوله تعالى * ولما ورد ماء
 مدين وجد عليه امة من الناس يسقون) فان رفعه عطف على الحقتة
 (والسماك) كوكبان نيران من الثوابت السماك الا عزل والسماك الراح
 واصنافه الى القبول كالجبين الماء وكذا كوكب الامل ولا يخفى ما في ذكر
 السعادة والكوكب والبرج والشرف من لطافة التلازم الشعري (والله
 ولي الاعانة وكفى به وكيفا) جلتان انشأتان لانشاء الاستعانة به تعالى
 والتوكل عليه اورده دفعا لما يوهم ماسبق من التجأه في حصول الامل الى
 قبول الممدوح كتابه * رب يسر بالخير (قوله النحرير) في الصحاح النحرير
 العالم المتقن ونقل عنه النحرير البليغ في العلم كأنه ينخر الشيء علما وعملا
 وقد يقال نخرت كتاب كذا علما اى علمته حق العلم كذا ذكره الجاربردى
 في شرح الكشاف وما يقال انه لفظ يوناني فغير ثابت انتهى يعنى ان النحرير
 بالمعنى المذكور مأخوذ باعتبار اصل اللغة من النحر وهو في اللبنة مثل الذبح
 في الحلق والمناسبة الغلبة وانما قال كأنه لعدم الجزم بالاخذ لجواز ان يكون
 موضوعا لهذا المعنى بالاصالة لكن تعميم النحرير بحيث يشمل والعمل
 مما لا يظهر له وجه لان المأخوذ في النحرير ليس الاكمال العلم ولعل المراد به
 مزاولة العلم وتكراره فان الاتقان والبلوغ الى الكمال لا يحصل الا بها
 (قوله عاملة الى آخره) اى جازاه على عمله المعاملة ههنا بمعنى العمل اختارها
 للتعدية والمبالغة متلبسا بلطفه سمي جزاء العمل عملا بطريق المشاكلة
 ثم بنى منه صيغة المفاعلة والخطير ماله قدر كذا في الصحاح (قوله بعد
 ما تمين بالتسمية) كلمة ماصدرية وفي زيادة لفظة التمين اشارة الى ان
 المتعلق الحقيقي للباء في بسم الله متروك اعنى متلبسا ومتبركا وما قيل ان
 متعلق الباء ابتدئ ليس معناه ان الجار والمجرور ظرف لغو واقع موقع
 المفعول لابتدئ بل المراد به ظرف مستقر واقع موقع الحال والعامل فيها
 ابتدئ كذا افاده الشراح في حواشى التلويح ووجه ذلك بان المقصود التبرك
 في تصنيف الكتاب كله باسم الله لا بمجرد اوله (قوله في تعقيب الى آخره) اى
 في ذكر الحمد بعد التسمية فان مدخول الباء هو المعقب فان قلت هذه العبارة
 بعد قوله بعد ما تمين بالتسمية مستدركة قلت ربما يتوهم من ذلك ان النكات
 انما هي في ايراد الحمد لله بخصوصه وليس كذلك فان ايراد التمجيد مطلقا
 بعد التسمية يتضمن النكات المذكورة وان تلك النكات انما هي في ايراد

التحميد بعد التسمية واختياره على شئ آخر من غير ان يكون لذكر التسمية
 مدخل اذ يجوز ان يكون معنى العبارة المذكورة قال الشارح بعد التسمية
 الحمد لله ولم يورد بعده شيئاً آخر لكذا على ما قاله الفاضل الهروى في حواشيه
 على المطول ان معنى قوله افتتح كتابه بعد التسمية بحمد الله انه افتتح
 التمين بالتسمية بالحمد لله ولم يورد بعده شيئاً آخر الى اخره ولا خفاً في ان الاجماع
 لم ينعقد على انه لا بد من ذكر الحمد لله بعد التسمية ولا يذكر بعدها امر آخر
 بل على انه اذا ذكر الحمد ذكر بعد التسمية على ما يدل عليه كلام الشارح
 في التلويح وانه ليس الامثال بالحديثين في ذكر الحمد دون امر آخر بل في
 ذكرهما قال المحشى المدقق انما ذكره بعد قوله بعد التمين بالتسمية لانه لا اقتداء
 في تعقيب التمين بالتسمية بالتحميد اذ لا معنى للتمين في حق الملك المجيد اقول
 ذكر الفاضل البيضاوى في تفسير الفاتحة بعد جل الباء في التسمية على
 الملايسة هذا اى التسمية وما بعدها الى آخر السورة مقول على السنة العباد
 فعلى هذا يتحقق تعقيب التمين بالتسمية بالتحميد في الكلام المجيد بدون لزوم
 التمين في حق الملك المجيد ثم لا يخفى على ذى فطنة ان كل واحد من النكات
 مستقل فان التعقيب اسلوب الكتاب المجيد ومما انعقد عليه الاجماع وان لم ينعقد
 على ذكرهما وفيه امثال محدثي الابتداء فلا حاجة الى ما قيل ههنا امور ثلاثة
 احدها الابتداء بالتسمية والثانى تأخير التحميد عن التسمية والثالث جمع التسمية
 والتحميد وفي الاول عمل بما شاع وفي الثانى اقتداء بأسلوب الكتاب وفي الثالث
 امثال بالحديثين وبما ذكرنا ظهر انه ليس ترك التحميد بعد التسمية على
 ما فعله بعض المصنفين خرقاً للاجماع لانه انما انعقد على التعقيب واما
 لزوم عدم الامثال فمدفوع لانه صرح بعض شراح البخارى بان في صحة
 حديث التحميد مقالا فلا يصح للحجة وقد وقع كتب رسول الله صلى الله تعالى
 عليه وسلم الى الملوك وكتبه للقضاء مفتحة بالتسمية دون التحميد ولانه
 ذكر الامام النووى في اول شرح مسلم انما بدأ بالحمد لحديث ابى هريرة
 رضى الله تعالى عنه كل امر ذى بال لم يمدأ فيه بحمد الله فهو ابتر وفي رواية بالحمد
 فهو اقطع وفي رواية اجزم وفي رواية بذكر الله وفي رواية بسم الله الرحمن
 الرحيم ثم ذكر في باب كتابه صلى الله تعالى عليه وسلم الى هرقل بالتسمية فقط
 فعمل ان المراد بالحمد ذكر الله تعالى لانه صلى الله تعالى عليه وسلم صدر الكتاب

بالتسمية دون التحميد ولهذا ذهب الشيخ ابن الحاجب الى ان لفظ الحمد انما
 يحتاج اليه في الخطب دون الرسائل والوثائق ولان الحمد حقيقة ليس الاظهار
 صفات الكمال وهو حاصل في التسمية واعترض الفاضل الجلي على هذا
 الوجه بانه انما يتم لو كان عبارة الحديث بحمد الله واما اذا كان بالحمد لله
 على ما سمعنا من الاستاذين فلا يتم الامثال الا بذكر العبارتين اقول لا يخفى
 انه ليس المراد بالحمد لله هذا اللفظ خاصة بل ما يؤدي مؤداه والا لم يكن
 المبتدئ بحمد الله وغيره مبتدأ بالحمد لله وممثلا مع انه خلاف المقرر عند
 الكل على انك قد سمعت اختلال الروايات فوجه الجمع ان يحمل في كلهما
 على اظهار صفات الكمال قيل ان المأمور به في الحديثين هو الابتداء بهما
 دون التعقيب فلا يتحقق الامثال به اقول ان اراد بقوله ان المأمور به الابتداء
 مطلق الابتداء سواء كان في ضمن التعقيب او لا فلا شك ان التعقيب
 يستلزم الامثال بهذا المعنى وان اراد الابتداء بشرط عدم التعقيب فهو
 باللسان ممتنع ولذا قيل ان الامر بالابتداء بهما يستلزم الامر بالتعقيب اذا لا يتحقق
 الابتداء الذي كرى بهما بدون التعقيب (قوله وما يتوهم من تعارضهما الى آخره)
 ووجه التعارض ان البدأ والابتداء معناه التصدير ومعنى بدأت الكتاب بكذا
 جعلته في اوله بناء على ان الجار والمجرور واقع موقع المفعول به وهو لا يتصور
 بالامرين فالعمل باحد الحديثين يفوت العمل بالآخر (قوله فمدفوع اما
 بحمل الابتداء على العرفي الى آخره) يعني ان المراد بالابتداء في الحديثين العرفي
 وهو ذكر الشيء قبل المقصود وهذا امر معتد يمكن الابتداء بهذا المعنى بامور
 متعددة من التسمية والتحميد وغيرهما وهذا المعنى قد يتحقق في ضمن الابتداء
 الحقيقي وقد يتحقق في ضمن الابتداء الاضافي فلا حاجة الى ا مقال الفاضل
 الجلي من ان المراد حل الابتداء الواقع في حديث الحمد على العرفي اذ هو
 تخصيص بلا فائدة بعيد عن عبارة المحشى اذ المناسب حينئذ ان يقول اما
 بحمل الابتداء في احدهما على الحقيقي وفي الآخر على العرفي او الاضافي
 (قوله او بحمل احدهما على الحقيقي) المراد بالابتداء الحقيقي ما يكون
 بالنسبة الى جميع ماعدها و بالاضافي 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 باول اجزاء
 التسمية لان الابتداء الحقيقي بالمعنى المذكور لا ينافي ان يكون بعض اجزائها

متصفا بالتقديم على البعض كما ان اتصاف القرآن بكونه في اعلى مرتبة
 البلاغة بالنسبة الى ما سواه لا ينافي ان يكون بعض سورة ابلغ من بعض
 (قوله ولك ان يجعل الباء آه) يعني ان المراد بالابتداء في كلا الحديثين
 الابتداء الحقيقي والباء في قوله بسم الله و بحمد الله ليس صلة للابتداء
 بل هو للاستعانة فيصير المعنى ان كل امر ذى بال لم يبدأ ذلك الامر
 باستعانة التسمية والتحميد يكون اجذم واقطع ولا خفاء في انه يمكن
 الاستعانة في امر بامور متعددة فيجوز ان يستعان في الابتداء ايضا بالتسمية
 والتحميد بل بامور اخر لكن يلزم ان لا يكون شئ من الحمدلة والبسملة
 جزءاً من المبتدأ اذ لا يجوز الاستعانة في الشئ بجزئه اذ لا يكون جزء الشئ
 آله ويمكن ان يلتزم ذلك ومن ادعى الجزئية فعليه البيان ويلزم
 ترك التأديب في بسم الله بجعله آله لكن قال السيد الشريف قدس سره
 في حواشي الكشاف ان كون اسم الله آله ليس الا باعتبار انه يتوسل اليه
 ببركته فقدر جمع الى معنى التبرك وقدر جمع الاستعانة بانه يدل على ان الفعل
 بدون اسم الله كلا فعل فهو اولى من هذه الخيثة من الحمل على التلبس
 قيل فيه نظر لان الكلام في ان الابتداء مستعينا بامر ينافي في الابتداء مستعينا
 بامر آخر وان لم يكن بين الاستعانتين تناف وههنا كذلك لان الابتداء
 مستعينا بالتسمية يوجد في آن التلفظ بالتسمية دون الابتداء مستعينا بالتحميد
 وبالعكس اقول لان اسم الله في آن التلفظ بالتسمية يوجد في آن التلفظ
 بها فقط فان الاستعانة بها تبقى وتستمر الى تمام الامر المشروع فيه
 وكذا الحال في الاستعانة بالتحميد اذ ليس الاستعانة بهما الا استعانة
 بالتبرك الحاصل بذكرهما وهو باق من اول المشروع فيه الى آخره
 ولو كان الاستعانة في آن التلفظ فقط يلزم ان لا يكون الامر الذي شرع
 فيه متصلاً بذكر البسملة مستعانا بها لعدم وجود التلفظ بالتسمية في وقت
 الشروع في ذلك الامر نعم هذا الاعتراض جار على تقدير الملازمة
 على ما أتى مع دفعه ولعل منشأ الاعتراض توهم ان الاستعانة بهما مثل
 الاستعانة بالآلات الصناعية حيث ينقطع الاستعانة بها عند تركها واجاب
 المحشى المدقق بان معنى الابتداء مستعينا بالتسمية والتحميد الابتداء حال
 كون المبتدئ بحيث كان قد وقع منه الاستعانة بهما لعدم تخلل ثالث
 بين الابتداء وذكرهما (قوله اول للملازمة الخ) اي يجوز ان يكون الباء

في الحديثين للملابسة والابتداء محمول في كليهما على الحقيقي فيكون المعنى كل امر ذى بال لم يبدأ ملتبساً باسم الله وبمحمده يكون اجذم واقطع اى لو بدى ذلك الامر ولا يكون ذلك الشخص اذ ذلك الامر ملتبساً حين الابتداء بهما يكون اجذم واقطع (قوله ولا يخفى ان الملابس الى آخره) دفع لاعتراض مقدر وهو ان يقال ان التلبس بهما حين الابتداء محال لان التلبس بهما لا يتصور الا بذكرهما وذكرهما معا محال فلو ابتدأ حين ذكر التسمية والتلبس بها لا يكون ملتبساً بالتحميد ولو عكس لا يكون ملتبساً بالتسمية وحاصل الدفع ان الملابس معناها الملاصقة والاتصال وهو عام يشمل الملاصقة بالشئ على وجه الجزئية بان يكون ذلك الشئ جزءاً لذلك الامر المبتدأ ويشمل الملاصقة بان يذكر الشئ قبل ذلك الامر بدون تحلل زمان متوسط بينهما فحينئذ يجوز ان يجعل الحمد جزءاً من الكتاب ويذكر التسمية قبل الحمد ملاصقاً به بلا توسط زمان بينهما فيكون ان الابتداء ان تلبس المبتدئ بهما اما التلبس بالتحميد فظاهر لان ان الابتداء بعينه ان التلبس بالتحميد لان ابتداء الامر بعينه ابتداء التحميد لكونه جزءاً منه واما بالتسمية فلكونها مذكورا قبله بلا توسط زمان ولم يرد المحشى بقوله فيكون ان الابتداء ان التلبس بهما ان ان الابتداء ان المصاحبة والمقارنة بهما حتى يرد عليهما ان كل واحد من التسمية والتحميد زمانى لا يمكن اجتماعهما في زمان واحد فالتلبس باحدهما قبل التلبس بالآخر فكيف تتصور مقارنتهما ومصاحبتهما في ان واحد قال المحشى المدقق وفيه ان كون الملابس التي هى معنى الباء الاتصال محل بحث مع ان الظاهر ان المقصود من الحديثين على تقدير الملابس ملابس المبتدئ او المبتدأ بهما لا ملابس الابتداء بهما اقول ذكر الشيخ المحقق جلال الدين السيوطى في شرحه للافية قال اصحابنا باء الملابس نوعان احدهما الباء التي لا يصل الفعل الى مفعوله الا بها نحو مررت بزيدا لما التصق المرور بمكان يقرب منه زيد جعل كأنه ملتصق بزيدا والآخر الباء التي تدخل على المفعول المنتصب بفعله اذا كانت تفيد مباشرة الفعل للمفعول نحو امسكت بزيدا الاصل امسكت زيدا فادخلت الباء ليعلم ان امسالك اياه كان مباشرة منك بخلاف نحو امسكت زيدا بدون الباء فانه يطلق على المنع من التصرف بوجه عن غير مباشرة انتهى فعلم ان باء الملابس

تستعمل بمعنى الاتصال بلا فصل كما في مررت بزيد وبمعنى المقارنة والمباشرة بمدخوله كما في أمسكت بزيد فاندفع البحث الاول واندفع ما اورده بعض الفضلاء ان باء الملابس تستدعى صدور الفعل عن فاعل الفعل الذي هو في حيزه او تعلقه بمفعوله حال تلبسه بمجرورها ومن البين المكشوف ان ذلك يأتي عن وقوع الابتداء بالمجرور على وجه الجزئية فان الجزئية من المبتدئ غير منافية كما علمت في أمسكت بزيد من ان المجرور فيه عين الممسوك والجزئية من الابتداء غير لازم واما ذكره بقوله مع ان الظاهر الى آخره فاقول قد علمت ان المراد ان تلبس المبتدئ لأن تلبس الابتداء مع ان المبتدئ والمبتدأ ملابس بالابتداء والابتداء ملابس بهما فكانا ملابسين بهما واعلم ان ما ذكره المحشى انما هو على تقدير ان يراد الملابس الحقيقية اما اذا حل على الملابس بمعنى التبرك بهما كما هو المقصود فلا حاجة الى جعل احدهما جزءا كما لا يخفى ثم اعلم ان وجه الملابس انما يجري فيما اذا كان المبتدأ مما يمكن ان يكون احدهما جزءا منه ولا تجرى في نحو الذبح والاكل وما قيل ان التلبس على وجه الجزئية يفوت ما هو المقصود من حل الباء على الملابس اعنى التلبس باسم الله في تمام التصنيف ففيه ان المحشى لم يبين جزئية التسمية بل يجب ان لا يجعل جزءا لثلاث يفوت التعقيب المجمع عليه على ان استلزام الجزئية للفوت المذكور محل تردد اذ ليس التلبس بهما الا التبرك والتمين بهما ولا مدخل في هذا للجزئية واخراج قال المحشى المدقق معنى كون الابتداء ملابسا بهما ان الابتداء واقع حال كون المبتدئ بحيث كان قد وقع منه الملابس بهما وان كان قبل الابتداء لاتصاله به انتهى ولا يخفى ان قوله يعم وقوع الابتداء بالشيء الى آخره يأتي عن هذا التوجيه فانه يدل على ان الاتصال قسم من الملابس ويمكن ان يوجه كلام المحشى ويكون المراد بالتلبس هو المصاحبة بان المراد بقوله ان الابتداء ان التلبس بهما ان زمان الابتداء زمان التلبس بهما لان ان الابتداء الذي هو بعينه ان التلبس بالتحديد ملاصق للآن الذي هو ان التلبس بالحرف الاخير من التسمية فيكون الزمان الذي فيه الابتداء وهو الزمان المركب من ذينك الآتين هو بعينه زمان التلبس بهما كما لا يخفى لكن قوله يعم آه يأتي عن هذا التوجيه ايضا (قوله الظاهر ان الباء صلة التوحيد) يعنى ان الباء في قوله بجلال ذاته آلة لا يصال معنى التوحيد

اليه والجار والمجور و ظرف لغو سواء كان الباء فيه للظرفية كما يشعر به
عبارة المحشى او اللاصاق مأخوذ وصلت الشئ اذا ربطته بأخر
وهذا هو الظاهر لانه لا يحتاج الى التكلف الذى يحتاج اليه حين الملابس
لان معنى التوحد المتعدى بالباء الانفراد والاستقلال بمدخولها يقال
توحد برأيه اى استقل وتفرده فمعنى التوحد بجلال الذات المتفرد بجلال
الذات بمعنى عدم شركة الغير فيه واستقلاله به من غير ملاحظة الصيرورة
بدون صنع او الكمال وان امكن اعتباره لانه خلاف الاستعمال كما نقل
عنه ولا يقصد فيه معنى الكمال ولا عدم مدخلية الغير فى ثبوت الوحدة
بالذات بل مجرد الاستقلال وان امكن اعتبارهما ههنا ايضا (قوله او الذات
الجليلة على نهج آه) اى يكون اضافة الجلال الى الذات اضافة الصفة
الى الموصوف كما فى حصول الصورة نقل عند فعلى هذا فيه رد على قدماء
المعتزلة حيث قالوا ان ذات الواجب وذوات الممكنات مشاركة فى تمام
الماهية وانما الإمتياز بالاحوال والوصف انتهى قال بعض الفضلاء
هذا الرد انما يتم لو كان المراد بالذات فى قوله او الذات الجليلة الماهية
الكلية اما لو كان المراد ما يقابل الصفة اعنى الماهية الشخصية القائمة
بذاتها فلا أقول لامعنى حينئذ لوصف تعالى بالتوحد فيه اذ كل احد مستقل
ومتفرد بذاته الشخصية فتعين ان يكون المراد الماهية الكلية ويتم الرد
(قوله ويحتمل ان يكون للملابسة) اى يكون للملابسة فاعل الفعل بمدخول
الباء حال قيامه به لا لا يصاله اليه والجار والمجور ظرف مستقر حال
عن ضمير المتوحد فمعنى التوحد بجلال الذات المتصرف بالوحدة حال
كونه ملتبسا بجلال الذات وبما ذكرنا لك من ان معنى الصلة اىصال الفعل
الى مدخول الباء ومعنى الملابس تلبس فاعله به وانه على الاول ظرف
لغو وعلى الثانى ظرف مستقر ظهر وجه التقابل بين التوجيهين واندفع
ما قاله الفاضل المحشى من انه بقى ههنا بحث وهو ان الباء لما جعلت
للملابسة ينبغى ان يكون للملابسة سواء جعلت صلة للتوحد او لم تجعل
فلا يحسن جعلها للملابسة قسما لكونها صلة وانما قلنا ينبغى ان يكون
للملابسة لان الباء لها معان مذكورة فى علم النحو والمناسب ههنا هو
معنى الالصاق او معنى الظرفية وظاهرا ان معنى الملابس من قبيل معنى
الاصاق حتى لم يجعلوا ذلك معنى مغايرا للالصاق (قوله حينئذ) اى حين

اذا كان الباء للملابسة لا بد لاختيار صيغة التفعّل من نكتة لانه كلام البليغ
 فصيغة التفعّل اعنى التوحيد اما بمعنى الصيرورة بدون صنع كما في قولهم
 تحجر الطين اى صار حجرا بلا عمل ومدخل من الغير بحسب الظاهر
 ومعنى الصيرورة ان كان هو الكون والاتصاف قلا اشكال في اتصافه
 تعالى به وان كان هو الكون مع الانتقال فلا بد من التجريد عنه لاستحالتة
 على الله تعالى ففي اختيار صيغة المتوحدة على الواحد اشارة الى ان اتصافه
 بالوحدة من ذاته ليس للغير مدخل فيه بخلاف الواحد (قوله واما التكلف
 اى اما ان يكون صيغة التفعّل على تقدير الملابسة للتكلف كما في قولهم
 تورع فلان اى اختاره على كلفة ومشقة لاعلى طبع وهذا محال في ذاته
 تعالى فوجب ان يحمل على لازمه اعنى الكمال لما ان الفعل الذى يحصل
 بالكلفة يكون على وجه الكمال ففي اختيار التوحيد على الواحد
 اشارة الى اتصافه بالوحدة الكاملة بخلاف الواحد فانه غير مشعر به
 نقل عنه المعنى الاول من فروع التكلف ولهذا لم يعده ارباب اللغة معنى
 مستقلا وانما قابله بههنا لان فيه خصوصية زائدة ليست في اصل التكلف
 انتهى فيه لما قيل ان هذه الصيرورة ليست معنى التفعّل حقيقة عند ارباب
 اللغة فينبغى ان يقتصر على التكلف ولعل وجه الفرعية ان الفعل الذى
 يكون على وجه الكلفة والمشتقة يلزمه صيرورة الفاعل من حال الى حال
 فاستعمل صيغة التكلف في الصيرورة مطلقا وهو الاغلب في الاستعمال على
 ما ذكره الشيخ الرضى في شرحه للشافية ولذا قدم المحشى هذا التوجيه
 لكن اعتبر معها ههنا خصوصية كونه بدون صنع وهذه ليست متحققة
 في اصل التكلف بل يكون بالصنع قطعا فلذا صحت المقابلة بينهما
 وبما ذكرنا اندفع ما قال المحشى المدقق فيدان كون المعنى الاول من فروع
 التكلف محل بحث (قوله فعنى التوحيد بجلال الذات الاتصاف بالوحدة الذاتية)
 اى على تقدير ان يكون الباء للملابسة وصيغة التوحيد للصيرورة
 اعنى الكون فعنى التوحيد آه المتصّف بالوحدة التى منشأؤها الذات
 مع ملابسة جلال الذات وعلى تقدير ان يكون للتكلف محولا على الكمال
 معناه المتصّف بالوحدة الكاملة وهى الوحدة فى الذات والصفات
 بلا مدخلية الغير مع ملابسة جلال الذات نقل عنه وعلى تقدير جملة
 على الكمال يحتمل ان يجعل الباء للسببية انتهى وذلك لان الحلال عبارة

عن الصفات السلبية و بها كمال الوحدة و اما على تقدير حمله على السكون
 فلا يصح لانه يلزم ان يكون لجلال الذات مدخل في الاتصاف بالوحدة
 الذاتية فيلزم ان لا يكون ذاتية وكذا لا يصح عطف الكمال عليه هذا
 نهاية تحرير كلام المحشى موافقا لظاهر عبارته و حواشيه قال الفاضل الجلى
 في توجيهه ان معنى قوله فحينئذ اى حين اذا تقرر انه يجوز ان يكون الباء صلة
 او للملا بسة فاعلم ان صيغة التفعّل بحسب اللغة اما للصيورة مع الصنع
 نحو قطعه فتقطع او بدون الصنع نحو تحجر الطين و اما للتكليف ولما
 استحال حال صيغة التفعّل في شأنه تعالى على الحقيقة اللغوية سواء
 كانت صيرورة او تكلفا و جب التجوز عنها بان يحمل على الكمال كاقيل
 في المتكبر و نحوه فان صيغة التفعّل فيه للكمال دون الصيرورة و التكلف
 اما استحالة الصيرورة مع الصنع او التكلف فظاهر و اما الصيرورة بدون
 الصنع فلانه ان اريد معناه الحقيقي اى الكون بطريق الانتقال كالتحجر
 و التولد فهو ايضا ظاهر و اما اذا اريد مطلق الكون فلان الصيرورة
 لا تستعمل في اللغة الاعلى الحوادث فلا يجوز اطلاق صيغة التفعّل بمعنى
 الصيرورة و التكلف على الله تعالى و اذا كان صيغة التفعّل في شأنه تعالى
 محمولة على الكمال فمعنى التوحيد بجلال الذات عن تقدير ان يكون الباء
 صلة الاتصاف بالوحدة الذاتية الكاملة غاية الكمال اتصافا كاملا في غاية
 الكمال و عدم شركة الغير في جلال ذاته او ذاته الجميلة او الاتصاف
 بالوحدة الكاملة مع ملا بسة جلال الذات على تقدير ان تكون للملا بسة
 انتهى اقول لا يخفى انه تكلف محض لوجوه اما اولها فلانه لا وجه حينئذ
 لظهور كون الباء صلة للتوحد لانه على كلا التقديرين يحتاج الى حل
 صيغة التوحد على الكمال و اما ثانيا فلان قوله فحينئذ يأتى عنه اياه لا يخفى
 على ذى الفطنة اذا مناسب ان يقول و صيغة التفعّل بدون التفريع
 و اما ثالثا فلان قوله بدون صنع مع تقويته بقوله كقوله تحجر الطين
 الى قوله ومنه التكون و التولد يصير مستدركا اذ يكفي حينئذ ان يقول و صيغة
 التفعّل اما للصيورة و اما للتكلف بل محل على هذا التقدير لانا لانسلم
 ان صيغة التفعّل بحسب الاستعمال منحصرة في الصيرورة بدون صنع
 و فى التكلف بل هو مستعمل للصيرورة مع الصنع بل لمعان اخر ايضا
 فتقييده بقوله بدون صنع مع تأييده ادل دليل على انه اراد ان صيغة

التوحد محاولة في شأنه تعالى على الصيرورة بدون صنع كما لا يخفى على من له اطلاع بأسلوب الكلام واما رابعا فلانه لامناسبة 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 ماسبق من قوله فعنى التوحد بحلال الذات عدم شركة الغير في جلال الذات او الذات الجليلة مستدركا على ان حمل قوله الاتصاف بالوحدة الذاتية على ذلك التقدير تكلف بارد غاية البرودة ثم قال واما حلها تجوزا على السكون المطلق فهو وان جاز ايضا لكن حلها على الكمال اولى وفيه ان حلها على السكون المطلق ليس باعتبار التجوز بل بتجريد عن بعض المعاني فيكون حقيقة قاصرة وليس شعري ما وجد اولويه الحمل على الكمال مع ان مؤديهما واحد اذا المعنى على تقدير الحمل على الكون المطلق المتصنف بالوحدة التي ليس للغير مدخل فيه بل منشأؤها ذاته تعالى وعلى تقدير الحمل على الكمال المتصنف بالوحدة الكاملة وهي التي تكون في الذات والصفات ولا يكون للغير مدخل في الاتصاف بهابل الحمل على السكون المطلق اولى لانه عمل بالحقيقة القاصره بخلاف الكمال فانه مجاز بذكر الملزوم و ارادة اللازم تأمل (قوله الاولى كون الضمير لله الى آخره) اعلم ان الاحتمالات ههنا اربعة لان ضمير بحججه اما ان يكون لله اول النبي وعلى كلا التقديرين اما ان يكون اضافة الساطع الى حجج بمعنى من او اضافة الصفة الى موصوفها فعلى تقدير كون الضمير لله يفيد ان آية نبينا اعظم من آيات سائر الانبياء اذ يصير المعنى المؤيد بساطع من بين جميع حجج الله تعالى اى المعجزات الدالة على صدق الانبياء فان الحججة انما يقال باعتبار الغلبة على الخضم او المؤيد بجميع حججه الساطعة بناء على ان الجمع المضاف يفيد الاستغراق على ما تقرر في الاصول فلو كان غير نبينا مؤيدا بالحجة الساطعة لم يكن نبينا مؤيدا بالساطع من جميع حجج الله تعالى او بجميع الحجج الساطعة لكن عبارة المحشى ناظرة الى التقدير الاول اعنى كون الضمير راجعا الى الله تعالى و اضافة الساطع الى الحجج بمعنى من حيث قال ليفيد ان آية نبينا ولم يقل ان آيات نبينا وعلى تقدير ان يكون الضمير لمحمد عليه السلام ينبغى ان يحمل اضافة الساطع الى الحجج على اضافة الصفة الى الموصوف ليفيد التمدح بان نبينا مؤيد بحجج جميعها ساطعة بخلاف

ما اذا كانت بمعنى من فانه لا يخلو عن التمدح اذ يصير المعنى المؤيد بساطع
 من جميع الحجج التي اظهرت على يده بل لامدح فيه اذ سائر الانبياء امام مؤيد
 بحجة ساطعة من بين جميع حججهم او جميع حججهم متساوية فيلزم تساويهم
 معه او فضلهم عليه ولذلك فرع المحشى على تقدير كون الضمير لمحمد عليه
 السلام (قوله فساطع حججه من قبيل اخلاق ثياب) وبما ذكرنا اندفع
 ما قيل انه على تقرير ان يكون الضمير لله فافادته ان آية نبينا اعظم من آيات
 سائر الانبياء انما يتم اذا كان في العبارة اشارة بان سائر الانبياء لم يؤيدوا
 بامثال هذه البراهين في السطوع والظواهر انها غير مشعرة لانه اذا كان
 الجمع المضاف للاستغراق كما هو الاكثر فاشعار العبارة بها ظاهر لان المتبادر
 من الساطع من بين جميع الحجج ان يكون سطوعه بالنسبة الى كلها كما يقال
 هذا الشجر مرتفع من بين الاشجار اى بالنسبة الى كلها نعم انها لا تدل
 عليه بطريق القطع لكن المقام خطابي يكفي فيه الظن قال المحشى
 المدقق في توجيه قوله ليفيد ان آية نبينا اعظم من آيات سائر الانبياء
 بناء على ان المراد بافراد الحجج التي جمعت هي بالقياس اليها حجة كل واحد
 واحد من الانبياء بان يكون جميع حجج هذا النبي فردا وجميع حجج نبي آخر
 فردا آخر وهكذا فكانه قال بساطع جميع حجج الله التي اكرم بها الانبياء
 وعلى ان الاضافة للاستغراق والا لم تقدر اعظمية آية نبينا على آيات سائر
 الانبياء على ما لا يخفى وليس المراد بها كل واحد واحد من حجج الله مطلقا
 ولا كل واحد واحد من حجج الانبياء كذلك والا يصير المعنى المؤيد بساطع
 جميع حجج الله وان كان بعضها حجة نفسه وحينئذ لا يفيد سطوع جميع
 حججه بل سطوع بعضها والمقصود هو الاول على ما نقل عند في الحاشية
 على قوله فساطع حججه من قبيل اخلاق ثياب من قوله فالمعنى الحجج
 الساطعة فيدل على سطوع جميع حججه اقول لا يخفى انه لا حاجة الى تكلف
 اعتبار جميع حجج نبي حجة واحدة وجعلها فردا من الحجج التي جمعت هي
 بالقياس اليها بل الظاهر ان المراد كل واحد واحد من حجج الله تعالى التي
 جاءت بها الانبياء واما عدم افادته حينئذ سطوع جميع حجج نبينا فلا يضر
 لان المقصود التمدح واظهار شرف مرتبته على سائر الانبياء وهو حاصل
 لان حجته ساطعة على جميع الحجج وان كان بعض تلك الحجج حجة نفسه
 بخلاف حجج سائر الانبياء ويدل على ذلك قوله ليفيد ان آية نبينا الى آخره بافراد

لفظ الآية ما و تقبل من الحاشية على قوله فساطع حججه انما هو على تقدير ان يكون الضمير لمحمد عليه السلام فانه حينئذ لولم يجعل من قبيل اضافة الصفة الى الموصوف لا يفيد التمدح و اظهار شرفه على سائر الانبياء على ما قررنا فتأمل (قوله اما على توهم اما الى آخره) والفرق بين توهم اما و تقديرها ان معنى التوهم حكم العقل بواسطة الوهم انها مذكورة في النظم بواسطة اعتباره بها في امثال هذا المقام فيكون حكما كاذبا و معنى التقدير انها مقدرة فيه و يجعل في الاحكام كالمذكورة فهو حكم مطابق للواقع و بالجملة كلا الوجهين ذكرهما السيد قدس سره و تبعه من جاء بعد لكن الشيخ الرضى صرح بان تقدير اما مشروطة يكون ما بعد الفاء امرا او نهيا و ما قبلها منصوبا به كقوله تعالى * و ربك فكبر * و الاولى ان يقال اتيان الفاء لاجراء الظرف مجرى الشرط كما ذكره الشيخ الرضى في قوله تعالى * و اذلم يهتدوا به فسيقولون هذا * (قوله بطريق تعويض الواو) متعلق بالتقدير اذ لا يجوز الجمع بينها و بين اما لانها في اوائل الكتب اما من الاقتضاب او فصل الخطاب كما هو المشهور وكلاهما يقتضيان الانقطاع عما قبله و اما على تقدير التوهم فالواو اما لعطف الجملة على الجملة بناء على ان هذه الجملة لانشاء مدح العلم و المختصر او على ان جملة الحمد و الصلوة اخبارية لما ان الاخبار بالحمد يستلزم الحمد و بالصلوة يدل على التعظيم و اما لعطف القصة على القصة و الجامع ان السابق تمهيد للتأليف و هذا بيان لسيد و الظرف معمول اقول المفهوم من السياق (قوله كما وقع في عبارة المفتاح) حيث قال و اما بعد فان خلاصه الاصلين الى آخره ذكر بعض المحققين انه اذا قصد باما ضبط الاجمال بعد التفصيل يكون بمنزلة ان يقول و بالجملة فيجوز الجمع بينها و بين الواو و فأنستها تأكيد مضمون الكلام و ما وقع في المفتاح من هذا القبيل يؤيده قوله خلاصة الى آخره و اما اذا كان من الاقتضاب او فصل الخطاب كما فيما نحن فيه فلا يجوز (قوله القواعد) جمع قاعدة و هي الاساس يعنى ان القاعدة ههنا بالمعنى اللغوى لا الاصطلاحى اعنى القضية الكلية المنطقية على احكام الجزئيات (قوله لان العقائد) حاصله ان العقائد سواء كان العقل كافيا في اثباتها و لا يتوقف اثباتها على الشرع كسئلة وجود الواجب و علمه و قدرته و كلامه و ارادته

او لا يكون كافيا كمسئلة الحشر واحوال الجنة فان ثبوت امثال هذه انما
 هي بالشرع يجب ان يؤخذ جميع تلك العقائد من الكتاب والسنة ليعتد بها
 ويعتمد عليها والا لكانت كمسائل الحكمة الالهية العقلية الصرفة التي
 لاتصلح للاعتداد اذ كثيرا ما يحكم العقل بمقتضيات الوهم التي يجب
 تنزيه الله تعالى عنها واذا كانت من حيث الاعتداد موقوفة على الكتاب
 والسنة يكون الكتاب والسنة اساسا لها والحال ان ثبوت الكتاب والسنة
 يتوقف على المسائل الكلامية من كون الواجب موجودا وقادرا وعالما
 ومريدا ومرسلا للرسول ومصداقا لها اذ لو لم يثبت كل منها لم يثبت الكتاب
 والسنة كما لا يخفى فيكون الكلام اساسا للكتاب والسنة اللذين هما اساسان
 للعقائد الاسلامية نقل عنه فان قلت او لا ان العقائد من الكلام وكون
 الكلام اساس اساسها يقتضى كون الشيء اساسا لنفسه اذ لا يتوقف الكتاب
 الا على المسائل الاعتقادية وثانيا ان الكلام اساس العقائد لان اساس
 الاساس اساس والكتاب اساس علم الكلام لان العقائد من الكلام فاساسها
 اساسه فالكتاب اساس اساس العقائد فالقرينة الثانية تشمل الكتاب
 والسنة مثل الاولى قلت او لا الحصر المذكور ممنوع وان سلم فالعقائد بحسب
 اعتدادها تتوقف على الكتاب المتوقف على العقائد بحسب ذاتها وثانيا
 ان المتبادر من اساس الشيء هو الاساس بالذات وان سلم فاساس الفن
 ما يتوقف هو عليه لابعض مسائله وان سلم فاساس الكتاب هو ذات العقائد
 والكتاب انما هو اساس العقائد من حيث الاعتداد فلا يكون اساسا
 لاساسها من حيث هو اساس فليتأمل انتهى فما ذكره او لا ابطال للتوجيه
 المذكور لكونه اساس الاساس بانه يستلزم اساسية الشيء لنفسه لان جميع
 العقائد على ما ذكرتم يتوقف على الكتاب وهو لا يتوقف الا على المسائل
 الاعتقادية فلا بد ان يراد بالمسائل التي جعلتموها اساسا له تلك المسائل
 الاعتقادية فيلزم ان يكون بعض العقائد اساسا لجمعها ومن جعلتها ذلك
 البعض فيلزم اساسية الشيء لنفسه ولا يخفى ان قوله العقائد من الكلام
 مما لا يحتاج اليه اللهم الا ان يقال المقصود منه الاشارة الى انه كما يلزم اساسية
 العقائد لنفسه كذلك يلزم اساسية الكلام لنفسه وذلك لان العقائد من الكلام
 فاساسها اساسه فالكتاب اساس الكلام والكلام اساس له فيكون الكلام
 اساسا لنفسه وما ذكره ثانيا منع لافادة القرينة الثانية للترقي وحاصله

ان الكلام اساس العقائد لانه 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 اشتغالها الكتاب
والسنة كالاولى فلا تفيد الترقى في المدح واجاب اولاً عن الاعتراض الاول
بان الحصر المستفاد من قوله اذلا يتوقف الكتاب الاعلى المسائل الاعتقادية
ممنوع اذ كما يتوقف الكتاب عليها يتوقف على مبادئ تلك المسائل وعلى
مباحث النظر ايضا فالمراد بالمسائل الكلامية مبادئ تلك المسائل او مباحث
النظر ايضا فلا يلزم اساسية الشئ لنفسه لكن لما كان في منع الحصر المذكور
نوع مكابرة لان ثبوت الكتاب والسنة انما يتوقف بالذات على ثبوت الواجب
وارادته وقدرته وكلامه على ما سيجي واما على مبادئها فانما هو بالواسطة
فجعل الكلام اساس اساس باعتبار مبادئها دون نفسها تحكم وكذا
جعله اساسا باعتبار مباحث النظر يستلزم ان يكون المنطق واصول
الفقه اساس اساس العقائد لما ان مباحث النظر جزء منه على ان في توقف
الكتاب على مباحث النظر نظر (قال وان سلم الى آخره) اى ولو سلم الحصر
المذكور فنقول الفرق بالاعتبار متحقق لان العقائد من حيث الاعتداد
يتوقف على الكتاب والكتاب يتوقف عليها من حيث ذاتها فاللازم توقف
العقائد من حيث الاعتداد على نفسها من حيث الذات ولا استحالة فيه قال
الفاضل المحشى في توجيه منع الحصر لان سلم ان الكتاب لا يتوقف الاعلى
المسائل الاعتقادية لم لا يجوز ان يثبت الكتاب بما يجازه بسبب بلاغته
الظاهرة لاهل البلاغة انتهى اقول توجيه المنع بهذا الطريق يضر الموجه
لانه حينئذ لا يتوقف الكتاب على المسائل الكلامية اصلا فلا يكون
اساس اساس العقائد على ان الاعجاز بسبب البلاغة انما يدل على انه خارج
عن طوق البشر واما كونه من الله فوقوف على ثبوت انه موجود قادر
مريد متكلم وسيجيء تفصيل هذا واجاب ثانيا عن الاعتراض الثاني
بمنع المقدمة الاولى اعنى قوله الكلام اساس العقائد بسند ان المتبادر من
الاساس ما يكون اساسا بالذات والكلام ليس اساس العقائد بالذات بل بالواسطة
وبمنع المقدمة الثانية اعنى قوله والكتاب اساس الكلام بسند ان اساس
الفن ما يتوقف عليه كله لاجب 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 آخر منه و ان سلطنا
 كلتا المقدمتين فاساس الكتاب هو نفس العقائد والكتاب انما هو اساس
 العقائد من حيث الاعتداد فلا يكون الكتاب اساسا لاساس العقائد من حيث
 هو اساس وفيه ان معنى الاساسية هو التوقف من اى جهة كانت فاعتبار
 قيد الحيثية ليس بواجب في كونه اساس اساس ولعله اراد هذا بقوله
 فليأمل (قوله في هذه القرينة ترق في المدح الى آخره) تفرغ على ماسبق
 يعنى اذا كان المراد بالقواعد الكتاب والسنة ففي هذه ترق في مدح الكلام
 ليس في قوله مبنى علم الشرايع والاحكام لان القرينة الاولى شاملة للكتاب
 والسنة لكونهما ايضا مبنى الاحكام الشرعية العملية بل كونهما مبنى لها
 اولا بالذات لاستنباطها منهما وكون الكلام اساسا لها باعتبار توقفهما عليه
 بخلاف الثانية فانها غير شاملة للكتاب والسنة اذ لا يصدق عليهما اساس
 اساس عقائد الاسلامية قال المحشى المدقق وفيه ان قوله هو علم التوحيد والصفات
 بالضمير الدال على الحصر يدل على ان الاولى يختص بعلم التوحيد والصفات
 غير متناولة للكتاب والسنة وان كان على سبيل الادعاء فلا يناسب ملاحظة
 الترقى بالوجه المذكور في القرينة الثانية انتهى ولا يخفى ان هذا الاعتراض
 بعد تسليم دلالة الضمير على الحصر المذكور انما يرد لو تقدم الاخبار على
 العطف فيكون القصر بالنسبة الى كل من القرينتين واما لو كان العطف
 مقدما على الاخبار فيحتمل ان يكون القصر بالنسبة الى مجموع القرينتين ولا شك
 انه قصر حقيق وليس غير الكلام متصفا بمجموع مافى القرينتين (قوله
 ويمكن ان يقال الى آخره) يعنى ان المراد بالقواعد الادلة التفصيلية وهى
 الادلة العقلية والنقلية المذكورة في بيان تلك العقائد على التفصيل والكلام
 اساس لتلك الادلة بناء على ان استنزاهما لتلك العقائد وصحتها وفسادها
 يعرف بالكلام لان مباحث النظر جزء منه على ما اختاره المتأخرون
 فيكون اساس اساس العقائد قال بعض الفضلاء وفيه انه انما يفيد مدح
 كلام المتأخرين حيث جعلوا مباحث النظر جزءا منه لا كلام القدماء مع
 ان المختصر فيه وانه يلزم ان يكون المنطق اساس عقائد الاسلام وايضا المبين
 في مباحث النظر انما هو عوارض المبادئ لانفسها واعلى العلوم ما بين
 فيه نفسها والا يلزم ان يكون المنطق اعلى من الالهى ولم يقل به احد
 وبه صرح قدس سره في حواشى العضية فتأمل انتهى (قوله بناء على

ان مباحث النظر الى آخره (الاولى ان يقال بناء على ان اثبات تلك الادلة
 واقامة الدليل عليها انما هو في الكلام حتى لا يرد عليه ماسبق والذي
 خطر بالبال في توجيه عبارة الشارح وارجو ان يكون هو الاظهر ان المراد
 من القواعد القضائية الكلية التي تتوقف عليها العقائد من مباحث الامور
 العامة والجواهر والاعراض والكلام اساس لتلك القواعد لانها مبين فيه
 بالدلائل القطعية وللفضلاء في توجيه عبارة الشارح وجوه كثيرة تركناها
 مع ما يرد عليها مخافة الاطناب (قوله اى علم يعرف فيه ذلك الى آخره) اى
 المسائل المتعلقة بتوحيد الواجب وصفاته قال بعض الفضلاء وهو كلام
 اهل السنة والجماعة لا المعتزلة لانهم ينفون الصفات فكلامهم علم التوحيد
 الصرف وفيه ان المعتزلة لم ينفوا الصفات بمعنى عدم البحث عنها حتى يكون
 كلامهم علما يعرف فيه التوحيد الصرف دون الصفات بل نفهم بمعنى عدم
 اثباتها زائدة على الذات فيصدق على كلامهم انه علم متعلق بالتوحيد
 والصفات لانه يبحث فيه عن احوال الصفات بانها ليست زائدة على ذات
 الواجب (قوله فنسبة الوسم الى آخره) حيث قال الموسوم بالكلام قيل
 هذا ناظر الى التوجهين معا يعنى ان الشارح انما اورد الموسوم بعد قوله
 علم التوحيد بناء على ان لفظ الكلام كان اشهر اسماء الكلام وعندى انه ناظر الى
 التوجيه الاخير ودفع اعتراض نشأ منه وهو انه اذا كان علم التوحيد والصفات
 لقباله فلا معنى لنسبة الوسم الى الكلام بل الواجب ان يقول الموسوم
 بعلم التوحيد والصفات والكلام فيخصيص الوسم يدل على انه لم يرد
 المعنى اللقبى ودفعه المحشى بقوله فنسبة الوسم الى آخره يعنى انما نسب الوسم
 الى الكلام مع كون كل منهما علمه لاشتهاره به فيكون قوله الموسوم بالكلام
 صفة موضحته بمنزلة عطف البيان كما يقال جاءنى ابو حفص الموسوم
 بعمر (قوله من فوائد) اشارة الى ان فوائده كثيرة كما ذكر في شرح
 المواقب الى آخره (قوله فان الشريعة الى آخره) اى الاحكام التي شرع
 الله تعالى لعباده من الاعتقادات والعمليات من حيث انها تطاع لهادين يقال
 دانه اى ذله واطاعه ومن حيث انها تكتب ملة يقال املا الكتاب وامليته
 اى كتبه ففي اضافة النجم الى الملة والدين اشعار بانه مقتدى اهل العلم والعمل
 لان الكتابة شعار العلماء والعمل شان الاتقياء وفي تأخير الدين عن الملة اشارة
 الى شرف العلم على العمل (قوله والامال بمعنى الاملاء الى آخره) نقل عنه

هذا جواب سؤال مقدر وهو ان يقال كيف يقال الشريعة من حيث انها تملئ ملته والحال ان الملة من المضاعف والاملاء من الناقص (قوله سميت الى آخره) يعنى ان دار السلام مركب اضافى سميت الجنة اما لان اهلها سالم من الآفات او لانهم مخاطبون بالسلام وعلى هذين التقديرين يكون لفظ السلام مصدرا اولان السلام من اسماء الله تعالى اضيف الجنة اليه تشريفا لهما كما يقال بيت الله للمسجد الحرام فحينئذ يكون لفظ السلام صفة مشبهة (قوله و معنى هذا الاسم هو الذى منه السلامة) اى فى المبدأ وبه السلامة اى فى المعاد او معناه ذو السلامة عن جميع النقائص (قوله فوجه تخصيص هذا الاسم) يعنى اذا كان السلام من اسماء الله فوجه تخصيص اضافة الدار اليه دون اسم آخر ظاهر لان معنى هذا الاسم المعطى للسلامة والجنة دار السلامة فى كل منهما معنى السلامة (قول كناية عن الاعراض) لان المعرض عن الشئ يطوى كشحه عند ذكر اللازم الذى هو طى الكشع و اراد الملزوم وهو الاعراض و يجوز ان يكون استعارة تحيلية مرشحة بان شبيهه فى نفسه المقال بماله كشع فاقبت الكشع تحيلا ورشحه بالطى والمأل واحد (قوله ولما تعدد المتبوع الى آخره) نقل عنه وهذا جواب سؤال مقدر وهو ان يقال ان الاعراب للتابع يكون واحدا فلم تعدد الاعراب ههنا فاجاب بقوله ولما تعدد الى آخره وحاصله ان المتبوع ايضا متعدد معنى فكانه ذكر كلا من المتبوعين على حدة وعقب بتابعه (قوله بان الجملة الثانية انشائية الى آخره) يعنى ان الجملة الثانية وهى قوله نعم الوكيل جملة انشائية لان افعال المدح وضع لانشاءه والجملة الاولى اعنى قوله وهو حسبي جملة اخبارية فلا يجوز عطف احدهما على الاخرى بالواو لكمال الانقطاع وكذا لا يجوز عطفه على حسبي اما على تقدير عدم التأويل فلانه يلزم عطف الجملة على المفرد وهو غير جائز لما مر واما على تقدير تأويله يحسبني فلانه وان حصل المناسبة بينهما بان كلا منهما جملة فعلية لكن الاولى خبرية والثانية انشائية على هذا التقدير ايضا (قوله و يرد عليه الى آخره) يعنى ان الجملة الاولى وان كانت خبرية صورة لكنها واقعة فى محل الدعاء والمقصود بها انشاء الكفاية لا الاخبار بانه تعالى كافى فى نفس الامر وهو ظاهر قال بعض الافاضل ينقل الكلام حينئذ الى عطفه على قوله والله الهادى وان جعل ذلك لانشاء المدح فينقل الكلام

الى عطفه على قوله فحاولت وجعله انشاء لشرح به جدا اقول جملة
والله الهادي ليس معطوفا على جملة فحاولت حتى يلزم البعد بل هو جملة
دعائية والرو فيه اعتراضية كما في قوله ان الثمانين وبلغتها فكانه
قال اللهم اهديني الى سبيل الرشاد واعطني العصمة والسداد وعدل
الى الجملة الاسمية للدلالة على الدوام والثبات كما في الحمد لله (قوله وايضا
يجوز عطف القصة على القصة الى آخره) معنى عطف القصة على القصة
على ما بينه السيد الشريف نافلا عن صاحب الكشف ان يعطف جل
مسوقة لغرض على جل مسوقة لغرض آخر لمناسبة بين الغرضين
فكلما كانت اشد كان العطف احسن من غير نظر الى كون الجمل خبرية
او انشائية فعلى هذا يشترط في عطف القصة على القصة ان يكون كل
من المعطوف والمعطوف عليه جملا متعددة وههنا ليس كذلك ولعل
الحشى و اراد بعطف القصة على القصة عطف حاصل مضمون احدى
الجملتين على حاصل مضمون الاخرى عن غير نظر الى اللفظ وهذا العطف
ما جوزة الشارح في شرح التلخيص في بحث الفصل والوصل ووصفه
بالدقة والحسن وايداه بمثال اورده صاحب الكشف وهو زيد يعاقب
بالقيد والارهاق 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 بشئ من المعنيين على ما نص عليه الشارح في بحث
الفصل والوصل منه فلا يتم جواب الحشى من قبله نعم لو كان قصد
الشارح رد هذا العطف مطلقا لم يكنه ليس كذلك كيف وقد اعترف به
في شرح الكشف وقوعه في القرآن نحو * ماؤيهم جهنم وبئس
المهاد * (قوله و رده بعض الفضلاء الى آخره) اى رد سيد المحققين
رد الشارح هذا العطف في حاشيته على شرح التلخيص بانه يجوز عطف
نعم الوكيل على مجموع هو حسبي بان يقدر المبتدأ فى المعطوف اما مقدما
ليناسب المعطوف عليه اى هو نعم الوكيل فيكون المخصوص مقديما على
نعم الوكيل نحو زيد نعم الرجال على ما صرح به صاحب المفتاح وغيره من
ان المخصوص مقدم عليه واما مؤخرا اى نعم الوكيل هو ويكون المخصوص
المؤخر مبتدأ على مذهب من يجعله مبتدأ وانما لم يتعرض السيد السند لهذا

الاحتمال لانه لا يتم على مذهب من يجعل المخصوص خبر مبتدأ محذوف
 بخلاف الاحتمال الاول اذلا خلاف في انه اذا كان مقدما فهو متعين
 للابتداء ولا يخفى عليك انه بعد تقدير المبتدأ لولم يؤل نعم الوكيل بمقول
 في حقه ذلك يكون الجملة ايضا انشائية اذا جملة الاسمية التي خبرها انشاء
 انشائية كما ان الجملة التي خبرها فعل فعلية بحسب المعنى كيف لا ولا فرق
 بين نعم الرجل زيد ونعم الرجل في ان مدلول كل منهما نسبة غير محتملة
 للصدق والكذب وبعد التأويل لا يكون المعطوف جملة نعم الوكيل بل جملة
 متعلقة خبرها نعم الوكيل واعتراض الشارح انما هو في عطف نعم الوكيل على
 انه بعد التأويل يفوت انشاء المدح العام الذي وضع افعال المدح لانشاءه
 بل يصير لخبار المدح الخاص وهو انه مقول في حقه نعم الوكيل (قوله وايضا
 يجوز الى آخره) يعني ثم قال بعض الفضلاء في رد الشارح بانه يجوز عطف
 نعم الوكيل على حسبي باعتبار تضمنه معنى يحسبني لانه وان كان اخبارا
 لكن له محل من الاعراب لوقوعه خبرا لهو ويجوز عطف الانشاء
 على الاخبار الذي له محل من الاعراب فان قلت الموجب لمنع العطف
 كمال الانقطاع وهو باق في صورة يكون للاخبار محل من الاعراب فالوجه
 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 حينئذ 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 فحينئذ
 يجوز عطف جملة نعم الوكيل على حسبي بلا تأويله يحسبني لانها جملة لها
 محل من الاعراب صرح به السيد السند في حاشية المطول هذا وقد
 ذكر الشيخ الرضى ان نعم الرجل بمعنى المفرد وتقديره اى رجل جيد فحينئذ
 لا اشكال في عطفه على حسبي (قوله ويدل عليه قطعا) اى يدل على
 ان عطف الانشاء على الاخبار الذي له محل من الاعراب جائز كقوله
 تعالى وقالوا حسبنا الله ونعم الوكيل فان نعم الوكيل معطوف على حسبنا الله
 وهو اخباره له محل من الاعراب لانه مقول قالوا (قوله لان هذه الواو
 من الحكاية لامن المحكي الى آخره) دفع توهم انه لم لا يجوز ان يكون مجموع
 الجملتين مقول قالوا بثبوت الواو بينهما بان يكون المقول على سبيل الحكاية

حسبنا الله ونعم الوكيل فلا يكون من عطف الانشاء على الاخبار فيما له
 محل من الاعراب ووجه الدفع ان الواو من الحكاية اى من كلام الحاكي
 اى قالوا حسبنا الله وقالوا نعم الوكيل ولا يجوز ان يكون من الكلام المحكى لانه
 لا يصح العطف ح اذ يلزم عطف الانشاء على الاخبار فيما لا محل له من الاعراب
 الا بتأويل بعيد وهو ان يقال تقديره وقلنا نعم الوكيل ومثل هذا التقدير
 لا يلتفت اليه لعدم سبق الذهن اليه ولا قرينة دالة عليه مع انه لامناسبة
 بين مفهومي الجملتين على وجه يحسن العطف بالواو (قوله وليس هذا
 مختصا بما بعد القول) حتى يتوهم ان الجواز المذكور فيما اذا كان بعد القول
 لان صحيح 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 عالم وما اجهله
 فان جملة وما اجهله لانشاء التعجب عطف على ابوه عالم وهو خبرية (قوله
 ويرد عليه) اى على ما قاله بعض الفضلاء من ان الآية دالة على جواز
 العطف المذكور قطعا انه يجوز ان يكون الواو من القول المحكى ويكون
 مدخول الواو معطوفا على ما قبله بتقدير المبتدأ اما مؤخرا ليناسب المعطوف
 عليه فان حسبنا خبر والله مبتدأ لان الحسب بمعنى الحسب واضافته الى
 ضمير المتكلم لفظية والا فالمبتدأ والخبر اذا كانا معرفتين يجب تقديم المبتدأ
 على الخبر فى كلام البلغاء بقرينة ذكره فى المعطوف عليه ومجى حذفه
 فى الاستعمال وانتقال الذهن اليه واما مقدما رعايته تقرب المرجع مع ما سبق
 وبما ذكرنا اندفع ما قاله الفاضل المحشى من ان تقدير المبتدأ مقدما
 وتأويل بعيد اذ المشهور تقدير المخصوص بالمدح مؤخرا وعلى هذا يكون
 من قبيل عطف الانشاء على الاخبار واما تقدير المبتدأ فى قوله وهو حسبي
 ونعم الوكيل مقدما فليس بعيد لان المبتدأ المذكور فى المعطوف عليه مقدما
 على الخبر بخلاف حسبنا الله اذ لم يذكر فيه اسم الله مبتدأ مقدما على الخبر لان
 التأويل 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 حسبي ونعم الوكيل وعلى تقدير التأخير لا يكون من عطف الانشاء
 على الاخبار على احد المذهبين وهو ان يكون المخصوص المقدر مبتدأ
 وهذا القدر كاف لثبوت قطع دلالته (قوله او عطفه الى آخره) يعنى يجوز

ان لا يكون الواو من الحكاية ويكون نعم الوكيل معطوفا على حسبنا الذي هو خبر مقدم على المبتدأ فيكون من عطف الجملة التي لها محل من الاعراب لانه حينئذ يكون خبرا عطفيا على المفرد والسيد السند قدس سره يجوز عطف الجملة على المفرد اذا كان لها محل من الاعراب على ما صرح به في حاشيته على شرح التلخيص لامن عطف الانشاء على الاخبار هذا ثم بعد تسليم كون الواو من الحكاية لا يدل على الجواز المذكور قطعا لجواز ان يكون قالوا مقدرًا في المعطوف بقرينة ذكره في المعطوف عليه فيكون من عطف الجملة الفعلية الخبرية على الجملة الفعلية الخبرية نقل عنه ان تقدير المبتدأ 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 المحشى انما يرد لو كان معنى قوله قطعا يقينيا اما لو كان معناه دلالة تقطع مادة الاعتراض ولو الزاما فلا لانه لا يمكن للمعترض ان يعترف بهذه التوجيهات اذ لو اعترف بها لم يكن لاعتراضه موقع لجريانها في حسبي ونعم الوكيل (قوله للحكم معان ثلثة الى آخره) يعني قد يطلق الحكم على نفس النسبة الخبرية المحجوبة كانت اوسلية وهذا المعنى عرفى وقد يطلق على ادراك تلك النسبة بمعنى ان النسبة واقعة او ليست بواقعة يعني ادراكها بطريق الاذعان والقبول وهذا مصطلح المنطقيين واعلم انه قد حقق ان النسبة الواقعة بين زيد وقائم هو الوقوع بعينه او اللاوقوع كذلك وليس ههنا نسبة اخرى هي مورد الايجاب والسلب وانه قد يتصور هذه النسبة في نفسها من غير اعتبار حصولها او لا حصولها في نفس الامر بل باعتبار انها تعلق بين الطرفين تعلق الثبوت والانتفاء ويسمى نسبة حكائية ومورد الايجاب والسلب ونسبة ثبوتية ايضا نسبة العام الى الخاص اعنى الثبوت لانه المتصور اولا وقد تسمى سلبية ايضا اذا اعتبر انتفاء الثبوت وقد يتصور باعتبار حصولها اولا حصولها في نفس الامر فان تردد فهو الشك وان اذعن بحصولها اولا حصولها فهو التصديق المسمى بالحكم بالمعنى الثاني عند المنطقيين فالنسبة الثبوتية تتعلق بها علوم ثلثة اثنان تصور يان احدهما لا يمتثل النقيض والثاني يحتمله والثالث تصديقي فقد ظهر

ان المعنى الاول اى نسبة امر الى آخر ليس امرا مغيرا للوقوع واللاوقوع
 كما فهمه المحشى المدقق حيث جعل الوقوع معنى آخر للحكم وان معنى
 قوله نسبة امر الى آخر تعلق امر الى آخر وقوعا كان او لا وقوعا كان
 الايجاب والسلب بمعنى الوقوع واللا وقوع وتعلق امر بآخر سواء كان
 مورد الايجاب او مورد السلب ان كانا بمعنى ادراك ان النسبة واقعة
 او ليست بواقعة صرح بكلا الاطلاقين الشارح في شرح الشرح لمختصر
 المنتهى وان معنى قوله ادراك وقوع النسبة او لا وقوعها ادراك ان النسبة
 الثبوتية واقعة في نفس الامر او ليست بواقعة فيها ثم انه ذكر السيد
 الشريف انه يجوز ان يفسر الحكم بالتصديق فقط وان يفسر بالتصديق
 والتكذيب وهذا بناء على ان اذعان ان النسبة ليست بواقعة اذعان
 بان النسبة السلبية واقعة فعلى هذا يجوز ان يعرف الحكم بادراك الوقوع
 فقط دون ان يعرف بادراك الوقوع واللا وقوع معا كما ذكره المحشى
 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 ليس هو ادراك وقوعها
 فقط ايجابا او سلبا بل ادراك نفسها على وجه الاذعان كذلك ليس بشيء
 كما لا يخفى على انك قد عرفت ان ليس لنا نسبة سوى الوقوع واللا وقوع
 وهما النسبة التامة الخبرية واما النسبة التقييدية المغايرة لها فمما لا ثبت له
 والازم ازيدا جزاء القضية وتصورات التصديق على اربعة وقد يطلق
 على خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء والتخير وهذا مصطلح
 الاصوليين من الاشاعرة والخطاب في اللغة توجيه الكلام نحو الغير
 وباضافته الى الله خرج خطاب من سواء والمراد به ههنا اما الكلام
 النفسى لان اللفظى ليس بحكم بل هو دال عليه صرح به السيد السند
 قدس سره في حواشى العنصرية سواء فسر الخطاب بما يقع به التخاطب
 اى من شأنه التخاطب فيكون خطابا في الازل كما ذهب اليه الشيخ الاشعري
 من قدم الحكم والخطاب بناء على ازيلية تعلقات الكلام وتنوعه في الازل
 امرا ونهيا وغيرهما او فسر بالكلام الذى قصد منه افهام من هو متهم
 لفهمه فيكون خطابا فيما لا يزال كما ذهب اليه ابن القطن من ان الحكم
 والخطاب حادثان بناء على حدوث تعلقات الكلام وعدم تنوعه في الازل

وهذا معنى مقاله ان الحكم والخطاب حادثان بل جميع اقسام الكلام يتمتع
 قدمه مع قدمه او ما خوطب به اى ما ثبت بالخطاب وهو الاثر المترتب
 عليه كوجوب الصلاة ٩ وحينئذ يكون المراد بالحكم ما حكم به ومعنى تعلقه
 بافعال المكلفين تعلقه بفعل من افعالهم لا بجمع افعالهم على ما يوهم
 اضافة الجمع من الاستغراق والا لم يرد حكم اصلا اذ لا خطاب يتعلق
 بجمع الافعال فيشمل خواص النبي عليه السلام ايضا لا يقال اذا كان
 المراد بالخطاب الكلام النفسى ولا شك انه صفة ازلية واحدة فيتحقق خطاب
 واحد متعلق بجمع الافعال لانا نقول الكلام وان كان صفة واحدة لكنه
 ليس خطايا 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 التندب او طلب الترك بدونه وهو الكراهة ومعنى التخيير عدم
 طلب الفعل والترك وهو الاباحة وهذا القيد لاخراج خطاب الله المتعلق
 بافعال المكلفين لكن لا بالاقتضاء والتخيير كالتخصيص المنبئة لافعالهم
 وال اخبار المتعلقة باعمالهم كقوله تعالى * والله خلقكم وما تعملون * فان قيل
 اذا كان الخطاب فى 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 قدر لرجل ابنا فامر به بطلب الفعل حين الوجود
 وسيجى ما يتعلق بهذا البحث (قوله كالوجوب والاباحة ونحوهما)
 من التندب والتحريم والكراهة ان كان المراد بالخطاب ما خوطب به
 فطابقة المثال وان كان المراد ما يقع به الخطاب فالحكم حينئذ هو الايجاب
 مثلا لا الوجوب الذى هو اثر الايجاب المترتب عليه بالفاء يقال اوجب
 فوجب فالتمثيل حينئذ مبنى اما على المسامحة واما على ما ذكره بعض المحققين
 من ان الايجاب والوجوب واحد بالذات مختلف بالاعتبار فان الخطاب
 اذا نسب الى الحكم يكون ايجابا واذا نسب الى ما فيه الحكم وهو الفعل
 يكون وجوبا والترتيب بالفاء ايضا باعتبار هذين الاعتبارين على ما ذكره

٩ وحينئذ يكون المراد
 الخ والا لم يكن
 التعريف بالخطاب
 صحيحا لان الحكم ايجاب
 مثلا والخطاب بهذا
 المعنى اثره واجب عند
 ايضا بان الحكم هو
 الايجاب والتحريم
 ونحوهما واطلاقه
 على الوجوب والحرمه
 تسامح وايضا الايجاب
 والوجوب متحد بالذات
 متغاير بالاعتبار فتأمل
 (مص)

الشارح في التلويح (قوله وهذا الاخير الى آخره) يعنى ليس المراد بقوله الاحكام الشرعية مصطلح الاصوليين لان 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 بالاعتقادات ولو تكلفنا وعممنا الفعل بناء على ان الاعتقاد فعل القلب يلزم انحصار مسائل علم الكلام في العلم بالوجوب واخواته من حيث يقصد به الاعتماد اذ يصير معنى قوله والعلم المتعلق بالاولى يسمى علم الشرايع والاحكام والثانية علم التوحيد وان العلم المتعلق بالخطابات المتعلقة بالافعال بالاعتقاد او التخيير من حيث انه متعلق بكيفية العمل يسمى ويختص باسم علم الشرايع والعلم المتعلق بتلك الخطابات من حيث تعلقه بالاعتقاد ويخصص باسم علم التوحيد والصفات فان في التسمية معنى التخصيص ولا شك في ان معنى تعلق العلم بتلك الاحكام في القرينة الاولى كون تلك الاحكام معلومات له كما هو الظاهر السابق الى الفهم لا كونها بعضا من معلوماته والالم يطابق قوله لما انها لا تستفاد الا من جهة الشرع ولا يسبق الفهم عند ذكر الاحكام الا اليها فانه يصير معناه حينئذ ان تلك الاحكام لما لم تكن مستفادة الا من جهة الشرع ولم يسبق الفهم عند ذكر الاحكام الى غيرها خص ذلك الاسم بالعلم المتعلق بمعلومات تكون تلك الاحكام بعضا منها ولا يخفى ركاكته واذا كان التعلق في القرينة الاولى من قبيل تعلق العلم بالمعلوم فكذا في القرينة الثانية فاندفع ما قيل انه يجوز ان يكون معنى التعلق في الثانية كونها بعضا من معلوماته فيصير المعنى والعلم المتعلق بمعلومات تلك الخطابات بعضا منها يسمى علم التوحيد فلا يلزم حصر مسائل الكلام في تلك الخطابات على ان بيان الوجوب ونحوه في الكلام في غاية الندرة وهو في مثل قولهم النظر في معرفة الله واجب ومعرفة الله واجبة فالتعبير عنه بما يتعلق به في غاية السخافة (قوله واستدراك قيد الشرعية الى آخره) لان اخذ الخطاب المضاف الى الله تعالى في تعريفه يشعر بكونه شرعيا اللهم الا ان يتكلف في دفع الاستدراك فيحمل على تجريد الاول اى لفظ الاحكام عن الاضافة الى الله ويقال الخطابات الشرعية او يقال في الثانى اى لفظ الشرعية تأكيد لانه لا تصریح بما علم ضمنا او يجعل التعريف تعريفا للحكم الشرعى

على ما نقل عن اصحاب هذا التعريف لا للحكم المطلق (قوله فالمراد)
 يعنى اذا كانت ارادة المعنى الثالث تعسفا فالمراد اما المعنى الاول اعنى
 النسبة التامة الخبرية وتوجيهه ظاهر اذ يصح حل العلم فى قوله والعلم
 المتعلق بالاولى يسمى علم الشرايع والاحكام وبالثانية علم التوحيد والصفات
 على كل واحد من المعانى الثلاثة للعلم اعنى التصديقات بالمسائل ونفس
 المسائل والملكئة الحاصلة عنها بلا تكلف فعلى الاول وهو الاظهر يكون
 من قبيل تعلق العلم بالمعلوم وعلى الثانى يكون من قبيل تعلق السكل
 بالجزء اذ النسبة جزء المسئلة وعلى الثالث من قبيل تعلق المسبب بالسبب
 بخلاف المعنى الثانى فانه لا يتأتى فيه التوجيهات الثلاث بلا تكلف كما
 ستطلع عليه نقل عنه ويؤيده قوله فيما سيجىء وسموا ما يفيد معرفة
 الاحكام فان المراد بالحكم هناك هو الاول قطعاً اذ لا معنى لافادة معرفة
 التصديق (قوله او الثانى الى آخره) يعنى ان المراد اما المعنى الثانى وهو
 ادراك تلك النسبة فحينئذ لابد ان يجعل العلماء فى قوله والعلم المتعلق بالاولى
 يسمى علم الشرايع آه والعلم المتعلق بالثانية الى آخره عبارة عن المسائل فالمعنى
 المسائل المتعلقة بالادراك المتعلقة بكيفية العمل يسمى علم الشرايع والمسائل
 المتعلقة بالادراكات المتعلقة بالاعتقاد يسمى علم التوحيد فحينئذ يكون التعلق
 تعلق المعلوم بالعلم او يجعل العلماء عبارة عن الملكئة فانه يطلق العلم على
 الملكئة كما يقال فلان يعلم النحر فيصير المعنى الملكئة الحاصلة من تلك
 الادراكات الى آخره وحينئذ يكون التعلق تعلق المسبب بالسبب اذ الملكئة
 انما تحصل بسبب مزاولته تلك الادراكات وانما قلنا لابد ان يجعل العلماء
 عبارة عن المسائل والملكئة اذ فى جملها على التصديقات بالمسائل يحتاج
 معنى التعلق الى التكلف بان يقال مجموع التصديقات المتعلقة بالتصديقات
 الشرعية العلمية ٤ بمعنى ما هى متألفة منها يسمى علم الشرايع ومجموع
 التصديقات المتعلقة بالتصديقات الاعتقادية يسمى علم التوحيد او يقال
 العلمان عبارة عن التصديق على مذهب الامام فيكون المعنى التصديقات
 المتعلقة بالاحكام العلمية تعلق السكل بالجزء يسمى علم الشرايع
 والتصديقات المتعلقة بالاحكام الاعتقادية يسمى علم التوحيد والصفات
 وهذا حاصل ما نقل عنه وجه الجعل هو عد التكلف فى معنى حينئذ
 اذ لا يخفى ان جعل جملة التصديقات متعلقة بما هى متألفة منه اعنى

٤ بمعنى ما هى الخ
 اشارة الى ان المراد
 من المتعلق بالكسر وهو
 الكل المجموعى ومن
 المتعلق بالفتح هو
 الافرادى فلا يلزم اتحاد
 هما وانما يلزم اذا
 اريد منهما المجموعى
 او الافرادى فان قلت
 فاذا عكس الامر لا
 يلزم فلم اخير من الاول
 المجموعى قلت دفعا
 لتسمية كل واحد من
 المسائل العلم وهو خلاف
 المشهور فتأمل (مص)

التصديقات المخصوصة او جعل التصديق على مذهب الامام متعلقا بالحكم
الذى هو جزء منه تكلف محض انتهى (قوله وعلى التقديرين) اى سواء
كان المراد المعنى الاول والثانى معنى الشرعية ما يؤخذ من الشرع
بان يخالف القطعيات بالنسبة الى فهم الآخذ لا ما يتوقف عليه بمعنى انه
لا يدرك لولا خطاب الشارع والالزم خروج اكثر المسائل الكلامية
عن المقسم لان وجوده وعلمه وتوحيده وغير ذلك لا يتوقف على الشرع
لكن يجب اخذها ايضا منه ليصلح للاعتداد اذ كثيرا ما يعارض الوهم
العقل فيوقعد في المهلكة كما وقع الالهيات للفلاسفة بخلاف ما اذا كان
مؤيدا بالوحي المفيد للحق اليقين فانه لا مدخل للوهم فيه (قوله ٣ ان اريد به
مطلق التعلق الى آخره) اى ان اريد به كونه الشئ منسوبا الى آخر اى
وجه كان فالامر في صحة معنى التعلق في كلا الموضوعين ظاهر اذ يجوز حينئذ
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 لانه المقصود منها فلا حاجة حينئذ الى التأويل
في قوله بالاعتقاد واما قول الفاضل المحشى من انه على تقدير ان يكون
المراد بالحكم ادراك النسبة يجب تأويل الاعتقاد بالمعتقد وان اريد
مطلق التعلق اذلا معنى لتعلق الادراك بالاعتقاد الذى هو ادراك فليس
بشئ اذ لا يشك في صحة قولنا الادراكات التى يقصد منها التصديق فقط
لا العمل يسمى علم التوحيد والصفات فان غاية العلوم الغير الآلية حصولها
في نفسها كما حققه السيد السند قدس سره في حاشية شرح المطالع
(قوله وانما لم يعتبر التعلق الى آخره) يعنى اذا اريد مطلق التعلق فكما انها
تتعلق بكيفية العمل تتعلق بنفس العمل ايضا لكونه معروضا فيها ايضا
فلم لم يعتبر بالنسبة الى نفس العمل للاشارة الى نكتة وهى ان تعلقها
بالعمل من حيث الكيفية فان الاحكام الفقهية انما تتعلق بفعل المكاف
من حيث الوجوب والندب ونحوهما بخلاف اكثر الاحكام الثابتة اعنى
ما يتعلق بالاعتقاد فان تعلقها بنفس الاعتقاد لا باعتبار كيفيته وانما قال
عامية الاحكام لان بعض الاحكام متعلقة بكيفية الاعتقاد مثل معرفة الله
تعالى واجبة اى الاعتقاد بوجوده وصفاته واجب فيكون متعلقا بكيفية
الاعتقاد وهذا حاصل ما نقل عنه بقوله يعنى ان اريد مطلق التعلق يجوز

٣ يعنى ان اريد به
مطلق التعلق اى اعم
من تعلق النسبة
بطرفيها او التصديق
بالقضية ومن تعلق
النسبة بالعرض من
التدوين اى تدوين
تلك الاحكام وليس
مراده انه اعم من
تعلق المعلوم بالعلم والا
لم يخرج الفقه بقميد
التعلق بالاعتقاد لان
نسبة الفقه ايضا متعلقة
بالاعتقاد بهذا المعنى
وان لم يكن ذلك الا
اعتقاد عرض الفقهاء
من التدوين مع ان هذا
القميد مسوق لاجراج
القميد عن تعريف علم
الكلام فافهم (ككتبوى)

ان يعتبر بالنسبة الى نفس العمل والى كفيته لكن الثاني اولى اذ فيه اشارة الى نكته وقد وقع في شرح المقاصد بدون لفظ الكيفية وعبارة هذا الكتاب اولى من عبارته انتهى ومما ينبغي ان يعلم ان المراد بالكيفية على هذا التوجيه العوارض الذاتية للعمل لا تصححها والاطيان به على الوجه المشروع والالم يصح قوله وتعلق عامة الاحكام الثانية الى آخره لانها ايضا متعلقة بتصحيح الاعتقاد والاطيان به على الوجه المشروع وليس معنى قوله تعلقها بالعمل من حيث الكيفية ان تعلقها به من حيث انه مقيد بهذه الحثية ودمتت معها كما في قولهم الانسان موضوع الطب من حيث الصحة والمرض حتى يرد انه يلزم ان لا يكون الكيفية عبارة عن الاحوال الميمنة في الفقه بل قيما للموضوع وتمتدله بل معناه ان تعلقها به من حيث انه يثبت له الكيفية وانها من عوارضه لامن حيث ذاته ولا من جهة اخرى فتدبر (قوله وان اريد به الى آخره) اى وان اريد بالتعلق التعلق بخصوص وهو تعلق الاسناد بطرفه على تقدير ان يكون الحكم نفس النسبة فعنى تعلقه بكيفية العمل ان الكيفية والعمل طرفان او تعلق التصديق بالقضية على تقدير ان يكون الحكم ادراك النسبة فعنى تعلقه بكيفية العمل انه ادراك الكيفية المثبتة للعمل ففي قوله منها ما يتعلق بكيفية العمل لاحاجة الى التأويل ولكن يجب التأويل في قوله منها ما يتعلق بالاعتقاد اذا الاعتقاد ليس طرفا للنسبة ولا قضية ٤ وهو ان المراد بالاعتقاد المعتقدات اى ما يتعلق به الاعتقاد في الجملة سواء كان بالذات كتعلقه بالنسبة او بالواسطة كتعلقه بالطرفين فانه يتعلق بهما بواسطة النسبة كما بين في محله فلا يرد ما ذكره المحشى المدقق من ان تعلق النسبة بالمعتقدات بمعنى تعلق الاسناد بطرفه م لان المعتقد هو نفس النسبة او مجموع الطرفين والنسبة لاكل واحد من الطرفين ولا كلاهما بدون النسبة كما لا يخفى (قوله فحينئذ في اشارة الى آخره) يعنى اذا كان المراد تعلق الاسناد بالطرفين او تعلق التصديق بالقضية فلا بد من ذكرهما لكن في اعتبار تعلقه بالكيفية المضافة الى العمل اشارة الى نكته وهى ان موضوع الفقه العمل لان المتبادر من تعلق الاسناد والتصديق بكيفية العمل كونها مسندا ومثبتا والعمل مسندا اليه ومثبتا له بناء على انهم اذا عبروا عن الحكم الخبرى بالنسبة التقييدية اضافوا المحكوم به الى المحكوم عليه كما قالوا معنى

بالمعتقد تعلق النسبة بطرفيها او تعلق التصديق بالقضية ولا يخفى انها صادقة على الاحكام الفرعية ايضا مع ان التعلق بالاعتقاد انما سبق لاجراها فالصواب ان يبقى الاعتقاد على معناه الحقيقي ويحمل تعلق الاحكام بالاعتقاد وبكيفية العمل اى بالعمل المكيف من حيث انه مكيف على الاسنادى المجازى بان يستند حال الغرض من تدوين تلك الاحكام اليها مجازا فان الغرض من تدوين الاصلية يتعلق بنفس اعتقادها ومن تدوين الفرعية

يتعلق بالعمل بها من حيث الكيفية ولاجلها يعنى ان اهل الفقه انما دونوا احكام الواجبات ليعمل بها المكلفون من حيثية الوجوب ولاجلها لالامر آخر كالاشتهار بالزهد وانما دونوا

قولنا زيد ابوه قائم زيد قائم الاب فيكون الكيفية محمولا على العمل في
 الفقه وهي من العوارض الذاتية له فيكون موضوعا له اذلا معنى لموضوع
 العلم الا ما يبحث فيه عن عوارض الذاتية اى يثبت له ويحمل عليه
 (قوله وليس موضوعه العمل الى آخره) اى ليس موضوع تلك المسئلة
 العمل لا باعتبار ذاته ولا باعتبار نوعه ولا باعتبار عررضه الذاتى ولا باعتبار
 نوع عررضه 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 العلم لان معنى قوله ليس موضوعه
 العمل انه 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 في موضعه (قوله كما ان قولهم النية الى آخره) قال الفاضل
 المحشى النية فعل القلب فيكون موضوعه العمل فلا حاجة الى التاويل
 اقول المراد بالعمل عمل الجوارح والا لزم ان يندرج الاعتقاد فيه فيكون
 بعض مسائل الكلام وهو الذى يبحث فيه عن كيفية الاعتقاد مثل قولهم
 معرفة الله واجبة داخلا في الفقه وليس كذلك فحينئذ لا شك في احتياجه الى
 التاويل (قوله ثم انه ينبغي آه) جواب عن قولهم ولانهم عدوا الى آخره
 يعنى ينبغي ان يكون موضوع الفرائض قسمة التركة بين الورثة اذ المبين فيه
 احوال قسمتها بين الورثة والقسمة من افعال الجوارح فيكون موضوعه
 العمل ايضا (قوله وبالجملة آه) ففي كل مسئلة ليس موضوعها راجعا الى فعل
 المكلف يجب تاويلها حتى يرجع موضوعها اليه كمسئلة المجنون والصبي
 فانها راجعة الى فعل الولى (قوله هذا من قبيل العطف على معمولى عاملين
 الى آخره) يعنى باعادة الجار فلا يرد ما قيل ان الظاهر ان هذا من قبيل العطف
 على معمولى عاملين على مذهب من يجوزه مطلقا اذ المجرور ليس بتقديم لافى
 المعطوف ولا فى المعطوف عليه فان المعطوف والمعطوف عليه مجموع الجار
 والمجرور فاعل قوله وبالثانية آه وقع عند المحشى بدون الباء الجارة ويجوز
 ان يكون لفظ العلم مرفوعا خبر مبتدأ محذوف اى والعلم المتعلق بالثانية علم
 التوحيد والصفات او منصوبا بتقدير الفعل والفاعل اى يسمى العلم المتعلق
 بالثانية علم التوحيد والصفات فيكون عطف الجملة على الجملة (قوله الاحكام
 الشرعية النظرية آه) اى ما يكون القصد منه النظر والاعتقاد وهي مقابلة

ه عن الناس فتأمل
 فى هذا المقام فانه من
 محار الافهام
 (تعليقات كلبوى)

للعمامة التي قصد منها العمل (قوله لان حجة الاجماع من مسائل اصول
 الفقه) قيل لانسلم ان حجية الاجماع من مسائل اصول الفقه بل هو من
 مسائل الكلام اورد فيه بطريق المبدئية وتكميل الصناعة ولا يخفى ان
 الاجماع من موضوعات اصول الفقه والحجة عرض ذاتي له ثبت له في الاصول
 فجعل هذه المسئلة من قبيل تكميل الصناعة لامعنى له فلذا عرض المحشى
 عن هذا الجواب الى التزام ان المسئلة مشتركة بين الاصوليين اى اصول الدين
 وهو الكلام واصول الفقه لكن جهت البحث مغايرة لانها من حيث انها
 يتعلق بها اثبات العقائد الدينية مسئلة الكلام ومن حيث انها تتعلق بها استنباط
 الاحكام مسئلة اصول الفقه فان موضوعه الادلة الاربعة من حيث استنباط
 الاحكام منها (قوله يشير الى ان له مباحث الى آخره) اى يشير باضافة الاشهر
 الى انباحث الى ان له مباحث اخرى لكن ليس في تلك المرتبة من الشهرة وهذا
 ظاهر عند من يقول موضوع الكلام اعم من الذات كالوجود مطلقا وذات الله
 وذات المخلوقات او المعلوم من حيث يتعلق به اثبات العقائد الدينية على
 ما هو المختار فان مباحث الامور العامة والجواهر والاعراض من الكلام
 وليست في الشهرة بمثابة المباحث الالهية واما عند من يقول ان موضوعه
 ذات الله تعالى وصفاته فالوجه في صحة تلك الاشارة ان الصفة المطلقة
 اى الغير المقيدة بقيد عندهم هى الصفات الذاتية الوجودية ولذا ازاودوا
 لفظ التوحيد ولم يكتفوا بعلم الصفات مع ان التوحيد ايضا من الصفات
 فباحث غير الصفات الذاتية الوجودية مثل مباحث الصفات السلبية
 والفعلية من الكلام ليست بمثابة تلك المباحث في الشهرة (قوله ولذا) اى
 ولاجل ان المراد من الصفات المطلقة الوجودية الذاتية لم يعدوا مباحث
 الاحوال اى الصفات السلبية مثل ان الله ليس بجوهر ولا عرض ولا جسم
 والافعال وهى مباحث اخلق والتكوين والنبوة والامامة من مباحث
 الصفات بل جعلوا الكل منها مجتمعا على حدة وان امكن ان يرجع الكل
 الى صفة ما فان الاحوال راجعة الى الصفات الغير الوجودية والافعال الى
 الصفات الوجودية الغير الذاتية والنبوة بمعنى الانباء والامامة بمعنى نصب
 الامام راجعتان الى صفة الفعل كذا نقل عند (قوله على ان الامامة) علاوة
 عن قوله فلان الصفة المطلقة اى على انا ان سلمنا ان الصفة تشمل الوجودية
 الذاتية وغيرها فالامامة من المسائل الفقهية المتعلقة بكيفية العمل

لان مرجعها الى ان 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 تعالى حقيقة والحال انها من مقاصد علم
 الكلام قال الشارح في آخر هذا الكتاب ان مقاصد علم الكلام مباحث
 الذات والصفات والافعال والنبوة والامامة فيصح ان مباحث التوحيد
 والصفات اشهر المباحث لان مبحث الامامة ليس مشهوراً مثلها فاندفع
 ما قاله المحشى المدقق فيه ان كون الامامة من الفقهيات لا دخل له
 في اثبات كون الصفات المطلقة عندهم هي الصفة الذاتية الوجودية
 على ما لا يخفى فلا معنى لجعله علاوة ههنا لانه ليس علاوة بالنظر الى
 قوله وان رجع الكل الى صفة ما حتى يكون علاوة لاثبات كون الصفة
 المطلقة الذاتية الوجودية فان قيل اذا كان مباحث الامامة متعلقة
 بكيفية العمل فلم جعلت من مقاصده وعلى تقدير جعلها من المقاصد فلم
 لم يجعل موضوعه اعم من الذات قلت جعلها من مقاصده لدفع خرافات
 اهل الاهواء والباطلين في نقض عقائد المسلمين والقدح في الخلفاء الراشدين
 واما عدم تعميم موضوعه فلعدم كونها من مسائله في التحقيق لعدم تعلقها
 بالاعتقاد قال في شرح المقاصد انه لا نزاع في ان مباحث الامامة
 بعلم القروع اليق لرجوعها الى ان القيام بالامامة ونصب الامام الموصوف
 بالصفات المخصوصة من فروض الكفايات اذ هي امور كلية يتعلق
 بها مصالح دينية ودنيوية لا ينتظم الامر بحصولها فيقصد الشارح
 تحصيلها في الجملة من غير ان يقصد حصولها من كل واحد ولا خفاء
 في ان ذلك من الاحكام العملية ولكن لما شاعت بين الناس في مبحث الامامة
 اعتقادات فاسدة واختلافات باردة سيمامن الروافض والخوارج ومات
 كل منهما الى تعصبات تكاد تفضى الى رفض كثير من قواعد الاسلام
 ونقض عقائد المسلمين والقدح في الخلفاء الراشدين مع القطع بانه ليس
 للبحث عن احوالهم وافضليتهم كثير تعلق بالافعال المكلفين الحق المتكلمون
 هذا الباب بابو ابواب الكلام وربما ادرجوه في تعريفه حيث قالوا هو العلم
 الباحث عن احوال الصانع وصفاته والنبوة والامامة والمعاد وما يتصل
 بذلك على قانون الاسلام انتهى كلامه فعدم درج مباحثها بالنظر الى
 الحقيقة ودرجها بالنظر الى الظاهر لكونها من المقاصد فاندفع ما قال المحشى

المدقق ان بين كون الامامة من مقاصد الكلام وبين كونها من الفقهيات كما يدل عليه الحصر المستفاد من كلمة انما وقوله الا عند بعض الشيعة منافاة اذ هي في الاصل من المسائل الفقهية لا غير عندنا لكنها جعلت من مقاصد الكلام لما ذكرنا (قوله الا عند بعض الشيعة الى آخره) فان مرجعها عندهم الى ان نصب الامام المتصف بالصفات المخصوصة واجب على الله فيكون عندهم من المسائل المتعلقة بالاعتقاد (قوله ولا في عهد الصحابة والتابعين) هذا انما يصح اذا لم يكن ابو حنيفة رحمه الله من التابعين كما يشعر به عبارة فتاوى السراجية والا ٥ فقد صنف الفقه الاكبر في الكلام (قوله لما اهملوه) لانهم الواضعون للاحكام الشرعية وكانت عادتهم في ذلك ارشاد المستر شدين فلو كان لتدوين الاحكام الشرعية شرف وعاقبة جيدة لفعلوه كذا نقل عنه ومحصل الدفع انهم قد وضعوها ولكن لم يد ونوها لان الارشاد يحصل في ذلك الزمان بدون التدوين لقلّة الوقائع والاختلافات (قوله مع اعطف عليه) وهو قوله وقرب العهد ولقاة الوقائع وتمكنهم (قوله للاهتمام) اي للاهتمام بغير الاختصاص مثل العناية بالدليل الذي هو الاصل ومثل ورود الحكم ابتداء مدلا فانه لا يتطرق اليه الشبهة في اول الامر بخلاف ما اذا ذكر الحكم اولا فانه يتطرق اليه الشبهة في اول الامر ومثل كون الغرض متعلقا بالسبب لا بالحكم وامثال ذلك كذا نقل عنه مثل ازالة توهم كونه دعوى بلا دليل (قوله لاماتوهم الى آخره) اشارة الى ان الاختصاص امر اضافي بالقياس الى ما توهم لامر حقيقي بمعنى انه ليس لعدم التدوين وجد سوى ما ذكر اصلا (قوله مع انه من التابعين) فيه ان مالكا رحمه الله ممن تبعهم على ما قاله في التقریب في تمثيل رواية الاكابر عن الاصاغر او تابعي عن تابعه كالزهري والانصاري عن مالك (قوله فان قلت الفقه نفس معرفة الاحكام) حيث عرفوه بانه العلم بالاحكام الشرعية العملية عن ادلتها التفصيلية ٦ وقال ابو حنيفة رحمه الله الفقه معرفة النفس مالها وما عليها (قوله قلت المعرف ههنا هو المسائل) يعني ان العلم قد يطلق على التصديق بالمسائل وقد يطلق على نفس المسائل فالمعرف بالتعريف المشهور هو علم الفقه بمعنى التصديق بالمسائل والمعرف ههنا اي في عبارة الشارح هو علم الفقه بمعنى نفس المسائل فالمعنى وسموا المسائل المدللة التي

والجواب بانه لم يكن من التابعين فلذا قال المحشى يشعر دون يدل ولو سلم انه من التابعين في التاريخ الصحيح ان ولادة ابي حنيفة كانت في سنة ثمانين ووفاته في سنة ثمانين ومائة فلان سلم عدم الصحة اذا مراد من التدوين التدوين المخصوص بتمهيد القواعد وترتيب الابواب وتكثير المسائل بادلتها ويراد الشبه باجوبتها على ما صرح به ومثل هذا التدوين لم يكن في عهد التابعين (مص) ٦ وقال ابو حنيفة الخ و اراد بالمعرفة سبب المعرفة الخاصة وهي ادراك الجزئيات عن دليل اعنى الملكة الحاصلة من تتبع القواعد بقريضة تعلقها بعامتين اعنى مالها وما عليها فان العادة قاضية بامتناع معرفة كل مالها وما عليها لاعن

آخر و اراد بالنفس
النفس الانسانية و بمالها
و ما عليها احكام ما يتنفع
به و يتضرر رد نبوية
كانت او اخروية
لظهور ان الفقه ليس
عبارة عن تصور الصلوة
ولا عن التصديق
بثبوتها في الواقع فكأنه
قال الفقه ملكة تصدق
بها النفس الانسانية
بحكم كل ما يتنفع به
و تتضرر تصديقا ناشئا
عن الدليل و فائدة القيود
معلوم لمن تأمل
(مص)

٨ و معنى افادتها للعلم
المذكور اشارة الى
دفع ما يتوهم وهو انه
ان اريد بالمسائل المدللة
مجموع المسائل و الدلائل
فاطلاق اسامي العلوم
على المجموع غير
معقول وان اريد بنفس
المسائل مقر و نة
بالدلائل فيحتاج في
التعريف الى المجاز
بعلاقة السببية لان المفيد
للعلم ليس المسائل
مقر و نة بالدلائل بل

تفيد العلم بالاحكام العملية عن ادلتها التفصيلية بالفقه و انما قيد المسائل
بمدللة لانها المفيدة للعلم بالاحكام عن ادلتها التفصيلية لا المسائل نفسها
و معنى افادتها ٨ للعلم المذكور ان من طالع تلك المسائل وقف على دلائلها
حصل له معرفة احكام تلك المسائل عن دلائلها و هذا القدر كاف لصحة
الافادة كما يقال خبر الرسول يفيد العلم الاستدلالي يعنى ان من طالع خبر
الرسول مع دليل صدقه وهو ان هذا خبر من ظهر صدقه بالمعجزات وكل
خبر هذا شأنه فهو صادق حصل له العلم بحكم ذلك الخبر علما استدلاليا نقل
عنه فحينئذ يراد بالاحكام المعنى الاول من المعاني الثلاثة انتهى يعنى النسبة
الخبرية اما عدم ارادة ادراك النسبة وهو عبارة عن التصديق و قد عرفت
انفا انه بهذا المعنى نفس المعرفة فظاهر و اما عدم ارادة خطاب الله المتعلق
بافعال المكلفين بالاقتضاء و التخيير فلا استدراك قيد العملية لكنه على
تقدير الحمل على المعنى الاول لا بد من قيد الشرعية ليخرج معرفة الاحكام
العملية الغير الشرعية عن ادلتها كسائل الحكمة العملية اللهم الا ان يراد
بالادلة الادلة السمعية (قوله و لك ان تقول الى آخره) اى لك ان تقول
في الجواب عن السؤال المذكور ان المراد بما في قوله ما يفيد الى آخره العلم بالاحكام
الكلية مثل الصلوة واجبة و الصوم واجب لانه الفقه و المراد بالاحكام الاحكام
الجزئية المخصوصة بشخص شخص مثل الصلوة واجبة على زيد بقرينة
اضافة المعرفة اليها فان المعرفة تستعمل في الجزئيات فالمعنى سموا العلم
بالاحكام الكلية المفيدة للعلم بالاحكام الجزئية بالفقه و لا خفاء في صحته
و مطابقتة لما هو المشهور قال الفاضل المحشى هذا التوجيه و ان كان صحيحا
في نفسه لكن لا يناسب ما ذكره فيما بعد من قوله و معرفة احوال الادلة
اجالا الى آخره كما لا يخفى اقول و سيأتى لك ما يدفعه في بيان ذلك القول
فلا تذكره بقی فيه الاشكال وهو ان المأخوذ من الادلة التفصيلية هي الاحكام
الكلية لا الجزئية قال المحشى المدقق و يمكن دفعه باعتبار ان الاحكام الكلية
اذا كانت مأخوذة منها فتكون جزئيات تلك الاحكام ايضا مأخوذة
منها بالواسطة و اجيب بانه يمكن ان يكون قوله عن ادلتها حالا عن ضمير
يفيد فالمعنى سموا العلم بالاحكام الكلية المفيدة لمعرفة الاحكام الجزئية حال
كون العلم بتلك الاحكام الكلية مأخوذا عن ادلتها التفصيلية فقها
فلا اشكال بقی شئ وهو ان هذا التوجيه يخرج التعريف عن الفساد ولكن

اي فائدة في اعتبار افادة تلك الاحكام الكلية للاحكام الجزئية في التعريف
فتدبر (قوله وقد يقال التغير الاعتباري كاف الى آخره) بان يقال العلم بالمعنى
المذكور له تعلقان تعلق بالعالم وتعلق بالمعلوم فهو باعتبار تعلقه بالعالم
وقيامه به مقيد لنفسه من حيث تعلقه بالمعلوم وصيرورته آلة للملاحظة
ومآله افادة الاعتبار الاول للاعتبار الثاني فان قيام العلم بسبب المعلوماتية
كما يقال علم زيد يفيد صفة كمال فانه من حيث قيامه بزيد مقيد لنفسه
من حيث انه امر يخرج به علمه عن القوة الى الفعل ويليق به ومحصله
افادة قيامه به كخروج وجهه عن القوة الى الفعل مع اللياقة قال المحشي المدقق
فدات التصديقات من غير اعتبار حصولها في النفوس الانسانية مفيدة
ومن حيث حصولها فيها مفادة انتهى كلامه وفيه ان الحصول في الذهن
معتبر في حقيقة العلم فالتصديقات مع قطع النظر عن حصولها في النفوس
الانسانية لا تكون علوما وايضا لامعنى لافادتها مع قطع النظر عن
حصولها فيها ثم لا يخفى ان اعتبار التغير الاعتباري تكلف لا يليق بتمام
التعريف تنقل عنه والاحسن ان يقال ان المفيد هو العلم بجميع تلك الاحكام
والمفاد هو علم كل واحد من تلك الاحكام والفرق بينهما ذاتي لتغير
الكل والجزء بالذات ومعنى الافادة استلزام معلوماتية الكل معلوماتية الجزء
انتهى وفيه ما مر ٨ في التوجيه الثاني (قوله واما جعل المعرفة) اي اما
جعل المعرفة بقوله ما يفيد معرفة الاحكام الى آخره ملكة استنباط المسائل
عن ادلتها واستحضارها بلا تجشم كسب جديد 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 ارجح
فما ياباه قوله تدوين العلمين وترتيب ابواب الفصول لان التدوين
والترتيب لا يضاف الى الملكة عرفا بخلاف العلم فان تدوين معلومه بعد
تدوينه عرفا نقل عنه واما الجواب الثاني والثالث فيلایمه السابق لان
تدوين المعلوم بعد تدوين العلم عرفا يقال كتبت علم فلان وسمعته واما
تدوين الملكة فما ياباه الذوق السليم انتهى ولذا قال ٩ في شرح التلخيص
في بيان قوله و ينحصر في ثمانية ابواب ظاهر هذا الكلام يقتضى ان يكون
العلم عبارة عن نفس الاصول والقواعد انتهى فاندفع ما قيل انه يجوز
ان يعد تدوين المعلومات التي تحصل بممارسة علومها الملكة تدوين

وهذا القدر كاف
في صحة الافادة ومثل
بخبر الرسول لكن
الفرق بينه وبين خبر
الرسول ثابت لان المفيد
في خبر الرسول هو
اللفظ والمفيد فيما نحن
فيه هو المسائل والمعاني
المعقولة وكل واحد
منهما يصح افادته للعلم
كما صرح في قوله المقدمة
في كذا (مص)

٨ من اي فائدة في اعتبار
افادة العلم بجميع
الاحكام للعلم بكل واحد
من الاحكام فتدبر
وجه التدبر ان هذا
التعريف رسم
والمقصود ايضاح
المعرفة بايراد صفة
كاشفة (مص)

٩ قال في شرح
التلخيص استشهاد
على قوله فما ياباه
الذوق السليم وتويرة
(مص)

المستدل وهو العامى كما يطلق على ما يقابل المجتهد (مص) ٣ قوله مع انه ليس آه يريد في عرف المتشرعة فان الفقيه عندهم هو المجتهد فلا يكون علمه فقها مع دخوله في حده والقول بان له اجتهاد في بعض الاحكام عند من يقول بتجزيه يفضى الى منع ذلك الاجماع او كون بعض المجتهد غير فقيه واللازم باطل (مص) ٤ قوله فاندفع ما قاله ومنشأ اشتباه الفاضل بين معنى المقلد والمجتهد فان المقلد قد يذكر في مقابلة المجتهد وقد يذكر في مقابلة المستدل وما نحن فيه هو المقلد بالمعنى الاول وما ذكره الفاضل بالمعنى الثانى وكذا المجتهد يطلق ويراد به المستنبط وقد يطلق ويراد به الباذل جهده وطاقته مطلقا والمقابل للمقلد الذى نحن فيه هو المجتهد

الملكة كما يعد تدوين المعلومات تدوين العلوم انتهى ويرد على قوله كتبت علم فلان وسمعتة انه يجوز ان يكون المراد من العلم ههنا المعلوم (قوله لكن يرد على اول الاجوبة لزوم فقاهة المقلد الى آخره) فان المقلد ٢ اى غير المجتهد اذا طالع المسائل مع الدلائل يحصل له العلم باحكام تلك المسائل عن ادلتها فيكون فقيها مع ان الاجماع على ان الفقيه هو المجتهد قال في شرح المختصر العضىدى اورد على حد الفقه انه اذا كان المراد بالاحكام البعض لم يطرد لدخول المقلد اذا عرف بعض الاحكام عن الادلة التفصيلية بالاستدلال لانا لا نريد به العامى بل من يبلغ درجة الاجتهاد وقد يكون علما يمكنه ذلك اى العلم ببعض الاحكام عن الادلة التفصيلية مع انه ليس بفقيه اجاعا قال سيدالمحققين في حاشيته فان الفقيه عندهم هو المجتهد فلا يكون علمه فقها انتهى كلامهما ٤ فاندفع ما قاله الفاضل المحشى وفيه نظر لان الفقه على اول الاجوبة هو المسائل المدللة المفيدة لمعرفة الاحكام عن ادلتها التفصيلية واما المقلد فهو الذى حصل له المعرفة المفادة بلا دليل فلا يلزم فقاهة المقلد على ان من طالع المسائل المدللة ووقف على ادلتها التفصيلية لا يكون مقلدا بل متعلما مجتهدا في 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 احكام الكلية عن ادلتها على تقدير الجواب الثالث يلزم ان يكون فقيها مع انه ليس بفقيه اجاعا لان الفقيه مختص بالمجتهد عندهم قلت يندفع عنهما بجعل المعرفة بمعنى اليقين وجعل الادلة بمعنى الامارات اعنى الادلة الظنية فالمعنى الفقه العلم بالاحكام الكلية المفيدة لليقين بالاحكام الجزئية او بنفس تلك الاحكام عن الادلة الظنية ولاشك ان تحصيل اليقين بالاحكام عن الادلة الظنية مختص بالمجتهد ولا يوجد في غيره وذلك لان المجتهد اذا نظر في دليل ظنى وحصل له ظن بحكم ٥ يجب له عليه العمل بذلك الحكم قطعا وكما وجب العمل به عليه قطعا يكون معلوما عنده قطعا فاذا حصل للمجتهد ظن بحكم يكون معلوما عنده قطعا اما الاولى فلا نعقاد الاجماع على ان الحكم المظنون الذى ادى اليه رأى المجتهد يجب له العمل عليه قطعا وكثرة الاخبار في 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 الظني من حيث استفادته من الدليل الظني لكن وجوب العمل
 والاتباع اليه قطعاً او صلة الى العلم بثبوته قطعاً فاندفع ما قيل الدليل الموجب
 اذا كان ظنيا كيف يكون العلم الحاصل به يقينياً لانه من حيث استفادته
 من الدليل الظني ظني وكونه يقينياً مستفاد من خارج فثبت ان تحصيل
 اليقين من الامارات خاص بالمجتهد لان عقاد الاجماع بوجوب العمل
 في حقه بخلاف المقلد فان ظنه لا يفضى الى علم لعدم انعقاد الاجماع
 بوجوب العمل في حقه بل انعقد على خلافه فلا يلزم كون المقلد فقيهاً
 بهذا المعنى وهذا التوجيه اعني حال المعرفة على اليقين والادلة على
 الامارات لا يتأتى في الجواب الاول اذ يصير المعنى وسموا المسائل المدللة
 المفيدة لليقين بالاحكام عن الادلة الظنية بالفقه ولاخفاء في عدم صحته
 لان مطالعة المسائل مع الدلائل لا يفيد اليقين بالاحكام عن الامارات
 وان كان المطالع المجتهد الا يرى انه لو ادى رأيه في الزمان الثاني الى خلاف
 ما ادى اليه رأيه او لا ثم طالع المسائل التي ادى اليه رأيه او لا مع دليل
 لا يفيد له وجوب العمل فلا يفيد له اليقين بحكمه بخلاف تصديق المجتهد
 بحكمه فانه يفيد اليقين به عن اماراته مادام ذلك التصديق باقياً واما اذا
 ادى رأيه الى 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 يتأتى في الجواب الاول كما لا يخفى انتهى وبما ذكرنا
 من وجه عدم تأتى هذا التوجيه في الجواب الاول اندفع ما قيل هذا الكلام
 مبنى على عدم تقييد المسائل باليقينية الحاصل من الامارات والا فلا سؤال
 ولا جواب كما لا يخفى لان مطالعة المسائل ليست مفيدة لليقين بالاحكام
 سواء كانت يقينية او غير يقينية بل المفيد له هو تصديق المجتهد بالحكم من
 الدليل فانه مادام باقياً لليقين باق واذ ازال زال اليقين كما ذكرنا فقدر فانه دقيق
 ولهذه المباحث زيادة تفصيل وان اردت استيفاءها فعليك بحاشية السيد
 الشريف على شرح المختصر العضدي من مباحث الاجتهاد وتعريف النقه
 (قوله غاية ما يقال الى آخره) جواب عن الايراد سابق بقوله لكن يرد الى آخره

ه قوله يجب عليه العمل
 اي يجب عليه اتباع
 ظنه الحاصل من الامارات
 الشرعية لان الشارح
 جعل ظنه علامة للحكم
 ومناطاله كما جعل الفاظ
 العقود علامة عليها
 ومناطاً لثبوتها فتأمل
 فان فيه دقة وبحثاً
 (مص)

٦ قوله بملاحظة الحيثية الخ لا يقال ﴿ ٤٣ ﴾ حيثية الدليلية انما تخرج المعرفة بالحاصل بالحدس لو عرفوا

والدليل بما نظر فيه
بالفعل ويوصل الى
المجهول النظرى وليس
كذلك بل الدليل الاصولى
معرفة بما يمكن التوصل
بصحيح النظر فيه اوفى
احواله الى مجهول
نظرى ولا يشترط
بالنظر بالفعل بل
المقدمات مطلقا دليل
عندهم وان لم ينظر
فيها احد ابدا كما صرح
به الشريفة في كتبه فعلى
هذا حيثية الدليلية عبارة
عن امكان التوصل بها بصحيح
النظر فيها وتلك الحيثية
حاصلة في المقدمات المرتبة
في صورة الحدس فلا
يخرج بها المعرفة بالحاصل
بها لانا نقول لما سخطت
تلك المقدمات مرتبة
للمتحدس لم يمكن له
التوصل بصحيح النظر
فيها وانما يمكن ذلك
لغير المتحدس فحيثية
امكان التوصل بصحيح

وحاصله انا لانسلم ان المقلد ليس بفقهاء بهذا المعنى بل ذلك باعتبار معنى آخر للفقهاء
غير ممكن حصوله للمقلد مادام مقلدا (قوله والتوفيق بين هذين الاجاعين)
يعنى ان بين الاجاعين تنافيا لان الاجاع على ان الفقه من العلوم المدونة
يستلزم ان يكون المقلد الغير المجتهد العالم بتلك المسائل المدونة فقيها
اذلا معنى للفقهاء العالم بالفقه والفقه هو المسائل المدونة والاجاع على
عدم فقهاة غير المجتهد ينافيه فوجب التوفيق بينهما ولا يحصل ذلك
الا بان يجعل للفقهاء معينان أحدهما ما يمكن حصوله للمقلد وهو العلم بالمسائل
المدونة فباعتبار حصوله له يكون فقيها والثانى ما لا يمكن حصوله له وهو العلم
بمعنى اليقين بالاحكام عن الامارات فباعتبار عدم حصوله له لا يكون فقيها
٦ قوله بملاحظة الحيثية الى آخره) فان قيد الحيثية مأخوذة في تعريف الامور
التي تختلف باختلاف الاعتبارات الا انه كثير ما يحذف من اللفظ لوضوحه
على ما صرح به الشارح في التلويح في بحث الحقيقة والمجاز (قوله فانه بالحدس)
يعنى ان علم جبرائيل والرسول بالمسائل المكتسبة عن الدلائل المرتبة بدون
حركة فكرية فان قلت لم لم يخرج بهذا القيد علم الله تعالى بالمسائل الفقهية
قلت لانه غير داخل لان المراد بالعلم العلم الحادث (قوله للرسول علم اجتهادي)
هذا الاعتراض انما يرد على مذهب من يجوز الاجتهاد للرسول في بعض
الاحكام لكن فيه اختلاف والقائلون بالجواز اختلفوا فمنهم من قال
بالوجوب عليه عند الحاجة ومنهم بعدمه واختلفوا ايضا فجوز البعض حمله
على الخطاء والسهو ومنعه آخرون قائلين بانهم معصومون عن الخطاء
والسهو في الاجتهاد وهذا في امور الدين واما في امور الدنيا فيجوز الخطاء
والسهو (قوله تعريف الاحكام آه) يعنى ان المراد بالاحكام جميعها فالمعنى
سموا العلم بجميع الاحكام عن ادلتها بطريق الاستدلال بالفقه فلا اشكال
بعلم الرسول لان علمه بطريق الاستدلال في بعض الاحكام ٧ والمراد بجميع
الاحكام الاحكام الحاصلة له يعنى ان علمه بجميع الاحكام الحاصلة له حاصل
بالاستدلال فلا يرد ان العلم بالجميع محال لان المسائل تترايد يوما فيوما وانه
يخرج عن التعريف مثل فقه امام مالك رضى الله عنه ثبوت لا ادري في حقه
حين سئل عن اربعين واجاب عن اربعة (قوله فقيه مثل ما مر من الكلام
الى آخره) ٨ اى من السؤال والاجابة السابقة في قوله ما يفيد معرفة الاحكام
اقول تحرير السؤال والجواب موقوف على حل العبارة فاقول قوله اجالا

النظر فيه تخرج مقدمات الحدس كما لا يخفى (ككتبوى) ٨ قوله والمراد بجميع الاحكام ٣

قطعا قالصواب ان
يحمل الاحكام على
جميع الاحكام ويحمل
المعرفة على ملكة
الاستنباط وثبوت
لا ادري عن مالك
رحمه الله تعالى
لتعارض الادلة لالعدم
الملكة فلا اشكال
(كلنبوى)

٨ قوله اى من السؤال
آه اقول ومن السؤال
يلزوم العطف على
معمولى عاملين مختلفين
ويندفع الاشكالان
معا بالتزام العطف
على الموصول فافهم
(تعليقات كلنبوى)

٩ اذ حاصل احوال
الادلة اجالية قواعد
كلية هي مسائل اصول
الفقه وليست لها قواعد
كلية اخرى تكون
تلك مسائل اصول
الفقه فروعا لها تكون
معلومة في ضمن قواعد
اخرى
(مصنف)

اما تمييز عن نسبة المعرفة الى الاحوال او حال عنها اى معرفة احوال
الادلة بطريق الاجمال اى على وجه كلى بان يكون في ضمن القواعد
الكلية غير متعلقة بدليل دليل او حال عن الادلة اى معرفة احوال الادلة حال
كونها مجملة غير منوطة بحكم حكم وعلى الاول المراد بالادلة الادلة
التفصيلية التى نيطت بالاحكام اذ لو اريد الادلة الاجالية لم يكن لتقييد
المعرفة بقوله اجالا فائدة ٩ اذ ليس لنا معرفة احوال الادلة الاجالية على
وجه جزئى وقوله فى افادتها متعلق بالاحوال حال عنه ولو قال من حيث
افادتها لكان اظهر فالمعنى سموا معرفة احوال الادلة بطريق الاجمال
او الادلة الاجالية من حيث افادتها الاحكام باصول الفقه فقوله اجالا
لاخراج معرفة احوال الادلة تفصيلا مثل العلم باحوال صلوا وزكوا وقوله
فى افادتها الاحكام لاخراج العلم باحوال الادلة اجالا لكن ليس من حيث
افادتها الاحكام مثل العلم بكونها قديما او حادثا بسيطا او مركبا وكونها
جلاة اسمية او فعلية الى غير ذلك والمراد بمعرفة تلك الاحوال العلم بثبوتها
بالادلة اما لنفسها كقولنا الكتاب يثبت الحكم واما لنوعها كقولنا الامر
للو جوب او لعرضها كقولنا العام يفيد القطع او لنوع عرضها كقولنا
العام الذى خص منه البعض يفيد الظن فالعلم بهذه الاحكام الكلية
يسمى اصول الفقه وانما اختار هذا التعريف اشارة الى ان موضوع
اصول الفقه الادلة من حيث افادتها الاحكام وان تلك الاحوال اعراض
ذاتية مثبتة لها فى ذلك العلم اذا تقرر هذا فاعلم انه اذا كان قوله معرفة
احوال الادلة معطوفا على قوله معرفة الاحكام يرد عليه ان اصول الفقه
نفس معرفة تلك الاحوال ولذا عرفوه بالعلم بالقواعد الكلية ليتوصل بها
الى استنباط الاحكام لا ما يفيدها ويمكن الجواب بان المعرف بالتعريف
المذكور هو العلم بمعنى التصديق بالمسائل والمعروف ههنا نفس المسائل
فالمعنى سموا المسائل التى تقييد معرفة احوال الادلة الاجالية باصول
الفقه ولا شك فى صحته فان من طالع مثلا الامر للوجوب والنهى للتحريم
والعام يفيد القطع الى غير ذلك يحصل له العلم باحوال الادلة الاجالية
وهذا على تقدير ان يكون قوله اجالا متعلقا بالادلة او يقال المراد بما يفيد
العلم باحوال الكلية للادلة الاجالية مثل العلم بان الامر للوجوب وقوله
معرفة احوال الادلة العلم بالاحوال الجزئية للادلة التفصيلية مثل العلم

بان صلوا وزكوا للوجوب ولاشك ان العلم بان الامر للوجوب يفيد العلم
 بان صلوا وزكوا وغير ذلك للوجوب لاشتغالها عليها فالمعنى سمو العلم
 بالاحوال الكلية للدلالة الاجالية المفيدة لمعرفة الاحوال الجزئية للدلالة
 التفصيلية بطريق الاجال اى فى ضمن القضايا الكلية باصول الفقه
 وهذا على تقدير ان يكون قوله اجالا متعلقا بالمعرفة ويمكن الجواب
 بان التغير الاعتبارى كاف وهو ظاهر ويمكن ان يراد بها الملكة المفيدة لمعرفة
 احوال الادلة الاجالية لكن الترتيب والتدوين يأبى عنه (قوله وقس عليه
 قوله معرفة العقائد) يعنى يرد عليه الاعتراض السابق من ان الكلام
 نفس معرفة العقائد ولذا عرفوه بانه العلم بالعقائد الدينية من ادلتها التفصيلية
 اليقينية لاما يفيدها والجواب بان المعرف ههنا هو المسائل المدللة
 والمعنى سمو المسائل المدللة التى تفيد معرفة العقائد الدينية عن ادلتها
 بالكلام ولاشك فى صحته فان من طالع المسائل الكلامية ووقف على ادلتها
 حصل له معرفة العقائد الاسلامية عن ادلتها او يقال التغير 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 تعالى عالم وواحد وموجود وقديم ومحمد نبي صادق وغير ذلك
 فلا يتصور فيها ان يقال العلم بالعقائد الكلية يفيد العلم بالعقائد الجزئية
 اقول قد يقال ما ذكرتم من فروع العقائد والقواعد الكلية ان مبدأ العالم عالم
 وقدير وواحد ويؤيده قول المصنف رحمة الله تعالى عليه والمحدث للعالم
 هو الله تعالى الواحد القديم الحى العليم آه فالعلم بهذه القواعد الكلية
 يفيد العلم بالعقائد الجزئية مثلا ان ذات الله تعالى اى الجزئى الحقيقى عالم وواحد
 وقادر بناء على انه مبدأه وكذلك القاعدة من ادعى النبوة واظهر المعجز فانه يجب
 التصديق به وهذه القاعدة تفيد العلم بان محمدا عليه السلام يجب التصديق به
 وقس على ذلك بواقبه وفيه نظر والاولى ان يقال قوله محمد نبي صادق يجب
 تأويله بان الله تعالى ارسله بالحق وصدقه بالمعجزات لما تقرر من ان موضوع
 المسئلة يجب رجوعه الى موضوع العلم هذا والحق ان ما يقال تكلمت لانه لا يجرى
 فى المسائل السمعية ككونه سميعا وبصيرا وتكلمت فانه ما ورد السمع الا فى ذاته تعالى
 والقول بعدم كونها من المسائل مكابرة ولذا جزم المحقق الدوانى فى تعليقاته

على الحواشي الشريفة على شرح مختصر الاصول في بحث تعريف
اصول الفقه ان مسائل الكلام ليست بقواعد لعدم كونها كلية واما ما قيل
من ان موضوعها وان كان جزئيا حقيقيا لكنه لا يتصور الا بوجه كلي
فيكون تضاييا كلية موضوعها منحصر في فرد فهو على تقدير تسليمه
لا يفيد فيما نحن فيه لانه لا يتحقق حينئذ عقائد جزئية يستفاد منها (قوله
عند في المواقف) وجهه السند الشريف بانه كما ان للفلاسفة علما نافعا
في علومهم سموه بالمنطق كذلك لنا علم نافع في علومنا سميناه كلاما
ولا يخفى انه ان اعتبر الاشتراك في جهة النفع وهو كما ان المنطق مورث
للمنطق في علومهم كذلك الكلام مورث لنا قوة الكلام في علومنا فآل
الوجهين واحد وان لم يعتبر الاشتراك في تلك الجهة فهو لا يصير وجهها
موجها لتسميته باسم يكون بازاء المنطق اعنى الكلام كما سيجيء فلذا
جمعهما الشارح وجعلهما وجهها واحدا ولقد احسن غاية الحسن (قوله
باعتباره الى آخره) لانه لو لم يعتبر ايرائه القوة للكلام لا يكون لقوله بازاء المنطق
وجد موجود اذا لاشتراك في انهما نافعان وان كان نفع الكلام بطريق
الرياسة ونفع المنطق بطريق الخدمة او في استمداد العلوم فان الكلام
يستمد به باعتبار المبادئ والمنطق باعتبار ما يعرضها ليس مختصا بالكلام
بل ذلك اقوى في النحو والصرف فان نفعهما بطريق الخدمة والاستمداد
منهما ايضا باعتبار ما يعرض المبادئ فهما اولى بهذه التسمية (قوله لضع
اما قيد الاول) يعنى لو لم يقيد الاطلاق بقوله اولا لضع اما قيد الاول
في قوله اول ما يجب الى آخره اوضاع ذكر وجه التخصيص في الثاني اعنى قوله
ثم خص به لانه ان كان سبب اطلاق لفظ الكلام عليه كونه مما يجب ان يعلم
ويتعلم بالكلام لكان ذكر قيد الاول ضايعا لاحاجة اليد ولظهوره تركه
المحشى وان كان هو كونه اول ما يجب ان يعلم ويتعلم بالكلام لكان ذكر وجه
التخصيص ضايعا اذلا شركة لغير الكلام في كونه اول ما يجب حتى يذكر
وجه التخصيص فقوله اذلا شركة دليل لقوله او ذكر وجه التخصيص
لا لجموع قوله اما قيد الاول او ذكر وجه التخصيص فلا يرد ما قاله المحشى
المدقق فيه ان المدعى لزوم ضياع احد الامرين والدليل انما يفيد لزوم
ضياع وجه التخصيص انتهى بخلاف ما اذا قيد الاطلاق بقوله اولا
فانه يكون ذكر كل من الامرين في موقعه ويصير المعنى اطاق اسم الكلام

٢ قال المولى الخيالى اى ما يفيد آه اى اشارة الى التعريف لا اشارة الى المسمى بالكلام لهذه الوجوه كما ذهب اليه البعض وقال واما تسمية كلام المتأخرين كلاما فن تسمية الكل باسم الجزء وانت خبير بانه خلاف ظاهر العبارة ولعدم المطابقة لقوله وهذا كلام المتأخرين (مصنف)

٣ قوله فعمل آه فيه نظر لانه لما كانت تسمية الغير باسم الكلام لغير هذا الوجه ظاهرا متبادرا من هذا الوجه بخلاف سائر الوجوه تعرض لوجه التخصيص ههنا دون سائر الوجوه ولانه يجوز عدم التعرض للاعتماد على هذا الوجه ويمكن دفع كل منهما اما الاول فلان الظهور فى هذا الوجه دون البواقي تحكم واما الثانى فلان المقايسة فى الوسط غير معروف فافهم (مصنف)

عليه اولا لانه اول ما يجب ان يعلم ويتعلم بالكلام ولم يطلق على غيره ثانيا مع تحقق وجه الاطلاق وهو كونه مما يجب ان يعلم ويتعلم بالكلام تمييزا له عما عداه فقول الشارح ثم خص به على هذا كانه جواب سؤال يقال ما ذكرته انما يدل على تخصيص الاسم به اولا وابتداء دون التخصيص مطلقا بان لا يسمى به غيره اصلا فما وجه التخصيص به بحيث لم يطلق على غيره اصلا فاجاب بما سمعت ثم اعلم انه نقل عنه هذا تعليلا لمعنى الفعل الذى فى حرف التفسير انتهى هذه الحاشية منوطة على قوله اذ لو لم يقيد به يعنى انه تعليلا للفعل المستفاد من حرف التفسير اى افسر الاطلاق بالاطلاق اولا اذ لو لم يقيد به الى آخره والحشى المدقق جعلها منوطة على قوله اذ لا شركة فقال اى افسر الاطلاق بالاطلاق اولا اذ لا شركة الى آخره ثم اعترض عليه ولا يخفى انه بناء الفاسد على الفاسد (قوله ٢ واما احتمال تسمية الغيره) جواب سؤال مقدر كانه قيل ان اطلاق اسم الكلام عليه باعتبار كونه اول ما يجب ولا يترجم استدراك ذكره وجه التخصيص لانه يجوز ان يكون لدفع احتمال ان يسمى غير الكلام بهذا الاسم لغير هذا الوجه فاجاب بان هذا الاحتمال قائم فى باقى الوجوه المذكورة ايضا فوجب التعرض فيها مثل ان يقال ولانه يورث قدرة على الكلام ثم خص به ولم يطلق على غيره تمييزا مع انه لم يتعرض فى غير هذا الوجه ٣ فعلم ان ذكر وجه التخصيص لدفع احتمال تسمية الغير بهذا الوجه وهو انما يصح لو قدر اولا (قوله والتسمية بالكلام لما وقعت منهم) جواب سؤال كانه قيل لم وسط وجه التسمية بين ذكر كلام المتقدمين وكلام المتأخرين ولم يذكر بعدهما مع ان الظاهر ان يتأخر عنهما اجاب بقوله والتسمية آه كذا نقل عنه وحاصله ان وضع اسم الكلام لتلك المسائل انما كانت من المتقدمين فذكر وجه التسمية بعد ذكر كلامهم اولى بخلاف المتأخرين فانهم تبعوا لهم فى تلك التسمية (قوله اى الواسطة بين الايمان والكفر) هذا القول منهم بناء على جعلهم الاعمال اى الاتيان بالواجبات وترك المنهيات جزءا من حقيقة الايمان والكفر عبارة عن التكذيب فرتكب الكبيرة ليس بمؤمن لعدم جزئه اعنى ترك المنهيات وليس بكافر لكونه مصدقا ومقرا بما جاء به النبي عليه السلام فيكون واسطة بين الايمان والكفر عندهم وهى الفسق (قوله لا بين الجنة والنار الى آخره) رد لما وقع فى كلام البعض

غالطا مذهبهم من عباراتهم من انهم يثبتون الوساطة بين الجنة والنار
 ليكون محلا لمرتكب الكبيرة لانه ليس بمؤمن ليكون محله الجنة ولا كافر
 ليكون محله النار يعنى ليس المراد باثبات المنزلة بين المنزلتين اثبات الوساطة
 بين الجنة والنار ليكون مقرا للفاسق كما هو الظاهر من عباراتهم لان
 الفاسق عندهم محلد في النار ان مات بلا توبة كما هو المشهور من مذهبهم
 فهم لا يثبتون لمرتكب الكبيرة مقرا يكون واسطة بين الجنة والنار فاندفع
 ما قاله الفاضل المحشى ان كون الفاسق محلدا في النار عندهم لا ينافى ان يقولوا
 بالوساطة بين الجنة والنار لجواز ان يكون اهلهما غير الفاسق او الفاسق
 لكن يدخل فيها الفاسق او لاحتى يحكم الله تعالى بما يشاء لان مقصود المحشى
 ليس الاستدلال على انه لا يمكن لهم القول بالوساطة بل دفع ما توهم
 ذلك البعض (قوله وقال بعض السلف) الواو للحال اى والحال ان
 بعض السلف ايضا يقول بثبوت الوساطة بين الجنة والنار لاثباتهم
 الاعراف فلا وجه لتخصيص واصل بن عطاء بهذا الاثبات وجعله سببا
 للاعتزال (قوله لكن ما لهم الى الجنة) قال القاضى فى تفسير قوله تعالى
 وعلى الاعراف رجال يعرفون كلا بسيماهم * اى رجال من الموحدىن
 قصروا فى العمل فيحسبون بين الجنة والنار حتى يقضى الله تعالى بينهم
 بما شاء (قوله زمان فترة من الرسل) اى زمان تفقد النبي او عدم وصول
 دعوته اليهم فانهم معذورون لعدم اطلاعهم على المأمور به والمنهى عنه
 وقالت المعتزلة انهم معذبون بترك الوجبات لان العقل كاف فى معرفة
 حسن الاشياء وقبحها ويرد عليهم قوله تعالى * وما كنا معذبىن حتى
 نبعث رسولا * (قوله الكافر ينصرف الى الكافر الجاهر) حاصله ان
 الحسن رضى الله تعالى عنه انما يثبت الوساطة بين الايمان ونوع الكفر
 وهو الكفر بطريق الجهر والمعتزلة يثبتون الوساطة بين الايمان ومطلق
 الكفر فيكون اعتزالا عن مذهبه لانه لا يثبت المنزلة بين المنزلتىن لان الفاسق
 عنده منافق داخل فى الكافر لان النفاق نوع من الكفر فان قيل لم لم يحمل
 قول المعتزلة على ما قال الحسن البصرى رحمه الله تعالى بان يكون
 المراد بقولهم مرتكب الكبيرة ليس بكافر انه ليس بكافر مجاهر قلت هو
 مناف لديلهم الآتى لاثباتها حيث قالوا ان اهل الملة فى اسماء اهل الكبار
 على اقوال فاخوارج يسمونهم كافرين والمرجئة مؤمنىن والحسن البصرى

٤ قوله وهو يناقح تحقق عدم الثواب ❦ ٤٩ ❦ والعقاب فيهما تحقيق الكلام ان ما يفيد الاضافة

اللامية هو الاختصاص
الاضافي بالنسبة الى
عدم الثواب والعقاب
فتفيد ان كل من
يدخلهما يثاب او
يعاقب فعدم ثواب
الصغير وعقابه ينافيه
فهذا هو منشأ السؤال
والجواب الاول مبنى
على ان الحصر
المذكور بالنسبة الى
العقاب والثواب فان
معنى كون الجنة دار
الثواب انها مختصة
بالثواب لا تتجاوز
الى العقاب لانها
لا تتجاوز الى عدم
الثواب كما توهمه
السائل فعلى هذا ان
تلك الاضافة انما تفيد
الكلية القائلة بان كل
مثاب داخل في الجنة
وهي لا تنعكس الى
نفسها والجواب
الثاني مبنى على ما
ذهب اليه السائل
لكن على ان يكون
موضوع الكلية
القائلة بان كل داخل
في الجنة مخصوصا باهل
الثواب والعقاب ولا

وتابعه منافقين فاخذنا المتفق عليه وهو الفسق وتركنا المختلف فيه
فانه في الحقيقة اثبات امر مغاير الايمان والكفر والنفاق ونقل عن بعض
المؤخرين من المعتزلة انا لانفي الايمان بمعنى التصديق واجراء الاحكام
على الفاسق بل ننفي بمعنى استحقاق غاية المدح وهو الذي يسمونه بالايمان
الكامل وينفونه عن الفاسق فحينئذ لا يكون الوسطة بين الايمان المطلق
والكفر بل بين نوع الايمان والكفر وكان هذا رجوع منه عن مذهبه
واعراض عنه قيل يمكن حمل قول الحسن انه ليس بمؤمن ولا كافر بل هو
منافق على انه ليس بمؤمن بالايمان الكامل بل هو منافق في الاعمال فالإيمان
المنفي هو الايمان الكامل الذي كان العمل جزءاً منه فلا منزلة بين المنزلتين
اقول هذا التوجيه مخالف لما نقل عنه من الاستدلال عليه فانه قال ان
اقدام الشخص على المعصية المفضية الى العذاب يدل على انه كاذب في
دعوى تصديقه بما جاء به النبي عليه السلام فان من اعتقد من العقلاء ان
في هذا الجرحية لا يدخل يده في ذلك الجرح فان ادخل فيه علم انه كان
لا يعتقده فان هذا الدليل يدل على انه يقول انه منافق في التصديق ولذا
رجع الحسن عن هذا المذهب على ما نقله في البداية (قوله يناقح كونهما
داري ثواب وعقاب) يعنى ان اضافة الدار الى كل من الثواب والعقاب
بمعنى اللام واصل اللام الاختصاص فيفيد انهما موضوعان للثواب
والعقاب ٤ وهو يناقح تحقق عدم الثواب والعقاب فيهما (قوله واوسلم)
اي ولو سلم ان معنى كونهما داري ثواب وعقاب ان كل من يدخلهما يثاب
ويعاقب فهو بالنسبة الى مستحقيهما وهم عند المعتزلة المكلفون بناء على
مذهبه من ان ترتب الثواب والعقاب على الاعمال على سبيل الوجوب اما
عندنا فهو ترتب عادي فيجوز ان يثاب بلا طاعة وان يعاقب بلا معصية على
ما سيجي تفصيله (قوله فالمراد بقوله فادخل الى آخره) لان الدخول بدون
الثواب متحقق عندهم في الصغار (قوله كما يدل عليه السياق) من وجوب الثواب
للمطيع والعقاب للعاصي (قوله ونسب الدخول الى نفسه الى آخره) اي الى نفس
الصغير اشارة الى انه يدخل الجنة بالاختيار بحيث يجب على الله تعالى ادخاله
(قوله وقس عليه فدخلت) اي دخولا معاقبا بها مستحقا لها لان الكلام فيه
ولتفرع على الكفر والعصيان ولذا نسبه الى نفس ذلك الصغير اي دخلت دخولا
باختياره (قوله ذهبت معتزلة بصرة) المقصود من هذا الكلام دفع ما قيل

حاجة الى بناء الجواب الاول على (٤) صرف ما يفيد الاضافة من الاختصاص الحصري ٧

ان الاشعري قد اطال الكلام على نفسه في بهت الجبائي اذ يكفيه ان يقول ان المناسب بحق الكافر المعذب ان لا يخلق او يسلب عنه العقل ولا حاجة الى ذكر حال الصغير وغيره وحاصل الدفع ان مقصود الاشعري ابطال مذهب معتزلة بصرة واسكاته على مذهبه ومذهب غيره ولا يخفى انه انما يتم في مادة الصغير والعاصي واما ذكر مادة المطيع فهو لارضاء العنان وطاب البيان (قوله قالوا تركه بخل اوسفه) لانه علم الله تعالى بما هو انفع للعبد في دينه وتركه يكون بخلا وان لم يعلم يكون سفها يجب تنزيه الله تعالى عنهما كذا نقل عنه وفيه تأمل والاولى ان يقال تركه بخل او جهل (قوله فاوجب الى آخره) اي اوجب الجبائي على الله تعالى ان يعطي العبد ما علم نفعه في دينه (قوله فلزمه ما لزمه) اي لزمه امر عظيم لا يمكن ان يعبر عنه معيناً وهو السكوت في مادة العاصي لان الواجب على الله تعالى على حسب علمه في حقه ان لا يخلقه او يميته صغيراً او يسلب عنه عقله قال الفاضل الاسفرائيني في دفع الزام الاشعري عن الجبائي بان له ان يقول الاصلح واجب على الله تعالى اذا لم يوجب تركه حفظ اصلح آخر فوفقه بالنسبة الى شخص آخر فلعله كان امانة الاخ الكافر موجبة لكفر ابويه واخيه لكمال الجزع على موته فكان الاصلح لهم حياته فلما حفظ هذا الاصلح وجب فوت الاصلح له ولعله يوجد في نسله صلحاء كان الاصلح لهم بمجاهدتهم فلرعاية الاصلح لكثيرين فأت الاصلح له اقول هذا الجواب غير تام على مذهبه اذ هو يقول بوجوب اعطاء ما هو الاصلح للعبد على الله تعالى فترك الاصلح في حقه لاجل اصلح شخص آخر ظلم في حقه يجب تنزيه الله تعالى عنه نعم يتم هذا الجواب عنه اذا كان المراد بالاصلح الاوفق للحكمة فان الحكمة تقتضي ان ترك الخير الكثير للشر القليل قبيح في حقه تعالى وقيل ايضا في دفعه بان الجبائي لا يقول بان الابقاء وايصال الانفع واجب عليه 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 المجيب خلط احدهما بالآخر قال في المواقف واما المعتزلة فاوجبوا على الله تعالى بناء على اصلهم امورا الاول اللطف وفسروه بانه الفعل الذي يقرب العبد الى الطاعة ويبعده

٥ قوله قلت تعريض الثواب الخ ٥١ التعريض جعله متصديقا قربان الثواب يقال عرضه

فتعرض اى تصدى
والتصدى اصله تصدد
من الصدد بمعنى القرب
قلبت الدال الثانية ياء
كما فى تقضى البازى
وبالجملة التعريض عبارة
عن اللطف المفسر
عندهم بما يقرب العبد
الى الطاعة فيلزم مهم
الترك فيمن مات صغيرا
فانهم لا يقولون بالاصح
بمعنى الا وفق للحكمة
حتى لا يجب الابقاء الى
البلوغ وما بعده بل
بالاصح للعبد فى الدين
وذلك ان يكبر الصغير
فيعرض للثواب وقد
يجب التعريض بمعنى
الاشارة والتنبيه
بالكلام (ككتبوى)
٦ قوله فحينئذ لم يرد
عليهم شىء مما ذكر
واما ابطال الاشعرى
وتابعيه مذاهبهم
فلقولهم بايجاب شىء
على الله تعالى كاسيجىء
(تعليقات ككتبوى)
٩ عن معمول القول
اى قال اهل الحق

عن المعصية كبغثة الانبياء والثانى الثواب على الطاعة والثالث العقاب
على المعصية والرابع الاصلح للعبد (قوله و بعضهم) اى بعض معتزلة
بصرة لم يعتبر جانب علم الله تعالى بل قالوا يجب على الله تعالى ان يعرضه
لثواب والدخول فى اعلى المنزلين وان علم انه يكفر عند كونه مكلما فلا يلزم
عليهم من مات عاصيا لان ماهو الواجب على الله هو تعريضه للثواب
وابلاغه الى مبلغ الرجال وتكليفه وهو حاصل فى حقه والكفر انما حصل له
بقدرته ولا مدخل لقدرة الله تعالى فيه على ما قالوا لكن يلزمهم ترك الواجب
فمن مات صغيرا لعدم التكليف فى حقه فان قيل يرد عليهم من مات كافرا
ولم تصل اليه دعوة نبى قط فانه ترك فى حقه ماهو الواجب عليه تعالى
٥ قلت تعريض الثواب عندهم ليس بموقوف على ارسال الرسل فانهم قالوا
العقل كاف فى معرفة الله تعالى وحسن الاشياء وقبحها ومدار التكليف عليه
وارسال الرسل لطف يقرب العبد الى الطاعة نعم يرد عليهم من مات
مجنونا (قوله بمعنى الا وفق) يعنى ما تقتضيه حكمته الازلية وتدير نظام
العالم يجب على الله تعالى فعله وقبح تركه سواء كان فيه نفع العبد فى الدنيا
او فى الدين او فى كليهما او لم يكن ٦ فحينئذ لم يرد عليهم شىء مما ذكر كما
لا يخفى (قوله ابو منصور الماتريدى) هو تليدا بن نصر العياض تليدا بن بكر
الجر جاني تليد محمد بن الحسن الشيباني من اصحاب الامام الاعظم
ابى حنيفة الكوفى رحمة الله عليه كذا فى شرح المقاصد (قوله كسئلة
النكويين وغيرها) من مسئلة الاستثناء فى الايمان ومسئلة ايمان المقلد على
ماسيجىء (قوله الظاهر ان المقول مجموع ما فى الكتاب الى آخره) اى الظاهر
ان يكون مقول القول مجموع ما فى الكتاب لان القرينة لا تدل على تخصيص
البعض والمراد بمجموع ما فى الكتاب مجموع المسائل التى تصلح ان تكون مقول
القول ولا يرد انه يلزم على هذا التقدير ان يكون قوله خلافا للسو فسطائية
ايضا مقول القول فيكون هو ايضا مقصودا بالنقل مع انه ليس كذلك
وان قوله والالهام ليس من اسباب المعرفة عند اهل الحق يابى عنه
لان قوله خلافا للسو فسطائية لم يصلح ان يكون مقول القول لانه حال
٩ عن مقول لتقول اى قال اهل الحق حقائق الاشياء ثابتة والعلم بها متحقق
حال كون هذا المقول مخالفا للسو فسطائية وكذلك قوله والالهام المفسر
بالقاء معنى فى القلب آه جملة اسمية وقعت حالا اى قال اهل الحق واسباب العلم

حقائق الاشياء ثابتة والعلم بها متحقق حال كونهم مخالفين (نسخه)

منحصرة في الثلاثة الحواس والعقل والخبر الصادق والحال انه ليس الالهام
 من اسباب المعرفة عندهم فلا يكونان مقول القول بل قيده و لا يلزم شئ
 مما ذكره والفاضل الجلي اجاب عن الاباء بانه يجوز ان يكون اعادة لفظ عند اهل
 الحق في قوله والالهام ليس من اسباب المعرفة الى آخره للتأكيد انتهى
 ولا يخفى ان هذا الجواب مما يباهه الطبع السليم اذ هو ليس محل التأكيد
 مع انه يلزم ان يكون قوله والالهام الى آخره مقصودا بالنقل وليس كذلك
 فانه انما ذكره لدفع بطلان حصر اسباب العلم في الثلاثة كما سيحى (قوله
 ويحتمل الى آخره) اى على تقدير ان يكون مقول القول هو قوله حقايق
 الاشياء يجوز ان يكون المراد باهل الحق اهل السنة والجماعة ووجه
 تخصيصهم بالذكر مع ان غيرهم ايضا يشاركون لهم في هذه المسئلة
 للاعتداد بهم وللإشارة الى ان غيرهم بمنزلة العدم في هذه المسئلة (قوله
 قد يقع الباء) اى يقع الباء رعاية لكون المعتبر في الحق المطابقة من
 جانب الواقع وانما يحصل تلك الرعاية بملاحظة الحيثية اى الحكم المطابق
 للواقع وتحصل تلك الرعاية من حيث انه مطابق للواقع اذ لو لا اعتبار
 الحيثية وملاحظتها لصدق تعريف الحق على الصدق ايضا اذ يصدق
 عليه انه الحكم المطابق للواقع لان المطابقة بين الشئتين تقضى نسبة كل
 منهما الى الآخر بالمطابقة كما علم في باب المفاعلة لكنه ليس من حيث انه
 مطابق بل من حيث انه مطابق على ما سيحى (قوله لكن لا يلائمه قوله
 الى آخره) فان قوله واما الصدق آه 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 واما قوله وقد يفرق
 فلانه يدل على ان الفرق بينهما بهذا الاعتبار ليس ميبنا في السابق بهذا
 الاعتبار فلو كان الباء في قوله الحكم المطابق مفتوحا يكون بعينه الفرق المبين
 بقوله وقد يفرق الى آخره اذ لا قائل باعتبار المطابقة من جانب الواقع فيهما
 حتى يحمل قوله والحكم المطابق عليه تأمل (قوله يشير) الاشارة مستفادة
 من الشيوع والخصوص فانه اذا كان الشيوع مختصا بالقول كان اصل
 الاطلاق باقيا في غيره بناء على ان كل قيد يرجع اليه الحكم سواء وقع
 في الاثبات او النفي يكون هو مقصود المتكلم منه كما صرح به الشيخ عبدالقاهر
 لا بطريق المفهوم كما زعم الفاضل المحشى (قوله اذ المنظور فيه او الى آخره

تعليل للحكم المطوى اى انما سمي الحكم باعتبار كونه مطابقا بالفتح للواقع
 بالحق لان المنظور فيه اولا الى آخره يعنى ان الذى ينظر اليه ويلاحظ اولا
 فى حصول هذا الاعتبار للحكم اعنى كونه مطابقا بفتح الباء هو الواقع
 فان الحكم انما يصير مطابقا بفتحها اذا نسب اليه الواقع واعتبر من جهة
 الفاعلية صريحا فيقال طابق الواقع الحكم والواقع متصف بالحق بالمعنى
 اللغوى اعنى الثابت من حق بمعنى ثبت فنقل الحق عن معناه اللغوى الذى
 هو صفة الواقع وسمى به كون الحكم مطابقا تسمية للشئ بوصف ماهو
 منظور فى حصوله اولا ثم اخذ منه صفة مشبهة ووصف العقد والحكم به
 فالحق معان ثلثة احدها اللغوى وهو الثابت المنقول عنه والثانى كون
 الحكم مطابقا والثالث الصفة المشبهة المأخوذة من هذا المعنى التى يوصف
 بها الحكم بالمواطأة بان يقال الحكم حق ٨ وانما قيد بقوله اولا لان الحكم
 ايضا منظور فيه من جهة الفاعلية فى هذا الاعتبار لكن ضمنا لاصريحا
 لانه اذا لم يكن منسوبا الى الواقع من جهة الفاعلية لا يتصف بكونه
 مطابقا بفتحها فان مقتضى باب المفاعلة النسبة بالفاعلية والمفعولية
 من الطرفين وكذلك الواقع منظور فيه بذنك الاعتبارين لكن ذلك
 منظور اليه ثانيا اى ضمنا اذ الفاعل الصريح للمطابقة على هذا الاعتبار هو
 الواقع (قوله هو الواقع الموصوف بكونه حقا) الواقع هو النسبة الخبرية
 الثابتة مع قطع النظر عن اعتبار المعبر بيانه ان الكلام الذى دل على وقوع
 النسبة بين الشئين اما بالثبوت او بالانتفاء مع قطع النظر عن حصولها
 فى الذهن لابد ان يكون بينهما نسبة ثبوتية اوسلبية لانه اما ان يكون هذا
 ذلك اولا لم يكن وتلك النسبة هو الواقع فى الخارج ونفس الامر ومعنى ثبوتها
 وتحققها انها ثابتة مع قطع النظر عن اعتبار المعبر لانها موجودة
 فى الخارج فلا يرد ما قيل ان النسب امور اعتبارية فلامعنى لثبوتها وتحققها
 (قوله واما المنظور الى آخره) يعنى انما سمي كون الحكم مطابقا بكسر
 الباء للواقع بالصدق لان المحفوظ فى هذا الاعتبار اولا هو الحكم فانه انما يصير
 الحكم مطابقا بكسرها اذا نسب الى الواقع واعتبر من جهة الفاعلية صريحا
 فيقال طابق الحكم الواقع والحكم متصف بالمعنى اللغوى للصدق اعنى
 الانباء عن الشئ على ماهو عليه فيكون تسميته بهذا الاعتبار بالصدق
 ايضا تسمية للشئ بوصف ماهو منظور فيه اولا فان قلت لم لم يجعل

٨ جواب سؤال مقدر
 تقريره ان الصغرى
 اعنى اذا المنظور اولا
 ان اريد بها التقدم
 فى الذكر فهو ممنوع
 وان اريد بها التقدم
 فى العلم فكذلك لان
 الكونان اعنى كون
 الحكم مطابقا بالفتح
 وكون الواقع مطابقا
 بالكسر متضائفان
 متعاقلان معا وحاصل
 الجواب ان الواقع
 بهذا الاعتبار مسند
 اليه صريحا كما اشار
 اليه السالكوتى
 حينئذ نختار الشق
 الثانى ويدفع المحذور
 (مص)

٨ قوله فلاشك في كونه صفة الحكم اقول لا يخفى ما فيه ﴿ ٥٤ ﴾ بل انما يكون صفة للواقع فانا اذا

الامر بالعكس بان يسمى كون الحكم مطابقا بفتحها بالصدق وكون الحكم مطابقا بكسرهما بالحق تسمية لشيء بوصف ماهو منظور فيه ثانيا اجيب بان التسمية بوصف المنظور او لا ارجح من التسمية بوصف المنظور فيه ثانيا لقربه منه وانسياقه الى الفهم او لا من وصف المنظور فيه ثانيا (قوله وهو الانباء) قال الفاضل المحشى وفيه نظر لان انباء صفة المتكلم والمقصود 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 الشيء محبرا عنه على ماهو عليه ٨ فلاشك في كونه صفة الحكم او يقال ان هذا مبنى على التسامح فان اخبار المتكلم عن الشيء على ماهو عليه يستلزم كون الشيء محبث يخبر عنه على ماهو عليه كما في تعريف الدلالة بالفهم الذى هو صفة السامع او المعنى فانه يستلزم كون اللفظ محبث يفهم منه المعنى كما حققه السيد الشريف فى حاشية المطول وقال المحشى المدقق لكن اتصاف الحكم باى معنى كان بالانباء عن الشيء على ما كان عليه محل كلام انتهى كلامه يحتمل ان يكون مراده مامر 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 ومدلول كل ماهو فى نفس الامر اذ حينئذ يصح ان يقال كل حكم صادق اى يخبر عنه على ماهو عليه والجواب انه لا يلزم فى وجه المناسبة اتصاف جميع افراد الحكم بالوصف المذكور بل يكفي اتصاف بعضها به وان مدلول الكلام فى نفسه الصدق والكذب احتمال عقلى بناء على ان دلالة الالفاظ ليست قطعية بقى الكلام فى ان كون الانباء المذكور معنى لغويا للصدق محل تردد اذ اى يوجد فى الصحاح وغيره من الكتب المشهورة (قوله وهذا اولى مما قيل الى آخره) لانه يدل على وجه المناسبة فى التسمية على وفق ما ذكره فى الحق على ان التمييز المطلق لا يكفي فى وجد التسمية (قوله فان مفهوم الى آخره) دفع لما يقال ان الحقيقة صفة الحكم ومطابقة الواقع اياه صفة الواقع فلا يصح تعريفها بها وحملها عليها بهو هو وحاصل الدفع ان المطابقة وحدها وان كانت صفة الواقع لكن المفهوم الحاصل من مطابقة الواقع اياه اعنى المطابقة المتعلقة بالحكم صفة الحكم الا يرى انه يصح ان يقال الحكم موصوف بمطابقة

اخبرنا عن قيام زيد فانا اخبرنا عن القيام الواقع لا عن النسبة المستفادة من قولنا زيد قائم وهى الحكم ولوسلم ان النسبة الكلامية مخبر عنها فلاشك فى كونه صفة للواقع ايضا فلا بد ان يصار الى ما ذكره الشريف من ان تسمية الاعتبار الثانى بالصدق تميزا والحق فى دفع ذلك النظر ان هذا الكلام من المحشى المحقق مبنى على ان الانباء مصدر مبنى للفاعل وانه بمعنى الإعلام بدليل تعديته بعن لا بمعنى التكلم بالجملة الخبرية والالعاد الدور الذى هرب الشارح عنه فى المطول والانباء بمعنى الاعلام كما يكون صفة للمتكلم يكون صفة للحكم اعنى النسبة الكلامية الحاكية للواقع ولا يكون صفة للواقع لاستحالة اعلام الشيء لنفسه نعم يتجه عليه ان الاحكام الكاذبة

لا يتصف بالانباء بهذا المعنى واتصاف بعض الاحكام اعنى الصادقة لا يجدى ههنا لان بعض (الواقع)

بالواقع فيختل الوجهان
وبهذا يظهر اختلال
ما يأتي منه من قوله
والجواب انه لا يلزم
في وجه المناسبة
اتصاف جميع افراد
الحكم بالوصف
المذكور بل الحق في
الجواب ههنا وفيما
يأتي هو الجواب الذي
ذكره بقوله وان مدلول
الخبر الصدق والكذب
احتمال عقلي فكل حكم
منبئ عن النسبة على
ماهي عليه وان تخلف
عنه المدلول في بعض
المواد هكذا يجب ان
يفهم المقام (كلنبوي)
٩ لان موصوف الحق
الحكم وموصوف
المطابقة الواقع
والصفات متشخصة
ومتمازة بتشخص المحل
المشخص فكان بين
الصفات امتياز في
الخارج فلا يصح
جل احدهما على
الآخر لان الحمل التباين
في المفهوم والاتحاد

الواقع اياه فان معنى مطابقة الواقع اياه هو بعينه معنى كون الحكم بحيث
يطابقه الواقع تأمل (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 الشارح) حيث قال في شرح التلخيص عرفوا الدلالة
الوضعية اللفظية بانها فهم المعنى من اللفظ واعترض عليه بان الفهم
ان كان مصدرا مبينا للفاعل اعنى الفاهمية فهو صفة الفاهم وان كان
مصدرا مبينا للمفعول اعنى المفهومية فهو صفة المعنى فلا يصح حمله
على الدلالة التي هي صفة اللفظ ثم اجاب باننا لانسم بانه ليس صفة اللفظ
فان الفهم وحده وان كان صفة الفاهم وكذا الانفهام وحده صفة
المعنى لالا ان فهم المعنى من اللفظ صفة اللفظ فان معنى فهم المعنى من اللفظ
او انفهام المعنى منه هو معنى كون اللفظ بحيث يفهم منه المعنى غاية ما
في 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 من فهم المعنى (قوله ولبعض الافاضل) اراد به
السيد الشريف حيث رد ما قاله الشارح في شرح التلخيص بما حاصله ان
كون فهم المعنى من اللفظ صفة اللفظ باطل وكون معناه كون اللفظ بحيث
يفهم منه المعنى ظاهر البطلان نعم انه يستلزمه 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 يشتبها فالمقصود من فهم المعنى من اللفظ كون اللفظ بحيث يفهم منه المعنى
(قوله فالمعنى آه) يعنى اذا لم يكن مطابقة الواقع اياه صفة للحكم بل محمولا
على التسامح على ما حققه بعض الفضلاء يكون معناه كون الحكم بحيث
يطابقه الواقع بناء على ظهور دلالاته عليه واعتمادا على فهم السامع قال
المحشى المدقق لكن على هذا التقدير يكون المنظور اولاً في اعتبار المطابقة
هو الحكم ايضا في الحقيقة اقول ليس المراد بكونه منظورا فيه اولاً انه
يذكر في اعتبار المطابقة اولاً حتى يرد عليه ما ذكر بل المراد ان الذي
يلاحظ اولاً في حصول هذا المفهوم اعنى كون الحكم مطابقا بفتح الباء

هو الواقع لانه الفاعل الصريح لها سواء ذكر مقدا او مؤخرا ولا يخفى انه ثابت على هذا التقدير تأمل (قوله لا يقال هذا صادق) يعنى ان الظاهر ان يكون الباء في قوله ما به للسببية والضمير ان للشيء فالمعنى الامر الذى بسببه الشيء ذلك الشيء ولا شك انه يصدق على العلة الفاعلية لان الانسان مثلا اما يصير انسانا متميزا عن جميع ما عداه بسبب الفاعل وابعاده اياه ضرورة ان المعدوم لا يكون انسانا بل لا يكون متميزا عن غيره لما تقرر من انه لا يتميز في المعدومات فيلزم ان تكون العلة الفاعلية ماهية لمعاولايتها وهو باطل (قوله لا نا نقول الفاعل ما به الشيء موجود الى آخره) اى الفاعل ما بسببه الشيء موجود في الخارج وذلك اما بان يكون اثر الفاعل نفس ماهية ذلك الشيء مستتبعا له استتباع الضوء للشمس والعقل يتزعم منه الوجود ويصفها به على ما قال الاشراقون وغيرهم القائلون بان الماهيات مجموعة فانهم ذهبوا الى ان الماهية هي الاثر المترتب على تأثير الفاعل ومعنى التأثير الاستتباع ثم العقل ينتزع منها الوجود ويصفها به مثلا ماهية زيد يستتبع الفاعل في الخارج ثم يصفها العقل بالوجود والوجود ليس الا اعتباريا عقليا انتزاعيا كما انه يحصل من الشمس اثر في مقابلتها من الضوء المخصوص وليس هنا ضوء مقرر ثابت في نفسه يجعلها الشمس متصفا بالوجود لكن العقل يعتبر الوجود ويصفه به فيقول وجد الضوء بسبب الشمس واما بان يكون اثر الفاعل الماهية باعتبار الوجود لادن حيث نفسها ولا من حيث كونها تلك الماهية على ما ذهب اليه المشائون وغيرهم ٢ القائلون بان الماهيات ليست بمجموعة فانهم قالوا اثر الفاعل هو شوت الماهية في الخارج ووجودها فيه بمعنى انه يجعل الماهية متصفا به في الخارج واما الماهية فهي اثره باعتبار الوجود لادن حيث هي بان يكون نفس الماهية صادرة عنه ولا من حيث كونها تلك الماهية بان يجعل الماهية ماهية فعلى كلا التقديرين اثر الفاعل الشيء الموجود في الخارج اما بنفسه واما باعتبار الوجود (قوله لا ما به الشيء الى آخره) يعنى ليس اثر الفاعل كون الشيء ذلك الشيء بل اما نفس الماهية او الماهية باعتبار الوجود واما كون الماهية ماهية فليس يجعل الجاعل ضرورة انه لا مغايرة بين الشيء ونفسه حتى يتصور بينهما جعل واما عدم التمايز في المعدومات فانها هو في الخارج لا في انفسها فان الماهيات متميزة بعضها عن بعض في انفسها ولا مجال

لم تكن الانسانية عند عدم جعل الجاعل واللازم باطل اما بان الملازمة فلانه حينئذ يكون اثر الجعل وما يكون اثره يتفق بانتفائه واما بطلان التالي فلانه سلب الشيء عن نفسه وهو محال واجيب بالمنع فانه ان اريد بقوله لم يكن الانسانية انسانية قضية معدولة يكون موضوعها موجودا فلا نسلم هذا وان اريد قضية سالبة فلا نسلم استحالة سلب الشيء عن نفسه الا يرى ان المعدوم في الخارج دائما مسلوب عن نفسه فاذا ارتفع الجعل في وقت او دائما ارتفعت الانسانية كذلك فيصدق قولنا ليست الانسانية انسانية وقال بعضهم انها مجموعة مطلقا فلانه لو لم تكن الماهية مجموعة اصلا لا ترتفع الجمعية بالكلية سواء كانت في

بان الجعولية هوية الوجود لاما هية الوجود فلا يلزم من ارتفاع الجعولية عن الماهيات باسرها ارتفاع الجعولية رأسا واستغناء الممكن عن الفاعل المؤثر (مسن) ٣ قوله قلت هذا من ضيق العبارة والمقصود انه لا يحتاج الخ اقول لا حاجة في دفعه الى ذلك اذ غاية الامر لزوم سببية الماهية لكونها تلك الماهية لان الباء المتعلقة بالنسبة في القضية القائلة بان ذلك الشيء هو هو وتلك النسبة هي ذلك الكون لانفس الماهية الا يرى ان هذا المحشى فرق فيما سبق بين الماهية وبين كون الماهية تلك الماهية و حل قول الخيالى اذ الماهية ليست بجعل جاعل على الثانى لتطبيق الجواب السابق على مذهبي الاشراقية والمشائية

للنزاع في هذا وان فسر بعضهم قولهم الماهية جعولة او غير جعولة به اذ لا يعقل صحته على ما يشهد به الفطرة السليمة انما النزاع في كون الماهيات جعولة او غير جعولة بالمعنى الذى مر من ان اثر الفاعل نفس الماهيات او الماهيات باعتبار الوجود فاندفع ما قال بعض الفضلاء وان هذا الجواب انما يستقيم على مذهب من قال ان الماهيات غير جعولة واما من يقول بان الماهيات جعولة فلا اذ لم يذهب احد الى ان الماهيات جعولة بمعنى كون تلك الماهية ماهية اذلا معنى له ولا يصلح محلا للنزاع وان شئت مصداق ما ذكرناه فعليك الرجوع الى شرح المواقف والخواشى الشريفة على شرح حكمة العين وشرح الزوراء للمحقق الدوانى (قوله فيرد الاشكال) اذ يصير محصل التعريف مابه الموجود موجود وهذا يصدق على العلة الفاعلية (قوله قلت بعد التسليم الى آخره) يعنى لانسلم اولا ان الشئ ههنا بمعنى الموجود بل بمعنى ما يصحح ان يعلم ويخبر عنه ولو مجازا وان سلمنا باعتبار ان الاصل في التعريفات الحمل على الحقيقة والاحتراز عن المجاز وان كان مشهورا بحسب الاستعمال لكن فرق بين مابه الموجود موجود فانه الفاعل وبين مابه الموجود ذلك الموجود فانه الماهية فان معنى الاول الامر الذى بسببه الشئ الموجود متصف بالوجود وما ذلك الا الفاعل ومعنى الثانى الامر الذى بسببه الشئ الموجود هو ذلك الشئ الموجود الممتاز عن جميع ما عداه وما ذلك الا الماهية اذ لا مدخل للفاعل في كون هذا الموجود الممتاز هو الموجود الممتاز بل تأثيره اما في نفسه او في اتصافه بالوجود على ما حقق فان قيل لا مغايرة بين الشئ وماهيته حتى يتصور بينهما سببية ٣ قلت هذا من ضيق العبارة والمقصود انه لا يحتاج الشئ في كونه ذلك الشئ الى غيرها وهذا كما قالوا الجوهر ما يقوم بنفسه اذ لا مغايرة بين الشئ ونفسه حتى يتصور القيام بينهما (قوله وبه يظهر) اى بما ذكرنا في بيان الفرق من ان الماهية مابه الشئ ذلك الشئ (قوله قد يجعل احدهما) اى الثانى اذ لا صحة لرجوع الاول لان الضمير الثانى محمول على الاول والمحمول هي الماهية لا الذات فالعنى الامر الذى بسببه الشئ ذلك الامر ٤ بمعنى انه لا يحتاج في ثبوت ذلك الامر له الى غير ذلك الامر فيرجع محصل التعريف الى ما قالوا في تعريف الذاتى بالمعنى الاعم بانه لا يعال ثبوته للذات (قوله فلا يتوهم الاشكال الى آخره) اذ الفاعل ليس الامر الذى بسببه المعلول

وغفل عنه ههنا (كلنبوى) ٤ قوله بمعنى انه لا يحتاج في ثبوت ذلك الامر الخ هذا المعنى ٩

ذلك الفاعل لعدم الحمل بالمواطأة بينهما (قوله لكن ينتقض ظاهر التعريف بالعرضي) انما قال ظاهر التعريف لان مأل التعريف على ما بيناه وهو ان لا يحتاج في كونه ذلك الامر الى غير ذلك الامر والعرضي ليس كذلك فان الماهية في اتصافها به سواء كان لازما او مفارقا يحتاج الى امر غير ذلك العرضي يكون علة لثبوته لها سواء كان نفس تلك الماهية او غيرها مثلا الانسان في كونه ضاحكا يحتاج الى ما هو منشأ كونه ضاحكا اعني التعجب لكن يبق الانتقاض بالذاتي بمعنى الجزء ظاهر او باطنا فان الانسان في كونه ناطقا لا يحتاج الى امر غير الناطق لان ثبوته له غير معلل بشيء اما بالغير فظاهر واما بنفس الذات فلتقدمه عليها فاقاله الفاضل الحلبي من اندفاع النقض بالذاتي والعرضي باطنا سهو ولعل المحشى انما يتعرض لهذا النقض لان المقصود تعريف الماهية بحيث يمتاز عن العرضي كما يدل عليه قول الشارح بخلاف الضاحك الى آخره فدخول الذاتي في تعريفها لا يضر بالمقصود ويؤيده ما قلنا ما ذكره بعض الفضلاء من انه جرت عادة القوم في ابتداء بحث الماهية من الامور العامة ببيان الفرق بين الماهية وعوارضها دون ذاتياتها لانه قد يشتبه الماهية بالعوارض فيما اذا عرض الشيء لنفسه كالكلية للكلية بخلاف الذاتيات فانه لا اشتباه بين الكل والجزء فتدبر (قوله وجعل هو هو الى آخره) رد لما قيل ان هو هو علم في الاتحاد والباء فيه متعلق بالاتحاد المفهوم من هو هو والمراد بالاتحاد الاتحاد في المفهوم فالمعنى ما به يتحدد الشيء في المفهوم فلا يصدق التعريف على الفاعل لانه غير متحد به ولا على العرضي لانه غير متحد به في المفهوم ووجه الرد ان المفهوم المتبادر من هو هو الاتحاد في الصدق وعليه الاصطلاح فان معنى حمل المواطأة اعني حل هو هو اتحاد المتغايرين في الصدق فحمله عليه خلاف المتبادر والاصطلاح الذي وجب الاحتراز عنه في التعريفات فلا يرتكب مع ان الوجه الصحيح هو ان يكون الباء للسببية والضمير ان للشيء ظاهر متبادر سالم عن ورود النقض على انه يرد على هذا التقدير ان يكون المحدود ماهية الحد اذ يصدق عليه انه ما به يتحد الحد مع انه ليس كذلك (قوله هذا) اي خذ هذا وهذا كما ذكرنا (قوله لكان اخصر) لكن الذكر اظهر واسبق الى الفهم (قوله اي بالكنه) اي المقصود منه دفع ما يرد على ظاهر عبارة الشارح من انه يلزم ان تكون الذاتيات ايضا داخلة في العوارض

٤ استفاد من كون تقديم الظرف اعني به المحصر وبهذا يظهر انه لا يرد على التوجيه الاول النقض بالذاتي بمعنى الجزء لان كون الانسان انسانا ليس بمجرد الحيوان فقط او بمجرد الناطق فقط بل بمجموعهما فلا يصح الحصر بالنسبة الى جزء الماهية وانما يصح بالنسبة الى نفس الماهية والحقيقة ولذا خص النقض بالذاتي الجزء بالتوجيه الثاني (كلنبوى)

فانه يمكن تصور الشيء بدونها بان يتصور بالوجه لا بالكيفية 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 بالكيفية فالمعنى ان ما يمكن تصور الشيء بالكيفية بدونه فهو من العوارض وتصور الشيء بالكيفية بدون تصور ذاتياته وماهيته محال قال الفاضل المحشي لا يخفى عليك ان المقصود من تعريف الماهية تمييزها عما سواها فينبغي ان يخرج اجزاء الماهية عن تعريفها كما يخرج عوارضها عن تعريفها مع انه على تقدير ارادة التصور بالكيفية تبقى الاجزاء داخلة فيها اقول مقصود الشارح من قوله بخلاف الى آخره بيان مغايرة الماهية بعوارضها اللازمة والمفارقة لان بعض المفهومات كان يعرض لنفسها كالمفهوم للكلية فكان محل ان يتوهم ان حقيقة العارض والمعروض واحدة واما مغايرة الماهية لاجزائها فقد ظهر من تعريف الماهية اذ 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 آه) بيان لسبب تفسير التصور بالتصور بالكيفية يعني لو لم يفسر به لدخل الذاتي بالمعنى الاعم في العوارض لانه مما يمكن تصور الشيء بدونه بالوجه (قوله ايضا) اي كما يمكن تصوره بدون العرض (قوله قيل عليه يستفاد الى آخره) يعني يستفاد من تعريف قوله فانه من العوارض على قوله مما يمكن تصوره بدونه ان العرضي ما يمكن تصور الشيء بدونه والذاتي بخلافه اعني ما لا يمكن تصور الشيء بدونه فيرد عليه اللوازم البينة بالمعنى الاخص اعني ما يمتنع انفكاكها عن الشيء ويستلزم تصوره تصورهما اذ يصدق عليها انه لا يمكن تصور الشيء بدونها ضرورة ان تصوره يستلزم لها بحيث يستحيل الانفكاك بينهما فينتقض تعريف الذاتي منعا ه وكذلك ينتقض تعريف العرضي بهما جمعا فاختيار الاستفادة في توجيه هذا الاعتراض تطويل للمسافة اذ يكفي ان يقال انه يرد على التعريف المذكور للعرضي اللوازم البينة بالمعنى الاخص اللهم الا ان يقال المقصود من ذكر الاستفادة الاشارة الى ورود الاعتراض على تعريفيهما ودفعه عنهما وحيث يكون ضمير قوله ويرد عليه راجعا الى كل واحد من التعريفين تأمل (قوله وجوابه الى آخره) يعني لان سلم الاستفادة اولافان بيان حكم العرضي

ه ولا يخفى عليك انه كما ينتقض تعريف الذاتي باللوازم المذكورة كذلك آه (نسخه)

لاجل مغايرته بالماهية لا يستلزم ان يكون حكم الذاتى بخلافه وعلى تقدير تسليم الاستفادة لانسلم ان الاستفادة المذكورة تكون بطريق التعريف اى بحيث تصلح ان تكون معرفا للذاتى مساويا له لم لا يجوز ان يكون الاستفادة حكما عاما شاملا له ولغيره كما ان ما ذكره اعنى ما يمكن تصويره بدون انه ليس معرفا مساويا للعرضى يدل عليه من التبعية في قوله فانه من العوارض ويؤيده ما قال فى شرح المطالع للذاتى خواص ثلث الاولى ان يتمتع رفعه عن الماهية على معنى انه اذا تصورت الذاتى وتصورت معه الماهية امتنع الحكم بسلبه عنها الثانية يجب ثبوته لها على معنى انه ليس يمكن تصور الماهية الا مع تصويره ومع التصديق بثبوته لها وهما ليستا بخاصتين مطلقتين لان الاولى تشمل اللوازم البينة بالمعنى الاعم والثانية بالمعنى الاخص انتهى كلامه وعلى تقدير الاستفادة بطريق التعريف فنقول فى الجواب ان معنى عدم امكان تصور الشئ بدون الذاتى انه لا يمكن تصور ذلك الشئ ولكنه بدون وجه من الوجوه سواء كان بطريق الاخطار بان يكون ملحوظا قصدا وبالذات اولا بان يكون ملحوظا تبعا اذ ليس تصور ذلك الشئ الا تصور ذاتياته فلا يمكن بدون اصله والمستلزم لتصور اللازم ليس الا تصور الملزوم بطريق الاخطار بان يكون الملزوم ملحوظا قصدا وبالذات فيمكن تصور الملزوم بدون ذلك اللازم فى الجملة وهو ما اذا لم يكن الملزوم متصورا بطريق الاخطار والقصد والالزام ان يكون الذهن منتقلا عن ملزوم واحد الى لازمه والى لازم لازمه بالغا ما بلغ حتى يحصل اللوازم باسرها فى الذهن وهو محال فلا يصدق تعريف الذاتى عليها فان قيل قد صرح السيد الشريف فى حاشية المطالع بان الخاصة الثانية للذاتى اعنى ما لا يمكن تصويره بدون مما لا بد فيه من تصور الذاتى و الماهية بطريق الاخطار ولا يكفى فيه اخطار الماهية فضلا عن تصورهما قلت المحتاج اليه هو التصديق بثبوت الذاتى لها ضرورة انه تصديق لا بد فيه من تصور طرفيه بالذات لا استلزام تصورهما تصويره ترشدك اليه عبارته (قوله على مانص عليه فى حواشى المطالع) قال السيد الشريف قدس سره فى بيان قوله بان المستلزم لتصور اللازم تصور الملزوم التفصيلى فر بما يطرأ على الذهن ما يوجب اعراضه عن اللازم فلا يستمر اندفاعه اى اذا تصور الملزوم وكان ملحوظا قصدا مخطرا بالبال استلزم

تصوره على هذا الوجه تصور لازمه القريب وهذا المقام بحث نص عليه في حواشي المطالع فليرجع اليه (قوله وايضا زمان تصور اللازم) جواب ثان عن الايراد المذكور يعني ان معنى قولنا الذاتى ما لا يمكن تصور الشئ بدون انه لا يمكن تصور الشئ بالكنهه في زمان لا يكون الذاتى متصورا في ذلك الزمان ضرورة ان تصور الشئ بالكنهه لا يكون الا تصور ذاتياته فيكون تصور الشئ عين تصور ذاتياته فلا بد ان يكونا في زمان واحد بخلاف تصور اللازم فانه في زمان غير زمان تصور الملزوم ضرورة ان تصور اللازم مغاير لتصور الملزوم وتابع له وامتناع توجه النفس نحو الشئين في زمان واحد واذا كان زمانا تصور يهما متغايرين صدق انه يمكن تصور الملزوم بدون اللازم لانفكاكه عند في زمان تصوره فلا ينتقض حد الذاتى باللازم المذكورة نقل عنه لان تصور الملزوم معد لتصور اللازم لاسبب موجب له والا لما جاز بقاؤه مع زوال تصور الملزوم واللازم باطل بالضرورة ثم ان تحقق معنى اللزوم بين المعد والمعدله مما لا يخفى ولذا قالوا الدليل ما يلزم من العلم به العلم بشئ آخر والمعرف ما يلزم من تصوره تصور شئ آخر مع ان المبادئ معدات للمطالب فان قيل فما معنى قولهم تصور اللازم اليين لا ينفك عن تصور الملزوم قلت معناه ان تصوره يعقب تصور الملزوم بدون فصل ولقائل ان يمنع تغاير زمانى التصورين فان من تمسك بامتناع توجه النفس في زمان واحد الى شئين يرد عليه ان الحال في تصور الذاتى كذلك ايضا تأمل والاولى في الجواب ان يقال معنى عدم امكان تصور الشئ بدون الذاتى عدم امكان ملاحظته مجردا عنه كما ان معنى امكانه بدون العرضى امكان ملاحظته مجردا عنه انتهى كلامه ان اراد انه معد حقيقة فهو باطل لان المعد ما يمتنع تصور اجتماعه مع المعلول ضرورة انه يتوقف على وجوده وعدمه وتصور الملزوم قدي بجماع تصور اللازم وان اراد انه بمنزلة المعد في عدم لزوم الاجتماع كما يدل عليه قوله مع ان المبادئ معدات فان المعدات الحقيقية هي الحركات الواقعة فيها وتسمية المبادئ معدات على سبيل التشبيه نص بذلك السيد الشريفي في حواشى شرح الرسالة فهو لا يفيد اذ حينئذ يجوز اجتماعهما فيرد عليه نقض على تقدير الاجتماع وهذا البحث مندرج في قوله ولقائل ان يمنع تغاير زمانى التصورين كما لا يخفى وحاصل معنى اللزوم الذى اعتبره

في اللوازم البيضة هو ان لا يتخلل زمان بين تعقل الملزوم وتعقل اللازم
وبذلك صرح العلامة التفتازاني في شرح المقاصد في بحث الاضافة
ومنع تعابير زمانى التصورين بعد الاستدلال عليه راجع الى دليله والا
فهو غير موجه وحاصله ان الدليل المذكور انما يتم فيما اذا كان تصور
الملزوم معدا وذلك غير لازم في جميع الملزومات بالنسبة الى لوازمها البيضة
لجواز ان لا يتوقف اللازم على ملزومه اصلا بل يكون الامر بالعكس
كالاعدام بالنسبة الى ملكاتها فان الاضافة لما كانت داخلة في مفهوماتها
وتعقل الاضافة يتوقف على تعقل الملكات لكونها طرفا لها كانت الاعدام
موقوفة عليها اولا يتوقف شئ منهما على الآخر كالتضايقين فانهما
يحصلان معا من غير ان يتوقف احدهما على الآخر والا لبطل المعية
وخلصته ان التلازم منحصر في العلة والمعلول او بين معلولى علة واحدة
فعلى تقدير ان يكون الملزوم علة معدة يكون زمان تصور الملزوم مغايرا
لزمان تصور اللازم وعلى تقدير الاخير يكون زمان تصور الملزوم هو
زمان تصور اللازم وبما حررتنا لك من توجيه المنع ظهر ان اعتراض
الحشى المدقق بعد نقل هذه الحاشية بان جوابه ٦ الثانى لايجرى في الاعدام
بالنسبة الى ملكاتها وفي المتضايقين مبنى على عدم التدبر في توجيه المنع
المذكور ووجه التأمل ان وجود المساهية ليس الا وجود الاجزاء
فلا يكون تصور الذات مغايرا بالذات لتصور الذاتى ولذا قالوا بالتغاير
بالاجال والتفصيل بين الحد والمحدود بخلاف الملزوم واللازم فان تصور
الملزوم مغاير بالذات لتصور اللازم كالاينفى والجواب الحق ما ذكره بقوله
والاولى آه ٧ وحاصله ان فى الذاتى تصور الذات بدونه غير ممكن لكن التصور
ممكن لان وجوده عين وجوده كما ان المتصور ايضا غير ممكن وفي اللوازم
التصور ممكن لكن المتصور وهو انفكك الملزوم عن اللازم محال وهذا كما قالوا
ان فى الكليات الفرضية فرض الاشتراك ممكن وان كان المفروض محالا بخلاف
الجزئى فان الفرض والمفروض في محال وتفصيل ذلك فى حواشى السيد الشريف
قدس سره على شرح مختصر الاصول (قوله وهذا القدر يكفينا فى هذا
المقام) يعنى هذا القدر من الانفكك اعنى كون زمان تصور اللازم غير
زمان تصور الملزوم يكفينا فى الفرق بين الذاتى واللازم واما فى قسمة
الخارج عن المساهية الى اللازم والمفارق فلا بل يجب فيه الانفكك بمعنى

٦ اى الذى اشير فى
الحاشية الجواب الثانى
المذكور فى اصل الحاشية
اعنى وايضا (مصنف)

٦ وانما اضيف
الجواب الى المحشى لان
الجواب الاول اعنى بعد
تسليم آه جواب القوم واما
الجواب فى اصل الحاشية
والجواب فى الحاشية
فهما للمحشى فلذا وصف
بالثانى لا بالثالث
(مصنف)

٧ قوله وحاصله الخ
لايتضح هذا الحاصل الا
بان المراد من ٢

يتقوم الملزوم في الخارج
والذهن فان تصور البيت
بدون مواد محال
وبدون لوازمه
ممكن وان كان المتصور
اعنى كونه بدون اللوازم
محالا في الواقع هذا لكن
هذا الجواب مبنى على
البناء في قوله بدونه
للملابسة مع الحق انها
للسببية فالحق في
الجواب ان المراد من
التصور هو التصور
بطريق الاكتساب
بدليل البناء السببية
ولا شك ان اكتساب
الكنه انما يمكن
بمدخلية الذاتيات لا
بمدخلية العرضيات
فلا اشكال تدبر

(كلنبوى)

٧ وفيه ان سببية
العرضى وان كان
ممكنا لكن سببية
عدمه مع الا ان يقال
ان سببية عدم كناية
عن عدم السببية
فافهم فانه دقيق فلذا
(مصنف)

الانفصال وعدم الاستعقاب ففي هذا اشارة الى دفع ما يتوهم ان القول
بانفكك هدم قاعدة اللزوم وحاصله ان الانفكك الهادم للزوم هو بمعنى
الانفصال وعدم الاستعقاب للمغايرة بالزمان تأمل (قوله وقيل ايضا
الى آخره) اعترض ثان على قوله بما يمكن الى آخره يعنى ان اريد بالامكان
في قوله بما يمكن تصور الانسان بدونه الامكان الخاص اعنى سلب الضرورة
عن جاني الوجود والعدم يلزم جواز تصور كنه الشئ بالعرضى وهو
محال اذ العارض لا يفيد معرفة حقيقة المعروض والام لم يكن عرضا
اذ يصير محصلا ان تصور كنه الانسان بدون العرضى وتصوره لا بدونه
اعنى به ليسا ضرور بين فيكون تصور كنه الانسان بدون العرضى
وتصوره لا بدونه جائزا اذ لو امتنع لوجب ان يكون تصور كنهه بدونه
ضرور ياهف وان اريد الامكان العام اعنى سلب الضرورة عن احد
الجانبين وهذا المعنى حاصل في الذاتى ايضا اذ كما تصدق على العرضى
ان تصور الانسان بدونه واجب وكل واجب ممكن بالامكان العام كذلك
يصدق على الذاتى ان تصور الانسان بدونه تمتع وكل تمتع ممكن بالامكان
العام وتلخيصه انه لما لم يقيد الامكان العام بشئ من الطرفين كان صادقا
على كل من الواجب والتمتع (قوله وجوابه الى آخره) يعنى انا نختار
ان المراد بالامكان الامكان الخاص وتمتع لزوم جواز تصور كنه الشئ
بالعرضى بان يكون هو سببا لحصوله الذى هو محال بل اللازم جواز تصور
كنهه مع العرضى بان يكون مقارنا فان الجانبين المتقابلين في قولنا بما يمكن
الى آخره تصور الانسان بدونه وتصور الانسان لا بدونه يعنى معه لابه اذ
المقابل بقولنا بدونه معه لابه فالمعنى تصور الانسان بالكنهه مقررنا بغير
العرضى وتصوره معه ليسا بضرور بين ولا استحالة فيه فانه يجوز ان يتصور
الشئ بالكنهه بحيث يلزمه تصور الامور العرضية من اللوازم البينة اقول
وهذا الجواب انما يتم لو كان البناء في قوله بدونه للملابسة ٧ اما لو كان للسببية
فالمقابل لقولنا بدونه هو قولنا به لامعه فالسؤال باق ولعل هذا وجه
التسليم في قوله ولو سلم (قوله يعتبر الامكان بالنسبة الى المقيد) يعنى ان
الامكان في قوله بما يمكن تصور الانسان بدونه داخل على التصور المقيد
بقيد بدونه فالامكان ان اعتبر كيفية نسبة التصور الى بدونه حتى يكون المعنى
كون التصور بالكنهه بدون العرضى اوبه ليسا ضرور بين يلزم ما ذكر
قال المولى السيلكونى اما لو كان الى آخره بالفرض اعنى كلمة لو (مصنف)

من جواز التصور بالكنه بالعرضى واما لو اعتبر كيفية نسبة الوجود الى ذات التصور المقيد حتى يصير المعنى التصور بالكنه المقيد بكونه حاصل بدون العرضى ممكن يعنى ليس وجوده ولا عدمه ضرورى يا معنى انه قد يحصل وقد لا يحصل فلا استحالة فيه لان الامكان حينئذ راجع الى ذات التصور لا الى بدونه حتى يلزم ما ذكر نقل عنه وتوضيحه ان قولنا الرومى الابيض ممكن لا يستلزم جواز عدم البياض عن الرومى لان الامكان اعتبر كيفية نسبة الوجود الى ذات الرومى لا كيفية نسبة البياض اليه فهنا يجوز ان يعتبر الامكان كيفية نسبة الوجود الى ذات التصور الذى يكون بدون العرضى لا كيفية نسبة الكون بدون العرضى اليه فعدم التصور بدونه مثل عدم الرومى الابيض بان لا يوجد اصلا حينئذ لا بان يوجد ولا يوجد وصفهما فتأمل انتهى كلامه وجد التأمل ان اعتبار الامكان بالنسبة الى التصور المقيد بعيد يابى عند الذوق السليم فانه يصير المعنى بخلاف الضاحك والكاتب من الامور التى يكون بتصوير الشئ الحاصل بدونها ممكنا فانه من العوارض اقول ويستفاد منه ان الذاتى الامر الذى يكون تصور الشئ بالكنه الحاصل بدونه غير ممكن ومن هذا يخرج جواب آخر للاعتراض السابق اعنى صدق تعريف الذاتى على اللوازم البينة بالمعنى الاخص وهو ان التصور بدون اللوازم ممكن لكن المتصور محال بخلاف الذاتى فان التصور بدونه غير ممكن اذ ليس تصور الشئ الا تصور ذاتياته فلا يكون بدونه ممكنا بخلاف تصور اللازم فانه مغاير لتصور الملزوم فيجوز تصوره بدونه وان لم يوجد وهذا هو الجواب الثانى الذى اشار اليه فيما نقل عنه (قوله على ان تصور الى آخره) اى على اناسلنا ان مقابل قولنا بدونه به وان الامكان كيفية للنسبة فنقول ان تصور الشئ بالكنه بالعرضى بان يكون العرضى سببا لحصوله غير ممتنع اذ يجوز ان يكون للعرضى نسبة خاصة يلزم من العلم به العلم بكنهه كيف لا وقد قالوا انه يجوز ان يكون للبائنين نسبة خاصة يلزم من العلم به العلم بمباين آخر وان لم يطرد في جميع العوارض (قوله ويمكن اختيار الى آخره) جواب عن الاعتراض باختيار الشق الثانى وهذا هو الجواب الاسلم والاسبق الى الفهم يعنى انا نختار ان المراد بالامكان فى قوله مما يمكن تصور الانسان بدونه الامكان العام لكن لا مطلقا حتى يرد انه متحقق فى الذاتى بل مقيدا بكونه من جانب الوجود فعنى قوله

مما يمكن تصور الانسان بدون ان تصور الانسان بالكنه بدون العرضي
 يمكن وجوده يعني عدم التصور بالكنه بدون العرضي اى التصور به ليس
 بضرورى وهذا المعنى اى الامكان العام المقيد بجانب الوجود غير حاصل
 فى الذاتى اذلا يصح ان يقال تصور الانسان بدون الذاتى يمكن وجوده
 يعنى التصور به ليس بضرورى نعم الامكان المقيد بجانب العدم حاصل
 فيه كما مر لكن هذا ليس بمعتبر فى العرضي (قوله قد اطلقها على الماهية)
 ان كان المراد من الماهية باعتبار التشخص الماهية المشروطة بشرط
 التشخص كما هو الظاهر فهذا الاطلاق غير مشهور بين القوم وان كان
 المراد به الماهية مع التشخص فعدم شهرته فى حيز المنع قال السيد السند
 قدس سره والحقيقة الجزئية تسمى هوية وفى شرح التجريد وقد يزداد
 بالذات ما صدقت عليه الماهية من الافراد والحقيقة الجزئية تسمى
 هوية (قوله اورد الفاء) يعنى اورد الفاء فى قوله فالحكم بثبوت الى آخره
 اينانا بان هذا السؤال ناش عما سبق واما الفاء فى قوله فان قيل فهو دال
 على تفرعه ووروده على ما قبله سواء كان منشأؤه ذلك اولا على ما هو
 طريق سائر الاسئلة الموردة فى الكتب فمن قال ان الفاء الثانى للتأكيد يأت
 بشئ (قوله مجموع امور ثلاثة) احدها تعريف الحقيقة بما به الشئ هو هو
 وثانيها كون الشئ بمعنى الموجود وثالثها كون الثبوت بمعنى الوجود فانه
 يصير المعنى الامور التى بها الموجودات تلك الموجودات موجودة ولا خفاء
 فى لغوية هذا الحكم لان عمدة الوضع مستلزم لعقد الحمل لزوما بينا كانه قيل
 الامور الثابتة ثابتة اذ حقايق الاشياء ليست الانفس تلك الاشياء فوجودها
 وجودها و بما ذكرنا اندفع ما قيل انه اذا كانت الحقيقة بمعنى الماهية لا لغوية
 فى هذا الحكم اذ المعنى ماهيات الجزئيات الموجودة فى الخارج موجودة
 كيف ووجود الكلى الطبيعى معركة بين العملاء اذ ليس المراد بالحقيقة
 ههنا الماهية الكلية المفسرة بما به يجاب عن السؤال بما هو فان ذلك
 اصطلاح اهل الميزان حتى يكون المعنى الطبايع الكلية للجزئيات موجودة
 اذلا اختصاص لهذا الخلاف بالسوفسطائية بل المراد ان الاشياء التى
 نشاهدها ونسبها بالاسماء المخصوصة لها حقايق هى بها هى فتلك
 الحقايق التى هى انفس الاشياء المخصوصة موجودة ليست بتابعة لاعتمادنا
 واذهاننا وابن هذا من ذلك وتحقيقه ان لفظ الماهية يطلق على معينين

مابه يجاب عن السؤال بما هو وما به الشئ هو هو والنسبة بين المعنيين
 عموم من وجه لتحقيق الاول بدون الثانى فى الجنس بالقياس الى النوع
 والثانى بدون الاول فى الماهية الجزئية واجتماعهما فى الماهية النوعية
 بالقياس الى النوع والماهية بالمعنى الثانى لا يكون الانفس ذلك الشئ
 فاذا كانت تلك الاشياء موجودة كانت حقايقها موجودة والباحث
 لم يفرق بين المعنيين فقال ما قال واما ما قاله الفاضل الجلى هر با عن هذا
 الاعتراض فى بيان قوله تعريف الحقيقة اى تعريفه بالماهية باعتبار التحقق
 والوجود فليس بشئ اما اولا فلان الحقيقة بمعنى الماهية الموجودة غير
 مراد فى قوله حقايق الاشياء ثابتة لانه يكون ذكر الاشياء حينئذ مستدركا
 اذ يصير المعنى الماهيات الموجودة للامور الموجودة موجودة ولذا عبر
 الشارح عن هذا المعنى بقدر يقال اشارة الى انه غير مرضى فى هذا المقام
 فتوجيه الاعتراض على ذلك التعريف لا وجه له واما ثانيا فلانه لا مدخل
 حينئذ كون الشئ بمعنى الموجود فى لغوية الحكم اذ قولنا الماهيات الموجودة
 موجودة لا خفاء فى لغويته واما ثالثا فلانه يجب على المحشى ان يقول
 اذ لا لغوية فى قولنا عوارض الاشياء موجودة وماهيات الاشياء موجودة
 لان المقابل للحقيقة بهذا المعنى اما العوارض او الماهية مع قطع النظر
 عن الوجود (قوله وكون الشئ بمعنى الموجود) قال بعض الفضلاء ان
 كون الشئ بمعنى الموجود لم يلزم مما سبق بل اللازم التصادق والتساوى
 ولا مدخل للتساوى فى لغوية الحكم اقول معنى قوله الشئ عندنا الموجود
 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 نجده شايع الاستعمال فى هذا المعنى ولا نزاع فى استعماله فى المعدوم
 مجازا وما ذكره ابو الحسين البصرى من انه حقيقة فى الموجود مجازا فى المعدوم
 هو مذهبا بعينه وقال فى شرح المواقف خاتمة للمقصد السادس وفيها
 بحثان الاول فى تحقيق معنى الشئ وبيان اختلاف الناس فيه وهذا بحث
 لفظى متعلق باللغة الشئ عندنا الموجود (قوله اذ لا لغوية الى آخره) بيان
 لكون المنشأ مجموع الامور الثلاثة وحاصله انه لو لم يفسر الامور الثلاثة بما
 ذكر بل بمعنى آخر مثلا لو فسر الحقيقة بالعارض فيكون المعنى عوارض
 الموجودات موجودة او فسر الاشياء بالمعدومات او المعلومات فيكون المعنى

الامور التي بها المدومات هي هي موجودة او فسر الثبوت بمعنى سوى
 الوجود كالتصور مثلا فيكون المعنى الامور التي بها الموجودات هي هي
 متصورة لم يلزم لغوية الحكم فثبت ان المنشأ للسؤال هو مجموع الامور
 الثلاثة فما ذكره الفاضل المحشى من انه فرق بين المورد والمنشأ والمحشى
 غير المورد ليس بشيء منشأؤه قلة التدبر والمتابعة لظاهر قوله اذلا لغوية
 في قوله الى آخره (قوله فلما يحتاج الى بيان) يعني ان رب للتقليل وقلة الاحتياج
 باعتبار قلة المحتاجين اعنى اصحاب الاذهان القاصرة (قوله كما في مثل الى آخره)
 فان المعنى ان ما نعتقده ونسميه بواجب الوجود فهو موجود في نفس
 الامر لان ما هو واجب وجوده في نفس الامر موجود فيه (قوله والحاصل)
 يعنى ان اخذ موضوع هذه القضية بحسب الاعتقاد الذي هو حقيقة
 عرفية كما هو التحقيق من مذهب الشيخ من ان اتصافه ذات الموضوع
 بوصفه بالفعل بحسب الفرض مشهور بين الناس بل هي حقيقة لغوية
 وعرفية عامة على ما ذكره المحقق الرازي في شرح الرسالة من ان
 ما ذكره الشيخ مطابق للعرف واللغة قال السيد السند قدس سره في حواشي
 المطول ان اهل الميزان لا يخالف اهل العربية اذ هم بصدد بيان مفهومات
 القضايا بحسب العرف واللغة ولا يحتاج في افادتها لذلك في المعنى الى بيان
 الا قليلا بالنسبة الى الاذهان القاصرة الغير الواقفة على الاصطلاح
 بخلاف قول السائل الثابت ثابت على ما زعمه فانه اخذ الموضوع بحسب
 نفس الامر ولذا حكم بلغويته وبخلاف قولك شعري شعري فانه وان كان
 مفيدا لكنه محتاج الى بيان المعنى بالنسبة الى جميع الاذهان لان اخذ
 الموضوع والمحمول مفيدا 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 الآتية هذا ناظر الى قوله هذا الكلام مفيد وقوله
 ولا مثل انا ابو النجم الى آخره ناظر الى قوله ربما يحتاج الى البيان وبما ذكرنا
 اندفع ما قاله بعض الفضلاء من ان اخذ الموضوع على الوجه المذكور
 كاهو مشهور فيما بينهم كذلك اخذ طرفي شعري شعري على الوجه المذكور
 مشهور فيما بينهم تدبر واما بالنسبة الى القاصرين فهما متساويان والفرق
 غير بين لان اخذ طرفي شعري شعري على الوجه المذكور ان كان
 مشهورا لكنه مجاز والمعنى المجازي لا بدله من البيان البتة بخلاف اخذ

الموضوع على الوجه المذكور فانه حقيقة اصطلاحية بل لغوية وعرفية
ايضا فلا حاجة الى البيان (قوله اى ليس مثل المثال الذى ذكره السائل)
اذلا فرق بين الامور الثابتة ثابتة و بين الثابت ثابت كذا نقل عنه (قوله
اذ قد اعتبره الى آخره) يعنى ان السائل اعتبر المثال متخدا الموضوع والمحمول
لاخذه الموضوع والمحمول بحسب نفس الامر ولذا حكم بلغويته وفيه
اشارة الى انه لو لم يعتبر كذلك بل اخذ الموضوع بحسب الفرض كما هو
التحقيق يكون مفيدا وبهذا اندفع ما اوردته بعض الفضلاء من ان الفرق
بين العنوانات تكلف لانا اذا قلنا كل ج ب يكون مفهومه بحسب العرف
واللغة ثبوت الباء لـ ج بالفعل بحسب نفس الامر كما هو ظاهر مذهب الشيخ
وفهم المتأخرين او بالفعل بحسب فرض العقل على ما هو تحقيق مذهب
الشيخ كما حققه الرازى فى شرحه للمطالع لان مقصود الشارح ليس انه فرق
بين عنوان قولنا حقايق الاشياء ثابتة و بين عنوان الثابت ثابت حيث
اخذ الاول بحسب الفرض والثانى بحسب نفس الامر بل مقصوده ان
السائل قد اخذ العنوان فى الثانى كذلك وليس قولنا من ذلك القليل (قوله
ولك ان تقول آه) اى ولك ان تقول فى توجيه قوله ربما يحتاج الى البيان ان قولنا
حقايق الاشياء ثابتة قلما يحتاج فى افادته الى البيان لعدم ظهوره بالنسبة
الى الاذهان القاصرة لكن ذلك البيان ليس بطريق التأويل والصرف
عن الظاهر المتبادر لشهرة امر المعنى المراد منه وتبادره لكونه معنى حقيقيا
بخلاف شعري شعري فانه يحتاج البتة الى التأويل والصرف عن الظاهر لعدم
شهرة المعنى المراد منه وتبادره وعلى تقدير شهرته فهو معنى مجازى والفرق
بين هذا التوجيه والتوجيه السابق ان السابق كان ناظرا الى كلمة التقليل
حيث قال فان شعري شعري يحتاج البتة الى بيان معناه خلفائه وهذا
ناظر الى مدخولها اعنى الاحتياج الى البيان حيث قال فانه يحتاج الى التأويل
وفيه انه حينئذ لا يكون لقوله ولا مثل انا ابو النجم وشعري شعري مدخل
فى بيان عدم اللغوية الا ان يراد به افادة ظهور الافادة فى هذا القول
وعدم ظهورها فى شعري شعري كذا نقل عنه ومقاله الفاضل اجللى انه
ان اراد ان حقايق الاشياء ثابتة مستعملة فى الموضوع له وليس فيه مجاز
فهو امر بديهي البطلان وان اراد ان المعنى المراد منه وان كان مجازا لكنه
لشهرته صار كالحقيقة فى ان فهمه من اللفظ من غير احتياج الى القرينة

فهو لا يوجب الاستغناء عن التأويل ليس بشيء فان المعنى المراد منه تحقيق على ما قالوا من ان التحقيق من مذهب الشيخ ان عقد الوضع هو اتصاف ذات الموضوع بمفهوه من بحسب الاعتقاد (قوله وهذا المعنى لا يحصل الى آخره) دفع لتوهم كون شعري شعري غير محتاج الى التأويل لان شعري المتيد بالآن والمعهود بما مضى او المتصف بالبلاغة بعض من اشعاره فلو جعل اضافة شعري للعهد يكون المراد ان بعض شعري المعهود وهو شعري الآن كبعض شعري المعهود وهو المقيد بما مضى او المتصف بالبلاغة يكون معناه على ما هو الظاهر المتبادر من المعنى الحقيقي للاضافة بالتأويل وحاصل الدفع ان معنى العهدية هو ارادة بعض الاشعار المعين واما ملاحظته بقيد كونه الآن وفيما مضى او مو صوفا بالبلاغة فما لا يدل عليه الاضافة فارادته ليس الا بالتأويل والصرف عن الظاهر (قوله وكم من فرق الى آخره) اى وكم من فرق بين شعري الآن كشعري فيما مضى او المعروف بالبلاغة وبين ارادة البعض المعين سواء كان بالتعيين الشخصى او النوعى لعدم دلالة ارادة المعين على التقييد المذكور بشيء من الدلالات على ان العهد يقتضى الذكر الحقيقي لفظا او تقديرا او الذكر الحكيمى والكل منتف ههنا كذا نقل عنه وبما ذكرنا اندفع ما قاله بعض الفضلاء ان شعري الآن كشعري فيما مضى او المعروف بالبلاغة بعض الاشعار معينا لكن بالتعيين النوعى والتعيين المعتبر فى العهد ليس مقصورا على الشخصى فيحوز ان يراد بالاضافة التعيين النوعى وهو شعري المعروف بالبلاغة او فيما مضى لان الاضافة انما تدل على ان المراد بعض الاشعار سواء كان معينا بالنوعى او بالشخصى امان تعيينه باعتبار كونه فيما مضى او مو صوفا بالبلاغة فما لا دلالة لها عليه (قوله والمشهور) يعنى ان التوجيه المشهور فى بيان قوله ربما يحتاج الى البيان ان المراد بالبيان بيان صدق الكلام ومطابقته لنفس الامر وهو البيان بالدليل فالمعنى ان هذا الكلام مفيد بل قد يحتاج على هذا التقدير الى بيان صدقه بالدليل بالنسبة الى بعض الاشخاص كالسوفسطائية فيكون ذكره تأكيدا للافادة فان السائل لما انكر الافادة اكد بانه محتاج الى الدليل فكيف ينكر كونه مفيد بخلاف التوجيهين السابقين فان فى ذكره بيان ظهور الافادة على ما مر (قوله ويرد عليه ان شعري الى آخره) يعنى يرد على هذا التوجيه ان شعري شعري

ايضا قد يحتاج الى بيان صدقه ومطابقته لنفس الامر بالدليل كما انه في استقامة معناه يحتاج الى تأويل وتقدير اذ لابد لاثبات ان شعري الآن كـ شعري فيما مضى او الشعر المعروف بالبلاغة من شاهد خصوصا بالنسبة الى الاذهان القاصرة عن فهم البلاغة فاندفع ما قيل ان شعري شعري يحتاج الى التأويل لا الى بيان صدقه بالدليل فلا يكون قوله ولا مثل انا ابو النجم وشعري شعري ناظرا الى قوله ربما يحتاج الى البيان واما جعل قوله ولا مثل انا ابو النجم الى آخره مبيعا على وجه لم يذكره في الكتاب فمما لا يرضاه من له ادنى درية بالاساليب كذا نقل عنه ومن ههنا ظهر ركاكة مقاله بعض الافاضل من ان المراد بالبيان البيان بالدليل فيكون تأكيد الافادة وقوله ولا مثل انا ابو النجم الى آخره نفى للتوجيه المشهور في اتحاد المسند والمسند اليه لانه ناظر الى قوله ربما يحتاج الى البيان (قوله واعلم الى آخره) جواب حسن لدفع الاعتراض المذكور بقوله فان قيل فالحكم آه وحاصله ان المراد بالحقيقة ما به الشيء هو هو وبالشيء ما يعم الموجود والمعدوم ولو مجازا اعنى ما يصح ان يعلم ويخبر عنه وبالثبوت الوجود فالمعنى ماهيات الامور التي يصح ان يعلم ويخبر عنها ثابتة في الخارج فلم يتوجه السؤال باللغوية وعلى ما ذكرنا لا يرد شيء مما ذكره الفاضل الجلي بقوله ويرد عليه ان الحقيقة بالمعنى المذكور لا يطلق الاعلى الموجود بالموجود الاصلى فعلى تقدير تعميم الاشياء لا يجوز اضافة الحقائق اليها ونقل ان اللغوية وعدم الافادة باق في الكلام المذكور سواء ازيد بالشيء الموجود او اعم منه ومن المعدوم لان الموجود معتبر في الحقيقة كما عرفت انتهى لان هذا مبنى على ما ذكره سابقا في توجيه السؤال من ان المراد بالحقيقة المساهمة باعتبار الوجود وليس كذلك على ما عرفت سابقا فبناء هذين الاعتراضين عليه بناء الفاسد على الفاسد فان قيل الحكم بان ماهيات الامور التي يصح ان يعلم ويخبر عنه ثابتة لا يصح ظاهرا لان من تلك الامور المعدومات فيلزم ان يكون ماهيات المعدومات ثابتة وليس كذلك قات المراد بالامور الجنس كما سيحتمه الشارح في قرأه والعلم بها متحقق وثبت ماهيات جنس ما يصح ان يعلم ويخبر عنه يكفيه ثبت ماهيات بعض افراده وهو الموجودات فتأمل (قوله والتصديق بها) اى التصديق بثبوتها في نفسها (وباحوالها) اى التصديق بثبوت الاحوال لها ولا يتجه ما قيل ان الكلام

في العلم بالحقايق فكيف يصح عد التصديق بالاحوال من العلم بها ٢ لان التصديق بحال الشيء من حيث النسبة الى ذلك الشيء علم بذلك الشيء (قوله فاللام في العلم لاستغراق الانواع) يعنى لام التعريف، في قوله والعلم لاستغراق انواع العلم من التصور والتصديق فالمعنى جميع انواع العلم بالحقايق اعنى التصور والتصديق متحقق وانما حمل على استغراق الانواع لانه لو اريد استغراق الافراد يلزم ان يكون جميع افراد العلم بالحقايق ثابتا وهو غير صحيح كما لا يخفى بخلاف جميع انواعه فانه ثابت ولو باعتبار بعض الافراد وانما قال بمعونة المقام لان جعل الاستغراق للانواع مما لم يعهد عند اهل العربية حقيقة وانما هو باعتبار ان معنى الاستغراق هو استيفاء الافراد وافراد الجنس اولا هي الانواع (قوله بمعونة المقام) يعنى انما حمل اللام على الاستغراق بمعونة المقام لان المقام مقام الرد على اللادرية وهو لا يحصل بجعل اللام للجنس لانهم لا ينكرون ثبوت جنس العلم ضرورة انهم معترفون بالشك والشك من التصور بل ينكرون التصديق بها وايضا المقصود الاعم اعنى الاستدلال بوجود المحدثات لا يتم الا بالتصديق بها وباحوالها ولا قرينة للمهد حتى يخص بالتصديق مع ان التصديق لا يحصل بدون التصور فيجب الحمل على الاستغراق ويكون المعنى جميع انواع العلم من التصور والتصديق متحقق فاقيل ان مقام الرد لا يستدعى الاستغراق مطلقا فضلا عن 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) يعنى ان الاستدلال على ان الصانع موجود متصف بالعلم والقدرة والحياة وغيرها كما يحتاج الى العلم بان الحقايق ثابتة يحتاج الى العلم باحوالها بانها ممكنة او حادثة كما سيجئ في باب اثبات الصانع اذا تقرر هذا فاعلم ان من قدر لفظ الثبوت في قوله والعلم بها الى آخره ووجه التقدير بان الاستدلال على وجود الصانع انما هو بوجود المحدثات فلا بد من تقدير الثبوت ليفيد ان العلم بوجود الحقايق متحقق فقد غلط في توجيهه غلطين الاول ظن وجوب التقدير حيث قال لا يتم غرض الاستدلال الا به اذ لا معنى للعلم بها الا تصورها والتصديق بها وباحوالها فلا حاجة الى التقدير والثاني ظن كفاية العلم بالثبوت والا فلا وجه لتخصيص التقدير به اذ لا بد من العلم بالاحوال ايضا على ما سيجئ اقول ويمكن توجيهه كلام من قدر

٢ قوله لان التصديق بحال الشيء الخ اقول والاولى ان يقال حل الشارح الظرف في قوله والعلم بها على الظرف المستقر للتعميم اى العلم المتعلق بها سواء كان بانفسها او باحوالها لا على الظرف المتعدي للعلم والاتجاه انما يتوجه على الثانى لا على الاول (كلنبوى)

٣ قوله حاصل الاستدلال الخ اقول لا يخفى ان الموافق ٧٢ لكلام الخيالي فيما بعد ان يقرر

الاستدلال استثنائيا مؤلفا من المنفصلة والحمية هكذا اما ان يكون المراد العلم بثبوتها واما ان يكون المراد العلم بانفسها بالكنه لكن الثاني باطل لقوله اذلا علم بجميع الحقايق فتعين الاول فان قول الخيالي فيما بعد لادليل على التقييد مع ان تعميم الشارح ينافيه منع تلك المنفصلة بان يقال بل الواقع اما ان يكون المراد العلم بثبوتها او العلم بها مطلقا سواء بالكنه او بالوجه وسواء تعلق بانفسها او باحوالها وقوله ولو سلم فبطلان المقيد الخ منع للتقريب بناء على ان بين ارادة العلم بثبوتها و بين ارادة العلم بانفسها بالكنه منع جمع لامنع خلو لجواز ارادة العلم بانفسها مطلقا سواء بالكنه او بالوجه و ارادة العلم المتعلق بها سواء تعلق بانفسها او باحوالها كما هو مرضى الشارح و اذا كان المنفصلة مانعة ٥ (بالكنه)

الثبوت بحيث لا يرد عليه الغلط الثاني بان المراد بثبوتها اعم من ثبوتها في نفسها او ثبوت الاحوال لها فيشمل العلم بالاحوال ايضا (قوله فقد غلط غلطين) نقل عنه الاول ظن كفاية العلم بالثبوت فلذا قدره ولم يقدر غيره والغلط الثاني ظن وجوب التقدير (قوله والتأنيث باعتبار المضاف اليه) نقل عنه فان مصدر ثابتة المستندة 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 خدشة (قوله لانه غير مراد الى آخره) لان المقصود من قولنا والعلم بها بتحقيق الرد على اللادرية المنكرين للعلم مطلقا فيكفيهم اثبات العلم الاجال بجميع الحقايق ولا حاجة الى العلم التفصيلي بها (قوله وان اريد اجالا الى آخره) اي ان اريد بقوله لا علم الى آخره عدم العلم الاجالي بان يلاحظ بوجه يشمل جميع الحقايق فعدم هذا العلم ممنوع فان قولنا حقايق الاشياء ثابتة يتضمن العلم بجميعها بوجه الثبوت وهو العلم الاجالي مع انه قد سبق ان المراد ما نعتقه حقايق الاشياء والاعتقاد لا يتحقق بدون العلم وهذا القدر كاف في العلم الاجالي (قوله لا يقال نحن نقيده العلم الى آخره) يعني نختار ان المراد عدم العلم تفصيلا ونقول انه مضر لان العلم في قوله والعلم بها بتحقيق على تقدير عدم ارادة الثبوت مقيد بالكنه وذلك لانه اذا لم يقدر الثبوت يكون المراد من العلم بها العلم التصوري لانه المتبادر من العلم بالحقايق انفسها اذا تصديق علم باحوالها وحينئذ لا بد من ان يقيده العلم بالكنه والا لم يحصل الرد على اللادرية لانهم ايضا معترفون بالعلم بالوجه ضرورة ان الشك فرع التصور فيصير ٣ حاصل الاستدلال انه لا بد من تقدير الثبوت اذ لو لم يقدر لكان المراد بالعلم بها بالكنه لکنه باطل للقطع بانه لا علم بالحقايق تفصيلا فضلا عن ان يكون بالكنه والفاضل الجلي فهم ان مقصود المحشى انا تقيده العلم بالكنه على تقدير ارادة الثبوت فاعترض بان بينهما تنافيا لان الاول علم تصوري والثاني علم تصديق فكيف يصح ان يقال نحن نقيده العلم على تقدير ارادة الثبوت بالكنه ولا يخفى ان ما ذكره بعيد عن المقصود بمراحل والفاضل المحشى فسر قوله نحن نقيده العلم بالعلم المذكور في قوله اذلا علم بجميع الحقايق ولا يخفى ان قوله في الجواب لادليل عليه ٤ مع ان تعميم الشارح ينافيه ابع ذلك (قوله لا نناقول لادليل عليه الى آخره) اي دلليل على تقيده العلم

بها سواء تعلق بانفسها او باحوالها كما هو مرضى الشارح و اذا كان المنفصلة مانعة ٥ (بالكنه)

بالكنه والردي على اللادرية يحصل بدونه بان يكون المراد العلم الشامل للتصور
 بالكنه وبالوجه فيكون المعنى العلم بالحقايق اى تصورها بالكنه او بالوجه
 متحقق (قوله مع ان تعميم الشارح ينافيه) يعنى ان تعميم الشارح العلم فى قوله
 والعلم بها متحقق بحيث يشمل التصور والتصديق حيث قال من التصور بها
 والتصديق بها وباحوالها يتافى ان يقيد العلم بالكنه لان التقيد بالكنه مبنى
 على ان يكون المراد بالعلم تصورها وان لا يكون العلم بها متنا ولا للتصديق بها
 وباحوالها على مامر وقول الشارح يدل على شموله النصور والتصديق (قوله
 ولو سلم فبطلان الى آخره) يعنى ولو سلم ان المراد بالعلم بالكنه لكن لا يلزم
 من بطلان هذا المقيد وجوب تقدير الثبوت بل يجوز ان يترك القيد اعنى
 بالكنه ويكون المراد العلم مطلقا سواء كان تصورا بالكنه او بالوجه او تصديقا
 بها وباحوالها كما فعله الشارح اذا خلاص من ذلك البطلان كما يكون
 بتقدير الثبوت يكون بترك القيد المذكور وتعميم العلم ايضا كما لا يخفى وحاصل
 الجواب انا لان سلم تحقق تقيد العلم على تقدير عدم ارادة الثبوت ولو سلم ذلك
 فالقضية المركبة منهما اتفاقية فلا يلزم من بطلان التقيد تقدير الثبوت
 وذلك لان بين تقدير الثبوت والتقيد بالكنه منع الجمع والامر ان اللذان
 بينهما منع الجمع لا يستلزم عدم احدهما عين الآخر بل عين احدهما عدم
 الآخر فلا يستلزم عدم تقدير الثبوت للتقيد المذكور وبما حررنا اندفع ما
 قاله المحشى المدقق فيدانه على تقدير تسليم التقيد لا يجوز ترك القيد فيجب
 تقدير الثبوت انتهى لانه انما سلم تحقق التقيد على ذلك التقدير وحينئذ
 يجوز ان يكون بطلان ذلك المقيد بانتفاء قيده لانتفاء التقدير اذ لا علاقة
 بينهما وما سلم لزوم التقيد لذلك التقدير حتى لا يمكن ترك التقيد على
 ذلك التقدير فيكون استحالة التقيد مستلزمه لاستحالة ذلك التقدير فيجب
 تقدير الثبوت فتدبر (قوله وقد يقال ايضا ثبوت الكل غير معلوم الى آخره)
 حاصله اراد النقض على ما قال من ان المراد العلم بثبوتها يعنى ان اريد
 بقوله العلم بثبوت الحقايق التصديق بثبوت جميع الحقايق فهو ليس
 بحكيم لان 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 المحشى المدقق فان قيل ثبوت الكل
 معلوم اجالا لان مامر من قولنا حقايق الاشياء ثابتة الى آخره يتضمن العلم

الخيالى ينبغى ان يكون
 بالترديد بان يقال ولو
 سلم ان المراد باحد
 جزئى المنفصلة العلم
 بالكنه فان اريد بها
 معنى مانعة لخلو فتلك
 المنفصلة ممنوعة لما
 عرفت من احتمال ارادة
 العلم بانفسها مطلقا او
 ارادة العلم المتعلق بها
 مطلقا وان اريد بها
 مانعة الجمع فمسئلة لكن
 التقريب حينئذ ممنوع
 اذ لا يلزم من بطلان
 احد جزئى مانعة الجمع
 وقوع الجزء الاخر
 فاعرف (كلنبوى)
 قوله مع ان تعميم
 الشارح الخ لا يخفى ان
 القائل خصم الشارح
 ولا معنى للقدح فى
 كلامه بما فاته لكلام
 خصمه اللهم الا ان
 يقال ان تعميم الشارح
 ليصح الرد على اللا
 ادريية لانهم لا ينفون
 العلم التصورى بل
 العلم التصديقي فقط
 فخاله مع ان تعميم
 الواجب ههنا ينافيه
 فتأمل (كلنبوى)

الاجالى بالجمع والمراد هذا قلنا فلا يكون العدول موجهها انتهى كلامه
 وفيه تأمل ٥ (قوله والجواب ان المراد الجنس الى آخره) يعنى ان المراد
 بقوله حقايق الاشياء ثابتة جنس حقايق الاشياء فالمعنى جنس حقايق الاشياء
 ثابتة والعلم بذلك الجنس متحقق سواء كان فى ضمن فرد واحد او اكثر فحينئذ
 يرجع الى الايجاب الجزئى وذلك كاف فى الرد على الخصم لانه يدعى السلب
 الكلى فى المقامين (قوله ويرد عليه الى آخره) يعنى ان ارادة الجنس وان اندفع
 بها الاشكال وحصل بها الرد على الخصم لكن لا يحصل ماهو المقصود من
 التصدير بهاتين القضيتين لان المقصود منه التنبيه على وجود ما نشاهده
 من الاعيان والاعراض وتحقق العلم بها ليتوسل به الى معرفة الصانع على
 ما صرح به الشارح واذ كان المراد الجنس لا يلزم ان يكون ثبوته والعلم به
 فى ضمن ذلك البعض لجواز ان يكون فى ضمن فرد آخر سوى ما نشاهد
 فلا يحصل التنبيه على وجوده (قوله وجوابه الى آخره) يعنى ان المراد فى قوله
 التنبيه على وجود ما نشاهده التنبيه على وجود جنس ما نشاهده اذ التوسل
 الى معرفة الصانع انما يتوقف على وجود المحدثات والعلم بها سواء كان
 ما نشاهده اولا اقول هذا الجواب لا يدفع الاعتراض اذ وجود جنس
 ما نشاهده لا يكون الا فى ضمن ما نشاهده لان معنى قولنا التنبيه على وجود
 جنس ما نشاهده التنبيه على وجود ماهية ما نشاهده سواء كان فى ضمن
 فرد واحد او اكثر كما ان معنى قولنا جنس حقايق الاشياء ثابتة ان ماهية
 حقايق الاشياء ثابتة سواء كان فى ضمن حقيقة واحدة او اكثر على ماهو
 مدلول لام الجنس نعم يدفعه اذا كان المراد بالجنس الجنس المنطقي اذ يجوز
 ان يكون وجود جنس ما نشاهده بهذا المعنى فى ضمن ما نشاهده او غيره
 لكونهما فردين له لكن حمله على هذا المعنى بعيد مع ان تقدير لفظ الجنس
 ايضا بعيد لا يدل عليه قرينة فالجواب اما مبنى على التلبس ٦ او التلبس ٧
 تأمل تعرف (قوله فالكلام السابق على حذف المضاف) وهو لفظ الجنس
 قال الفاضل المحشى لاحاجة الى تقدير المضاف لان ما فى قوله ما نشاهده
 اما موصولة او موصوفة وايا ما كان فهى تقيده معنى الجنس او معنى
 الاستغراق على ما علم فى موضعه وقد جلت ههنا على الجنس انتهى ولا
 يخفى انه ليس بشئ لانه يصير المعنى التنبيه على وجود الجنس المشاهد
 او جنس مشاهد والجنس ليس بمشاهد اصلا فلا بد من تقدير المضاف

٥ وجه التأمل هو انه
 يجوز ان يكون العدول
 للتصريح بالمقصود واذالة
 توهم ارادة العلم التفصيلي
 والنصورى منه ٦ قوله
 على التلبس اى تلبس
 المحشى على المورد بانه
 حمل الجنس فى قول
 الشارح والجواب المراد
 الجنس آه على الجنس
 اللغوى المراد بلام الحقيقة
 وحمل الجنس المقدر فى
 دفع الايراد على المنطقي
 وهذا حيلة ودغدغة
 لا يرضى عنه العقلاء
 منه

٧ قوله او التلبس اى
 اشتباه المحشى للجنس
 فى قول الشارح والجزاب
 المراد الجنس الخ من
 ان مراد الشارح الجنس
 المنطقي ولذا حمل الجنس
 فى دفع الايراد عليه
 وهذا لا يليق على النجى
 خصوصا على الذكى
 وفى هذا صور اربع
 تأمل تنل (مصنف)

او يأول بالمشاهدة افراده (قوله او نقول) يعنى نقول التنبيه على وجود
 ما يشاهد حاصل مع ان الكلام السابق ليس على حذف المضاف لان
 فى الكلام اعنى قوله حقايق الاشياء ثابتة تنبيه على وجود شىء من الحقايق
 واذا ثبت شىء منها فاللاحق بالثبوت هى المشاهدات لانها اظهر وجودا
 واسبق حصولا من غيرها ولذا لا يخلو عنه الانسان فى بدأ الطفولية
 لكن فى كفاية هذا القدر فى التنبيه تأمل (قوله وهم العنادية الى آخره) الفرق
 بين مذهب العنادية والعندية ان العنادية ينكرون ثبوت الحقايق وتميزها
 فى نفس الامر مطلقا بتبعية الاعتقاد وبدونه ويلزم من ذلك نفي الحقايق
 بالمرّة لانها اذا لم تكن متميزة فى انفسها ارتفعت بالمرّة فالحقايق عندهم
 كالسراب الذى يحسبه الظمان ماء ليس له ثبوت فى نفسه ولا بتبعية اعتقاده
 يدل على ذلك قول المحشى ويدعون الجزم بعدم تحقق نسبة امر الى
 آخر حيث نفوا التحقق اى التقرر والعندية ينكرون ثبوتها وتميزها
 فى نفس الامر مع قطع النظر عن اعتقادنا يعنى انه لو قطع النظر عن
 الاعتقادات ارتفعت الحقايق فى نفس الامر بالمرّة لعدم بقاء تميز بعضها
 عن بعض لكنهم يقولون بثبوتها وتقررها فيها بتبعية الاعتقادات
 وتوسطها وهذا كما ذهب اليه المصوبه من تصويب كل مجتهد وكما فى قواعد
 العربية فانها ليست من العلوم الحقيقية الثابتة فى نفسها مع قطع النظر عن
 اعتبار لغة العرب لكن لها ثبوت فيها بتوسطها ولذا تتصف بالصدق
 والكذب فالاعتقادات عندهم ليست تابعة للمعاني كما هو عندنا فانا نقول نجد
 هذا الشىء مرالا لانه فى نفسه كذلك وهم يقولون هذا الشىء مرالا لانجده
 كذلك ومن هذا تبين معنى كون مذهب كل طائفة حقا بالنسبة اليه
 عندهم لانه لما كان ثبوت الاشياء فى انفسها تابعة للاعتقادات كان اعتقادات
 كل شخص مطابقا لما فى 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 مذهب النظام
 كما سيجىء وقال بعض الفضلاء ان الفرق بين المذهبين ان العنادية ينفون
 كون نفس الامر ظرفا لنفسها والعندية ينفون كونها ظرفا لثبوتها ولا يخفى
 ان هذا الفرق ايضا انما يتم لو كان الثبوت فى قولهم بمعنى الوجود بناء على
 ان نفي ظرفية نفس الامر لوجود شىء لا يستلزم انتفاء ذلك الشىء بخلاف

ظرفيتها لنفسه كما حقق في محله اما اذا كان بمعنى التميز كما سيجي فانتفاء
 ظرفية نفس الامر لتمييزها يستلزم انتفاءها بالمرّة فلا يكون ظرفا لنفسها
 ايضا فالتعويل على ما ذكرنا فان قيل عبارة الشارح في بيان المذهبين
 ناظر الى الفرق الذي اعتبره بعض الفضلاء حيث زاد لفظ الثبوت في الثاني
 دون الاول قلت اخذ الشارح قدس سره بالمأل فان نفي التميز مطلقا
 يستلزم الانتفاء بالمرّة واثبات التميز بتوسط الاعتقاد يستلزم انتفاء الثبوت
 في نفس الامر (قوله لانهم يعاندون الى آخره) اى يعاندون العقلاء الجازمين
 بثبوت الاشياء من الواجب والممكن ويدعون الجزم بعدم ثبوت نسبة
 امر الى آخر في نفس الامر حتى نسبة التميز فلا يكون الحقائق الاوھاما
 وخيالات كالسراب فليس في الحقيقة رب ولا عبد ولا نبي ولا امرسل
 لان الكل راجع الى اصل واحد في الحقيقة هو الوجود المجرد العارى
 عن التكثر وان التمايز انما هو بحسب التعينات الوهمية كما ذهب اليه
 الصوفية الوجودية فمن قال مراد السوفسطائية نفي حقيقته سوى الحق
 فيكون راجعا الى مذهب الصوفية لم يتبع كلامهم ولم يتفحص دلائلهم
 وبما حررنا اندفع مايتوهم 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 الحقائق نسبة كانت
 او لا على ما عرفت فالاولى ان يقال ويدعون الجزم بعدم امر في نفس الامر
 ولعل الباعث على تخصيصه بالنسبة ان قوله اذا من قضية بديهية الى آخره
 دليل لما ادعوه وهو انما يدل على عدم تحقق النسبة فقط وليس كذلك
 لانه بيان لمنشاء غلطهم فيجوز ان لا يختص مذهبهم ويختص منشأ مذهبهم
 قال في شرح المواقف ومنهم فرقة تسمى بالعنادية وهم الذين يعاندون
 ويدعون انهم جازمون بان لا موجود اصلا وانما منشأ مذهبهم من الاشكالات
 المتعارضة مثل ما يقال لو كان الجسم موجودا لم يخل من ان يتناهى قبوله
 للانقسام فيلزم الجزء وهو باطل لادلة تعانده او لا يتناهى وهو ايضا باطل
 لادلة مثبتة ولو كان شيئا موجودا لكان اما واجبا او ممكنا وكلاهما باطل
 للاشكالات المتعارضة للوجوب والامكان (قوله وبه يظهر الى آخره) اى وبما
 ذكرنا من وجه التسمية ونقل مذهبهم يدل على ان انكارهم ليس مخصوصا
 بحقائق الموجودات بل يعم الموجود والمعدوم الثابت في نفس الامر

لانكارهم نسبة امر الى آخر مطلقا (قوله فتنخيص آه) يعنى ان تخصيص
الشارح انكارهم بحقايق الموجودات بالذكر حيث قال ومنهم من ينكر
حقايق الاشياء جرى على وفق ماسبق فان الكلام فى ثبوت حقايق
الموجودات (قوله والاظهر الى آخره) يعنى ان الاظهر ان يحمل اشياء ههنا
اى فى قول الشارح ومنهم من ينكر حقايق الاشياء على المعنى الاعم الشامل
للموجود والمعدوم اعنى ما يصح ان يعلم ويخبر عنه (قوله اى تقررها الى آخره)
يعنى ليس المراد بالثبوت دعواه الحقيقى اعنى الوجود الخارجى بل الاعم
الشامل للموجود والمعدوم ولو مجازا وهو تقررها وامتيازها مع قطع النظر
عن فرض الفراض لان انكارهم ايضا لا يختص بالموجودات الخارجية
بل يعمها والمعدومات فالمعنى انهم ينكرون كون الاشياء متصفة بالتقرر
والامتياز بحسب نفس الامر مع قطع النظر عن الاعتقادات قال الفاضل
الجللى اى تقررها وكونها على قرار واحد فانه لما كانت احوال الاشياء
بحسب الاعتقاد فلو اعتقدنا فى بعض الاوقات وجود شئ فهو موجود
ثم اعتقدنا عدمه فهو معدوم فلا يكون لشيء من الاشياء تقرر وقرار
فى شئ من الاوصاف وانما فسرنا الثبوت بالتقرر لانهم لا ينكرون الثبوت
مطلقا لما عرفته من انا لو اعتقدنا ثبوت الشئ فهو ثابت على رأيهم لكن
بالنسبة الى المعتقد انتهى كلامه وفيه بحث اما واولا فلان التقرر على هذا
المعنى مع انه خلاف المصطلح يكون اخص من الثبوت لانه اراد به الوجود
الذى 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 حل الثبوت فى قوله حقايق الاشياء ثابتة على التقرر
لم يكن لذكر ترادف الثبوت والوجود والكون مع ترك المعنى المقصود ووجه
واما ثانيا فلان ما ذكره وجه لتفسير الثبوت بالتقرر وهو قوله لما عرفت
الى آخره بعينه جار فى التقرر بان يقال لو اعتقدنا تقرر الشئ فهو متقرر على
رأيهم لكن بالنسبة الى المعتقد فينبغى ان لا ينكرون التقرر (قوله يقولون
مذهب كل قوم حق الى آخره) فان قيل ما معنى الحق والباطل ههنا اذ ليس
ههنا نسبة خازجية يطابقها الحكم اولا اجيب هو مذهب اليد النظام
وهو مطابقة الحكم للاعتقاد وعدم مطابقته له اقول قد سمعت منا سابقا

ما يغني عن اعتبار هذا التمثل مع انه على هذا لافانئة في ايراد هذه المقدمة
 بعد القول بان الحتميات تابعة عندهم للاعتقادات (قوله هذا الزعم بمعنى
 القول الباطل) وهو القول الدال على نسبة لا تطابق الواقع سواء اعتقدها
 القائل اولا فلا يرد ما قال بعض الافاضل ان القول العارى عن الاعتقاد
 لا يوصف بالبطلان ولا بالزعم ويؤيد ما قلنا ماقاله الشارح في المطول
 في بحث الاسناد الخبري لا يقال المشكوك ليس بخبر ليكون صادقا او كاذبا
 لانه لاحكم معه ولا تصديق بل هو مجرد تصور كاصرح به ارباب المعقول
 لانا نقول لاحكم ولا تصديق للشك بمعنى انه لم يدرك وقوع النسبة اولا
 وقوعها وذهنه لم يحكم بشئ من النفي والاثبات لكنه اذا تلفظ بالجملة
 الخبرية وقال زيد في الدار مثلا مع الشك فكلامه خبر لامحالة (قال الشارح
 ان لم يتحقق نفي الاشياء الى آخره) اي ان لم يثبت نفي جميع الاشياء التي ادعيت
 بقولكم لاشئ من الحقايق في نفسه مع قطع النظر عن الاعتقاد فقد ثبت
 شئ من الاشياء في نفسه ضرورة انه اذا لم يثبت السلب الكلي تحقق
 الايجاب الجزئي والالزم ارتفاع النقيضين وان ثبت النفي في نفسه فقد ثبت
 ماهية في نفس الامر لانه حقيقة من الحقايق قال بعض الفضلاء في تحرير
 هذه العبارة ان لم يتحقق نفي الاشياء اي ان لم يتصف شئ من الاشياء
 بصفة النفي لم يكن شئ منها منفيا اذ المنفي ما اتصف بالنفي وقام به النفي
 واذا لم يتصف بالنفي لزم الاتصاف بنفي النفي ونفي النفي اثبات اذ هو
 ملزوم له فلزم الثبوت وان تحقق النفي فقد ثبت ماهية من الماهيات اذ من
 جهة الماهيات النفي وكذا الاتصاف بصفة النفي من جاتها اقول فيه
 بحث لانه لانسلم انه ٧ اذ لم يتصف الاشياء بالنفي يلزم ان يتصف بنفي النفي
 لجواز ان لا يكون الاشياء ثابتة في نفسها فلا تتصف بشئ منهما ولو قيل
 ان عدم الاتصاف بالنفي يستلزم الاتصاف بنفي النفي بناء على تلازم الموجبة
 السالبة المحمول والسالبة لزم الزام منكرى اجلى البداهيات بمقدمة خفية
 على العلماء بل فاسدة عند الاذكياء على ان شق التردد ليس على طريق
 النقض اذ قد حل التحقيق في الشق الاول على الاتصاف وفي الثاني على
 الثبوت والاملا لزم من الاتصاف ثبوت ماهية النفي اذ اتصاف شئ بشئ
 انما يستلزم ثبوت المثبت له لاثبوت المثبت تأمل (قوله يرد عليه الى آخره) يعني
 ان عدم ارتفاع النقيضين وكذا اجتماعهما من جهة الموهومات الفاسدة

٧ واعلم ان الحلية ان
 حكم بوجود وجودى
 على وجودى فمحسلة
 موجبة وان حكم
 بعدم وقوعه عليه
 فسالبة بسيطة والا
 فعدولة وهى اما
 موجبة معدولة المحمول
 ان كان الحكم بالايجاب
 واما سالبة معدولة
 المحمول ان كان الحكم
 بالانتزاع وههنا
 قضية خامسة تسمى
 الموجبة السالبة المحمول
 وهى النفي حكم بثبوت
 السالبة على الموضوع
 فالاول والرابع مثلا
 زمان فيما وجد الموضوع
 فهو اخص من الرابع
 فيما لم يوجد والثاني اعم
 من الثالث اتفاقا لانه
 يتحقق فيما لم يوجد الموضوع
 بخلاف الثالث وكذا
 اعم من الخامس عند
 التحقق لان الخامس
 مساو للثالث عنده
 فالاعم منه اعم منه واما
 عند المتأخرين ان
 الثانى اى السالبة
 البسيطة مساو للخامس

هذا فان قوله اما اذا لم يتصف آه مرجع الى قولنا لاشئ من الاشياء بمتصف بالنفي وهو اما سالبة بسيطة فلا يلزم منه قولنا الاشياء متصف بنفي النفي وهو اما موجبة معدولة المحمول او موجبة سالبة المحمول لان العام لا يستلزم الخاص فيجوز ان لا يكون الاشياء ثابتة فلا يتصف بالنفي ولا بنفي النفي لانهما موجبتان تقتضيان ثبوت الموضوع مطلقا فلا موضوع ههنا واما سالبة معدولة المحمول فلا يلزم من قولنا لاشئ من الاشياء بمتصف بالنفي قولنا الاشياء ثابتة وهو موجبة محصلة لانه اعم من المحصلة فلا لزوم بينهما فعلم من هذا التحقيق ان في عبارة المحشى نوع قصور تأمل فانه دقيق (مصنف)

عندهم فلا يلزم من عدم ثبوت نفي الاشياء في حد ذاته ثبوت شئ ما في نفسه بل يجوز ان يرتفعا ويكون محالته من جملة الخيالات قال الفاضل المحشى والحق ان الالزام عليهم ليس مبني على عدم ارتفاع النقيضين حتى يرد عليه ما ذكر بل حاصله ان ما ادعيتم من نفي الاشياء ان زعمتم انه تخيل فقد ثبت مقصودنا وهو ابطال ما ادعيتم وان زعمتم انه متحقق ثابت فقد اقررتم بثبوت غرضنا ايضا وايا ما تزعمون فرحبا بالوافق اقول المقصود من الاستدلال اثبات ان حقايق الاشياء ثابتة لا مجرد ابطال مذهبهم ليثبت غرضنا بمجرد كون النفي تخيلا يدل على ذلك قول الشارح لنا تحقيقا والزاما (قوله فالصواب في الالزام ان يقتصر على الشق الاخير) وحاصله انكم جزتم بنفي الحقايق مطلقا موجودة كانت او معدومة حيث قلتم لاشئ 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 الخيالات الباطلة عندهم وكذا الجزم فلا يلزم ثبوت ما نفي (قوله قديتوهم الى آخره) 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 الحقايق الموجودة في الخارج لانه قسم من العلم الذي هو قسم من العرضي الموجود في الخارج لانه اما كيف او انفعال على ما قيل (قوله ويرد عليه الى آخره) حاصله انه كيف يمكن الالزام لمنكري اجلي البدييات بامر خفي فان لهم ان يقولوا لانسلم ان العلم موجود بل هو من جملة الخيالات والدلائل المثبتة له خيالات باطلة كيف وقد انكره جماعة مثبتة للحقايق فلا يرد ما قاله بعض الفضلاء من ان عدم وجود العلم عند كثير من المتكلمين لا ينافي كونه ملزما به اذ لا يجب كون الملزوم به معتقدا لمن تمسك به اذ مقصود المحشى انه لا يتم الالزام عليهم بل توسيع دائرة مقالهم لان المتمسك بهم المتكلمون وهم لا يقولون بوجود العلم حتى يرد ما ذكر (قوله لا يقال الى آخره) حاصله انه لا حاجة في توجيه الالزام على تقدير ان يكون انكارهم مقصورا على الموجودات الى ما مر بل هو تام بدونه لان ترديد هذا الالزام في التحقيق وهو بمعنى الوجود فيصير المعنى ان لم يوجد في الخارج نفي الاشياء فقد ثبت

شئ منها وان وجد النفي في الخارج فقد ثبت امر موجود في الخارج ولا شك
 ان تلك المقدمات مستدركة لانه ترديد بين وجود النفي وعدمه فان قالوا بعدمه
 يلزم وجود الاشياء وان قالوا بوجوده فهو المدعى قال الفاضل الجلي
 في تحرير هذا السؤال يعني ان هذا الايراد مشترك الوجود بين قول ذلك
 المتوهم وبين قول الشارح لان الشارح ايضا اخذ الوجود في الدليل الانزاعي
 لان ترديد هذا الالتزام في التحقق اذ حصل الترديد نفي الاشياء اما متحقق
 او غير متحقق وهو اى التحقق بمعنى الوجود فيحتاج كلامه ايضا الى
 المقدمات المذكورة والا لم يثبت وجود شئ من الاشياء على هذا التقدير
 اى على تقدير تحقق النفي انتهى اقول فيه بحث لانه ان اراد انه
 يحتاج تصحيح شق الترديد الى هذه المقدمات بان يكون ترديدا في الامور
 الممكنة الموجودة فانه اذا لم يبين بتلك المقدمات وجود النفي يكون الشق
 الاخير محض احتمال فرضى على ما يشعر به قوله فيحتاج كلامه ايضا الى
 المقدمات المذكورة فنقول كون الترديد بين الامور الممكنة ليس بلازم اذ يجوز
 وقوعه في الامور الممتنعة سد الطريق الخصم بحيث لا يمكن له التكلم بل ملو
 منه الكتب وان اراد انه على تقدير فرض الشق الثانى لا يلزم تحقق شئ
 من الاشياء بدون تلك المقدمات على ما يشعر به قوله والا لم يثبت وجود
 شئ من الحقائق على تقدير الشق الثانى فهو باطل بديهية لانه اذا فرض
 وجود النفي فقد ثبت المدعى سواء كان محالا او ممكنا (قوله لانا نقول
 ليس ههنا الى آخره) حاصله ان التحقق ههنا اى في الترديد ليس بمعناه
 الحقيقي اعنى الوجود الخارجى اذ لو كان بمعناه لا يكون الشق الاول
 من الترديد اعنى قوله ان لم يتحقق نفي الاشياء في الخارج فقد ثبت صحيحا لانه يكون
 المعنى ان لم يوجد النفي في الخارج يلزم وجود الاشياء في الخارج ولا شك
 ان عدم وجود النفي في الخارج لا يستلزم ان يكون الاشياء موجودا في الخارج
 لجواز ان يكون النفي المتصف به جميع الاشياء ثابتا في نفسه معدوما في الخارج
 فلا يلزم وجود الاشياء فيه اذ يجوز ان يكون تلك الاشياء متصفة بالنفي
 المعدوم كالممتنع المتصف بالامتناع (قوله عدم تمامه على الالادرية
 ظاهر) لانهم لا يدعون الجزم بمقدمة من المقدمات حتى يتصور الالتزام
 معهم بخلاف الطائفتين الباقيات فان العنادية يدعون الجزم بعدم الحقائق
 والعنادية يدعون الجزم بعد ثبوتها في نفسه (قوله فيه تأمل) نقل عنه وجد

التأمل ان حاصل قولهم بنفي تقرر الاشياء وثبوتها هو انه لانسبة متحققة في نفس الامر حتى تتقرر فينشد يمكن ان يقال ان لم يتحقق نسبة النفي في نفسها فقد تحققت نسبة الثبوت اذا لواقع لا يخلو عن احدى النسبتين نعم يرد عليه مثل ماورد في الزام العنادية من ان عدم ارتفاع النقيضين من جملة المخيلات عندهم انتهى يريد ان ليس مرادهم بهذا القول نفي التقرر في نفسه اذ لانزاع في كونه اعتباريا بل مرادهم نفي نسبة التقرر الى الاشياء فالمراد بقوله لانسبة متحققة اما نفي جنس نسبة التقرر الى الاشياء او نفي جنس مطلق النسبة لانه اذا لم يثبت نسبة التقرر لم يثبت شئ من النسب وبالجملة فينشد يمكن ان يقال ان لم يتحقق نسبة النفي في انفسها يلزم ان يتحقق نسبة الثبوت في نفس الامر اذا لواقع لا يخلو عن احدى النسبتين فيلزم ثبوت الاشياء وان تحققت نسبة النفي فقد تحققت حقيقة من الحقائق في نفس الامر ففيدة اثبات بعض مانفيم و يرد عليه ان عدم خلو الواقع عن احدهما محيل تابع للاعتقادنا وليس في نفس الامر شئ منهما هذا حاصل ما نقل عنه فان قلت ان اراد بقوله الواقع لا يخلو عن احدى النسبتين انه لا يخلو عن تحقق احديهما كما يدل عليه السباق فلا نسلم ذلك بل اللازم ان تكون ذات احديهما باقية الا يرى انه ليس شئ 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 طرفيهما نعم انه متصف بالامتناع فيه لكن اتصاف شئ بشئ لا يستلزم ثبوت المثبت له فضلا عن ثبوت النسبة كما تقرر في موضعه وان اراد ان الواقع لا يخلو عن ذات احديهما بمعنى ان الاشياء اما متصفة بهذا او بذلك فنختار انها نسبة السلب فاليلزم من اتصاف الاشياء بها تحققها وثبوتها حتى يكون فيه اثبات بعض مانفيم لجواز ان يكون اعتباريا مع اتصاف الاشياء بها كما في لزوم اللزوم ووحدة الوحدة الى غير ذلك مما يتكرر نوعه قلت قد مر ان ليس المراد بالتحقق الوجود بل المراد 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 العنادية هذا ما عندي ولعل ما عند غيري احسن من هذا (قوله قال في شرح المقاصد تأييد لقوله ففيدة تأمل) يعني انه تام على العنادية على ما قاله في شرح

المقاصد واشارة الى ان بين كلاميه نوع تدافع (قوله حيث اعترفوا بحقيقة اثبات الشيء ونفيه) وفي بعض النسخ بحقيقة اثبات الشيء او نفيه والترديد ناظر الى قوله كل منهما اعني انكار الحقايق وادعاء كونها خيالات وانكار ثبوتها وادعاء كونها تابعة للاعتقاد وانما اورد كلمة او مع انهم اعترفوا بهما نظرا الى ان في اثبات التناقض يكفي احدهما (قوله هذا دليل اللادارية) وفيه اشارة الى دليل العندية ايضا حيث قال فان الصفر اوى بجحد السكر في فقه سرا (قوله وحاصله انه لاوثوق بالعيان الى آخره) اما انه لاوثوق بالعيان او بالبديهة فلتطرق التهمة الى الحس وبديهة العقل واما انه لاوثوق بالبيان اى بالدليل فلتفرعه على العيان ففساده فساده (قوله وغير ضمهم الى آخره دفع لما يتوهم من ان في كلام اللادارية ايضا تناقضا فان تمسكهم بما ذكر يدل على ان غير ضمهم اثبات امر او نفيه اى الجزم بثبوت امر او انتفائه مع انهم يدعون الشك في جميع الحقايق بل في الشك ايضا ووجه الدفع ظاهر (قوله اطلاق الغلط منهم) بناء على زعم الناس والافهم يشكون في وجود الحس وفي افادته وفي غلطه الى آخره بل في الشك ايضا (قوله قلت قد تستعار) كما في قوله تعالى * قد يعلم الله المعوقين * (قوله على ان القلة الى آخره) اى يجوز ان يكون الغلط قليلا بالنسبة الى الاحساس الواقع كثيرا في نفسه ولا منافاة بين القلة الاضافية والكثرة في نفسه فيكون المعنى والحس قد يغلط غلطا قليلا بالنسبة الى عدم غلطه كثيرا في نفسه قال بعض الفضلاء هذا مبنى على ماهو المشهور والتحقيق ان قد الدالة على المضارع يفيد القلة بحسب الزمان ولاشك ان ثبوت القلة بحسب الزمان لاينافي الكثرة الاضافية بحسب المادة تأمس (قوله ان قلت لعل الى آخره) اثبات المقدمة المننوعة بقوله غلط الحس الى آخره فان اللادارية لما تمسكوا بان الحس قد يغلط في بعض المواد ومتى كان كذلك يجوز ان يغلط في جميعها فالحس يجوز ان يغلط في جميعها فلا يكون مفيدا للعلم ومنع الشارح العلامة كبرى القياس بانا لانسلم انه اذا كان غالطا في بعض المواد يلزم جواز غلطه في جميعها فان الغلط في البعض انما هو لاسباب جزئية وهو لاينافي الجزم في بعض آخر بسبب انتفاء جميع الاسباب الموجبة له عاد المستدل وقال ان قولنا متى كان الغلط في بعض المواد ثابتا يجوز ان يغلط في جميع المواد ثابت لجواز ان يكون للغلط العام سبب عام متحقق في جميع

المواد والجزم بانتفاء مطلق سبب الغلط متعذر فلا يحصل الجزم ببعض
المواد وهو المطلوب وبما حررنا لك ظهر ان جواز وجود السبب العام
كاف في اثبات المقدمة المنموعة وان قوله فن اين تجزم مقدمة لها مدخل
في اثبات المقدمة المنموعة لانه رد على الشارح فمقاله الفاضل الجلى
من ان قول الشارح قلنا غلط الحس الى آخره في قوة المناقضة فلا وجه لقول
المحشى ان قلت لعل الى آخره اما اولافلانه اورد كلامه بلعل المقيد للتجويز
والاحتمال دون الجزم واليقين فلا يتم به اثبات المقدمة المنموعة واما ثانيا
فلان الشارح لم يدع الجزم بانتفاء مطلق اسباب الغلط حتى يتوجه عليه قوله
فن اين تجزم بانتفاء مطلق اسباب الغلط ليس بشئ (قوله قلت الى آخره)
حاصله منع للمقدمة القائلة بانه يجوز ان يكون سبب عام للغلط العام بانا
لانم ذلك فان بديهية العقل جازمة بانتفائه في بعض المواد كافي مثل ارداك
حلاوة العسل جزما عاديا لا يتطرق اليه شائبة وهم الغلط وامكان تحققه
في نفسه لا ينافي الجزم العادى المذكور كما في العلوم العادية فانا نجزم
ان جبل احد لم ينقلب ذهابا جزما يقينيا مع امكان الانقلاب اليه في نفسه
وقد يقال لاحاجة لنا الى الجزم بذلك بل الواجب انتفائه في نفس الامر
ومصدقه ان حصول الجزم بالمحسوس من بداهة العقل وفيه بحث
لان شاهدة الحس لما صار متهما بالغلط لا يكفى في حصول العلم عدم غلطه
في نفس الامر بل لابد من العلم بكونه صحيحا غير غلط (قوله وان صح
ذكره الى آخره) يعنى وان صح ذكر الذكر المضموم في تعريف العلم لعدم
اختصاصه باليقين بل هو شامل للظن والجهل المركب كان العلم المعرف
ههنا كذلك ومقاله الفاضل المحشى في توجيه هذه العبارة من انه اشارة
الى رد ما قيل لوجعل المذكور من الذكر بالضم يلزم تعريف الشئ بنفسه
لانه بمعنى العلم فلا يجوز التعريف به فالجاب بان ذكر بالضم اعم من العلم
لتساوله للظن والجهل المركب لان كل واحد منهما يحصل في القلب كما
ان العلم يحصل في القلب فجاز التعريف به ليس بشئ اذ لا معنى لتوهم الدور
لان الذكر بالمعنى اللغوى والعلم المعرف بالمعنى العرفى على انه اذا كان
المذكور عاما والعلم خاصا يجب ان يحمل التجلى على الانكشاف التام ليكون
التعريف بالمساوى فلامعنى لقول الشارح اى يتضح ويظهر فانه تعميم
للتجلى بحيث يشمل التام وغيره ويدل عليه قوله لكنه ينبغى ان يحمل

التجلى آه (قوله جلالاً الى آخره) علة لقوله وانما لم يجعله من المضموم وفي شرح المقاصد ما يشعر بانه من الذكر المضموم حيث قال اى صفة ينكشف بها ما يدكر ويلتفت اليه لكن الشارح قال بعده وقد يتوهم ان المراد بالمذكور المعلوم الا انه ترك ذكر المعلوم تفادياً عن الدور انتهى ولا يخفى ان قوله وقد يتوهم يدل على انه ليس من الذكر المضموم فلا بد ان 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 الجلى من ان بين ما ذكره الشارح ههنا وبين ما ذكره في شرح المقاصد تدافعا ظاهرا حيث جعل المذكور فيه من الذكر المضموم فليس بشئ لان اختيار توجيهه في كتاب وآخر في كتاب آخر ليس من التدافع في شئ (قوله لكن عدها علما يخالف العرف واللغة) نقل عنه ولا يمكن الفرق في الادراك الحسى بين البهائم وغيرها وجعل الاحساس من العقلاء علما كما يشعر به كلمة من في قوله لمن قامت هي به غير مفيدة لانه يرجع الى مجرد تحكم واصطلاح انتهى ويمكن ان يقال ان العلم المنق عن البهائم هو العلم الغير الاحساسى واما العلم الاحساسى فهو ثابت لها فلا مخالفة وقيل المراد بادراك الحواس ادراك العقل بالحواس لانفس الاحساس بدليل قولهم المدرك انما هو العقل وبدليل انه سيجى ان الحواس انما هي آلات للادراك فلا يرد المخالفة (قوله اى نقيض التميز) فيكون التقدير صفة توجب تميزا لا يحتمل متعلقه نقيض التميز والمعنى انه امر حقيق قائم بحمله اعنى النفس يوجب له ان يميز الشئ عما عداه تميزا لا يحتمل ذلك الشئ المتعلق نقيض ذلك التميز فلا بد من اعتبار المحل لان التميز الذى اوجبه الصفة انما هو صفة له فان المميز ظاهرا هو النفس والصفة آلة للتمييز ولذا قيل توجب تميزا ولم يقل تميز تميزا ولا بد من اعتبار المتعلق فان تميزه انما هو شئ يتعلق به وهو الذى لا يحتمل نقيض التميز فقوله صفة تتناول العلم وغيره من الصفات كالحياة والسواد وغيرهما وبقوله توجب تميزا خرج من الحد الصفات التى توجب لمحلها التميز فقط لا التميز وهى ماعدا الصفات الادراكية فان القدرة مثلا توجب ان يكون محلها متميزا عن العاجز لان يكون محلها ميمزا للشئ بخلاف الصفات الادراكية فانها توجب لمحلها التميز للاشياء كما توجب التميز عن الاشياء وبقوله لا يحتمل النقيض اى لا يحتمل

تقيض التميز بوجه من الوجوه خرج الظن والشك والوهم والجهل المركب والتقليد فان الظن والشك والوهم توجب لمحلها تميزا يحتمل التقيض في الحال والجهل المركب والتقليد يوجبان تميزا يحتمل تقيضا في المأل اما في الجهل فلان الواقع في نفس الامر خلافة ٢ فيجوز ان يطلع عليه فيما بعد واما في التقليد فلعدم استناده الى موجب من حس او بديهية او عادة او برهان فيجوز ان يزول بتقليد آخر ثم ان كان المعرفة العلم الشامل لعلم الواجب وغيره يجب ان يترك الايجاب المفهوم من قوله توجب عاما سواء كان بطريق السببية كما في علم الواجب او بطريق العادة كما في علم الخلق وان كان المعرفة علم الخلق يجب تخصيصها بالايجاب العادي على ما هو المذهب من استناد جميع الممكنات الى الله تعالى ابتداء فالمعنى ان العلم صفة قائمة بالنفس يخلقها الله تعالى عقيب تعلقها بالشيء توجب ان تكون النفس مميزا له تميزا لا يحتمل التقيض قال بعض الفضلاء فيه ان اخراج الشك والوهم من تعريف العلم لا يعرف وجهه لان كلا منهما تصور على ما بين في محله والتصور داخل في التعريف بناء على انه لا تقيض له اصلا فلا وجه لاختراجه بل لا وجه لصحته اصلا قلت الشك والوهم من حيث انه تصور للنسبة من حيث هي هي لا تقيض له وهما بهذا الاعتبار داخلان في العلم واما باعتبار انه يلاحظ في كل منهما النسبة مع كل واحد من النفي والاثبات على سبيل التجويز المساوي او المرجوح ولذا يحصل التردد والاضطراب فله تقيض فان النسبة من حيث انه يتعلق بها الاثبات يناقضها 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 الظاهر) لانه الاسبق الى الفهم 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 احتمالا مرجوحا ظن وفيه اشارة الى جواز وجه آخر لكنه غير ظاهر بان يراد تقيض المتعلق ويكون المراد بالتمييز المعنى المصدري اعنى الكشف والايضاح فالمعنى صفة توجب لمحلها ان يكشف لمعلقها بحيث لا يحتمل المتعلق تقيضه وحينئذ يكون الصفة نفس الصورة والنفي والاثبات لا ما يوجبها ويكون المراد بالتمييز الصورة والنفي والاثبات وحينئذ يكون الصفة ما يوجبها ولا يخفى ما فيه ٣ لان الشيء

٢ قوله فيجوز ان يطلع عليه فيما بعد اي في المستقبل كذا في شرح المواقف واقول يتجه عليهم انه على هذا يلزم ان يخرج عن التعريف المذكور كثير من المعلوم لجواز طريان التسيان وزوالها بل ربما يحصل الجزم بنقايضها في المستقبل فانا كثيرا ما نتيقن شيئا ثم ننسى فيحصل الشك او نجزم تقيضه وهذا اشكال قوى عليهم كما لا يخفى (كلنبوي)

٣ قوله لان الشيء لا يكون محتملا لتقيضه اذ لو احتمل له لاتصف الشيء بتقيضه لان معنى الاحتمال والجواز والامكان الاتصاف مطلقا فلو كان المعنى هكذا يلزم ان يكون متعلق الظن والشك بل مطلق الادراك متصفا بتقيضه وهو محال (مصنف)

لا يكون محتملا لتقيضه اصلا اذ الواقع لا يكون الا احدهما فلا وجه لذكره
 الا ان يقال ان المتعلق وان لم يكن محتملا لتقيضه في نفس الامر لكن يحتمله
 عند المدرك بان يحصل كل منهما بدل الآخر فكل واحد من التصور
 والتصديق صفة توجب كشفا وايضا حاتماتها لا يحتمل متعلقه تقيضه
 عند المدرك اما في التصور فلا تنفاه التقيض واما في التصديق فلان متعلقه
 اعنى وقوع النسبة مثلا في نفس الامر له تقيض هو الالاقوع فيه فاذا
 لم يكن التصديق اعنى ادراك الالاقوع او الالاقوع جازما مطابقا مأخوذا
 من حس او بديهية او عادة او برهان احتمل متعلقه ٤ اعنى الالاقوع مثلا
 لتقيضه وهو الالاقوع واذا كان بجميع الشرائط المأخوذة لا يكون
 متعلقه محتملا لتقيضه اصلا لا في الحال ولا في المأل فيكون متعلق التصديق
 على هذا التقدير وقوع النسبة او الالاقوع لا الطرفين اذ لا معنى لاحتمالهما
 تقيض نفسيهما وهذا اعنى حل الاحتمال على حصول احدهما بدل الآخر
 مع ان المتبادر من احتمال الشيء لاخر انه ٩ يجوز ان يتصرف به كما في الاعتقاد
 الظنى فان طرفه يجوز ان يتصرف به وبتقيضه هو وجه عدم ظهور
 هذا الوجه ويحتمل ان يراد تقيض الصفة وسيجيء تحريره ان شاء الله تعالى
 (قوله وعدم الاحتمال صفة لمتعلقه الى آخره) يعنى ان ضمير الفاعل المستتر
 في لا يحتمل راجع الى المتعلق الدال عليه لفظ التمييز فان التمييز انما يكون
 لشيء معين وانما لم يكن راجعا الى نفس التمييز لانه ان كان المراد به المعنى
 المصدرى فلا تقيض له اصلا لا في الصور ولا في التصديق وان كان مابه
 التمييز اعنى الصورة والنفي والاثبات فلا معنى لاحتماله تقيض نفسه الا ان
 تتكلف بمثل مامر او بان المراد ورود كل منهما تديل الآخر على متعلقه
 فيحتمل راجع الى احتمال المتعلق لهما مع مخالفته لما اشتهر من ان اعتقاد
 الشيء كذا مع العلم بانه لا يكون الا كذا علم ومع احتمال انه لا يكون كذا
 ظن لانه صريح في ان المتعلق اعنى الشيء محتمل (قوله وصف به
 التمييز مجازا وصفا للمتعلق) اسم فاعل بصفة المتعلق اسم مفعول
 (قوله ثم التمييز الى آخره) يعنى انه اذا كان المراد بالتقيض تقيض التمييز
 فالمراد بالتمييز مابه التمييز اى الامر الذى به تمييز النفس للشيء لا المعنى
 المصدرى اعنى كون النفس مميذا اذ ليس له تقيض يحتمله المتعلق لا
 في التصور ولا في التصديق وهو ظاهر وذلك الامر في التصور الصورة

٤ يعنى حصل كل واحد
 من الالاقوع والالاقوع
 بدل آخر عند المدرك
 لا يعنى اتصاف متعلقه
 وهو الالاقوع بتقيضه
 وهو الالاقوع والا
 لزم الاتصاف بتقيضه
 وهو محال (مصنف)

٩ قوله يجوز ان يتصرف
 به وان كان ذلك
 الاتصاف بطريق
 البديل ايضا تأمل

وفي التصديق النفي والاثبات مثلا اذا تعلق علمنا بماهية الانسان حصل عند النفس صورة مطابقة لها لانقيض لها اصلا بها تمييزها عما عداها واذا تعلق علمنا بان العالم حادث حصل عندها اثبات احد الطرفين للآخر بحيث تميزهما عما عداهما لكنه قد يكون مطابقا جازما مأخوذا من بديهية اوحس او دليل فلا يحتمل النقيض اعنى النفي وقد لا يكون فيحتمله فخلاصة تعريف العلم بانه امر قائم بالنفس يوجب لها امرا به 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 انه 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 عن التمييز خلاف الظاهر والخامس ان النفي والاثبات ليسا بنقيضين لارتفاعهما عند الشك اقول 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 والحواس واخبر الصادق تستتبع انكشاف الاشياء اذا تعلق بها كما ان القدرة والسمع والبصر كذلك ولذا كتب المحشى في هذا المقام والعلم ليس نفس الصورة بل صفة توجبها وما هو المشهور من ان العلم هو الصورة الحاصلة في النفس فهو مذهب الفلاسفة القائلين بانطباع الاشياء في النفس وهم يتفونونه وعن الثاني بانه ان اراد بقوله انه يلزم ان لا يكون التصور والتصديق قسمي العلم ان لا يكون العلم منقسما اليهما بالذات فمسلم اذلا ضرر في ذلك وان اراد انه يلزم ان لا يكون منقسما اليهما اصلا فهو مم فان العلم باعتبار ايجابه النفي والاثبات تصديق وباعتبار عدم ايجابه لشيء منهما تصور اشار المحشى الى ذلك بقوله والعلم بهذا المعنى ينقسم الى آخره واما ان التصور والتصديق ليس الانفس الصورة والنفي والاثبات فقد عرفت انه مخترع الفلاسفة وعن الثالث بان المراد بالصورة الشج والمثال الشبيه بالتمثيل في المرأة واين هذا من الوجود الذهني فان مرادهم بالوجود الذهني

امر يشترك الوجود الخارجى فى تمام الماهية ويمثله وعن الرابع فانه
 مبنى على المساهلة والاعتقاد على فهم السامع للقطع بان المحتمل للتقيض
 هو التمييز: معنى الصورة والنفي والاثبات دون المعنى المصدرى
 وعن الخامس بان المراد بالنفي والاثبات المعنى اللغوى وهو اثبات احد
 الطرفين للآخر وعدم اثبات احدهما للآخر ولذا جعلوا متعلقهما
 الطرفين لادراك ان النسبة واقعة او ليست واقعة على ما هو مصطلح
 الفلاسفة تأمل فى هذا المقام فانه من مطارح الاذكاء (قوله و متعلقه
 الطرفان) هكذا وقع فى عبارة السيد السند قدس سره فى حاشية شرح
 مختصر الاصول والظاهر ان المراد به المعنى اللغوى وهو انما يتعاقب بالطرفين
 اعنى مثبت والمثبت له وان كون متعلقهما النسبة او الوقوع او الالاقوع
 او المجموع فن مصطلحات اهل المنطق وتدقيقاتهم والمشايخ يتحاشون
 عن ذلك (قوله والعلم بهذا المعنى ينقسم الى آخره) جواب سؤال وهو
 ان العلم على هذا التقدير لا يكون منقسما الى التصور والتصديق وقد سبق
 تحريهما (قوله فان المعانى ما ليست الى آخره) دليل لقوله بناء على عدم الى
 آخره يعنى ان شمول التعريف لادراك الحواس مبنى على انه لم يقيد بالمعانى
 بخلاف ما لو قيد ويقال بانه صفة توجب تمييزا بين المعانى لا يحتمل التقيض فانه
 لا يشتمل لان المعانى ههنا ما يقابل الاعيان * واعلم ان التقييد بالمعانى وعدمه
 مبنى على ان ادراك الحواس هل هو قسم من العلم ام لا فمن قال انه قسم منه
 كالشيخ الاشعري ومتابعيه ترك قيد المعانى فدخل فيه الاحساس ومن لم
 يقل انه علم بل هو ادراك مخالف بالماهية للعلم يحصل بالحواس ذكر قيد
 المعانى واراد بها ما يقابل الامور المحسوسة بالحس الظاهر ثم ان منهم من نفي
 الحواس الباطنة وقال ان النفس مدركة للجزئيات المعنوية فلم يقيد المعانى
 بالكلية ومنهم من اثبتها فقيدتها بها اخراجا لادراك الحواس الباطنة فانه
 ادراك للمعانى الجزئية ويسمى ذلك الادراك تخيلا وتوهما (قوله لكن يرد
 عليهم الى آخره) يعنى يرد على من زاد قيد المعانى انهم صرحوا بان الجزئيات
 العينية المحسوسة بالحس الظاهر قد تدرك علما بان تدرك بجميع العوارض
 اللاحقة لها بحيث يمتاز عن كل ما عداها بدون حضور موادها عند الحس
 كما اذا علم زيد قبل رؤيته بعوارض مشخصته بحيث يمتاز عن جميع ما عداها
 وقد تدرك احساسا بان تدرك مكيفة بالواحق والعوارض المادية مع

حضور المواد عند الحس كادراك زيد عند رؤيته والمدرك على كلا التقديرين الجزئي المحسوس مع انه يلزم على هذا التعريف ان لا تدرك الجزئيات العينية علما لانه لا يوجب تميزا بين المعاني بل بين الاعيان المحسوسة (قوله وغاية ما يتكلف آه) حاصل الجواب ان الامر المدرك بدون احضاره عند الحس معنى لاعين لان ادراكه بهذا الاعتبار على وجه كلي اذ هو بمشخصات كلية يجوز العقل اشتراكها بين كثيرين لعدم ملاحظة خصوصية المادة لكن انحصر في الخارج في فرد واحد فهو ادراك لامر كلي انحصر في فرد واحد فلا يكون ادراكا للجزئي المحسوس بخلاف ادراكه باحضاره عند الحس فانه على وجه جزئي فهو ادراك العين المحسوس (قوله والامر في ادراكه آه) يعني ان الامر على من زاد قيد المعاني في ادراك العين المحسوس بعد غيبوته عن الحس الظاهر مشكل اذ ليس ادراكه احساسا لغيبوته عن الحس ولا علما لانه ادراك العين المحسوس على وجه جزئي ضرورة انه ادراك المشخصات ملحوظة معها خصوصية المحل كما في الاحساس مثلا الصورة الحاصلة من زيد عند النفس بعد غيبوته عن البصر ادراك له وآلة ملاحظته بحيث يتمتع الاشتراك فيها ولا يمكن ان يقال انه تخيل او توهم لان من اطلق قيد المعاني لا يقول بالحواس الباطنة والا لا تنقض تعريف العلم بها قال المحشى المدقق المدرك اولا وبالذات بعد الغيبوبة عن الحواس امر خيالي يصح تعلق العلم به وليس من الاعيان بل من المعاني لكن لمطابقتها الامر خارجي وكونه وسيلة الى معرفته اشتبه الحال اقول فيه بحث اذ لا يخفى على ذوى بصيرة ان المدرك هو ما تعلق به العلم وواجب 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 الغائب عن الحواس لا في الصورة الملحوظة بالذات حتى يكون مدركا وكانه لم يفرق بين ما به الادراك والمدرك فاجاب بما اجاب (قوله اى تميزها الذي هو الصورة آه) يعني ان الكلام بتقدير المضاف فالتصور صفة توجب تميزا وهو الصورة المتعلقة الذي هو الماهية المتصورة بحيث لا يحتمل الماهية المتصورة نقيض تلك الصورة فلا يرد ان التصور غير التميز اذ هو صفة موجبة له على مامر

والمعتبر في تعريف العلم عدم احتمال المتعلق لنقيض التمييز لانقيض الصفة
فلا يصح بناء ادخال التصورات في تعريف العلم على انه لانقيض لها قال
الشارح في شرح الشرح معنى قوله لانقيض للتصور انه لانقيض لمتعلقه
يعنى الماهية المتصورة هدامبني على ان يكون المراد بالنقيض نقيض المتعلق
وقدمر تحقيقه (قوله ومن ههنا الى آخره) اى ومن ورود الاعتراض
ظاهرا لولا اريد نقيض التمييز قيل المراد بالنقيض نقيض الصفة وقوله
لايحتمل صفة للصفة للتمييز وضمير لايحتمل راجع الى المتعلق فالمعنى صفة
توجب تمييز الايحتمل متعلقها نقيض تلك الصفة فالتصورح نفس الصورة
لما يوجبها والتمييز بالمعنى المصدرى وهو الكشف والايضاح ولاشك
انه يصح البناء المذكور لان التصور صفة توجب كشف الماهية المتصورة
بحيث لايحتمل تلك الماهية نقيض ذلك التصور اذ لانقيض له على ما زعموا
لكن لا يخفى انه خلاف الظ اذا لظ ان يكون لايحتمل صفة للتمييز ومخالف
لتعريف العلم عند القائلين بانه من باب الاضافة حيث قالوا هو تمييز لايحتمل
النقيض فانه لا يمكن ان يراد فيه نقيض الصفة (قوله وقد يجاب) اى قد
يجاب عن اعتراض عدم صحة البناء المذكور بدون ان يكون الكلام على
تقدير المضاف او ان يكون المراد نقيض الصفة بان عدم نقيض التمييز فرع
عدم نقيض التصور فاذا لم يكن لنفس التصور نقيض لا يكون تمييزه الذى
يوجبه نقيض (قوله لكن لا يخفى الى آخره) يعنى ادعاء ان عدم نقيض
التمييز فرع عدم نقيض التصور امر لا دليل عليه الا يرى ان فى التصديق
نقيضا للتمييز ولانقيض له وقد يقال ان عدم نقيض المفهوم المتصور وعدم
نقيض التصور وعدم نقيض التمييز امور متلازمة لا يتصور الانفكاك بينهما
فعدم النقيض لواحد منها يستلزم عدم نقيض الاخر اقول ادعاء التلازم
ايضا لا بد له من دليل ودعوى البداهة غير مسموعة (قوله ان قلت الى آخره)
اعتراض آخر على قوله بناء وحاصله ان شمول تعريف العلم للتصورات
كما يصح باعتبار انها لانقايض لها كذلك يصح اعتبار انها غير محتملة
لنقائضها لان كل متصور لايحتمل غير صورته الخاصة له فعلى تقدير تسليم
ان للتصور نقيضا لصح شمول العلم للتصورات لكونها غير محتملة لها
فلا وجه لبناء شموله للتصورات على انها لانقايض لها (قوله فلو سلم ان

للتصور نقيضا) اى لتمييز التصور لما مر (قوله قلت آه) وحاصله ان
 شمول تعريف العلم للتصورات بناء على انها غير محتملة للنقائض انما يتم في
 التصورات بالكنه اذ كل متصور بالكنه لا يحتمل غير صورته الخاصة لما انه
 لا يمكن تعدد حقيقة الشئ واما في التصور بالوجه فلا اذ يمكن ان يكون
 لشيء واحد لوازم متعددة فكما يمكن احضاره باحدها يمكن احضاره
 بالآخر بخلاف بنائه على انها لانقائض لها فانه شامل للتصور بالكنه
 وبالوجه (قوله على ان آه) علاوة على تقدير تسليم ان كل متصور بالكنه
 او بالوجه لا يحتمل غير صورته الحاصلة وحاصله ان بناء دخول التصورات
 على انه لانقائض لها انما هو بحسب الواقع على زعمهم وهو لا ينافي ان يكون
 لذلك الدخول مبنى آخر هو عدم الاحتمال للنقيض بحسب التقدير والفرض
 فيجوز ان يكون مبناه بحسب الواقع عدم النقيض وبحسب الفرض عدم
 الاحتمال وللفاضل الجلى في تحرير هذا الكلام ما قد بلغ في نهاية البعد
 عن المرام وهو يزعم انه نهاية تحقيق المقام (قوله لانه تبطل كثيرا من
 قواعد المنطق آه) عد قولهم عكس النقيض جعل نقيض آه من قواعد
 المنطق لا يخلو عن تسامح لان القاعدة قضية كلية والتعريف ليس كذلك
 واما قولهم نقيضا المتساويين المتساويان فهو قاعدة بلا مرية لصدق
 التعريف عليه و عدّه في شرح المطالع من القواعد (قوله والتحقيق آه)
 هذا التحقيق مستفاد من كلام السيد السند قدس سره وحاصله ان
 فسر النقيضان بالامرين المتماثلين بالذات اى الامرين اللذين يمتنعان
 ويتدافعان بحيث يقتضى لذاته تحقق احدهما في نفس الامر انتفاء
 الاخر فيه وبالعكس كالايجاب والسلب لانه اذا تحقق الايجاب
 بين الشئيين انتفى السلب وبالعكس لا يكون للتصور اى الصورة نقيض اذ لا
 يستلزم من تحقق صورة انتفاء الاخرى فان صورتي الانسان والانسان
 كلاتهما حاصلتان لا تدافع بينهما الا اذا اعتبر نسبتهما الى شئ فانه
 حينئذ يحصل قضيتان متنافيتان صدقا فقط ان لم يجعل السلب راجعا
 الى نسبة الانسان الى شئ بل اعتبر جزءا منه وان جعل السلب راجعا
 اليها كانتا متنافيتين صدقا وكذبا وكذا الحال في التصورات
 التقيدية والانشائية لا تدافع بينهما الا بملاحظة وقوع تلك النسبة
 وارتفاعها ٦ او باعتبارين المذكورين في المفردين فان قلت ان مفهوم

٦ قوله او باعتبارين
 المذكورين في المفردين
 الخ يعنى اعتباره في
 نفسه واعتبار صدقه
 على شئ وفيه بحث
 لان المفرد بهذين
 الاعتبارين مفهوم
 تصورى فيلزم ان يكون
 للتصورات نقيض وهو
 خلاف التحقيق الذى
 ذكره الشريف في شرح
 المواقف ولذا قال في
 شرح المواقف واطلاق
 النقيض على اطراف
 القضا يا سواء اخذت
 تلك الاطراف بمعنى
 السلب او بمعنى العدول
 مجازا على التأويل انتهى
 (كلنبوى)

نسبة الانسان الى زيد ومفهوم سلبها عنه كل منهما من قبيل التصور
 وبينهما تناف صدقا وكذبا فيكون كل منهما نقيضا للآخر بالمعنى المتعارف
 للنقيض فقد تحقق النقيض للتصورات ايضا والجواب ان كلا منهما
 ان لو حظ من حيث انه آلة ورابطة بين الطرفين فالتناقض بينهما عين
 التناقض في القضايا وان لو حظ من حيث انه مفهوم من المفهومات وحل
 على زيد كقولك زيد منسوب اليه الانسان وليس ينسب اليه الانسان
 فهو راجع ايضا الى تناقض القضايا لان قولك زيد منسوب اليه الانسان
 معناه زيد انسان لا فرق بينهما الا ان اعتبر نسبة الانسان اليه ثانيا وحل عليه
 وقس عليه السلب وان فسر النقيضان بالامر من المتنافيين اى الامر من
 اللذين يكون كل منهما ينافي للآخر لذاته سواء كان تمانع في التحقق والانتفاء
 كما في القضايا او مجرد تباعد في المفهوم بانه اذا قيس احدهما الى الآخر
 كان ذلك اشد بعدا مما سواء كان للتصور نقيض كالانسان والالانسان
 وذلك ظاهر (قوله ومن ههنا قيل الى آخره) اى من تفسير النقيضين بالمتنافيين
 قيل نقيض كل شئ رفعه ذكر السيد الشريف قدس سره فى حاشية شرح
 المطالع ان المفهوم المفرد اذا اعتبر فى نفسه لم يتصور له نقيض الا بان يضم
 اليه معنى كلمة النفي فيحصل مفهوم آخر فى غاية البعد عنه ويسمى رفع
 المفهوم فى نفسه واذا اعتبر صدق المفهوم على شئ فنقيض ذلك
 المفهوم بهذا الاعتبار سلبه اى سلب صدقه ورفع عما اعتبر صدقه عليه
 والاول نقيض بمعنى العدول والثانى بمعنى السلب انتهى كلامه ٧ فعلم من
 هذا ان النقيض فى التصورات متحقق بقسميه اعنى رفعه فى نفسه ورفع عن
 شئ بالاعتبارين واما فى التصديقات فلا يتحقق فيها الا القسم الاول اذ لا يمكن
 اعتبار صدقها وحلها على شئ وان معنى قوله نقيض كل شئ رفعه
 سواء كان رفعه فى نفسه او رفعه عن شئ انه ان اعتبر ذلك الشئ فى نفسه
 كان نقيضه رفعه فى نفسه وان اعتبر صدقه على شئ كان نقيضه رفعه عن
 ذلك الشئ قال المحشى المدقق فيه مناقشة من وجهين الاول انه لا يصدق
 على نقيض السلب الثانى ان قوله او رفعه عن شئ يقتضى ان يكون رفع
 الضاحك عن الانسان مثلا نقيض الضاحك مع انه ليس كذلك بل هو
 نقيض لاثباته انتهى كلامه ويمكن الجواب اما عن الاول فبأنه يجوز
 ان يكون اطلاق النقيض على الايجاب باعتبار انه لازم مساو لنقيض

٧ قوله فعلم من هذا
 ان النقيض الخ اقول
 ويدل عليه تدقيق
 المتأخرين وتقسيمهم
 القضية الموجبة الى
 ثلاثة اقسام محصلة
 ومعدولة وسالبة
 المحمول او الموضوع
 (ككتبوى)

السلب اعنى سلب السلب و يؤيده ما قالوا من ان نقيض الموجبة الكلية
السالبة الجزئية مع ان نقيضه رفع الايجاب الكلى وما صرحوا في بحث
القضايا الموجهة من ان النقيض عندنا اعم من ان يكون رفعا لذلك الشئ
اولا زما مساويا له و اذا كان النقيض حقيقة هو رفع ذلك الشئ فلا وجه
ان يقال رفع كل شئ نقيضه على ما وقع في عبارة السيد السند قدس سره
في حاشية شرح مختصر الاصول واما عن الثانى فيما عرفت من ان المراد
انه اذا اعتبر الشئ في نفسه كان نقيضه رفعه في نفسه و اذا اعتبر من حيث
صدقه على شئ كان نقيضه رفعه عن ذلك الشئ لا ان كلاما من قسمي
النقيض متحقق بالنظر الى اعتباره في نفسه (قوله و قول المنطقيين محمول
على المجاز) اى قول المنطقيين من اثبات النقائض للتصورات محمول على
المجاز باعتبار انه لو اعتبرت النسبة بينهما حصل التدافع بينهما اما في
الصدق والكذب او في الصدق فقط على ما عرفت ولذا عرفوا التناقض
باختلاف القضيتين بالايجاب والسلب بحيث يقتضى لذاته صدق احدهما
كذب الاخرى (قوله و ايضا يلزم الى آخره) عطف على قوله يبطل كثيرا
الى آخره ووجه آخر لبيان ضعف قولهم انه لا نقائض للتصورات وحاصله
انه اذا لم يكن للتصورات نقائض يدخل جميع التصورات في تعريف العلم مع
عدم صدق العلم عليه لان المطابقة معتبرة في العلم ولا مطابقة في بعض
التصورات فلا يكون التعريف مانعا (قوله و اجيب الى آخره) هذا
ما افاده سيد السند في مواضع من كتبه وحاصله ان الصورة الانسانية
الناشئة من ذلك الشبح علم تصورى للانسان و آلة لملاحظته و مطابق له
يحيث لا يحتمل غير تلك الصورة في الواقع فلا خطأ في الصورة لمطابقتها
لمعلومها و انما الخطأ في الحكم المقارن لهذه الصورة وهو ان هذه الصورة
صورة لذلك المرئى الذى هو الحجر وههنا سؤال مشهور وهو ان مدار
المطابقة الشئ الذى نشأ منه هذه الصورة او الشئ الذى كانت تلك الصورة
صورة له فان كان المدار الاول يلزم جريان المطابقة واللامطابقة في
الصورة التصورية من غير ملاحظة الحكم والاتفات اليه اذ لا شك ان
الصورة المنتزعة من الانسان مثلا قد تكون مطابقة له وقد لا تكون بدون
ملاحظة الحكم وان كان المدار الثانى يلزم ان لا يتصف التصديق بعدم
المطابقة ايضا اذ كل صورة تصديقية لا تكون الا مطابقة لما هي صورة له

فان الصورة التصديقية كقولنا العالم مستغن عن المؤثر مطابقة لما هي صورته اعني ثبوت الاستغناء عن المؤثر للعالم ويمكن الجواب بان الصورة التصورية والتصديقية وان كانت مطابقة لمعومها لكن معلوم كل صورة تصورية واقع في نفس الامر ضرورة انه لا تمنع بين المعلومات التصورية الا يرى ان كل متصور فهو ماهية من الماهيات في نفسها مع قطع النظر عن فرض العقل انما الممتنع المفروض وجودها ووصافها 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 تكون واقعا كما في قولنا العالم قديم ضرورة تحقق الممانعة بالذات بين المعلومات التصديقية فالصورة التصديقية قد تكون مطابقة للواقع وقد لا تكون الا يرى اننا اذ 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 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 معلومية فيه وثبوت تلك الصورة للحجر فالخاصل ان الصورة التصديقية تتصف بالمطابقة وعدم المطابقة لما في نفس الامر والصورة التصورية دائما متصفة بمطابقتها تأمل فانه دقيق (قوله وانما الخطاء في الحكم) انما الخطاء في الحكم المقارن لذلك التصور فان الحكم بان الصورة الناشئة من الشيء صورة له قد صار ملكة للنفس فاذا كانت تلك الصورة صورة لما نشأت منه في نفس الامر يكون حكمه مطابقا في نفس الامر واذا لم يكن صورته في نفس الامر لا يكون مطابقا وهذا معنى تحقق المطابقة واللامطابقة في الحكم مع مطابقة الصورة لما هي صورته في الصورتين وبما ذكرنا اندفع ما قيل ان يكون الخطاء في الحكم بان هذه الصورة صورة لذلك المرئي فرع الحكم بالفعل ومن البين ان لا حكم فيه بالفعل بل لا يمكن الحكم والا لزم التسلسل لانه انما يلزم التسلسل لو كان الحكم الحاصل بواسطة تلك الملكة حكما صريحا ملتقنا اليه بالذات يفصل فيه جميع ما اعتبر فيه من التصورات والرجوع الى الوجود ان يكذب

ذلك (قوله ويرد عليه انه فرق الى آخره) حاصله ان كون تلك الصورة
تصورا وادراكا للانسان موقوف على ان يكون العلم بالوجه عين العلم
بالشيء من ذلك الوجه حتى يكون العلم بالشئ 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
بواسطتها ذلك الشيء فالعلم بالوجه في المثال المذكور اعني العلم بالانسان وان
كان مطابقا لكن العلم بالشيء من ذلك الوجه ليس بمطابق والمق في المثال
المذكور هو هذا اذا متصور هو الشئ والصورة الانسانية آلة لملاحظته
اجيب بانه ان اراد بان المتصور هو الشئ انه متصور من حيث الحجرية
فهو باطل بالضرورة اذا لصورة المذكورة آلة لملاحظة فرد من افراد
الانسان دون الحجر فكيف يكون الحجر متصورا به وان اراد انه متصور
بنلك الوجه من حيث الانسانية فلا خطأ في تلك الصورة اذ هي مطابق
لمتصوره وانما الخطاء في ان هذه الصورة آلة لملاحظة ذلك الشئ المرئي
وان ذلك الشئ فرد من افراد الانسان نقل عنه توضيحه بانا اذا رأينا
شجرا من بعيد وهو في الواقع حجر فحصل منه في اذهاننا صورة الانسان
فاعتقدنا انه انسان فر بما توجه الى ذلك الشئ بوصف الانسانية ونجعله
عنوانا على ذلك الاعتقاد ونحكم على ذلك بانه قابل للعلم والفهم مثلا
فالمحكوم عليه في هذا الحكم الوارد على المأخوذ بهذا العنوان معلوم لنا
بهذا الوصف بلا شبهة وصورة الانسان آلة لملاحظة المحكوم عليه
اعني الشئ ووجه لذلك الشئ والشئ معلوم لنا من ذلك الوجه وقد
تقرر الفرق بين العلم بالوجه وهو ههنا العلم بمفهوم الانسان الذي هو
آلة لملاحظة الشئ وبين العلم بالشيء من ذلك الوجه وهو ههنا العلم
بالشئ من حيث انه مفهوم الانسان ولاشك ان العلم بالشئ الذي هو
الحجر في الواقع بوصف الانسانية غير مطابق وهكذا الحال في قولهم
الماهية المجردة عن العوارض الذهنية واخراجية موجودة في الذهن
واللا معلوم لا يعقل ٨ والاشئ كلتي ٩ وامثال ذلك انتهى كلامه وحاصله
انه بعد حصول صورة الانسان من الشئ واعتقادنا انه انسان نحكم

٨ يعني اذا قصدنا ملا

حظة ذات اللا معلوم

وحصل لنا مفهوم

وجعلناه آلة لملاحظته

فحصل منه صورة

فاعتقدنا بانه كذا ثم

حكمتنا عليه بانه لا يعقل

فان العلم الحاصل من

مفهوم اللا معلوم

علم غير مطابق لانه

متعلق (منه)

٩ يعني اذا قصدنا ملا

حظة اللا شيء

وحصلنا مفهومه

وجعلناه آلة لملاحظته

حصل منه صورة

فاعتقدنا بان له افرادا

ثم حكمتنا عليه بانه كلتي

فالعلم الحاصل من مفهوم

اللا شيء علم غير مطابق

لانه ليس له فرد

في الواقع منه

عليه بأنه قابل للعلم مثلاً والمحكوم عليه لا بد أن يكون معلوماً لأن الحكم على الشيء فرع تصورهِ وليس معلوماً إلا بوصف الانسانية فثبت أن الحجر متصور بوصف الانسانية وهو علم غير مطابق لمعلومه ولا يمكن أن يقال أن المعلوم هو الحجر من حيث أنه إنسان لأنه ح يكون المعلوم هو الإنسان فلا يكون فرق بين العلم بالشئ بالوجه الذي هو الإنسان ههنا وبين العلم بذلك الوجه وعلى هذا ظهر أن المعلوم هو الشئ من حيث أنه حجر لا من حيث أنه إنسان وان دفع الجواب المذكور فإنه مبنى على عدم الفرق بين العلم بالوجه وبين العلم بالشيء من ذلك الوجه وتحقيق الجواب أنا إذا سلمنا أنه بعد حصول صورة الإنسان من الشئ واعتقادنا أنه إنسان لأجل اشتباه الحال على الحس بواسطة المشاكلة بين الإنسان والحجر نجعل الوصف المذكور عنواناً ونحكم عليه لكن المعتبر في اتصاف افراد الموضوع بالوصف العنوائى هو الاتصاف بالفعل بحسب الاعتقاد على ما هو التحقيق والشئ المذكور وإن كان حجراً بحسب نفس الامر لكنه إنسان بحسب الاعتقاد فيجوز أن يكون الصورة الانسانية آلة للملاحظة الإنسان الذى هو حجر فى الواقع ويكون معنى الحكم عليه أن الامر الذى اعتقدنا أنه متصف بالانسانية موصوف بكونه قابل العلم والفهم فيكون التصور مطابقاً لتصوره الذى هو الإنسان المفروض ومع ذلك يكون المحكوم عليه هو الحجر لأنه حجر فى نفس الامر والخطأ إنما هو فى الاعتقاد بأن ذلك الحجر إنسان الذى هو ناش من عدم امتياز الحس بين الامور المتشاكلة وقد يجاب بوجهين آخرين أحدهما سلمنا أن المحكوم عليه هو الحجر لكنه معلوم بالوجه المطابق ودعوى أنه ليس معلوماً لنا إلا بوصف الانسانية فى حيز المنع غايته أن ذلك الوجه غير مشعور به وذلك لا يوجب انتفاء فى نفس الامر ولا يخفى أنه نوع مكابرة وثانيهما أن المرئى من بعيد هو الهوية المشتركة بين الواجب والجوهر والعرض على ما سيجئ فى بحث الرؤية والصورة الانسانية ليست غير مطابق لها لأن الوجه الاخص لا يباين الاعم ولا يخفى أنه مع عدم تمامه فى نفسه غير مفيد لان عدم المطابقة متحققة (قوله أى ذاته كاف آه) فسر قوله لذاته بهذا اشارة الى ان ليس المراد بأن علمه لذاته أنه يترتب على ذاته الانكشاف والتميز من غير توسط صفة زائدة على ذاته كما ذهب اليه المعتزلة والفلاسفة ثم قيد الكفاية

بقوله بلا حاجة الى شئ يفضى الى العلم وتعلقه الاستفادة من قول الشارح
لا بسبب من الاسباب اشارة الى ان معنى الكفاية انه لا يحتاج في العلم وتعلقه
الى سبب مفض لانه لا يحتاج الى شئ اصلا وبهذا اندفع المناقشة التي
اوردها بعض الفضلاء من ان كفاية الذات في تعلق العلم محل خدشة
اذ تعلق نسبة تتوقف على المنتسبين وهما العالم والمعلوم ههنا لان توقفه
على المعلوم انما هو لكونه متعلقه لانه سبب مفض اليه فيصح ان ذاته
كاف في تعلقه بمعنى عدم الاحتياج الى سبب مفض وان كان يحتاج الى
متعلق (قوله اختيار للشق الاخير) وهو ان المراد بالسبب السبب المنفصلي
في الجملة (قوله اي فيما لا يفترق اليه) انما قال ذلك لان لهم ايضا تدقيقات
لكن ذلك فيما يفترق اليه وهو المسائل الشرعية التي تبني عليها السعادة
الديوية والاخروية (قوله يعني ان الى آخره) رد ملوولى زاده حيث قال انه
جعل الحواس المجردة عن العقل كحواس البهائم سببا للعلم (قوله فانها مبنية
على ان النفس الى آخره) اتفق المحققون على ان المدرك للكليات والجزئيات
هو النفس الناطقة وان نسبة الادراك الى قواها كنسبة القطع الى السكنين
واختلفوا في ان صورة الجزئيات المادية ترسم فيها او في آلتها فذهب
جماعة الى ان النفس ترسم فيها صور الكلام ولا ترسم فيها صور الجزئيات
المادية وانما ارتسامها في آلتها بناء على انها بسيطة مجردة وتكيفها
بالصورة الجزئية ينافي بساطتها فادراك النفس للجزئيات ارتسامها في آلتها
وليس هناك ارتسامان ارتسام بالذات في الآلات وارتسام بالواسطة
في النفس الناطقة على ماتوهم وذهب جماعة الى ان جميع الصور الكلية
والجزئية انما ترسم في النفس الناطقة لانها المدركة للاشياء الا ان
ادراكها للجزئيات المادية بواسطة لابتدائها وذلك لا ينافي ارتسام الصور
فيها غاية ما في الباب ان الحواس طرق لذلك الارتسام مثلا ما لم تقع
البصر لم يدرك الجزئي المبصر ولم ترسم فيها صورته واذ اقتحت ارتسمت
وهذا هو الحق فمن ذهب الى الاول اثبت الحواس الباطنة ضرورة انه
لا بد لارتسام الجزئيات المادية المحسوسة بعد غيبوتها وغير المحسوسة
المتزعة عنها من محال ومن ذهب الى الثاني نقاهها (قوله وعلى ان الواحد
الى آخره) اذ على تقدير شئ ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد وان الجزئيات
لا ترسم في النفس يلزم القول بالحواس الباطنة لان وجود الاثار المختلفة

قالو دج الاول مبدأه
من غور البطنين المقدمين
من الدماغ عند جوار
الزائدتين الشبيهتين
بحلمتى الشدى وهو
اصغر مجوف يتيا من
النابت منهما يسارا
ويتيا سر النابت
منهما يمينا ثم يلتقيان
على تقاطع صليبي ثم
يبعد النابت يسارا الى
الحدقة اليمنى والنابت
يمينا الى الحدقة اليسرى
فاندفع ماورد الناظرون
على السيا الكوتى من
انه لم ينظر الى شرح
المقاصد فقال ما قال
بل اختار الشارح فيه
ما اختاره هنا لانهم
لم يجدوا نسخا صحيحة
بل وجدوا النسخ هكذا
ثم يبعد النابت يمينا الى
الحدقة اليمنى والنابت
يسارا الى الحدقة
اليسرى والحق النسخة
الاولى بقرينة السابق
فتأمل (مص)
٧ قوله ونحو امكان
آه واعتبر امكان تخلل
الثالث دون تحققه

من اجتماع صور المحسوسات وحفظها وادراك معانى الجزئيات وحفظها
وتفصيلها وتركيبها يقتضى ان يكون لكل منها مصدر غير النفس وهو
الحس المشترك والخيال والوهم والحافظة والمتصرفه واما على تقدير
بطلانها فيحوز ان تكون النفس الناطقة مبدأ لتلك الآثار المختلفة فلا حاجة
الى اثباتها (قوله فيه اشارة) اى فى قوله يتلاقيان ثم يفترقان فان التلاقي
والافتراق يشعر ان بعدم التقاطع وان كان التلاقي متحققا فى صورة
التقاطع ايضا اذا المناسب حينئذ ان يقول يتقاطعان فيتأديان الى العينين بدون
ذكر الافتراق كالاينفى (اعلم انه بين فى علم التشريح ٣ انه قد نبت من جانبي
مقدم الدماغ من تحت محل الشم عصبتان مجوفتان متقاربتان حتى اتصلتا
وصار تجويفاهما واحدا ثم يتباعدان الى ان اتصلتا بالعينين وذلك التجويف
الذى فى الملتقى اودع فيه القوة الباصرة وتسمى مجمع النورين واختلفوا
فى ان اتصلاهما بطريق التقاطع بدون الانطباق بان يتصل العصب الايسر
بالعين اليمنى والايمن باليسرى فيحدث صورة الصليب وهو ان يتقاطع
خطان ويذهب كل منهما الى جانب الآخر او بطريق التلاقي والانطباق
كهيئة الدالين للذين محذب كل منهما متصل بمحذب الآخر فيتصل
الايمن بالعين اليمنى والايسر باليسرى والاكثر ان ذهبوا الى الاول
واختاره الشارح فى شرح المقاصد (قوله لا يقال الحركة الى آخره)
حاصله ان الحركة من الاعراض النسبية فانها هيئة تعرض للجسم باعتبار
نسبته الى المكان والمتكلمون انكروا الاعراض النسبية وقالوا انها امور
اعتبارية ليس لها تحقق فى الخارج اصلا فكيف تدرك بالحس اذ ادراك
الحس فرع الوجود فى الخارج قال الفاضل المحشى وفيه بحث لان الاجتماع
والافتراق والاتصال كلها من الاعراض النسبية مع انهم قد عدوها من
المبصرات فكون الشئ من الاعراض النسبية لاينافى كونه من المبصرات
ولاينفى انه لايدفع الاعتراض (قوله لانا نقول الى آخره) يعنى ان المتكلمين
وان انكروا وجود الاعراض النسبية لكنهم اعترفوا بوجود الحركة
اذ قد اتفقوا على ان وجود الايمن منها وسموه بالكون وسموه بالحركة
والسكون والاجتماع والافتراق وقالوا وجوده ضرورى بشهادة الحس وكذا
انواعه الاربعة اذ حاصلها عائد الى الكون والتميزات امور اعتبارية لاحقيقة
متنوعة نحو كونه مسبوقا بكون آخر او غير مسبوق ٧ ونحو امكان

تخلل ثالث بينهما او عدمه كما في الافتراق والاجتماع كذا في المواضع
 (قوله ولزوم النسبة الى آخره) يعنى ان لزوم النسبة والاضافة الى المكانين
 والآئين لها لا ينافى ان يكون الحركة المتصفة بها محسوسا لجواز اتصاف
 الامور المحسوسة بالامور العدمية كاتصاف ذات الاعى بالعمى اعلم انه قد
 اختلف في الاكوان فقال بعضهم انها محسوسة ومن انكر الاكوان فقد
 كابر حسد ومقتضى عقله وقال بعضهم انها غير محسوسة فانا لا نشاهد
 الا المتحرك والساكن والمجتمعين والمفترقين واما وصف الحركة والسكون
 والاجتماع والافتراق فلا فجعل الحركات من قبيل المبصرات انما يصح
 على احد المذهبيين. (قوله وما يقال الى آخره) قائله مولانا صلاح الدين
 الرومى اى ما يقال في توجيه قوله والحركات ليندفع الاعتراض المذكور
 من ان معنى كون الحركة مبصرة انه يحصل بعد مشاهدة الجسم في مكانين
 ادراك الحركة لا ان نفسها مشاهدة فليس بشئ لان ادراك الشئ كالحركة
 مثلا بواسطة احساس الآخر كالجسم لا يسمى احساسا ولا يسمى ذلك
 الشئ المدرك محسوسا والالزم ان يعد العمى من المبصرات لانه يحصل
 بعد مشاهدة الاعى ادراك عماء مع انه نفي صرف فضلا عن ان يكون
 محسوسا والضمير في قوله وهو الحركة اما راجع الى مجموع الكونين او الى
 الكون المذكور في ضمن الكونين واما قوله واللمس لا يدرك الجسم آه فمن تمة
 ما يقال ودفع الاعتراض يرد عايد وهو ان يقال يلزم مما ذكرتم من معنى كون
 الحركة مبصرة ان تكون الحركة ملموسة ايضا لانه يحصل بعد ملامسة
 الجسم ادراك الحركة فان من لمس شيئا متحركا فعمضا عينيه ادراك حركته
 ولذا ذهب الجبائى الى ان الحركة والسكون مدركان بحساسة البصر
 واللمس وحاصل الدفع ان اللمس لا يدرك الجسم في مكان ولا يقدر
 على بيان كيفية تمكنه بل يدرك وصوله الى اللمس فاذا تجدد الوصول
 اشتبه الحال بتجدد الحركة التي هي الكون في المكانين بخلاف البصر
 فانه يدرك الجسم في المكان ويقدر على بيان كيفية تمكنه فيحصل منه
 ادراك الكونين ولا يخفى انه ليس بشئ لان ادراك الحركة بعد ملامسة
 الجسم المتحرك امر ظاهر سواء قلنا بادراك اللمس للجسم في مكان او لا فعلى
 هذا قوله فلا يدرك الحركة على صيغة المجهول اى لا يحصل ادراك
 الحركة بسببه او على صيغة المعلوم والضمير لللمس اى ان لا يكون سببا

لادراكه اول لعقل وفي بعض النسخ والحس لا يدركه في مكان آه فمح يكون
 بيانا لقوله ادرك العقل منه الحركة يعني انما قلنا ادرك 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 اى لا يدرك كون الجسم في مكان والضمير في قوله ومثله راجع الى
 الشئ يعنى الشئ المدرك بواسطة احساس الآخر لا يعد محسوسا كما لا يعد
 ادراكه احساسا (قوله اشارة الى ان تقديم قوله آه) كما بين في علم المعاني
 من ان تقديم ما حقه التأخير يفيد الاختصاص قال المحشى المدقق المعنى
 المستفاد من التقديم المذكور وهو انه يدرك ما وضع كل حاسة له بها لا يغيرها
 لا ما ذكره من انه لا يدرك بها ما يدرك بالحاسة الاخرى على ما لا يخفى
 والفرق ظاهر لكنهما متلازمان (قوله اى مركب تام آه) يعنى ليس المراد
 من الكلام ماهو المستعمل في الانام والمتبادر عند الخواص والعوام اعنى
 ما يتكلم به بل المراد ماهو مصطلح النخاة اعنى ما تضمن كلمتين بالاسناد
 والا لزم ان يكون المركب التقيدى خبرا اذ يصدق عليه انه كلام لنسبته
 خارج تطابقه تلك النسبة اولا تطابقه فان قولنا زيد الفاضل كلام لنسبته
 خارج وهو اتصاف زيد بالفاضلية في نفس الامر او عدمه قد تطابقه
 تلك النسبة وقد لا تطابقه وكان الفاضل الجلى ظن ان ليس للكلام
 معنى يشمل المركب الوصفى وغيره فلا معنى للانتقاض ولعمري ان بعض
 الظن اثم قيل لاحاجة الى تفسير الكلام بالمركب التام خروج المركب التقيدى
 بقوله لنسبته اذ المراد بها الايقاع والانتزاع وهذا مبنى على ان الالفاظ
 موضوعة للصور الذهنية لكنه خلاف مرضى الشارح (قوله اى
 على وجه ذلك الشئ ملتبس بذلك الوجه) اى في نفس الامر مع قطع
 النظر عن اعتبار المعبر بيبانه ان الكلام الذى دل على وقوع النسبة بين
 الشئيين اما بالثبوت بان هذا ذاك او بالنفي بان هذا ليس ذاك فمع قطع النظر
 عما في الذهن من النسبة لا بد وان يكون بينهما نسبة شوتية اوسلية لانه
 اما ان يكون هذا ذاك او لم يكن فالخيار عن تلك النسبة على وجه يتصف
 به النسبة في حد ذاتها من الثبوت او الانتفاء صدق والاخبار على خلاف
 ذلك كذب (قوله وهو الاوفق) اذ المخبر به في الحقيقة هو النسبة لا ذات
 الموضوع او المحمول (قوله عبارة عن الاثبات) اى كونها مثبتة اومنفية

بمعنى المصدر المبني للمفعول اذ هو الذى يتصف به النسبة كما لا يخفى (قوله)
يعنى انه لا يشترط فيه عددها) واشترط الخمس مذهب القاضى الباقلانى
وهو يقول ينبغى ان يحصل التواتر بما فوق الاربعة لان التزكية واجبة
فى شهود الزنا لعدم حصول اليقين بشهادتهم ويوجد هو فى الخمسة
واعترض عليه بان التزكية ايضا واجبة فى الخمسة فعلم انه ليس كما زعمه رح
(قوله او اثني عشر آه) قال سيد المحققين بعدد النقباء المبعوثه من بنى
اسرائيل على ما قال الله تعالى وبعثنا منهم اثني عشر نقيبا بعثهم لتبليغ
احكام دين موسى عليه الصلاة والسلام وتشهيرها وتواترها فعلم ان التواتر
يحصل بهذا العدد واشترط العشرين بقوله تعالى وان يكن منكم
عشرون صابرون يغلبوا مأتين وهو بعيد جدا واشترط اربعين بقوله تعالى
يا ايها النبي حسبك الله ومن اتبعك من المؤمنين روى ان المؤمنين كانوا
اربعين والنبي عليه الصلاة والسلام مأمور بنشر الاحكام وتشهير الاسلام
واشترط سبعين بقوله تعالى واختار موسى قومه سبعين رجلا لميقاتنا
وفى اكثر نسخ التلويح او خمسين بدل سبعين ويرد عليه ان هذا
قول لم يقل به احد (قوله بل ضابطه وقوع العلم من غير شبهة) اى
ضابط كون الخبر متواترا هو ان يقع العلم بعده بحيث لا يحتمل النقيض
اصلا وقال بعض الفضلاء انت خير بان الاطلاع على ان الحاصل
عقبيه مما لا يحتمل النقيض لاحالا ولا مالا اخر دونه خرط القتاد انتهى
ولا يخفى عليك ان اتفاق الجمع الغير المحصور على شئ مستند الى الحسن
مخترع لاثبوت له فى نفس الامر مع تباين آرائهم واخلاقهم واوطانهم
مستحيل عقلا بمعنى ان العقل يحكم حكما قطعيا بانهم لم يتواطأوا على
الكذب وان ما اتفقوا عليه حق ثابت فى نفس الامر غير محتمل للنقيض بمعنى
سلب تجويز العقل وقوع شئ آخر بدله كما فى العلوم العادية لا بمعنى سلب
الامكان العقلى عن تواطئهم على الكذب وبالجملة انا نجد من انفسنا علما
ضروريا بوجود مكة وبغداد بحيث لا يحتمل النقيض اصلا وما ذلك
الا بالاخبار والاشكال انما نشأ من اخذ عدم الاحتمال بمعنى عدم الامكان
العقلى تأمل كذا فى التلويح (قول قيل عليه الى آخره) يعنى ان للتواتر مدخلا
فى افادة العلم لان الخبر انما يفيد بسببه فيكون افادة العلم موقوفا على التواتر
فانثبت 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 نفس العلم والعلم بان الحاصل عقبيه علم سبب للعلم بتواتر الخبر فالموقوف عليه العلم بالعلم والموقوف نفس العلم فلا دور ويدل على ذلك انه جعل وقوع العلم دليلا على التواتر اذ الدليل ما يلزم من العلم به العلم بشيء آخر وفيه انه يلزم على هذا ان يكون العلم بتواتره موقوفا على ملاحظة العلم ثانيا والتصديق بانه علم وليس كذلك فانه بمجرد حصول العلم يحكم العقل بتواتره ويمكن الجواب بان العلم اذا كان حاصلًا بطريق الاحضار والتوجه الى معلومه بالذات يكون العلم والعلم بالعلم معا حاصلين في الذهن ولا تكون حاجة الى احضار العلم ثانيا ولذا ذهب الامام الى ان العلم والعلم بالعلم متحدان وفيما نحن فيه كذلك فان العلم بعد الخبر انما يحصل بعد التوجه اليه والقصد الى احضاره بخلاف ما اذا لم يكن حاصلًا بطريق الاحضار فانه لا بد من ملاحظته حتى يحصل العلم بالعلم تأمل (قوله وهكذا حال كل معلول ظاهره) فان نفس العلم تفيد نفس المعلول والعلم بالمعلول يفيد العلم بالعلة الخفية بمعنى انه اذا تحقق العلة تحقق المعلول واذا علم تحقق المعلول علم تحقق العلة وانما قيد العلة بالخفية لانه لو كان العلة ظاهرة يستفاد العلم بها بدون العلم بالمعلول كالنار المحسوس للدخان والاولى تركه لان العلم بالمعلول يوجب العلم بالعلة سواء كان ظاهرة او خفية واستفادته من وجه آخر لا ينافيه (قوله فان قلت الى آخره) حاصل هذا السؤال منع قوله ان وقوع العلم من غير شبهة يدل على بلوغه حد التواتر وسند المنع ان للعلم اسبابا شتى من الحس والبيهة وخبر الرسول وغير ذلك والمعلول الاعم لا يدل على العلة المعينة فيجوز ان يكون وقوع العلم بسبب آخر لا بسبب التواتر فلا يكون دليلا عليه (قوله قلت عدم الدلالة الى آخره) وههنا انتفاء سائر العلل معلوم لان العلم بوجود مكة مثلا لا يشمل لعلة غير التواتر كذا نقل عنه (قوله فتأمل) وجه التأمل ان العلم بانتفاء سائر العلل في حيز المنع فانه يجوز ان يكون العلة الموجبة له متحققة من غير ان يكون وجوده وانتفاؤه معلوما لنا وعدم العلم لا يدل على عدم تحققه (قوله وقع في التلويح آه) يعني ان الشارح قال في التلويح واما خبر اليهود بقتل عيسى عليه الصلاة والسلام فتواتره ممنوع ههنا واما خبر النصراني الى آخره فوجه كلامه بعضهم بان الخبر ههنا بمعنى الاخبار واصافته الى

النصرارى اضافة المصدر الى المفعول فالمعنى واما اخبار اليهود للنصرارى
 الى آخره فلا تدافع لكنه احتيج حينئذ في عطف قوله واليهود بتأييد دين
 موسى عليه السلام الى تكلف وهوان يقدر لفظ الخبر ويكون اضافته
 اليه اضافة المصدر الى الفاعل ويكون معطوفا على خبر النصرارى اذلا
 يصح عطفه على النصرارى لانه يقتضى ان يكون اليهود ايضا مفعولا
 وليس كذلك وانما يجعل عبارة التلويح من اضافة المصدر الى المفعول لئلا
 يحتاج الى التحمل في هذه العبارة لانه مخالف للقصة على زعم الموجه (قوله
 لكن بعض النصرارى الى آخره) يعنى ذلك التوهم باطل ولا حاجة الى جعل
 الاضافة الى المفعول لان بعض النصرارى مع اليهود في اعتقاد القتل فيكون
 في كلا الكتابين اضافة المصدر الى الفاعل ولا يكون عطف اليهود
 على النصرارى محتاجا الى تحمل التقدير كالاخفى اقول فيه بحث لان اشتراك
 النصرارى مع اليهود في اعتقاد القتل لا يستلزم الاشتراك في الاخبار عنه
 لجواز ان يكون الاخبار مختصا باليهود والمشار اليه في الكشف هو الاول
 نعم اذا ثبت ان بعض النصرارى مع اليهود في اخبار القتل يتم المقصود كما
 في الكشف الكبير حيث قال وكذلك اخبار النصرارى بقتله لم يثبت
 بالتواتر فان خبر قتله منهم مستند الى اربعة منهم (قوله بل لم يبلغ اصل
 الخبرين الى آخره) اى بالاتفاق فان الذين دخلوا على عيسى عليهم السلام
 وزعموا انهم قتلوه كانوا سبعة اوستة والغالب انه لا يوجد العلم باخبار
 السبعة فالمخبرون لم يبلغوا حد التواتر في الطبقة الاولى على ان اخبارهم
 انما كان عن شبهة كما اخبر الله تعالى عنه * وما قتلوه وما صلبوه ولكن
 شبه لهم * فلا يتحقق التواتر اصلا وفيه ان اخبارهم لم تكن عن شبهة
 لهم باعتقادهم حتى ينافى وقوع العلم بل عن امر محسوس لاشبهة لهم فيه
 على ما يدل عليه قوله تعالى حكاية عنهم انانتمنا المسيح نعم مشاهدتهم
 ما كانت مطابقة لنفس الامر ولم يشترط في الخبر ان يكون عن امر ثابت في
 نفس الامر بل كونه في نفس الامر مستفاد منه تأمل (قوله وعرق اليهود
 الى آخره) قيل ان بخت نصر قتل اليهود وكسر اصنامهم لانهم حرفوا
 التورية وزادوا فيها ونقصوها حتى لم يبق منها الا شذمة فالمخبرون
 لم يبلغوا حد التواتر في الطبقة الوسطى ايضا وكان بخت نصر ملكا قبل
 البعثة قابضا لمشارك الارض ومغار بها سمي بذلك لانه وجد لقيطا

عند صنم مسمى بذلك (قوله وبالجملة) اى مجمل كلام الشارح و خلاصة قوله
 فتواتره مم ان تخلف و وقوع العلم يدل على عدم تحققه لانه فذلكه لقوله
 بل لم يبلغ عدد الخبرين الى آخره على ماتوهم (قوله فيه اشارة) اى فى
 اتيان لفظه رب سواء كان للتقليل او للتكثير اشارة الى ان مخالفة حالة الانفراد
 لحالة الاجتماع ليس كليا متحققا فى جميع المواد كما فى كل جسم ممكن لكن
 هذا القدر كاف فى الجواب عن السؤال المذكور اذ السؤال المذكور
 معارضة والاستدلال على ان الخبر المتواتر لا يفيد العلم والجواب منع لمقدمة دليله
 اعنى قوله وضم الظن الى الظن لا يوجب اليقين وكذب كل واحد يوجب
 كذب المجموع وحاصله ان الاتم ذلك لانه موقوف على ان يكون مع الاجتماع
 ما يكون مع الانفراد وهو غير واقع فى بعض المواد فيجوز ان يكون ما
 ههنا ايضا كذلك قوله (والتحقيق الى آخره) اى تحقيق الجواب وحاصله
 ان اجتماع الاسباب يتنضى قوة المسبب والخبر سبب للاعتقاد فاذا تعدد
 الخبر باعتبار تعدد الخبرين قوى الاعتقاد الى ان وصل الى العلم وفيه
 بحث لانه ان اراد به اجتماع الاسباب التامة لشيء فهو محال لامتناع التوارد
 فيها وان اراد اجتماع الاسباب الناقصة فلانم انه يوجب قوة المسبب
 بل يوجب نفيه والجواب ان كل واحد من الاخبار المتعددة موجب
 للاعتقاد والاعتقاد المستفاد من خبر مخبر مغاير للاعتقاد المستفاد من
 خبر مخبر آخر لتفاوتهما رجحانا ويحصل بجميع تلك الاخبار قوة
 لمطلق الاعتقادات بحيث لا يتق احتمال النقيض فلا يلزم شيء مما ذكر (قوله
 واما وهم الكذب الى آخره) جواب سؤال مقدر كانه قيل كيف يكون الخبر
 المتواتر سببا للعلم مع ايهام كل خبر للكذب بناء على افادته كليهما فكل خبر
 طرفان يؤكده ان بطرفى الخبر السابق فلا يحصل قوة المسبب المفضى الى
 العلم اصلا فالجواب بانه لا مدخل للخبر فى ايهام الكذب بل هو احتمال يحكم به
 العقل واما الخبر فوجه الصدق فان قولنا زيد قائم يدل على ثبوت القيام
 لزيد ضرورة انه موضوع له لكن لما جاز تخلف المدلولات الوضعية عن
 اللفاظ الدالة عليها لعدم العلاقة العقلية احتمال عند العقلية ان لا يكون
 مدلوله متحققا فلا يكون صادقا ومن هذا يخرج الجواب عامر من ان كذب
 كل واحد يوجب كذب المجموع تأمل (قوله لتبليغ الاحكام الى آخره) قال
 المحقق الدواني هذا لا يشمل لمن اوحى اليه فيما يحتاج اليه لكماله فى نفسه من غير

ان يكون مبعوثا الى غيره كما قيل في حق زيد بن عمرو بن نفيل اللهم الان
يتكلف انتهى وجه التكلف هو اعتبار المغايرة الاعتبارية على انه بعد
تسليم كونه نبيا لانسلم انه غير مبعوث الى الخلق على ما نقل عنه انه قال
ايها الناس هلموا الى فانه لم يبق على دين الخليل ابراهيم عليه السلام احد
غيري والمراد بالاحكام النسب الخبرية والحمل على الخطاب وهم لانه يخرج
الاعتقادات التي هي رأس الاحكام ورئيسها (قوله ولو بالنسبة الى قوم
اخرين) دفع لما قيل من انه يخرج عن التعريف انبياء بنى اسرائيل الذين
بعثوا التقرير دين موسى عليه الصلاة والسلام كيوشع عليه السلام وحاصل
الدفع انهم وان لم يكونوا مبلغين بالنسبة الى القوم الذين بلغ اليهم لكنهم
مبلغون بالنسبة الى غيرهم وهذا خلاصة ما نقل عنه من انه اورد على ظاهر
التعريف التقص ببعض الانبياء كيوشع عليه الصلاة والسلام امر بتقرير
شرع من قبله فهو لم يبعث للتبليغ لانه حصل ممن قبله فاجاب بقوله ولو
بالنسبة الى قوم آخرين انتهى وحاصله ان تبليغ الثاني ليس بالنسبة الى من بلغ
الاول اليهم (قوله وهو بهذا المعنى يساوى الى آخره) 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 الى آخره
فانه يفهم منه انه غير مرضى عنه (قوله لكن الجمهور الى آخره) اعلم انه
قد اختلف في الفرق بين الرسول والنبي فقال بعضهم انهما متساويان فكل
نبي رسول وكل رسول نبي لافرق الا بحسب المفهوم فانه من حيث انه قال الله
تعالى انا ارسلناك وما في معناه يسمى بالرسول ومن حيث انه انباء للخلق عن
الاحكام يسمى بالنبي وهذا مذهب جمهور المعتزلة واليه ذهب الشارح
وقال بعضهم النبي اعم لان الرسول اما صاحب كتاب او شريعة متجددة
بخلاف النبي كما بينه المحشي وهذا مذهب اهل السنة والجماعة وقال بعضهم
ان الرسول اعم وعرفوه بانه انسان او ملك مبعوث بخلاف النبي فانه يختص
بالانسان (قوله ويؤيده قوله تعالى الى آخره) وجه التأييد ان العطف يدل
على المغايرة فاما ان يكون الرسول مبينا للنبي او متساويا او اخص او اعم
لا جاز ان يكون مبينا لتحققها في بعض المواد كما قال الله تعالى في حق كل من
موسى واستعمل عليهم الصلاة والسلام وكان رسولا نبيا ولان يكون مساويا
او اعم لان نبي احد المتساويين وكذا اعم يستلزم نفي المساوى الآخر

والاخص فلم يحجج الى ذكر النبي بعده فتعين ان يكون اخص وفيه بحث
لانه يجوز ان يكون بينهما عموم وخصوص من وجه ولم يلزم بطلانه
مما سبق وعلى تقدير التسليم يجوز ان يكون ذكره للاهتمام بنفيه الا يرى
ان تحقق اخص مستلزم لتحقيق العام مع انه ذكر النبي بعد الرسول كما
في قوله تعالى * واذا ذكر في الكتاب موسى انه كان مخلصا وكان رسولا نبيا
وفي قوله تعالى * واذا ذكر في الكتاب اسمعيل انه كان صادقا الوعد وكان
رسولا نبيا * ولاجل هذا قال المحشى ويؤيده دون يدل عليه (قوله وقد
دل الحديث الى آخره) تأييد ثان لكون النبي اعم روى انه عليه السلام سئل
عن عدد الانبياء فقال مائة واربعه وعشرون الفا وقيل كم الرسول منهم
قال ثلثمائة وثلاثة عشر جاغفيرا كذا في تفسير القاضى (قوله فاشترط الى
آخره) اى اذا كان النبي اعم فاختلفوا في بيانه فقال بعضهم الكتاب شرط
في الرسول بخلاف النبي فانه يجوز ان يكون بالوحى وبالالهام وبالتنبيه في
المنام (قوله والكتب مائة واربعه الى آخره) روى انه عليه الصلاة والسلام
سئل كم انزل الله من كتاب فقال مائة واربعه كتب منها على آدم عشر صحف
وعلى شيت خمسون صحيفة وعلى ادريس ثلثون صحيفة وعلى ابراهيم
عشر صحائف وعلى موسى وعيسى وداود ومحمد عليهم الصلاة والسلام
التوريه والانجيل والزبور والفرقان (قوله اللهم الا ان يكتبني) هذا ما ذكره
السيد الشريف قدس سره في شرح المواقف وقال ويشترط في الرسول
ان يكون معه كتاب سواء انزل عليه او على من قبله لكن يكون عاملا
بالكتاب وفيه ضعف لانه لا يساعده النقل ومجرد الاحتمال لا يكفيه ولذا
ذكره باللهم (قوله ويمكن ان يقال الى آخره) اى يمكن ان يجاب عن الاعتراض
المذكور مع اشتراط النزول بانه يجوز ان يتكرر نزول الكتب كاتكرر نزول
الفاحة فانها نزلت مرة بمكة ومرة بمدينة ولذا سمي بالسمع المثاني لكن
فيه ايضا ما سبق من ان مجرد الاحتمال غير كاف في باب المرويات (قوله
وتخصيص بعض الصحف الى آخره) جواب سؤال كانه قيل لو كان النزول
متكررا على جميع الرسل فما وجه تخصص بعض الصحف ببعض الانبياء على
ما مر في الحديث السابق وحاصل الجواب انا لانم صحة الروايات وعلى
تقدير التسليم فوجه التخصص نزوله عليه اولا (قوله واشترط بعضهم
الى آخره) عطف على قوله فاشترط بعضهم آيعنى اشترط البعض الشرع

الجديد في الرسول وقالوا انه صاحب شريعة متجددة بخلاف النبي فانه قد يكون بتقرير شريعة من قبله (قوله ورده المولى الاستاذ بان اسمعيل عليه الصلاة والسلام كان من الرسل) كما قال الله تعالى في حقه وكان رسولا نبيا مع انه لا شرع جديد له لان ابناء ابراهيم عليه الصلاة والسلام كانوا على شريعته كما صرح به القاضي حيث قال في تفسير قوله تعالى وكان رسولا نبيا يدل على ان الرسول لا يلزم ان يكون صاحب شريعة لان اولاد ابراهيم عليه الصلاة والسلام كانوا على شريعته (قوله ليختصر الخبر الصادق في نوعيه) اذ لو خص الرسول يكون خبر النبي خارجا اذ ليس بمتواتر ولا خبر الرسول (قوله ويعتبر الحصر بالنسبة آه) فان الخبر الصادق بالنسبة الى هذه الامة فيختصر في المتواتر وخبر الرسول لكن ينافي عن هذا التخصيص تعميم الخلق في قوله واسباب العلم الخلق ثلثة (قوله قيل عليه يدخل فيه سحر المتنبى آه) حاصله ان تعريف المعجزة غير مانع لدخول سحر من يدعى النبوة وليس بنبي فانه يصدق عليه انه امر خارق للعادة قصد به اظهار صدق من يدعى النبوة والاولى ان يقول يدخل فيه خارق المتنبى ليدخل فيه الامر الخارق الذي يظهر على يد الكاذب على وفق ما ادعاه بلا مباشرة الاسباب بخلاف السحر فانه بمباشرة الاسباب وحاصل الجواب الاول ان خلق الامر الخارق على وفق ما ادعاه على يد الكاذب في دعوى النبوة تمتع عادي من الله تعالى لان الخارق فعل الله تعالى فيخلقه لاظهار صدق النبي فلو اظهره على يد الكاذب يكون تصديقا للكاذب وهو محال على الله تعالى فظهور الخارق على وفق المدعى على يد الكاذب المتنبى محال هذا الجواب مبنى على ما تقرر عندهم من ان الامر الخارق الذي قصد به اظهارا لصدق فعل الله تعالى بلا واسطة لان التصديق منه لا يحصل بما ليس من قبله فيخلقه على يد الصادق اظهارا لصدقه ولا يخلقه على يد الكاذب لاستحالة تصديق الكاذب منه تعالى لا كما زعمه الفاضل الجلي من انه مبنى على ان جميع الممكنات صادرة بارادة الواجب من غير واسطة فان تم والافلا وانما قيدنا الكاذب بكونه في دعوى النبوة لانه يجوز ظهور الخارق الموافق على يد المتأله لانه لا يوجب تصديق الكاذب لان حاله مكذب لمقاله ويرد عليه الاهانة وهو ان يظهر امر خارق للعادة على يد المتنبى وعلى خلاف ما ادعاه لانه خارق للعادة قصد به اظهار صدقه

لله حدوده فهو ماء وصدقا بحسب الواقع فعلى هذا فالصواب ان يقول والا لا يمكن ان يقال تعريف الانسان بالجسم الناطق باطل منعا لصدقه على الجسم الناطق الغير النامى وغير الخساس مع انه ليس بانسان اذ الانسان جامع لجميع الذاتيات فالعقل لا يجوز انساني لم يتصف ببعض الذاتيات فقوله يمكن ان يكون انسانا ليس بناطق باطل في الواقع وفي نظر العقل فليس له امكان ذاتي ولا امكان عقلي بمعنى الاحتمال العقلي فلا يجوزه عقل اصلا بخلاف ما ذكرنا (كاتبى)

٣ وجه التأمل هذا الجواب مبنى على مذهب الصرفة في المعجزة فان تم والافلا (مص)

وليس بمتنع ظهوره بل واقع على ما قيل في حق مسيلة الكذاب انه دعا لاعور فصارت عينه الصحيحة عوراء فلا بد فيه من قيد على وفق ما ادعاه الان يقال المراد بالقصد ارادة الفاعل وهو الله تعالى املانه لافاعل غيره تعالى اولانه شرط في المعجزة ان يكون فعله تعالى وحينئذ لا يرد شىء مما ذكر (قوله ولا نقض بالفرضيات) يعنى ان جواز ظهور الخارق على يد المتنبى لا يصير نقضا لتعريف المعجزة ٢ اذ لا بد في النقض من تحقق المادة والا لا يمكن ان يقال يمكن ان يكون انسانا ليس بناطق فيرد على تعريفه بالحيوان الناطق (قوله وايضا اظهار الشىء فرع وجوده الى آخره) يعنى لو فرض صدور الخارق على يد الكاذب المتنبى فهو خارج عن التعريف بقوله قصد به اظهار صدق من ادعى آه لان اظهار الصدق فرع وجوده ولا صدق في مادة المتنبى فلا يكون الخارق الظاهر على يده معجزة (فان قيل على هذا يقع الالتباس بين المعجزة وسحر المتنبى لان كلا منهما امر ان خارقان للعادة ظهر على يد مدعى النبوة والاطلاع على انه قصد باحدهما اظهار الصدق دون الآخر مشكل فيفوت ماهو الحكمة في اظهار المعجزة وهو امتياز النبي عن غيره (قلت يحصل الفرق بينهما بان يقدر الله تعالى غيره على معارضة المتنبى عند التحدى بخلاف المعجزة لئلا يلزم تصديق الكاذب منه تعالى وبهذا ظهر فساد ما قاله الفاضل الحلبي من انه يرد عليه ان هذا صحيح لكن لا يفيد غرضنا لان الغرض بيان طرق معرفة النبوة وهو لا يحصل فان من ادعى النبوة واظهر على يده الخارق لا يعلم ههنا ان هذا الخارق معجزة مالم يعلم ان تلك الدعوى صادقة على التقدير المذكور والحال ان صدقها انما يعلم من المعجزة فيلزم الدور لانا لانم ان العلم بان هذا الخارق معجزة يتوقف على العلم بان تلك الدعوى صادقة فان العلم بان هذا الخارق معجزة انما يتوقف على العلم بالمعجز عن اتيان مثله عند التحدى تأمل ٣ (قوله والحق آه) اى الحق في الجواب ان السحر ليس امرا خارقا للعادة كان الطلسم وما يترتب على خصائص بعض الاشياء كالمغناطيس والكهربا ليس امرا خارقا للعادة فلا يدخل في المعجزة لان معنى ظهور الخارق هو ان يظهر امر لم يعهد ظهور مثله عن مثله وههنا ليس كذلك لان كل من باشر الاسباب المختصة يترتب عليها ذلك بطريق جرى العادة الالهية وما قيل من انه لا يندفع التباس المعجزة بالسحر على هذا التقدير

٤ قوله بل المراد ان يكون ذلك ﴿ ١٠٩ ﴾ الفعل دالا عليه الخ وفيد ان قيد الارادة على هذا

يكون مستدركا في
التعريف وانتفاء
التعليل من افعال الله
تعالى لا يوجب انتفاء
ارادة الصدق بالكلية
كيف ولو انتفت ارادة
الله تعالى اظهر
الصدق لما وقع
الاظهار بالمعجزات
ايضا لامتناع وقوع
ماليس بمراد الله تعالى
فالخلق ان الاظهار
مراد الله تعالى من غير
ان يكون ارادته حاملا
باعثا على ايجاد الخارق
لئلا يلزم التعليل
بالاغراض فعلى هذا
فالخلق في الجواب ههنا
ان الكرامات معجزات
من حيث قصد الله تعالى
اظهار صدق النبي
المتبوع وكرامات
من حيث اراد بها
اظهار شرف الولى
كالانحفي (كلنبوى)
٦ قوله لما شرطوا الخ
فيه ان شرطهم لاخراج
ما ظهر على يدي من ليس
بمدعى للنبوة ولا تابع
له فيحتمل يندفع هذا

فمدفوع بما مر من انه لا يمكن معارضة المعجزة لانه فعل الله تعالى لا مدخل
لمباشرة الاسباب فيه يخلق على يد الصادق فقط لتصديقه بخلاف السحر
فان فيه دخلا لمباشرة الاسباب يخلق على يد كل من باشره عادة قال
الفاضل المحشى 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 يكفي ان يحصل بعد مباشرة الاسباب سواء كانت مقدورة
اولا والا لزم ان تكون حركة البطش ايضا من الخوارق لتوقفه على سلامة
الاعصاب والعضلات وصحة البدن التي ليست مقدورة للبشر ببق شئ
وهو ان هذا الجواب لا يدفع النقض بالخارق الذي يظهر على يد المتنبئ
بدون مباشرة الاسباب فلا بد من الالتجاء الى الجواب الاول من انه لا يظهر
على يده حين ادعائه النبوة ولذا اهمل القوم هذا الجواب لانهم لم يتفطنوا
لعدم كون السحر من الخوارق بل الاظهر ان مرادهم بسحر المتنبئ
مطلق الخارق الذي يظهر على يده ولو مجازا (قوله فان قيل كرامة آه)
انتقاض لتعريف المعجزة بطريق الجمع بانه يخرج منه كرامات الاولياء
لعدم قصد اظهار صدق النبي منه مع انهم عدوها من المعجزات لان المق
من خلق الخارق على يد الولى اظهار كرامته وشرافته بين الخلائق
وان دل على صدق النبي ايضا باعتبار انه حصل للولى 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 بعملية
٤ بل المراد ان يكون ذلك الفعل دالا عليه ولا شك ان كرامات الولى
تدل على صدقه وينكشف به صدقه ففيد انه لو كان ظهور الخارق على
يد غير مدعى النبوة دالا على صدقه ٦ لما شرطوا في المعجزة ان يكون
ظاهرا على يد مدعى النبوة ليعلم انه تصديق له تأمل (قوله قد عدوا
الارهاصات آه) جمع الارهاص وهو الخارق الذي يظهر قبل بعثه
النبي سمي ارهاصا لكونه تأسيسا لقاعدة النبوة من ارهصت الحائط
اذا اسسته (قوله على سبيل التشبيه) متعلق بالكرامات اى تشبيه ما ظهر
على يد الولى بما ظهر على يد النبي باعتبار انه صدر عن الولى بسبب متابعة
النبي فكانه صدر عن النبي والتغليب متعلق بالارهاصات اى تغليب ما صدر

الا يراد ولعله وجد التأمل (كلنبوى)

٦ قوله وليس من حيث مع ان الباء السببية في قوله **بالحجج** ١١٠ **النظر** يدل على كون الدليل

بعد البعثة على ماصدر قبلها (قوله هو الامكان الخاص) يعنى ان الظاهر ان يكون هذا الامكان مقصورا على الامكان الخاص والمعنى ان التوصل بالنظر **الحجج** في الدليل الى العلم ليس بضرورى ولا عدم التوصل به اليه ضرورى اى يجوز ان يتوصل بالنظر **الحجج** الى العلم وان لا يتوصل لان اصحاب هذا التعريف اهل السنة القائلون بان فيضان النتيجة بعد النظر **الحجج** انما هو بطريق جرى العادة وليس بضرورى فمقاله الفاضل المحشى اى يجوز ان يتوصل به وان لا يتوصل بالنظر الى ذات الدليل كالعلم فانه يجوز ان يتوصل به الى العلم بوجود الصانع وان لا يتوصل واما الضرورة الحاصلة عند حصول النظر **الحجج** فيده فهو لا ينافى الامكان في نفسه والامكان العام ههنا هو الظاهر المتبادر كما لا يخفى ففساده لا يخفى (قوله ولك ان تأخذه امكانا عاما) اى ولك ان تأخذ الامكان الامكان العام المقيد بجانب الوجود فالمعنى ان عدم التوصل بالنظر **الحجج** الى العلم ليس بضرورى سواء كان التوصل به اليه ضروريا اما بطريق الاعداد كما هو مذهب الحكماء او بطريق التوليد كما هو مذهب المعتزلة او لا يكون ضروريا بل بطريق جرى العادة كما هو مذهب اهل السنة فيصح التعريف على المذهب الثالثة قال سيد المحققين قدس سره في حاشية شرح المختصر العضدى وانما قيل يمكن التوصل تنبيها على ان الدليل من حيث هو دليل لا يعتبر فيه التوصل بالفعل بل يكفي امكانه ولا يخرج عن كونه دليلا بان لا ينظر فيه اصل ولو اعتبر وجوده يخرج عن التعريف دليل لم ينظر فيه احد ابدا وقيد النظر **الحجج** اى المشتمل على شرائطه صورة ومادة لان الفاسد لا يمكن التوصل به اذ ليس هو سببا للتوصل ولا آله وان كان قد يفضى اليه فذلك افضاء اتفاق ٦ وليس من حيث كونه وسيلة فلو لم يقيده واريد العموم خرجت الدلائل باسرها اذ لا يمكن التوصل بكل نظر فيها ولو اريد على الاطلاق اى نظر مالم يكن هناك تنبيه على افتراق الفاسد عن **الحجج** في هذا الحكم وتقييد المط بالخبرى لاجراج القول الشارح انتهى كلامه ٧ وهذا التعريف مختص بالبرهان لان التوصل الى العلم بالمط اى اليقين انما هو البرهان وحل العلم على الاعم الشامل للجهل والظن خلاف مصطلح المتكلمين ٨ كما ان التعريف الثانى اعنى قوله قول مؤلف من اقوال آه مختص به اذ لا استلزام في الظنيات في نفس الامر اذ لا علاقة

وسيله (ككتبوى)
٧ قوله وهذا التعريف مختص الخ حيث اخذ فيه العلم المختص باليقين وحيث لم يقيد اهل الاصول بقيد العلم بل قالوا الى مطلوب خبرى لم يختص بالبرهان لانهم يبحثون عن غير البرهان كدليل الوجوب والكراهة (ككتبوى)
٨ قوله كان التعريف الثانى الخ فيه سهو ظاهر اذا لاستلزام فى التعريف الثانى استلزام بين المعلومين اعنى الدليل وتيجته لا بين العلمين كما فى التعريف الثالث و الاستلزام بين المعلومين متحقق فى بعض الامارات كقولهم هذا رجل يطوف بالليل وكل من يطوف بالليل فهو سارق بل هو مختص بالقياس برهاننا كان او غيره وما سأتى منه من انه ان اريد بالاستلزام الذاتى امتناع الانفكاك عنه عقلا كما هو المتبادر

الاستزمام بمعنى امتناع
الانفكك عقلا لكن
بين المعلومين وما كان
مختلفا فيه بين الفرق
الثلاثة اعني الحكماء
والمعتزلة والاشاعرة
بكونه اعداديا او توليديا
او اعداديا انما هو الاستزمام
بين العلمين فمع كون
الاستزمام الذاتي بهذا
المعنى يصح التعريف على
جميع المذاهب فاعرف
(ككنبوى)

٩ قوله ولا يخفى آه
تحقيق للمقام ودفع لما
قيل من ان هذا التعريف
مختص بالمنطق وحاصل
الدفع انه ان اريد
بالاستزمام الاستزمام العقلي
المقابل بالعادة لا ما يقابل
النفس الامرى كان هذا
التعريف مختصا به وان
اريد به الاستزمام العادى
والعقلى لم يكن مختصا به
(مص)

٢ قوله والمراد بقوله
لداته آه اى لا يراد
الضرورة الذاتية
والوقتية والوصفية

بين الظن وبين شىء يستفاد منه لانفائه مع بقاء سببه الذى يتوصل منه
اليه واما حل الاستزمام على العقلى بمعنى انه متى وجد في الذهن وجد
الآخر فيهدلدخل الامارات في التعريف ايضا فهو مخالف لما ذكره الشارح
في حواشى شرح المختصر العضدى من انه لا استزمام بين الظن وما يوجبه
(قوله انما لم يقل لذاتها آه) يعنى في اراد الضمير الواحد المذكور الراجع
الى المؤلف الواحد باعتبار الهيئة العارضة من التأليف اشارة الى ان
للصورة الحاصلة بعد ترتيب المقدمتين مدخلا في استزمامه النتيجة ٩
ولا يخفى انه ان اريد بالاستزمام الذاتى امتناع الانفكك عنه لذاته عقلا
كما هو المتبادر لا يصح التعريف الاعلى مذهب الحكماء والمعتزلة وان اريد
امتناع الانفكك في الجملة سواء كان عقليا او اعداديا يصح على رأى الاشاعرة
ايضا ٢ والمراد بقوله لذاته ان لا يكون بواسطة مقدمة غريبة اما اجنبية
كما في قياس المساواة او لازمة لاحدى المقدمتين بطريق عكس النقيض
وباقى القيود ظاهرة (قوله فان قلت التعريف الى آخره) يعنى ان القوم اتفقوا
على ان تعريف الدليل بانه مؤلف من اقوال يشمل الدليل الملفوظ والمعقول
على ما ذكر في الكتب مع ان تلفظ الدليل لا يستلزم المدلول فكيف يصح
قولهم بالشمول وبما حررنا لك ظهر ان لا حاجة الى ان يقال اى يجب
ان يعهما بناء على ان الملفوظ من مواد المعرف كالمعقول ولا يرد ايضا
ما قيل ان الاولى ان يقول بدل التعريف المعرف بالفتح وما قيل ان النظر
انما هو في الدليل العقلى دون اللفظى فحمل التعريف على ما يعم الدليل
اللفظى لا يناسب المقام لان مقصود المحشى ليس ان تعريف الدليل ههنا
محمول على ما يعم اللفظى والعقلى بل المق بيان ان تعميمه كيف يصح (قوله
قلت الى آخره) حاصله ان تلفظ الدليل يستلزم التعقل بالنسبة الى العالم
بالوضع بمعنى ان التلفظ آلة لملاحظة ذلك التعقل بالنسبة الى العالم
بالوضع وليس المق من التلفظ الاحضار ذلك التعقل في الذهن فالمحفوظ
المستلزم ههنا هو المعانى الا انه في قالب الالفاظ فيصدق عليه انه
مؤلف يستلزم لذاته قولاً آخر بمعنى انه كلما تلفظ به العالم بالوضع لزمه
العلم بمطلوب خبرى غاية ما في الباب ان يكون الاستزمام بالنسبة الى بعض
الاشخاص وليس المراد ان الملفوظ يستلزم المعقول وهو يستلزم المدلول
فالملفوظ يستلزم المدلول لان لازم اللازم لازم حتى لا يكون الاستزمام لذاته

بل لمقدمة اجنبية اذ ليس تعقل الملفوظ الاتعقل معانيه فليس هناك قياس ملفوظ مستلزم للمعقول المستلزم للمدلول حتى يلزم ما ذكر فتأمل (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 آخره الذى هو مدلول فهو مختص بالمعقول اذ لا يجب تلفظ المدلول فلا يلزم تلفظ المدلول من تلفظ الدليل ولا من تعقله والظاهر ان يقال هذا في المؤلف واما القول فيختص بالمعقول هذا والحق ان اطلاق الدليل على الملفوظ مجاز باعتبار دلالاته على ما هو الدليل في الحقيقة اعنى المعقول (قوله هذا الحصر مبنى الى آخره) اى الحصر المستفاد من تعريف المبتدأ بلام الجنس وهو ان الدليل مقصور على المفرد كالعالم مبنى على ان يكون المراد بالنظر فيه فى قوله ما يمكن التوصل بصحح النظر فيه النظر فى احواله وصفاته بان يطلب من احواله ما هو وسط مستلزم للحال المط اثباته حاصل للمحكوم عليه و يترتب مقدمتان احدهما من الوسط والمحكوم عليه والثانى من الوسط والحال المط اثباته ويحصل منهما المط الخبرى واما اذا كان المراد بالنظر فيه ما يعم النظر فى احواله وفى نفسه على ما هو الظاهر فلا يصح الحصر اذ يلزم ح ان يكون المقدمات الغير المأخوذة مع الترتيب ايضا دليلا لانه يمكن ان يتوصل بالنظر فى نفس تلك المقدمات بان يرتب ترتيبا صحيحا مستجمعا بشرائط الانتاج الى المط الخبرى واما المقدمات المأخوذة مع الترتيب فلا يصدق عليه التعريف اصلا اذلا معنى للنظر فيه كذا حققه السيد السند قدس سره فى حاشية شرح المختصر العضدى وشرح المواقف وبما ذكرنا ظهر فساد ما زعم الفاضل الجلى فى حل قوله حتى يلزم كون المقدمات اى كون المقدمات المرتبة او ترتيبها دليلا (قوله حتى يلزم كون الى آخره) متعلق بالمنفى لالنفى (قوله لكن لا يخفى انه خلاف الظاهر الى آخره) يعنى لا يخفى ان كون المراد من النظر النظر فى احواله فقط خلاف الظاهر اذ الظاهر العموم بل ان يكون فى نفسه كما هو المتبادر من النظر فيه 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 واجيب بان الحصر فى 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 مثل 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 فيد ان صحة هذا التقسيم مبنية على ان يراد بالنظر فيه ما يع
 النظر في نفسه فلا يصح حينئذ الحصر الاضافى ايضا اذ يلزم ان يكون دثل
 قولنا العالم حادث وكل حادث فله صانع دليلا على وجود الصانع على
 الاول ايضا اقول ان اراد انه يلزم ان تكون المقدمتان المأخوذتان مع الترتيب
 دليلا على الاول فاللزوم ممنوع اذ لا معنى للنظر فيه وان اراد انه يلزم ان تكون
 المقدمتان بدون اعتبار الترتيب دليلا فاللزوم مسلم وهو لا ينافى الحصر
 المذكور اذ الحصر بالنسبة الى المقدمات المأخوذة مع الترتيب تأمل وللفاضل
 الجلى في هذا المقام مقال لا يعبا به قال الفاضل المحشى الحصر ههنا اضافى
 بالنسبة الى المقدمات المأخوذة مع الترتيب لانه اعتبر في التعريف امكان
 التوصل ولا امكان فى المقدمات المأخوذة مع الترتيب اذ لا يتصور 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 مامر (قوله المراد بالعلم
 التصديق آه) يعنى ان العلم من الالفاظ المستعملة لمعان متعددة والمراد
 ههنا هو التصديق بالقرينة الحالية وهى ان المقام مقام التعريف للدليل
 فانه لا يطلق الاعلى الموصل الى التصديق والقرينة اذا دلت على تعيين
 المعنى المراد من اللفظ يجوز استعماله فى التعريف فخرج من التعريف
 المعارف بالنسبة الى معرفاتها وكذا الملزومات التصورية بالنسبة الى
 لوازمها البينة فانها انما تستلزم تصوراتها لا التصديقات بها وبما حررك
 اندفع ما قاله الفاضل الجلى من ان مثل هذه القرينة مما لا يلتفت اليه
 فى التعريفات والا فيمكن تعميم 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 والمشارك وليس ههنا تخصيص الاعم بل
 تعيين المشترك وهو جائز تأمل ثم المراد بالتصديق اما اليتمين او ما يشمل
 الظن ايضا بناء على انهم قد يخصون الدليل بالبرهان وقد يجمعونه

شاملا للامارة ايضا (قوله و بلزومه آه) عطف على قوله بالعلم اى المراد
 بلزوم العلم ان يكون ذلك العلم الآخر حاصلًا منه بان يكون علة له بطريق
 جرى العادة او التوليد او الاعداد فخرجت القضية الواحدة المستلزمة
 عملها للعلم بقضية اخرى كالعلم بالنتيجة فانه يستلزم العلم بالمقدمات المنتجة لها
 سواء كانت بديهية او كسبية وانما وصف القضية الثانية بقوله بديهية
 او كسبية اشارة الى عدم كون العلم بها حاصلًا من العلم بالقضية الاولى لانها
 حاصلة بالبديهية او بالنظر ولم يظهر لى فائدة توصيف القضية الاولى بالوحدة
 فان كل قضيتين اللتين فرضتا يستلزم العلم بهما العلم باحدهما من غير ان يكون
 علة له فهما خارجتان ايضا بهذا القيد واما القضية المستلزمة لعكسها
 فهى خارجة بقيد اعتبارا للزوم بين العلمين اذا للزوم ههنا انما هو بين
 المعلومين بحسب الصدق لا بين العلمين لانا نعقل القضية مع الغفلة عن
 عكسها قال الفاضل المحشى فيد بحث لانا اذا رأينا شخصا اسود ذا شكل
 مخصوص فانا نحكم اولا بوجود سواده وشكله ثم نحكم ثانيا بوجوده وكذا
 اذا رأينا انسانا يقاوم الاسد فانا نحكم اولا بمقاومته الاسد ثم نحكم ثانيا
 بشجاعته و امثال ذلك لا يعد ولا يحصى ولا شك ان العلم بالقضية الثانية
 فى الصورة المذكورة كان حاصلًا من العلم بالقضية الاولى فلا يخرج امثال
 ذلك من التعريف الا بان يعتبر قيد النظر فيه على ما يدكره فى قوله اللهم
 الا ان يراد آه انتهى اقول العلم فى الصورة المذكورة ليس حاصلًا من العلم
 بالقضية الاولى فقط بل هو حاصل بانضمام قضية اخرى وهى كل اسود
 موجود وكل من يقاوم الاسد فهو شجاع حتى انه لو فرض عدم العلم بها
 لم يحصل له العلم بتلك القضية اصلا فان كان بطريق الحدس فهو
 داخل فى قوله وايضا يرد عليه آه وان كان بطريق النظر فهو من افراد
 الدليل فعدم خروجها مطلوب (قوله لكن يرد عليه ما عدا الشكل الاول
 آه) يعنى وان اندفع النقوض المذكورة عن التعريف بما ذكرنا لكن نقضه
 جعًا بما عدا الشكل الاول والقياس الاستثنائى غير مندفع اذ لا لزوم بين
 العلم بالمقدمات على غير هيئة الشكل الاول وبين علم النتيجة وان كان بين
 المعلومين تلازم بحسب الصدق فى نفس الامر لا بينا وهو ظاهر ولا غير بين
 لان معناه خفاء للزوم وان لا يكون تصور الطرفين كافيا فى الجزم باللزوم
 بل محتاجا الى غيره وهو فرع تحقق اللزوم واللزوم فيها والا لا تمتع تحقق

العلم بها بدون العلم بتأنيها كالمثلث لا يتحقق بدون تساوي زواياه لثابتين
 والحاصل ان اللازم يتمتع انفكاكه عن الملزوم بينما 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 بمعنى الاحتياج الى الوسط
 لا يستدعي الوجود فيبين البطلان اذ لو لم يستدع غير البين وجود اللزوم
 لما كان قسما من اللازم والجواب عن النقض المذكور ان تفتن كيفية
 الاندراج شرط الاحتياج في كل شكل فالمراد ما يلزم من العلم به بعد تفتن
 كيفية الاندراج ولا شك حينئذ في تحقق اللزوم في جميع الاشكال ويمكن ان يقال
 اطلاق الدليل على الاشكال الباقية باعتبار اشتغالها على ما هو دليل
 حقيقة وهو الشكل الاول كما ذكره السيد السند في حاشية شرح المختصر
 العسدي ان حقيقة الدليل وسط مستلزم للمطلوب حاصل للمحكوم عليه
 ووجه الدلالة ان موضوع الصغرى بعض موضوع الكبرى فيسدرج
 في حكمه ولا شك ان كلا الامرين منحصرا في الشكل الاول فنلاحظ
 الاشكال الباقية باعتبار اشتغالها على الاول حصل له العلم بالنتيجة من غير
 انفكاك بين العليين (قوله وايضا يرد عليه آه) يعني يرد على هذا التعريف
 وكذا على السابق اعني قوله مؤلف من قضيتين آه انهما غير مانعين
 لصدقهما على المقدمات التي تلازم منها النتيجة بطريق الحدس وهو
 ان تجد المبادئ المرتبة في الذهن فتنتقل منها الى المطلوب سرعة مع انها
 ليست بدليل لانه مختص بما تقع فيه الحركتان اعني الحركة من المطلوب الى
 المبادئ الغير المرتبة ثم منها مرتبة الى المطلوب (قوله اللهم الا ان يراد آه)
 فحينئذ لا انتقاض بها لفقدها النظر فيه لانه عبارة عن الحركتين المذكورتين
 والحركة الثانية مفعولة في الحدس وانما قال اللهم اشارة الى ضعفه
 لان الاستلزام عام بظاهره ولا قرينة على تخصيصه وجعل المعرف قرينة
 على تخصيص المعرف غير معقول نعم انه يصح قرينة على تعيين المراد
 من اللفظ المشترك على ما مر تأمل هذا لكن ببق شيء وهو ان الاليق بالبيان
 ان يذكر المحشى او لا ان المراد باللزوم من آخر كونه ناشيا آه ثم يذكر ان المراد
 بالعلم التصديق لان اللزوم مقدم في الذكر على العلم ويخرج الملزومات
 التصورية والتصديقية بالنسبة الى لوازمها بقيد واحد (قوله فبالثاني
 اوفق آه) لان لزوم العلم بشيء آخر من غير ان يتوقف على امر اتماهو

من المقدمات المأخوذة مع الترتيب دون المفرد والمقدمات الغير المأخوذة مع الترتيب (قوله لكن يمكن تطبيقه على الاول آه) يعنى يمكن تطبيق هذا التعريف على التعريف الاول على ما يشعر به ايراد صيغة افعل التفضيل بان يقال المراد باللزوم بشرط النظر والدليل المفرد بشرط النظر في احواله يستلزم المطلوب الخبرى فان العلم بالعالم من حيث الحدوث بان يتوسط بين طرفي المطلوب فيقال العالم حادث وكل حادث صانع يستلزم العلم بان العالم له صانع (قوله ولا يذهب عليه آه) حاصله انه على تقدير ارادة اللزوم بشرط النظر لا يحصل التطبيق ايضا لان هذا التعريف اعنى ما يلزم من العلم به آه على ذلك التقدير شامل للمقدمات الغير المأخوذة مع الترتيب سواء كانت متفرقة او مرتبة بخلاف التعريف الاول على ما اخذه الشارح من ان المراد بالنظر فيه النظر في احواله فانه غير شامل للمقدمات فيكون هذا التعريف اعم منه فلا يكون مطابقا له لان معنى مطابقتة التعريفين ان يكونا متساويين وههنا ليس كذلك ومن قال المراد بالمقدمات المقدمات المرتبة 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 آه) جواب سؤال مقدر بان يقال المراد انه يمكن تطبيق هذا التعريف على الاول بان يراد من اللزوم بشرط النظر في احواله ولاشك انه حينئذ لا يصدق على المقدمات فيحصل التطبيق وحاصل الجواب ان تخصيص هذا التعريف مثل الاول خروج عن مذاق الكلام اذ لا قرينة ظاهرة للدلالة على ارادة اللزوم بشرط النظر فان التخصيص بالنظر في احواله فهو تكلف في تكلف ولهذا قال خروج عن مذاق الكلام (قوله والصواب تعميم الاول الخ) يعنى ان الصواب تعميم التعريف الاول بان يراد بالنظر فيه ما يعنى النظر في نفسه و احواله فيكون كالتعريفين شاملين للمفرد والمقدمات فيحصل التطبيق فلا يكون على خلاف الظاهر والاصطلاح ايضا ولذا حكم بان التعميم صواب (قوله يريد ان الخارق الدال آه) المقصود من هذا الكلام بيان فائدة قوله تصديقا له اى يريد الشارح من قوله تصديقا له الاشارة الى ان الخارق الذى يدل على صدقه هو الذى اظهره الله تعالى على يده قصدا منه اظهار صدقه عند الخلق اما الخارق الذى لم يقصد الله به اظهار صدقه كالخارق

الذي يظهر على يد المتأله فانه لم يقصد به اظهار صدقه لان كذبه معلوم بالجزم فان حاله من الحدوث والاحتياج يكذب لمقاله بل قصد به الاستدراج له والابتلاء لغيره في الاعتقاد به كاخراق الذي يظهر على يد المتنيء ولا يكون موافقا لدعواه فانه لم يقصد به تصديقه قصد به اهانتة فان قيل من اين يعلم انه قصد به التصديق ام لاقلت من القرائن فانه اذا ظهر امر خارق موافق للدعوى على يد مدعى النبوة علم انه قصد به اظهار التصديق واذا فقد شئ من ذلك بان لا يكون خارقا او لا يكون موافقا او لا يكون على يد مدعى النبوة علم انه لم يقصد به التصديق (قوله اذلو جاز كذبه آه) هكذا ذكره السيد السند قدس سره في شرح المواقف حيث قال اجع اهل الملل والشرايع على وجوب عصمة الانبياء عن تعمد الكذب فيما دل المعجزة القاطعة على صدقهم فيه كدعوى الرسالة وما يبلغونه من الله تعالى الى الخلائق اذلو جاز عليهم التقول والافتراء في ذلك عقلا لادى الى ابطال دلالة المعجزة وهو محال انتهى كلامه وفيه بحث اما اول فلان المعجزة انما تدل على صدقهم في دعوى الرسالة لاعلى صدقهم في الاحكام الباقية والالزم عليهم اظهار المعجزة بعد تبليغ كل حكم فعلى تقدير جواز كذبهم في الاحكام الباقية 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 الامور التبليغية وغيرها واما ثانيا فلان دلالة المعجزة على صدقهم دلالة عادية والجواز العقلي لا ينافي الدلالة العادية فجواز الكذب عقلا لا يستلزم ابطال دلالة المعجزة عادة كما في العلوم العادية فانما يجزم بان جبل احد لم ينقلب ذهبا مع جوازه عقلا ويمكن الجواب بان المراد بقوله اذلو جاز كذبه عقلا انه لجاز وقوع كذبه عقلا ولاشك ان امكان تقيض العلوم العادية في نفسه وان لم يكن منافيا لها لكن جواز وقوعه بدلها مناف لها على ما بين في محله او نقول ان هذا على مذهب الشيخ ومتابعيه من ان دلالة المعجزة على الصدق دلالة قطعية واظهارها على يد الكاذب ممتنع غير مقدور الله تعالى وان لم تطلع على وجه استحتمته (قوله هذا في الامور التبليغية آه) يعني ان هذا 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

خير الرسول العلم فيما عداها هو انه ثبت بالادلة القطعية ان النبي عليه الصلوة
 والسلام معصوم فلا يكون كاذبا في اخباراته لانه ذنب (قوله قيل عليه
 اذا تصور مخبره الى آخره) قائله 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 اما على تقدير ملاحظة حال المخبر معه بانه رسول وانه خبر الرسول
 فاجابه العلم البديهي غير محتاج الى ترتيب المقدمات فان سمع قوله عليه
 السلام البينة على المدعى واليمين على من انكر وعلم انه خبر الرسول يحصل له
 العلم بمضمونه بدون ان يحتاج الى استحضار تينك المقدمتين بخلاف ما اذا
 سمعه ولم يعلمه بانه خبر الرسول او لم يلاحظه بهذا الوجه فانه يحتاج اليه
 (قوله واجيب الى آخره) حاصله ان تصور المخبر بوجه الرسالة فرع العلم
 بثبوت الرسالة وهو موقوف على الاستدلال بان هذا المخبر ادعى الرسالة واظهر
 المعجزة وكل من هذا شأنه فهو رسول فيتوقف خبره في كونه صادقا ايضا
 على الاستدلال بالواسطة لان الخبر في كونه صادقا موقوف على تصور مخبره
 بانه رسول وتصور المخبر بهذا الوجه موقوف على الاستدلال والموقوف
 على الموقوف على الشيء موقوف على ذلك الشيء فان خبر في كونه صادقا
 يتوقف على الاستدلال فيكون افادته العلم استدلاليا وفيه ان الاستدلال
 ما حصل بالاستدلال لا ما يتوقف عليه والالزم ان يكون تصويره بوجه
 الرسالة استدلاليا قال الفاضل المحشي فيه بحث لان تصور المخبر بالرسالة
 ليس استدلاليا بل هو حاصل بالضرورة العادية لمن شاهد المعجزة فيه على
 ما ذكره في شرح المواقف انتهى اقول المذكور في شرح المواقف انا ندعى
 ان ظهور المعجزة يفيد علما بالصدق وان كونه مفيد له معلوم لنا بالضرورة
 العادية وهذا الكلام انما يدل على ان العلم بافادته ضروري عادي وكون
 افادة الدليل معلوما بالضرورة لا يقتضى ان يكون العلم بالمدلول ضروريا
 والعجب ان ذلك نزاع في كيفية دلالة المعجزة على صدق الرسول هل هي
 عادية او عقلية وهو يؤكده الاستفادة من الدليل فكيف زعم منه دلالاته على
 كونه حاصل بالضرورة (قوله والكل غلط الى آخره) اى السؤال والجواب
 غلط لان تصور المخبر بالرسالة لا يجعل صدق الخبر بديهيا فلا يصح السؤال
 وهو ظاهر ولا الجواب بانه يتوقف 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 اعنى كل ماهو خبر الرسول فهو صادق لجواز ان يكون مخبر
الخبر رسولا صادقا في دعوى الرسالة ولا يكون خبره صادقا ثبت ان العلم
بان هذا الخبر صادق استدلالى موقوف على استحضار المقدمتين اى هذا
خبر الرسول وكل ماهو خبر الرسول فهو صادق (قوله نعم تصور الخبر آه)
بيان لمنشاء غلط السائل والمجيب يعنى ان تصور خبر الرسول من حيث انه
خبر صدر عنه مع قطع النظر عن كونه مما بلغه الرسول او من قبل نفسه
استدلالى محتاج فى صدقه الى استحضار المقدمتين السابقتين وتصوره
بعنوان انه خبر بلغه الرسول من الله تعالى الى الخلق وليس للرسول فيه
مدخل سوى التبليغ فهو فى الحقيقة خبر الله بلغه الى الخلق يجعل صدقه
بديها ولا يحتاج الى دليل فباعتبار عنوان يحتاج الى الاستدلال و باعتبار
عنوان آخر غير محتاج والسائل والمجيب لم يفرقا بين العنوانين فغلطا الا ترى
ان تصور خبره عليه الصلوة والسلام بان عذاب القبر حق من حيث انه خبره
بدون ملاحظة انه مبلغه مفيد للعلم الاستدلالى وهو موقوف على استحضار
تينك المقدمتين ومن حيث انه خبر بلغه الرسول وهو حقيقة خبر الله المئز
عن الكذب والنقائص يجعل صدقه بديها ويفيد العلم الضرورى من غير
احتياج الى الدليل قال الفاضل المحشى ان قوله تصور الخبر بالرسالة لا يجعل
صدق الخبر بديها ممنوع وذلك لان تصور مخبر هذا الخبر بالرسالة يكون
فى المعنى بمنزلة تصور هذا الخبر بعنوان ما بلغه الرسول ولما كان صدق هذا
الخبر فى الصورة الثانية بديها كاذكراه لزم ان يكون صدقه فى الصورة الاولى
ايضا بديها لان الرسالة فى الصور تين كانت ملحوظة مع ملاحظة هذا
الخبر وهذه الملاحظة هى منشاء البدهة على ما ذكره اقول ان اراد تصور
الخبر بانه رسول سواء كان فى هذا الخبر او لا بمنزلة تصور الخبر بعنوان ما بلغه
فهو ممنوع لجواز ان يتصور المخبر بوجه الرسالة وانه رسول من الله تعالى
مع تصور الخبر بانه من قبل نفسه وان اراد ان تصور الخبر باعتبار انه رسول
فى هذا الخبر يستلزم تصور الخبر بعنوان ما بلغه فللازمة مسلمة لكن المحشى
انما حكم بعدم جعل صدق الخبر بديها على التقدير الاول فتأمل (قوله
لكن الكلام آه) استدراك لدفع توهم ناش عن سابقه وهو انه يجوز

ان يكون مراد السائل من قوله اذا تصور مخبره بالرسالة لم يحتج الى الترتيب
انه اذا تصور مخبر الخبر باعتبار انه رسول في هذا الخبر وليس له مدخل في
ذلك الامن حيث الرسالة والتبليغ يكون صدق الخبر بديهيا من غير احتياج
الى الترتيب المذكور فحينئذ يرجع 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 اى من حيث انه خبر الرسول
مع قطع النظر عن كونه مما بلغه او غيره يدل على ذلك قوله وهو اى خبر
الرسول يوجب العلم الاستدلالي حيث لم يقل اى ما بلغه الرسول يوجب العلم
آه ولا شك ان صدقه بهذا الاعتبار استدلالى يحتاج الى استحضار تذك
المقدمتين على ما مر فحينئذ لا معنى للاعتراض بان خبره بعنوان ما بلغه يجعل
صدقته بديهيا ولا يحتاج الى الترتيب المذكور (قوله ونظيره آه) يعنى ان
نظير ما ذكر من ان اختلاف اعتبار عنوان الخبر يؤثر في جعل صدق الخبر
بديهيا واستدلاليا انه اذا لوحظ العالم من حيث ذاته مع قطع النظر عن
الاصناف 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 بحسب اختلاف
العنوان اختلاف الحال في البدهية والكسبية وبما حررنا لك ظهر ان ما قاله
الفاضل المحشى من ان قوله ومن حيث عنوان المتغير بديهى ممنوع اذ لا بد فيه
من ملاحظة الكبرى ايضا وهى قولنا وكل متغير حادث ولا شك ان ملاحظة
الكبرى بعد الصغرى هو النظر والاستدلال ليس بشئ منشاؤه قلة التدبر
نعم يرد عليه انه انما يكون بديهيا لو كان ثبوت الحدوث للمتغير بديهيا وليس
كذلك بل يحتاج الى اثباته الى اثبات ان ما ثبت قدمه امتنع التغير عليه لكن
المناقشة في المثال ليست من دأب المحصلين (قوله هذا المعنى يعم الثبات آه)
يعنى ان التيقن بمعنى عدم احتمال النقيض داخل فيه الثبات لان الظاهر
المتبادر منه عدم الاحتمال حالا ومألا على ما مر في تعريف العلم فيكون
ذكر الثبات بعد التيقن على هذا المعنى لغوا لا فائدة في ذكره الا التكرار
وبما ذكرنا من معنى العموم اندفع الاعتراض بان التيقن بالتفسير الذى ذكره
المحشى ايضا يشمل الثبات ضرورة وجود الجزم المطابق في الثبات وغيره

وان ذكر العام لا يوجب الغاء الخاص اذ لا دلالة له عليه اصلا لانه ليس المراد بالعموم عموم الكلى لجزئياته بل عموم الكل لاجزائه ولا شك ان الثبات ليس داخلا في الجزم المطابق وان الكل يدل على اجزائه والاظهر ان يقول هذا المعنى يعتبر فيه الثبات آه (قوله اللهم الا ان يراد آه) اى اللهم الا ان يحمل على خلاف الظاهر ويراد بعدم احتمال النقيض عدم احتمال النقيض فى نفس الامر بان لا يكون نقيضه ممكنا فى ذاته فيخرج الجهل المركب وتقليد المخطئ لان نقيضهما محتمل فى نفسه وعدم احتمال النقيض عند العالم بان لا يجوز وقوع نقيضه بدله ويخص عدم الاحتمال عند العالم بعدمه فى الحال فيخرج الظن ولا يبلغو ذكر الثبات لان معناه عدم الاحتمال فى المأل فيخرج به تقليد المصيب (قوله وفيه ما فيه) وجه النظر ان تعميم عدم الاحتمال بحيث يعم عدم الاحتمال فى نفس الامر غير معقول لان معنى عدم احتمال النقيض هو عدم التجويز العقلى لاما يعمه والامكان الذاتى على مآمر فى تعريف العلم والالزم خروج العلوم العادية عن اليقينييات لاحتمال تقايلها فى انفسها فان جبل احد معلوم لنا يقينا انه لم ينقلب ذهباً مع احتمال نقيضه فى نفسه وان كان غير محتمل عند العالم فانه لا يجوز عند العقل وقوع نقيضه بدله وعلى تقدير تسليم التعميم فلا وجه لتخصيص عدم الاحتمال عند العالم بالحال ولا قرينة تدل عليه وبما ذكرنا لك ظهر ان مقاله الفاضل المحشى من انه ليس فى هذا التوجيه من البعد شىء بل فيه من الحسن ما فيه لان معنى التيقن فى اللغة هو زوال الشك على ما ذكر فى الصحاح وهذا هو معنى عدم احتمال النقيض عند العالم واما كونه فى الحال فهو المتبادر من العبارة فاذا قلنا هذا الادراك يشابه ذلك الادراك فى التيقن يتبادر منه انه كذلك فى الحال مع قطع النظر عن ثباته فى المأل فلا بد من ذكر الثبات ليظهر انه لا يزول بتشكيك المشكك فى المأل فى غاية البعد لان منشأ البعد ليس ارادة عدم الاحتمال عند العالم بل تعميم عدم الاحتمال بحيث يعم عدمه فى نفس الامر وعند العالم كما عرفت مع ان دعوى التبادر المذكور لا يدل من دليل (قوله فالاولى آه) اى الاولى ان يفسر التيقن بالجزم المطابق سواء كان ثابتاً او غير ثابت فيخرج به الظن والجهل المركب وتقليد المخطئ وبالثبات الجزم المطابق الذى ليس بثابت وهو تقليد المصيب هذا لكن تفسير التيقن بما ذكره خلاف المتعارف فالاولى ان يفسر

التيقن بعدم احتمال النقيض عند العالم في الحال فيخرج الظن والثبت
 بعدم الاحتمال في المأل بان لا يزول بتشكيك المشكك ولا بعد الاطلاع
 على دليل يخالفه فيخرج التقليد لزواله بالتشكيك والجهل لاحتماله الزوال
 بعد الاطلاع على دليل يخالفه لعدم مطابقتها الواقع على مامر في تعريف
 العلم وفيه شيء ٢ وانما قال فالاولى اشارة الى ان له وجه الصحة وهو ان يقال
 ان المقصود المبالغة في افادة خبر الرسول التيقن اخراجا للعلم الحاصل به عن
 معرض التقليد فلا بأس بتصريح ما علم ضمنا قال الفاضل المحشي فيه بحث
 لانه ان اراد بالجزم المطابق ماهو في الحال والمأل كان ذكر الثبات لغوا
 وان اراد به الجزم المطابق في الحال لافي المأل توجه عليه ما اورده بقوله
 وفيه ما فيه فجوابكم جوانبا اقول لا معنى لهذا التردد لان ماهو مطابق
 للواقع مطابق في الحال والمأل وما ذكر من لزوم لغوية ذكر الثبات فمشتاؤه
 عدم التدبر فان تقليد المصيب جزم مطابق في الحال والمأل وليس بثابت وهذا
 اظهر من الشمس فكيف خفي عليه ومن العجب انه لم يطالع على وجه
 النظر وقال فما هو جوابكم فهو جوانبا (قوله لا يخفى ان قوله يوجب العلم آه)
 يعني ان قول الشارح فهو علم بمعنى الاعتقاد المطابق آه يدل على ان
 مقصود المصنف من قوله والعلم الثابت به يضا هي العلم الثابت بالضرورة آه
 ان العلم الحاصل من خبر الرسول علم بمعنى اليقين ولا يخفى انه على هذا التقدير
 يصير قوله والعلم الثابت آه مستدركا لان قوله وهو يوجب العلم الاستدلالى
 مغن عنه اذ يفهم منه ان العلم الحاصل به علم بمعنى اليقين اذ لا معنى للعلم
 عندهم سواء وانما قلنا ان قوله فهو علم بمعنى الاعتقاد آه يدل على ذلك لانه
 اورد بالقاء الدال على انه فذلكه لما قبله اى اذا كان العلم الثابت بخبر الرسول
 مشابها للعلم الثابت بالضرورة في التيقن والثبت يكون علما بمعنى الاعتقاد
 المطابق للجزم الثابت واستدل عليه بقوله والالكان جهلا آه اى وان
 لم يكن بمعنى الاعتقاد المذكور لكان جهلا او ظنا فلا يكون مشابها للعلم
 الضرورى في التيقن او تقليدا فلا يكون مشابها له في الثبات فانه صريح
 في ان المقصود من قوله والعلم الثابت آه ان العلم الحاصل به علم بمعنى اليقين وغاية
 ما يتكلف في الاعتذار عن هذا الاعتراض ان يقال ان المقصود من قوله
 والعلم آه دفع ايهام حل العلم في قوله يوجب العلم الاستدلالى على مطلق
 الادراك فانه وان لم يكن للعلم عندهم معنى سوى اليقين الا ان استعماله بمعنى

٢ وهو ان تخصيص
 اليقين بعدم احتمال
 النقيض في الحال ايضا
 غير متعارف (منه)

مطلق الادراك مشهور في الكتب المتداولة بين الناس وان ما قيل من ان الادلة الثقلية لا تفيد الا الظن كان مؤيدا لارادته واما ما قاله الفاضل المحشى من ان العلم في قوله يوجب العلم الاستدلالي محمول على التعريف المذكور اعنى صفة يتجلى بها المذكور الى آخره وهو شامل لليقينيات وغيرها فلا يكون قوله والعلم الثابت مستدركا فليس بشئ لان تعميم التعريف المذكور خلاف الاصطلاح اذ العلم مختص باليقين عندهم كما مر وعلى تقدير التسليم فانما يصح حمل العلم في قوله يوجب العلم الى آخره على تقدير ان يكون العلم في قوله واسباب العلم ثلثة ايضا محمولا على المعنى الاعم وهو باطل والا لم ينحصر الاسباب في الثلثة وايضا يجب التصريح في الحواس والخبر المتواتر والعقل بانه يوجب العلم بمعنى اليقين (قوله وايضا سائر المعلوم النظرية الى آخره) يعنى ويرد على تقدير حمل قول المصنف على المعنى الذى 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 الثقلية لا تفيد اليقين (قوله والاقرب ان مراده الى آخره) يعنى ان الاقرب الى الفهم ان مراد المصنف من قوله والعلم الثابت الى آخره انه كما ان اليقين والثبات في العلم الضرورى في غاية القوة والكمال كذلك اليقين والثبات في العلم الحاصل بخبر الرسول ايضا في غاية القوة والكمال قال بعض الفضلاء هذا مخالف لرأى المصنف لانه لا يقول بالتفاوت بين اليقينيات في القوة والضعف كما سيجىء في بحث الايمان اقول رأى المصنف نفي الزيادة والنقصان عن اليقينيات لانفي القوة والضعف فان وجود القوة والضعف بين اليقينيات بديهى الاترى ان تصديقنا بالشرعيات ليس كتصديق النبي عليه السلام تأمل قيل ليس في كلام الشارح ما يدل على انه لم يحمل كلام المصنف على هذا الاقرب وقوله فهو علم بمعنى الاعتقاد المطابق للجازم الثابت الخ لا يفيدانه لم يقصد ذلك بناء على انه يحتمل ان يكون مقصوده ان العلم في قوله والعلم الثابت به ايضا هي العلم الثابت آه بالمعنى الاخص مما سبق لانه المناسب للمقام اقول هذا التوجيه في غاية البعد اما اولاً فلانه لا حاجة الى تفسير العلم ههنا اذ قد صرح في قوله واسباب العلم ثلاثة انه لا يطلق العلم عندهم الاعلى اليقينيات واما ثانياً فلانه لا وجه لتخصيص التفسير في هذا الموضوع وتركه في قوله فهو يوجب العلم الضرورى ويوجب العلم

الاستدلالى مع انه الاقدم والاحق بالتفسير واما ثالثا فلانه يجب حينئذ ذكره
متصلا بقوله والعلم الثابت واما رابعا فلانه لا معنى لاتيان الفاء المشعر بانه
فذلكه لما قبله واما خامسا فلانه لا فائدة حينئذ في ذكر قوله والالكان جهلا آه
(قوله وكأنه اشارة آه) يعنى ان قول المصنف العلم الثابت بخبر الرسول وشابه
للعلم الضرورى فى قوة التيقن آه اشارة الى ان الادلة العقلية مستندة
الى الوحي المفيد لحق اليقين وليس لشائبة الوهم مدخل فيها كما انه ليس له
مدخل فى العلوم الضرورية فيكونان متشابهين فى قوة اليقين بخلاف
العلوم العقلية الحاصلة بمجرد نظر العقل فان فيه شائبة الوهم اذا لوهم له
استيلاء على جميع القوى فيتصرف فى المعقولات ايضا فيحكم احكاما
كاذبة فلا يكون العلوم العقلية خالية عن شائبة الكدورة قال الفاضل الجلى
هذا مخالف لما تقرر فى الاصول من ان الادلة العقلية ظنيات للاحتياج
الى معرفة اوضاع الالفاظ وان مقصود المتلفظ بالعبارة ما ذاهل هو الحقيقة
او المجاز وليس لنا الى التيقن بشىء من ذلك سبيل اقول مرادنا بـكون
الادلة العقلية مفيدة للعلم الذى هو فى غاية التيقن انه يفيد بعد ان يحصل
العلم بوجه دلالتها بطريق القطع ولا شك انه بعد التيقن بجميع الامور
التي لها مدخل فى دلالتها يفيد العلم الضرورى الذى هو اقوى من العلم
الحاصل بالدليل العتملى لعدم شائبة الوهم فيه والتيقن بوجه دلالتها
يحصل فى بعض المواضع كما ذكر فى شرح المواقب تأمل (قوله والافهدا
الحديث مشهور اه) قيل كلام الشارح ظاهر فى ان هذا الحديث متواتر
وكذا ما ذكره فى شرح المقاصد وهو رحمة الله تعالى ثقة فلا اعتداد بالقول
بانه ليس بمتواتر الا بعد تصحيح النقل ممن هو اوثق منه انتهى ذكره فى الكافي
ان هذا الحديث مشهور تلقته الامة بالقبول حتى صار كالتواتر وذكر
فى شرح الهداية ان هذا الحديث فى نفسه من خبر الآحاد الا انه فى حكم
المتواتر لان الامة قد اجعت على قبوله والعمل بموجبه ويؤيده ما ذكره
السيد السند قدس سره فى خلاصة الطيبي انه قال ابن الصلاح رحمة الله
تعالى عليه من سئل عن ابراز مثال المتواتر فى الاحاديث اعياء طلبه وحديث
من كذب على متعمدا فليتبوأ مقعده من النار تراء مثلا لذلك فانه نقله
من الصحابة العدد الجم (قوله انما قطع النظر عنها الى آخره) يعنى انما قطع
النظر عن القرأئ فى افادة الخبر الصادق ولم يقطع النظر عن الدلائل فخرج

الخبر المقرون وبقى خبر الرسول داخلا مع كون كل واحد منهما امر خارجا
 عن الخبر موجبا لصدقه لان الوجه في عد الخبر الصادق سببا للعلم استفادة
 معظم المعلومات الدينية منه والا فالخبر ليس سببا للعلم بل المفيد له العقل والخبر
 الصادق طريق له على ما مر في وجه الحصر والخبر الذي هو مع الدليل كخبر
 الرسول داخل في هذه الاستفادة فلذلك لم يعتبر قطع النظر عن الدليل
 كيلا 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 وقد يوجه الى آخره) يعنى قد تبين وجه قطع النظر
 عن القرائن دون الدلائل ان القرائن تنفك عن الخبر وتبقى مع انتفاء الخبر
 كما اذا كان تحقق تسارع القوم الى دار زيد مع عدم الخبر بقدمه بخلاف
 الدلائل فانها لا تنفك عن الخبر بل كلما تحقق الدلائل 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 تحققه في جميع
 الاوقات بالنسبة الى جميع الاذهان فيكون الخبر المدلل مفيدا للعلم دائما
 فلم يقطع النظر عنه قال الفاضل المحشى في توجيه قوله بان القرائن قد تنفك
 عن الخبر آه ان الخبر بقدم زيد عند تسارع قومه يفيد العلم وعند عدم
 تسارع قومه لا يفيد لكن تسارع قومه لا يلزم الخبر المذكور بل ينفك عنه
 بخلاف الدلائل فان دليل خبر الرسول يلزمه ولا ينفك عنه وهو ان هذا خبر
 الرسول وكل ما هو هذا شأنه فهو صادق اقول فيه بحث لان الخبر المقرون
 تلزمه القرينة ولا تنفك عنه اصلا والخبر المذكور لم يكن مقرونا (قوله
 وليس كذلك الى آخره) يعنى ليس الامر كما قال الموجه 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 ولاشك ان القرينة القطعية الدلالة لا تنفك عن الخبر كما لا ينفك الدليل
 عنه قال الفاضل المحشى اى ليس هذا التوجيه صحيحا في نفس الامر فان دليل
 الخبر المتواتر وقرينته لا يلزمه بل ينفك عنه في بعض المواد وفي بعض
 الاشخاص اوفى بعض الاذهان مع ان الخبر المتواتر كان مقبولا معدودا
 من اسباب العلم اقول فيه بحث لان الخبر المتواتر يفيد العلم الضرورى

عند المصنف ومنشأ حصول العلم عقبيه الاجتماع فرب اجتماع يخلق الله العلم
عقبيه ورب اجتماع لا يخلقه الله تعالى فلا يكون افادته بالدليل او القرينة فلامعنى
لقوله فان دليل الخبر المتواتر وقرينته تنفك عنه و بما ذكرنا اندفع ما قيل بقى
هنا اشكال قوى وهو ان الخبر المتواتر ايضا لا يفيد اليقين مع قطع النظر عن
قرائن صدق المخبرين وعدم امكان تواطئهم على الكذب و بهذا يتفاوت
عدد المخبرين في المتواتر بحسب المقامات فرب عدد يفيد العلم في مقام دون
مقام آخر فكيف اعتبر مع قطع النظر عن القرائن في الخبر الصادق لان منشأ
العلم ليس بملاحظة احوال المخبرين والقرائن الدالة على صدقهم بل اجتماعهم
من غير دخل للقرائن والاحوال فيه فرب اجتماع يخلق الله العلم عقبيه
في مقام ولا يخلقه بعده في مقام آخر بعده من غير تأثير للحال والمقام فيه
قال بعض الفضلاء لعل وجه قطع النظر عن القرائن دون الدلائل هو
ان القرائن ليست مما يمكن ان يضبط لاجالا ولا تفصيلا اما اجالا فظاهر
واما تفصيلا فلكثرتها واختلافها باختلاف الطبائع والافهام بخلاف
الدلائل فانها ليست كذلك اقول فيه بحث لانه يمكن ضبط القرائن
اجالا بان يعتبر القرائن المفيدة لليقين بالنسبة الى كل شخص والخبر المقرون
بها يفيد اليقين بالنسبة اليه فقال ايضا ان المراد بالقرائن في قوله مع قطع
النظر عن القرائن ما يعم الدليل والقرينة فالمعنى المراد خبر يكون سبب
العلم بمجرد كونه خبرا مع قطع النظر عن الامور الخارجة عند من الدلائل
والقرائن وخبر الرسول انما يفيد العلم بمجرد كونه خبرا لان وجه دلالاته هو
كونه خبر الرسول فيكون الاستدلال بنفس 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 دلالاته هو كونه خبرا
مقرونا فيكون الاستدلال بنفس الخبر لكن بالنظر في احواله (قوله لانه
كذلك الى آخره) اى 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 بالبدئية من غير نظر وفي خبر الاجماع
بظريق النظر في الدليل مثل قوله عليه السلام لا تجتمع امتي على الضلالة

وفي قوله تعالى * ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير
 سبيل المؤمنين نوله ما تولى ونصله جهنم * الآية وفيه انه اذا كان خبر
 اهل الاجاع يفيد العلم الاستدلالي فلا يصح جعله داخلا تحت المتواتر
 المحكوم عليه بانه يوجب العلم الضرورى اللهم الا ان يقال ان ذلك الحكم
 ايضا بطريق المسامحة اى يوجب العلم الضرورى وما فى حكمه (قوله
 وحاصل الجواب ان الحصر مبنى آه) يعنى خلاصة الجواب ان حصر الخبر
 الصادق فى النوعين مبنى على التجوز فان المراد المتواتر وما فى حكمه وخبر
 الرسول وما فى حكمه لاعلى التحقيق اذ هو فى الحقيقة خمسة انواع وفيه
 اشارة الى ان مقصود الشارح من ادخال خبر الله تعالى والملاك فى خبر الرسول
 وخبر اهل الاجاع فى المتواتر بيان ان الحصر مبنى على المسامحة بارادة
 ما فى حكمها سواء بين كيفية الرجوع على ما قرره او على طريق آخر
 بان يرجع خبر الاجاع الى خبر الرسول لان خبر الاجاع بعينه خبر الرسول
 لانه علم من طريق الاجاع ويمكن اخراجه عن المقسم اذ ليس هو مفيدا
 بالنسبة الى عامة الخلق بل بالنسبة الى الخواص الذين يعلمون الاجاع
 وكيفيته كذا قيل (قوله ان قلت هذا آه) يعنى قد سبق فى وجه حصر
 اسباب العلم فى الثلاثة ان العقل ليس آلة غير المدرك حيث قال السبب ان كان
 من الخارج فهو الخبر والا فان كان آلة غير المدرك فهو الخواص والاى
 وان لم يكن آلة غير المدرك فهو العقل وتعريف العقل يدل على انه آلة
 غير المدرك لانه قال قوة للنفس بها تستعد فانه صريح فى ان المدرك النفس
 والعقل واسطة فى ادراكها مغايرا لها ضرورة ان قوة الشئ ليست عينه
 (قوله قلت آه) حاصل الجواب انا لانسلم انه يفهم من التعريف ان العقل
 آلة للنفس فان المفهوم منه ان العقل قوة ووصف للنفس بسببها تستعد
 للادراك ٣ ووصف الشئ لا يسمى آلة له اصلا اذ لا يقال فى العرف واللغة
 ان حرارة النار آلة لاحتراقه بل انما يطلق الآلة على الامر الذى هو
 مغاير للفاعل فى الوجود واسطة فى وصول اثره الى منفعله واما اطلاق
 الآلة على العلوم الآلية كالمناطق مثلا مع انها من اوصاف النفس فعليه
 اطلاق مجازى والا فانفس ليست فاعلة للعلوم الغير الآلية فتكون تلك
 العلوم واسطة فى وصول اثرها اليها لكن ببق اطلاق الآلة على العقل
 بمعنى القوة شايع فى عباراتهم كما وقع فى الكشف الكبير فى بحث الاهلية مرارا
 ٢ قوله ووصف الشئ
 لا يسمى آلة اقول
 والخواص ايضا
 اوصاف المدرك فيلزم
 ان لا تكون آلات اللهم
 الا ان يقال بل هى
 اوصاف الجسم فى اعضاء
 مخصوصة والمدرك هو
 مجموع الجسم والروح
 عند المتكلمين والنفس
 الناطقة عند الحكماء
 فعلى هذا لا يكون
 الخواص اوصاف للمدرك
 بخلاف العقل بمعنى
 القوة كما سبق ولك ان
 تقول دل كلامه فى شرح
 المقاصد على انه لا نزاع
 فى ان المدرك عند الحكماء
 والمتكلمين هو النفس
 وان النفس عند
 المتكلمين هو الروح
 الانسانى مجردا كان
 او ماديا فلا يكون
 الخواص اوصاف للمدرك
 ايضا بخلاف القوة
 العاقلة (كلنبوى)

كثيرة وانه يكون حينئذ ذكر غير المدرك في وجه الحصر مستدركا اذ يمكن ان يقال ان كان السبب خارجا فهو الخبر والا فان كان آلة فهو الحواس وان لم يكن آلة فهو العقل فالظاهر من عبارة الشارح ان مقصوده نفي كونه غير المدرك وان النفي متوجه الى القيد وانما نفي الغيرية عند مسامحة باعتبار ان له دخلا تاما في الادراك فانه سلطان القوى الدراكية فكانه المدرك ونظيره قولهم القدرة صفة مؤثرة على وفق الارادة كذا افاده بعض الفضلاء ولا يخلو عن تعسف (قوله واما حل الغير على المصطلح فبعيد آه) اي واما الجواب عن السؤال المذكور بان المراد بالغير المذكور في وجه الحصر الغير المصطلح وهو ما يمكن انفكاكه عن الآخر في الوجود فالمعنى ان لم يكن آلة 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 الشيء ليس مغايرا له بهذا المعنى كما انه ليس عينه فبعيد عن الفهم اذا المتبادر من اطلاق الغير هو اللغوي اعنى ما يكون مغايرا في المفهوم وعلى تقدير التسليم فهو غير صحيح لان نفي الغير بالمعنى المذكور انما هو عن الصفات القديمة واما الصفات المحدثه فغايرة لموصوفاتها لانه يمكن وجود احدهما مع عدم الآخر بان تعدم الصفة ويبقى الموصوف على ما سيحى بالتفصيل ان شاء الله تعالى والعقل مع النفس كذلك (قوله هذا هو النفس بعينها) اذ هي التي تدرك بها الغائبات والمحسوسات جميعا واما العقل المغاير للنفس فلا يدرك به الا الغائبات اذ ادراك المحسوسات بالحواس هذا لكن قوله يدرك به صريح في انه مغاير للنفس لان النفس مدرك لامدرك به ٣ اللهم الا ان يقال بالمغايرة الاعتبارية او يجعل الباء زائدة من قبيل وكفى بالله وكيفا ولك ان تقرأ قوله تدرك على صيغة المعلوم ويكون مسندا الى الغائبات وتجعل الادراك بمعنى الانكشاف والباء في قوله به للتعدية فيكون المعنى جوهر تنكشف له الغائبات بالوسائط آه 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 فكما ان باضاءة نور الشمس تدرك المبصرات كذلك باضاءة نوره تدرك المعقولات فالظاهر ان يجعل التعريف المذكور

٣ قوله اللهم الا ان يقال الخ اقول الصواب ان يقال لما لم يكن هناك جوهر تدرك به الغائبات والمحسوسات جميعا ماعدا النفس فلا بد من ان يحمل المغايرة المستفادة من الباء على المغايرة الاعتبارية سواء كان النفس ماديا كما هو عند جمهور المتكلمين او مجردا كما هو عند الحكماء وبعض المتكلمين (كلنبوى)

٥ قوله لان الكلام في العقل ﴿ ١٢٩ ﴾ الذي هو من صفات الخ لان الكلام فيما هو ليس

بمخرج عن ذات العالم
المكلف وصفاته والعقل
بهذا المعنى خارج وفيه
انه على هذا لا يصح
حصر الخارج في الخبر
الصادق اللهم الا ان
يكون الكلام في
الاسباب القريبة والا
لوجب ان تعد الشمس
منها لان لها دخلا
في الادراك بواسطة
البصر وقس
(كلبوى)

٦ قوله فتخصيص
الشارح السميعة الخ
يشير الى ان غرض
المحشى من هذا التعميم
هو التعريض بالقصور
والحق ان غرض
المحشى انه لو لم يحمل
عدم التقييد على العموم
لم يكن مخالفا للسميعة
وبعض الفلاسفة فلم
يكن ردالهما وان حمل
على العموم فكما يكون
ردالهما يكون ردا
لسائر المخالفين كالانحفي
ويمكن دفعه باختيار
الثاني وبحمل كلام
الشارح على التمثيل

تعريفا للعقل بهذا المعنى وانما ضعفه لانه بهذا المعنى ليس بمراد ههنا
٥ لان الكلام في العقل الذي هو من صفات المكلف وسبب لحصول علمه
(قوله والعرف واللغة على مغيرتهما آه) يعنى العرف واللغة يدلان على
مغيرة العقل والنفس فلذلك قال قيل اشارة الى ضعفه اقول هذا انما يتم
ان لو كان القائل بهذا المعنى منكرا لاطلاق العقل على القوة المذكورة اما
لو كان قائلا بها ويكون مقصوده من هذا التعريف انه يطابق العقل على
النفس ايضا كما يطلق على قوتها كما يدل عليه قوله عليه السلام اول
ما خلق الله العقل فقال له اقبل فا قبل الحديث وقوله عليه السلام ان الله
تعالى خالق العقل في احسن صورة فقال اقبل فا قبل فقال ادبر فادبر فقال
انت اكرم خلقى بك اكرم وبك اهين وبك اعذب وبك اثيب فلا فالاولى
ان يقال انما اورده الشارح بقيل اشارة الى انه بهذا المعنى غير مراد ههنا
لانه بهذا المعنى ليس سببا للعلم (قوله عدم تقييده آه) يعنى عدم تقييد العلم
بالضرورى او الاستدلالى او نحوهما بان يقول يفيد العلم في الالهيات او في
معرفة الصانع مع اتيانه معرفا بلام الاستغراق اشارة الى العموم يعنى انه
سبب لجميع انواع العلوم فاندفع مقاله الفاضل المحشى من ان عدم تقييده اشارة
الى الاطلاق لا الى العموم لان معنى الاطلاق هو عدم التقييد ومعنى العموم
هو الاستغراق والذي يفهم من عدم تقييده هو الاول دون الثانى
(قوله ففيله رد لفرق المخالفين آه) ٦ فتخصيص الشارح السميعة وبعض
الفلاسفة قاصر لان المخالفين خمس فرق الاولى منهم المنكرون لافادته
مطلقا والثانية المنكرون لافادته فيما سوى الهندسيات والحسابيات والثالثة
لافادته في النظريات فقط والرابعة لافادته في الالهيات فقط والخامسة
لافادته في معرفة الله فقط (قوله هذا دليل بعض الفلاسفة آه) يعنى ان المراد
بقوله بناء على كثرة الاختلاف آه كثرته في الالهيات فهو دليل الفلاسفة
المنكرين لافادته فيها فقط كما هو المذكور في المواقف وليس دليلا للسميعة
اذ دعواهم عام يشمل جميع النظريات من العدديات والهندسيات وغيرهما
والدليل محتص بما عداهما اذ لا كثرة اختلاف فيهما فلو جعل دليلا لهم
٧ لم يكن مثبتا لدعواهم (قوله لان هذا نسبة آه) لما كان قولهم النظر الصحيح
لا يفيد العلم في الالهيات بحسب الظاهر مسئلة من مسائل النظر لا الالهيات
فافادة النظر للعلم بهذه النسبة لانكون مناقضا لدعوىهم اثبت كونه

من الالهيات بقوله لان هذا نسبة عدم المعلوماتية آه ليتحقق التناقض وحاصله ان هذا الحكم في الحقيقة حكم من الالهيات لانه راجع الى ذات الله تعالى وصفاته لا يعلم بالنظر فيكون النظر فيه بانه لو كان ذات الله وصفاته معلوما بالنظر لما كثر الاختلاف وتناقض الآراء فيه لكن اللازم منتف فالملزوم مثله نظرا في الالهيات فلو كان مفيدا للعلم به لكان النظر مفيدا للعلم في الالهيات فيتناقض والفرق بين الاحكام الايجابية والسلبية في افادته النظر مما لا يرضى بسماعه الا اذ ان الكريمة (قوله لكن يرد آه) يعنى ٨ يرد على هذا الجواب انه انما يلزم التناقض لو ادعوا ان النظر لا يفيد شيئا من الظن والعلم واما اذا اعترفوا بافادته الظن على ما نقل عن الامام من انه لا نزاع لاحد في افادته الظن وانما الخلاف في افادته اليقين فلا تناقض لان لهم ان يقولوا ان نظرنا هذا يفيد الظن بان النظر لا يفيد اليقين في الالهيات لا العلم به حتى يتناقض (قوله يرد عليه آه) حاصله انا لانسلم انه لو افاد شيئا لم يكن فاسدا لجواز ان يكون فاسدا في نفسه ومفيدا للعلم بالخصم فانه معترف بان النظر يفيد العلم ففي هذا ايضا نظر يفيد العلم عنده بانه لا يفيد العلم والحجج الالزامية اعنى المركبة من المقدمات المسلمة عند الخصم شائعة في الكتب والقول بعدم افادته الالزام لعدم صدقه في نفس الامر قول بلا دليل لا يعاب به (قوله هذا انما ينفي العلم آه) اشارة الى ايراد اعتراض على قوله فان قيل آه وحاصله ان هذه الشبهة لا تستلزم المدعى لانها على تقدير تمامها انما تدل على امتناع العلم بان النظر يفيد العلم لانه ليس مفيدا في نفسه لان حاصلها ان كون النظر مفيدا للعلم لا يمكن ان يكون ضروريا حاصلها بدون الاستدلال ولا ان يكون نظريا حاصلها بالاستدلال ولا شك انه انما يلزم منه ان لا يكون كون النظر مفيدا حاصلنا اصلا وهو لا يستلزم عدم كونه مفيدا في نفسه والمدعى الثانى (قوله لكن القائل بنفسها آه) اشارة الى دفع الاعتراض المذكور يعنى ان القائل بالافادة يدعى العلم بها ايضا اذا لمقصود الاستدلال وهو انما يترتب على العلم ولانه لا يمكن دعوى شىء بدون العلم به والمنكر ينكرهما معا اى يدعى كون النظر مفيدا غير معلوم لنا وانتفاء هذا المجموع اما بانتفاء نفس الافادة او بانتفاء العلم بها فاذا افادت الشبهة المذكورة انتفاء العلم ثبت مدعى المنكر وخلاصة الجواب انا لانسلم ان مدعى المنكر نفي نفس الافادة بل نفي العلم بالافادة وهو اما بعدم الافادة

او على تنزيل غيرهما بمنزلة عدم بناء على عدم الاعتداء بغيرهما (كانبوى)

٧ قوله لم يكن مثبتا لدعويهم اى في زعمهم والافغايته عدم تمام التقريب وهو ليس اولى من فساد المادة براءة دليلهم فلا يدل على انه ليس دليلا للسمنية فان من استدل بفساد امانة يجوز ان يستدل بفساد الصورة تأمل (كانبوى)
٨ قوله يرد على هذا الجواب الخ لكن هذا الايراد مدفوع عن الشارح بسياق كلامه فان قوله فيما بعد بمعنى اما ان يفيد شيئا من افراد اليقين فلا يكون فاسدا ولا يفيد فلا تكون معارضا وان افاد الظن لان ما افاد الظن لا يكون معارضا لما افاد اليقين كما لا يخفى (كانبوى)

او بعدم العلم بها ولا يخفى عليك انه لو تمت هذه الشبهة لزم ثبوت نقيض
 مادعى المنكر الا ان يدعى الظن دون العلم (قوله اى اثبات افادة النظر الى
 آخره) يعنى ان الكلام على تقدير المضاف والمعنى انه يلزم اثبات افادة النظر
 بخصوص العلم بافادة ذلك النظر المخصوص له لان اثبات القضية الكلية
 القائمة اعنى كل نظر صحيح مفيد للعلم بالنظر المخصوص موقوف على افادته
 العلم بها ولا شك ان حكم هذا النظر اعنى كونه مفيدا مندرج تحت الكلية
 المذكورة فاثبات تلك الكلية بالنظر المخصوص يستلزم اثبات حكم هذا
 المخصوص بنفس افادته العلم وانه اثبات الشئ بنفسه (قوله وقد يقال الى آخره)
 حاصل هذا الجواب ان اللازم مما سبق اثبات افادة النظر المخصوص بافادة
 النظر المخصوص ولا نسلم انه اثبات الشئ بنفسه لان معنى اثبات الحكم بالنظر
 ان العلم به يستفاد من النظر بان يعلم المقدمات مرتبة فيعلم الحكم وهذا انما
 يتوقف على كون النظر مفيدا لاعلى العلم بافادته الا يرى اننا نحصل كثيرا
 من النتائج بالانظار الصحيحة مع الغفلة عن العلم بكونها مفيدة للعلم فاللازم
 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 الشئ بنفسه (قوله وقد يرفه
 الشارح الى آخره) حاصل تزييفه ان العلم بان النظر مفيد انما يستفاد من العلم
 بذلك النظر والعلم بافادته فيلزم استفادة العلم بافادته من العلم بافادته فيعود
 المحذور لان النتيجة لازمة للدليل والعلم باللازم انما يلزم من العلم باللازم
 والعلم بتحقيق الملزوم ولذا شرط الشيخ في الانتاج النطق بكيفية اندراج
 الاصغر تحت الاوسط ليتحقق له العلم بكيفية افادته وما ذكرته من اننا نحصل
 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 اى توقف الشئ على نفسه آه)
 يعنى ليس المراد من الدور معناه الحقيقي وهو توقف الشئ على ما يتوقف
 عليه لعدم وجود التوقف من الجانبين ههنا بل المراد لازمه اعنى توقف
 الشئ على نفسه اذ هو اللازم من توقف افادة النظر على افادته قال بعض
 الفضلاء معنى قوله وانه دورانه يستلزم الدور الحقيقي لان العلم بان كل نظر
 صحيح مفيد على تقدير اثباته بالنظر المخصوص موقوف على العلم بافادته لها

والحال ان العلم بافادة هذا النظر على تقدير اثباته بالنظر المخصوص موقوف على العلم بتلك الكلية لانه من فروعها والعلم بالفروع مستفاد من العلم بالاصل بضم الصغرى السهلة الحصول اليه بان يقال هذا النظر صحيح وكل نظر صحيح مفيد فهذا مفيد فلا حاجة الى حمل الدور على معناه المجازى اقول فيه بحث لانا لانسلم ان العلم بافادة النظر المخصوص موقوف على العلم بتلك الكلية وكون العلم بالفروع مستفادا من الاصل بجعله كبرى للصغرى السهلة الحصول انما يدل على استلزامه اياه واين الاستلزام من التوقف فان العلم بالنتيجة مستفاد من الدليل المعين فليس موقوفا عليه لجواز ان يحصل بوجد آخر نعم ان توقف الشيء على نفسه لازم لانا اذا اثبتنا الكلية بالنظر المخصوص فقد اثبتنا حكمه بنفسه وذلك ليس بدور حقيقة فلذا حمل المحشى على المعنى المجازى (قوله حاصله انا ثبتت الكلية الى آخره) يعنى لانسلم انه يلزم من اثبات افادة النظر بافادة النظر اثبات الشيء بنفسه لان المثبت هو افادة النظر من حيث كونه نظرا والمثبت هو افادته من حيث ذاته لانا ثبتت القضية الكلية القائلة بان كل نظر صحيح مفيد بالقضية الشخصية القائلة بان هذا النظر من حيث ذاته مفيد اذا المثبت لتلك الكلية هذا النظر المخصوص من حيث ذاته من غير ان يكون معتبرا 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 انما هو من حيث كونه نظرا فيكون الموقوف افادته من حيث كونه نظرا ولا خال فيه لتغاير المثبت والمثبت بالاعتبار وهذا خلاصة الجواب واما بيان انه يجوز ان يكون القضية الشخصية من حيث اخذه بعنوان شخصيته ضروريا وبعنوان كليته نظريا فلا دخل له في الجواب ولذا لم يتعرض له الشارح والمقصود منه دفع ما يورد من ان هذه القضية الشخصية لا تكون ضرورية لدخولها تلك الكلية فتكون نظرية ثابتة بافادة نظر آخر لها ويتكلم فيه ايضا فاما ان يذهب او يعود فيلزم الدور او التسلسل وحاصل الدفع ان تلك القضية الشخصية ضرورية اذا اخذ موضوعه من حيث ذاته مع قطع النظر عن كونه نظرا وهي بهذا الاعتبار بن مثبته على صيغة اسم الفاعل غير مندرجة تحت الكلية

ونظريّة اذا اخذ موضوعه بعنوان الكلية من حيث كونه نظرا وهو بهذا
 الاعتبار مثبتة على صيغة اسم المفعول مندرجة تحت الكلية ولا محذور
 في ذلك فان القضية تختلف بداهة وكسبا باختلاف العنوان فان قولنا
 خالق العالم موجود نظري وقولنا واجب الوجود موجود بديهي (قوله
 والاولى الى آخره) يعنى ان قوله باول التوجه يدل على ان المراد ما لا يحتاج
 الى سبب اصلا وقوله من غير احتياج الى التفكير يدل على ان المراد ما لا يحتاج
 الى النظر فاول تفسير البداهة مناف لآخره فالاولى ان يقال ما لا يحتاج
 الى سبب اصلا اذ العالم الحاصل باول التوجه لا يحتاج الى سبب من الاسباب
 سوى التوجه وانما قال والاولى لانه يمكن ان يقال ان المراد بالفكر المعنى
 اللغوى فالمعنى من غير احتياج الى ملاحظة امر آخر من فكر او احساس
 او حدس او تجربة (قوله وجعله تفسير الاول التوجه الى آخره) يعنى
 جعل قوله من غير احتياج الى التفكير تفسير او بيانا لاول التوجه فليس
 المراد باول التوجه ان لا يحتاج الى شئ اصلا كما يفهم منه ظاهرا بل ان لا يحتاج
 الى الفكر والترتيب لا يلايمه تقرير الشارح لانه يدل على ان المراد بالضرورى
 ما لا يكون لمباشرة الاسباب مدخل في حصوله حيث فسّر الاكتسابى
 المقابل له بما يكون بمباشرة الاسباب مدخل في حصوله ولا يصح ان يقال ان
 ما حصل من غير فكر ونظر فهو حاصل بدون مباشرة الاسباب لجواز
 ان يكون حصوله بالحدس والتجربة الحاصلتين باستعمال الحس قال بعض
 الافاضل فيد بحث لان الحاصل بالحدس والتجربة خارج عن المقسم فان
 كلا من ذلك مما يتعلق بما سوى العقل من الحس والتكرار اقول هذا مخالف
 لما مر في وجه حصر الاسباب في الثلاثة من ان الحدسيات والتجربيات
 والبديهيات والنظريات مرجع الكل الى العقل فانه المفضى 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 يلايم
 تقرير الشارح لانه يلايم لما قرره البعض من ان ما حصل بعد استعمال الحس
 فهو حاصل بدون مباشرة الاسباب بمعنى ان مباشرة الاسباب ليست مستقلة
 في حصوله كالا يخفى (قوله الظاهر من عبارة المصنف اه) يعنى ان الظاهر
 من مجموع عبارة المصنف وتقرير الشارح حيث ذكر المصنف الضرورى
 في مقابلة الاكتسابى وفسره الشارح بالحاصل بمباشرة الاسباب بالاختيار

ان الضرورى ههنا فى مقابلة الاكتسابى المقسر بما ذكر ومعناه مالا يكون
 حصوله بمباشرة الاسباب وهو الموعود بقوله وستعرفه (قوله ويرد عليه آه)
 اى يرد على ماهو الظاهر ان المثال الذى ذكره للضرورى ليس موافق له
 بالمعنى المذكور لان حصوله موقوف على التفات المقدور وتصور الطرفين
 المقدور لكونه كسبيا فلا يصدق عليه انه حاصل بدون مباشرة الاسباب
 بالاختيار قيل ان المراد مالا يكون تحصيله مقدورا بعد الالتفات وتصور
 الطرفين كما يشير اليه تمثيله لمباشرة الاسباب بصرف العقل والنظر
 فى الاستدلالات وتقليب الحدوة والاصغاء فى الحسيات ولا يخفى ان ذلك
 تكلف مع انه يلزم ان يكون الضرورى والكسبي قسمين للتصديق دون
 التصور والاصطلاح على خلافه (قوله وانه يلزم الى آخره) عطف على قوله
 ان المثال المذكور اى يرد على ماهو الظاهر انه يلزم على تقدير ان يكون
 الضرورى ما يكون حاصلًا بدون مباشرة الاسباب ان يكون حال بعض
 العلوم من التجريبات والحدسيات متروك البيان مع انه من العلم الثابت
 بالعقل على ما صرح به الشارح فى وجه حصر الاسباب ضرورة انه ليس
 بضرورى لعدم حصوله باول التوجه لتوقفه على الحدس والتجربة
 ولا كسبي لعدم حصوله بالاستدلال والكسبي من العلم الثابت بالعقل ما ثبت
 بالاستدلال وبما ذكرنا ظهر ضعف مقاله الفاضل الجليل من انا لانسلم
 ان الحدسيات والتجريبات متروكة فى البيان لدخولهما فى الكسبي فان المراد
 بالكسبي ما يكون لمباشرة الاسباب مدخل فيه ولا شك ان استعمال الحس
 وتكرار المشاهدة له مدخل فيها على ما بين فى محله لان الكسبي من العلم الثابت
 بالعقل ما يكون بالاستدلال كما يدل عليه قول المصنف وما ثبت منه بالاستدلال
 فهو اكتسابى وان كان الكسبي المطلق ما يكون حاصلًا بمباشرة سبب
 من الاسباب فتأمل اقول ويمكن ان يقال ان التجريبات والحدسيات داخلة
 فى الضرورى لان حصولهما وان كان بواسطة الحد والتجربة لكن
 توسطهما غير ملحوظ عند المشايخ لعدم تعلق غير منهما بتفاصيلهما على
 ما مر فى وجه حصر الاسباب ولذا جعلوهما مما ثبت بالعقل وان كان لاستعانة
 الحدس والتجربة بمدخل فيهما (قوله فالاولى الى آخره) يعنى ان الاولى ان
 المراد بالبدئية عدم توسط النظر فالمعنى ما ثبت منه بدون توسط النظر فهو
 ضرورى فيشمل الوجدانيات والحدسيات والتجريبات وقضايا قياساتها

معها و يكون الاستدلالى والاكتسابى مترادفين وانما قال فالاولى آه اشارة
 الى ان ما ذكره الشارح ايضا صحيح ولعل الوجه ما بيناه (قوله كلمة ما عبارة آه)
 يعنى ان المراد العلم الحاصل بقريضة ان الضرورى من اقسام العلم الحادث
 والحدوث يستلزم الحصول لاماييم الحاصل وما من شأنه الحصول وان
 لم يحصل فلا يرد النقض بالعلم بحقيقة الواجب فانه وان كان يصدق عليه
 انه علم من شأنه 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 عاداته تعالى بخلقه بعد استعمال اسباب العلم الا ان العلم بحقيقته
 ليس بحاصل بالفعل فن قال ان النقض بالعلم بحقيقة الواجب انما يرد على
 مذهب من قال انه يمتنع العلم بحقيقة الواجب لم يأت بشئ لان القائل
 بامتناع العلم بحقيقته تعالى الحكماء ونبتد من المتأخرين والمعروفون بهذا
 التعريف 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 شأنه ان يحصل انتهى اقول اعتبار الحصول في ماهية
 العلم انما يظهر على ما عرفه الحكماء من انه الصورة الحاصلة واما على
 ما عرفه المتكلمون من انه صفة توجب تميزا او ينكشف به آه فغير ظاهر
 لجواز ان يكون تلك الصفة حاصلة او غير حاصلة وعلى تقدير التسليم
 فاطلاق العلم على ما من شأنه الحصول مسامحة شائعة فيما بينهم فيجوز ان
 يكون التقييد لدفع ذلك الابهام واما ان العلم بحقيقة الواجب ليس من شأنه
 الحصول فهو مذهب الحكماء وبعض المتكلمين والجمهور على خلافه كما
 صرح به في شرح المواقف (قوله لكن يرد آه) يعنى ان شارح المواقف عرف
 الضرورى بما عرفه الشارح وادرج الحسيات فيه وبين وجه الاندراج
 بان الحسيات ليست حاصلة بمجرد الاحساس المقذور لنا والاحصل الجزم
 في جميع المواد مع تخلفه في وجدان الصفر اوى السكر مرا ورؤية الاحول
 الواحد اثنين ونحو ذلك بل لا بد في حصولها مع الاحساس من امور اخر
 يضطر العقل الى الجزم بسبب تحقق تلك الامور في بعض المواضع دون
 بعض وتلك الامور غير مقدورة لنا اذلا نعلم بتفاصيلها ولا زمان حصولها
 حصلت قبل الاحساس او مع الاحساس ولا كيفية حصولها فلو كانت
 مقدورة لنا لكانت معلومة لنا بخلاف النظريات فانها حاصلة بمجرد

النظر المقدور لنا وليس الامر آخر مدخل فيها والقول بأنه يجوز ههنا ان تكون امور يتوقف عليها حصول الجزم ولا نعلمها مفصلة يخالف لصريح العقل والاجاز ان يكون البديهيات الاولية ايضا موقوفة على امور لانعلمها وفيما قررنا لك اشارة الى دفع شبهة اوردت في هذا المقام تركناها صوتنا عن اطالة المرام (قوله وجوابه ان الشارح حل التعريف آه) حاصله ان من ادرج الحسيات في الضروري عرفه بما لا يكون النادرة مستقلة في حصوله والكسبي عرفه بما يكون القدرة مستقلة فيه فيدخل الحسيات في الضروري لتوقفها على امور غير مقدورة كالمزج ومن ادرج الحسيات في الكسبي عرفه بما يكون للقدرة دخل في حصوله والضروري بما لا يكون كذلك فيدخل الحسيات في الكسبي لحصولها بالاحساس المقدور فان قيل كون القدرة مستقلة في الحصول خلاف المذهب وان النظريات قد تتوقف على مبادئ ضرورية فلا يكون القدرة مستقلة في حصولها لتوقفها على المبادئ الغير المقدورة قيل المراد بالاستقلال الاستقلال عادة بمعنى ان الكسبي يتوقف على مجرد قدرتنا عادة والضروري ليس كذلك وعن الثاني ان اللازم مما ذكر ان يكون الامور التي يتوقف عليها العلم الكسبي غير مقدورة لان يكون نفس العلم به غير مقدور (قوله وجه التناقض آه) حاصله انه جعل الضروري اولا مقابلا للكسبي ثم جعل قسما من قسمه اعنى الحاصل بنظر العقل فيلزم كون قسم الشيء قسما من قسمه وهو يستلزم التناقض اذ يستفاد من الاول ان الضروري ليس باكتسابي ومن الثاني انه اكتسابي وحاصل الدفع منع لزوم ما ذكر للتغاير بين القسم والقسم (قوله وليت شعري آه) يعنى ان دفع التناقض فرع تخيله وههنا لا يتخيل التناقض وان جعل الضروري لمعنى واحد ما يقابل الاكتسابي لانه انما يلزم لو كان المفهوم من عبارة البداية ان الحاصل بنظر العقل المنقسم الى الضروري والاستدلالي قسم من المقابل له وليس كذلك لانه قد مر انه لا يتصور حصول العلم سواء كان ضروريا او نظريا بدون سبب من الاسباب وصاحب 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 الى الاسباب المباشرة وغيرها المتحققة في الضروري والاستدلالي على ما هو الظاهر من قوله

واسبابه اى واسباب العلم من غير تقييد بالمباشرة او غير هالى ثلاثة اسباب
 ثم قسم الحاصل بالسبب الخاص منها وهو نظر العقل اى توجهه وملاحظته
 الى الضرورى والاستدلالى ولاشك انه لا يلزم من ذلك كون قسم الشئ
 قسما منه اذ ليس نظر العقل من الاسباب المباشرة حتى يكون العلم الحاصل به
 علما حاصلًا بسبب المباشرة فيكون داخلًا فى الكسبى ويكون الضرورى
 قسما منه فيلزم التناقض بل هو شامل لنظر العقل وتوجهه الذى لا يكون
 على وجه المباشرة كما فى الوجدانيات كالعلم بوجوده وتغير احواله فانها
 حاصلة بملاحظة العقل التى ليست بمقدورة للعبد او يكون على وجه المباشرة
 كما فى النظريات والبدهييات التى سوى الوجدانيات فانها حاصلة بملاحظة
 العقل التى هى حاصلة بالقصد والاختيار فما حصل منه بدون المباشرة
 يكون ضرورى وما حصل منه بالمباشرة يكون نظريا بالمعنيين المذكورين
 اولا هذا نهاية تحرير كلام المحشى (قوله ولو سلم فيجوز آه) اى ولو سلم
 ان المقسم هو الاسباب المباشرة لكنه يجوز ان يكون بين المقسم والقيود
 التى حصلت الاقسام المختلفة بسببها عموم من وجه فيجوز ان يكون نظر
 العقل الذى هو اعم بقيد السبب المباشر به حصل منه قسم اعم من وجه
 من السبب المباشر فان نظر العقل متحقق فى الوجدانيات وليس بسبب
 المباشر والسبب المباشر متحقق فى الحسيات والخبر الصادق وليس بنظر
 العقل وكلاهما متحققان فى النظريات والمقسم للضرورى والاستدلالى
 فى قوله ثم الحاصل بنظر العقل ضرورى يحصل باول التوجه آه هو العلم
 الحاصل بالاعم اى بنظر العقل الاعم الشامل للسبب المباشر وغيره فلا يكون
 الضرورى داخلًا فى الكسبى فلا يلزم التناقض اصلا وبما حررنا لك اندفع
 ما قيل لا يجوز ان يكون بين المقسم والاقسام عموم من وجه يعرف ذلك
 من ملاحظة مفهوم التقسيم والمراد بقولنا الحيوان اما ابيض او اسود
 الحيوان اما حيوان ابيض او حيوان اسود لانه وان لم يجز ان يكون بين المقسم
 والاقسام عموم من وجه لكنه جائز بين المقسم وقيود الاقسام بل متحقق
 الا يرى ان الابيض الذى هو قيد محصل لقسم الحيوان اعم من وجه من الحيوان
 وهذا القدر يكفينا كما لا يخفى (قوله نعم يرد على التقسيم الثانى آه) يعنى
 نعم ان الضرورى فى التقسيم الثانى محمول على ما يحصل بدون فكر
 لكن لا لسبب انه لو لم يحمل عليه يلزم التناقض بل لاجل انه

لو حل على ما يحصل باول التوجه من غير سبب مباشر لم يصح حصر
ماحصل بنظر العقل في الضروري والاستدلالي لخروج الحدسيات
والتجربيات ضرورة انهما حاصلتان بنظر العقل وليستا بداخلتين في
الضروري لعدم حصولهما باول التوجه لتوقفهما على الحدس والتجربة
ولا في الاستدلالي لعدم احتياجهما الى نوع تفكير فيحتاج في دفعه الى جعل
قوله من غير احتياج الى تفكير تفسيرا الاول التوجه فيحصل للضروري معنى
آخر وهو ماحصل بدون فكر فالبراءة على حل الضروري على معنى
آخر ليس لزوم التناقض على ما ظن بل عدم استقامة الحصر وانما لم يحتمل
التفكير في قوله من غير احتياج الى تفكير على المعنى اللغوي اى من غير احتياج
الى سبب من الاسباب المباشرة فيكون الحدسيات والتجربيات داخلة
في الاستدلالي ولم يحصل للضروري معنى ثان لان تمثيله للضروري الحاصل
باول التوجه بقوله الكل اعظم من الجزء يأبى عن ذلك لاحتياجه الى
الى الالتفات المقذور وتصور الطرفين المقذور وبما حررنا لك ظهر ان
ما قاله الفاضل المحشى وانت خبير بان هذا الكلام اعتراف منه بان الحدسيات
والتجربيات وسائر الضروريات المقدورة كانت داخلة في الضروري
ولا شك ان الضروري باعتبار كونه مقدورا حاصلًا بمباشرة الاسباب
قسم من الاكتسابي وقد كان الضروري قسما للاكتسابي فيلزم ان يكون
قسيم الشيء قسما فيحتاج الى جواب الشارح بعيد عن المقصود برأى
اذ ليس المقصود ان الضروري بالمعنى الاول شامل للحدسيات والتجربيات
والضروريات المقدورة بل مقصوده ان ما ذكره الشارح من ان حل
الضروريات على المعنى الثاني دفع التناقض ليس بحجج لعدم التناقض
في كلامه بل فيه دفع لبطلان الحصر واين هذا من ذلك واعلم ان مقصود
المحشى من قوله وليت شعري كيف يتخيل التناقض ان من لاحظ عبارة
البداية كما ينبغي لا يتخيل التناقض الذي يفضى الى اعتبار المعنيين للضروري
نعم فيه ايهام التناقض لكنه يرتفع بادنى تأمل (قوله فيحتاج الى دفعه آه)
يعنى لو كان الالهام من الاسباب المفيدة للعلم بالنسبة الى عامة الخلق لبطل
حصر الاسباب العامة في الثلثة ويحتاج في دفعه الى ما يحتاج في دفع النقض
بالحدث والتجربة والوجدان وهو انه ليس لهم غرض متعلق
بتفصيلها وكان الحاكم في جميع ذلك العقل فلذا ادركوه في العقل

وان كان باستعانة من الحس والتجربة والوجدان والالهام لكنه ليس
 سببا عاما لخلق فلا يكون داخلا في المقسم اذا لمقسم الاسباب العامة
 لسائر الخلق فلا احتياج في دفعه الى ما ذكر (قوله الان تخصيص الصحة الى
 آخره) لان الالهام ليس من اسباب المعرفة بفساد الشيء ايضا والتخصيص
 يوهم كونها من اسبابها (قوله وجوابه انه خلاف الظاهر الى آخره) لان
 المتبادر من اطلاق الصحة ضد الفساد والمرض (قوله وفيه استدراك الى آخره)
 لانه يكفي ان يقال من اسباب المعرفة بالشيء قيل المعرفة يشمل التصور
 والتصديق والكلام ههنا في التصديق فادراج لفظ الصحة اشارة الى هذا
 (قوله وايهام خلاف المقصود) 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 المقصود قيل المراد بالشيء الحكم الذي هو الوقوع
 واللا وقوع ومعنى صحته مطابقتها 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
 المحشى بقوله وجوابه الى آخره يرد عليه فان حله على معنى المطابقة خلاف
 المتبادر وفيه استدراك لانه اذا كان المعرفة بمعنى العلم تكون المطابقة معتبرة في
 مفهومه وايهام خلاف المقصود (قوله كذا كائن ههنا غير مرضية) لانه
 قد جزم الشارح فيما سبق بان العلم عندهم لا يطلق على غير اليقنيات حيث
 حل التجلي على الانكشاف التام بمعنى عدم احتمال التقيض حالا ومألا فلا معنى
 ليراد كلمة كائن المشعرة بالظن (قوله فتأمل) وجه التأمل ان عبارة المصنف
 لا تدل عليه صريحا والعلم قد يطلق بمعنى الادراك مطلقا فيشملهما على
 ما يشعر به قوله فيما سبق ولكن ينبغي ان يحتمل التجلي الخ حيث عمم التعريف
 اولا وخصصه ثانيا فان قيل حصر الاسباب في الثلاثة قريبة صريحة على ان
 ليس المراد بالعلم مطلق الادراك لان اسبابه كثيرة كالخبر المقرون بالصدق
 والالهام وخبر الآحاد والرؤيا الصادقة قلت يجوز ان يكون الحصر للاسباب
 المعتد بها ٢ المفيدة للعلم بالتخلف وهذا القدر كاف ليراد كلمة كائن (قوله اشارة
 الى وجه التسمية) اى انما ذكرنا هذا القيد في التعريف اشارة الى وجه التسمية
 والمناسبة فان العالم مشتق من العلم بمعنى العلامة غلب لما يعلم به كاخاتم
 لما يختم به سمى به ماسوى الله تعالى من الموجودات لانه لما يعلم به الصانع

٢ قوله المفيدة للعلم بلا
 تخلف اقول فيعود النقض
 بالالهام المعلوم اى علم
 كونه الهاما من جانب
 الله تعالى لانه مفيد
 للعلم القطعى بلا تخلف
 وان كان مطلق الالهام
 لا يفيد بالتخلف لعدم
 القطع بالهامية بعض
 افراده ولذا كثير اما
 يظهر الخطاء فيما يدعى
 انه الكشف والالهام
 وهذا كما ان السبب
 الحواس السليمة والنظر
 الصحيح لا مطلق الحواس
 والنظر الا ان يقال
 ان الالهام المعلوم انما
 يفيد العلم بالتخلف لمن
 الهم اليهم فلا يكون
 سببا عاما لخلق
 والكلام فيه تأمل
 (كاتبوى)

(قوله وليس من التعريف) اي ليس جزء من التعريف حقيقة عند الشارح
والا يلزم الاستدراك لانه حل الغير على المعنى المصطلح فخرج الصفات
وصار التعريف جامعا ومانعا بدونه والمشهور انه جزء منه بناء على حل
الغيرية على المعنى اللغوي واخراج الصفات به اذ لا يعلم بها الصانع وظنى
ان المشهور اولى لان حل الغير على المصطلح بعيد عن الفهم وعلى تقدير
التسليم يلزم استدراك قوله من الموجودات لان الغير المصطلح لا يطلق
عندهم الاعلى الموجود (قوله يقال عالم الاجسام اشارة الى ان المراد الى آخره)
يعنى لما كان تعريف العالم بما ذكر موهما بخلاف المقصود من وجهين الاول
جواز اطلاق العالم على الجزئيات فانها الموجودة بالذات والثاني اختصاص
اطلاقه على المجموع حيث اورد صيغة الجمع وقال من الموجودات بيانا
للموصول ازاله بقوله يقال عالم الاجسام الخ فان في آتيان الاثلة من الاجناس
اشارة الى عدم جواز اطلاقه على الجزئيات فحينئذ معنى قوله من الموجودات
من اجناس الموجودات وفي اطلاق العالم على كل واحد من الاجناس اشارة
الى انه اسم موضوع للقدر المشترك بينها اي بين جميع الاجناس اعنى كونه
ماسوى الله تعالى فان القول بتعدد الوضع بحسب كل جنس كلفظ العين
قول بلا دليل وكذا جعل الوضع عاما والموضوع له خاصا فانه مخصوص
بمواضع عديدة واذا كان موضوعا لمعنى واحد مشترك بين جميع الاجناس
يجوز اطلاق العالم على كل واحد من الاجناس وعلى كلها اطلاقا للكلية
على جزئياته كاطلاق الانسان على كل واحد من زيد وعمر و بكر وعلى
كلها (قوله لانه اسم للكل الى آخره) عطف على قوله اسم للقدر المشترك
اي فيه اشارة الى انه ليس اسما للمجموع والا لما صح جمعه كما في قوله تعالى
رب العالمين والقول بالاشترار بين الكل وكل واحد خلاف الاصل لا يصار
اليه بلا ضرورة داعية اليه قال الشارح في شرح الكشف هو اسم لكل
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 ففي تفسير كلام المصنف بما ذكره
حزازة قلنا لا نسلم ذلك فان قوله العالم بجميع اجزائه حادث قضية كلية معناه كل
جنس يصدق عليها مفهوم اسم العالم بجميع اجزائه حادث ففيه اشارة
الى ان كل جنس من الاجناس حادث مع حدوث الاجزاء التي يتركب منها

في الخارج ومعنى تركيبه منها في الخارج تركيب جميع جزئياته منها كما يقال
 جنس البيت مركب من الجدر ان والسقف فهو ابلغ في الرد على الفلاسفة
 هذا والفضلاء في توجيه عبارة المتن وجوه تركناها مخافة الاطئاب وما ذكرته
 فيه اقرب الى الفن والصواب (قوله والمشهور ان الصورة النوعية الى آخره)
 المقصود من هذا دفع ما يتجه من انه كان على الشارح ان يقول وصورها
 لكن بالنوع والجنس فان الفلاسفة قالوا ان الصورة الجسمية للعناصر قديمة
 بنوعها بمعنى ان الصورة الجسمية طبيعة نوعية لا تعدد الامور 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 متحققة 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 ولبس الصورة
 النارية وبالعكس حتى يجوزوا ان يكون نوع النار حادثا بسبب الحركات
 الفلكية عن نوع الهواء ولا يجوز خلوها عن طبيعتها الجنسية وحاصل
 الدفع ان المشهور وان كانت الصورة النوعية قديمة بالجنس لكنه يشكل
 عليه ببقاء صور الاسطوانات اي العناصر الاربعة فانها باعتبار تركيب
 الجسم منها يسمى اسطوانات وباعتبار تحليلها اليها عناصر في امزجة المواليدها
 الثلاثة اعنى المعادن والنباتات والحيوانات القديمة بالنوع فانهم صرحوا
 بان صور العناصر باقية على حالها في امزجة المواليدها ولذا يتصل كل واحد
 منها بعد الافتراق بمركزها وهي قديمة بالنوع عندهم بحسب تواردها افرادها
 الشخصية من العدم الى الوجود كالحركة فيلزم قدم الصور النوعية المختصة
 بكل عنصر بالنوع بحسب تواردها والالم تكن المواليدها قديمة بالنوع
 فلا معنى لكون الصورة النوعية قديمة بالجنس وتجويز حدوث نوع النار
 نعم انه يجوز الانقلاب بحسب الكون والفساد في الافراد الشخصية من كل
 نوع فكان الشارح ترك ذكر الجنس وقال ان الصورة مطلقا قديمة بالنوع
 ميلا الى هذا التحقيق المفهوم من الاشكال او اراد بالنوع النوع الإضافي
 اعنى المندرج تحت الآخر فيصدق على الصور النوعية ويكون موافقا
 للمشهور (قوله قيده بالاضافة آه) اي قيد القيام باضافته الى العين او الممكن

احتراز عن قيام الواجب بذاته فان معناه استغناءه عن المحل لان يكون
 تحيزه بنفسه الاتحيز للواجب (قوله ثم لا يخفى الى آخره) يعنى ان تعريف
 قيام العين بالذات يصدق على المركب من عين و عرض قائم بذلك العين
 كالسير المركب من الحش و الهيئة العارضة لها بسبب التأليف فانه
 يصدق عليه انه متحيز بنفسه غير تابع لتحيزه لتحيز شئ آخر مع عدم صدق
 المعرف اعنى قيام العين عليه اذا مشهور انه ليس بعين فكيف يصدق
 عليه القيام بالذات المختصة به و بما حررنا لك اندفع ما قيل في دفع هذا
 النقص من ان الواحدة النوعية معتبرة في تقسيم العالم الى العين و العرض
 و الصورة المفروضة انما هو من اجتماع القسمين لان هذا الجواب انما يتم
 ان لو قرر عبارة المحشى بانه يتحقق في الصورة المفروضة معنى القيام بالذات
 فيكون عيناً مع انه ليس بعين و يكون المقصود ابطال انحصار التقسيم و ليس
 كذلك بل مقصوده انه يصدق عليه تعريف قيام العين بالذات و لا يصدق
 المعرف لانه يختص بالعين و هو ليس بعين و حينئذ لا فائدة في اعتبار الوحدة
 النوعية في المقسم كما لا يخفى و انما قال و المشهور لان بعضهم ذهبوا الى انه
 عين فانه عبارة عن الاجزاء المخصوصة التى اعتبرها العقل على وضع هيئة
 مخصوصة من غير ان يكون الهيئة مقومة فانها امر اعتبارى غير موجود
 فكيف يكون جزءاً للموجود و اجيب عن الاشكال المذكور بان معنى التحيز
 بنفسه ان لا يكون عروض التحيز له بواسطة في العروض و التحيز لذلك
 المجموع انما عرض بواسطة جزئه الذى هو العين و لا ينتقض تعريف قيام
 العرض اذ لا يصدق على ذلك المركب انه متحيز بواسطة موضوعه بل
 بواسطة جزئه (قوله ليس امراً آخر بل عين وجوده الى آخره) اعلم انه قد
 اشتهر فيما بينهم ان معنى وجود العرض في الموضوع ان يكون وجوده في نفسه
 هو وجوده في الموضوع و فسر السيد السند في شرح المواظف بعدم
 تمايزهما في الاشارة الحسية و الشارح فسر به بان يكون وجود العرض في نفسه
 هو وجوده في موضعه و قيامه به بمعنى انه ليس وجوده امراً آخر غير
 وجوده فيه و قيامه به على ما يدل عليه قوله بخلاف وجود الجسم في الحيز
 فان وجوده في نفسه امر و وجوده في الحيز امر آخر و لذا علل امتناع
 الانتقال به ٣ و رده السيد السند بانه ليس بشئ اذ يقال وجد السواد في نفسه
 فقام بالجسم و تخلل الفاء بينهما فيصح المغايرة بحسب الذات ٤ و ايضا مكان

٣ فالقيام متأخر بالذات
 عن وجوده فكيف
 يكون نفسه و فيه انا
 لان سلم صحة هذا القول
 و قد قلتم ان الموضوع
 شرط لوجود العرض
 ولو كان الوجود مقدماً
 على القيام لم يكن
 الموضوع محتاجاً اليه
 و لو سلم فليكن الترتيب
 بالفاه للتغاير الاعتبارى
 كما في قولهم رماه فقتل
 (مص)

٤ و حاصله ان امكان
 الوجود الرابطى
 متغاير لامكان الوجود
 المحمولى لتحقق الاول
 في الامور الاعتبارية
 القائمة بحالها كالعنى
 و الثانى في الذات
 القائمة بنفسها فيكون
 الوجود ان متغايرين
 و فيه ان التغاير بين
 الامكانين في العرض
 ممنوع و شوته فيما عداه
 لا يجدى نفعاً اذا الشارح
 العلامة يقول ان
 وجوده في نفسه هو
 وجوده في الموضوع

ثبوت الشيء في نفسه مغاير لامكان ثبوته لغيره لانه كثيرا ما يتحقق الاول دون الثاني فان البياض يمكن ثبوته في نفسه مع انه لا يمكن ثبوته للسواد واذا كان الامكانان متغايرين فكيف يتحد الممكنان اعني الثبوتين ويمكن الجواب بان عبارة الشارح محمولة على التسامح كالمشهور والمنقح اتحادهما في الاشارة الحسية فتأمل (قوله بمعنى البعد المفروض آه) يعنى ليس المراد بالطول والعرض والعمق ما هو المتعارف اعني الابعاد الثلاثة المتقاطعة على زوايا قائمة بل المعنى الاعم وهو البعد المفروض اولا وثانيا وثالثا لان تأليف الجسم من ثلاثة اجزاء انما يوجب حصول الابعاد بهذا المعنى بان يتألف اثنان ويقع الثالث على ملتقاهما فيحصل مثلث جوهرى من ثلاثة خطوط جوهرية فالامتداد المفروض اولا طول وثانيا عرض وثالثا عمق (قوله ليتحقق تقاطع الابعاد آه) اى ليكن وجود الابعاد المتقاطعة فيد اذ لا يجب الابعاد الثلاثة فضلا عن كونها متقاطعة كما في النكرة والاسطوانة والمخروط المستديرين وكذا في قوله ليتحقق الابعاد الثلاثة (قوله رد بان التقاطع الى آخره) يعنى ان اشتراط التقاطع لا يوجب اشتراط الثمانية لحصوله باربعة بان يتألف اثنان في الطول ويقوم الجزء الثالث بجانب احدهما فيحصل العرض ويقوم الجزء الرابع على الجزء الذى قام بجانبه الثالث فيحصل العمق بان يتألف مثلا جزآب فيحصل الطول وقام بجانب ب مثلا ج فيحصل العرض وقام على ب فيحصل العمق فهنا ثلاثة ابعاد احدها من اب والثاني من ب ج والثالث من ب د متقاطعة على نقطة ب وهى الجزء المشترك بينها وبما ذكرنا ظهر لك الاختلال في عبارة المحشى فان قوله يقوم عليه رابع صفة لقوله ثالث ولا شك ان قيام الرابع على الثالث لا يحصل به التقاطع وان حصل به الزوايا القائمة على هذه الصورة ٩ فالواجب فوقه رابع اى فوق احدهما رابع كما في المواضع اللهم الا ان يقال انه صفة لاحدهما بخذف الموصول اى الذى يقوم عليه رابع او يقال ان احدهما لعدم تعيينه في حكم النكرة فيجوز وقوع الجملة الخبرية صفة له على نحو ما قال الفاضل الجلى في حاشية المطول ان جملة كثرت ايديه في قولنا فلان كثرت ايديه صفة لفلان اما بتقدير الموصول او بان علم الجنس في حكم النكرة ثم ان تقاطع الابعاد على التوائهم في الخطوط الجوهرية حاصل اذا فرضت متجاوزة وذلك كاف ههنا فلا يرد ما قيل انه اذا كان احد الجواهر ملتمق لم يكن

٩

ب . . ا

ج . . د

ضلع الزاوية خطأ ومن الواجب ان يكون كذلك كذا افاده بعض الافاضل
(قوله وان كان لفظيا راجعا آه) المقصود من هذا بيان فائدة قوله راجعا الى
الاصطلاح وعدم مخالفته لما في المواقف ودفع ما قيل من ان حاصل ما ذكره
الشارح بقوله بل هو نزاع في ان المعنى الذى وضع لفظ الجسم آه ان لفظ الجسم
يطلق على كذا ولاشك انه نزاع لفظى يعنى انه ليس نزاعا لفظيا بمعنى
كونه راجعا الى الاصطلاح بان يكون لفظ الجسم في اصطلاح موضوعا
للمركب من جزئين وفي اصطلاح للمركب من ثلاثة وفي اصطلاح للمركب
من ثمانية اذ لامشاحة في الاصطلاح وان كان نزاعا لفظيا بمعنى انه نزاع
في معنى لفظ الجسم بانه هل يتحقق بمطلق التركيب او بالتركيب من ثلاثة
او من ثمانية فالشارح نفي النزاع اللفظى بمعنى الرجوع الى الاصطلاح وصاحب
المواقف اثبته بمعنى انه نزاع في اطلاق اللفظ بحسب العرف واللغة فلا منافاة
بين كلاميهما (قوله اى مطابقا للواقع آه) اذ معنى الانقسام الفرضى
هو فرض شىء غير شىء بحسب التعقل كليا ومعنى الانقسام الوهمى فرض
شىء غير شىء بحسب التوهم جزئيا وفائدة ايراد الفرض ان الوهم ربما
لا يقدر على استحضار ما يقسمه لصغره اولانه لا يقدر على احاطة ما لا يتناهى
والفرض العقلى لا يقف لتعلقه بالكليات المشتملة على الصغير والكبير
والمتناهى وغير المتناهى كذا في شرح الاشارات للصحفة الطوسى
وبعضهم لم يفرق بينهما لكن اعادة كلمة لافى عبارة الشارح صريح في الفرق
ووجد امتناع الانقسام الوهمى انه لصغره لا يدركه الحس ولا يقدر على
استحضاره واما وجه امتناع الانقسام 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 شىء يعنى ان المراد بعدم انقسامه
فرضا عدم القسمة الفرضية المطابقة لما فى نفس الامر لاعدم مطلق تصور
العقل فيه شيئا غير شىء لانه غير متمتع فى شىء من الاشياء اذ للعقل فرض
كل شىء وتصوره حتى عدم نفسه وبما قررنا اندفع ما قال بعض الفضلاء
انه لا خفاء فى ان هذه الكمية فى حيز المنع اذ لا يمكن فرض اشتراك الجزئى
الحقيقى فى كثيرين اذ الفرض فيه متمتع كالمفروض كما بين فى موضعه

لان الفرض الممتنع في الجزئي الحقيقي بمعنى التجويز العقلي لا بمعنى التقدير
 المتعبر في تعريف المتصلة اعني ملاحظة العقل وتصوره فانه غير ممتنع
 في شئ من الاشياء على ما حققوه ولو حل الفرض في عبارة الشارح على معنى
 التجويز العقلي لم يكن حاجة الى تفيده بالمطابقة فان تجويز انقسامه
 ممتنع كتجويز اشتراك الجزئي وان لم يكن تصوره مما ممتنعين ولعل المحشى
 تركه لان الاول اسبق الى الفهم (قوله وان امكن دفعه) اي وان امكن
 دفع منع حصر العين في الجسم والجوهر بالمجردات ونحوها بان المقصود
 بالتقسيم حصر العين الذي ثبت وجوده والمجردات ونحوها لم يثبت عندنا
 فهي خارجة عن المقسم (قوله لا يقال احتمال جزء لا يدل الدليل آه) يعني
 لا نسلم ان المقصود ما ثبت وجوده اذ لو كان كذلك لبقى احتمال ان
 يكون جزءاً من اجزاء العالم اعني المجردات لا يدل الدليل على حدوثه وهذا
 ينافي غرض المصنف اذ مقصوده بيان حدوث العالم بجميع اجزائه الشاملة
 للموجودة والمحتملة الوجود وانما قلنا انه بقي احتمال جزء لا يدل الدليل على
 حدوثه لان الدليل المذكور على ماسيجي انما يدل على حدوث ماله كون
 في الحيز والمجردات لا حيز لها فلا يدل على حدوثها وما قاله الفاضل المحشى
 من ان هذا الاعتراض على هذا التتمير مع الجواب بعينه الاعتراض الاول
 مع الجواب الذين ذكرهما الشارح فيما سيأتي في قوله وههنا اباحت آه
 فليس بشئ لان الاعتراض الذي ذكره الشارح منع لصغري الدليل اعني
 العالم اما اعراض او اجسام او جواهر با نانا لا نسلم الحصر المذكور لجواز
 كونه مجردا والجواب اثبات المقدمة المنزوعة بان المقصود حصر ما ثبت وجوده
 فالمجردات خارجة عن المقسم والاعتراض الذي ذكره المحشى بقوله لا يقال
 آه اعتراض على هذا الجواب با نانا لا نسلم ان المقصود حصر ما ثبت وجوده لانه
 ينافي غرض المصنف فهذا الاعتراض والجواب متأخر عنه بمرتبة كاتشهديه
 الفطرة السليمة قال الفاضل الجلي في تقرير هذا الاعتراض لا يقال نعم
 ان وجود الجواهر المجردة غير ثابت لكن وجود جزء لا يتجزى مبرهن ثابت
 بالدلائل القطعية فيحتمل ان يكون بعض منها قديما مستمرا لا يدل الدليل
 على حدوثه ولا خفاء في انه ينافي غرض المصنف انتهى وفيه بحث لان احتمال
 وجود جزء كذلك ممتنع لان خلاصة الدليل على ماسيجي ان كل ماله كون
 في الحيز فهو محل الحركة والسكون وكل ما كان كذلك فهو حادث ولا شك

ان وجود الجزء بدون الكون في الحيز محال فيكون حادثا البته فلا معنى لعدم دلالة الدليل على حدوثه (قوله وايضا وجود جوهر مركب آه) اعتراض على قول الشارح ولم يقل وهو الجوهر احترازا عن ورود المنع آه بان مثل هذا المنع وارد على قوله واما مركب من جزئين وهو الجسم بان يقال ان حصر المصنف المركب في الجسم ممنوع لجواز ان يكون المركب حاصلا من جوهرين مجردين فلا يكون جسما فلم يلتفت الى هذا المنع ولم يقل كالجسم (قوله لانا نقول النرض بيان آه) هذا جواب عن الاعتراض الاول يعنى ليس غرض المصنف من قوله والعالم بجميع اجزائه الاجزاء مطلقا بل الاجزاء المعلومة الوجود اذ المقصود منه اثبات الصانع وصفاته وهو انما يعلم من اجزائه المعلومة الوجود فعدم بيان حدوث المحتمل اعنى المجردات لا ينافى غرض المصنف (قوله واحتمال المركب آه) جواب عن الاعتراض الثانى وحاصله ان التركيب من المجردات وان كان محتملا الا انه لم يذهب اليه احد فلذا لم يلتفت اليه المصنف واوردته بعبارة تفيد حصر المركب في الجسم بخلاف المجردات فان كثيرا من الناس قائل بها فالتفت اليه وادى بعبارة التمثيل (قوله اى مستقيم لان اللازم آه) يعنى ان تفسير الخط بالمستقيم ليس للاصلاح بل هو بيان للواقع اذ اللازم من وضع الكرة الحقيقية على السطح الحقيقي المستوى على تقدير تماسها بجزئين او اكثر وجود الخط المستقيم ضرورة ان مابه المماس من الكرة يكون منطبقا على السطح فيكون مستقيما لاستقامته وان كان وجود مطابق 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 لانه طرف ونهاية عارضة له والكرة الحقيقية غير متناهية في الوضع لعدم وجود نهايتها في الاشارة الحسية وان كان متناهيا في المقدار بمعنى انه يمكن ان يفرض بقدر محدود فاقيل ان وجود الخط المستدير بالفعل لا ينافى الكرة الحقيقية ليس بشيء وانما قال بالفعل لان الخط المستدير بالتقوية موجود فيها عندهم بمعنى انه لو قسم حصل الخطوط المستديرة ولا ينافى الكرة الحقيقية وانما قال عندهم لان بعض المتكلمين ذهبوا الى ان السطوح مركبة من الخطوط الجوهرية فيكون الخط المستدير موجودا فيها بالفعل عند ذلك البعض هذا تحقيق عبارة المحشى ولا يخفى انه لا فائدة حينئذ في تفيد الخط بالفعل في قول الشارح والالكان فيها

خط بالفعل الى آخره فان وجود الخط المستقيم مطلقا ينافي الكرة الحقيقية
 اللهم الا ان يكون بيان اللواقع ايضا و ايضا انما يتم لو كان قيد الاستواء في قوله
 على سطح حقيقي مرادا محمولا على غفلة الشارح على مقاله بعض الافاضل
 والظاهر من عبارته ان المراد به ما يكون سطحا حقيقيا لاحسبا مطلقا سواء
 كان مستويا او غير مستويا فحاصل الاستدلال انه لو وضع الكرة الحقيقية
 في نفس الامر الانحسب الحس على السطح الحقيقي لم يكن المماساة الاجزاء
 غير منقسم لانها لو كانت بجزئين لكان في الكرة خط بالفعل اما مستقيما ان
 وضع على السطح المستوي او غير مستقيم ان وضع على غير المستوي فلم يكن
 الكرة حقيقية لان وجود الخط بالفعل ينافي في الكرة الحقيقية عندهم على
 ما زعموا قدبروا وحفظ (قوله يرد عليه ان العقل جازم بان جميع مراتب الاعداد
 اكثر الى آخره) يعني ان جميع الاعداد من الواحد الى غير النهاية
 اكثر من المراتب التي يعد اي ينقص العشرة من تلك المراتب وهي ما بعد
 العشرة فلفظ يعد بصيغة المضارع المجهول من العد بمعنى الاسقاط
 و خلاصته ان جميع مراتب الاعداد اكثر مما يعد العشرة لشمولها مرتبة
 الآحاد ايضا مع ان كلا منهما غير متناهية وقيل في توجيهه ان جميع مراتب
 الاعداد اي كل واحدة منها اكثر من مرتبة يعد العشرة من تلك المرتبة
 مثلا مرتبة الآحاد اكثر من مرتبة العشرات التي يعد العشرة من الآحاد
 و مرتبة العشرات اكثر من مرتبة المئات التي يعد العشرة من العشرات
 ولا يخفى انه تكلف بعيد عن الفهم مع العبارة اللاتقة بهذا المعنى ان جميع
 مراتب الاعداد اكثر من عشراتها وفي بعض النسخ مما بعد بلفظ الظرف
 المقابل للقبل فالمعنى ان جميع مراتب الاعداد اكثر من المرتبة التي بعد العشرة
 اعنى احد عشر 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 عندهم ولفظ التعلقات يجوز
 ان يكون على معناه او بمعنى المتعلقات واجيب عن هذا الاعتراض بان المراد
 ان القالة والكثرة في الامور الموجودة لا يتصور بدون التناهي و مراتب
 الاعداد امور وهمية والموجود من المعلومات والمقدورات متناهية وفيه
 بحث لان الاجزاء الموجودة في الجسم ايضا متناهية واما الاجزاء الممكنة فهي
 لا تقف الى حد كما لا تقف الاعداد والمعلومات والمقدورات اليه

(قوله حاصل هذا الوجه ان كل ممكن الخ) يعني ان كل واحد من الافتراقات
الغير المتناهية التي يقبلها الجسم ممكن وكل ممكن مقدور الله تعالى فله تعالى
ان يوجد جميعها فكل مفترق واحد حادث من ايجاد تلك الافتراقات
جزء لا يتجزى اذ لو امكن افتراقه بوجه مأمرة اخرى لزم قدرته تعالى
عليه ضرورة كونه ممكنا فيكون موجودا داخلا تحت الافتراقات المفروضة
الوجود فلم يكن ما فرضنا مفترقا واحدا غير قابل للافتراق مرة اخرى
بل مفترقين هذا خلف وان لم يمكن افتراقه مرة اخرى بوجه من الوجوه
ثبت المدعى اعنى وجود جزء غير منقسم (قوله وعلى هذا التقرير لا يرد
اعتراض الشارح) وهو ما سيجي بقوله والافتراق ممكن لال نهاية فلا يستلزم
الجزء لانه اذا كان الافتراق ممكنا الى غير النهاية يكون جميع تلك الافتراق
مقدور الله تعالى فله ان يوجد كلها فثبت الجزء قال بعض الفضلاء ليس
معنى قولهم ان الافتراق ممكن الى غير النهاية انه يمكن خروج الانقسامات
الغير المتناهية من التوهم الى الفعل بان يكون في الوجود امور غير متناهية
بالفعل فان ذلك باطل ببرهان التطبيق بل المراد انه من شأنه وقوته ان يقبل
الانقسام دائما ولا ينهي الى حد لا يمكن فيه فرض شىء غير شىء فلا يوجد
جميع انقسامات الغير المتناهية فلا يكون كل مفترق واحد جزءا لا يتجزى
ولا يلزم من امكان افتراقه مرة اخرى خلاف المفروض انتهى والاولى
ان يقال بطلان خروج الانقسامات الغير المتناهية بالفعل بامتناع اشتمال الجسم
المتناهي 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 المتحققة في الجسم
بالقوة ممكنا يكون جميعها مقدورة لله تعالى فيجوز خروجها من القوة
الى الفعل مجتمعة او متعاقبة على رأيهم وحينئذ يكون كل مفترق واحد جزءا
لا يتجزى ويتم الدليل عليهم انزاما (قوله ان قلت النقطة الى آخره) حاصله
انهم صرحوا بان النقطة نهاية عارضة للخط اولا وبالذات فلا يوجد بدونه
اذ الاعراض الاولوية للشىء لا يوجد بدونه ولا خط بالفعل في الكرة على مامر
فلا نقطة فتكون مابه التماس جزءا لا يتجزى (قوله تلك القضية مهملة
الى آخره) يعني ان قولهم النقطة نهاية الخط قضية مهملة في قوة الجزئية

لا كلية فان نهاية احد سطحي المخروط المستدير اعني السطح المبتدى من القاعدة المنتهى الى النقطة في جانب الرأس 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 يخرج عن مكانها نقطتان غير متحركتين هما قطبا الكرة والمخروط شكل يحيط به سطحان احدهما قاعدته والآخر مبتدأ منه ويضيق عليه الى ان ينتهي بنقطة هي رأسها فان كانا مستديرين يسمى صنوبريا ومستديرا والافضلعا (قوله لانه في الآخرة الى آخره) يعني ان اثبات الهيولى والصورة يؤدي الى نفي حشر الاجساد لان الحشر سواء كان بجمع الاجزاء الاصلية المتفرقة او باعادتها بعد العدم انما يكون في دار الآخرة فينافيه استمرار الاولى وعدم زوالها وهذا اولي مما قيل في بيان ان هلاك البدن لا يكون بتفرق اجزائه لامتناع وجود كل من الهيولى والصورة الجسمية والنوعية بدون الاخرى فلا يكون الحشر بجمعها بانتفاء الصورة والاعراض الشخصية ومن البين ان المعدوم لا يعاد لان هذا البيان انما يتم على تقدير تامة امتناع اعادة المعدوم ودونه خرط القناد (قوله ادلة دوامها الى آخره) يعني ان الظاهر المتبادر ان قوله المبني عليها صفة لكثير من اصول الهندسة فيكون المعنى ان فيه نجاة عن كثير من اصول الهندسة التي يتنى عليها دوام حركة السموات لكن ادلة دوامها المتداولة في الكتب المتعارفة غير مبنية 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 يؤدي الى القدم ويتنى عليها دوام الحركة فان دوام حركتها مبني على ان يكون قابلا للحركة المستديرة وذلك مبني على ان لا يكون المسافة مركبة من اجزاء لا تجزى بل متصلا واحدا في انفسها على ما بين في محله (قوله وقيل لا اما لخروجها بكلمة مالى آخره) يعني ان كلمة مالى 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 تكون الصفات واجبة

اذلا واسطة بين الممكن والواجب لكنهم التزموا ذلك وقالوا انها قديمة
واجبة لكن لالذاتها ولاغيرها بل لما ليست عينها ولاغيرها والمحال تعدد
الواجب لذاته ولايخفى انه تستر محض (قوله واما لانها عرض الى آخره)
يعنى قيل ان قوله ويحدث الى آخره ليس من تمام التعريف بل هو حكم من احكام
العرض غير شامل لجميع افراده لان الصفات داخلة في تعريف العرض
ضرورية انها ممكنة لاحتياجها الى ذات الواجب غير قائمة بذاتها اما لان
معنى القيام بالذات هو التحيز بنفسه ومعنى عدم القيام بالذات عدم
التحيز بنفسه فاما ان لا يكون متحيزا كالصفات او متحيزا بالتبعية كالاعراض
فعدم القيام بالذات اعم من القيام بالغير واما لان عدم القيام بالذات وان كان
مساويا للقيام بالغير الا انه مفسر بالاختصاص عند المحققين كما ذكره
السيد السند في شرح المواقيف فلا يصح اخراجها عنه ولا نسلم ان كل ممكن
حادث بل ما يكون صدوره بطريق الاختيار والصفات صادرة عنه
تعمان بطريق الايجاب وهذا مما ذهب اليه بعض المتأخرين ودخولها
في العرض لا يوجب جواز اطلاق العرض عليها لايهامه خلاف المقصود
اذ اطلاقه شائع في الحادث فلا يردان اطلاق العرض على صفاته تعالى
مما لم يرد به اذن الشارع فكيف تدرج فيه قال الفاضل الجلي في توجيهه
واما لان الصفات اعراض محدثة في ذاته تعالى كما ذهب اليه الكرامية فلا
يجوز اخراجها انتهى وفيه ان هذا التعريف تعريف الاصحاب فلا معنى
لحمله على مذهب الكرامية (قوله ذكر في شرح التجريد) قال بعض الافاضل
المذكور في شرح التجريد ان الاعراض المحسوسة لا تحتاج الى اكثر من
جوهر بمعنى انه يمكن وجودها في جوهر واحد اذ وجودها غير مشروط
بالمزاج والتركيب عندنا خلافا للفلاسفة وما ذكره الشارح ههنا من ان
ماعداد الاكوان من الاعراض لا يوجد في غير الاجسام بمعنى انه لم تجر
عادته تعالى بخلقه في غيرها وان كان ممكنا فلا منافاة بينهما لان كلام شرح
التجريد في الامكان وكلام الشارح في الوقوع (قوله ولك ان تستدل الى
آخره) يعنى لك ان تستدل على حدوث الاعراض بان العرض لا يتبع زمانين
والالكان البقاء معنى قائما به يلزم قيام العرض بالعرض وهو باطل لكن تركه
الشارح ههنا لانه مسلك خاص للشيخ الاشعري غير تام عند غيره وبين
حدوثها بوجه مقبول مع انه قد اشار اليه في بيان حدوث الحركة والسكون

بقوله واما حدوثهما فلا نهما من الاعراض وهي غير باقية (قوله اذالتصد
الى ايجاد الموجود مع آه) يعنى ان اثر المختار يجب ان يكون حادثا اذ لو كان
قدما لكان التصد الى ايجاده حاصلا وجوده والتصد الى ايجاد الموجود مع
بالضرورة لانه تحصيل الحاصل فلا بد ان يكون التصد مقارنا لعدم الاثر
فيكون اثر المختار حادثا قطعاً (قوله واعترض آه) حاصله ان اثر المختار
انما يلزم ان يكون حادثا اذا كان تقدم التصد على الوجود بحسب الزمان
فيكون مقارنا لعدم الاثر وهو ممنوع لم لا يجوز ان يكون تقدم التصد الكامل
على الوجود بحسب الذات كما ان تقدم اليجاد عليه كذلك فيجوز مقارنة
التصد للوجود بحسب الزمان اذ لا منافاة بين التقدم الذاتى والمقارنة الزمانية
كما يجوز مقارنة اليجاد له بحسب الزمان وحينئذ لا يلزم حدوثه لعدم سبق
التصد عليه بالزمان ولا التصد الى ايجاد الموجود لعدم كونه موجودا
بوجود قبل هذا اليجاد عليه كما لا يلزم شئ من ذلك من تقدم اليجاد
عليه وانما قيد التصد بالكامل اعنى ما يكون مستلزما للمقصود وهو قصد
الواجب تعالى وتقدس احترازا عن التصد الناقص اعنى قصد واحدنا
فانه متقدم على اليجاد والوجود بالزمان ضرورة انه يحتاج في حصول المقصود
بعده الى مباشرة الاسباب واستعمال الالات وبالجملة ان التصد اذا كان كافيا
في حصول المقصود يكون معه بحسب الزمان فلا يلزم حدوث اثره واذالم يكن
كافيا فيتقدم عليه زمانا ايضا فيكون اثره حادثا قطعاً (قوله اى مستمر
الوجود) لا يطرأ عليه التقدم وانما فسر القديم به لان التقدم بمعنى عدم
المسبوقية بالعدم ليس مقصودا بالاثبات لانه مفروض بل المقصود بيان
ان التقدم ينافى عدم الحاصل انما يطرأ عليه عدم لا يكون قدما لانه
لو كان قدما فاما ان يكون واجبا لانه وحينئذ يتمتع عدمه او مستند الى الواجب
لذاته بطريق الايجاب والمستند الى الواجب القديم لا يطرأ عليه عدم
والالزم تخلف المعلول عن العلة التامة (قوله ان قلت يجوز ان يستند آه)
يعنى ان طريان عدم 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 شرط حادثه على سبيل
التعاقب بان يكون وجود كل منها شرطا لوجود ذلك المستند ومعد الوجود
الآخر غير متناهية في جانب الماضى ومتناهية في جانب المستقبل فيئذ يكون

ذلك المستند قديماً لعدم مسبوقة العدم عليه ضرورة تحققه في الازمنة
 الماضية الغير المتناهية لتحقق علته التامة اعنى الموجب القديم مع واحد
 من تلك الشروط ولا يكون مستمراً لجواز ان يطرأ عليه العدم بان يتنى
 شرط ٧ وجوده الذي ينتهي اليه جميع شروطه بتعاقب شرط آخر لا يكون
 شرط الوجوده فلا يلزم تخلف المعلول عن علته التامة بل عن الناقصة
 وهو جائز فقوله فلا يلزم قدمه بمعنى لا يلزم استمراره ولنمثل لك مثالا بان يكون
 سكون زيد صادراً عن الموجب القديم بتوسط الحركات الجزئية الحادثة
 المتعاقبة المفروضة من مبدأ معين الى غير النهاية في جانب الماضي بان يكون
 كل واحد من تلك الحركات الجزئية شرطاً لحصول سكون زيد في الزمان
 الماضي فيكون سكون زيد غير مسبوق بالعدم لتحقيقه في جميع الازمنة
 الماضية الغير المتناهية ضرورة تحقق علته اعنى الموجب القديم مع واحد
 من تلك الحركات المتعاقبة الغير المتناهية ولا يكون مستمراً لطريان العدم
 عليه بواسطة انتفاء شرطه اعنى الحركة الجزئية التي ينتهي اليها جميع
 الحركة التي هي شروط وجوده بتعاقب حركة اخرى ليست من شروط
 وجوده والفاضل الجلي حرر هذا الاعتراض بما حاصله انه يجوز ان يكون
 ذلك الحادث الزماني مستنداً الى القديم بتوسط استعدادات وشروط غير
 متناهية فلا يكون المستند الى الموجب القديم قديماً غير مسبوق بالعدم
 ولا يخفى ان منع القديم بهذا المعنى لا يفيد شيئاً اذا لقديم بهذا المعنى مفروض
 والسكلام في انه ينافي العدم ولذا فسره المحشى بالمستمر بل فيه تسليم مدعى
 المعلل اذ مقصوده اثبات الحدوث الزماني وقد اعترفت به (قوله قلت
 يبطله برهان آه) يعنى ان لا يتناهى الامور المتحققة الوجود سواء كانت
 متعاقبة او مجمعة يبطله برهان التطبيق على ما سيجي ان شاء الله تعالى فلا بد
 ان يكون تلك الشروط منتهية الى شرط يكون استناده الى الموجب
 بلا واسطة فيكون قديماً مستمراً وحينئذ يكون كل ما هو مستند اليه بتوسطه
 ايضاً قديماً مستمراً غير ممكن الزوال ضرورة امتناع تخلف المعلول عن علته
 النامة فثبت ان كل ما هو مستند الى الموجب القديم مستمر (قوله نعم يرد
 ان يقال الى آخره) يعنى يجوز ان يكون القديم مستنداً الى الموجب القديم بتوسط
 امر عدمي ثابت في الازل كعدم حادث مثلاً وحينئذ يكون ذلك المستند غير
 مسبوق بالعدم ويجوز ان يطرأ عليه العدم بزوال شرطه اعنى ذلك

٧ آخر لا يكون شرط
 له وجوده الذي آه
 (نسخه)

العدم بان يوجد ذلك الحادث فيما لا يزال بسبب تحقق جميع ما يتوقف عليه وجوده فيكون انتفاءه بسبب انتفاء شرطه لا انتفاء علته حتى يلزم عدم الموجب القديم اجاب عنه بعض الفضلاء بان ذلك الامر العدمي لا يخلوا امان يستند الى الموجب القديم بالذات بلا واسطة او بواسطة شرائطه العدمية لا الى نهاية او الى الممتنع بالذات واما ما كان يمتنع زوال عدم الحادث اما على الاول والثالث فظاهر واما على الثاني فلان زواله لا يتصور الا بزوال تلك الوسائط الغير المتناهية وزوالها يستلزم وجود امور غير متناهية وهو باطل ببرهان التطبيق انتهى كلامه وفيه بحث لانا لان سلم ان الامر العدمي يحتاج الى علته فان الاعداد غير محتاجة الى سبب اذ علة الاحتياج على ما ذهب اليه المتكلمون الحدوث وهو غير متحقق في حال العدم نعم لو كان علة الاحتياج الامكان كما ذهب اليه الحكماء تم الجواب المذكور لكن بحث المحشى على ما ذهب اليه المتكلمون المستدلون بالدليل المذكور ولو سلم فيجوز ان يكون تلك الشروط العدمية اعداما للاضافات الاعتبارية فيزوالها لا يلزم وجود الامور الغير المتناهية (قوله لو قيل الى آخره) يعنى لو قيل بدل قوله فان كان مسبوقا يكون آخر في ذلك الحيز فهو ساكن فان كان مسبوقا يكون آخر في حيز آخر فحركة والافسكون لم يرد سؤال ان الحدوث بانه خارج عن الحركة والسكون الآتى بقوله فان قيل آه لانه حينئذ يكون داخل في السكون لان معنى قوله والاى وان لم يكن مسبوقا يكون آخر في حيز آخر فيجوز ان لا يكون مسبوقا اصلا بكون آخر كما في آن الحدوث ولا يكون في حيز آخر بل في ذلك الحيز هذا لكن يرد عليه انه يلزم حينئذ عدم اعتبار اللبث في السكون وهو خلاف العرف واللغة فلذا اخرج الشارح عنهما (قوله يرد عليه ان ما حدثه) يعنى 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 آئين وانتقل منه في الآن الثالث الى مكان آخر لزم ان يكون كون ذلك الحادث في الآن الثاني جزءا 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 آن سكونه اعنى الآن الثاني شارعا في الحركة وذلك مما لا يقول به احد و بما حررنا لك اندفع ما قيل ان المقصود من قول الشارح وهذا معنى قولهم

الحركة كونان آه ان الكلام ليس على ظاهره بل محمول على المسامحة والمراد
 ما ذكره فلا يرد ما اورده المحشى بقوله ويرد عليه آه لان مقصود المحشى
 بيان سبب حل هذين التعريفين على خلاف الظاهر بانه يرد على ظاهرهما
 الاعتراض والحق ما ذكره الشارح فلذا جعلهما عليهما لانه يرد على تقدير
 جعلهما على ذلك واندفع ايضا ما قيل ان اشتراك الشئيين في جزء لا يستلزم
 عدم تمايزهما بالذات عن الآخر وان اراد بالامتياز الذاتي الامتياز بنفس
 الذات لا بالجزء فذلك غير واجب في الحركة والسكون ولا تصرح معهم به
 اذ ليس المراد بعدم تمايزهما بالذات انه ليس بينهما تمايز بحسب الحقيقة
 بل انهما لا يتمايزان بحسب الوجود الخارجى بان يكون تحقق كل منهما
 في الخارج ممتازا عن الآخر فانه يلزم حينئذ ان يكون الشئ في الآن الثانى
 متصفا بالحركة والسكون معا وذلك مما لا يقول به احد (قوله والحق ان
 الحركة كون اول آه) هذا بعينه ما ذكره الشارح بقوله فان كان مسبوقا
 بكون آخر آه (قوله وهذا ظاهر) اى كون هذين التعريفين صحيحا ظاهرا
 عند تعدد الاكوان بحسب الآتات على ما هو مذهب الشيخ الاشعري
 من عدم بقاء الاعراض اذ حينئذ يتحقق الكون الاول والثانى واما على
 القول ببقاء الاكوان ففيه اشكال ايضا اذ لا معنى حينئذ لكون الكون اولا
 وثانيا لعدم تعدده اللهم الا ان يفرض تعددها بحسب تتالى الآتات ولانه
 يلزم انه اذا حدث في مكان واستقر فيه آئين ان لا يكون كونه في الآن الثانى
 حركة لعدم كونه في مكان ثان ولا سكونا لعدم كونه كونا ثانيا وانه اذا انتقل
 الى مكان واستمر فيه آئين يلزم ان يكون كونه في الآن الثالث حركة لكونه
 كونا اول في المكان الثانى ولا يخفى عليك ان ما يرد على هذا التعريف
 على تقدير بقاء الاكوان يرد على قولهم المذكور ايضا وعلى تقدير عدم
 بقائها يلزم ان لا يكون الحركة والسكون موحودين لعدم اجتماع الكونين
 في الوجود اللهم الا ان يقال يكفى في وجود الكل وجود اجزائه ولو على
 سبيل التعاقب (قوله ان قلت جوازه آه) يعنى ان ما ثبت قيل ان القدم
 ينافى طريان العدم وجواز الزوال لا يستلزم وقوع الزوال لجواز ان لا يخرج
 من القوة الى الفعل في حينئذ يجوز ان يوجد سكون قديم مستمر الى الابد مع كونه
 جائز الزوال في نفسه فلا يلزم حدوثه (قوله قلت جوازه آه) يعنى ان جواز
 الزوال وان لم يستلزم طريان العدم عليه لكنه يستلزم سبق العدم عليه

والتحقيق ان الحركة
 كون في آئين في مكانين
 والسكون في آن في مكان
 واحد (نسخه)

لان القدم ينافي طريان العدم مطلقا اى بالفعل وبالامكان لان القديم ان كان واجبا لذاته فظاهر انه يتمتع عدمه مطلقا وان كان غيره المستند اليه بطريق الایجاب بواسطة او بلا واسطة فلان امكان عدمه يستلزم امكان عدم الواجب وامكان تخلف المعلول عن علته التامة فجواز زوال السكون يكون منافيا لقدمه فيكون مسبوقا بالعدم فيكون حادثا و به اى باستلزام جواز الزوال سبق العدم ثبت المقصود اعني اثبات حدوث السكون وان لم يستلزم طريان العدم ولا 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 اذ يجوز ان يكون عدمه ممتنعا بالغير وممكننا بحسب الذات نعم لو ثبت ان ما ثبت قدمه يتمتع عدمه بالذات باثبات ان كل ماهو قديم فهو واجب لذاته على ما ذهب اليه بعض المتأخرين لانه لم يثبت (قوله والاستدلال عليه بان المجرد الى آخره) تقريره ان وجود المجرد ممتنع اذ لو وجد لشاركه لبارى في التجرد لكن التالي باطل فالقدم مثله اما الملازمة فظاهر واما بطلان التالي فانه لو شاركه لامتاز عنه بقيد آخر فيلزم التركيب في ذاته تعالى المستلزم للامكان وهو محال وتقرير الجواب اننا لانسلم ان هذه المشاركة تستلزم التركيب لانه مشاركة في العوارض السلبية اذ معنى التجرد عدم التحيز والشركة في العوارض خصوصا في السلبية لا تستلزم التركيب فانه يجوز ان يكون حقيقة بسيطة متميزة عما عداها بالذات مع شركته في العوارض وعلى تقدير تسليم انه شركة في امر ذاتي فلانسلم ان مابه الامتياز ايضا ذاتي حتى يلزم التركيب لم لا يجوز ان يكون بتعين عدمي خارج عن حقيقته على ما ذهب اليه المتكلمون من ان تعين الواجب امر عدمي كابين في محله (قوله ومنها ما يقال ما لا دليل الى آخره) تقريره ان المجردات لا دليل على وجودها وكل ما لا دليل على وجوده يجب نفيه فالمجردات يجب نفيها اما الصغرى فبا بطل الدلائل الدالة على وجودها واما الكبرى فلانه لو لم يجب نفيه لجاز ان يكون بحضر تناجبال شاهقة لانراها وانه سفسطة وتقرير الجواب اننا لانسلم الكبرى فان الدليل ملزوم والمدلول لازم وانتفاء الملزوم لا يستلزم انتفاء اللازم لجواز كونه اعم فيجوز ان يكون الشيء تحققا مع عدم الدليل عليه كالصانع مع عدم العالم (قوله على ان عدم الدليل الى آخره) حاصله ان اريد بقوله لا دليل

على وجود المجردات انه لا دليل في نفس الامر منعه لان عدم العلم لا يستلزم
عدمه في نفس الامر وان اريد انه لا دليل عندنا فبسم لكنه لا يفيد وجوب
نفيه لجواز ان يكون موجودا في نفس الامر فلا يكون المجردات ممالا دليل
عليه فيجب نفيه (قوله وعدم حضور الجبال الشاهقة الى آخره) جواب سؤال
مقدر كانه قيل لولم يستلزم انتفاء الدليل انتفاء المدلول لما علم عدم حضور
الجبال الشاهقة فاجاب عنده انه معلوم بالبدهة لا بانتفاء دليل الحضور والا
لكان العلم به استدلاليا (قوله حدوث الاعراض) يعنى ان قوله حدوث
الاعراض على حذف المضاف والمراد حدوث سائر الاعراض بمعنى باقى
الاعراض وهو مالا 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 وحدثها دليل حدوث جميع
الاعراض فيكون حدوث بعض الاعراض دليل حدوث نفسه ضرورة
دخوله في الجميع (قوله فحدث الى آخره) اى اذا كان المراد حدوث باقى الاعراض
يكون حدوث بعض الاعراض كالحركة والسكون مثلا دليلا وحدث
البعض الآخر مما لا يعلم حدوثه بالمشاهدة والدليل كالاعراض القائمة بالافلاك
مثلا مدلولها فلا مصادرة ٣ وعندى انه لا حاجة الى تقدير المضاف لان اللازم
ان يكون حدوث بعض الاعراض المعلوم بوجه المشاهدة او الدليل دليلا
على حدوثه المعلوم بوجه كونه قائما بالحدوث مثلا حدوث الحركة والسكون
المعلوم بالمشاهدة او الدليل يكون دليلا على حدوث الاعيان وحدثها
دليلا على حدوث جميع الاعراض من حيث كونها قائمة بالحدوث فاللازم
ان يكون حدوث الحركة والسكون المعلوم بالمشاهدة او الدليل دليلا على
حدثهما المعلوم من حيث كونهما قائمين بالحدوث (قوله رد عليه ان المطلق آه)
حاصله ان حدوث كل من الجزئيات انما يستلزم حدوث المطلق اذا كانت
متناهية في جانب الماضى فيلزم من تحقق البداية لها تحقق البداية للمطلق
ضرورة انه لا وجود للمطلق فى الخارج الا فى ضمن الجزئيات اما اذا كانت
الجزئيات غير متناهية فى جانب الماضى فلا لان المطلق كما يوجد فى ضمن
كل جزئى له بداية فيأخذ من تلك الحثية اى من حيث تحققه فى ضمن حكم
ذلك الجزئى اعنى البداية كذلك يوجد فى ضمن جميع تلك الجزئيات التى
لا لبداية لها فيجب ان يأخذ بهذا الاعتبار حكمها ايضا اعنى عدم البداية

٢ لتغاير الموقوف
والموقوف عليه بالذات
منه

فينشد لا يلزم حدوثه لبقائه في الأزمنة الماضية في ضمن تلك الجزئيات الغير
 المتناهية كالاينحفي (قوله ولا استحالة في اتصاف الى آخره) جراب سؤال مقدر
 كانه قيل انه يلزم حينئذ اتصاف الواحد بالمتقابلين اعنى البداية واللابدية
 وهو باطل وحاصل الدفع ان اتصاف المطاق بالمقابلات جائز نحسب
 اختلاف الحثيات والاعتبارات فان الحيوان متصن بالصحك والاضحك
 باعتبار الحثيات المختلفة من كونه ناطقا ولا ناطقا (قوله وايضا لوصح الى آء)
 نقض اجالى وحاصله انه لو استلزم بداية كل واحد من الجزئيات بداية
 المطاق لاستلزم نهاية كل واحد من الجزئيات نهاية المطلق وليس كذلك
 والالزم ان يوصف نعيم الجنان بالنهاى ضرورة ان كل جزئى يوجد منها
 متناه فيلزم ان يكون مطلق نعيم الجنان متناهما مع انكم لا تقولون به وبما
 حررنا ظهر ان ما قيل ان قياس نعيم الجنان على الحركات الجزئية قياس
 مع الفارق لان الموجود بالفعل في كل مرتبة منها متناه ومعنى عدم تناهيها
 انه لا ينتهى الى حد لا يوجد بعده مثلها بخلاف الحركات فان الموجود
 منها بالفعل ورا متعاقبة غير متناه ليس بشىء لان هذا الفرق لا يفيد في دفع
 النقض المذكور كالاينحفي (قوله والاصوب ان يجاب الى آخره) اى ان يجاب
 عن السؤال الثالث بان الجزئيات الموجودة من الحركة متناهية بناء على برهان
 التطبيق فانه جار في الامور الموجودة مطلقا سواء كانت متعاقبة او مجمعة
 مرتبة او غير مرتبة كما سيبيء ان شاء الله تعالى واذا كان جميع الجزئيات
 متناهية ذابدية يكون المطلق كذلك فيلزم حدوثه قطعا (قوله خصه
 بالذكر) يعنى خص الجسم بالذكر لان كلام المعارض فيه والمقصود دفع
 كلامه لبيان ماهية الحيز والافاهيمية الحيز ما يشغله الجسم او الجوهر بخلاف
 الممكن فانه ما يشغله الجسم فقط (قوله ان قلت الصفة وكذا الى آخره) منع
 للملازمة وحاصله اننا نسلم انه لو كان جائز الوجود لكان من جملة العالم وانما
 يلزم ذلك لو كان مغيرا للواجب لكن لم لا يجوز ان يكون ذلك الجائز الذى
 يستند اليه الحوادث صفة للواجب تعالى او مجموع ذات الواجب وصفته
 فان كلامهما جائز الوجود ضرورة احتياج الصفة الى الذات وامكان
 الجزء يستلزم امكان الكل وليس من جملة العالم لعدم كونهما سوى الله تعالى
 اما الصفة فظاهرة واما المجموع فلانه ليس الا الذات والصفة وكل منهما
 ليس غير الذات فلا يكون المجموع ايضا غيرها ولانه لا مغايرة بين الكل

والجزء (قوله قلت هذا لا يضرنا الى آخره) يعنى ثبوت الجائز الذى لا يكون
مغايرا للواجب لا يضرنا لان فيه تسليم المدعى اعنى اثبات وجود الراجب
تعالى وهو لازم سواء ينتهى سلسلة المحدثات اليه او الى صفة او الى مجموعهما
ضرورة ان تحقق الصفة وكذا المجموع بدون الذات محال (قوله وكلا منافى
الجائز المبين الى آخره) اى المقصود بالتقى فى قولنا اذ لو كان جائز الوجود
الجائز المبين والمغاير للواجب ولا شك فى صحة الملازمة حينئذ فقوله هذا لا يضرنا
دفع مادة النقض وقوله وكلا منافى الى آخره تحرير واثبات للملازمة المنوعة فهذا
من تمة الجواب فن قال انه جواب ثان لم يأت بشئ لعدم استقلاله فى الجواب
واجاب بعض الافاضل باننا لانسلم كونهما مما يجوز وجوده لانهم لم يقولوا بإمكان
الصفات لما ان كل ممكن محدث عندهم انتهى اقول هذا الجواب لا يدفع مادة
الشبهة لانها اذا لم تكن ممكنة فلا تخلوا ما ان تكون واجبة لذاتها وهو محال
او واجبة لذاتها ولاغيرها على ما سيجى من ان الصفات ليست غير الذات
ولاغيرها وحينئذ يرد اننا لانسلم انه اذا لم يكن محدث العالم واجب الوجود لذاته
لكان ممكن الوجود حتى يكون من جملة العالم لم لا يجوز ان يكون الواجب
الوجود لذاته ولاغيره فلا بد من الالتجاء الى ما ذكره المحشى على ان هذا
فى الحقيقة قول بإمكان الصفات كما لا يخفى وبما ذكرنا ظهر ايضا ركازة
ما قيل فى دفع الاعتراض المذكور من ان المراد بقوله اذ لو كان جائز الوجود
انه لو كان الذات الجائز الوجود لكان من جملة العالم اذ كل ذات جائز
الوجود يصدق عليه انه ما سوى الله تعالى مما يعلم به الصانع بخلاف صفاته
تعالى لانه حينئذ يرد المنع المذكور باننا لانسلم انه لو لم يكن الذات الواجب الوجود
لكان الذات الجائز الوجود حتى يكون من جملة العالم لم لا يجوز ان يكون
صفة من صفاته تعالى على انه يوهم ان المقصود نفي كون الذات الجائز الوجود
محدثا للعالم دون الصفة الجائز الوجود وليس كذلك (قوله لكن يرد عليه
الى آخره) يعنى ان اريد بالعالم فى قوله لكان من جملة العالم ما ثبت وجوده
وحدوثه معنا الصغرى القائلة بانه لو كان جائز الوجود لكان من جملة
العالم مستندا بانه يجوز ان لا يكون منه وان اريد به مطلقا العالم معنا الكبرى
المدلول عليها بالفاء فى قوله فلم يصلح محدثا للعالم اى اذا كان من جملة العالم
لم يصلح محدثا له اذا لمفروض محدثيته لما ثبت حدوثه لاجمعه كما صرح به
الشارح بقوله ومعلوم ان المحدث لا يبدله من محدث فيجوز ان يكون من جملة

مطاق العالم ويكون محدثا لما ثبت حدوثه ولا يكون منه فلا يلزم عليه
عليه الشيء لنفسه وأشار المحشى الى المنع الاول بقوله يجوز ان لا يكون مما ثبت
حدوثه والى الثانى بقوله فيصلح كونه محدثا لذلك والتصر على انه منع
للشرطية الاولى او الثانية تقصير فلا تكن من القاصرين والجواب بان هذا
الدليل مبنى على نفى المجردات ليس بتمام لعدم تمامية نفى المجردات كما مر وكذا
الجواب بان هذا المنع لا يضرنا لانه اذا كان جائز الوجود يجب انتهاؤه
الى الواجب لامكانه فثبت الواجب لان مقصود المحشى ان الاستدلال بطريق
الحدوث غير تام اذ لا يلزم من كونه جائزا الوجود كونه مما ثبت حدوثه حتى
لا يصلح لذلك وما ذكره المحجب الاستدلال بطريق الامكان ولا كلام
فى سلامته وعدم ورود المنع عليه واجاب بعض الفضلاء بان كون ذلك
الجائز مما ثبت وجوده وحدوثه لازم اما وجوده فلان علة الوجود لا يكون
معدوما بالاتفاق واما حدوثه فلان كل ممكن حادث انتهى كلامه ولا يخفى
ان هذا انما يتم اذا ثبت ان كل ممكن حادث ودونه خرط القناد (قوله وحل
المحدث آه) يعنى ان الجواب عن المنع المذكور باختيار الشق الثانى وحل
المحدث فى قوله والمحدث للعالم هو الله تعالى على المحدث بالذات ليصير
حاصل الاستدلال المحدث بالذات اى ما يكون مخرجا من العدم الى الوجود
بناته ولا يحتاج الى غيره اصلا للعالم هو الذات الواجب الوجود اذ لو كان
جائز الوجود لكان من جملة مطاق العالم فلا يصلح محدثا بالذات لشيء
منه لاحتياجه الى العلة مما لا يساعد كلام الشارح لان قوله ضرورة امتناع
ترجم آه صريح فى ان المراد هو انه لا بد من استناد المحدثات الى محدث مطلقا
سواء كان بالذات او بالغير لانه الضرورى واما انه لا بد من استنادها الى محدث
مستغنى عن الغير فلا لانه مبنى على بطلان التسلسل ولانه لو كان المراد
ما ذكره الكفى ان يقال لو كان جائز الوجود لم يصلح محدثا للعالم ولا حاجة
الى قوله لكان من جملة العالم ولانه حينئذ يكون الاستدلال عائدا الى طريقة
الامكان فلا يصح قوله وهذا قريب آه هذا تقرير كلام المحشى على ما سمعته
من الاستاذين ويرد عليه ان جل المحدث على المحدث بالذات بالمعنى المذكور
يجعل الحكم عايد بقوله هو الله تعالى بديها اذ يصير المعنى ان الموجد
المستغنى عن الغير هو الذات الواجب الوجود فلا يكون من المسائل المطاوعة
بالذات ولا يحتاج الى الاستدلال وقال الفاضل الجلى يعنى جل المحدث

الخيالى هو ان مبدأ العالم يجب ان يكون مبدأ لكل جزء من اجزاء العالم ومدلولا لكل جزء فلو كان جائز الوجود لكان من جملة العالم ولو كان من جملة العالم يلزم ان لا يكون مبدأ ومدلولا لبعض اجزائه الذى هو نفسه على ذلك التقدير اما الصغرى فظاهرة لان كل ممكن لما لم يكن وجوده مقتضى ذاته كان دالا على وجود مبدأه فيكون من جملة العالم واما الكبرى فلانه لو كان من جملة العالم فمع كونه من جملة العالم يلزم ان لا يكون من جملة العالم اذ لو كان من جملة العالم لدل على وجود مبدأه هو نفسه او واحد من معلولاته التى هو مبدؤها وعلى تقدير ان يلزم ان يكون دالا على نفسه اى على ان مبدأه نفسه لكن اللازم باطل اذ اى واجب كان او ممكنا لا يدل على

في قوله والعالم بجميع اجزائه محدث على المحدث بالذات ليصير محصول الاستدلال انه لو لم يكن صانع العالم واجب الوجود لكان جائز الوجود محتاجا الى الغير فيكون من جملة العالم الذى ثبت حدوثه الذاتى فلم يصلح محدثا لذلك العالم ويندفع الاعتراض المذكور لان الجائز المبان للواجب يجب ان يكون من العالم الحادث بالذات سواء كان حادثا زمانيا او قديما مما لا يساعده كلام الشارح وان جاز نظرا الى ظاهره عبارة المصنف حيث صرح هناك بان المراد بالمحدث المخرج من العدم الى الوجود بمعنى انه كان معدوما فوجد فلا يتم الدليل انتهى كلامه وفيه ان المتكلمين لم يقولوا بالحدوث الذاتى 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 لوجوده بداية اى يكون مسبوقا بالعدم والقديم بخلافه فالتوجيه المذكور ليس بحجج لانه مما لا يساعده كلام الشارح (قوله والشئ لا يدل على نفسه آه) يعنى لو كان جائز الوجود لكان من جملة العالم ولو كان من جملة العالم لا يدل على وجود المبدأ لان العالم اسم لما يصلح كل جزء منه دليلا على وجود المبدأه لكنه لا يصلح دليلا على وجوده المبدأ اذ الشئ لا يكون دليلا على نفسه فلا يكون مبدأ ومدلولا للعالم اذ لا يكون حينئذ اى حين عدم دلالاته على نفسه من العالم ع واذ لم يكن من العالم لم يكن مبدأه على ما تقتضيه الملازمة التى فى قولنا او 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 الذى هو علامة ودليل واذ لم يكن من العالم لا يكون مبدأ وقد كان حين كونه مبدأ ومدلولا من العالم الذى هو علامة ودليل فيلزم حين كونه مبدأ ان لا يكون مبدأ وان يكون من العالم وان لا يكون منه وانه تناقض فلا يكون مبدأ ومدلولا للعالم وعندى ان الاول اظهر واقرب الى الفهم وقد وقع في بعض النسخ بدل كلمة اذ فى قوله اذ لا يكون او الفاصلة والمعنى انه اذ لم يدل على نفسه يلزم ان لا يكون مبدأه او ان لا يكون من العالم وعلى كلا التقديرين يلزم التناقض لفرض كونه مبدأ ومن العالم ولا يخفى انه تصحيف اذ لا معنى للتريد تحتة لزوم كلامه الامرين ولا فائدة فى ايراد كلمة او حينئذ فى اللازم الثانى وتركه

نفسه بهذا المعنى لاستلزامه توقف الشئ على نفسه فلما ثبت ان الشئ لا يدل على (فى الاول) نفسه بالضرورة فلو فرض مبدأ العالم من جملة العالم فمع كونه من جملة العالم يلزم ان لا يكون

من جملة العالم لكن ثبت ان الشيء ١٦١ لا يدل على نفسه فتثبت الملازمة القائلة بأنه لو فرض من

جملة العالم فمع كونه من
جملة العالم يلزم ان لا
يكون من جملة العالم فقول
الخيالي والشيء لا يدل
الح اشارة الى المقدمة
الاستثنائية من هذا
القياس الاستثنائي
المسوق لبيان تلك
الكبرى الشرطية وقوله
اذلا يكون حينئذ من
جملة العالم اى حين
عدم دلالة على
نفسه اشارة الى
شرطية ذلك القياس
الاستثنائي فقد اشار
الى انه يلزم تناقض من
وجهين احدهما ان
يكون من جملة العالم
وان لا يكون وثانيهما
ان يكون مبدأ ومدلولا
لجميع اجزاء العالم وان
لا يكون لبعض الاجزاء
الذى هو نفسه على
ذلك التقدير و اشار
الى ان الاول مع كونه
تناقضاً في نفسه يستلزم
تناقضاً آخر هو الثاني
وبهذا التقرير اندفع
عنه امر ان الاول ان
قوله اذلا يكون حينئذ

في الاول (قوله الاول طريقة الحدوث آه) حاصل الاول ان مبدأ العالم
لو كان جائز الوجود لكان من جملة العالم الذى هو محدث فلا يصلح مبدأه
والا لكان الشيء علة لنفسه لكونه محدثا ومحصل الثاني ان مبدأ الممكنات
لو كان جائزا لكان من جملة الممكنات فلم يصلح مبدأ لها (قوله ووجه
القرب ظاهر) اذلا فرق بينهما لا يحسب الحدوث والامكان لكن الثاني
اقوى على ما بين في موضعه (قوله ابطال التسلسل آه) يعنى معنى ابطال
التسلسل اقامة دليل ينتج بطلانه سواء اقيم على بطلانه اولا واذا كان
معنى الابطال ما ذكر اعنى اقامة دليل ينتج آه فالتسلسل في اثبات الواجب
باحد ادلة بطلان التسلسل افتقار الى اقامة دليل ينتج بطلانه فيكون
افتقارا الى ابطاله اذلا معنى له الاقامة دليل ينتج البطلان وهو متحقق
فيكون محصول قول الشارح وقد يتوهم ان هذا دليل آه انه قد يتوهم
ان هذا دليل على اثبات الواجب من غير افتقار الى اقامة دليل ينتج بطلان
التسلسل وليس كذلك بل هذا الدليل من جملة ادلة بطلان التسلسل
فلافتقار في اثبات الواجب الى اقامته افتقار الى اقامة دليل ينتج بطلان
التسلسل فلا يكون دليلا من غير افتقار الى ابطال التسلسل فلا يرد عليه
ما قيل ان الافتقار غير الاستلزام وما ذكره الشارح بقوله بل هو اشارة
الى احد ادلة ابطال التسلسل انما يفيد ان هذا الدليل مستلزم وينتج ابطال
التسلسل لا الاحتياج في اثبات الواجب بهذا الدليل الى ابطاله والمدعى
هذا ه لان هذا الدليل اذا كان اشارة الى احد ادلة اقامتها ينتج بطلان
التسلسل يكون الافتقار اليه افتقارا الى ابطاله (قوله وفي قوله ابطال
التسلسل آه) يعنى في اختيار الشارح لفظ الابطال في قوله بل هو اشارة
الى احد ادلة ابطال التسلسل دون ان يقول بطلانه اشارة الى ان معنى
الابطال اقامة دليل ينتج البطلان مطلقا اذ لو كان معناه اقامة الدليل
على بطلان التسلسل لا يصح العبارة المذكورة اذ يصير المعنى بل هذا الدليل
اشارة الى احد ادلة اقيمت على بطلان التسلسل ولا يخفى فسادها لان هذا
الدليل لم يقم على بطلانه بل على اثبات الواجب نعم انه واحد من ادلة
اقامتها ينتج بطلانه لا يقال انما يلزم الفساد المذكور لو كان عبارة الشارح
بل هو من احد ادلة ابطال التسلسل وليس كذلك فان عمارته صريحة
في انه اشارة الى احد ادلة ابطال التسلسل ولا خفاً في ان كون هذا الدليل

من جملة العالم ممنوع لان ماهو من جملة العالم ما يدل على وجود مبدأ له لا ما يدل على نفسه
الثاني انه اذا لم يكن من جملة العالم فالعالم ما عداه فلم يكن مبدأ ومدلولا له فتأمل (كمشوى)

٥ قوله لان هذا الدليل اذا كان اشارة الى احد ادلة الى ١٦٢ آخره هذا دليل لقوله فلا يرد الخ

مقاما على اثبات الواجب لا ينافي كونه اشارة الى دليل اقيم على بطلان التسلسل بل انما ينافيه كونه نفس ذلك الدليل على ما اعترف به لانا نقول ليس مراد الشارح من ايراد لفظ الاشارة انه ليس من ادلة بطلان التسلسل وانه اشارة اليه اذ لا يكون هذا الدليل حينئذ مستلزما لبطلان التسلسل فضلا عن الافتقار اذ كون هذا الدليل اشارة وابعاء الى دليل لا يستلزم كونه مستلزما لتبعية ذلك الدليل بل مقصوده انه واحد من ادلة ابطال التسلسل الا انه اورد لفظ الاشارة لانه ليس صريحا في ابطال التسلسل اذ لم يقم عليه بل على اثبات الواجب فيكون اشارة اليه ولا يخفى انه حينئذ يلزم الفساد على تقدير حل الابطال على اقامة الدليل على البطلان هذا والحق ان معنى الابطال اقامة الدليل على البطلان كما يشهد به الفطرة السليمة وقول الشارح بل هو اشارة الى احد ادلة ابطاله محمول على المسامحة ولهذا غيره في بعض النسخ الى البطلان فالإيراد المذكور في غاية القوة هذا غاية تنقيح الكلام والله الموفق لنيل المرام (قوله يتم بمجرد خروج العلة الى آخره) يعنى اذا ثبت ان الممكنات لا يجوز ان تكون علتها نفسها ولا بعضها بل يجب ان تكون خارجا عنها ثبت الواجب لان الموجود خارج عن الممكنات ليس الا الواجب اذ لا موجود سوى الواجب والممكن (قوله واما انقطاعها) أى واما انقطاع تلك السلسلة وعدم كونها غير متناهية فيحصل بضم مقدمات آخر الى الدليل المذكور وهى ان يقال ان ذلك الامر الخارج عن السلسلة يكون علة لبعض الممكنات ضرورة كونه علة للسلسلة وذلك البعض المستند الى الواجب طرف ونهاية للسلسلة اذ لو كان في اثائها فلا يخلو اما ان يكون الممكن الذى فوقه علة للواجب او علة لذلك البعض وعلى الاول يلزم ان يكون الواجب معلولا ودخول ما فرض خارجا عن السلسلة وعلى الثانى يلزم توارد العلتين المستقلتين على معلول واحد والكل باطل فتعين ان يكون ذلك البعض نهاية سلسلة الممكنات فينقطع السلسلة عنده وبما ذكرنا ظهر ان في تقرير المحشى نقصانا كما لا يخفى (قوله فظهر آه) أى فظهر بما ذكرنا ان ابطال التسلسل مفتقر الى اثبات الواجب ضرورة كون دليله مقدمة من مقدمات دليله فيكون امر الافتقار بالعكس لا كما زعمه الشارح من ان دليل اثبات الواجب مفتقر الى ابطال التسلسل (قوله واعلم انه يمكن آه) انما ترك الشارح ذكره اما لان التسلسل

لكن الاحتياج بعد انما ثبت لو انحصر دليل بطلان التسلسل في هذا الدليل واذا لا انحصار فلا احتياج الا ان يحمل على ان ايراد دليل ما على البطلان هو المحتاج اليه لا يراد هذا الدليل بخصوصه فتأمل (كلنبوى)

٦ قوله فحينئذ يكون الدليل المذكور محتصا فيه انه لا يتفرع على ما قبله من كون الكلام فى العلل الموجودة الواجبة الاجتماع مع المعلول لجواز ان يجرى البرهان فيما فيه الكلام. وفيما ليس فيه الكلام بل الحق ان وجه اختصاص البرهان بالعلل المجتمعة عدم جريانه فى العلل المتعاقبة اذ لو قيل لو وجدت المتعاقبة الى غير النهاية فالعلة الموجدة للكل ليست عندها ولا جزءها بل خارجة عنها ولا بد

ان يكون تلك العلة الخارجة علة لبعض وذلك البعض طرف السلسلة والا يلزم كون الواجب (لازم) معلولا ودخول ما فرض خارجا او توارد العلتين على معلول واحد شخصى والكل باطل يتوجه المنع على

المستقلتين كالايحفي فتأمل
(كلنبوى)

٧ قوله لكنها مرتبة
بحسب اضافتها الى
الازمنة الخ هكذا ذكر
المتكلمون واقول
لا حاجة اليه اذ لو كانت
تلك النفوس موجودة
في الخارج لعرض لها
مراتب الاعداد المترتبة
الغير المتناهية في الخارج
لا في التوهم فقط ويجرى
البرهان في اعدادها
المرتبة وبطلان اللازم
يبطل الملزوم وقد
صرح الشيخ الرئيس ان
الاعداد كما تعرض للماديات
تعرض للمجردات
وبهذا الطريق يبطل
عدم تنهى الدورات
الفلكية الغير المتناهية
قطعا فتأمل (كلنبوى)
٨ قوله اذ يحكم العقل
حكما اجاليا آه وهذا
الحكم الاجالى هو
التطبيق بالفعل ولا
شك في امكانه وليس
المراد من التطبيق
بالفعل تحريك احدى

لازم للدور و بطلان اللازم يستلزم بطلان الملزوم واما لانهما يذكران
معا فذكر احدهما مشعر بذكر الآخر (قوله وهما باطلان) لانه يستلزم
كون الشئ علة لنفسه ولعلته فانه اذا كان المجموع علة للمجموع يكون
علة لكل واحد من الجزئين اللذين هما علة للمجموع فيكون علة لنفسه
ولعلته وكذلك اذا كان كل واحد منهما علة للمجموع لانه يكون علة لنفسه
وللامر الثانى الذى هو علة له فان علة المجموع علة لكل واحد من اجزائه
وفي هذا المقام بحاث كثيرة لا يليق المقام ايرادها (قوله فينقطع التوقف آه)
لعدم توقف ذلك الخارجى على واحد منهما (قوله البرهان السابق الى آخره)
اذ حاصله ان سلسلة المعلومات لا بد لها من علة خارجية فينتهى السلسلة
عندها واما بطلان عدم تنهى المعلومات فلا يدل عليه (قوله وهى
لا تكون الى آخره) يعنى ان العلة لا تكون الاجتمعة لان الكلام فى العلل
الموجدة وهى ما يجب اجتماعها مع المعلول ٦ فحينئذ يكون الدليل المذكور
مختصا بالامور الاجتمعة ايضا (قوله وهذا البرهان الى آخره) اى برهان
التطبيق يعم ابطال التسلسل من جانب العلل والمعلومات الاجتمعة فى الوجود
اما مرتبة طبعا كما فى سلسلة العلل والمطولات او وضعها كما فى الابعاد او غير
مرتبة كالنفوس او المتعاقبة كالحركات الفلكية واليه ذهب المتكلمون
والحكماء اشتراطوا الاجتماع والترتيب فلا يجرى عندهم فيما ليس فيه الترتيب
والاجتماع (قوله وبه يبطل عدم تنهى النفوس الناطقة الى آخره) اى برهان
التطبيق يبطل عدم تنهى النفوس الناطقة المفارقة الذى ذهب اليه ارسطو
ومن تبعه حيث قال ان النفس الناطقة قديمة بالنوع وافرادها المتعاقبة ازلا
وابدا حادثة بحدوث الابدان التى هى شروط فيضانها من المبدأ القديم
والمفارقة عن الابدان غير متناهية بل لا تنهى للابدان التى فاضت عليها
لاستنادها الى اقتضاء الادوار الفلكية التى هى لا تنهى ولا استحالة فى عدم
تأهيهما اما الابدان فلانها متعاقبة على حسب تعاقب الحركات واما
النفوس فلانها اذا كانت باقية بعد المفارقة عن الابدان فيلزم اجتماع الامور
الغير المتناهية فى الوجود لكن ليس بينهما ترتيب طبيعى ولا وضعى وانما
قيد بالمفارقة عن الابدان لان المتعلقة بالابدان متناهية عنده ايضا لتناهى
الابدان ضرورة تنهى الابعاد (قوله لانها مترتبة الى آخره) دليل لقوله وبه
يبطل يعنى برهان التطبيق يبطل عدم تنهى النفوس الناطقة المفارقة

السلسلتين الى الاخرى حتى يتوجه ما قيل يجوز ان يكون التطبيق بالفعل محالا مستلزما لاحد
المحالين فيما لم تكن السلسلتان من الاجسام والجسمانية القائمة بالاجسام الغير المتناهية من سلسلة

على تقدير اشتراط الترتيب في جريانه ايضا كما ذهب اليه الحكماء لانها وان لم تكن مرتبة بحسب الذات ه لكنها مرتبة بحسب اضافتها الى الازمنة التي حدثت فيها لترتب تلك الازمنة فنقول لو كانت النفوس الناطقة غير متناهية فلنفرض جملة مبتدأة مما حدثت في اليوم مسلسلة الى غير النهاية وجملة مبتدأة مما حدثت في الامس كذلك ثم نطبق بينهما على حسب تطبيق الازمنة فان وقع بازاء كل جزء من التامة جزء من الناقصة لزم كون الناقص كالزائد والافيزم تناهيا (قوله وما ذكره بعض الافاضل الى آخره) يعنى ما ذكره بعض الافاضل في عدم جريانه في النفوس المفارقة بان هذا انما يتم اذا كانت النفوس الحادثة في الازمنة المتعاقبة متساوية في العدد فبحسب تطبيق الازمنة المترتبة يحصل التطبيق بينهما لكنها ليست كذلك اذ قد تحدث جملة من النفوس في زمان وجملة اخرى اقل من الاولى او اكثر في زمان آخر بحسب تفاوت الابدان الحادثة في العدد وقد تحدث آحاد النفوس في ازممنة مرتبة لتحقق آحاد الابدان فيها فحينئذ لا يحصل الانطباق في افراد النفوس بانطباق اجزاء الزمان فجاوبه ان هذا انما يدل على امتناع تطبيق فرد بفرد وهو غير لازم في التطبيق بل يكفي فيه تطبيق المتناهي بالمتناهي قل او اكثر فيكون في انطباق النفوس انطباق اجزاء الزمان المرتبة وان كانت الاجزاء متفاوتة بحسب قلة الافراد وكثرتها لان كل جملة من النفوس توجد في زمان واحد متناهية لان 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 كالايتحفي وبما ذكرنا اندفع ما قيل ان هذا الاشتراط لا يتم على قول من ذهب الى انها حادثة قبل حدوث الابدان لقوله عليه السلام خلق الله الارواح قبل الاجساد بالنبي عام لان القائل بحدوث النفس قبل البدن بعض الملبين وهم لا يقولون بعدم تناهيها قيل ذهب بعض الحكماء الى قدمها بالشخص مع عدم تناهيها وبرهان التطبيق على الوجه الذي قرره المحشى لا يبطل عدم تناهيها على هذا المذهب انتهى اقول القائل بقدمها بالشخص افلاطون ومن تبعه ولا يقول بعدم تناهيها والقائل بقدمها بالنوع مع عدم تناهيها بافرادها المتعاقبة بتعاقب الابدان هو ارسطو ومن تبعه فيتم عليه كما مر والقول بقدمها بالشخص مع عدم

والاعراض القائمة بجسم واحد ليس بممكن التحريك اما مجردات فظاهر واما الاعراض القائمة بجسم واحد فلان تحريك الاعراض انما يمكن بتحرك المعروضات فلا ينتظم سلسلة غير متناهية قابلة للتحريك من الاعراض الا بانتظام سلسلة كذلك من الاجسام فانه مدفوع بما عرفت (كنبوى) ٩ قوله وكذا الحركة يعنى القطع آفيه نظر ظاهر فان معنى كونها موهومة عندهم انها مع وصف الامتداد موهومة لا موجودة في الخارج كالدائرة المرئية من شعلة الجوالدة مع ان الموجود في الخارج شرارة لا تلك الدائرة واما انها لا وجود لها في الخارج اصلا لمجتمعها الاجزاء ولا متعاقبة الاجزاء فظاهر الفساد والا لكانت الدائرة المرئية كغير المرئية

المتوهمة من غير شرارة هناك ولكانت الدورة المحققة امس كالدورة الآتية (تناهيا) الغير المحققة وهو باطل قطعاً فكل دورة محققة عندهم بوجود اجزائها على سبيل التعاقب وهو وجود

في الخارج لا يوجد متعارف هو وجودها مجتمعة الاجزاء ولا يوجد غير متعارف هو وجودها متعاقبة الاجزاء كما حققه الدواني في شرح العقائد العضدية ويدل على ما ذكرنا ان الحكماء مع تصريحهم بان الزمان مقدار الحركة ولا مقدار في الحركة بمعنى التوسط بل المقدار في الحركة بمعنى القطع اثبتوا قدم الزمان واثبت المتكلمون حدوثه مع ان القديم والحادث من اقسام الموجود الخارجى عند كل من الفريقين فاعلم هذا المقام فانه مما زل فيه الاقدام (كلنبوى) ٦ قوله يعنى ان التطبيق لايجرى الخ ان التطبيق غير المنتهى بغير المنتهى انما يمكن في سلسلة جميع آحادها موجودة في نفس الامر فرضا لا فيما كان بعض آحادها

تتأهيا لم ينقل عن احد من الحكماء في الكتب المشهورة اللهم الا ان يكون مذهباً مرجوحاً لا يعاب به (قوله اى في الجملة) سواء كانت مجتمعة مترتبة او غير مترتبة او متعاقبة هذا عند المتكلمين واما عند الحكماء فلا يجرى الا في الموجودات المجتمعة المترتبة قالوا اذا كانت الآحاد موجودة في نفس الامر معا وكان بينها ترتب فاذا جعل الاول من احدى الجملتين بازاء الاول من الجملة الاخرى كان الثانى بازاء الثانى وهكذا ويتم التطبيق واذا لم تكن موجودة معا لم يتم لان الامور المتعاقبة معدومة لا يوجد منها في كل زمان الا واحد ففي كل زمان يفرض التطابق لا يمكن الا باعتبار فرض وجود الآحاد فلا تطابق فيها بحسب نفس الامر فينقطع بانقطاع الاعتبار وكذا الامور الموجودة المجتمعة الغير المترتبة اذ لا يلزم من كون الاول بازاء الاول كون الثانى بازاء الثانى وهكذا الا اذا لوحظ كل واحد من الاولى واعتبر بازاء كل واحد من الاخرى لكن استحضار النفس ما لانها يقوله مفصلة محال فينقطع بانقطاع الاعتبار واستوضح ذلك بتوهم التطبيق بين الحبلين الممتدين على الاستواء و بين اعداد الحصى فان في الاول اذا طبق اول احدهما باول الآخر كان كافيا في وقوع اجزاء كل منهما بمقابلة اجزاء الاخرى بخلاف الحصى فانه لا بد في تطبيقها من اعتبار التفصيل واعترض عليه المتكلمون بانه لا يخلوا ما ان يتوقف التطبيق على ملاحظة الآحاد مفصلا وجعل كل جزء من احدهما بازاء جزء آخر او يكتفى بملاحظه وقوع اجزاء احدهما بازاء اجزاء الاخرى على سبيل الاجال فان كان الاول يلزم ان لا يجرى في الامور المترتبة لان الذهن لا يقدر على ملاحظه الامور الغير المنتهية مفصلا سواء كانت مجتمعة اولا وايضا التطبيق بهذا الوجه يعم الموجود والمعدوم فلا وجه لتخصيصه بالموجودة وان كان الثانى فهو متحقق في الامور المتعاقبة ايضا ٦ اذ يحكم العقل بعد ملاحظة الجملتين مجملا حكما اجاليا بانه اما ان يقع بازاء كل جزء من احدهما جزء من الاخرى اولا يقع فعلى الاول يلزم التساوى وعلى الثانى يلزم التناهى (قوله فيجى في الحركات الفلكية) هذا على مذهب المتكلمين ظاهر فانها اكوانات متعددة وجود كل مسوق بعدم الآخر واما على تحقيق مذهب الحكماء من ان الحركة القديمة عندهم اعنى الحركة بمعنى التوسط بين المبدأ والمنتهى امر واحد عارض للافلاك مستمر من الازل الى الابد لا تعدد فيه اصلا فلا يجرى

موجودة في نفس الامر خارجا وذهنا والبعض الآخر ليست كذلك بل هو موهمة محضة كراتب الاعداد فلا يرد ان هذا التطبيق الاجالى جار في الكل ويثبت

فيها ٩ وكذا الحركة بمعنى القطع فانه امر موهوم لا وجوده عندهم اصلا
 (قوله فانه ينقطع بانقطاع الوهم الى آخره) ٢ يعنى ان التطبيق لايجرى
 في الامور الاعتبارية لان في جر يانه لا بد من تحقق آحاد السلسلة في نفس الامر
 ليحصل العقل منها جلتين ويفرض وقوع الانطباق بينهما فيلزم تأهى
 ما لا يتأهى في نفس الامر او تساوى ما كان ناقصا فيه والامور الاعتبارية
 لا تحقق لها في الخارج وهو ظاهر ولا في الذهن لان آحاد السلسلة الغير
 المتناهية لا تحقق الا بملاحظتها مفصلا اذ بالملاحظة الاجالية لا تكون
 الآحاد حاصلة فيها الا بوجود واحد وهو العلم الاجالى المتعلق بها
 والذهن لا يقدر على استحضار ما لا نهائية له مفصلا فينقطع ملاحظة
 الآحاد في حد فينقطع التطبيق ولا يلزم تأهى ما لا يتأهى في نفس الامر
 لعدم تحققها فيه قال الشارح في شرح المقاصد والحق ان تحصيل الجملتين
 من سلسلة واحدة ثم تقابل جزء من هذه بجزء من تلك انما هو بحسب
 العقل دون الخارج فان كفى في اتام الدليل حكم العقل بانه لا بد من ان
 يقع بازاء جزء من هذه جزء من تلك فالدليل جار في الامور الاعتبارية
 والموجودة لان للعقل ان يفرض ذلك في الكل على سبيل الاجال وان
 لم يكف ذلك بل اشترط ملاحظة اجزاء الجملتين على التفصيل لم يتم
 الدليل في الموجودات المترتبة المحتممة اذ لا سبيل للعقل الى ذلك انتهى كلامه
 قيل ان تحصيل الجملتين والتطبيق وان كان بحسب العقل لكن آحاد
 السلسلتين لا بد ان تكون موجودة لتكون الجملتان موجودتين ويكون وقوع
 آحاد كل منهما بازاء الاخرى امرا ممكنا فيظهر من فرض وقوعه الخلف
 تأمل في هذا المقام فانه من مزالق الاقدام (قوله ولو سلم عدم الانقطاع الى آه)
 اى ولو سلم عدم انقطاع اعتبار العقل على سبيل التعاقب بان تكون النفس
 قديمة ومتعلقة بالابدان الغير المتناهية على سبيل التناسخ فلا ضرر لان
 كل مادخل تحت الوجود الوهمى بالملاحظة على سبيل التعاقب يكون متناها
 دائما فالتطبيق لا يستلزم تأهى ما لا يتأهى (قوله ونظيره نعيم الجنان)
 لان معنى لا تأهياها على مامر عدم الانتهاء في الوجود الى حد لا يوجد
 فوقه آخر مع ان الموجود منه يكون متناها دائما (٣) قوله لكن يشكل بالنسبة
 الى علم الله تعالى الى آخره) حاصله ان مراتب الاعداد الغير المتناهية ونسبة
 الانطباق بينهما معلومة لله تعالى على سبيل التفصيل لشمول علمه الممكن

الموجودة في الخارج
 لا في الامور الموهومة
 فان تأهياها ثابت من غير
 احتياج الى هذا البرهان
 ونحن نقول بل فيما ذكره
 الشارح اشارة الى جواب
 ما ذكره الحكماء من
 ابطال عدم تأهى الا
 بعدا ببرهان التطبيق
 وحاصل الجواب انه انما
 يجرى فيها لو كانت تلك
 الابعاد موجودة كما قال
 افلاطون بوجودها
 وتأهياها عند تحديد
 الفلك الاعلى وليست
 تلك الابعاد الغير المتناهية
 موجودة في الخارج
 عند المتكلمين بل
 موهومة محضة فلا
 يجرى البرهان فلذا جاز
 للمتكلمين ان يقولوا
 بعدم تأهياها وكذا
 لا يجرى في الاعداد
 الاربعة الغير المتناهية
 عند الكل لان وجودها
 موهوم محض فتأمل
 (كتنبوى)

٣ قوله لكن يشكل
 بالنسبة الى علم الله آه
 منشأ هذا الاشكال

(والمتنع)

تعميم الوجود في كلام الشارح من الوجود الخارجى
 والذهنى كما سيشير اليه فان قلت هذا تعميم بلا دليل بل الوجود عند المتكلمين النافين للوجود

مراد الشارح قلت
 صرح الشارح في شرح
 المقاصد باثبات الوجود
 الذهني على خلاف
 المتكلمين وفي كلامه ههنا
 دليل على التعميم ايضا
 هو قوله فانه ينقطع
 بانقطاع الوهم اذ لو
 حصر الوجود في الخارجى
 لقال دون ما هو وهمى
 محض فلا يرد النقض
 بالاعداد والمعلومات
 والمقدورات اذ السلسلة
 الغير المتناهية من هذه
 الاشياء موهومة
 الوجود لا يحكم بها
 الا الوهم حكمه
 بوجود ابعاد غير
 متناهية في الخارج
 وان اريد النقض
 بالموجودات منها
 فالدليل جار ولكن
 حكم المدعى غير مختلف
 لان الموجودات منها
 متناهية فلما عدل عن
 ذلك الى ما ترى علم ان
 مراده من الوجود
 اعم من الوجود
 الخارجى والذهني
 فيتوجه الاشكال

والممتنع فعلى تقدير التطبيق يلزم تناهى ما ليس متناها في الوجود العلمى
 له تعالى هذا خلف (قوله فتأمل) نقل عنه وجه التأمل ان علمه الشامل
 انما يشمل ما لا يمتنع العلم به كما ان قدرته الشاملة انما تشمل ما لا يمتنع وجوده
 واما تعلق العلم بالمراتب الغير المتناهية مفصلة ممنوع انتهى فان قيل فيلزم
 الجهل على الله تعالى قلت الجهل عدم العلم بما يصح تعلق العلم به كان
 العجز عدم تعلق القدرة بما يصح ان يتعلق به فتأمل (قوله وتوضيحه آه)
 اى توضيح عدم ورود النقض على برهان التطبيق بالاعداد والمقدورات
 والمعلومات المشار اليه بقوله وذلك آه ان التناهى واللاتناهى فرع الوجود
 سواء كان في الخارج او في الذهن فالشئ بدون الوجود لا يتصف بالتناهى
 وعدمه فالاعداد والمعلومات والمقدورات مع قطع النظر عن الوجود
 لا يكون متناها ولا لامتناها والمتصف منها بالوجود ليس الا قدر امتناها
 اما في الذهن فلانه لا يتقدر على استحضار ما لا يتناهى واما في الخارج فلان
 كل ما هو موجود في الخارج متناه فعلى كل تقدير لا يجرى التطبيق ههنا
 لعدم كونها غير متناهية حتى تفرض الجملتان ويلزم تناهى ما لا يتناهى قال
 بعض الفضلاء كون التناهى فرع الوجود محل تأمل بل الظاهر
 عدمه وايضا ان الاعداد من الموجودات الخارجية عند جمهور الحكماء
 انتهى كلامه اقول الجواب عن الاول ان التناهى واللاتناهى ههنا ليس
 بمعنى الايجاب والسلب بل بمعنى العدم والمملكة اللذين لا يتصف بشئ منهما
 الواجب والنقطة والوحدة وموضوع العدم والمملكة يكون وجوديا في الجملة
 وعن الثانى ان هذا الجواب انما هو على طريقة المتكلمين والاعداد عندهم
 من الامور الاعتبارية واما عند الحكماء فعدم جريان برهان التطبيق فيها
 لعدم الترتيب بينها لاعداد الوجود بناء على ما قالوا من انه لا شئ من المراتب
 جزأ لما فوقة بل كل مرتبة مركبة من وحدات مبلغها تلك المرتبة يدل على
 ما قلنا كلام السيد السند في شرح المواضع على ان المحقق الدواني ذكر
 في حواشى التجريد ان الاعداد من الامور الاعتبارية عند المحققين من الحكماء
 وان جعلها من اقسام الكم باعتبار فرض وجودها (قوله وما يقال من انها
 غير متناهية آه) جواب سؤال مقدر كانه قيل اذا لم تكن الاعداد والمعلومات
 والمقدورات غير متناهية بشئ من التقديرين فما معنى عدم تناهيها
 وحاصل الدفع ان اطلاق التناهى واللاتناهى عليها مجاز باعتبار انها

المذكور سواء خص الوجود الذهني بالوجود في اذهان المخلوقين او عم من الوجود في علم
 الخالق بان يحمل الذهن على مطلق المدرك الشامل للخالق والمخلوق كاجلوه عليه في اثبات الوجود

لو وجدت باسرها لكانت غير متناهية قال بعض الفضلاء عدم تنهاى المعلومات ليس بمعنى عدم الانتهاء الى حد كما فى المقدورات بل عدم التناهى فى صورة العلم والمعلومات بالفعل والا يلزم الجهل اقول انما يلزم الجهل لو كان المراد انها لا تنتهى 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 تلك المعلومات لا تتصف بهذا الاعتبار بالتناهى واللا تنهاى ٦ لكونهما فرع الوجود بل اتصافها بعدم التناهى انما هو باعتبار انها لا تنتهى فى الوجود الى حد معين وانها لو وجدت باسرها لكانت غير متناهية ولاشك انه لا يستلزم الجهل كما لا يخفى نعم يرد ان يقال ان علمه تعالى لما كان متعلقا بمعلومات غير متناهية امكن جريان التطبيق فيها باعتبار الوجود العلمى فيلزم تنهايتها وقدم الجواب عنه بانه يجوز ان يكون تعلق العلم بها على سبيل الاجال ويكون التعلق بالفعل على سبيل التفصيل ممتنع الوقوع فيكون متناهية بالنسبة الى علم الله تعالى وان كانت غير متناهية بالنسبة الى وجودها مفصلة واعلم ان ما قاله المعترض من ان عدم تنهاى المعلومات ليس بمعنى عدم الانتهاء الى حد على اطلاقه غير صحيح ضرورة انه عالم بالجزئيات المتجددة على وفق تجدها على ما هو رأى الاصحاب ولاشك ان الجزئيات المتجددة لا تنتهى الى حد اذ نعيم الجنان لا انقطاع لها فعدم التناهى فى صورة العلم والمعلومات بكلا المعنيين اى بالفعل وبمعنى عدم الانتهاء الى حد متحقق ولذا قال الشارح فى شرح المقاصد ان علمه تعالى غير متناهى بمعنى انه لا ينتهى الى حد لا يتصور فوفاه حد ويحيط بما لا يتناهى كمراتب الاعداد ونعيم الجنان (قوله فيه اشارة آه) يعنى فى عناية الوحدة فى وجوب الوجود اشارة الى دفع استدراك يتوهم من ظاهر عبارة المصنف وهو ان الله تعالى علم للجزئى الحقيقى فثبوت الوحدة له ضرورى اذ الجزئى الحقيقى لا يكون الا واحدا فلا معنى لذكرها وجعلها من مسائل الفن فانها لا تكون الا نظرية و بما حررنا اندفع ما قاله الفاضل المحشى من ان توهم الاستدراك جار فى الصفات الآتية له تعالى ايضا من الحى العليم السميع القادر لان هذه الصفات كانت مشهورة فى ضمن هذا الاسم فلا حاجة الى ذكرها لان الصفات الآتية وان كانت مشهورة فى ضمن هذا الاسم لكنها ليست ضرورية الثبوت له فلا بد من ذكرها وجعلها من مسائل

بهذا المنع لا يرتضيه جمهور المتكلمين ولعلمهم منعوا جريان البرهان فى الموجودات العلية التى هى من الامور الاعتبارية عندهم ولما قال الشارح والمحشى بالوجود الذهني بمعنى الوجود العلمى مطلقا اضطر الى هذا المنع الذى هو منع التخلف اذ لم يكن منع الجريان ومع ذلك هذا المنع اولى من منع المحقق الدوائى حيث حصر علم الواجب تعالى فى العلم الاجالى والمحشى اثبت العلم التفصيلى بحسب الامكان واثبت العلم الاجالى فيما وراءه كما لا يخفى (كنبوى) ٦ قوله لكونهما فرع الوجود الخ فيه انه لا وجه له بعد تعميم الوجود من الوجود الخارجى والذهني الا ان يقال هذا المحشى حل الوجود الذهني فى كلام المولى الخيالى على الوجود فى ذهن

المخلوق ثم اورد عليه بقوله نعم يرد الخ بناء على ان الوجود العلمى الواجب كالوجود (الفن) الذهني فى انه وجود وراء الوجود الخارجى فحكمه حكم الوجود الذهني فتأمل (كنبوى)

الفن بخلاف ما نحن فيه (قوله وحاصل الدفع ان المراد الى آخره) يعنى حاصل
الدفع ان الضرورى هو ثبوت الوحدة للجزئى الحقيقى فى ذاته الشخصية
دون صفته والمراد بالوحدة ههنا الوحدة فى صفته اعنى وجوب الوجود
لا فى ذاته الذى هو جزئى حقيقى هذا تقرير ظاهر عبارة المحشى وانت خير
بان دفع التوهم بالعناية المذكورة آنفا نلتيم اذا كان المراد بلفظة الله فى قوله
والمحدث للعالم هو الله تعالى الجزئى الحقيقى واما اذا كان المراد به واجب
الوجود مطلقا على ما بينه الشارح فحينئذ يكون وصفه بالواحد بمنزلة
وصف الواجب به فالتوهم المذكور مندفع بتلك الارادة لابرادة الوحدة
فى صفة الوجود اذ يقال حينئذ ليس المراد بالله الجزئى الحقيقى حتى يكون ثبوت
الوحدة له ضروريا بل واجب الوجود مطلقا وثبوت وحدته محتاج
الى الدليل ٦ فالوجه ان يقال فيه اشارة الى ان التوحيد هو اعتقاد عدم
الشريك فى وجوب الوجود على ما قال فى شرح المقاصد من ان التوحيد
عبارة عن اعتقاد عدم الشريك فى الالهية وخواصها واراد بالالهية وجوب
الوجود وبخواصها الامور المتفرعة عليه من كونه خالقا للاجسام مدبرا
للعالم مستحقا للعبادة (قوله وهذا التوهم مع دفعه الى آخره) قيل هذا على تقدير
ان يكون ضمير هو للشان والله مبتدأ واحد خبره الى آخره فحينئذ يرد ان الله
علم للجزئى الحقيقى ثبوت الوحدة له ضرورى فلا فائدة فى هذا الحكم
ويدفع بان المراد وحدته فى صفة الوجود وما يتفرع عليه من استحقاق
العبادة وخلق العالم وتديره لافى ذاته ردا على الكفار الذين اعتقدوا
اشترآك معبوداتهم له تعالى فى الامور المذكورة واما اذا كان ضمير هو مبتدأ
راجعا الى الذى سألتونه والله خبره واحد بدلامنه او خبرا بعد خبر على ما فى
الكشاف عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما قالت قر يش يا محمد صف لنا
ربك الذى تدعوننا اليه فنزلت يعنى الذى سألتونى عن صفته هو الله احد
فلا يتأنى التوهم المذكور كما لا يخفى (قوله فلا يرد احتمال ان يكون الى آخره)
يعنى اذا كان المراد بالالهيى الصانعين القادرين على الكمال لا يرد منع الملازمة
بان معنى الاله واجب الوجود على مامر ولا يلزم من امكان الواجبين امكان
التمايع بينهما انما يلزم لو كانا صانعين قادرين على الكمال لكن لم لا يجوز
ان يكون احدهما صانعا قادرا كاملا والاخر بخلافه بان يكون معطلا
او موجبا او ناقصا وحينئذ لا يمكن التمايع بينهما اما على تقدير كون احدهما

٦ قوله فالوجه ان
يقال الخ اقول بل الا
وجه ان يقال جعل
الشارح قول المصنف
والمحدث للعالم هو الله
تعالى مدعى مشيرا الى
احد دليلى بطلان
التسلسل بناء على ان
التعليق بالمشق يدل على
علية المآخذ ومن البين
ان الثابت بهذا الدليل
ليس الا كونه واجب
الوجود لا وحدته
ولا اتصافه بسائر
الكمالات فلذا حل
الشارح لفظه الله هناك
على معنى واجب الوجود
فلا استدراك اصلا ولا
يلزم وقوع الجزئى
الحقيقى محمول ايضا
(ككنبوى)

معطلا او ناقصا فظاهر واما على تقدير كونه موجبا فلانه يجوز ان يكون الآثار الصادرة عنه بطريق الايجاب هي الآثار الصادرة عن الآخر بتوسط الاختيار والقدرة فان قيل يجوز استناد التقيضين في وقتين الى القادر ولا يجوز الى الموجب لان مقتضى الذات لا يكون الا احدهما قلت يجوز بتوسط شروط حادثة فيجوز ان يكون اختيار الواجب المختار شرطيا لا يجاده بالاقضاء فكل ما يختاره المختار يكون مقتضى ذات الموجب بالايجاب (قوله فقوله في تقرير المدعى الى آخره) اى اذا كان المراد بالالهيين في الدليل الصانعين القادرين على الكمال فقوله لا يمكن ان يصدق آه محل تأمل لانه يدل على ان المدعى نفي تعدد الواجب مطلقا والدليل المذكور انما يدل على نفي تعدد الصانع القادر على الكمال الذى هو اخص من الواجب مطلقا (قوله الا ان يقال الى آه) اى الا ان يخص المدعى ايضا ويقال ان المراد بقوله ولا يمكن ان يصدق مفهوم واجب الوجود الوجوب على وجه الصنع والقدرة الكاملة فحينئذ يكون الدليل مطابقا للمدعى (قوله او يقال الى آخره) اى او لا يخص المدعى بل يترك على حاله وبين استلزام الدليل له بان التعطيل والايجاب ونقصان القدرة نقصان يجب تنزيه الواجب عنها فلا يكون الموجب والمعطل وناقص القدرة واجبا فالواجب لا يكون الا صانعا قادرا على الكمال فلو امكن واجبان لا يمكن صانعان قادران على الكمال فامكن التامع بينهما (قوله لكن يرد على هذا آه) اى لكن يرد على هذا البيان انه لو كان الايجاب نقصا فم قلم 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 ولا يخفى انه ليس بشيء لانه اذا لم يكن مستندا الى ذاته تعالى يلزم تعدد الواجب لذاته اذ كل موجود لا يخلو من ان يكون وجوده من ذاته او من غيره فاذا اتفقت الثانية تعين الاول ويلزم الوجوب ولذا قال في شرح المقاصد استناد الصفات عند من يشتهل ليس الا بطريق الايجاب وقولهم علة الاحتياج هو الحدوث ينبغي ان يختص بماعدا الصفات وسيجىء في مباحث الصفات كلام يليق بهذا المقام (قوله والفرق بين آه) يعنى ان بيان الفرق بين ايجاب الصفات وبين ايجاب ماعداها بان الاول كمال والثانى نقص مشكل قيل الفرق

في بعض الاوقات بخلاف الصفات الذاتية اذ لا يجوز اخلو عنها في وقت عند الاشاعة لانهم انما اثبتوها لعدم كفاية الذات بكون الذات عالما باعتبار وعلم باعتبار آخر مثلا كما قال القائلون بعينية الصفات فلو خلا الذات عنها يلزم صفات النقض التى هى اضدادها وهو محال نعم يرد عليهم ان عدم كفاية الذات ممنوع فى ذاته لكنه بحث آخر ومبنى العلاوة الآتية فتأمل (كلنبوى)

٩ قوله لان ما يقتضيه الذات بطريق الايجاب مقدم الخ اى مقدم بالزمان او بالرتبة لان تعلق الارادة ان كان حادثا كما هو المشهور فاجاب الذات مقدم عليه بالزمان وان كان ازليا كما ذهب اليه المحققون فبالرتبة لان الواجب تعالى لما كان

امكن عدم تعلق الارادة في نفسها ﴿ ١٧١ ﴾ ولم يمكن عدم الايجاب صفاته التي اخلو عنها نقص

يستحيل في حقه تعالى
فايجاب الصفة سواء
كان بالذات كما في ايجاب
صفة الحيوة او بالواسطة
كما في ايجاب غيرها مقدم
على تعلق الارادة هذا
على مذهب المتكلمين
القائلين بحدوث العالم
وبكونه تعالى قادرا
مختارا وكذا يتم هذا
البرهان على مذهب
الحكماء القائلين
بكون الواجب
تعالى موجبا في افعاله
لان تعلق الارادة
عندهم عبارة عن
ايجاب الذات والذات
الواحدة لا توجب
شيئين متضادين الا
بشروط متغايرة
عندهم فلا يتصور
تعلق الارادة بخلاف
ما اوجبه الذات
عندهم كما لا يخفى
(كنبوى)

٣ قوله لان حصول
الضدين في المحليين
جائز ولقائل ان يقول
وكذا مطلق المتنافيين
كقيام زيد وعدم

واضح لان صفات الواجب كالات له واخلو عنها نقص بخلاف
غيرها ولاشك ان ايجاب الكمالات لا يكون نقصا بخلاف ايجاب غير
الكمالات اقول ٨ افاضة الوجود على الممكنات خير وكال فيلزم ان يكون
بطريق ايجاب والقول بان كمال السلطنة يقتضى ان يكون الواجب قبل
كل شئ وبعده مما لا يعتد به في المقامات اليقينية على ان يكون اخلو
عن الصفات نقصا في ذاته تعالى ممنوع لابد له من دليل (قوله ههنا بحثان
الاول النقض اه) اى في هذا الدليل بحثان الاول النقض الاجالى بان يقال
ان دليلكم بجمع مقدماته باطل لانه جار في هذه المادة مع تخلف المدلول عنه
اولانه يستلزم المحال اعنى عدم وجود الواجب المختار بان يقال لو امكن
الواجب المختار لا يمكن تعلق ارادته باعدام ماصدر عن ذاته بطريق
الايجاب اعنى صفاته تعالى لكونه امرا ممكنا في نفسه وكل ممكن مقدور الله
تعالى فلا يخلو ما ان يحصل كل من مقتضى الذات اعنى وجود تلك الصفة
ومقتضى الارادة اعنى عدمها فيلزم اجتماع النقيضين وانه مح اول يحصل
احدهما فلا يخلو ما ان يحصل مقتضى الارادة فيلزم عجز الواجب المنافى
للالوهية او لا يحصل مقتضى الذات فيلزم تخلف المعلول عن علته التامة
وهو بط ايجاب بعض الفضلاء بان اختار انه لا يحصل مقتضى الارادة فقولكم
تلزم العجز قلنا لزم لزوم العجز المنافى للالوهية لان ذلك العجز والانسداد
جاء من قبل ذاته والعجز الذى من قبل الذات لا ينافى الالوهية بل المنافى لها
العجز الذى يكون لسد الغير طريق القدرة عليه (قوله والثانى الحل آه)
اى البحث الثانى النقض التفصيلى اعنى منع مقدمة معينة وهو لزوم العجز
يعنى لانم لانه لو حصل مراد احدهما دون الآخر يلزم عجز الآخر لان عدم
القدرة على الممتنع بالغير ليس بعجز لانه ليس محلا للقدرة اذ هي تتعلق
بالممكنات الصرفة الا ترى انه تعالى لا يقدر على اعدام المعلول مع وجود
علته التامة ولاشك ان ارادة احد الالهين وجود الحركة مثلا تحيل عدمه
وتجعله ممتنعا فعدم قدرة الآخر عليه لا يكون عجزا ايجاب عنه بعض
الفضلاء بان عدم القدرة على الممكن الذاتى بناء على سد الغير طريق
القدرة عليه هو العجز المنافى الالوهية ولاشك ان عدم القدرة على اعدام
المعلول الممكن الذاتى بواسطة وجود العلة التامة هو ليس الالعجز لتعجز
الغير اياه انتهى كلامه وفيه انه يلزم على هذا ان يكون الواجب قادرا على

قيام عمرو فالدليل الذى اورده لنى ارادة التضاد الاصطلاحى جار في نى
ايضا وهو نقيض مدعاه ولا مخلص الا بتنع الجريان بان مراده من التدافع

اعدام المعلول مع وجود علتة التامة دفعا للعجز وهذا يستلزم جواز تخلف المعلول عن علتة التامة وهو خلاف تقرير القوم تأمل (قوله والجواب آه) هذا جواب بتلخيص الدليل بحيث لايجرى في مادة النقص ولايرد عليه المنع يعني انا نفرض تعلق ارادتي الالهين معا ونقول ان المراد انه لو امكن الالهان لا يمكن التمانع بان يريد احدهما حركة زيد في زمان ارادة الاخر سكونه ولاشك انه لايجرى في صورة النقص لان ما تقتضيه الذات بطريق الايجاب مقدم على ما تقتضيه بتوسط الارادة (قوله ولا يتم الحل المذكور ايضا) لان كل واحد من تعلق الارادتين حينئذ تكون بالممكن الصرف لعدم تقدم احدهما على الاخر (قوله اى لاتدافع بين تعلقيهما آه) يعني ان المراد بالتضاد المعنى اللغوى وهو المنافاة مطلقا دون المعنى الاصطلاحى لما سيجىء وان الكلام على حذف المضاف اعنى لفظ التعلق لان الكلام فيه حيث قال وكذا تعلق الارادة بكل منهما امر ممكن في نفسه (قوله ولم يرد بالتضاد المعنى الاصطلاحى آه) يعني لم يرد بالتضاد كون الامر من الموجودين بحيث لا يجتمعان في محل واحد من جهة واحدة ولا يتوقف تعقل احدهما على تعقل الاخر لان حصول الضدين في المحلين جائز فعلى تقدير تحقق التضاد بين تعلقيهما لا خلل في صحة الدليل لتغاير متعلقيهما ضرورة كون متعلق احدهما السكون ومتعلق الاخر الحركة فيجوز حصول ذنك التعلقين ويتم الدليل بلا حاجة الى نفي التضاد بينهما (قوله وايضا المانع آه) اى وايضا رد على تقدير ارادة المعنى الاصطلاح ان المانع من الاجتماع في محل واحد لا ينحصر في التضاد فان كل واحد من التضايف والعدم والملكة والايجاب والسلب ايضا مانع من الاجتماع فنفي التضاد بين تعلقى الارادتين لا يكفي في جواز اجتماعهما قال بعض الافاضل خص التضاد بالنفي لان التعلقين وجوديان فلو ثبت بينهما تناف لكانا متضادين وفيه انه لو كان المنفى بين التعلقين التضاد الاصطلاحى لكان المثبت بين المرادين اعنى الحركة والسكون اياه ايضا وليس كذلك كما لا يخفى (قوله اى دليلهما آه) يعني ليس المراد بالامارة الدليل الظنى حتى يرد بان الظنى لا يفيد في المطالب اليقينية خصوصا في اثبات التوحيد (قوله اذ يلزم العجز آه) اى يلزم العجز الاحتياج الى الغير في تنفيذ القدرة وعدم سد الغير طريقه والاحتياج الى الغير مطلقا سواء كان في الوجود او في اليجاد او في شىء آخر نقص يستحيل على ذات الواجب تعالى فان الاجماع منعقد على

النمطين او الاخصين منهم واقع بين شخصين ونفى الاجتماع في الواقع لا يتوقف على انهما لا يصيران في محل واحد او في محلين الا يرى ان فردية الثلاثة وزوجية الاربعة لا يجتمعان في الواقع فيبينهما تناف وان كانا في محلين انه لا اعتبار في هذا المقام لكونهما مجتمعا في محل واحد ويجتمعان وانما الاعتبار بانهما ليسا مما يتعاندان في الواقع ولا يجتمعان سواء كانا في محل واحد او في محلين فنفي التضاد في هذا المعنى مما لا وجه له اذ يجوز ان لا يكونا متضادين ومع ذلك يجوز ان لا يجتمعا في الواقع كعين الملزوم وتقيض اللازم تأمل

(كلبوى)

٣ قوله فلامعنى لا يراده آه قد دفعه المحشى بما ترى لا تقال بل الحق

(ان)

في دفعه ان يقال ان ما بعد العلاوة مبنى على ان امكان التمانع لا يستلزم الوقوع لجواز الاتفاق فيمنع الملازمة ان اريد عدم التكون بالفعل و بطلان اللازم ان اريد عدم

يستلزم وقوعه بناء على انها سر بارية بمعنى مع لا تسليمية فحاصل ما قبل العلاوة انا لو فرضنا ان امكان التمانع في احداث العالم يستلزم وقوعه بالفعل فعلى تقدير التمانع اما ان لا يغلب احد الواجبين على الآخر فيلزم ان لا يكون شئ منهما صناعا للعالم لتعاقب الارادتين واما ان يغلب احدهما على الآخر فيكون احدهما صناعا دون الآخر وعلى التقديرين يلزم ان لا يكون الصانع من الواجبين متعددا فغاية ما لزم على تقدير التمانع بالفعل ان لا يكون الصانع متعددا وهو لا يستلزم انتفاء المصنوع بالكلية لجواز ان يكون احد التمانعين غالباً على الآخر ويكون هو صناعاً للعالم واما يستلزمه لو لزمه من التمانع بالفعل

ان وجوب الوجود معدن كل كمال ومبعد عن كل نقصان واذا كان الاحتياج مستحيلا على ذات الواجب الوجود لا يكون العاجز واجبا فيكون حادثا ويمكننا وبما قرره المحشى اندفع ما قيل من ان اللازم الاحتياج في اليجاد وهو لا يستلزم الحدوث والامكان بل المستلزمه الاحتياج في الوجود وهو غير لازم لكن يرد عليه ان هذا انما يتم على من يقول بحجية الاجماع وانا لانم ان الاحتياج مطلقا نقص فان الواجب يحتاج في ايجاده الى امكان المعلول تأمل ولا يخفى عليك ان قول الشارح وهو من اماراة الحدوث آه 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 فتفسير قوله لو امكن الهان بقوله اى صانعان قادر ان على الكمال ليس بشئ (قوله ان قلت الى آخره) حاصله انا لانم ان عدم حصول مراد احدهما يستلزم عجزه والالزم ان يقول المعتزلة بعجزه تعالى لانهم قائلون بان الله تعالى اراد طاعة الفاسق وايمان الكافر ومع ذلك لا يحصل (قوله قلت العجز تخلف الى آخره) حاصله ان المعتزلة انما لم يقولوا بعجزه تعالى لان الارادة عندهم قسمان ارادة قسر لا يجوز التخلف عنها وارادة تقويض يجوز التخلف عنها والمتعلق بطاعة الفاسق وايمان الكافر هي التفويضية دون القسرية فلا اشكال (قوله وهو لا يستلزم انتفاء المصنوع آه) يعنى ان امكان التمانع لكونه محالا انما يستلزم ان يكون التعدد المستلزمه محالا لان لا يوجد مصنوع بالفعل لجواز ان يوجد بارادة احدهما ابتداء من غير وقوع التمانع فان الامكان لا يستلزم الوقوع فعلى هذا التقدير ضمير قوله وهو لا يستلزم آه راجع الى امكان التمانع ويحتمل ان يكون راجعا الى عدم تعدد الصانع فالمعنى ان امكان التمانع انما يستلزم عدم تعدد الصانع وهذا لا يستلزم انتفاء المصنوع بل المستلزمه هو ان لا يكون واحداً منهما صناعاً بمعنى السلب الكلى الذى يستلزمه وقوع التمانع ومأل الجواب على كلا التقديرين واحد وهو منع الملازمة كما لا يخفى تأمل فانه دقيق (قوله وهذا الجواب مبنى آه) يعنى ان الظاهر المتبادر من قوله عدم تكونهما عدم التكون بالفعل اذ حاصل الجواب على ما عرفت انا لانم ان امكان التمانع يستلزم عدم تكونهما بالفعل فان امكان التمانع لا يستلزم وقوعه فيجوز ان يوجد بارادة احدهما قبل وقوع التمانع (قوله فعنى قوله آه) اى اذا عرفت ان هذا الجواب مبنى

عدم كون شئ منهما صناعا لتعاقب الارادتين وهو غير لازم كما عرفت وبهذا اندفع ما قيل ان هذا

على الظاهر فاعلم ان معنى العلاوة انه يمكن ان لا يبنى على الظاهر المتبادر بل يفصل ويقال ان اردتم بلزوم عدم التكون عدم التكون بالفعل فمنع 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 لانهم بطلان اللازم بل لا بدله من دليل (قوله قدبر) اى تدبر فيما قلنا من تحرير العلاوة حتى يظهر لك انه يستلزم دفع ما قيل ان ما سبق على العلاوة منع الملازمة ٧ فلا معنى لا يراده بعينه في العلاوة (قوله لو تعدد الاله لم يتكون السماء والارض) اى لم يتكونا بالفعل كما هو الظاهر المتبادر (قوله واما الثالث فلانه ترجيح آه) لان مقتضى القادرية ذات الاله و ^{مصحح} المقدورية امكان الممكن فنسبة الممكنات الى الالهين المفروضين على السوية فاندفع ما قيل انه يجوز ان يكون لبعض الممكنات خصوصية بالنسبة الى احدهما فلا يلزم الترجيح بلا مرجح (قوله ويرد عليه ان الترديد آه) يعنى ان الترديد المذكور بقوله لان تكونهما اما بمجموع القدرتين او بكل منهما او باحدهما اما على تقدير التمانع المفروض بان يكون تقرير الدليل هكذا لو امكن الهان لم يتكون السماء والارض لانه يمكن التمانع بينهما فى اليجاد بان يريد كل واحد من الالهين ايجادهما على سبيل الاستقلال فعلى تقدير التمانع تكونهما اما بمجموع القدرتين فيلزم نقص قدرتيهما لان ارادتيهما قد تعلقتا بايجادهما على سبيل الاستقلال والقدره لم تفبه او بكل منهما فيلزم التوارد او باحدهما فيلزم الترجيح بلا مرجح فحينئذ يرد عليه منع الملازمة بانا لانهم انه لو تعدد الاله لم يتكون السماء والارض لان وجود الالهين لا يستلزم وقوع التمانع فى اليجاد عقلا حتى يلزم المحال المذكور بل امكانه وهو لا يستلزم الوقوع فيجوز ان يتكونا قبل وقوع التمانع بارادة واحد منهما او بتفويض احدهما الى الآخر وانما قال عقلا لان تعدد الحاكمين المستقلين يستلزم وقوع التمانع فى الحكم عادة على ما فى الشرح (قوله واما على الاطلاق الى آخره) يعنى ان الترديد المذكور اما ان يكون على الاطلاق بدون اعتبار التمانع على ما هو الظاهر القريب الى الفهم الغير المحتاج الى البيان فحينئذ نختار الشق الاول وهو ان تكونهما واقع بمجموع القدرتين وقولكم انه ينال كمال القدرة قلنا يجوز ان يكون وقوعه بمجموع القدرتين بحسب تعلق الارادة على هذا الوجه اى بان يكون

المدعى عدم تعدد الواجب بالذات لعدم كون كلا الواجبين صانعا وهو الذى تضمنه سند المنع لا الاول لانا نقول اما ان يغلب احدهما على الآخر فلا يكون المغلوب الها واما ان يغلب شئ منهما على الآخر مع ارادة الغلبة فيكون كل منهما عاجزا عن تنفيذ ارادته فلا يكون شئ منهما الها اذ من شان الاله كمال القدرة كما سينقله اخيرا الى عن شرح المقاصد فلا يمكن تعدد صانع القادر على الكمال فلا مجال لمنع الملازمة قبل العلاوة الا بناء على جواز الاتفاق مع امكان التمانع كما سبق ولذا ذهب المحشى فى تقرير ما بعد العلاوة الى ما ذهبوا امر بالتدبر

(كلنبوى)

٤ وتفصيل الدليل على هذا بان يقال لو وجد صانعان قادر ان على العالم المحسوس اما على

سبيل الاجتماع مع قدرة كل منهما بالانفراد او على سبيل التوزيع لا بانفراد كل منهما بناء على بطلان (للقدرة) التوارد لا يمكن بينهما تمانع لان امكان التمانع لازم لتعدد الصانع القادر سواء كانا مؤثرين فى العالم باحد

كلا او جزأ لما عرفت
من الشارح ان امكان
التمانع المستلزم للحمال
يستلزم عدم تعدد
الصانع القادر مطلقا
اي سواء كانا مؤثرين
في العالم باحد الطريقتين
اولا فعلى تقدير امكان
التمانع يلزم ان لا يوجد
احد الصانعين
المفروضين ولا تأثيره
في العالم بالضرورة
فيتنبى العالم كلا ان
فرض تأثيرهما في العالم
على سبيل الاجتماع
لانتفاء جزء العلة
التامة او جزأ أن فرض
تأثيرهما فيه على سبيل
التوزيع وما توهمه
قول احد من انه يجوز
ان لا يعدم احد
الصانعين فلا يلزم
انتفاء الكل ولا البعض
فتوهم فاسد اذ على
هذا يكون المؤثر
احدهما لا كلاهما
والمفروض ان كليهما
مؤثران في هذا العالم
باحد الطريقتين فلو
جازما ذكره يلزم
خلاف المفروض

للقدره الاخرى مدخل فيه وهو لا ينافي كمال القدرة في نفسها وانما المنافي له
ان تتعلق 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 الاستاذ آه) فانه ذهب
الى ان افعال العباد واقعة بمجموع قدرة الله تعالى وقدرة العبد وان قدرته
تعالى وان كانت كاملة وكافية في حصولها الا ان ارادته تعالى تعلقت
بان يكون لقدرة العبد ايضا مدخل فيها (قوله وكذا يمكن اختيار الثالث آه)
وهو ان يكون التكون باحدهما ولا يتم انه يستلزم الترجيح بلا مرجع لم لا يجوز
ان يكون المرجح ارادة احدهما الوجود بتوسط قدرة الآخر او تقويض
احدهما بارادته تكوين جميع الامور الى الآخر وكذا يجوز ان يكون كل
منهما مستقلا في اليجاد لكن اراد احدهما وجوده فوجد ولم يرد الآخر
وجوده ولا عدمه ولا استحالة في ذلك (قوله والتحقيق في هذا آه) اي التحقيق
في ان الآية حجة قطعية او اقتناعية انه ان حل الآية على نفي تعدد الصانع
مطلقا سواء كان مؤثرا بالفعل اولا فهى حجة اقتناعية لا تفيد القطع فانه
سواء ارى بالفساد الخروج عن هذا النظام او عدم التكون يرد منع الملازمة
ان ارى بالفعل ومنع انتفاء اللازم ان ارى بالامكان ما بينه الشارح
لكن الظاهر من منطوق الآية نفي تعدد الصانع المؤثر في السماء والارض
حيث قال الله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا فانه ليس المراد بالظرفية
المعنى الحقيقي اعنى التمكن لان الاله منزه عن التمكن في مكان فيكون المراد
التصرف والتأثير فيهما والمعنى انه لو كان المؤثر فيهما آلهة لفسدتا اي
لم تتكونا فالحق حينئذ ان الملازمة قطعية والآية حجة قطعية اذ تأثير الالهين
في تكونهما على سبيل التوارد بان يوجد كل منهما على حدة محال
لامتناع التوارد ٤ فتأثيرهما في تكونهما اما على سبيل الاجتماع بان يكون
تكونهما بمجموع قدرتيهما او على سبيل التوزيع والتقسيم بان يكون المؤثر
في بعض منهما اله وفي بعض آخر اله آخر فنقول لو امكن الهان مؤثران فيهما
على سبيل الاجتماع او التوزيع لامكن التمانع بينهما ضرورة كون كل منهما
صانعا تام القدرة لكن امكان التمانع مح ٤ لاستلزامه الملح فلا يكون احدهما
صانعا واذا لم يكن احدهما صانعا يلزم انعدام كل من السماء والارض وعدم
وجوده ان كان التأثير على سبيل الاجتماع ضرورة انعدام جزء علة الكل

وهو اجتماع التقيضين نعم يتوجه مثل ذلك اذا لم يقيد الصانعان في جانب المقدم بالمؤثرين في العالم
ولذا قال المولى الخيالى ان حل الآية على نفي تعدد الصانع مطلقا

المستلزم لانعدام علتة او انعدام البعض ان كان على سبيل التوزيع لانتفاء علتة التامة فعلى تقدير تعدد المؤثر فى العالم يلزم ان يفسد العالم بمعنى ان لا يوجد هذا المحسوس لان التعدد يستلزم امكان التمانع المستلزم لان لا يكون احدهما صناعا المستلزم لعدم تكون العالم كلا على تقدير الاجتماع و بعضا على تقدير التوزيع فعنى قوله فيلزم انعدام الكل الى آخره على تقدير ان يكون التأثير على سبيل الاجتماع او التوزيع يلزم عدم وجود الكل او البعض عند عدم كون احدهما صناعا الذى يستلزمه امكان التمانع الذى يستلزمه تعدد الصانع وبما حررنا لك ظهر ان مقاله المحشى المدقق فيه انه يجوز ان لا يعدم كون احدهما صناعا فلا يلزم انعدام الكل ولا البعض وان اريد انه يلزم انعدام الكل والبعض بالامكان فانتفاء اللازم مم ليس بشئ متشأؤه قلة التدبير فان عدم كون احدهما صناعا لازم لامكان التمانع الذى هو لازم لامكان التعدد كما لا يخفى والفاضل الجلى لم يحج حول المقصود فوقع فيما وقع واعلم انه يمكن حل قوله لا يقال الملازمة قطعية على هذا التوجيه وحينئذ لا يتم الجواب المذكور كما لا يخفى على المتأمل هذا نهاية ما تيسر لى من تحرير الكلام وتقدير المرام بعون الله الملك العلام (قوله و يمكن ان يوجه الملازمة الى آخره) اى يمكن توجيه الملازمة فى الآيتة بحيث يفيد نفى تعدد الصانع على سبيل القطع مطلقا سواء كان مؤثرا بالفعل اولا وهو ان يقال المراد بالفساد عدم التكون بالفعل والمعنى لو امكن تعدد الواجب الذى من شأنه التأثير والايجاد لم يكن العالم ممكنا فضلا عن ان يكون موجودا لان وجوده فرع امكانه لكونه حادثا والاى وان كان العالم ممكنا حين تعدد الواجب لامكان التمانع بينهما ضرورة كون كل منهما قادرا تاما وتحقق ^{مصحح} مقدور يتهما اعنى امكان المصنوع لكن امكان التمانع مع لاستلزامه المحال على ماصر فلا يكون العالم ممكنا لان امكان التمانع لازم لمجموع الامرين اعنى التعدد وامكان شئ من الاشياء فاذا كان التعدد مقروضا يلزم ان لا يكون شئ من الاشياء ممكنا حتى لا يلزم امكان التمانع الذى هو مع وبما حررنا اندفع ما قيل ان عدم امكان العالم لا يستلزم بالفساد بمعنى عدم التكون لجواز كونه واجبا لان عدم كون العالم واجبا مما سبق من كونه بجميع اجزائه حادثا اذ الواجب لا يكون حادثا ولا يخفى عليك انه يمكن حل ما نقله المحشى من شرح المقاصد على هذا التوجيه بان يكون المراد بقوله لم يتكون

فيهما فهى برهان ونحن نقول غاية ما لزم من هذا البرهان فساد العالم كلا او بعضا كما اعترف به وهذا البعض لا يجب ان يتحقق فى ضمن البعض من كل منهما كما هو مقتضى اسناد الفساد الى كل من السماء والارض بل يجوز ان يتحقق فى ضمن البعض من احدهما فقط فيندفع منع الملازمة من جهة ويعود من جهة اخرى نعم لو قيل لفسد العالم كانت الملازمة قطعية كما لا يخفى (كلبوى) ه قوله لاستلزامه المحال هو اما اجتماع الضدين واما ان لا يكون احدهما صناعا قادرا على الكمال وقد فرض انهما صانعان قادر ان على الكمال فيلزم اجتماع النقيضين فتقرر يرد البرهان لو تعدد اصناع القادر على الكمال المؤثر فى هذا العالم

المحسوس لامكان التمانع وكما امكن التمانع يلزم ان لا يتعدد الصانع وكما لم يتعدد يلزم (السماء) انعدام هذا العالم المحسوس كلا او جزأ وهو المراد بالفساد (كلبوى)

السماء والارض لم يمكن تكونهما ويكون الترديد على تقدير التامع الفرضي
 وهذا ظاهر عند المتأمل (قوله لو اريد باللازم الى آخره) نقل عنه وتقرير الدليل
 هكذا لو وجد صانعان لا يمكن التامع بان ير يد كل منهما إيجاد المصنوع على
 وجه الاستقلال فامكن ان لا يوجد المصنوع مع وجود علتة التامة وهي
 ارادة كل منهما لا امتناع ان يوجد بهما او بكل منهما او باحد هما لكن حل
 الفساد في الآية على هذا المعنى مما لا يخفى بعده انتهى كلامه (قوله لا امتناع آه)
 دليل لقوله فامكن ان لا يوجد المصنوع ووجه البعد ان ارادة عدم التكون
 من الفساد خلاف الظاهر فكيف يقيد بالامكان ثم يقيد بجمع وجود العلة
 التامة (قوله لثم الامر الى آخره) يعني لثم امر الدليل وكونه حجة قطعية لتحقيق
 الملازمة وانتفاء اللازم قطعا اما الملازمة فلان التعدد يستلزم امكان التامع
 وهو يستلزم عدم التكون بالامكان مع وجود العلة التامة واما انتفاء اللازم
 فلما تقرر من ان عدم المعلول مع وجود العلة التامة ممتنع والا لم تكن العلة
 التامة تامة (قوله فيلزم ان يكون الى آخره) اذا كان كلمة لولا تقيد الالالة على
 ان انتفاء الثاني لانتهاء الاول في الزمان الماضي يلزم ان يكون كلا الانتفائين
 الماضيين اعنى انتفاء التعدد وانتفاء الفساد امرين مقررين معلومين للسامع
 لكن قصد بادخال لوعليهما تعليل الثاني بالاول كما ان قولك لوجبتني
 لا كرمك يدل على ان كلا الامرين معلوم الانتفاء عند السامع لكن انتفاء
 الثاني لاجل انتفاء الاول وهو ليس بمقصود من الاستدلال بل المقصود منه بيان
 تحقق انتفاء الاول بحسب جميع الازمنة الماضية والحالية والمستقبلية بدليل
 تحقق انتفاء الثاني المقرر عند السامع والآية لا تقيد فلا تكون استدلالا
 (قوله ولو سلم دلالة الى آخره) يعني ولو سلم دلالة الآية على ان انتفاء التعدد
 في الزمان الماضي بسبب انتفاء الفساد فيه لثم المقصود اعنى اثبات وحدة الصانع
 مطلقا بدليل انتفاء الفساد في الماضي لانه اذا ثبت انتفاء التعدد في الزمان
 الماضي يكون ما جاء به التعدد في الحال او الاستقبال حادثا والحادث لا يكون
 الها فلا يكون ما جاء به التعدد الها فيكون الصانع واحدا (قوله قدما
 المتكلمين الى آخره) يعني ما وقع في كلام البعض من الحكم بترداف الواجب
 والتقديم مستقيم بان يكون المراد به التساوى في الصدق دون ما هو المشهور
 من الاتحاد في المفهوم فان قدما المتكلمين قدير يدون بالترداف التساوى
 في الصدق حيث ذكر الشيخ ابو المعين ان الايمان والاسلام من الاسماء

المترادفة بمعنى انه يصدق كل منهما على الآخر ثم بين لكل منهما مفهوما
 على حدة وما قيل من انه يحتمل ان يكون لكل منهما اولا حدهما معنيان
 احدهما مشترك بينهما والاخران متغايران والترادف باعتبار المشترك
 وعدمه باعتبار المتغايرين فالتأييد ليس على ما ينبغي فمجرد احتمال اذ ليس في
 عبارته ولا في عبارة القوم ما يشعر بكونهما من الفاظ المشتركة (قوله يرد
 على ظاهره آه) اي يرد على ماهو المفهوم من ظاهر هذا التصريح من ان
 وجود الصفات كوجود الواجب مقتضى ذاتها من غير احتياج الى شئ فيرد
 عليه ان كل صفة محتاجة في وجودها الى موصوفها فكيف تكون واجبة
 لذاتها (قوله وسيجيء تأويله) اي تأويل التصريح المذكور وهو ان المراد
 من كونها واجبة لذاتها واجبة لذات الواجب تعالى وتقدس بمعنى ان
 ذاته تعالى كافية في اقتضاها من غير احتياج الى امر ومأله انه تعالى موجب
 في صفاته لئلا يلزم كونه محل الحوادث ولا شك ان الوجوب الذاتي بهذا
 المعنى اعنى عدم الاحتياج الى الغير لا ينافي احتياجها الى موصوفها فحينئذ
 لا يرد ما ذكر وهذا حاصل ما نقل عنه ٦ لكن لا يرد على باطنه لان معنى كون
 الشئ موجودا بذاته ان لا يحتاج الى الغير في وجوده اصلا لا بمعنى عدم
 الاحتياج الى شئ اصلا فتكون الصفات واجبة لانها ليست غير الذات
 انتهى كلامه وانت خبير بان هذا التأويل مع عدم تماميته في نفسه لتوقفه
 على القول بان اليجاد ليس نقصا في صفاته و بان قولهم علة الاحتياج
 هو الحدوث دون الامكان انما هو في غير الصفات و بان قولهم كل ممكن
 حادث انما هو فيما اذا كان صادرا بالقصد والاحتياج وكل ذلك تخصيص
 في الاحكام العقلية مع عدم تحمل العبارة له لان ضمير قوله لذاته راجع
 الى الموصوف في الواجب وكما ان حل الله عليه يجعله واجبا لذاته كذلك
 حل الصفات عليها يجعلها واجبة لذواتها بلافات لا يطابقه الاستدلال
 المذكور فان قوله لكان جائز العدم في نفسه صريح في ان المراد ان كل
 ماهو قديم فهو واجب لذاته بمعنى ان ذاته وحقيقته يقتضى لوجوده
 من غير احتياج الى شئ اصلا اذ جواز العدم في نفسه انما يقابل الوجوب
 بهذا المعنى (قوله هذا يدل على ان وجود الصفة الى آخره) يعنى ان
 قولهم ان المحدث ما يتعلق وجوده باليجاد شئ آخر يدل على ان الصفات القديمة
 لا يتعلق وجودها باليجاد شئ آخر لعدم كونها محدثة وهذه جهالة بينة فان

٦ قوله لكن لا يرد على
 باطنه الخ مر بوط بقوله
 يرد ظاهره الخ
 (كلمبوى)

بديهية العقل حاكمة بان الصفات محتاجة في وجودها الى موصوفها فان قلت ما يحكم بالضرورة هو احتياج الصفة الى وجود الموصوف لا الاحتياج الى ايجاده والالزم كون الصفات مخلوقة فلا يلزم الجهالة قلت ليس المراد بالايجاد ههنا الاخراج من العدم الى الوجود فانه غير لازم في الاحتياج الى المخصص بل اقتضاء الوجود ولاشك ان وجود الصفة يتعلق باقتضاء الموصوف وجودها هذا ويرد على الاستدلال بحث قوى وهو ان الاحتياج الى اقتضاء المخصص وجوده لا يستلزم الحدوث بمعنى سبق العدم عليه الذي هو مناف للقدم بمعنى عدم المسوقية بالعدم لجواز ان يكون ذلك الاقتضاء بطريق الايجاب وما ذكرنا من ان كل ما هو محتاج في وجوده الى شئ فهو مسبوق بالعدم ليس بصحيح على اطلاقه بل فيما اذا كان صادرا عنه بالاختيار والتسك بان كل ماسوى الله حادث والمحتاج الى الحادث حادث لا يجدى نفعا لجواز ان يكون المخصص امرا عديميا ازليا قال بعض الفضلاء الجهالة البينة انما تلزم اذا كان محمولا على ظاهر كلامهم واما اذا كان محمولا على التأويل المذكور ويكون المراد انه لو لم يكن واجبا لذاته اى للذات الواجب لكان محتاجا الى مخصص مبين مفارق فيكون محدثا اذ لا نغنى بالمحدث الا ما يكون محتاجا في وجوده الى ايجاد شئ آخر مغاير له والصفات ليست غير الذات فلا تكون محدثة فلا تلزم الجهالة البينة اذ لا يلزم منه ان لا يتعلق وجودها بايجاد شئ اصلا انتهى كلامه ولا يخفى عليك ان هذا التوجيه مع استلزامه استدراك قوله والالكان جائزا في نفسه وابائه عنه ومع ورود الاعتراض السابق يرد عليه انا لانسلم انه لو لم يكن واجبا لذاته تعالى لكان محتاجا الى مخصص مبين مفارق لم لا يجوز ان يكون محتاجا الى امر ليست غير الذات ولا عينه كأن يكون قديما صادرا عن ذات الواجب تعالى بتوسط صفة واجبة بذاته تعالى فلا يلزم حدوثه ولا كونه واجبا بذاته تعالى تأمل فانه من مطارح الاذكياء (قوله وان قالوا آه) يعنى وان قالوا في دفع الجهالة المذكورة ان المراد بقولنا كل ما هو قديم فهو واجب لذاته القديم بالذات وهو ما لا يكون محتاجا الى شئ اصلا والصفة القديمة ليست بقديمة بالذات بل محدثة بالذات لاحتياجها الى موصوفها فتكون داخلة في كون وجودها متعلقة بايجاد شئ فلا يلزم الجهالة فيرد عليهم انه لا يثبت حينئذ حكمهم بكون

٧ مع وزود الاعتراض
السابق عليه يستلزم
استدراك قوله والا
لكان جائز العده في
نفسه بل يأبى عنه تأمل
فانه من مطارح الا
ذكياء (نسخه)

الصفات واجبة بالذات لعدم كونها قديمة بالذات (قوله واما الاعراض آه) يعنى وما قالوا من ان الاعراض غير باقية لان بقاءها يستلزم قيام المعنى بالمعنى فالان بقاءها غيرها لانفكاكه عنها في حال الحدوث فانها في اول زمان الحدوث موجودة وليست بساقية ضرورة ان البقاء انما يحصل في الزمان الثانى لانها عبارة عن الوجود في الزمان الثانى واستمراره على ماسيجىء في الشرع (قوله لكن يراد ان البقاء آه) يعنى يرد على القول بان بقاء الصفة نفسها انه ان اريد بكونها 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 باقيه وصيغة الباقي تقتضى زيادة البقاء كالعالم يقتضى زيادة العلم وان اريد به عدم الزيادة في الوجود الخارجى بمعنى انه ليس في الخارج امر وراء الصفة يسمى بالبقاء بل هو امر اعتبارى يحصل في العقل من نسبة وجودها الى الزمان الثانى فلا شك في صحته لكن لم يجوز وانفسية البقاء بهذا المعنى في الاعراض ولم يفتوا بان الاعراض باقية ببقاء هونفسها بمعنى انها ليست في الخارج الا الاعراض واما البقاء فليس امرا موجودا في الخارج زائدا عليها حالا فيها كتحول السواد في الجسم بل هو امر اعتبارى يحصل في العقل من نسبة وجودها الى الزمان الثانى حتى لا يلزم القول بتعدد الاعراض في كل زمان الذى هو مصادم لمشاهدة الحس وكونها منفكة عن البقاء حال الحدوث وحصول الاتصاف به بعده انما يفيد الزيادة في العقل لافي الوجود الخارجى بان يكون للاعراض وجود فيه وللبقاء وجود آخر فيه ايضا فان تجد الاتصاف بصفة لا يقتضى كونها موجودة في الخارجى لجواز تعدد الاتصاف بالامور الاعتبارية التى لا تحقق لها في الخارج كعبية البارى تعالى مع الحوادث فانه متصف بها مع عدم كونها موجودة في الخارج واللازم كونه محل الحوادث تأمل فانه دقيق (قوله على ماسيجىء) في التكوين حيث قال من قال ان التكوين عين المكون اراد ان الفاعل اذا فعل شيئا فليس ههنا الالفاعل والمفعول واما المعنى الذى يعنى عنه بالتكوين والايجاد ونحو ذلك فهو امر اعتبارى يحصل من نسبة الفاعل الى المفعول وليس امرا متحققا مغايرا للمفعول في الخارج (قوله يعنى ان تصور الواجب الى آخره) يعنى قد علم مما سبق ان الواجب محدث لجميع اجزاء ماسواه فاذا تصور بعنوان انه محدث

لجميع ماسواه على النمط البديع والنظام المحكم علم ثبوت الصفات المذكورة
 له بالبديهة فان كون الاثر على النمط البديع يدل على العلم وكونه حادثا يدل
 على القدرة والارادة وكونه علما قادرا يدل على الحيوة فلا يرد ما يقال ان
 احداثه تعالى العالم على النمط البديع انما يدل على اتصافه بالصفات
 المذكورة اذا كان بلا واسطة لكن يحتمل ان يحدثه بوسط مختار صادر
 عنه بطريق الايجاب من غير قصد و ارادة كما هو مذهب قدماء الفلاسفة
 حيث ذهبوا الى ان العالم صادر عنه من غير قصد وشعور كحركة المرعش
 فيكون ذلك الوسط قادر امريدا علما حيادون الواجب لان الايجاب بلا قصد
 لا يدل على ثبوت العلم ولا على غيرها كما لا يخفى وانما قيدنا الايجاب بلا قصد
 لان الايجاب بتوسط الارادة كما هو مذهب 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 عين الذات (قوله لان
 ذلك آه) متعلق بقوله لا يرد يعني لا يرد ما يقال لان ذلك الوسط من جملة العالم
 ضرورة كونه ماسوى الله تعالى اذ لا يجوز ان يكون صفة من صفاته فيكون
 حادثا بحدوث العالم بجميع اجزائه فلا يصد عن القديم بالايجاب لان اثر الموجب
 القديم لا يكون حادثا (قوله ولا يخفى آه) يعني لا يخفى ان هذا الجواب انما
 يتم اذا بين ان جميع ماسوى الله تعالى حادث ولم يقتصر على بيان حدوث
 ما ثبت وجوده من الممكنات لكن لم يثبت فيما سبق فيجوز ان يكون ممكن
 من الممكنات غير معلوم الوجود والحدوث كالمجردات مثلا صادر عنه
 بطريق الايجاب مختارا بحدوث العالم بتوسطه (قوله ثم ان اعتبره آه) يعني
 انما اعتبر الشارح النمط البديع والنظام المحكم لانه مدخلا في بديهة الحكم
 والاف يمكن ان يستدل بحدوث العالم على القدرة والاختيار لان اثر الموجب
 القديم لا يكون حادثا و ثبوت القدرة والاختيار على ثبوت العلم فان صدور
 الفعل بالقصد والاختيار لا يتصور الا مع العلم و ثبوتها على ثبوت الحيوة
 اذ لا نعى بالحيوة الاصفة توجب صحة العلم والقدرة (قوله و ظاهر كلام
 الشارح آه) يعني ان ظاهر كلام الشارح يدل على ان تصور الواجب
 بال عنوان المذكور يوجب ثبوت السميع والبصر ايضا ببديهة لكن فيه تأمل
 اذ لا دلالة للاحداث على وجه الاتقان عليهما اذ يكفي في ذلك العلم بالمسموعات

والمبصرات واجيب بان المراد بالسمع والبصر ادراك السموعات والمبصرات
اذا لمق ههنا بيان جريان هذه المشتقات عليه تعالى واما ان مباديها
موجودة متغايرة فذلك مطلب آخر يحى بعد هذا في قوله وله صفات ازلية
وهي العلم آه (قوله وعلى ان هذا آه) ظاهر كلام المحشى يدل على ان هذا
المنع ليس مندرجا في عبارة الشارح وليس كذلك فان المعنى ههنا بمعنى
ما يقابل الذات وهو بهذا المعنى لا يطلق الاعلى الامر الموجود فالمعنى هذا
مبنى على ان بقاء الشيء امر موجود زائد على وجوده وفي قوله والحق
ان البقاء آه اشارة الى كلا المنعين اذ كونه عبارة عن عدم الزوال يدل على انه
امر عدمي ليس بموجود وكون حقيقته الوجود بالنسبة الى الزمان الثاني
يدل على انه هو الوجود لكن العقل باعتبار نسبه الى الزمان الثاني يعبر عنه
بالبقاء اللهم الا ان يقال مقصوده تصريح بما علم ضمنا في كلام الشارح (قوله
يعنى ان تفسير القيام آه) يعنى في قوله كما في صفات البارى اشارة الى تفسير
القيام بالتبعية في التحيز غير جار في قيام صفات الواجب بذاته تعالى لعدم
كونه تعالى متحيزا ودفع هذا بان عدم جريانه لا يضر لانه تعريف لقيام
الاعراض والصفات ليست باعراض (قوله هذا رد اجالى آه) يعنى
نقض اجالى للدليل الذى اوردوه على امتناع بقاء الاعراض وتقريره ان
دليلكم بجميع مقدماته فاسد لانه يستلزم المح اعى مخالفة الضرورة (قوله
لان اصحابنا جعلوا آه) نقل عنه محصله انه لما كان بقاء الاجسام ضروريا
مع جواز عدم بقائها عند العقل كان الحكم ببقاء الاعراض ايضا ضروريا
مع جواز عدم بقائها اذ احتمال عدم البقاء موجود في الاجسام والاعراض
ولا تفرقة بينهما حتى يجعل احدهما باقيا بالضرورة عند العقل والآخر
غير باق ومن ادعى التفرقة فليبين انتهى كلامه اقول يمكن بيان التفرقة
بان عدم بقاء الاجسام ابعده عند العقل بل محال لانه لا يستلزم سقوط التكليف
والتقصاص والجزاء بخلاف عدم بقاء الاعراض اذ لا بعد في تجددها فلذا
جعل الاصحاب الحكم ببقاء الاجسام ضروريا يحكم به بديهية العقل دون
الحكم ببقاء الاعراض بل جعلوه من احكام الحس والحس لا يميز بين الامثال
كالم التمييز كما في المتن (قوله فيلزم ان يكون آه) اى فلو كان الواجب جوهر
يلزم ان يكون ممكنا هذا خلف ويلزم ان يزيد وجوده الخاص على
ماهيته لان وجودات الممكنات زائدة على ماهيتها عندهم مع ان وجوده

الخاص عين ماهيته كقالوا فلا يرد ما قيل الوجود المطلق زائد في الواجب
 ايضا وما هو عينه هو وجوده الخاص (قوله للقطع بتغاير المفهومات)
 فان الله علم الجزئي الحقيقي والواجب معناه ما يكون وجوده من ذاته والقديم
 ما لا يكون مسبوقا بعدم (قوله ايضا الى آخره) اي يراد ايضا انا لانم
 ان الاذن للشيء اذن بمرادفه ولازمه لاحتمال ان يكون ذلك المرادف واللام
 موهمين للنقص ولا يجوز الاكتفاء في عدم ايها الباطل بملع ادرا كنا لاحتمال
 عدم اطلاعنا على وجه ايهاهه فالتوقف واجب احتياطا لعظم الخطر
 في ذلك كما هو مذهب الشيخ الاشعري ومتابعيه اعلم انه لا كلام في جواز
 اطلاق اسمائه الاعلام الموضوعه في اللغات انما النزاع في الاسماء المأخوذة
 من الصفات والافعال فذهب المعتزلة والكرامية الى انه اذا دل العقل على
 اتصافه تعالى بصفة وجودية اوسلبية جاز ان يطلق عليه تعالى اسم يدل
 على اتصافه تعالى بها سواء ورد بذلك اذن الشرع اولا وكذا الحال
 في الافعال وقال القاضي ابو بكر منا كل لفظ دل على معنى ثابت فيه جاز
 اطلاقه عليه بلا توقيف اذا لم يكن موهما بما 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 من التوقيف وهو المختار وذلك للاحتياط
 احترازا عما يوهم باطلا لعظم الخطر في ذلك فلا يجوز الاكتفاء في عدم
 ايها الباطل بملع ادرا كنا بل لا بد من الاستناد الى اذن الشرع كذا في شرح
 المواقب (وقوله ولا شك في جوازه الى آخره) وكذا في جواز اطلاق الجواد
 عليه مع عدم جواز اطلاق السخى الذي يرادفه وكذا يجوز اطلاق العالم
 عليه مع عدم جواز اطلاق العارف والفقير والعاقل والفظن لان المعرفة
 قد يراد بها علم يسبقه غفلة والفقير فهم غرض المتكلم من كلامه وذلك
 مشعر بسابقة الجهل والعقل علم مانع من الاقدام على ما لا ينبغي مأخوذ
 من العقل وانما يتصور فيمن يدعو داعي الى ما لا ينبغي والفظانة سرعة
 الادراك فتكون مسبوقه بالجهل (قوله وقيل الطيب الى آخره) اي قيل في بيان
 وجه النظر انا لانم ان الاذن بالشيء اذن بمرادفه فان الطيب لا يطلق
 عليه تعالى مع جواز اطلاق الشافي (قوله لكن يعتبر في التجزى الى آخره) على
 ما يشعر به لفظ التجزى فان معناه قسمة الشيء الى اجزائه قال بعض الفضلاء
 ذلك معتبر في الانحلال اذ هو عبارة عن بطلان الصورة وزوالها بخلاف

التبعض والتجزى فانه بمعنى مطلق الانقسام انتهى كلامه ولا يخفى انه يلزم على هذا ان يكون ذلك معتبرا في التجزى والتبعض ايضا على مفسرهما الشارح لاعتباره الانحلال فيهما حيث قال و باعتبار انحلاله اليها متبعضا ومتجزيا (قوله لان معنى ما هو الى آخره) لتعليل لقوله اى مجانسة الاشياء يعنى انما فسرنا المائة بالمجانسة لان معنى ما هو سؤال عن الجنس فعنى المائة المنسوب الى ما اعنى ما يقع جوابا عنه وهو الجنس فيكون المعنى ولا يوصف بان له جنسا ولا يقال انه مجانس لشيء من الاشياء (قوله صرح به السكاكى) يعنى صرح السكاكى وغيره بان ما للسؤال عن الجنس حيث قال فى المفتاح واما ما للسؤال عن الجنس تقول ما عندك بمعنى ان اى 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 الذى نفى عنه) اى وانما حل كلمة ما على معنى اى جنس من الاجناس مع ان لها معان اخر ايضا مثل السؤال عن الحقيقة المختصة بالشيء على ما ذكره السيد الشريف فى شرح المفتاح فى بيان قوله تعالى قال فرعون ومارب العالمين قال رب السموات والارض وما بينهما ان كنتم موقنين انه يحتمل ان يكون فرعون قد سأل بما عن خصوصية ذاته تعالى كانه قال اى شيء على الاطلاق تفتيشا عن حقيقته الخاصة ماهى واجاب موسى عليه السلام بالوصف تبيها على ان خصوصية تلك الحقيقة محجوبة عن عقول البشر والسؤال عن الوصف على ما ذكره فى المفتاح حيث قال ويسئل بما عن الوصف تقول ما زيد وجوابه الكريم ونحوه لانه المعنى الذى نفى عنه تعالى لاستلزامه التركيب المنافى للوجوب واما السؤال عن الحقيقة المختصة والوصف فلا يتعلق غرضنا بنفى ذلك بل هو متصرف به عند المتكلمين وانما قال غرضنا لان الفلاسفة لهم غرض متعلق بذلك فى الجملة حيث لا يوصف الواجب عندهم بالحقيقة والادوصاف المتغيرتين لوجوده تعالى فان الواجب عندهم هو الوجود المجرد وفسر الفاضل الجلى قوله مثل السؤال عن الحقيقة بالحقيقة النوعية ويخذه انه ليس معنى متغير الاول بل هو داخل فيه لان المراد بالجنس الجنس اللغوى (قوله لكن يردان يقال الى آخره) يعنى يراد ان يقال التقريب ليس بتمام لان المعتبر فى الماهية المفسرة باى جنس من الاجناس هو الجنس اللغوى بمعنى الامر الشامل لالجنس المنطقى اى المقول على مختلفين بالحقايق على ما يدل عليه

ما نقل من المفتاح فالجنس اللغوي اعم لشموله الحقيقة النوعية ايضا فانهم
 يعدون البشر جنسا واذا كان المعبر في المجانسة الجنس اللغوي الشامل
 للانواع الحقيقة فلا يلزم من اتصافه تعالى بالمجانسة اللغوية التركيب
 في ذاته لجواز ان يكون له تعالى حقيقة نوعية بسيطة ولا يكون له فصل مقوم
 فان قيل اذا كان له حقيقة نوعية بسيطة فلا بد له من تعين يميزه عما يشاركه
 فيلزم التركيب في هويته لان ما به الاشتراك غير ما به الامتياز قلت يجوز
 ان يكون ذلك التعين امرا عدميا غير داخل في هويته تعالى فتأمل واجاب
 بعض الفضلاء عن الاعتراض المذكور بان المراد بالمجانسة المجانسة بالمعنى
 العرفي اى المشاركة في الجنس الاصطلاحى ولا شك ان ثبوت الجنس
 الاصطلاحى له تعالى يستلزم التركيب في ذاته تعالى لابل معنى اللغوي وهو
 المشاركة في الجنس اللغوي حتى يرد ما ذكرنا القرينة قوله يوجب التمايز
 بفصول مقومة واما قوله لان معنى ما هو آء فهو اشارة الى بيان المناسبة بين المعنى
 العرفي واللغوي لان هذا المعنى مراد ويؤيده ايضا ما سياتى من قوله
 ولا يماثله شىء فتأمل (قوله يعنى ان البعد امتداد له آء) يعنى ان كلمة او
 ليست للشك المنافى للتعريف بل لتقسيم المحدود فالجاء ان البعد امتداد له
 نوعان احدهما القائم بالجسم وهو الجسم التعليمى والثانى الامتداد المجرد
 عن المادة القائم بنفسه بحيث لو لم يشغله الجسم لكان خلاء وهذا النوع
 عند من يقول بوجود الخلاء اى البعد المجرد الذى يشغله الجسم والخلاء
 وان كثر اطلاقه على المكان الخالى عن الشاغل لكن قد يطلق على
 هذا المعنى ايضا كما وقع في عبارة هداية الحكمة حيث قال المكان اما
 الخلاء او السطح واما عند القائلين بانه هو السطح الباطن من الجسم الحاوى
 المماس للسطح الظاهر من المحوى النافين لوجود البعد المجرد فالبعد
 هو النوع الاول فقط اعنى الامتداد القائم بالجسم (قوله وهذا التعريف آء)
 يعنى ان تعريف البعد بالامتداد القائم بالجسم او بنفسه انما هو للبعد
 الموجود الذى اثبتته الحكماء حيث قالو بوجود المقدار اذ القيام انما يتصور
 فيه واما تعريف البعد الموهوم الذى هو لاشىء محض كما هو مذهب المتكلمين
 النافين للمقدار فيعرف بالمقايسة عليه بان يقال البعد امتداد موهوم
 مفروض في الجسم او في نفسه صالح لان يشغله الجسم وينطبق عليه
 بعده الموهوم (قوله وهذا مبنى على وجود الحيز) يعنى لزوم قدم الحيز

انما هو عند من يقول بوجود الحيز كما هو مذهب الحكماء لما سبق من ان القدم والحدوث انما يكونان من صفات الموجود واما عند المتكلمين القائلين بانه موهوم محض فلا يلزم من كونه في الازل قدمه فلا يتم استدلالهم على مذهبهم فلا يكون دليلا تحقيقيا ولو اريد بالقدم ههنا معنى الازل فاستحالة ازالة المعدوم ممنوع كيف وان الاعدام الازلية غير متناهية قال الفاضل المحشى ولعل الشارح ارد بقدم الحيز ازيلته وهذا ايضا محال في حقه تعالى اذ يلزم حينئذ ان يكون للتحيز وضع معين ازلى يشار اليه بالاشارة الحسية وان كان امرا وهميا وان يكون الواجب محتاجا الى ذلك الامر الوهمي في الازل وكل ذلك محال عليه تعالى او اراد بقدم الحيز قدم التحيز وهو محال عند المتكلمين اذ يلزم حينئذ تتالى الاكوان الغير المتناهية في الازمنة الماضية الغير المتناهية ويبطله برهان التطبيق انتهى كلامه ويرد عليه اننا لنسلم لزوم الوضع الذى يشار اليه بالاشارة الحسية وان الاحتياج الى الامر الوهمي ينافى وجوده الذاتى لجواز ان يكون مقتضى ذاته كسائر الصفات وعلى تقدير التسليم فلا حاجة الى التطويل بل يكفي ان يقال انه تعالى ليس بمتحيز والازم احتياجه الى الحيز وهو ينافى الوجود لانا لانسلم انه يلزم تتالى الاكوان الغير المتناهية لجواز ان يكون له تعالى كون واحد في ذلك الحيز مستمر من الازل الى الابد وانما يلزم لو كان كونه تعالى من قبيل الاعراض الحادثة التى لا تبقى زمانين (قوله والاكوان من الموجودات العينية آه) على ما مر من المتكلمين وان انكروا الاعراض النسبية بأسرها الا انهم قالوا بوجود الاكوان الاربعة الحركة والسكون والاجتماع والافتراق (قوله هذا الترديد آه) دفع لما يتوهم من ان الترديد المذكور قبيح اذ لا يتصور زيادة الشئ على حيزه او نقصانه في جميع المذاهب كما يشهد به الرجوع الى معناه وحاصل الدفع ان هذا الترديد لاظهار بطلانه على جميع التقادير المحتملة عند العقل سواء ذهب اليه احدا ولا وقيل انه ترديد بالنسبة الى المعنى اللغوى للتحيز اذ هم يطلقونه على التزايد والتناقص يقال زيد في المسجد وعلى الكرسى (قوله ثم ان هذا الدليل) اى هذا الدليل على وجه قرره الشارح مبنى على تناهى الابعاد وانما قلنا ذلك اذ لو قرر بانه اما ان ينقص عن الحيز فيكون متناهيا او يساويه او يزيد عليه فيكون متجزيا لا يكون مبنيا عليه كما لا يخفى قيل ان الدليل المذكور مبنى ايضا على انه تعالى ليس

٧ قوله يعني المراد آخره تلخيص الدليل ١٨٧ على هذا ان يقال اما ان يكون كل جزء منه متصفا

بوجوب الوجود
فيلزم تعدد الواجب
اولا يكون بعضه متصفا
به فيلزم امكان ذلك
الجزء فيلزم امكان
الكل فلا يكون واجبا
بالذات وهو محال
مستلزم لاجتماع
التقيضين اعني ان يكون
واجبا بالذات وان
لا يكون ولا غبار عليه
(كلنبوي)

٧ قوله وهي لا توجد
الافى الواجب الخ هذه
المقدمة مسلمة عند اهل
السنة وغير مسلمة عند
الحكماء فانهم اثبتوا
للعقول علما مساويا لعلم
الواجب كما يعرفه من
ير تاض في كلامهم
ولاحاجة الى مثل هذا
التحرير المؤدى الى
ذلك اذ المراد من قول
المستدل فاجزأؤه اما
ان يتصف بصفات
الكمال ان جزأ منه
اما ان يتصف بواحد
من صفات الكمال على
وجه يقتضيه ذاته
فيلزم ان يكون ذلك
الجزء واجبا بالذات لان العلم والقدرة وغيرهما

جزأ لا يتجزأ لانه لا يتركب عنه غيره ولا نه احقر الاشياء واخسها والافيجوز
ان يكون ناقصا من الحيز ولا يكون متناهيا اذا لتناهي من خواص المقدار
والجوهر الفرد لا مقدار له (قوله وجه ضعفه الى آخره) حاصله منع الملازمة
يعني لانسلم انه لو اتصف اجزأؤه بصفات الكمال يلزم تعدد الواجب فان
الاتصاف بالعلم والقدرة واخواتهما لا يستلزم الاتصاف بوجوب الوجود
حتى يلزم ما ذكره وبعض الافاضل بين وجه ضعفه بمنع الملازمة الثانية يعنى
لانسلم انه لو لم يتصف اجزأؤه بجميع صفات الكمال يلزم نقص الواجب
وحدوثه وانما يلزم لو لم يتصف المجموع ايضا وفيه ان نقص الجزء يستلزم
حدوثه وحدوث الجزء يستلزم حدوث الكل انتهى كلامه اقول كون عدم
الاتصاف ببعض الصفات نقصا بالنسبة الى الجزء ممنوع لابطاله من دليل وعلى
تقدير التسليم فتبوت ان نقص الجزء يستلزم حدوثه موقوف على ما اشتهر
من ان النقصان من سمات الحدوث وان وجوب الوجود معدن كل كمال ومبعد
كل نقصان لكن لم يقيم عليه دليل يعتد به (قوله ويرد عليه الى آخره)
اثبات الملازمة الممنوعة ٧ يعنى ان المراد بصفات الكمال جميعها على ان يكون
الاضافة للاستغراق ولا شك ان الاتصاف بجميع صفات الكمال يستلزم
تعدد الواجب لان من جملة تلك الصفات وجوب الوجود بل هو اصل
بالنسبة اليها فان قيل على هذا لا يكون الشرطية الثانية صحيحة اعني قوله
لو لم يتصف بصفات الكمال يلزم النقص والحدوث لان رفع الايجاب الكلى
يستلزم السلب الجزئى ولا يلزم من انتفاء بعض صفات الكمال الحدوث لجواز
ان يكون متصفا بالوجوب قلت فحينئذ يلزم تعدد الواجب وقد عرفت
بطلانه وقال بعض الفضلاء هذا مبنى على ما قيل انه اذا لم يكن متصفا
بجميع صفات الكمال لا يكون واجبا لان الوجوب معدن كل كمال ومبعد كل
نقصان فيكون حادثا لانه حينئذ يكون ممكنا وكل ممكن حادث وقد عرفت
ما فيه انفا (قوله وايضا صفة الكمال الى آخره) توجيه آخر لاثبات الملازمة
يعنى ان صفات الكمال العلم التام والقدرة التامة ونحوهما مطلق العلم والقدرة
مثلا وهي لا توجد الا فى الواجب (قوله يريدان هذا التصريح الى اخره)
يعنى ان مقصود الشارح من قوله وقد صرح ان تصريح صاحب البداية
فى كتابه ان قرئ بصيغة المعلوم او تصريح القوم ان قرئ على صيغة المجهول
بان المماثلة انما تثبت بالاشترار من جميع الوجوه تناقص قوله فلا يمانل علم الخلق

الجزء واجبا بالذات لان العلم والقدرة وغيرهما

الخلق بوجه من الوجوه فانه يدل على ان الاشتراك بين الشئين في بعض
 فيما به المماثلة هذا ويمكن ان يكون معنى قوله فلا يماثل بوجه من الوجوده
 الوجوه كاف في مماثلتهما ووجه التوفيق ان المراد بالاشترك من جميع الوجوه
 المبالغة في نفي المماثلة يعني انه ليس لاثبات المماثلة وجه اصلا فيكون قوله
 وقد صرح بيانا وتأييدا لقوله لا يماثل والمعنى فلا يكون لاثبات المماثلة وجه
 اصلا والحال انه صرح بانه انما يثبت بالاشترك في جميع الاوصاف (قوله
 يرد عليه انه يجوز الى خذه) يعني ان الظاهر ان المراد بالشئ الموجود على ماهو
 المتعارف بينهم فحينئذ يرد عليه اننا نسلم انه لو خرج عن علمه شئ يلزم
 النقص والافتقار لجواز ان يكون بعض الاشياء مما يستحيل تعاق العلم به لعدم
 كونه قابلا له كذات الواجب مثلا عند من يقول بانه لا يعلم ذاته لان العلم
 يستدعي المغايرة بين العالم والمعلوم كان القدرة لا تتعلق بالمتنوعات لعدم
 كونها قابلة لها ولا يلزم النقص والافتقار و بما حررنا اندفع مقاله الفاضل
 الجلي يرد عليه ان المراد شمول العلم بالنسبة الى جميع الموجودات فان الشئ عندنا
 الموجود ولما ثبت عندنا قدرة الواجب وان جميع الموجودات صادرة
 بطريق الاختيار والايجاد بالاختيار يستدعي العلم السابق بالضرورة فلا نقض
 بالمادة التي اوردها المحشى لان كل ما يوجد يجب تعلق علمه به لان تعلق
 القدرة انما يستدعي العلم السابق بالامور الموجودة التي تتعلق بها القدرة
 اعنى الممكنات دون الواجب هذا ولو حل الشئ في عبارة المتن على ما يصح
 ان يعلم ويخبر عنه او الممكن لم يرد ما ذكر كالا يخفى لكن لا يحصل الرد على
 الدهرية القائلين بعدم علم الله تعالى بذاته لانه غير داخل في الممكن ٢ وليس
 مما يصح تعلق العلم به عندهم ومما يجب ان يعلم ان عبارة المتن قاصرة عن اداء
 المقصود بالنسبة الى العلم ان حل الشئ على الموجود او الممكن لان دائرة العلم
 اوسع مما ذكر لشموله الممتنع ويستلزم ان يكون المتن متعلق القدرة ايضا
 ان اريد ما يصح ان يعلم (قوله لا يعلم الجزئيات) يعني انه تعالى لا يعلم الجزئيات
 المادية سواء كانت متغيرة او لا كالا جرام الفلكية الثابتة على اشكالها
 من حيث انها جزئيات مانعة من فرض الاشتراك بين كثيرين لان ادراكها
 على الوجه المذكور لا يمكن الا بالالات الجسمانية والله تعالى منزه عن ذلك
 بل يعلمها من حيث هي كليات غير مانعة من الشركة على ماهو شان كل
 ما يحصل بطريق التعقل وهذا كما يعلم النجم بان في ساعة كذا خسوفا

يكون وجود الموصوف
 مقتضى الذات ايضا
 ولا يتصف به على ذلك
 الوجه فيلزم ان يكون
 ذلك الجزء ناقصا في ذاته
 من كل وجه وان كان
 متصفا به ازلا وابدأ
 باقتضاء غيره اياه
 والناقص في ذاته من
 كل وجه ممكن ذاتي
 فلا يكون واجبا بالذات
 كما لا يخفى (كلبوى)
 قوله كذات الواجب
 مثلا انما قال مثلا لان
 الجزئيات المادية
 والمتغيرة كذلك بناء
 على استحالة تغير علم
 الواجب واتصافه تعالى
 بالآية جسمانية كما قال
 الحكماء تأمل (كلبوى)
 ٢ لعل وجهه عدم
 اندفاع ما اورده
 الفاضل الجلي على
 تقدير جعل الجزئيات
 المادية مصر فالقوله
 مثلا (لمحمد سعيد
 الآمدى)
 ٣ قوله وليس مما يصح
 تعلق العلم به عندهم الخ
 لا يخفى ما فيه لانهم انما
 ينفون تعلق علمه تعالى

انما يوجب المغايرة بين ذاته العالم وبين هذا الوجه ولا شك انهما متغايران وان قولهم ما يمكن ان يعلم بمعنى ما يمكن ان يعلم بوجه مصحح للحكم عليه بدليل قولهم ويخبر عنه لا بمعنى ما يمكن ان يعلم بكنه وهو ظاهر فعلى هذا التقدير يحصل الرد على الدهرية كما لا يخفى
(كلمبوى)

٤ قوله وليس في علمه كان وكائن وسيكون اى على ان يكون تلك الازمنة المستفاد من هذه الكلمات مقيسة اليه تعالى وان كان في علمه تعالى ذلك على ان يكون تلك الازمنة مقيسة اليه كما في قوله تعالى وهم من بعد غلبهم سيغلبون وقوله تعالى سيعلمون سيدخلون واهمالها كثيرة في القرآن جدا فتأمل (كلمبوى)

فانه قد علم الخسوف الجزئى لاعلى الوجه الجزئى لان ما علم لا يمنع العقل بمجرد تصورهِ عن حله على خسوفات متعددة وان كان في الخارج لا يصدق الاعلى ذلك الخسوف بل لابد في ذلك من المشاهدة والاحساس وهو انما يحصل بعد ذلك الخسوف وهذا التعقل مستمر قبل وقوعه وبعده فحاصل مذهب الفلاسفة ان الله تعالى يعلم الاشياء كلها بطريق العقل لا بطريق التخيل والاحساس لفقدان الآلة فلا يعزب عن علمه تعالى مثقال ذرة في الارض ولا في السماء لكن لما كان علمه تعالى بطريق التعقل لم يكن ذلك العلم مانعا عن وقوع الشراكة ولا يلزم من ذلك ان لا يكون بعض الاشياء معلوما له تعالى عن ذلك بل ما يدركه على وجه الاحساس والتخيل يدركه هو تعالى على وجه التعقل فالاختلاف في طريق الادراك لافي المدرك هذا ما افاده العلامة الدواني في تصانيفه واليه اشار المحقق الطوسى في شرح الاشارات والمشهور من مذهبهم انه لا يعلم الجزئيات المتغيرة من حيث انها جزئيات بل على الوجه الكلى واما الجزئيات الغير المتغيرة فيعملها من حيث انها جزئيات ووجه بعض الافاضل بان معناه انه لا يعلم الجزئيات المتغيرة بخصوصية تغيرها بحسب الازمنة بانها واقعة الان 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 الاوصاف الثلاثة وهذا العلم يكون مستمرا لا يتغير اصلا كالعالم بالكليات وتوضيحه انه تعالى لما لم يكن مكانيا كان نسبه الى جميع الامكنة على السواء فليس بالقياس اليه قريب وبعيد ومتوسط كذلك لما لم يكن زمانيا كان نسبه الى جميع الازمنة على السواء فليس بالقياس اليه بعضها ماضيا وبعضها حاضرا وبعضها مستقلا وكذا الامور الواقعة في الزمان فالموجودات من الازل الى الابد معلومة له كل في وقته ٤ 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 الامام ان اللائق باصولهم انه تعالى لا يعلم الجزئيات للمادية سواء كان متغيرة او لا لما يلزم في الاول من تغير العلم وفي الثاني من الافتقار الى الآلة الجسمانية وبالجملة ليس مرادهم ما يتوهم البعض من ان علمه تعالى محيط بطبايع الجزئيات واحكامها دون خصوصياتها واحوالها هذا

خلاصة الكلام الملتقط من فوائد علماء الكلام (قوله منافي الايجاب هو القدرة الى آخره) يعنى ان للقدرة معنيين احدهما صحة الفعل والترك اى يصح منه الايجاد وتركه وليس شىء منهما لازما لذاته بحيث يستحيل الانفكاك عنه تعالى والى هذا ذهب المليون وهو منافي الايجاب وثانيهما ان شاء فعل وان لم يشاء لم يفعل وهذا المعنى متفق عليه بين الفريقين الا ان الحكماء ذهبوا الى ان مشية الفعل الذى هو الفيض والجود لازمة لذاته كلزوم العلم وسائر الصفات الكمالية زعما منهم ان تركه نقض فيستحيل انفكاكه عنه فمقدم الشرطية الاولى واجب الصدق ومقدم الثانية ممتنع الصدق وكلتا الشرطيتين صادقتان فى حقه تعالى اذ صدق الشرطية لا يستلزم صدق طرفيها ولا ينافى كذبهما وهذا المعنى لا ينافى الايجاب فان دوام الفعل وامتناع الترك بسبب الغير لا ينافى الاختيار بالنسبة الى ذاته كما ان العاقل مادام عاقلا يغمض عينيه كلما قرب ابرة من عينيه لقصد الغمز فيهما من غير تخلف مع انه يفعله باختياره وامتناع ترك الاغماض بسبب كونه عالما بضرر الترك لا ينافى الاختيار فما ظنك بمن يكون علمه عين ذاته (قوله فتفق عليه بين الفريقين) قد يقال كون القدرة بهذا المعنى متفقا عليه محل بحث لان مشية الله تعالى عندهم عبارة عن علمه تعالى بالاشياء على النظام الاكمل على ما صرح به فى شرح المواقف فى بحث ارادة الواجب تعالى فعنى قولهم ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل ان علم فعل وان لم يعلم لم يفعل ولما كان العلم لازما لذاته تعالى كان طرف الفعل لازما لذاته وهذا معنى ان مقدم الشرطية الاولى لازم له وعند المتكلمين عبارة عن القصد فعنى 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 شىء من الطرفين لازما لذاته وهذا معنى عدم لزوم الشرطية الاولى ه فلا يكون الاتفاق بين الفريقين الا فى اللفظ (قوله هذا انما يدل على زيادة الى آخره) يعنى ان مدلول المشتق ليس الا المفهوم الحدثى الذى هو من جلة النسب والاعتبارات كالمعلمية والقادرية مثلا وصدق المشتق انما يدل على زيادة ذلك المفهوم الحدثى ولا كلام فى زيادته على ذات الواجب انما الكلام والنزاع فى زيادة حقيقة ذلك المفهوم وما يصدق هو عليه على ذاته بمعنى انه كما ان فى حقنا انكشاف الاشياء ليس بمجرد ذاتها بل يحتاج الى صفة زائدة هى العلم فهل فى حق الواجب كذلك ام ذاته

ه قوله فلا يكون الاتفاق بين الفريقين الا فى مجرد اللفظ الخ فيه نظر ظاهر اذ لو كان كذلك لكان المشية مجازا على قول الحكماء اذ لم توضع للعلم بل المشية عند الفريقين مستعملة فى معناها الحقيقى الذى هو القصد لكن ذلك القصد عند الحكماء يتحقق فى ضمن العلم لافى ضمن شىء آخر وراه بخلافه عند المتكلمين فالاتفاق من حيث اللفظ والمعنى جميعا (كنبوى)

تعالى كاف في ذلك الانكشاف و يترتب على ذاته البحث ما يترتب على صفة العلم فيما وكذا الحال في سائر الصفات ولا شك ان ثبوت المشتق لا يدل على ذلك فنشأ هذا الوجه عدم الفرق بين مفهوم الشيء و حقيقته (قوله ان اراد اقتضاء ثبوت آه) يعني ان اراد بان ثبوت المشتق لشيء يقتضى ثبوت مأخذ الاشتقاق له انه يقتضى ثبوت المأخذ في نفسه في الخارج حتى يثبت كون الصفات موجودة فلا نسلم ذلك فان اتصاف ذاته تعالى بالواجب والوجود لا يقتضى وجود الوجوب والوجود اللذين هما مأخذاهما في الخارج لانهما امران اعتباريان على ما حقق وان اراد انه يقتضى ثبوت المأخذ لموصوفه بمعنى ان صدق المشتق على الشيء يقتضى ان يكون ذلك الشيء متصفاً بمأخذ الاشتقاق فسلم لكن لا يتم غرضهم من اثبات وجود الصفات لجواز ان يكون ذلك المأخذ من الامور الاعتبارية ويجوز اتصاف الشيء بالامور الاعتبارية في الخارج اجاب عنه بعض الفضلاء بان المراد هو الثاني والمقصود منه ان المعنى الذي دل على زيادته تلك الالفاظ قائم بذاته لا كما زعمه المعتزلة من انه متكلم هو قائم بغيره واما ثبوته في نفسه فلكون الاوصاف المذكورة من الامور العينية كالسواد والبياض ولما علم ثبوت مأخذ هذه الاوصاف لموصوفه وان الواجب ليس عالماً وقادراً بذاته مثل كون الضوء مضيئاً بذاته بحكم المقدمة السابقة علم بالضرورة ثبوته في نفسه فكما ان اتصاف الجسم بالسواد يدل على ثبوت السواد في الخارج اذ الوجود الرباطي في الامور العينية فرع الوجود العيني فكذا الحال فيما نحن فيه انتهى وفيه ان كون هذه الاوصاف من الامور العينية غير مسلم عند الخصم قيل ان الترديد المذكور في كلام المحشى قبيح اذ كلام الشارح نص في الثاني لا يحتمل الاول اصلاً وفيه انه انما يتم لو كان الضمير المجرور في له متعين الرجوع الى الشيء لكنه يحتمل ان يكون راجعاً اليه وان يكون راجعاً الى المشتق فيحتمل كلام الشارح كلا الاحتمالين كما لا يخفى (قوله وقد فرعوا آه) تأييد لان غرضهم من ذلك اثبات كون الصفات موجودة (قوله لعل مرادهم آه) يعني لعل مراد المعتزلة من قولهم عالم لاعلم له انه ليس العلم صفة حقيقية له بل اضافية وتعلق بخصوص بين العالم والمعلوم بها تتميز الاشياء وتكشف عنه لاني العلم مطلقاً حتى يكون بمنزلة قولنا اسود لاسواده فينتد يكون راجعاً الى ما ذهب اليه جمهور المتكلمين من انه تعلق

ليس من مقولة الاضافة والاسموا التعلق علما لا علمية هذا واقول لعل مراد المعتزلة لاعلم صفة زائدة وان كان له علم هو عين ذاته فلا يكون قولهم بمنزلة هذا اسود لاسود له بل بمنزلة سواده اسود لا سواد زائدا عليه بل هو اسود بسواد هو عينه كما لا يخفى

(كلمبوى)

٧ قوله وقيل الخ اقول وهذا التوجيه اوجه اذ على توجيهه السابق يلزم استدراك قوله فانها ليست صفة حقيقية ايضا اذ يكفي حينئذ ان يقال لو كان العلم عندهم اضافة مخصوصة بين العالم والمعلوم لاسموها بالعلمية المعللة بالعلم بل بنفس العلم سواء كانت العلمية صفة حقيقية او اعتبارية بخلاف هذا التوجيه فان حاصله لو كان له تعالى علم زائد اعتبارى لا يثبتوه ايضا كما اثبتوا العلمية لانهما وصفان

مخصوص بها يصير العالم علما والمعلوم معلوما (قوله قلت ياباه قولهم آه) يعنى يابى عن ان يكون المراد ما ذكر اثباتهم العالمية لذاته تعالى فانها ليست صفة حقيقية ايضا عندهم بل اضافة مخصوصة بها يصير العالم علما والمعلوم معلوما على ما قال فى المواقف من ان العالمية عندهم نفس تعلق الذات بالمعلومات فلواثبتوا العلم بمعنى الاضافة لذاته تعالى لكان معنى العالمية الاتصاف بهذه الاضافة لانفس الاضافة ٦ فعلم انهم ينفون العلم رأسا ويجعلونه نفس الذات ويثبتون لذاته تعلقا بالمعلومات يسمونه العالمية (واعلم ان المراد بالعلمية ههنا على ما نقلناه عن المواقف وصرح به المحشى فيما بعد حيث قال هو اضافة التميز والانكشاف التى يسميها المعتزلة علمية هو التعلق بين العالم والمعلوم ولم ينكره احد اذ لو انكره لزم عنه انكار كونه تعالى علما واما العالمية التى هى حال فقد اثبتها ابو هاشم من المعتزلة والقاضى الباقلانى من الاشاعرة وقالوا انها صفة لذات الواجب ليست موجودة ولا معدومة قائمة بوجود لها تعلق بالمعلومات وهى ليست بمرادة ههنا اذ هى ليست اضافة بل ذات اضافة ولم يثبتها احد سواهما وبما ذكرنا ظهر فساد ما قاله الفاضل المحشى ههنا فانه مبنى على عدم الفرق بين المعنيين فانظر فيه ٧ وقيل فى توجيهه ان اثبات العالمية يابى عما ذكر لان العالمية ايضا ليست صفة حقيقية له فلو كان المراد من قولهم لاعلم له نفي كون العلم صفة حقيقية له فالعلمية ايضا كذلك فلا وجه لتخصيص العلم بالنفى بهذا المعنى دون العالمية اذ هنا متساوية الاقدام فى ذلك تأمل فخذما صفا ودع ما كدر (قوله وكذا قولهم عالم بالذات) يعنى يابى ما ذكر قولهم عالم بالذات وهو ظاهر وقولهم علمه عين ذاته وعالمية زائدة حيث جعلوا العلم عين ذاته والعالمية التى تعلق بخصوصة زائدة على ذاته اذ لو كان المراد انه ليس احرا حقيقيا زائدا على ذاته تعالى فى الخارج والعالمية ايضا كذلك فلا وجه لجعلها زائدة حيث جعلوا العلم عين ذاته والعالمية التى هى تعلق مخصوص زائدة فعلم انهم ينفون العلم مطلقا ويجعلون العالمية معللة بذاته تعالى (قوله فيه تأمل آه) اى فى دلالة صدور الافعال المتقنة على وجود صفة العلم التى هى مبدأ الانكشاف والتميز تأمل اذ الصدور على وجه الاتقان انما يدل على ان فاعلها متصف بالاضافة التى هى التميز والانكشاف وهى التى يسميها المعتزلة علمية واما اتصاف فاعلها بصفة اخرى التى هى

اعتباريان لاحقيقين واثبات احدهما دون الاخر تحكم والاولى عندى الجمع بين التوجيهين (كلمبوى) (مبدأ)

مبدأ لتلك الاضافة فلا ولذا قال صاحب المواقف انه لاجحة على ثبوت امر سوى الاضافة التي بها يصير العالم علما والمعلوم معلوما قال المحقق الدواني في شرح العقائد العضية اعلم ان مسألة زيادة الصفات وعدم زيادتها ليست من الاصول التي يتعلق بها تكفير احد الطرفين وقد سمعت عن بعض الاصفياء انه قال عندي ان زيادة الصفات وعدمها وامثالها مما لا يدرك الا بالكشف ومن اسندها الى غير الكشف فانما يرى له ما كان غالبا على اعتقاده بحسب الفطرة الفكرى ولا ارى بأسا في اعتقاد احد طرفى النفي والاثبات في هذه المسئلة (قوله لهم ان يقولوا) اى للقائلين بعينية الصفات ان يقولوا اتحاد المفهومين ك مفهوم العلم والقدرة مثلا محال وهو ليس بلازم اذ لا تقول بان كونه قادرا عين كونه علما بل تقول ان ما يصدق عليه القدرة اعنى ذات الواجب تعالى يصدق عليه العلم فاللازم اتحاد الذاتين وليس بمحال اذ يجوز صدق المفهومات المتغايرة على ذات واحدة (قوله لهم ان يقولوا) يعنى لهم ان يقولوا ان ما يصدق عليه العلم وكذا سائر الصفات في شأنه تعالى قائم بذاته لانه عين ذاته تعالى بخلاف ما يصدق عليه العلم في شأننا فانه غير قائم بذاته تعالى لكونه مغاير لذواتنا ويجوز ان يكون للعلم افراد بعضها قائم بذاته وبعضها بغيره بان يكون مقولا بالتشكيك (قوله قد اقتصر على الاول) اى بيان نفي المغايرة بين الذات والصفات حيث قال لاهو ولا غيره ولم يقل ولاهى متغايرة (قوله لكن اشار آه) يعنى اشار المصنف بنفى تعدد الذات والصفات القديمة بنفى التغير بينهما الى ان التعدد فرع التغير واذا كان التعدد فرع التغير فعلم الجواب من لزوم تعدد الصفات القديمة ايضا اذ ليست متغايرة بعضها مع بعض كما انها ليست متغايرة للذات والفاضل المحشى قال اشار آه اى اشار بقوله فلا يلزم تكثير القدماء وهو خبط اذ ليس فى كلام المصنف قوله فلا يلزم تكثير القدماء وحله على قول الشارح مما لا معنى له (قوله ولان الغرض الاصلى عطف على قوله لان الجواب التام اى انما قال اشار لان المقصود الاصلى بيان حكم الصفات لا الجواب اذلا مدخل لقوله لاهو فى الجواب بل هو يتم بنفى المغايرة (قوله ولك ان يحمل كلام المصنف آه) يعنى ان الشارح حل كلام المصنف على انه لا يلزم التعدد مطلقا ولا تكثير القدماء فورد عليه الاعتراض الذى ذكره بقوله لقائل ان يمنع توقف التعدد على التغير ولك

٧ قوله ويجعلون العالمية الخ فيه انهم لم يجعلوها معللة بالذات بل قالوا ان علميته تعالى واجبة فلا تعلل بشيء لان الواجب لا تعلل ولذا اوردوا عليهم بانهم ان ارادوا بالواجب الواجب بالذات فضرورى البطلان وان ارادوا اللازم للذات فهو لا ينساق تعليله بعلم زائد اذ اللازم للذات قديكون بوسط الا ان يقال ان اخیالى اشار بقوله قولهم عالم بالذات تحرير مرادهم بان العالمية معللة بعلم هو عين الذات لا بعلم زائد فيندفع ما اوردوا عليهم ان كونه تعالى علما بلا علم بمنزلة كون الجسم اسود بلا اسود فتأمل (كلنبوى)

ان يحمل كلام المصنف على انه لا يلزم قدم غير الله تعالى وان كان يلزم التعدد ولا يحذور في ذلك لعدم منافاته للتوحيد لان المنافي له تعدد القدمات المتغايرة وهو ليس بلازم فيكون عين ما ذكره الشارح بقوله فالاولى ان يقال المستحيل آه ولا يرد السؤال الذي ذكره بقوله ولقائل ان يمنع لان ذلك السؤال انما يرد على تقدير نفي التعدد مطلقا نقل عنه وهذا الحمل موافق لما قاله بعض المحققين ان القديم اعم من الواجب لصدقه على صفات الواجب ولا استحالة في تعدد الصفات القديمة كما قاله الشارح في هذا المقام جوابا عن المعتزلة فافهم (قوله وانما جل الشارح الى اخره) اي انما جل الشارح كلام المصنف 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 المحشى (قوله ان لزوم الكفر المعلوم كفر ايضا) يعني كما ان التزام الكفر كفر كذلك لزوم الكفر المعلوم كفر لان لزوم الشيء مع العلم به التزام (قوله ولذا قال في المواقف اه) فان تقييده بقوله ولا يعلم به يدل بالمفهوم المخالف على انه ان علم به يكفر (قوله ولا شك ان لزوم الذاتية للانتقال ٩ من اجلى البديهيات) هذا انما يتم ان لو قالوا بالانتقال بالمعنى الحقيقي واما لو قالوا بالاشراق والتعلق على ما نقل عن بعض النصارى فلا فالعمدة في تكفيرهم ما ذكره بقوله على قوله تعالى * وما من اله الا اله واحد * يعني انهم انما كفر والاثبات الآلهة الثلاثة لانهم اثبتوا القدمات الثلاثة ومعنى اثباتهم الآلهة الثلاثة انهم سواها الثلاثة في الرتبة واستحقاق العبادة على ما صرح به الشارح في بحث حذف المسند من شرح التلخيص لانهم يثبتون وجوب الوجود لكل من الثلاثة كيف وقد صرح في الهيئات المواقف انه لا مخالفة في مسألة توحيد واجب الوجود الاثنوية دون الوثنية اي النصارى فما ذكره المحشى كانوا يقولون بالهة وذوات ثلاثة محل بحث اذا لا مشترك في الالهية بمعنى استحقاق العبادة لا يدل على كونها ذوات مع انه لا حاجة اليه اذا لقول بتعدد المعبود كاف في تكفيرهم فالصواب ترك قوله وذوات نقل عنه قال الامام الرازى فسر المتكلمون قول النصارى ثالث ثلاثة بانهم يقولون باقنوم الاب وهو الذات واقنوم الابن وهو العلم واقنوم الروح وهو الحيوة وهذا الجواب مبنى على هذا التفسير انتهى كلامه يعنى الجواب المذكور بقوله وجوابه آه مبنى على التفسير واما لو فسر قول النصارى

٩ قوله من اجلى البديهيات اذا لعقل لا يجوز استحفاظ تشخيص القائم بالغير بتعاقب المحال المشخصة وان جوز مثله في القائم بذاته كما قالوا في الهيولى من ان تشخيصها محفوظ بتوارد الصور وتعاقبها مع انه غير معقول ايضا لان تشخيصها يكون عبارة عن تشخيص ما لا عن تشخيص معين والوجود بالشخص المبهم غير معقول فليتأمل (كلنبوى)

ان الله ثالث ثلاثة بان الله ثالث الالهة الثلاثة الله والمسيح وحزيم ويشهد عليه قوله تعالى * ءانت قلت للناس اتخذوني وامى الهين من دون الله * فوجه تكفيرهم ظاهر لاسترة عليه لقولهم بذوات ثلاثة (قوله وايضا ترتب آه) يعنى ان ترتب الحكم على المشتق يدل على ان مأخذ اشتقاقه علة لذلك الحكم كما فى قوله تعالى * والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما * فان ترتب حكم القطع على السارق والسارقة يدل على ان علة التقطع السرقة فكذلك فيما نحن فيه ترتب الحكم بالكفر على ما قالوا ان الله ثالث ثلاثة يدل على ان علة كفرهم هو القول بانه ثالث ثلاثة فان كان علة الحكم منحصرًا فى التزامه تعين التزام الكفر منهم لانهم محكوم عليهم بالكفر (قوله وعبارة الشرح تشير الى الاول) اى ان لزوم الكفر المعلوم كفر حيث قال لكن لزمهم ذلك (قوله) وبالاقتنوم الى آخره) الاقتنوم الاصل قال الجوهرى احسبها انهار وميتوقيل انها يونانية وكانهم سمو الامور الثلاثة اصولا لانها صفات منوط بها نظام العالم ووجوده اولانها اصول الالهية (قوله وقد يوجبانه ميل الى آخره) قال فى شرح المقاصد واقتصرهم على العلم والحياة دون القدرة والسمع والبصر وغيرها جهالة اخرى وكانهم يجعلون القدرة راجعة الى الحياة والسمع والبصر الى العلم انتهى ووجه رجوع القدرة الى الحياة ان الحياة عبارة عن صحة العلم والقدرة لكن تخصيص الرجوع بالقدرة دون العلم جهالة اخرى والاولى ان يقال كانه ميل منهم الى نفي ماسوى العلم والحياة (قوله لكن لا يلايمه قولهم بالقدماء الى آخره) وكذا لا يلايمه انتقال اقتنوم العلم الى عيسى لانه اذا كان عين الذات لامعنى لانتقاله (قوله اذا لوقطع النظر عن الاتحاد فاربعه) اعنى الذات والوجود والعلم والحياة وان نظر الى اتحادها فى الخارج فواحد وهو الذات يمكن ان يقال قولهم بالقدماء الثلاثة باعتبار قطع النظر عن الاتحاد لكن ذات الواجب عندهم نفس الوجود ولذا عبر فى بعض الكتب عن اقتنوم الاب بالذات قال القاضى فى تفسيره ويريدون بالاب الذات وبالابن العلم وبروح القدس الحياة (قوله العدد هو الكم المنفصل الى آخره) الكم هو العرض الذى يمكن لذاته ان يفرض فيه شئ غير شئ فان كان بين اجزائه حد مشترك اى ذو وضع يكون بداية لاحدهما ونهاية للآخر 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 لان السادس ولاشك انه لانفصال بهذا المعنى في الواحد فلا يكون عددا اذا خلا فيه بل ليس كما قيل اذا الوحدة تقتضى اللاقسمة ولهذا قالوا انه من قبيل الكيف على انه يمكن منع كونه عرضا لانه من الامور الاعتبارية عند المحققين (قوله ولذا فسروه) اى ولاجل ان الواحد ليس بكم منفصل والعدد هو الكم المنفصل فسروا العدد بما هو نصف مجموع حاشيته اى جانبيه احدهما جانب فوقه والآخر جانب تحته فالواحد بعدد اذ ليس له جانب تحته والاثنان عدد لانه نصف الاربعة التى هى مجموع جانبيه اعنى الواحد والثلاثة وقس على ذلك (قوله في كلام الشارح الى آخره) اى جعله الواحد من مراتب العدد امامبنى على هذا المذهب او مبنى على التغليب يعنى اطلق اسم المراتب التى هى ما بعد الواحد على ما يشمله تغليا للاكثر على الاقل (قوله يرد عليه) اى يرد على جعل الشارح بعض المراتب جزءا من البعض انهم اتفقوا على ان جميع مراتب الاعداد انواع متخالفة بالماهية مركبة من وحدات مبلغها تلك المرتبة مثلا العشرة عشر وحدات لاجستان ولاستة واربعة ولاسبعة وثلاثة الى غير ذلك لامكان تصور العشرة بكنهها مع الغفلة عن هذه الاعداد فانك اذا تصورت حقيقة كل واحد من وحداتها من غير شعور بخصوصيات الاعداد المندرجة تحتها فقد تصورت حقيقة العشرة بلاشبهة وربما يستدل بان تركيب العشرة من الاثنين والثمانية ليس باولى من تركيبها من الثلاثة والسبعة فان تركيبها عن بعضها لزم التجميع بلا مرجع وان تركيبها عن الكل لزم استغناء الشئ عما هو ذاتى له لان كل واحد منها كاف في تقويها فيستغنى عما عداها اجاب بعض الفضلاء بان المراد بالجزء ما هو في حكم الجزء في عدم الانفكاك لكنه عبر عنه بالجزء مبالغة وترويجا او هو من قبيل اجراء الكلام على متفاهم العرف (قوله وقد يجاب ايضا بان القديم الى آخره) يعنى منع الملازمة اى لانسلم لزوم تعدد القدماء لان القديم ازل قائم بنفسه غير محتاج الى شئ والصفات غير قائمة بذواتها لاحتياجها الى الذات فلا تكون قديمة وان كانت ازلية والمراد بالازلى مالا ابتداء لوجوده دون المعنى الاعم اعنى مالا ابتداء له اصلا (قوله ولو سلم) منع لبطلان اللازم اى ولو سلم ان القديم مالا ابتداء لوجوده سواء كان قائما بنفسه او لا

فلا نسلم استحالة فان المستحيل تعدد القدماء بالقدم الذاتي وهو عدم
 الاحتياج الى الغير لاستزامه تعدد الواجب بالذات وهو منافي للتوحيد
 دون القدماء المطلقة الشاملة للقدم الذاتي والزمانى المفسر بما لا يكون
 مسبوقا بالعدم لعدم استزامه تعدد الواجب لذاته (قوله ولا يخفى انه
 لا يوافق مذهب المتكلمين) لان القول بالعدم الذاتى والزمانى من مخترعات
 الفلاسفة المتفرع على كونه تعالى موجبا بالذات (قوله قد سبق ما قيد)
 اى قد سبق فى الشرح ان القول بإمكان الصفات ينافى قولهم ان كل ممكن
 حادث بمعنى انه مسبوق بالعدم ولا يخفى عليك ان القول بخالفة هذه الكلية
 اهون من القول بعدم امكانها لانه يستلزم تعدد الواجب لذاته بخلاف
 انتقاض تلك الكلية ولذا خصه المحققون بان كل ممكن مسبوق بالقصد
 والاختيار فهو حادث وفي عبارة الشارح اشعار بذلك حيث قال ولا استحالة
 فى قدم الممكن الى آخره (قوله بقدم المشية) قالوا ان المشية صفة واحدة ازلية
 يتناول جميع ماشاء الله تعالى بها من حيث انها تحدث والارادة حادثة متعددة
 بتعدد المراد كذا فى شرح المقاصد (قوله وفسروه بالقدرة على التكلم)
 قالوا التكلم المنتظم من الحروف المسموعة حادث ومع حدوثه قائم بذات الله
 تعالى وانه قول الله لا كلامه تعالى وانما كلامه قدرته على التكلم وهو قديم
 وقوله حادث لا يحدث وفرقوا بينهما بان كل ماله ابتداء ان كان قائما بذاته
 فهو حادث بالقدرة غير حادث وان كان مبينا للذات فهو حادث بقوله كن
 لا بالقدرة كذا فى شرح المقاصد (قوله فالتفريع المذكور الى آخره) اى المذكور
 بقوله ولصعوبة هذا المقام ذهب الكرامية الى نفي قدم الصفات غير ظاهر
 اذ لو كان ذهابهم الى نفي القدم لصعوبة المقام لوجب نفي قدم الصفات
 مطلقا لان الصعوبة فى اثبات البعض ايضا باق فعمل ان نفيهم قدمها ليس
 لصعوبة هذا المقام بل لامر آخر وللفاضل المحشى والجلي فى تصحيح التفريع
 كلام لا ترضى بسماعه الاذان الكريمة (قوله قالوا آه) اى بينوا صحة
 التفسير المذكور بانه مأخوذ من العرف واللغة لانك اذا قلت ما فى الدار
 غير زيد فقد صدقت اذا لم يكن فيها شخص آخر مع انه ذو يد و قدرة
 فلو كان الجزء غير الكل والصفة غير الموصوف لكنت كاذبا وحاصل الجواب
 ان المراد بالغير فى قولنا غير زيد غيره من افراد الانسان والالزم ان لا يغير
 زيد ثوبه وامتعة الدار وهو باطل قطعاً (قوله سواء كان بحسب الوجود الخ)

اشارة الى بيان وجه تفسير الشارح قوله بحيث يتصور وجود احدهما الى آخره بقوله اى يمكن الانفكاك بينهما يعنى انما فسر به اشارة الى ان امكان الانفكاك اعم من ان يكون بحسب الوجود بان يتصور وجود احدهما مع عدم الآخر او بحسب الحيز بان تخيز احدهما في حيز لم تخيز الآخر فيه لا ما يوهمه قوله يتصور وجود احدهما مع عدم الآخر من اختصاص امكان الانفكاك بحسب الوجود (قوله يرد النقض الى آخره) لانه وان لم يمكن الانفكاك بينهما بحسب الوجود لكونهما قديمين والعدم ينافي القدم على ما مر ٨ لكنه يمكن الانفكاك بينهما بحسب الحيز ضرورة انهما لو وجدا لكانا متخيزين بخيزين قال بعض الفضلاء هذا النقض انما يرد لو اريد بالامكان الامكان الوقوعى دون الذاتى اذ التقدم ينافي الامكان الوقوعى لا الذاتى انتهى كلامه اقول لو اريد بالامكان الامكان الذاتى لزم ان يكون الصفات غير الذات لانه يمكن ان يتصور وجود الذات مع عدمها بالامكان الذاتى لكونها ممكنة على ما هو الحق ولو اريد بالامكان امكان الانفكاك من الجانبين لزم المغايرة بين الصفات بعضها مع بعض لامكان وجود بعضها بدون بعض آخر بحسب الذات مع قطع النظر عن العلة (قوله لكن يرد الالهان المفروضان وكذا المجرد ان المفروضان كالعقول والنفوس اللتين اثبتهما الفلاسفة لانه لا يمكن الانفكاك بينهما فى الوجود لكونهما قديمين ولا فى الحيز لعدم تخيزهما (قوله فليتأمل) وجه التأمل ان المراد بالانفكاك الانفكاك بحسب الوجود والنقصان المذكور ان مندفعا لعدم تحققها ومادة النقض تجب ان تكون متحققة لان الناقض مدع لا بدله من اثبات مادة النقض ولا يكفيه مجرد فرض الاله ومقاله الفاضل الحشى من ان النقض انما يرد بالممكن لا بالمتمتع ولا شك ان تعدد الاله ممتنع فلا يرد النقض بالآلهين المفروضين بخلاف الجسمين القديمين فانهما ممكنان نظر الى ذاتهما فليس بشئ لانه على تقدير تسليم كفساية امكان مادة النقض لافرق فى الالهين والجسمين القديمين فى ان وجود كل منهما ممتنع بالنظر الى الدليل عند المتكلمين ويمكن بالنظر الى ذاتيهما مع قطع النظر عما سواهما كما لا يخفى (قوله لما كان عدم الانفكاك الى آخره) اى ان الشارح لما كان بصدد بيان ان الصفات لا تتغير الذات ووجب عليه بيان عدم الانفكاك بينهما بحسب الحيز كما بين عدم الانفكاك بحسب الوجود ليم البيان الا انه تركه لان عدم الانفكاك بينهما بحسب الحيز كان

٢ وهو ما ثبت قدمه امتنع عدمه وفيه نظر لجواز ان يكون قدمه مشروطا بعدم جادث فاذا وجد زال القدم وثبت العدم ولو سلم فلا يرد النقض بالجسمين القديمين لان المراد بامكان الانفكاك نفي الزوم وفى المادة المذكورة لم يوجد لزوم بل دوام ولو سلم فاعما المراد بالمعرف الغيرية المحققة والمادة المفروضة غير محققة عند المتكلمين كما اشار اليه المولى الخيالى بقوله فتأمل (مصنف)

تجويز العقل من أول الأمر بمجرد النظر اليهما مع قطع النظر عن الخارج والدلائل بعد التأمل (كلنبوي) ع قوله وكذا لا يرد الأشكال الخ فيه نظر لأن الحيز من خواص الأجسام كما يدل عليه تعريفه بفراغ يشغله الجسم فلا ينفك العرض عن المحل في الحيز بأن يكون حيز كل مغايراً لحيز الآخر كالجسمين القديمين فالحق أن مراد الخيال مجرد دفع النقص بالعالم مع الصانع لا تصحيح التعريف من كل وجه والافيرد عليه الجزء مع الكل أيضاً بناء على أن الجزء ينفك عن الكل في الوجود والكل عن الجزء في الخير فيما كانا جسمين بناء على أن حيز الجسم لا يمكن أن ينقص عنه ولا أن يزيد عليه كما سبق من الخيال فحيز الجزء غير حيز الكل إلا أن يقال

ظاهراً ضرورة عدم كونهما متميزين (قوله والاف مجرد آه) أي وإن لم يكن عدم التعرض لكونه ظاهراً فمجرد عدم الانفكاك بحسب الوجود غير كاف لانتقاضه بالجسمين القديمين على ما عرفت وقد عرفت أيضاً أن مجرد عدم الانفكاك بحسب الوجود كاف والنقض المذكور غير وارد ولذا اكتفى الشارح به (قوله فإنهم قالوا بغيره آه) قاله الآمدى ذهب الشيخ الأشعري وعمامة الأصحاب إلى أن الصفات منها ماهي عين الموصوف كالوجود ومنها ماهي غيره وهي كل صفة يمكن مفارقتها عن الموصوف كصفات الأفعال من كونه خالفاً ورازقاً ومنها ما يقال لأعين ولا غير وهي ما يتمتع انفكاكه عند وجوده من الوجوه كالعلم والقدرة والإرادة وغير ذلك من الصفات النفسانية لله تعالى بناء على أن المتغايرين من موجودات يجوز الانفكاك بينهما بوجه من الوجوه وعلى هذا فتلك الصفات النفسانية لما امتنع انفكاك بعضها عن بعض لم يقل أن بعضها عين الصفة الأخرى أو غيرها كما في شرح المواقف وبما ذكرنا ظهر لك أن مقال الفاضل المحشي الظاهر أنهم لم يقولوا بغيره الصفات الحديثة لموصوفها كلام لا يعاب به (قوله وبهذا يظهر آه) أي ومن عدم قوله بعدم بغيره الصفات الحديثة ظهر أن استدلالهم السابق اعني أنه يقال في اللغة والعرف ما في الدار غير زيد مع أنه ذو يد وقدرة ليس بصحيح لأنه يدل على أن الصفة الحديثة أيضاً لا تغاير الموصوف إذ قد اتصف زيد بالصفات الحديثة من القدرة والعلم والحياة والمشية وغيرها مع صدق ذلك الكلام (قوله قد عرفت أن المراد آه) يعني قد عرفت في الحاشية السابقة أن تفسير الشارح قوله يمكن أن يقدر ويتصور وجود أحدهما مع عدم الآخر بقوله أي يمكن الانفكاك ٣ للإشارة إلى تعميم الانفكاك لا كما يفهم من تخصيصه بالانفكاك في الوجود فنقول المراد إمكان الانفكاك من الجانبين ولا نقض بالعالم مع الصانع لأنه يجوز أن ينفك الصانع عن العالم في الوجود إذ يمكن وجوده مع عدم العالم وينفك العالم عن الصانع في الحيز فإن العالم متخيرة في حيزه وليس الصانع متخيراً فيه لاستحالة التحيز على ذاته تعالى ع وكذا لا يرد الأشكال بالعرض مع المحل إذ ينفك المحل عن العرض في الوجود بأن ينعدم العرض مع بقاء المحل وينفك العرض عن المحل في الحيز فإن حيز العرض وهو المحل وحيز المحل مكانه فإقاله الفاضل الجلي أن النقص بالعرض مع المحل باق ليس بشيء منشأؤه قلة التدبر قال بعض الفضلاء

حيز الجزء جزء من حيز الكل فلا يكونان غيرين فليستأمل (كلنبوي)

وزيد لكونه عبارة عن الحيوان الناطق مع الشخص هو متقوم بالشخص لانه جزؤه اقول ان كان الشخص جزءاً من محله فعلى تقدير صحته يلزم ان لا يكون غيره عندهم فلا يصح قوله غير محله والا فلا يكون محله متقوماً به فالحق ما قيل بعد وما اورده عليه مدفوع بانه انما جعله مقابلاً للاعراض اللازمة لانهم ذكروه مقابلاً لها لا لكونه مقابلاً لها في الواقع الا ان يقال التقوم بمعنى التحصل فكون المحل متقوماً بالشخص بمعنى متحصلاً موجوداً بالشخص وهذا المعنى لا يوجب ان يكون الشخص جزءاً من المحل بل يوجب كونه موقوفاً عليه لوجوده جزءاً كان او خارجاً لازماً فلا يصح ان يسلب التقوم بالشخص بهذا المعنى عن المحل نعم التقوم به ظاهر

رد هذا الجواب بان هذا لا يستقيم على ما هو المقرر المحقق عندهم من ان كلمة او في التعريف للتقسيم دون التردد وحاصله ان المراد باوان قسمها من المحدود حده هذا وقسمها آخر حده هذا فالمعنى حينئذ ان قسمها من المتغيرين حده ما يمكن الانفكاك بينهما من الجانبين في الوجود وقسمها منهما ما يمكن الانفكاك من الجانبين في الحيز فيرد الاشكال على ما ارتضاه اقول هذا انما يرد لو كان التعميم مستفاداً من كلمة او وليس كذلك كيف وهو غير المذكور في تعريف الشارح بل هو مستفاد من ذكر لفظ الانفكاك في التعريف غير مقيد بقيد في الوجود او في الحيز حيث قال اى يمكن الانفكاك بينهما فالمعنى الغير ان ما يمكن الانفكاك بينهما اى فرد كان من الانفكاك نعم لا يتم الجواب الذي ذكره المحشى اذا اخذ كلمة او في التعريف كما قال بعضهم الغير ان ما يمكن الانفكاك بينهما في الوجود او في الحيز اذ لا يمكن التعميم حينئذ لان كلمة او للتقسيم لا للترديد تأمل (قوله نعم يرد الاشكال آه) اى يرد الاشكال بالعالم مع الصانع لو اريد الانفكاك من الجانبين على من قاله الغير ان ما يمكن انفكاكهما في عدم او في حيز لعدم امكان انفكاك الصانع عن العالم في العدم لاستحالة عدمه تعالى ولا في الحيز ايضا لامتناع تحيزه وان كان يمكن انفكاك العالم في العدم والحيز جميعاً (قوله ان قلت لعلمهم اراد وآه) يعنى لعل مرادهم بجواز الانفكاك جواز ان لا يكون احدهما قائماً بالآخر او قائماً بمحله وان لا يكون متقوماً وحاصلاً به فلا يكون الصفات مغايرة للذات لامتناع ان لا يكون الصفات قائمة بذاته تعالى ولا الصفات بعضها مع بعض لعدم جواز ان لا يكون بعضها قائماً بمحل البعض الآخر ولا الجزء بالنسبة الى الكل لامتناع ان لا يكون الكل متقوماً به ولا ينقض بالعالم مع الصانع لان العالم غير قائم بالصانع ولا بمحله ولا متقوم به لامتناع ان يكون الصانع محلاً للعالم او محلاً لمحله او جزءاً من الشيء وكذا لا يرد النقض بالعرض بالنسبة الى المحل لانه يجوز ان لا يقوم العرض بالمحل بان ينعدم مع بقاء محله فيكونان غيرين (قوله قلت مثله الى آخره) حاصله ان لفظ امكان الانفكاك لا يدل على المعنى المذكور وهل هذا الاتفسير وتخصيص مأخوذ من خارج لاخراج مواد النقض فعلى هذا يجوز تخصيص كل تعريف اعم وتعميم كل تعريف اخص لاجل تحصيل المساواة وهو فاسد كما لا يخفى (قوله على انه يرد الى آخره) اى مع كونه مما لا يلتفت اليه غير صحيح في نفسه لانه يرد

متحد ان في تحقيق
الجلال الدواني وتابعه
(كشوبى)

٦ قوله عند الاشعري
اقول بل عند جميع
اهل السنة لان العرض
الموجود اللازم لازم
عندهم بطريق جرى
عادة الله تعالى بطريق
اللزوم العقلي فانفكاكه
عن المحل ممكن عندهم
كما انفك الحرارة عن
نار ابراهيم عليه السلام
الان يقال لم يلتفت اليه
لان بعض الاعراض
اللازمة لازم لمحلها عقلا
كلزوم التحيز للجسم
كما اشار اليه الامام
فخر الدين الرازى
وحققه العلامة الدواني
(كشوبى)

٧ قوله ممكن بالقياس
الى ذاتها اى الى ذات
الصفات لان الصفات
لكونها ممكنات لا
يقتضى ذواتها شيئا
من الوجود والعدم
فبالنظر الى ذوات تلك
الصفات يمكن انفكاكها

عن الموصوف وان لم يكن انفكاكها بالنظر الى ذات الواجب

تعالى بناء على ان ذات الواجب تعالى علة تامة لو وجوده ووجوده يقتضى تلك الصفات ٣

عليه التشخص فانه على تقدير ان يكون موجودا غير محله ٥ مع عدم جواز
ان لا يكون محلا متقوما به وكذا الاعراض اللازمة على تقدير وجودها
لا يجوز ان لا تكون قائمة بمحلها مع كونها مغايرة له بالاتفاق وانما قلنا على
تقدير وجودها لان الاعراض اللازمة غير موجودة ٦ عند الشيخ الاشعري
ضرورة ان العرض لا يبقى زمانين وقيل في توجيه قوله على انه يرد عليه
التشخص ان التشخص لا يجوز ان لا يكون قائما بمحلها مع انه غير محله
بالاتفاق وفيدانه حينئذ داخل في الاعراض اللازمة فلا وجه لافراجه بالذكر
هذا لكن يرد على كلام المحشى ان مادة النقص لا بد ان تكون موجودة وعلى
تقدير وجودها لهم ان يقولوا ان التشخص والاعراض اللازمة لا تكون
مغايرة للمتخصص ولحلها (قوله يرد عليه انهم صرحوا بان الكلام آه) يعنى
انه لا يجوز وجود الذات بدون الصفة لانهم صرحوا بان الكلام بعدم المغايرة
انما هو في الصفات اللازمة على ما صرح به فيما سبق من نقل الآمدى
بل القديمة على ما ذكره الشارح وهذا الاضراب انما هو باعتبار كون القديمة
اخص من اللازمة من حيث المفهوم والا فمن حيث الصدق متلازمان
ضرورة انه لا لازم سوى صفات الواجب بناء على تجدد الاعراض ولا توجد
الذات بدونها لانها للزومها وقدمها يتمتع انفكاكها عن الذات قال بعض
القضلاء ان المراد بالصفات الصفات المحدثثة ولعل هذا على ما هو
المشهور من مذهب الشيخ فمن ان كل صفة لا تتغير الموصوف كالجزء مع
الكل انتهى كلامه فيه ان الشارح قد صرح في صدر الدرس بان الكلام
في الصفات القديمة حيث قال بخلاف الصفات المحدثثة فالمناسب ان يورد
الاعتراض موافقا لما قرره اولا على ان ما ذكره من عدم مغايرة الصفات
المحدثثة لم ينقل عن الشيخ الاشعري وان كان الدليل يقتضيه كيف وهو
مخالف لما تقرر عنده من تجدد الاعراض اذ يتحقق حينئذ الانفكاك من جانب
الموصوف بحسب الوجود ومن جانب الصفة بحسب الحيز (قوله وممرادهم
آه) جواب سؤال تقريره ان انفكاك الصفات اللازمة بل القديمة عن الذات
ممكن ٧ بالقياس الى ذاتها وان منع لزومها وقدمها عن الانفكاك والامتناع
بالغير لا ينافى الامكان الذاتى وحاصل الدفع ان المراد بممكن الانفكاك جواز
انفكاك احدهما عن الآخر بلا مانع عن وقوع ذلك الانفكاك اعنى
الامكان الوقوعى وهو ههنا منتف لان اللزوم والقدم مانع عن وقوعه

بالذات لكن الكلام
ههنا في اختيار الشق
الثاني الذي هو ان
المعتبر في التغييرية
الانفكاك من احدا الجانبين
وكذا الاعراض اللازمة
للممكنات ليس مقتضى
ماهياتها اذ لو فرض
عدمها لم يلزم انقلاب
بلك الماهية الى ماهية
اخرى بل غاية الامر
انه يلزم عدم الماهية
المعروضة ولا استحالة
فيه في شئ من الممكنات
الغير اللازمة لذات
الواجب تعالى وبالجملة
لانفكاك صفات الواجب
تعالى عند امكان ذاتي
بالنسبة الى ذوات الصفات
وان اوجب عدم الانفكاك
امر خارج عن الصفات
هو ذات الواجب تعالى
وكذا الانفكاك الصفات
اللازمة للماهية الممكنة
عنها امكان ذاتي بالنظر
الى ذات كل من الصفة
اللازمة وموصوفها وان
اوجب عدم الانفكاك

فلا يكفي مجرد الامكان بحسب الذات نقل عند اقول ان لم يكن مجرد الامكان
كافيا في التغير لزوم ان لا يكون الذات مغايرا للعرض اللازم واقول في جوابه
ان المراد بالانفكاك كما عرفت اعم سواء كان بحسب الوجود او بحسب الحيز
فانهم انتهى كلامه يعني ان العرض اللازم مغاير للمحل لتحقيق الانفكاك
بينهما من جانب واحد في الحيز ٨ لان حيز المحل مغاير لحيز العرض كما لا يخفى
(قوله لان الكلين آه) بيان للقرينة الدالة على ان المراد العرض والمحل
الجزئيين يعني ان الكلام في الغيرين وهما لا يكونان الاموجودين فهذا
قرينة على ان المراد العرض والمحل الجزئيين ٩ لان الكلين غير وجودين
في الخارج (قوله وعدم تصور هذا العرض آه) لان العرض الجزئي ٢ من جملة
مشخصاته المحل الخاص فلا يمكن تصوره من حيث كونه جزئيا بدون محله
(قوله وبه يظهر آه) اي باعتبار ان وصف الاضافة يستلزم ان لا يكون
بين العلة والمعلول تغاير يظهر خلل ما ذكره بقوله والعالم قدي تصور الى آخره
لان تصور العالم بدون الصانع من حيث كونه معلولا له محال لانه يستلزم تصور
احد المتضادين بدون الآخر وتصوره بالنظر الى ذاته مع قطع النظر
عن وصف الاضافة غير مفيد في كونه مغايرا للصانع لان وصف الاضافة
معتبر على ما اعترف به السائل اقول الجواب عن النقض بالعالم مع الصانع
على تقدير ارادة صحة الانفكاك من الجانبين قد تم بقوله المراد امكان تصور
وجود كل منهما مع عدم الآخر ولا يخفى انه على ذلك التقدير لا يرد النقض
بالجزء مع الكل والصفة مع الذات ٣ بل هو على تقدير ارادة الانفكاك من احد
الجانبين فاعتبار وصف الاضافة انما هو جواب على تقدير اختيار الشق
الثاني الا ان عبارة الشارح حيث عبر عن الجواب الثاني بقوله بخلاف
الجزء مع الكل ناقصة عن اداء المقصود وموهمة بانه من تمة الجواب السابق
يدل على ما قلنا قول الشارح في الجواب ولو اعتبر وصف الاضافة حيث
فصله عما قبله فان ما قبله رد للجواب الاول وقوله ولو اعتبر آه رد للجواب
الثاني المشار اليه بقوله بخلاف الجزء مع الكل وبما ذكرنا علمت انه لا يظهر
من اعتبار وصف الاضافة خلل في قول الشارح والعالم قد يتصور موجودا
ثم يطلب آه لانه جواب مستقل لا دخل لاعتبار الاضافة في تأمل قال الفاضل
الحشي انت خير بان وصف الاضافة في صورة العالم بالنسبة الى
الصانع كان فرضيا وتقدير يا قبل اقامة البرهان فكان الكلام ههنا مبينا

ارادة الواجب تعالى وهي خارجة عنها ولذا احتاج اخیالى الى حل الجواز على الامكان الوقوعي (على)
فقوله لان اللزوم والقدم مانع الى آخره مما لا يحصل له فتأمل في هذا المقام فانه من مزلق الاقدام (كنسوي)

الخيالى ان الكلام ههنا في جواز الانفكاك في جانب واحد ولما كان الانفكاك اعم مما في الوجود او في الخير كان العرض اللازم غير المعروض بناء على ان المراد من الخير الخير الاصلى فينكف المعروض عن العرض في الخير الاصلى لان للمعروض حيزا اصليا ليس هو حيزه العرض اصالة وان كان حيزه تبعافلا اشكال

(كلنبوى)

٩ قوله لان الكليين غير موجودين الخ هذا مبنى على ان المراد من الموجود ان في تعريف الغيرين الموجود ان المحققان لا اعم من الموجودين المفروضين كالجسمين القديمين والالهيين المفروضين واطلاق الغيرين عليهما مجاز كما اشار اليه الخيالى بالتأمل وان قيما في الخير انما يحتاج اليه في

على ان تصور العالم موجودا مع قطع النظر عن اعتبار وصف العلية والمعلولية فان العلية والمعلولية غير ظاهري بخلاف وصف الاضافة في صورة الكل والجزء والعلية والمعلولية ونحو ذلك فان وصف الاضافة محقق لا فرضى فكان ابطان الشارح هناك مبني 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 خلفاء كونه جزءا فوصف الاضافة فيه ايضا فرضى قبل اقامة البرهان فالفرق المذكور غير بين (قوله ٤ لكن يرد عليه ان مجرد التغاير الى آه) ٥ اجيب عنه بان ما هو المفهوم من عبارة الشارح ان التغاير بحسب المفهوم شرط لافادة الحمل فانه لا يفيد بدونه لانه كاف فيه ويمكن ان يقال معنى التغاير في المفهوم ان يكون مفهوم المحمول امرا زائدا على ما يفهم من الموضوع فالتنقض بالمثال المذكور غير وارد لكون مفهوم المحمول جزءا من مفهوم الموضوع تأمل واعلم ان تفسير الحمل بالاتحاد في الهوية والتغاير في المفهوم لا يصح في العدميات فقبل شرط الحمل بالاتحاد ذاتا بمعنى ان ماصدق عليه ذات واحدة والتحقيق ما ذكر في حواشى شرح التجريد بان الحمل في الذاتيات هو الاتحاد وفي العرضيات هو الاتصاف كذا قيل (قوله بدل ان النافية وانه تحكيف فضل) وقع في امة نسخ الحواشى بدل ان النافية فعلى هذا قوله فضل بالصاد المجمة ومعناه حينئذ انه تحكيف فاضل اى زائد لافائدة فيه ٢ و يؤيده ما نقل عنه من تمثيل ان النافية حيث قال كافي قوله تعالى * ان كل نفس لماعليها حافظ * لان لما معنى الاستثناء لدخوله على الاسم ثم كلامه وفي بعض النسخ بدل ان النافية باللام المتصلة مع النون وقوله فصل بالصاد المهملة فعناه انه تحكيف وتغيير بسبب فصل لامها عن النون وفي بعض النسخ تحكيف (قوله اذلا يمكن عطف الى آخره) مثل ان يقال انه معطوف على قوله لصار بحسب المعنى اذمالة لو كان الواحد غيرها يلزم ان يكون الواحد غير هانفسه وان يكون العشرة بدونه او معطوف على ضمير كان على ما وقع في بعض نسخ الشرح ٧ بدل لفظ صار فيكون المعنى لكان كون العشرة بدونه وكل ذلك تعسف وتكلف نقل عنداى بتقدير ان يقال ولزم ان يكون العشرة بدونه وعلى هذا يكون معطوفا على قوله لصار ٨ وعلى تقدير ان النافية يكون معطوفا على قوله لانه من العشرة وحينئذ لا يرد التنقض باللازم لانه لا يصدق عليه انه

التعريف لدفع النقص بالعالم مع الصانع فقط والا فالكليان على تقدير وجودهما كما ذهب اليه القائلون بوجود الكلى الطبيعى هما غير ان قطعنا فلا وجه لتخصيصهما بالجزئين وبما ٢

(كلمبوى)

٣ قوله من جملة مشخصاته
المحل الخاص فاذا اتقى
ذلك المحل اتقى بعض
مشخصاته فينتفى ذلك
العرض قطعاً واما احتمال
كون شخصه محفوظاً
بتعاقب المحال المتعددة
كأقوالواظنيره في استحفاظ
تشخص الهيولى بتعاقب
الصور فما لم يجوز
مثله احد في الاعراض
و انما جوزوه في
الجواهر ثم الظاهر
من كلام المولى الخيالى
ان عدم التصور ظاهر
في الجزئين لافى الكليين
وليس كذلك بل هو
فى الكليين اظهر اذ لا
يجرى فيه هذا الاحتمال
الذى قدمناه كما لا يجرى
ذلك فيما كان العرض
جزئياً والمحل كلياً نعم هو
غير ظاهر فيما كان العرض
كلياً والمحل جزئياً للقطع
بان هذا المحل الاسود
لا يتوقف عليه
وجود مطلق السواد

من الملزوم انتهى يعنى انه وان صدق على اللازم انه لا يكون بدون الملزوم
لكن لا يصدق عليه انه بعض من الملزوم فلا يرد النقض به على الدليل
(قوله ٩ وينقض ايضا الى آخره) اى مع كونه محتاجاً الى التكلف ينتقض
باللازم فان اللازم غير الملزوم عندا لمعتزلة مع جر بان الدليل المذكور فيه بان
يقال لو كان اللازم غير الملزوم لزم ان يكون الملزوم بدونه وانه محال فيلزم
ان لا يكون اللازم غيراً ٦ ويمكن ان يقرر بالنقض التفصيلى بان يقال لان سلم انه
لو كان الواحد غير العشرة يلزم ان تكون العشرة بدونه فان اللازم غير الملزوم
عندهم مع انه لا يكون الملزوم بدونه (قوله لا يقتضى النفسية) اى العينية
حتى يلزم من مغايرة الشئ له مغايرته نفسه ولا يخفى عليك ان لزوم مغايرة
الواحد لنفسه غير موقوف على ان كونه جراً من العشرة وعدم تحققها
بدونه يستلزم النفسية فلو كان مغايراً لها يلزم مغايرته نفسه بل يتم بمجرد
بيان ان ليس العشرة مغاير له سواء كانت نفسه اولاً اذ يكفي ان يقال انه
من العشرة وهى لا تكون بدونه ٣ فلا تكون العشرة مغاير له فلو كان الواحد
مغاير لها يلزم مغايرته لنفسه ٤ لان المغاير لشيء مغاير لما ليس غيره اذ لو كان
عينه يلزم اتصافه بالغيرية واللاغيرية بالنسبة الى شئ واحد فالصواب ان
يقال فى توجيه النظر اذ كون الشئ من الشئ وعدم تحققه بدونه لا يقتضى عدم
المغايرة بينهما (قوله وبالجملة مغايرة الى آخره) فلا يلزم من مغايرة واحد
للعشرة ومغايرة يذيدله مغايرتهما لنفسهما (قوله فان للعلم تعلقات الى آخره)
حاصله ان تعلقات علمه تعالى على نوعين تعلقات فى الازل من غير ان يكون
مقيدا بالزمان شاملة لجميع ما يمكن تعلق العلم به من الازليات والمتجددات
لكن تعلقاته الازلية بالمتجددات باعتبار انها سيتجدد اى من غير ان يكون
مقيدا بالزمان بل على وجه كلى كاتعلق بالامور الكلية الغير المتجددة على
ما مر تحقيقه وهذه التعلقات قديمة غير متناهية بالفعل ضرورة عدم تنهاى
متعلقاتها اعنى جميع ما يمكن ان يعلم من الامور الازلية والمتجددة لشموله
الممكن والممتنع والواجب وتعلقات فيما لا يزال ومختصة بالمتجددات باعتبار
انها متجددات فى زمان الحال والاستقبال وهذه التعلقات حادثة متناهية
بالفعل ضرورة حدوث متعلقاتها وتنهايتها سواء كانت مجمعة او متعاقبة
فى الوجود لان كل ما هو موجود متناه ولا يلزم من تغير المتجددات
بحسب تجدد الازمان وتبدلها تبدل ذات الواجب من صفة الى صفة على ما

ولك ان تحمل مراد الخيالى عليه (كلمبوى) ٣ قوله بل هى على تقدير ارادة الخ (مازعت)
هذا بحسب اللفظ بعيد وبحسب المعنى قريب جدا فعليك بالتأمل الصادق (كلمبوى)

٤ قوله لكن يرد عليه الخ منشأ ٢٠٥ هذا الايراد لام العاقبة في قوله ليفيد اذا لظاهر

منها ان يكون الافادة مترتبة على التغير المذكور لكن يجوز ان يترتب عليه بواسطة انضمام امر آخر ولذا اجيب عنه بما ذكره المحشى (كلنبوى) ٥ قوله واجيب عند الخ قد يورد عليه بان شرط الافادة التغير الذهني لاتغير المفهومين اذ قد يكون التغير الذهني مع عدم التغير بين المفهومين ويفيد الحمل كما في قولنا الانسان بشر حيث فهم الانسان بالحيوان الناطق والبشر بالضاحك اى تصور المفهوم الواحد بمر آتين مختلفين اقول المفهوم الواحد باعتبار تصوره بوجه غيره باعتبار تصوره بوجه آخر والمراد من التغير ههنا اعم من التغير الذاتى والاعتبارى فلا يرد ذلك وما يقال الناطق جزء الحيوان الناطق

مازعت الفلاسفة لان ذلك لا يوجب تغيرا في صفة العلم بل في تعلقاتها التي هي امور اعتبارية واصافية ولا فساد فيه وهذا ما عليه الجمهور وذهب بعض المحققين الى ان علمه تعالى بالتجددات بانها وجدت والعلم بانها ستوجد واحد فلا حاجة الى اثبات تعلقات حادثه لعلمه تعالى بالتجددات باعتبار وجودها فان من علم ان زيدا سيدخل الدار غدا فعند حصول الغد يعلم بهذا العلم انه دخل الدار الآن اذا كان علمه هذا مستمرا بلا غفلة مزيلة له وانما يحتاج احدنا الى علم آخر متجدد فيعلم انه دخل الآن بطريان الغفلة عن الاول والبارى تعالى يتمتع الغفلة عليه فيكون علمه بانه وجد عين علمه بانه سيوجد وانما قال متناهية بالفعل لان تلك التعلقات غير متناهية بالقوة بمعنى انها لا تنتهى الى حد لا يتصور فوقه تعلق آخر لان متعلقاتها ايضا غير متناهية بهذا المعنى على ما مر في تحقيق ان مقدورات الله تعالى غير متناهية وبما قررنا اندفع مقاله الفاضل المحشى من ان التجددات سواء اخذت باعتبار انها ستجددا وباعتبار 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 لتعلقات قديمة غير متناهية بالفعل بالنسبة الى الازليات والتجددات ان للعلم لتعلقات غير متناهية بالنسبة الى كل واحد من الازليات والتجددات حتى يرد ما ذكر بل معناه ان لتعلقاته غير متناهية بالنسبة الى مجموع الازليات والتجددات ولا شك ان مجموع الازليات والتجددات غير متناهية كما لا يخفى (قوله يجعلها ممكن الوجود الى آخره) يعنى ان القدرة صفة تجعل المقدورات ممكن الوجود اى الصدور من الفاعل بمعنى انها صفة بها يمكن التأثير والايجاد من الفاعل لا بمعنى انها تجعل المقدورات ممكنة الوجود في نفسها لان الامكان بمعنى استواء الطرفين بالنسبة الى ذاته امر ذاتى للممكن لتعلل القدرة به يقال هذا مقدور لانه ممكن وذلك ليس بمقدور لانه ممتنع او واجب فلا يصح ان يكون اثر القدرة ومحصول الكلام ان المتكلمين افترقوا فرقتين منهم من اثبت التكوين صفة مغايرة للقدرة والارادة ومنهم المصنف ومنهم من نفاه فن اثبت التكوين قال ان القدرة صفة من شأنها صحة التأثير والايجاد من الفاعل والتكوين صفة من شأنها الايجاد بالفعل بمعنى ان الممكن الذى تعلقت القدرة به فى الازل وجمع صدوره عنه اذا ترجح بتعلق الارادة احد جانبيه تعلق التكوين

والجزء والكل ليسا متغايرين عند المتكلمين فلا يرد ما اورده المولى الخيالى فليس بشئ لان المغايرة فى تعريف الحمل لاهل المعقول هي المغايرة بالمعنى اللغوى الشايع ٩

لم يصدق على حل
اصلا لان المحمول كلى
البتة والكلى ليس
بوجود ولو سلم فلا
يصدق على حل المحمولات
العدمية وامثالها تأمل
(كلمبوى)

٦ قوله و يؤيده ما نقل
عنه من تمثيل ان النافية
الح لكن يرد عليه
ان لا اعتبار للاعجام
فلا وجد للحكم بكونها
مفتوحة مصدرية
لا بكونها مكسورة
نافية مع جواز دخول
النافية على كل من
الفعل والاسم كما ذكره
صاحب المغنى فالحق
ان النسخة الصحيحة
لن النافية وان النافية
تخفيف فصل ايضا
ولا اعتبار للحاشية
المنقولة عنده (كلمبوى)

٧ قوله بدل صار الح
لا حاجة اليه اذ يجوز
ان يكون معطوفا
على ضمير صار مع
حل الكون على
التامة اى ولصار

باجاده فوجد فعلى هذا تعلقا القدرة كلها قديمة غير متناهية بالفعل
لان الممكنات التى يصح صدورها من الواجب غير متناهية والنافون للتكوين
قالوا ان القدرة صفة من شانها اليجاد واما صحة الصدور فهو امر لازم
لامكانها الذاقى لانه اذا كان الطرفان متساويين صلح كون كل منهما اثرا
للفاعل فلا يحتاج صحة الصدور الى مخصص انما المحتاج اليه صدور احدهما
بعينه من الفاعل الى المخصص وهو الارادة فلا حاجة الى اثبات التكوين ثم هؤلاء
افترقوا فرقتين فقال بعضهم ان القدرة متعلقة فى الازل بايجاد المقدورات لكن
الارادة اذا تعلقت وجد المقذور فيما لا يزال فالقدرة وتعلقاتها كلها قديمة
عندهم ولا حاجة فى حدوث الممكنات الى امر آخر فعندهم يكون مقدورات الله
تعالى غير متناهية بالفعل ضرورة ان ما يوجد فيما لا يزال غير متناهية بالقوة
وقال بعضهم انها متعلقة فيما لا يزال بايجاد المقدورات بمعنى ان الارادة
اذا رجحت احد طرفى الممكن تعلقت القدرة بايجاده فوجد فعلى هذا
تعلقا القدرة حادثة بحسب تجدد المقدورات فعندهم مقدورات الله تعالى
متناهية بالفعل ضرورة تنهاى الموجودات غير متناهية بالقوة اذ لا تنتهى
الى حد لا يتصور فوقه تعلق القدرة هذا محصول كلام المحشى والاولى
ان يقول على مذهبا فى التكوين ان للقدرة تعلقين احدهما ازل بها يصح
صدور الممكنات عن الفاعل وتلك التعلقا قديمة غير متناهية بالفعل لعدم
تتاهى الممكنات والتعلق الثانى حادث بها يوجد المقدورات وهى التعلق الحادث
بعد تعلق الارادة بترجيح احد جانبيه وهذه التعلقا متناهية بالفعل غير متناهية
بالقوة كما هو متعلقاتها (قوله فذكرها للتنبه على الترادف) قيل الاولى حينئذ
ذكرها متصلا بالقدرة (قوله او على صحة الاطلاق الى آخره) يعنى ان ذكر
القوة للتنبه على انه يصح اطلاقها على الله تعالى بمعنى انه يصح ان يقال ان القوة
صفة له تعالى لا بمعنى انه يصح اطلاق القوى المشتق منه عليه تعالى فلا يرد ما قاله
الفاضل المحشى ان كون المأخذ صفة لله تعالى لا يدل على صحة اطلاق المشتق
على الله فان الاطلاق موقوف على الاذن الشرعى الايرى ان الاستواء والوجه
واليد والقدم صفة له تعالى مع عدم صحة اطلاق المستوى وغير ذلك عليه تعالى
عندنا (قوله وهما صفتان غير العلم) اى هما صفتان زائدتان على الذات تنكشف
بهما السموات والمبصرات كما ينكشف لنا باحدى هاتين الصفتين من غير

وجود العشرة بدونه كالاينحرف (كلمبوى) ٨ قوله وعلى تقدير ان النافية يكون (ان)
معطوفا الح فيه انه عطف الجملة على المفرد وهو انما يجوز بتأويل المفرد بجملة ٧

ايضا يحتاج الى تمحل والفرق تحكّم وكذا الكلام على نسخة لن النافية وما قيل ان الجملة على هذه النسخة حالية فاسد اذ يجب تجريد الجمل الحالية عن ادوات الاستقبال كالسبين وسوف وكذا لن والحق ان الجملة على التقديرين معطوفة على قوله من العشرة اعني خبر لان فلا اشكال (كلمبوى)

٩ قوله وينقض ايضا باللازم لا يقال هذا الدليل في الاصل مجروح كما اشار اليه الشارح بقوله ولا يخفى ما فيه فلا يكون انتقاضه بوجه آخر دليلا على التحكيّف ههنا لا نقول لعله اراد انه لا بد من حل كلام العاقل على الوجه الصحيح مهما امكن ثم انه لم يقل ويبقى دليل الصيرورة مجرد قوله لانه من العشرة مع ان الدليل مجروح

ان يكون على سبيل الانطباع له ووصول الهواء ومغايرتان للعلم فاننا اذا علمنا علما تاما جليا بشئ ثم ابصرناه او سمعناه نجد بالبدئية فرقا بين هاتين الحالتين ونعلم بالضرورة ان الحالة الثانية مشتقة على امر زائد مع العلم فيهما فذلك الزائد هو الابصار (قوله عند الاشاعرة) والجمهور من المعتزلة والكرامية قال في شرح المقاصد الا ان ذلك ليس بلازم على قاعدة الاشعري في الاحساس من انه علم بالمحسوس لجواز ان يكون مرجعهما الى صفة العلم ويكون السمع علما بالمسموعات والبصر علما بالمبصرات انتهى كلامه وانما اثبت صفتين زائدتين لان القرآن والاحاديث ملو به مع انه يمكن اتصافه تعالى به فلا حاجة الى التأويل (قوله واولهما غيرهم آه) اي فلاسفة الاسلام والكعبى وابو الحسين البصرى بالعلم بالمسموعات والمبصرات من حيث تعلقه على وجه يكون سببا للانكشاف التام الذى يكون لنا بعد استعمالنا تينك الحاستين وحاصل كلامهم ان للعلم بالنسبة الى المسموعات والمبصرات تعلقين تعلق ازل بها ينكشفان انكشافا تاما شبيها بالانكشاف العقلى الذى يكون لنا بعد استعمال العاقلة وتعلق آخر حادث يحصل بعد حدوثهما بها ينكشفان انكشافا جليا شبيها بالانكشاف الخيلى الذى يكون لنا بعد استعمال الحاستين المذكورتين فهو باعتبار هذين التعلقين يسمى بالسمع والبصر (قوله فحينئذ لا يرد ان العلم آه) لان للعلم به تعلقان كما يحدث بحدوثهما (قوله ومن تمسك به آه) اي ومن تمسك باثبات الصفتين المغايرتين للعلم يلزمه ان يقول بالذوق والشم واللمس في ذاته تعالى ضرورة ان العلم بالمذوقات والمشمومات والملبوسات يكون قبل وجودها والذوق والشم واللمس انما يكون بعد وجودها فتكون هذه الصفات مغايرة للعلم في ذاته تعالى فلا تنحصر الصفات عنده في السبع قال السيد الشريف قدس سره في شرح المواقيت وانما لم يوصف بالشم والذوق واللمس لعدم ورود النقل بها قال بعض المحققين والاولى ان يقال لما ورد النقل بهما آما بذلك وعرفنا انهما لا يكونان بالآتين المعروفتين واعترفنا بعدم الوقوف على حقيقتيهما (قوله عند من لا يقول بالتكوين آه) نقل عنه وايضا لا يصح على مذهب من لا يقول بالتكوين مطلقا بل على الآخرين منهم كما مر آنفا (قوله اعترض عليه) حاصله ان الارادة التى من شانها التخصيص عند التعلق ان تساوى نسبتها الى التعلقين اعني تعلق الفعل والترك يحتاج

الحكيمين كما يشير اليه المحشى الخيالى لان عدم اقتضاء النفسية مشترك بين الصورتين فتأمل (كلمبوى)

الى مخصص آخر 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 الايجاب ونفى الاختيار بمعنى صحة الفعل والترك الذي اثبتد الشيخ الاشعري ضرورة ان احد الطرفين لازم الارادة والارادة لازم الذات فيكون احد الطرفين لازم الذات وان كان المعنى انشاء فعل وان لم يشأ لم يفعل متحققا لا يقال لم لا يجوز ان يكون للارادة نوع خصوصية باحد التعلقين ولا تنتهي تلك الخصوصية الى حد الوجوب فلا يلزم الايجاب ولا التسلسل لانا نقول ان الخصوصية مالم تنته الى حد الوجوب لا تكون مخصصا للوقوع لانه اذا صار الوقوع بسبب تلك الخصوصية اولى بلا وجوب وكان كافيافي وقوعه فلنفض وقوعه بها في وقت والعدم في وقت آخر فان لم يكن اختصاص احد الوقتين بالوقوع لمرجح ه يلزم الترجيح بلا مرجح وان كان مرجح لا تكون تلك الخصوصية كافية بل نقول اذا لم تكن الاولية واصلة الى حد الوجوب يلزم ترجيح المرجوح لانه مع وجود تلك الاولية لاحد الطرفين يجوز وقوع الطرف الآخر لعدم انتهائها الى حد الوجوب فاذا فرض وقوع الطرف الآخر مع وجود الاولية لاحد الطرفين يلزم ترجيح المرجوح ولذا قالوا في تعريف الارادة صفة توجب تخصيص احد المقدورين ولم يقولوا صفة ترجح احد المقدورين وقالوا ان المعلول مالم يجب وجوده عن العلة لم يوجد (قوله لا يقال الارادة صفة آه) جواب عن الاعتراض حاصله اننا نختار الشق الاول ولا نسلم لزوم الاحتياج الى مخصص آخر فان الارادة صفة من شانها ومقتضى ذاتها انها اذا تعلق يصح صدور الفعل وتركه عن الفاعل من غير احتياج الى مخصص آخر فيجوز تخصيصه للمساوي بل للمرجوح (قوله لانا نقول الكلام في وجود تلك الصفة آه) يعنى لانسلم وجود الصفة التي من شانها صحة الفعل والترك من غير مخصص بل هو متمتع لاستلزامه المحال الذي هو ترجيح احد المتساويين بلا مرجح وقد اجيب عنه بان اللازم هو ترجيح احد المتساويين اى ايجاده من غير مرجح اى من غير سبب وداع الى ايجاده وهو ليس بمحال بل هو واقع فان الها رب عن السمع اذا عن له طريقان متساويان فانه يختار احدهما من غير داع و باعث عليه وكذا العطشان اذا كان عنده قد حمامه متساويان من جميع الوجوه والجايح اذا كان عنده زغيفان متساويان

عليه دليلا آخر واما لو كانا دليلا واحدا فلا يجزى في عدم مغايرة اللازم انتهى وذلك لان منع لزوم اللازم الثانى موجه قطعيا (كلنبوى) ٢ قوله فلا تكون العشرة مغايرة له الخ لا يخفى انه لو ثبت هذا فلا حاجة الى قوله فلو كان الواحد الخ لان المغايرة بين الشئيين من مقولة الاضافة ولا يتصور وجود احد المتضايفين بدون الآخر كما لا يخفى (كلنبوى) ٤ قوله لان المغاير للشئ مغاير للما ليس الى آخره مثلا عمرو المغاير لزيد مغاير لزيد الذى ليس هو مغاير لزيد اذ لو كان عمرو عين ي زيد يلزم اتصاف عمرو بالغيرية واللا غيرية بالنسبة الى زيد لانه حينئذ باعتبار كونه عين ي زيد لا يكون غير زيد مع انه غيره باعتبار نفسه فيلزم ان يكون عمرو متصفا بالغيرية واللا غيرية

لزيد وهو باطل لكن تفرع قوله فلا يكون العشرة مغايرة له ممنوع كما اشار اليه بقوله (من) فالصواب الخ لكن جميع ذلك مدفوع بحمل النفسية في كلام الخيالي على عدم المغايرة بقريئة

ان الكلام فيد وبقرينة قوله ﴿ ٢٠٩ ﴾ وبالجملة الخ اذ تجب المطابقة بين الاجال والتفصيل تأمل

(كلنبوى) ه قوله

يلزم الترجيح بلا مرجح

الى آخره ان اراد به

الترجح اعنى وجود

الممكن بلا علة فظاهر

المنع وان اراد ترجيح

الفاعل بلا مرجح فم

لكنه ليس بمحال من

الفاعل المختار عند

المتكلمين فالحق انه

لا دليل بنفسه ههنا نعم

الترجح كالترجيح محال

عند الحكماء ولو من

الفاعل المختار لكن

الكلام فى الكتب

الكلامية مبنى على

مذهب المتكلمين

(كلنبوى) ٦ قوله

واما الثانى فلان العلم

بوقوع الشئ الخ لعل

المراد بالوقوع ههنا

الوقوع فى نفس الامر

ليشتمل وقوع السوالب

اذ ربما يكون المراد

عدم الشئ وهو احد

المقدورين تأمل

(كلنبوى) ٧ قوله

سواء كان مقدما عليه

وهو الفعلى الخ لعله

اصطلاح آخر من

المتكلمين فى العلم الفعلى والانفعالى والا فاعلم المقدم على الوقوع انما يسمى فعليا عند الحكماء

من جميع الوجوه وانما المحال هو ترجيح احد المتساويين اى وقوع احدهما
من غير مرجح اى موقع وموجد وهو غير لازم من كون الارادة مرجحة
كما لا يخفى وانت خير بان هذا الجواب لا يجدى نفعا لانه حينئذ يجوز
ان يكون مخصص احد المقدورين بالوقوع فى وقت معين هى القدرة
واستواء نسبتها الى الطرفين والاوقات انما يستلزم الترجيح مرجح
لا الترجيح بلا مرجح اذ المرجح الموجد هو الذات وهو موجود والفرق بان كون
القدرة مرجحة يستلزم الترجيح بلا مرجح دون الارادة مشكل على ان نقول
قد صرح السيد الشريف فى شرح المواقب فى بحث الامكان ان الترجيح
بلا مرجح يستلزم الترجيح بلا مرجح هذا ولا يخلص عن هذا الايراد الابان
يقال ان تعلق الارادة بترجح احد الطرفين محتاج الى تعلق آخر مخصص له
وهكذا الى ما لا نهاية له والتعلقات امور اعتبارية لا يجرى فيها برهان
التطبيق فالتسلسل فيها ليس بمحال وفيه تأمل (قوله تحقيقه) اى تحقيق
ان العلم غير النصفة التى ترجح احد المقدورين بالوقوع انه لو كان عينها
فلا يخلوا ما ان يكون مرجح احد الطرفين العلم بنفس حقيقة المقدور
او العلم بوقوعه ووجوده فى الخارج وكل منهما لا يصير مخصصا اما الاول
فلانه عام شامل للواقع وغيره فانه تعالى يعلم الممكن والممتنع والواجب فلا
يكون مخصصا له وهو ظاهر ٦ واما الثانى فلان العلم بوقوع الشئ فرع
وتابع لكونه مما يقع فى الحال او فى الاستقبال فان المعلوم هو الاصل والعلم
صورة له وظل وحكاية عنه ٧ سواء كان مقدما عليه وهو الفعلى او مؤخرا
عنه وهو الانفعالى والصورة والحكاية عن الشئ فرع ذلك الشئ حتى
لو لم يكن ذلك الشئ بتلك الحثية التى تعلق به العلم لا يكون علما بل جهلا ٨
واذا كان العلم بوقوع الشئ فرع كون الشئ مما يقع فلا يكون عين الارادة
التى كون الشئ مما يقع فرع وتابع له وبما حررنا لك اندفع ما قيل ان كون العلم
تصورا او تصديقا انما يتم فى العلم الحصى و علم الله تعالى حضورى اذ ليس
المراد بالتصور والتصديق ما هو قسمين للعلم الحصى اعنى الصورة الحاصلة
بدون الحكم او مع الحكم بل العلم بنفس حقيقة الشئ او العلم بوقوعه سواء
كان حصوليا او حضوريا واندفع ايضا ما قيل انا لانسلم ان التصديق
فرع الوقوع وانما يكون كذلك لو كان الزمان الماضى معتبرا فى القضية
المصدقة بها اما اذا كانت القضية ممكنة عامة او مطلقة عامة او مقيدة

المتكلمين فى العلم الفعلى والانفعالى والا فاعلم المقدم على الوقوع انما يسمى فعليا عند الحكماء
لكونه سببا للوقوع عندهم فان العلم عندهم سببا للوجود الخارجى ٩

الا التصورات التي يتوقف عليه الارادة قسميه مطلق المقدم سببيا كان لوقوع او مسببا عنه تابع له فعليا لا يوافق هذا الاصطلاح كما لا يخفى (ككنبوى) ٨ قوله واذا كان العلم بوقوع الشيء الخ تلخيصه ان الوقوع الاستقبالي صحيح لتعلق العلم الازلى به ولا يلزم ما قاله ابو هاشم من العلم بلا معلوم في الازل لان الوقوع والا وقوع متصوران له تعالى في الازل فلو وقوع وجود علمي في ضمن التصور وكونه مما سيقع موجب لتعلق العلم التصديقي به ايضا دون اللا وقوع لان العلم التصديقي بلا وقوع الواقع جهل يستحيل في شأنه تعالى وفيما ذكره المولى الخيالى ههنا اشارة الى دفع ما يمكن ان يورد على القائلين بكون العلم تابعا للوقوع بانه

بالزمان المستقبل فلا يكون التصديق بها فرع وقوعها لان التصديق على هذا التقدير وان لم يكن فرعا للوقوع بمعنى تأخره عند في الوجود لكنه فرع له بالمعنى الذي ذكرناه اعنى كونه ظلا وحكاية عنها وهذا القدر كاف لعدم كونه مرجحا لوقوعه كما لا يخفى على ذوى الافهام بقى ههنا بحث وهو ما ذكره صاحب نقد المحصل ان هذا مخالف لما تقرّر عندهم من ان ما علم الله تعالى وقوعه يجب ان يقع تأمل ٩ (قوله و به يندفع قول الحكماء آه) اى بما ذكرنا من ان العلم بالوقوع سواء كان متقدما عليه او متأخرا عنه اندفع ما قال الحكماء ان العلم التابع لوجود الاشياء هو العلم الانفعالي الذى يكون مستفادا من الوجود الخارجى كعلمنا بالسماء والارض دون العلم الفعلى الذى يكون الوجود الخارجى مستفادا منه كالتصور او الالسير ثم نحصله وعلمه تعالى من قبيل الفعلى اذ هو يعلم الاشياء كما هي قبل ان توجد فلا يكون تابعا فيجوز ان يكون مرجحا لوقوع الاشياء في اوقاتها وانما قلنا انه يندفع لانهم ان ارادوا به انه ليس ظلا وحكاية عنه وهو باطل وان ارادوا به انه ليس بتابع في الوجود الخارجى والتحقيق لانه مقدم عليه فهو مسلم ٢ لكنه لا يصير بهذا القدر مرجحا لوقوع المقدور كما لا يخفى (قوله ٣ نعم يردان يقال آه) يعنى يردان يقال انه لا يلزم من عدم كون العلم بنفس المقدور او العلم بوقوعه مرجحا ان لا يكون العلم مطلقا مرجحا لجواز ان يكون المرجح هو العلم بالمصلحة وهو ليس فرعا لوقوع الفعل بان يكون وقوع الفعل اصلا والعلم بما فيه من المصلحة ظلا وحكاية عنه وهو ظاهر واجاب عنه بعض العلماء بان العلم بالمصلحة انما يكون مرجحا اذا كان مراعاة الاصح واجبة عليه تعالى وليس كذلك كما بين في محله فيجوز ان يترك ما فيه من المصلحة ويفعل مالا مصلحة فيه فلا يكون مخصوصا تأمل حتى تنكشف لك حقيقة الحال وسريرة المقال (قوله ان قلت يلزم آه) لا يخفى ان هذا انما يرد ان لو فسر قوله ولا مغلوب اى بان لا يكون مضطرا با في افعاله بل يكون افعاله على نسق واحد اما لو فسر بعدم كونه مغلوب الطبيعة في افعاله فلا لان الجماد مجبور الطبيعة في افعاله غير مختار فيها فحينئذ يكون معنى كونه تعالى مريدا انه ليس قاصر في افعاله تعالى وليس بساه فيها ولا مغلوب الطبيعة فيها بل يفعله باختياره فحينئذ يكون راجعا الى نفي كون الارادة صفة ثبوتية زائفة على ذاته تعالى ولذا قال الشارح في شرح المقاصد لاحقا في ان هذا

مستلزم للدور الباطل لان وقوع الممكن وجوده تابع للارادة الازلية ومن البين (موافق)

ان الارادة تابعة للعلم ومتوقفة عليه فلو كان العلم بالوقوع تابعا للوقوع التابع ٢

للووقوع هو العلم
التصديقي لا التصوري
والارادة الازلية
تابعة للعلم التصوري
الكافي في الارادة كما
نجد في انفسنا في ارادة
بناء السرير فغاية ما لزم
ان يكون العلم التصديقي
بالووقوع تابعا للعلم
التصوري به ولا محذور
فيه وبما ذكرنا علمت
ان معنى كون العلم
بالووقوع تابعا للووقوع
كون الوجود في نفسه
علة تتعلق العلم
التصديقي به لا كون
العلم ظلالة حكاية وعنه
كما ذكره هذا المحشى
على وفق ما في شرح
المواقف وغيره لانه
جار في التصورات
فيلزم ان يكون التصور
ايضا تابعا للووقوع
وليس كذلك كما ذكره
اخياي اللهم الا ان
يقال هذا مبني على
ان كل متصور موجود
في نفس الامر ولو في
ضمن علوم المبادى
العالية ومراد اخياي

موافق للفلاسفة في نفي كون الواجب مريدا اى فاعلا على سبيل القصد
والاختيار ثم ان قوله ان قلت يلزم منه ان كون الجماد مريدا تقريره ان هذه
السلوب متحققة في الجماد فلو كان الاتصاف بمجرد هذه السلوب كافيا
في كونه تعالى مريدا لزم ان يكون الجماد مريدا وحينئذ جواب المحشى موافقه
وهو ان هذا تفسير ارادة الواجب يعنى ان هذه السلوب انما تكون ارادة
في الواجب لافى غيره فكون الجماد ليس بمكره ولا ساء ولا مغلوب لا يستلزم
كونه مريدا وقال بعض الفضلاء ان مقصود المعترض انه لو كفى مجرد ذلك
في صحة اطلاق المريد على الواجب لصح اطلاقه على الجماد تحقق ما يوجب
صحة الاطلاق فيه ولا يخفى ان جواب المحشى غير تام اقول هذا التقرير
فاسد لاننا لانسلم تحقق ما يوجب صحة الاطلاق في الجماد لان الموجب لصحة
الاطلاق كون الواجب غير مكره ولا ساء ولا مغلوب لا كون شئ من الاشياء
كذلك على ما يشعر بذلك قوله انه ليس بمكره ولا ساء ولا مغلوب بايراد
الضمير الراجع الى الواجب والحاصل انه ان اورد السؤال بان الجماد ايضا
متصف بعدم الكره والسهو والمغلوية فيلزم ان يكون مريدا يكون السؤال
موجها ويجاب بما اجاب به المحشى وان اورد بان التعريف صادق على الجماد
فيلزم ان يكون مريدا فهو فاسد لعدم صدق التعريف عليه ضرورة
اخذ الواجب في التعريف فتدبر فانه دقيق (قوله نعم يرد الى آخره) يعنى يرد
عليه ان الارادة اذا كانت عبارة عن السلوب المذكورة لا تكون مرجحة
لتخصيص احد المقدورين بالووقوع في بعض الاوقات لان نسبتها الى كل
الاقوات والمقدورات على السواء كما لا يخفى (قوله وان اريد الى آخره) اى ان
اريد ان الفعل يصدر عن الذات مع عدم كونه مكرها وساهيا ومغلوبا في ذلك
فهو قول بان الواجب موجب في افعاله لكون الافعال حينئذ مقتضى ذاتهم
غير ان يكون بتوسط صفة بها يصح الفعل والترك قيل ان من فسر الارادة
بالسلوب المذكورة اثبت المشية فلتكن هي المرجحة (قوله الملازمة غير
مسلمة عندهم) لان تخلف المراد عن الارادة جائز عندهم لانهم يقولون
ان الله تعالى اراد ايمان الكافر وطاعة الفاسق لكنه لم يقع وبعضهم
يسلمون الملازمة ويفرقون بين الارادة والمشية ويقولون تخلف المراد جائز
دون ما يتعلق به المشية ولعلمهم يخصمون المشية بالمشية القسرية (قوله
لكن الكلام على التحقيق) فان التحقيق ان كل ما اراد الله تعالى فهو

من الوجود في الخارج لافى نفس الامر فكل علم تصورا كان او تصديقا تابع للووقوع
في نفس الامر حتى وقوع الوجود وفيه ما فيه (كلنبوى)

٩ قوله تأمل اشارة الى الجواب الذي سيدكره بان ﴿ ٢١٢ ﴾ اللازم هو الاستلزام لا الايجاب

فانتظر (كلنبوى)
٢ قوله ولكنه لا يصير
الخ بل المرجح هو ارادة
الوقوع التابعة للعلم
التصورى كما لا يخفى
(كلنبوى)

٣ قوله نعم يرد ان يقال
الخ اقول لما كان العلم
التصديقي بالشيء تابعا
لوقوعه فالعلم بالمصلحة
المرتبة على الفعل تابع
لوقوع المصلحة
ووقوعها تابع لوقوع
ذلك الفعل و وقوع
ذلك الفعل تابع لتعلق
الارادة فالعلم بالمصلحة
تابع لتعلق الارادة
بذلك الفعل ومتأخر
عنه بمراتب فكيف
يكون مرجحا لذلك
التعلق مع ان المرجح
لشيء يجب تقدمه عليه
كما لا يخفى (كلنبوى)
٤ قوله فكذلك فى
الغائب الخ اقول بمثل
هذا القياس ثبت كون
العلم والقدرة والارادة
صفة حقيقة زائدة
على ذاته تعالى عندنا
فالمعتبر هناك معتبر هنا

كأن ومراد له وان لم يكن مرضيا ومأمورا به بل قد يكون منها عن اجاعا
من اهل الحق ولقوله تعالى ﴿ ولو شاء ربك لآمن فى الارض كلهم جميعا
وقوله تعالى ﴿ ولو شاء لهديكم اجمعين ﴾ ولقوله عليه السلام ماشاء الله
كان وما لم يشاء لم يكن (قوله قيل عليه الى آخره) قائله مولانا زاده الشارح
الاخير للعقائد وحاصله ان الدليل انما يدل على ان المعنى الذى يجده المخبر
حين الاخبار مغايرا للعلم بمعنى التصديق اليقيني المطلق العلم الشامل للتصور
والتصديق فان كل عاقل بصدد الاخبار يحصل فى ذهنه صورة ما خبر به
بالضرورة وعلى تقدير التسليم ان هذا الدليل غير تام فى شأنه تعالى اذ لا يمكن
ان يقال انه تعالى اخبر عما لا يعلم لانه يستلزم الجهل او الكذب وكلاهما محال
على ذاته تعالى وقياس الغائب على الشاهد على ما قال الامام الرازى من انه
لما ثبت مغايرته للعلم فى الشاهد ٤ فكذلك فى الغائب اذ لا يختلف فيها حقيقة
الخبر بالايجاع غير مفيد فى المطالب التى يطلب فيها اليقين واجيب عنه
بان الذى يصلح ان يكون مدلول الكلام الاخبارى هو العلم التصديقي دون
العلم التصورى فلاحاجة الى بيان مغايرته له وان قياس الغائب على الشاهد يفيد
الالزام على الخصم لقولهم به وقد يقال المقصود ههنا ٥ مجرد تصوير الكلام
النفسى بحيث يمتاز عن الكلام اللفظى والعلم والارادة واما اثباته للواجب
تعالى فذلك بما نقل عن الانبياء عليهم السلام ولا يخفى ما فى الكمال اما الاول
فلانه انما يتم اذا كان دلالة الكلام الاخبارى ٦ عليه دلالة لوضعية اما لو كان
دلالة الاثر فلا واما الثانى فلان الالزام غير مقصود ههنا بل المقصود
اثبات المطلب الذى هو من جملة مهمات امور الدين واما الثالث فلان
ما نقل عن الانبياء عليهم السلام بالتواتر انما يدل على ثبوت الكلام لاعلى كونه
مغاير للمساوية فى ذاته تعالى فلا بد من بيان المغايرة وامكانه فى ذاته تعالى حتى
يحمل تواتر النقل بثبوته على ظاهره ولا يأول (قوله واعلم ان هذا المقام ٧
من مجاز الافهام) نقل منه يجوز بالجيم والحاء المهملة انتهى فعلى الاول
من جرت الموضوع اجوزه جوازنا سلكته وسرت فيه وعلى الثانى من حاز
الابل يجوزها ويحيزها والحوز والحيزا سوق الدين (قوله المعنى الذى
نجده) يعنى ان المعنى الذى نجده فى انفسنا عند اخبارنا عن قيام زيد اعنى
النسبة الايجابية بينهما لا يتغير العبارات ومدلولاتها المتغيرة بتغيرها
اعنى المدلولات اللغوية التى يسمونها فى الاصطلاح معانى اول وهو ظاهر

فتدبر (كلنبوى) ٥ قوله مجرد تصوير الكلام النفسى ليس التصوير ههنا (فان)
بمعنى التعريف لان الدليل المذكور فى الشرح يأباه بل بمعنى

اثباته في الواقع بيان وجوده ﴿ ٢١٣ ﴾ في الانسان بدليل قول الاخطل كلا يخفى فالاولى ان يقال

المدعى ههنا وجود
مطلق الكلام النفسى
لا وجوده له تعالى كالا
يخفى (ككنبوى)
٦ قوله عليه اى على
الكلام النفسى الذى
نجده من انفسنا
(ككنبوى)

٧ قوله مجاز الافهام
الخ الظاهر انه كناية
عن الصعوبة على ان
يحتمل المجاز على انه
محل جواز الافهام من
غير نفوذ فيه كما هو
حال جواز الماء على
المحال الصعبة الصلبة
ويمكن ان يكون بمعنى
محل الحيرة على ان
يكون بالخاء والراء
(ككنبوى)

٨ قوله والحق ان الامر
تعبير لم يقل عبارة
للتنصيص على ان
الكلام في الامر اللغوى
الذى صفة المتكلم لافى
الامر الاصطلاحى
الذى هو صيغة افعال
فان كونها امرا انها هو
عند اهل الصرف
والنحو والكلام فى

فان العبارة تختلف بحسب الازمنة والامكنة والاقوام وبحسبها تختلف
مدلولاتها من غير اختلاف وتغير فى ذلك المعنى بل كما يدل على ذلك المعنى
بالعبارة يدل عليه بالكتابة والاشارة ايضا فعلم انه غير الكلام اللفظى الذى
هو العبارات وغير مدلولاتها التى تتغير بتغيرها فلا يرد ان يقال ان الكلام
النفسى مدلولات الالفاظ والمدلولات حادثة لتغيرها بتغير العبارات فيلزم
قيام الحوادث بذاته تعالى قال بعض الفضلاء وانت خير 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 العبارة فى توجيه كلامهم بعيد عن مقصودهم بمراحل اقول
المقصود ههنا هو مجرد بيان ان المعنى الذى يعبر عنه بالعبارة او الكتابة
او الاشارة مغاير للعلم واما انه كلام نفسى ام لافهوى مطلب آخر اثبتته الشارح
بقوله ويسمى هذا كلاما نفسيا كما اشار اليه الاخطل الى آخره وليس المراد
بقولهم الكلام النفسى مدلول اللفظى انه مدلوله اللغوى الذى يتغير بتغير
العبارات والاصطلاحات كيف وهو يستلزم قيام الحوادث بذاته 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 بالمعنى
الثانية فى الاصطلاح (قوله ثم ان الشاك الى آخره) بيان لمغايرته للعلم يعنى ان
الشاك يحصل له التصورات الثالث ولا يجد ذلك المعنى اعنى النسبة الايجابية عند
عدم قصد الاخبار عنه فيكون مغاير التصور ما خبر به ثم انه اذا قصد
الاخبار عن ذلك يجد فى نفسه تلك 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 ووقوعه
وقياس الغائب على الشاهد لا يفيد والثانى انه ان اريد بعدم علمه بوقوع
النسبة عدم التصديق به فسلم لكنه لا يفيد المغايرة لمطلق العلم وان اريد
عدم تصوره ايضا فهو ممنوع والثالث وهو يرد على الاول ايضا انا لانسلم
تحقق حقيقة الخبر فى تلك الصورة بل ليس ههنا الا مجرد لفظ الخبر ولعل
فى قوله تدبر اشارة الى ما ذكرنا تأمل فانه من مطارح الاذكياء (قوله والحق

الامر اللغوى فى قولهم امر بكذا والامر اللغوى هو ايراد لفظ يدل على الطلب الباطنى للفعل وهو
المراد بالتعبير عن الحالة الذهنية التى هى الطلب الباطنى الذى هو الامر الباطنى النفسى ولا طلب

فما ذكره الخيال انما يفيد ان الامر الظاهري مغاير للارادة ولا يفيد ان الامر الباطني ايضا مغاير لها مع ان الكلام في ان المعنى الذي نجد من انفسنا مغاير للعلم والارادة فالظاهر ان مراده من هذا التحقيق تقوية الاعتراض الذي اورده لاجواب عنده كما فهمه هذا المحشى اللهم الا ان يكون مبني على ان المراد من الحالة الذهنية التي يدور عليها حقيقة الامر الظاهري هي النسبة الايجابية المطلوبة بطريق الاستعلاء طلبا ظاهرا ولا المطلوبة طلبا باطنيا وتلك الحالة موجودة في صورة الاعتذار المذكور ولا يخفى ما فيه لان تلك الحالة متأخرة عن الكلام اللفظي والكلام النفسى مقدم على اللفظي فليتأمل (كنبوى)

٩ تفسير للحالة الذهنية

٨ ان الامر تعبير عن الحالة الى آخره) اى والحق ان الامر مغاير للارادة لان الامر تعبير عن الحالة التي تحصل في ذهن الامر عند قصد الامر اعنى النسبة الايجابية التي بطريق الاستعلاء سواء اراد وقوع ما يتعلق به الامر او لم يرد بل اراد عدم وقوعه وانكار هذا ما كبره (قوله قال في التلويح ثبوت الشرع آه) يعنى ان ثبوت شريعة نبينا عليه الصلاة والسلام موقوف على وجود البارى وعلمه وقدرته وكلامه وعلى تصديق النبي عليه السلام بدلالة معجزاته اما توقفه على ماسوى الكلام فلان ثبوت موقوف على ثبوت نبوته عليه الصلوة والسلام وهو موقوف على ظهور امر خارق يكون فعل الله تعالى لانه تصديق منه حال ادعائه النبوة موافقا لدعواه ولا شك ان خرق العادة حين الادعاء موافقا للدعوى موقوف على كونه تعالى قادرا مختارا موجودا علما وايضا الرسول من ارسله الله تعالى لتبليغ الاحكام فلا بد ان يكون المرسل موجودا قادرا على الارسال علما بمعناه مختارا يختار لمن يشاء من عباده واما توقفه على الكلام فلان اكثر الاحكام التي جاء به نبينا عليه الصلوة والسلام مأخوذ من الكتاب وهو اقوى الادلة الشرعية واعلاها وثبوت موقوف على كونه تعالى متكلميما وبما ذكرنا ظهر ضعف ما قال بعض الفضلاء ولعل التحقيق عدم توقف الشرع على التصديق بكلام اذ يجوز ارسال الرسل بان يخلق الله تعالى فيهم علما ضروريا برسالتهم وما يتعلق بها من الاحكام او يخلق الاصوات الدالة عليها ويصدقهم بان يخلق المعجزة في ايديهم من غير احتياجهم في شىء من ذلك الى اتصافه تعالى بالكلام لان الكلام في شريعة نبينا عليه السلام وتوقفه على التصديق بكلامه تعالى ظاهر كما لا يخفى (قوله فيبين كلاميه تدافع الى آخره) لان ما في التلويح يدل على ان الايمان بكلامه تعالى لا يتوقف على الشرع وكلامه ههنا يدل على انه يتوقف على الشرع حيث اثبت 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 الكلام فلا يمكن اثبات الكلام به حيث قال في بيان قوله الحى القادر العليم السميع البصير الشائى المرید وايضا قد ورد الشرع بها وبعضها مما لا يتوقف ثبوت الشرع عليها فيصح التمسك بالشرع فيها كالتوحيد بخلاف وجود الصانع وكلامه ونحو ذلك مما يتوقف ثبوت

لا الامر ٢ وقيامه يستلزم قيام الكلام اقول انما يتضح هذا الاستلزام بعد تحقيق (الشرع)

حقيقة التكلم اذ لو كان التكلم الحقيقي احداث الكلام اللفظي في الهواء بواسطة الالات والمخارج ايجادا

والخارج في حقه تعالى ولا يتم هذا الاستلزام ايضاً لان التكلم الحقيقي بهذا المعنى لا يستلزم قيام الكلام اللفظي بالتكلم بل بالهواء كما حقق في محله من ان الالفاظ والاصوات كيفيات قائمة بالهواء ونحن نقول لما ثبت قولنا الله تعالى متكلم بالاجماع وتواتر الانبياء عليهم السلام ولا قرينة على التجوز مع اطلاق الكلام على النفسى كما اشار اليه الاخطل ثبت ان التكلم الحقيقي مشترك بيننا وبين الله تعالى وذلك المعنى المشترك هو الاتصاف بالكلام النفسى لا بمجرد ايجاد الكلام اللفظي لان الافعال انما تستند حقيقة الى فاعلها الى الوجودات متحركاً وهو متمتع فاعلم هذا الكلام (كلموى)

الشرع عليه (قوله لا بد في التوفيق من التمثل آه) لاحاجة الى التمثل بل التوفيق بينهما جلى 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 يجتمع امتى على الضلالة ومار آه المؤمنون حسناً فهو عند الله حسن وصدقته عليه السلام موقوف على ظهور امر خارق على يده لاعلى ثبوت الشرع قال في شرح المقاصد انه متكلم لتواتر النقل بذلك من الانبياء وقد ثبت صدقهم بدلالة المجزة من غير توقف على اخبار الله تعالى عن صدقهم بطريق التكلم ليلزم الدور انتهى كلامه قيل وجه التوفيق ان الموقوف عليه للشرع هو الكلام اللفظي والمثبت بالشرع الكلام النفسى وقال المحشى 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 انه لا معنى لتوقفه على نفس الشرع الا توقفه على ثبوته في نفسه كما لا يخفى (قوله ٢ وقيامه يستلزم آه) دفع لما يقال ان مأخذ الاشتقاق التكلم لا الكلام وانما الكلام اثره كان النقوش اخطية اثر الكتابة فلا يلزم من ثبوت التكلم ثبوت الكلام ووجه الدفع ظاهر (قوله والمعتزلة آه) اى يقولون بان ثبوت المشتق يقتضى ثبوت مأخذ الاشتقاق وان ثبوت المتكلم له يقتضى ثبوت التكلم لذاته تعالى لكن قيام التكلم بذاته تعالى لا يستلزم قيام الكلام به فان معنى التكلم ايجاد الكلام والقائم بذاته تعالى هو الايجاد والكلام عرض موجود في محل آخر فلا يلزم ثبوت الكلام النفسى ٣ فيدان المعتزلة غير قائلين بقيام التكلم بمعنى خلق الكلام ايضاً بل اطلاق المتكلم واخلاق عليه تعالى عندهم باعتبار معنى حاصل في غيره قال في شرح المختصر العضدى في مسألة لا يشتق اسم الفاعل لشيء باعتبار معنى حاصل لغيره خلافاً للمعتزلة قالوا اطلق الخالق عليه تعالى باعتبار الخلق الذى هو حاصل بالخلق انتهى كلامه كيف وهم غير القائلين بالصفات والقيام والثبوت مع انهم يقولون بانه تعالى متكلم بمعنى انه موجود الكلام وحل الموجود عليه تعالى لا يوجب قيام المأخذ به تعالى وايضاً المختار عندهم ان كلامه هو الحروف والاصوات القائمة بذات الحافظ والقارى التى يستحيل بقاؤها فايجاد تلك الحروف قائمة بذات الحافظ والقارى لان افعال العباد مخلوقة لهم لابتدائه تأمل ٤ (قوله ٥ وهو

٢ قوله وقيام التكلم

يستلزم قيام الكلام لما صرح به الشارح من ان التكلم الاتصاف بالكلام كما ان المتحرك هو ما ثبت له التحرك هو الاتصاف بالحركة وكذا المنزل والتمشى والمتلون والمتعلم وغيرها مما يبنى من باب الفعل وفيه ان التكلم يحوز

(كلمبوى)

٣ قوله وفيه اما المعتزلة غير قائلين الخ اى فلا يصح قول الخيالى نعم يقولون بان ثبوت المشتق يقتضى ثبوت التكلم والخلق الخ اقول وهذا مدفوع بان انكار ثبوت التكلم بعد ثبوت المتكلم انكار البديهي فلا بد ان يحمل مرادهم على انكار ثبوت التكلم والخلق على ان يكونا صفتين حقيقتين لاعلى انكارهما ولو اعتبريتين انتزاعيتين نعم يرد على المولى الخيالى ان ما ذكره يوهم ان المعتزلة يقولون بانصافه تعالى بالتكلم حقيقة لكنهم يمنعون استلزام التكلم الحقيقي الاتصاف بالكلام وليس كذلك لانهم انما يقولون بانصافه تعالى بالتكلم مجازا فتأمل (كلمبوى)

٤ قوله تأمل لعل وجه التأمل انهم لا يثبتون تكلمه تعالى في جميع

عدول عن الظاهر واللغة) يعنى ما قاله المعتزلة من ان معنى التكلم ايجاد الحروف خلاف الظاهر واللغة فان المتحرك من قام به الحركة لا من اوجده ولو فى محل آخر بخلاف ما اذا سمعنا قائلنا يقول انا قائم فانا نسميه متكلمنا وان لم نعلم انه الموجد لهذا الكلام بل وان علمنا ان موجهه هو الله تعالى لاهو على ما هو رأى اهل الحق (قوله واما الكرامية فقائلون بحدوثه) اى قائلون بان الكلام المركب من الحروف والاصوات حادث قائم بذاته تعالى وهم يسمونه قول الله واما الكلام القديم عندهم فهو القدرة على التكلم على ما مر قال فى شرح المقاصد لما رأت الكرامية ان بعض الشرايون 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 لكنه قال فى المواقف فى باب التنزيهات ان الكرامية انما يقولون بقيام الحادث الذى يحتاج البارى تعالى اليه فى ايجاد الخلق وهو قوله كن او الارادة على اختلاف بينهم (قوله هذا مذهب بعض الاشاعرة) وهو عبدالله بن سعيد القصان وجاعة من المتقدمين قالوا ان كلامه تعالى صفة واحدة لاتعدد فيه اصلا انما التعدد بحسب التعلقات الحادثة بحسب حدوث التعلقات وذلك فيما لا يزال قيل يرد عليه انه اذا كان الكلام النفسى مدلول الكلام اللفظى لزم ان يكون متعددا كتعدد اللفظى ومن ثم ذهب الجمهور الى ازالة التعلقات ٨ اقول هذا انما يلزم لو كان دلالة اللفظى عليه دلالة الموضوع على الموضوع له وليس كذلك عندهم بل هو دلالة الاثر على المؤثر ولا يلزم من تعدد الاثر تعدد المؤثر (قوله ٨ والجواب الحق) اى الجواب الحق المطابق لمذهب الجمهور ان عدم جواز وجود الكلام بدون التعلقات فى الازل ٩ لانها فى ان يكون ذلك صفة واحدة حقيقة غير متكررة بحسب الذات فان التكثر بحسب التعلقات والاضافات لا يوجب التكثر بحسب الذات وانما كان هذا الجواب حقا ٢ لعدم الاحتياج فيه الى القول بان دلالة اللفظى عليه دلالة الاثر على المؤثر الذى هو خلاف الظاهر (قوله واعترض على مذهب الحدوث آه) نقل عنه فى الحاشية هذا الاعتراض ليس بمختص بمذهب الحدوث فلا وجه للاختصاص وهو الذى ذكره الشارح مع جوابه فلا وجه ليراده اللهم الا ان يراد تليخيص السؤال والجواب وحينئذ الاول انتهى كلامه يعنى ان هذا الاعتراض وارد على مذهب الجمهور القائلين

ما اوجده تعالى فيما لاشعوره كشجرة موسى عليه السلام اذ لو اثبتوا فى جميع الصور لكان كل منا (بان) كليم الله حيث نسمع كلام الله تعالى عند قراءة القارى وليس كذلك لانه مختص بموسى عليه السلام (كلمبوى)

٥ قوله وهو عدول عن الظاهر ٢١٧ واللفظة لعل مراد الخيالي منه انه عدول عن الظاهر ان جل

التكلم على المجاز وعن
اللفظة ان جل على الحقيقة
لان حقيقة التكلم ليست
بإيجاد الكلام والالكان
حقيقة التحرك إيجاد
الحركة وهو باطل انما
قلنا ان مراده ذلك لانه
بعد ارتكاب المجاز
لأبأس في العدول عن
اللفظة لان في كل مجاز
عدول عن المعنى اللغوي
فليتأمل (كنبوى)
٧ قوله اقول هذا الخ
اقول هذا الجواب ليس
بشيء لانه مبني على ان
المؤثر مغاير بالذات
للاثر وبأباه قول الشارح
بل انما يصير احد تلك
الاقسام عند التعلقات
وذلك فيما لا يزال بل
الجواب الحق ان اللازم
تعدد التعلقات لا تعدد
صفة الكلام في ذاتها
كما هو الجواب الحق الذي
ذكره المولى الخيالي كما
لا يخفى (كنبوى)

٨ قوله والجواب الحق
اي الجواب الحق عن
السؤال الذي اورد

ان تعلقات الكلام ازيلية ٣ بان يقال كيف يكون صفة الكلام في نفسها غير
امر ولا نهى ولا خبر ولا يمكن وجود العام الا في ضمن الخاص فلا وجه
لتخصيصه بمذهب الحدوث واجيب عنه بانه اورد السؤال كما وقع فيما
بينهم على بن سعيد حيث جعل حدوث الاقسام فيما لا يزال ولو جعل التعلق
ازليا يعرف منه ايراد السؤال عليه والجواب عنه بالمقايسة ومنشأ الاعتراض
اشتباه النفسي بالكلام اللفظي فان اللفظي لا يخرج عن هذه الاقسام ولا
يوجد بدونها فكذا النفسى ٤ والافضل الاقسام انواعا لصفة شخصية
تأما لا يقدم عليه احد (قوله فان الامر من حيث هو امرآه) يعنى ان الامر
الذى هو الطلب بطريق الاستعلاء من حيث هو كذلك غير الخبر الذى
هو الاعلام عن وقوع النسبة او عدم وقوعها من حيث هو كذلك ويدل
على ذلك الاختلاف في لوازمها فان الاول غير محتمل للصدق والكذب
بخلاف الثانى (قوله بخلاف الكلام) دفع لماعسى ان يقال انه اذا كان
الامر من حيث هو مغايرا للخبر يلزم ان تكون 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 الانواع المذكورة
في الازل كالزم لمن جعله في الازل خبرا وحاصل الدفع انه لا يلزم من مغايرته
لخبر مغايرته فان الامر من حيث هو كلام مخصوص يعنى انه هو
ذلك الصفة الشخصية الا انه حصل له خصوصية باعتبار تعلقه بالمأمور به
٥ وهو لا يخرج عن كونه ذلك الشخص نعم يخرج عن كونه متصفا بحيثية
اخرى من كونه خبرا او نهيا او استفهما او نداء ونظيره ان زيدا من حيث
هو عالم يصدق عليه انه زيد ولا يخرج بهذا الاعتبار عن كونه زيدا ولا
يصدق عليه بذلك الاعتبار انه زيد من حيثية اخرى كحيثية كونه كاتباً
والسر في ذلك ان هذه اضافات عارضة غير داخلية في هويته فلا يخرج
بهذه الاعتبارات عن كونه ذلك الشخص نعم ان هذه التعلقات والاضافات
متباينة فلا يصدق بعضها حين صدق البعض الآخر قال الفاضل الجلى
يرد عليه ان هذا لو تم لدل على كلية مسمى لفظ زيد الا يرى انه يصدق
على كثيرين مختلفين بالعدد كزيد من حيث هو كاتب ومن حيث هو عالم
ومن حيث هو قائم الى غير ذلك من الاعتبارات التي لا يكاد ان تنتهى ٦ ولا يخفى
انه ليس بشيء لان الصدق المعتبر في مفهوم الكلبي المقول على كثيرين

الشارح على المص بقوله فان قيل هذه اقسام

لكلام الخ ولعل مراد الخيالي ايضا ان الحق اسقاط لفظ الحدوث في قوله وانما التكثر والحدوث

مختلفين بالعدد ان يكون مقولا في جواب ما هو بمعنى انه لو سئل عنها بما هي يقع ذلك الكلي جوابا عنه لان يكون محمولا عليها ولاشك انه لو سئل ان زيدا الكاتب والعالم والقائم والنائم ما هم يقال في جوابه انه انسان لانه زيد على ما بين في موضعه (قوله لا يوجب الاتحاد) والالزم اتحاد بين كل امرين بينهما ملازمة وذلك بديهى البطلان (قوله ولو سلم فجعل البعض آه) اى ولو سلم ان الاستلزام يوجب الاتحاد فجعل الامر والنهى والاستفهام والنداء راجعا الى الخبر ليس اولى من عكسه اذ لا شك في وجود نوع الاستلزام بين الكل اذ ما من خبر الا ويستلزم الامر بالعلم بمضمونه والنهى عن العلم بخلافه وطلب الاقبال عليه كما لا يخفى وبهذا ظهر فساد ما قاله الفاضل الجلى ان استلزام الاخبار للانشاء غير بين ولا مبین ولو ادعى مجرد الجواز والامكان فهو غير مفيد وقد يقال في وجه الترجيح كل طلب في الكلام اللفظي يحصل بتصرف في الكلام الخبري فان قولنا اضرب حصل بالتصرف في تضرب على ما بين في الصرف فيكون الخبر اصلا في اللفظي فكذا في النفسى ٧ وانت خبير بان هذا ظن لا يقيد الجزم على ان الرجوع في اللفظي ايضا غير متيقن (قوله اعترض عليه بان فيه آه) اى ان المتحقق في صورة تصور الرجل الابن وامره بشئ هو العزم على الطاب وتخيئه وهو ممكن واما نفس الطلب فلاشك في كونه سفها بل قيل هو محال لان وجود الطلب بدون من يطلب منه شئ محال كذا في شرح المواقف وفيه انه انما يكون محالا اذا طلب منه ان يأتي بالفعل حال عدمه واما اذا طلب ان يأتي به بعد وجوده فلا قيل والحق ان نفس الطلب من المعدوم وان كان المطلوب الاتيان حال الوجود محل اشكال اذ المعدوم ليس بشئ فهو غير فاهم للخطاب ٨ ولا بد للطلب وان كان المقصود الاتيان حال الوجود من فهم الخطاب (قوله لا يقال يلزم منه ان لا يأمرنا النبي عليه السلام آه) يعنى ان ما ذكرت من ان في الصورة المذكورة العزم على الطلب يقتضى ان لا يأمرنا النبي عليه السلام بشئ ولا ينهانا عن شئ بل عزم على الامر والنهى بالنسبة الينا وانه قطعى البطلان ضرورة ان خطاب النبي عليه السلام عام لكل مكلف يولد الى يوم القيمة ولذا وجب الامتثال واختصاص خطابه باهل عصره وثبوت الحكم فيمن عداهم بطريق القياس بعيد جدا (قوله لانا نقول فرق بين الامر الصريح) يعنى ان خطابه عليه الصلوة والسلام

مع ذلك اللفظ انما يطابق مذهب ذلك البعض لا مذهب الجمهور اللهم الا ان يكون مبنيا على ان للكلام كالعلم تعلقين عند الجمهور قديم وحادث (ككنبوى) ٩ قوله لا ينافى ان يكون ذلك صفة حقيقية المح تحقيق المقام كان لصفة العلم والارادة وغيرهما من الصفات المتعلقة هوية وتعلقا والمراد في قولنا الله تعالى عليم بكل شئ مريد قادر على كل ممكن هو هويات تلك الصفات الحقيقية بشرط تعلقها بتعلقها لا مجرد تلك الهويات ولا مجرد تعلقها كذلك ان لصفة الكلام هوية خارجية وتعلقا والمراد بقولنا الله تعالى متكلم بكذا انه متصف بتلك الصفة المتعلقة بكذا لا مجرد تلك الصفة بدون التعلق ولا مجرد تعلقها ليكون من الاضافات فتلك الصفة الحقيقية

(للحاضر ين)

لما كانت امرا باعتبار تعلقها بطلب الفعل ونهيا باعتبار تعلقها بطلب

الترك في الازل كان القرآن كلام الله تعالى قديما غير مخلوق لكونه صفة حقيقية له تعالى (ككنبوى)

قوله لعدم الاحتياج فيه الخ اقول فيه ٢١٩ نظر لان صفة الكلام القديمة اما ان تكون

من جنس المدلولات
الوضعية للقرآن او من
جنس اخر وعلى الاول
لا حاجة الى ذلك القول
الغير الظاهر سواء كان
تعلقاتها اذلية او حادثة
وعلى الثاني تكون دلالة
اللفظي عليها من قبيل
دلالة الاثر على المؤثر
سواء كان تعلقاتها اذلية
او حادثة ايضاً بل الحق
ان هذا الجواب انما كان
حقاً لان حل كلام المص
على مذهب بعض الاشاعرة
كايقتضيه الجواب الذي
ذكره الشارح دون
مذهب الجمهور مع امكان
حله عليه مما لا وجه له
لان مذهب ذلك البعض
مرجوح بناء على ان
القول بحدوث تعلقات
صفة الكلام مخافة تكثرها
في الازل مبني على توهم
ان كثرة التعلقات في
الازل يوجب كثرة
الصفة المتعلقة وذلك
التوهم فاسد كما يدل
عليه صفة العلم وعلى
تقدير حل كلام

لحاضر ين بالقصد والصرحة والغائبين بالتبع والضمن واخطاب للمعدوم
ضمناً وتبعاً ليس سفهاً (قوله فان القرآن الى آخره) يعني ان اطلاق لفظ القرآن
شايح على ذلك المؤلف عند اهل اللغة والقراء و علماء اصول الفقه بخلاف
كلام الله تعالى فانه وان كان كالقرآن مشتركاً بين اللفظي والنفسى لكن
المتبادر منه ولو في عرف اهل السنة والجماعة هو النفسى وقيل في وجه
سبق الذهن من القرآن الى هذا المؤلف ان القرآن يشعر بالقراءة المتعلقة
باللفظ دون المعنى (قوله وايضاً فيه تنبيه على الترادف) اى في ذكر الكلام
بعد القرآن تنبيه على ترادفهما كما يقال الانسان البشر ضاحك ولا يخفى
ان التنبيه انما يحصل لان قوله كلام الله عطف بيان لقوله والقرآن فانه حينئذ
يكون متحداً معه في المفهوم واورد لتوضيحه لا بد له لان المقصود هو
الحكم على القرآن بانه غير مخلوق لا على كلام الله تعالى (قوله وقد ثبت الكلام
النفسى الى آخره) دفع لما يقال انه اذا كان النقل مخالفاً للعقل يجب صرفه عن
الظاهر وههنا كذلك فانه لو حل 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
النفسى الذى ليس فيه شائبة الحدوث فلا حاجة لنا الى العدول عن الظاهر
وحل المتكلم على موجد الحروف والاصوات (قوله يريد به الصحة بحسب اللغة
الى آخره) دفع لما يقال من اتصافه تعالى بالاعراض بمعنى اليجاد صحيح وانما
لم يطبق عليه تعالى لايهامه معنى الاتصاف والقيام والتحيز وما يوهم الفساد
اطلاقه موقوف على اذن الشرع عند المعتزلة بخلاف المتكلم اذ قد ورد به
الشرع وحاصل الدفع ان المراد انه لصح وصف البارئ تعالى بالمستحق
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
الايبرى انه لا يصح ان يقال لمن التى الحجر واوجد الحركة فيه على ما هو
رأى المعتزلة ان ذلك الشخص متحرك (قوله يرد عليه ان هذا الى آخره) يعني
ان الظاهر المتبادر من قوله واذا وصف بما هو من لوازم القديم يراد به حقيقته
الموجودة واذا وصف بما هو من لوازم المحدثات يراد به الالفاظ المنطوقة
ان القرآن يطلق بالاشترك او الحقيقة والحجاز على المعنيين النفسى واللفظي
فاذا وصف بما هو من لوازم القديم يراد به النفسى واذا وصف بما هو من لوازم

المص على مذهب اذلية التعلق كما هو مذهب الجمهور يحصل التطابق بين الصفات وايضاً اذا
حل كلام المص على مذهب الحدوث فلا وجه لما اورده ٧

المحدثات يراد به اللفظي الخيل او الاشكال ويرد عليه ان المقصود تحقيق جواب المصنف على ما يدل عليه قوله وتحقيقه وهذا جواب آخر لا تحقيق جواب المصنف لان حاصل جواب المصنف ان القران بمعنى الكلام النفسى يوصف بكونه مكتوبا ومقروا ومسموعا ومحفوظا باعتبار وجوده في الكتابة والعبارة والذهن فهى او صاف له باعتبار الامور الدالة عليه لا باعتبار حقيقته بل من قبيل الاوصاف التى جرت على غير ماهى له كما يقال زيد مكتوب ومقرو ومسموع ومحفوظ باعتبار وجوداته الاربعة وحاصل جواب الشارح ان الموصوف بهذه الاوصاف اللفظي الحادث دون النفسى القديم وانما قلنا ان الظاهر المتبادر من قوله واذا وصف الى آخره لانه يمكن توجيهه بحيث يكون تحقيقا لجواب المصنف بان يقال معنى قوله يراد به حقيقته الموجودة ان المحفوظ في هذه الصورة ذاته الموجودة في الخارج من غير ملاحظة امر يدل عليه اذ هو من قبيل وصف الشئ بما هو حاله حقيقة بخلاف ماذا وصف بما هو من لوازم المحدثات ٩ اذ لا بد فيه من ملاحظة ما هو يدل عليه حتى يظهر صحة الوصف به لعلاقة الدالية والمدلولية فعلى هذا معنى قوله يراد به الالفاظ المنطوقة يراد به حقيقته من حيث يلاحظ معه الالفاظ المنطوقة او المخيلة او الاشكال المنقوشة فحينئذ يكون تحقيقا لجواب المصنف كما لا يخفى قال الفاضل المحشى هذا انما يرد لو كان معنى قول الشارح وتحقيقه تحقيق جواب المصنف وليس كذلك بل هو جواب آخر لان جواب المصنف لما كان بعيدا خلاف الظاهر عدل الشارح عنه فقال وتحقيقه اى تحقيق الجواب انتهى ولا يخفى عليك انه لو كان مقصود الشارح ايراد جواب آخر عن شبهة المعتزلة ٢ فلامعنى لا يراد قوله ان الشئ وجودا في الاعيان اه بل الواجب حينئذ ان يقول وتحقيقه ان القران يطلق على معنيين الكلام النفسى واللفظى فحيث يوصف بما هو من لوازم القديم يراد به الى آخره ولله در من فسر قوله وتحقيقه اى تحقيق جواب المصنف لا تحقيق جواب آخر تأمل في هذا المقام فانه من مزلق الاقدام (قوله والتفصيل انه لما تمسكت الى آخره) يعنى تفصيل الكلام في ان هذا جواب آخر لا تحقيق جواب المصنف ان المعتزلة لما تمسكوا بان القران متصف بالاوصاف التى هى من سمات الحدوث فيكون حادثا اجيب عنه تارة بان وصفه بالاوصاف المذكورة ليس باعتبار حقيقته حتى يلزم حدوثه بل هو مجاز عقلى من قبيل وصف المدلول بصفة الدال كما يقال سمعت هذا

حل على مذهب الجمهور
٦ او على احدهما كما
لا يخفى (كلبوى)
٦ او على مذهب بعض
الاشاعرة نسخة
٣ قوله بان يقال كيف
يكون صفة الكلام
في نفسها غير امر الخ
وفيدان هذا غير مستفاد
من كلام الشارح بل
المستفاد منه اتحاد الامر
والنهي مع صفة الكلام
ذاتا فالاولى في تقرير
الاعتراض المذكور
على مذهب الجمهور
القائلين بالتعلق الازلى
ان يقال كيف يكون
صفة الكلام صفة
واحدة مع انه منقسم
في الازل الى هذه
الانواع ولا وجود
للعام الا في ضمن الخاص
والحاصل قد اعتبر في
المدعى انه صفة واحدة
قديمة وهذا الاعتراض
على مذهب الحدوث
باعتبار قيد القدم في
المدعى وعلى مذهب
الجمهور باعتبار

بعض الاشاعة ههنا كما لا يخفى ﴿ ٢٢١ ﴾ (كاتبى) قوله وهو لا يخبر به عن كونه ذلك الشخص

الح اقول غاية ما افاده
تغاير العلاقات والحيثيات
كون الصفة الشخصية
متغايرة ومتعددة
بالاعتبار فكيف تصير
بعينها اقساماً متباينة
هى الامر والنهى
والاخبار المتباينة نعم
تكون متعلقة بهذه الامور
المتباينة وان جعلت
تلك الامور عبارة عن
متعلقات تلك الصفة
الشخصية لا عينها لتوجه
ماقاله صاحب المواقف
فى رسالته لتحقيق
كلام الله تعالى من المفاصد
التي هى لزوم عدم ما بين
دفتى المصاحف كلام
الله القديم وعدم اكفار
من انكر كونه كلام الله
حقيقة وعدم كون
التحدى والمعارضة
بكلام الله حقيقة وغير
ذلك وما ذكره من ان
زيداً من حيث هو
كاتب لا يصدق عليه
انه زيد من حيث هو عالم
كما ارتضاه اخیالى
ففساد كما ستعرف منا

المعنى من فلان وقرأته فى بعض الكتب وكتبته بيدي وهذا حاصل جواب
المصنف واجب 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 الى آخره (قوله وقال بعضهم الى آخره) اى قال
بعض من لم يجوز سماع الكلام النفسى فى وجه تخصيص موسى عليه السلام
بالكليم انه لما سمع كلامه تعالى من جميع الجهات على خلاف ما هو المعتاد
خص به ولا يخفى ان هذا الوجه مندرج فى عبارة الشارح فان معنى قوله
فسمع موسى صوتاً دالاً على كلام الله تعالى بلا واسطة الملك والكتاب سواء
كان من جانب واحد لكن بصوت غير مكتسب للعباد على ما هو شأن
سماعنا او من جميع الجهات وكلاهما خرق العادة وانما قلنا عند من لم يجوز
سماع الكلام النفسى لان من جوز سماعه كالشيخ الاشعري والامام الغزالي
فهو يقول خص به لانه سمع كلامه الاذلى 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 الى آخره) يعنى ان قوله
باعتبار دلالتة عليه يدل على ان اطلاق كلام الله تعالى على اللفظى لعلاقة
دلالتة عليه العلاقة يشعر بكونه منقولاً لا مشتركاً لان المشترك هو الذى
يكون معناه متعدداً ولم يتخلل بينهما بالنقل مع ان المدعى ان كلام الله اسم
مشترك بين الكلام النفسى القديم واللفظى الحادث ويلزم ايضا ان يكون
استعمال الكلام مجازاً فى المنقول عنه اعنى الكلام النفسى بالنسبة الى الناقل
لان اللفظ المنقول حقيقة فى المنقول اليه مجاز فى المنقول عنه بالقياس
الى الوضع الثانى الذى هو النقل على ما بين فى محله وهذا باطل لانه لو كان
مجازاً فى النفسى لصح نفيه عنه بان يقال ليس المعنى القديم كلام الله تعالى وهو
محال عندكم (قوله وجوابه الى آخره) يعنى ان النقل المعتبر فى المنقول هو هجر
المعنى الاول وتركه حتى لا يفهم بلا قرينة واعتبار العلاقة لا يقتضى ان يكون
المعنى الاول مهجوراً فانه يجوز ان يكون اللفظ موضوعاً بالاشتراك لمعنيين
بينهما علاقة مع عدم النقل والهجر كالامكان للامكان العام والخاص
وفما نحن فيه كذلك فان اطلاق الكلام على النفسى شايع فيما بينهم فيكون
مشتركا لا منقولاً وانما قلنا النقل المعتبر فى المنقول لان فى المجاز ايضا نقلًا

(كاتبى) ٦ قوله ولا يخفى انه ليس بشئ الح اقول لم يصب ههنا المولى
ولا هذا المحشى اما الاول فلان غاية ما ذكره فى هذا النظر التباين

لكن مع عدم هجر المعنى الاول قال الفاضل الجلى يرد عليه ان الانسليم ان الهجر
معتبر في النقل بل المعتبر فيه كما حققه الشارح في التهذيب هو اشتها اللفظ
في المعنى الثانى حيث قال ان تعدد مسمى اللفظ فان وضع للكل فمشارك
والا فان اشتهر في الثانى فنقول ينسب الى الناقل والاحقيقة وجاز انتهى
كلامه اقول المراد من الاشتهار هو الاشتهار في المعنى الثانى بحيث يكون
الاول مهجورا على ما فسر شارحه به كيف ولو كان مطلق الاشتهار كافيا
في النقل لزم ان يكون اللفظ الذى اشتهر في المعنى المجازى منقولاً قال
في التلويح ان اللفظ اذا تعدد مفهومه فان لم يتخلل بينهما نقل فهو المشترك
وان تخلل فان لم يكن النقل لمناسبة فر تجل فان كان لمناسبة فان هجر المعنى
الاول فنقول والا ففى الاول حقيقة وفى الثانى مجاز وايضا فى شرح
المطالع وان كان معنى اللفظ متعددا فاما ان يتخلل بينهما نقل اولا فان
تخلل فاما ان يكون ذلك لمناسبة فان هجر الوضع الاول يسمى منقولاً
شرعيا او عرفيا او اصطلاحيا على اختلاف الناقلين وان لم يهجر المعنى
الاول يسمى بالنسبة الى المعنى الاول حقيقة والى الثانى مجازا وكتب القوم
مملوءة من هذا البيان لاحاجه الى النقل والاتبان قال ولو سلم فنقول هذا
لا ينافى الا كونه منقولاً و بمجرد ذلك لا يتم الجواب عن السؤال المذكور
لان لزوم المحال لا يكون مخصوصا بكونه منقولاً بل مع كونه مجازا فى المعنى
الاول يلزم المحال ايضا كما تقرر فى السؤال ولا خفاً فى ان الهجر عن المعنى
الاصلى غير معتبر فى المجاز بل عدم الهجر معتبر فيه لا يقال لفظ الوضع
فى قول الشارح ووضعه لذلك مشعر باعتبار الوضع فى المعنى الثانى
وباعتبار الوضع ينافى كونه مجازا اذ لا وضع فى المجاز لاننا نقول بتحقيق نوع
وضع للمعنى الثانى بواسطة ملاحظة المناسبة بينه وبين المعنى الاول مع
عدم ترك الاول لا ينفى كونه مجازا بالنسبة الى المعنى الثانى وحقيقة بالنسبة
الى المعنى الاول ولفظ الكلام على تقرير الشارح كذلك فيلزم المفسدة انتهى
اقول كون لفظ الكلام كذلك على تقرير الشارح ممنوع اذ معنى قوله ووضعه
لذلك باعتبار دلالة ان تعيين لفظ الكلام لتلك الالفاظ لعلاقة الدالية
والمدلولية ولا شك انه وضع شخصى لكون كل من الموضوع والموضوع له معينا
وهو غير متحقق فى المجاز والا لم يبق فرق بينه وبين الحقيقة بل المتحقق فيه
الوضع النوعى بمعنى ان الواضع وضع مثلاً انه يجوز اطلاق لفظ الدال على

كيف وقد حقق فى محله
انا اذا اشترنا الى زيد
بهذا العلم وهذا الكاتب
فالهديتان متصادقان
متساويتان واما الثانى
فلانه لا شك فى كلية
زيد بالنسبة الى افراد
الاعتبارية ولذا صدق
زيد على كل منها
كادل عليه كلام الخيالى
والشريف المحقق
فى الحاشية الصغرى
وكلام الشارح فى الشمسية
من ان زيدا جزئى
حقيقى بالنسبة الى الماهيات
الحقيقية وكلى بالنسبة
الى الافراد الاعتبارية
وواقفهما المحقق الد
وانى وابو الفتح واما
الثالث فلان الصدق
الذى ذكره معتبر فى
مفهوم النوع لافى
مفهوم مطلق الكلى
فغاية ما افاد ما ذكره
ان زيدا ليس نوعا
بالنسبة الى تلك الافراد
الاعتبارية لانه
ليس كليا مطلقا و اير
اد الجلى بلزوم الكلية

لا يلزم النوعية على انه لما ثبت كلية زيد وقد تقرر فى محله ان كل كلى نوع لما تحت (المدلول)
من الحصص فلانسلم ان زيدا ليس بنوع بالنسبة الى زيد العالم وزيدا لكاتب كما لا يخفى (ككنبوى)

٧ قوله وانت خير بان هذا ظن الخ ﴿ ٢٢٣ ﴾ وانت خير بان الظن كاف باثبات الاولوية التي تفاهها

الخيالي والحكم الذي لا يكفيه الظن هو كونه تعالى متكلما لا كون الكلام القائم بذاته خيرا او انشاء او غيرهما فانه مما يكفيه الظن لانه ليس من ضروريات الدين (ككنبوى) ٨ قوله فلا بد للطلب وان كان المطلوب هذا مدفوع بما ذكره الفاضل العصام ههنا من ان السفة انما يلزم في الكلام اللفظي دون النفسى اقول وهو الحق فان الانسان ربما يهيء في نفسه كلاما مشتملا على الامر والنهى لابنه المعلوم ليخاطب به بعد وجوده وهو ظاهر (ككنبوى)

٩ قوله اذ لا بد من ملاحظة ماهو الخ فيه ان مجرد ملاحظة الموصوف بلوازم المحدثات غير كاف في توجيه قول الشارح يراد به الالفاظ المنطوقة المسموعة اذ الملاحظة لا تستلزم

المدلول والكل على الجزء واللازم على المزموم اذا وجد القرائن يرشدك الى ذلك تتبع كتب المعانى والاصول قال الفاضل المحشى والحق ان اعتبار العلاقة يقتضى كونه منقولاً لامشتركا على ماهو المشهور قال في التلويح لما تعذر الاطلاع على ان الناقل هل اعتبر العلاقة ام لا اعتبروا الامر الظاهر وهو وجود العلاقة وعدمها فجعلوا الاول منقولاً والثانى مرتجلا فلزم في المرتجل عدم العلاقة وفي المنقول وجود العلاقة انتهى كلامه اقول ادعاء ان اقتضاء العلاقة كونه منقولاً مشهورا افتراء محض ليس في الكتب المشهورة شائبة من ذلك وماتقل من التلويح انما يدل على ان وجود العلاقة معتبر في المنقول وعدم وجوده معتبر في المرتجل واما ان وجوده يستلزم كونه منقولاً فلا كيف ولو كان مجرد العلاقة كافيا في النقل لزم ان يكون اللفظ المستعمل في المعنى المجازى منقولاً لتحقيق العلاقة فيه كما لا يخفى تأمل في هذا المقام فانه قد خبط فيه اولوا الافهام (قوله وقد يجاب بان اعتبار العلاقة آه) اى قد يجاب عن الاعتراض المذكور بان تأخر الوضع الثانى معتبر في المنقول على ما هو مقتضى النقل ومجرد اعتبار العلاقة لا يقتضى ان يكون الوضع الثانى متأخرا عن الوضع الاول حتى يكون لفظ الكلام مجازا في اللفظى لجواز ان يعتبر الواضع العلاقة بين المعنيين ويوضع لهما معا لفظ واحد فيكون مشتركا لامنقولاً كما لا يخفى (قوله وفيه ان اثبات عدم ترتب الوضع آه) يعنى في الجواب المذكور نظر ٣ لان المعارض لما كان مانعا لثبوت الاشتراك الذى ادعاه الشارح بقوله ان كلام الله اسم مشترك آه كان المجيب بقوله وقد يجاب مثبتا للاشتراك فلا بد له من اثبات عدم ترتب الوضعين وان الوضع الثانى غير متأخر عن الوضع الاول لكن اثبات ذلك مشكل دونه خرط القصد ولا ضرورة في التزامه لوجود الجواب الذى لا تكلف فيه وبما حذرنا لك اندفع ما قاله الفاضل المحشى ان المجيب مانع لعدم تحقق الاشتراك فيكفيه الجواز ولا حاجة الى التزام اثباته تأمل (قوله يرد عليه ان كلام آه) يعنى ان اراد بقوله ٤ اسم للفظ والمعنى انه اسم لذلك الشخص القائم بذاته تعالى يلزم ان لا يكون ما قرأناه بل ما انزل على النبي عليه السلام كلاما ضرورة انه ليس ذلك الشخص فان الاعراض تشخص بتشخص المحل وانه باطل للقطع بان ما قرأه هو القرآن المنزل على النبي عليه السلام المتحدى به باقصر سورة حتى يكفر منكر كونه كلامه تعالى ٥ وان اراد به انه اسم للنوع

الارادة فالاولى ان يقال اذ المراد بالموصوف بها حقيقة هو الالفاظ المسموعة كما ان المراد حقيقة في قولنا زيد صام نهاره صيام زيد فتأمل (ككنبوى) ٢ قوله فلا معنى لا يراد قوله ان ٦

القائم بذاته اعنى الالفاظ المخصوصة مع قطع النظر عن خصوصية المحل يلزم ان يكون اطلاقه على الشخص القائم بذاته تعالى من حيث خصوصيته وشخصيته مجازا لكونه استعمال اللفظ في غير ما وضع له اذ لو وضع اللفظ لذلك الشخص بخصوصه ليصح نفي كلام الله عن الشخص القائم بذاته حقيقة كما يضح 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 لانه استعمال اللفظ في ما وضع له على ما بين في شرح التلخيص ٦ وفيه بحث لانه ان اراد بحجة النفي نفي صدق النوع عليه فلزمه ممنوع اذ لا يصح سلب النوع عن افراده وان اراد انه يصح نفي كون لفظ القرآن موضوعا بازائه بخصوصه فللازمة مسلمة و بطلان اللازم ممنوع وان اراد انه موضوع بالوضع العام لكل واحد من الجزئيات الشخصية القائمة بذاته تعالى وذوات القراء يلزم ان يوصف كلامه تعالى بالحدوث حقيقة لحدوث الجزئيات القائمة بذوات القراء ضرورة وجودها فيها بعد ما لم تكن و حدوث محالها ايضا مع انه لا يقول بحدوثه اصلا بل يقول ان كل واحد من اللفظ والمعنى الموضوع لفظ القرآن له قديم حيث قال القرآن اسم اللفظ والمعنى وهو قديم انما الحدوث للقراءة العارضة له ولا شك انه على هذا التقدير يلزم ان يكون اللفظ الذى وضع لفظ القرآن له حادثا ضرورة ان الالفاظ القائمة باذهان القراء حادثة سواء اعتبرت مع الترتيب او بدونه نعم انها مماثلة للالفاظ القديمة القائمة بذاته تعالى ٧ وبهذا ظهر فساد ما قاله الفاضل المحشى من انه لا استحالة في وصف نوع كلام الله تعالى بالحدوث فان له افرادا متعددة بعضها قديم وهو الشخص القائم بذاته تعالى وبعضها حادث وهو الاشخاص القائمة بذوات المخلوقات فلا اشكال اصلا على ان هذه الاشخاص على هذا التقدير ليست افرادا له بل المعانى التى وضعت لكل واحد منها بالوضع العام (قوله ولا مخلص الا بان يجعل آه) اى لا مخلص عن هذا الاعتراض الا بان يجعل لفظ الكلام مشتركا بين الشخص القائم بذاته تعالى وبين النوع فحينئذ لا يكون اطلاقه على ذلك الشخص بخصوصه مجازا ولا يكون كلامه تعالى متصفا بالحدوث لعدم حدوث النوع ضرورة تحققه في ضمن الفرد القديم القائم بذاته تعالى اذ لا وابتدا انما الحادث الجزئيات المتشخصة بتشخصات المحال الحادثة نقل

الى ذلك الجواب وانما يحتاج اليه في جواب المص وهو ظاهر وايضا ان الظاهر من قوله وتحقيقه ان الضمير راجع الى جواب المص وارجعه الى مطلق الجواب في ضمنه بعيد جدا (كلبوى)
٣ قوله لان المعترض لما كان مانعا لثبوت الاشتراك الخ اقول فيه بحث اما و الا فلان الجوابين اللذين ذكرهما المولى الخيالى صريحان في المنع حيث صرح بعدم الاقتضاء فيهما فلا يكون هذا المعترض مانعا بل مستدلا على بطلان السند الذى هو توجيه كلام بعض المشايخ بان ليس مراده ان الكلام مجاز في الكلام اللفظى بل هو كالمجاز في اعتبار العلاقة بين المعنيين وحاصل الاعتراض انه ان كان مراده انه كالمجاز في اعتبار العلاقة لكان

الكلام منقولاً من النفس الى اللفظى ومجازاً في النفسى واللازم باطل وحاصل الجوابين (عنه) منع الملازمة وعلى هذا يتوجه ما قاله الفاضل المحشى ان الجيب مانع غير ملتزم لشيء فلا وجه لما اورده ٣

الاشتراك بما يتفق
التأخر بين الوضعين
وهو مشكل بين وضعي
الكلام فيلزم ان لا يثبت
ههنا اشتراك وهو
باطل مخالف للتحقيق
الذي ذكره الشارح
بخلاف جوابه فان غاية
ما يوجب اختصاص
الاشترك بعدم هجر
المعنى الاصلى واثبات
عدم الهجر ههنا ليس
بمشكل بل ثابت فلا
يخالف التحقيق
المذكور واما ثانيا فلانه
على تقدير كونه منعا
يكون منعا لكون مراد
بعض المشايخ ذلك
لا لثبوت الاشتراك ولا
معنى لاثبات الاشتراك
في الجوابين عنه بالتكلم
في سنده بان مجرد
اعتبار العلاقة بين
المعنيين لا يقتضى
النقل كما لا يخفى فالحق
ما ذكرنا فتأمل
(كلنبوى) ٤ قوله
اسم للفظ والمعنى الخ
يفهم من شرح
المواقف ان مراد

عنه بل لا يخلص عنه الا بان يجعل مشتركا بين ذلك النوع والفردين اخلصين
والا لزم ان يكون النظم المؤلف المعجز المتزل على النبي عليه السلام كلام الله
تعالى مجازا وليس كذلك كما عرفت وفيه انه ببق لزوم ان يكون اطلاق الكلام
على ما يقرؤه كل واحد منا بخصوصه مجازا فيصح نفيه عنه وذلك باطل
بالاجماع وايضا يلزم ان يوصف كلام الله تعالى بالحدوث حقيقة لحدوث
النظم المنزل على النبي عليه السلام ٨ قال بعض الفضلاء فالخلص اختيار
الشق الاول وما يقرؤه كل واحد منا كائن بالذات هو ما يقوم بذاته تعالى
وان كان يغيره باعتبار تعلق قراءتنا به وفيه تأمل (قوله يشكل الفرق بقيام آه)
وكذلك يلزم ان لا يكون التحدى مع كلام الله تعالى ضرورة ان مدار
البلاغة على امور تقتضى ترتيب الاجزاء من التقديم والتأخير واجيب بان
غرضه ليس نفي الترتيب مطلقا بل الترتيب الزماني الذي يقتضى وجود بعض
الحروف عدم الآخر كيف وان الحروف بدون الهيئة والترتيب الوضعي
لا تكون كلمات ولا الكلمات كلاما ووجود الالفاظ المرتبة وضعيا وان كان
مستحيلا في حقنا بطريق جرى العادة لعدم مساعدة الآلات لكنه ليس
كذلك في حقه تعالى بل وجودها مجمعة من لوازم ذاته تعالى وليس امتناع
الاجتماع من مقتضيات ذواتها وفيه بحث اذ القول بالترتيب الوضعي بين
الحروف القائمة بذاته تعالى غير معقول لانه انما يتصور في الجسمانيات دون
المجردات والالزم انقسامها ٩ الا يرى ان الصورة القائمة بالنفس الناطقة ليس
فيها ترتيب وضعي وقديقال في الجواب ان انتفاء الترتيب الزماني والوضعي
لا يستلزم انتفاء الترتيب مطلقا حتى يلزم عدم الفرق لجواز ان يكون هناك
ترتيب وتأليف يتحقق به الفرق وعدم الشعور به لا ينافي وجوده في نفس
الامر اقول يرد على الجوابين انه يلزم ان لا يكون الكلام المنزل على النبي عليه
الصلاة والسلام وما يقرؤه كل واحد منا كلام الله تعالى لان الكلام على هذا
هو الالفاظ القائمة بذاته تعالى بالترتيب الوضعي او الترتيب الذي لا شعور به
وهو غير متحقق فينا ٢ اذ لا ترتيب هنا سوى الترتيب الزماني وقيل في الجواب ان
ذلك الذاهب اعترف بعدم الفرق مطلقا فان حصل تحقيقه ان كلام الله
تعالى صفة حقيقية بسيطة كسائر صفاته الكمالية وانما التعدد والتمايز
بحسب التعلقات والاعتبارات فلا يرد عليه ما ذكرنا اقول فيه بحث اذ لا شعور
في عبارته بان كلامه صفة حقيقية بسيطة ٤ كيف وكون الفاظ القائمة

ذلك المحقق من المعنى ههنا ما فهمه الاصحاب من المعنى القديم المدلول عليه بالنظم المؤلف عقلا
بان يوضع لفظ القرآن للقدر المشترك بين المعنى واللفظ القديمين القائم بذاته

بذاته تعالى راجعة الى صفة حقيقية بسيطة مما لا يعقل ولا يتصور صحته
 (قوله لم يرد به آه) اى لم يرد بالاخراج المعنى الاضافى الذى هو تعلق بين
 المخرج والمخرج اذلا معنى لكونه صفة ازلية اذ هو نسبة بينهما لا يتحقق الا
 بتحققهما فيكون حادثا البتة لحديث المخرج بل اراد الصفة الحقيقية التى
 هى مبدأ لهذه الاضافة وعلتها وكذا فى سائر العبارات من الابداع
 والاحداث والابداع والاختراع والاحياء والاماتة والخلق والتخليق
 والترزيق الى غير ذلك فى انه ليس المراد معانيها التى هى الاضافات بل مبدؤها
 (قوله يرد عليه انه يجوز آه) يعنى لانسل انه لو كان التكوين حادثا يلزم ان يكون
 الصانع محلا للحوادث انما يلزم لو كانت قائمة بذاته تعالى لم لا يجوز ان يقوم
 بغيره تعالى كاذهبا اليه ابو الهذيل من ان تكوين كل جسم قائم به فان ردها
 المنع ودفعه بما سيجىء فى الوجه الرابع من انه يلزم ان يكون كل جسم مكونا
 لنفسه اذلا معنى للمكون الا من قام به التكوين اتحاد الدليلان اعنى الاول
 والرابع وهو ظاهر البطلان (قوله وجوابه آه) حاصله ان اتمام هذا الدليل
 وان دفاع المنع المذكور مبنى على امتناع قيام صفة الشئ بغيره بخلاف الوجه
 الرابع فانه لم يلتفت فيه الى هذه المقدمة فاندفع المنع ولم يتخذ الدليلان (قوله
 يرد عليه آه) حاصله ان اراد بالجواز الجواز الشرعى فالملازمة ممنوعة
 لان الجواز الشرعى موقوف على عدم ايها ما لا يليق بكبريائه كما هو رأى
 المعتزلة والقاضى وعلى اذن الشارع كما هو رأى الاصحاب وكلاهما مفقودان
 فى مشتقات الاعراض المقدورة له تعالى وان اراد الجواز العقلى فالملازمة
 مسئلة لكن بطلان اللازم ممنوع لابد لاثباته من دليل ويمكن الجواب بان المراد
 الجواز بحسب اللغة على ما ذكره المحشى فيما سبق ه ولا شك انه لا يصح
 اطلاق الاسود لغة على القادر على السواد فانه لا يقال للرجل الذى يقدر
 على صبغ السواد والحجرة انه اسود واحمر مع انه يصدق عليه انه قادر
 عليهما (قوله يرد منع مشهور آه) يعنى انا لانسل انه لو كان التكوين
 حادثا لكان اما مكونا بتكوين آخر او بدون التكوين لم لا يجوز ان يكون مكونا
 بالتكوين الذى هو نفس ذلك التكوين فلا يلزم التسلسل ولا وجود التكوين
 بلا تكوين ويرد عليه انه لا معنى لكون تكوين التكوين عينه اذلا معنى
 لكون التأثير عين الاثر واجيب بان المراد بكون تكوين التكوين عينه انه
 ليس فى الخارج الالمكون والتكوين واما تكوينه فامر يعتبره العقل وليس له

المذكور صفة قديمة له
 تعالى ولا الى الاستشهاد
 بكلام الاخطل ولا
 يمكن حمل المعنى على
 معانى القرآن ومدلولاته
 الوضعية لان تلك المعانى
 ان كانت معانى باعتبار
 وجودها الخارجى
 فاكثرها جواهر مثل
 السماء والارض وان
 كانت معانى باعتبار
 وجودها العلمى فهى
 صورة عليية وعلى
 التقديرين فلا تكون
 صفة حقيقية قائمة بذاته
 تعالى ويفهم من كلام
 هذا المحشى فيما بعد ان
 مراده معنى لفظ القرآن
 فيكون من عطف
 التفسير فتأمل (كلنبوى)
 ه قوله وان اراد به انه
 اسم للنوع الخ لعله
 اراد النوع الاعتبارى
 بان يوضع لفظ القرآن
 بازاء ما يطلق عليه
 اللفظ القائم بذاته تعالى
 او بذات الخلق مشابها
 له لا النوع الحقيقى
 المنطقى والا فيلزم
 المماثلة بين صفات

الخالق والمخلوق ولا يصح المجانسة فضلا عن المماثلة كما لا يخفى لكن اذا انتفت المماثلة (تحقق)
 الحقيقية اعنى الاتحاد فى الحقيقة النوعية يلزم وقوع ذلك المحقق فيما هرب من لزوم عدم كون ما بين الدفتين

٦ قوله وفيه بحث الخ
 هذا البحث وارد عليه
 غير مندفع عنه لكنه
 لا يجدى لذلك المحقق
 التافى لحدوث ماهو
 كلام الله تعالى حقيقة
 ولعله لهذا لم يلتفت
 اليه المولى الخيالى
 فقوله ولا مخلص الخ
 معنى لا مخلص لذلك
 المحقق على وجه
 يرتضيه كما لا يخفى
 (كلمبوى) ٧ قوله
 وبهذا ظهر فساد الخ
 لانه جواب بما لا يرتضيه
 ذلك المحقق (كلمبوى)
 ٨ قوله قال بعض
 الفضلاء الخ اقول
 لا يصح هذا الاعلى ما
 ذهب اليه الصوفية
 من ان الشئ الواحد
 الموجود فى عالم الغيب
 يظهر فى عالم الشهود
 بصورة الحادث
 فالحدوث فى الظهور
 فى عالم الشهود لافى
 وجوده فى ذاته وذلك
 مما لا يرتضيه ذلك المحقق
 ولعل هذا المحشى لهذا
 قال وفيه اى وفيه مالا
 يفاد بالبيان ولذا حذف

تحقق فى الخارج ممتازا عنه بحسب الوجود الخارجى فلا يحتاج الى تكوين آخر
 لا معنى ان تكوين التكوين نفسه بحسب المفهوم حتى يرد كون التأثير عين
 الاثر وهذا هو المراد بقوله وقد اشرفنا الى ماله وما عليه اى وقد اشرفنا الى
 ما يتفعه وما يضره (قوله ويمكن ان يقال نفس التكوين الى آخره) يعنى لانسلم
 انه لو كان التكوين حادثا لاحتاج الى تكوين آخر او حدث بغير التكوين
 لم لا يجوز ان يكون نفس التكوين من حيث اتصاف البارى تعالى به وقيامه
 به تعالى متعلقا ولا بوجود نفسه ثم بوجود سائر المحادثات والاستحالة فى سبق
 ذات الشئ مع قطع النظر عن الوجود على وجوده سببا ذاتيا وان كان
 مقارنا له فى الزمان فان وجود الصفات والاعراض انما هو لقيامها بمجالها
 على ما قالوا من ان المحل مقوم لها وان وجودها فى نفسها هو وجودها
 فى الموضوع ولهذا يمتنع الانتقال عنها فيكون الصفات من حيث قيامها
 بالواجب مقدما بالذات على وجودها وان كانت مقارنة له فى الزمان فيحوز
 ان يكون التكوين من حيث قيامه بذات الواجب تعالى متعلقا بوجود نفسه
 مقدما عليه بالذات مقارنا له بالزمان والاستحالة فى ذلك كما لا يخفى قال المحشى
 المدقق فيه انه اذا كان متعلق التكوين وجوده يكون المكون هو الوجود
 فان كان الوجود مكونا يكون الموجود وهو نفس التكوين ايضا مكونا
 ومتعلقا للتكوين فالتكوين المتعلق بنفس التكوين ان كان عينه يلزم سبق الشئ
 على نفسه وهو محال وايضا لو كان وجود التكوين متعلقا بنفسه يكون وجوده
 لذاته فيكون واجبا وهو مناف لقيامه بذات البارى تعالى انتهى كلامه
 ولا يخفى عليك انه كلام منشأه قلة التدبر وسوء الفهم فان اللازم هو ان يكون
 التكوين القائم بذات البارى تعالى بحسب الذات متقدما على وجوده تقديما
 ذاتيا وهو لا يستلزم تقدم الشئ 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 نسد باب اثبات الصانع تأمل فانه كلام لاشبهه فيه ٦ نعم يرد عليه انه
 انما يتم لو تم ان قيام الاعراض مقدم على وجودها بالذات وعللة له لكن
 السيد السند قدس سره رد عليه فى شرح المواظف وقال انه ليس بشئ
 اذ يصح ان يقال وجد السواد فى نفسه فقام بالجسم وللفاضل المحشى بحث
 بالترديد يظهر جوابه مما قررنا لك باختصار الشق الثانى بادنى تأمل

فلا نصرح به مخافة الاطباب فان قيل اذا كان التكوين قائماً بذاته تعالى يكون قديماً لا متنازع قيام الحوادث بذاته تعالى فهذا المنع لا يضر قلت هذا رجوع الى الدليل الاول ولا شك في تماميته انما الكلام في تمامية الدليل الثالث هذا غاية تنقيح الكلام وجدته بعون الله الملك العلام (قوله فاحفظه فانه ينفعك في مواضع شتى) مثل الدليل الذي اورد في قدم الارادة والقدرة بانهما لو حدثتا فاما بارادة وقدرة آخر فيلزم التسلسل او بدونهما فيلزم الایجاب ولا يخفى جريان المنع المذكور تأمل (قوله كانه اراد ماعدا الى آخره) يعنى اراد بالادلة الادلة الثلاثة في دعوى الدليل الثانى فيكون الكلام على الحقيقة او اراد الجمع ومبنى الامر على تغليب الاكثر على الاقل فيكون الكلام على المجاز اما ابتداء ماسوى الثانى فلانه لو لم يكن صفة حقيقة بل امر اعتباريا لا يلزم قيام الحوادث بذاته تعالى بل قيام المتجدد وهو جائز لكونه قبل كل شئ وبعده ولا التسلسل ولا استغناء الحادث عن التكوين لان اللزوم فرع كونه حادثا وهو فرع كونه موجودا واما عدم ابتداء الدليل الثانى فان مبناه لزوم الكذب او المجاز في خبره تعالى ولا اختصاص بكونه حادثا بل يعم الحادث والمتجدد كما لا يخفى وقال بعض الافاضل الظاهر ان الدليل الثانى ايضا مبنى على كونه صفة حقيقية اذ لو كان من الاضافات اتجه ان يقال انه يجب العدول الى المجاز لتعذر الحقيقة اذ لو حل على الحقيقة لزم اما قدم المكونات او تحقق الاضافة بدون احد المضامين وكلا الامرين محال (قوله و يخطر بالبال ان التكوين هو المعنى الذى الى آخره) يعنى يخطر بالبال ان التكوين مغاير للقدرة والارادة لانا نجد بالضرورة في الفاعل عند تصوره بهذه الهيئة ٧ معنى به يمتاز عن غير الفاعل ويرتبط بتوسطه بالمفعول بحيث يصح ان يقال ان هذا فاعل وذاك مفعول ولا شك ان هذا المعنى متحقق في ذاته وان لم يوجد المفعول فلا يكون عينه مثلا انا نجد في الضارب حين تصوره بجميئة 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 الذى هو اثره وهو مغاير للقدرة والارادة ايضا لان هذا المعنى متحقق في الفاعل الموجب عند الحكماء بالنسبة الى آثاره الصادرة عنه بطريق الایجاب مع عدم تحقق القدرة والارادة بل نقول ذلك المعنى متحقق في ذات الواجب تعالى بالنسبة الى صفاته الصادرة عنه بطريق

في الخارج بوجود واحد هو وجود الكل اعنى الانسان واذا اريد تحديده يجب تقديم الجنس على الفصل ولولم يكن لها ترتب وضعى في ذات الانسان لما وجب ذلك التقديم عند قصد التحديد تأمل (كلنبوى) ٢ قوله اذ لا ترتب ههنا سوى الزمانى الخ اقول هذا ظاهر الفساد بل هنا ترتب وضعى وزمانى اذ لو كفى مجرد الترتب الزمانى لكان لمع قرأنا كلع كالاخفى (كلنبوى) والحق ههنا مع المحقق الدوانى من ان كلام الله مشترك بين مبدأ التكلم الذى هو صفة شخصية قديمة بمنزلة الملكة فيناو بين اثره الذى هو الالفاظ المرتبة الدالة على المعانى المرتبة وتلك الالفاظ كليات موجودة في علم الله تعالى وحيث كانت مرتبة

لا بمدخلية احد من المخلوقات بل بمجرد ذلك المبدأ امتاز القرآن عن ديوان الحافظ المرتب (الایجاب) الاجزاء في علم الله تعالى ايضا لان ترتيبها بواسطة ملكة الحافظ وحيث كانت كليات كان ما يقرؤه كل

سوى ان تلك الالفاظ
موجودات علمية لا
خارجية فلا توصف
بان القران قديم لان
القديم قسم الموجود
الخارجى وان وصف
بانها ازلية ويمكن دفعه
بان توصيف القران
بالقدم باعتبار مبدائه
وانه فى نفسه ازلى
وبان القديم معنى الازلى
ويؤيده ما وقع فى عبارة
بعض المشايخ من انه
تعالى متكلم بكلام ازلى
فاعلم ذلك (كلنبوى)
٤ قوله كيف وكون
الالفاظ القائمة بذاته
تعالى الخ اقول انما
لا يتصور صحته لو كانت
تلك الالفاظ متباينة
ومتغايرة بالذات واما
اذا كانت متغايرة بالاعتبار
كما قاله هذا المحب فلا
بل الحق انه اقرب مما
ذكره جمهور الاشاعرة
من رجوع معانى القران
الى صفة شخصية قديمة
فان تلك المعانى ان
كانت راجعة اليها

الايجاب كالقدرة والارادة فيكون مقدما عليها بالذات فكيف لا يكون صفة
مغايرة لها وبما ذكرنا اندفع مقال المحشى المدقق من ان فى هذا الكلام
اعترافاً بان صفاته تعالى موجودة بالاختيار وهذا مشكل لاسيما فى القدرة
والارادة بل فى 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 المتأخرون
واستحسنوا فان قيل اذا كان ذلك المعنى موجودا فى الواجب بالنسبة الى
القدرة والارادة بل الى سائر الصفات يكون بالنسبة الى نفسه ايضا فيحتاج
الى معنى آخر يرتبط به ويمتاز عن غيره ويتسلسل او يلزم تحقق الفاعل
بدون ذلك المعنى قلت ذلك المعنى صادر عنه تعالى بتوسط نفس ذلك المعنى
ولا يحتاج الى معنى آخر كما مر فى الحاشية السابقة فتأمل نقل عنه واما انه
موجود ام لافهوى بحث آخر على ان طريق وجود سائر الصفات ان استقام
يوصل الى انه موجود ايضا انتهى كلامه يعنى ان المقصود ههنا هو اثبات
المعنى المغاير لسائر الصفات واما انه موجود او انه امر اعتبارى يعتبره العقل
من نسبة الفاعل الى المفعول وليس فى الخارج امر زائد عليهما فهو بحث
آخر على انه لو تم طريق اثبات وجود الصفات وزيادتها من انه تعالى عالم
وقادرومريد ولا معنى لها الا من اتصف بالعلم والقدرة والارادة او صل ذلك
الطريق بعينه الى اثبات وجود التكوين وزيادته على الذات بان يقال انه
تعالى خالق كل شىء ولا معنى للخالق الا من اتصف بالخلق فلا بد ان يكون
امرا موجودا زائدا على ذاته تعالى كسائر الصفات وبما ذكرنا اندفع ما قيل
ان مابه الامتياز والارتباط نفس الذات وعلى تقدير تسليم كونه امرا زائدا
على الذات سوى القدرة والارادة يجوز ان يكون امرا اعتباريا ودعوى
وجوب كون مابه الامتياز والارتباط امرا خارجيا غير مسموع مالم يقيم
عليه برهان وشهادة الوجدان فى امثال هذه المباحث غير معقول ووجه
الاندفاع ظاهر لاسترة فيه (قوله اولكون التعلق الى آخره) يعنى ان تكوينه
لكل جزء من اجزاء العالم قديم والمكون بفتح الواو حادث لكن التعلق الازلى
بوجوده فى وقت مخصوص فيتوقف على وجود ذلك الوقت فيكون حادثا ٨
مثلا تعلق التكوين بوجوده فى الازل فى وقت كون الشمس فى الاسد فيتوقف
على تحقق ذلك الوقت ويكون حادثا وان كان التكوين متعلقا به فى الازل

باعتبار وجودها الخارجى ففاسد لانها باعتبار وجودها الخارجى من جلتها مقولات الجواهر
والاعراض القائمة بالممكنات ولا معنى لرجوع شىء منها الى الصفة القديمة وان كانت راجعة اليها باعتبار

(قوله و هذا هو الانسب بالمتن) لا يظهر وجه الانسبية فانه يحتمل ان يكون معنى عبارة المصنف هو تكوينه الذى يتعلق بالعالم و بكل جزء من اجزائه فى وقت وجوده فحينئذ يكون اشارة الى ان تعلقه حادثه على حسب تجدد الاوقات و يحتمل ان يكون معناه هو تكوينه الذى تعلق فى الازل بوجود العالم و بكل جزء من اجزائه فى وقت وجوده فحينئذ يكون تعلقه قديمة و يكون حدوث المكونات بحدوث اوقات وجودها اللهم الا ان يقال ان الظاهر على الاحتمال الاول هو تكوينه للعالم و لكل جزء من اجزائه عند تعلقه به فعدم تعرضه للتعلق و تعرضه للوقت يرجح الاحتمال الثانى (قوله و حاصله منع الملازمة الى آخره) اى لانسلم انه لو قدم التكوّن قدم المكونات كيف و القول بتعلق وجود المكونات بالتكوّن قول بحدوثها اذا لقديم ما لا يتعلق وجوده بايجاد شىء آخر و ما قاله الفاضل المحشى من انه لا يتصور منع الملازمة فان التكوّن نسبة متأخرة عن المكون عند القائلين بحدوث التكوّن كما ان الضرب متأخر عن المضروب فلو كان التكوّن قديماً يلزم قدم المكون لان قدم النسبة يستلزم قدم المنتسبين كما ان قدم الضرب يستلزم قدم المضروب فهو حبط محض اذ لا معنى لتأخر التكوّن عن المكون كيف و الشارح حقق فيما بعد على مذهب القائلين بكون التكوّن اضافة انه عبارة عن تعلق القدرة على وفق الارادة بوجود المقدور فى وقت وجوده ٩ و لا شك ان ذلك التعلق مقدم على وجود المقدور و لعل ذلك الخبط وقع من تشبيههم للتكوّن بالضرب و هو ليس الا فى مجرد كونه من قبيل الاضافات لافى كونه متأخراً عن المكون مثل الضرب عن المضروب على ما صرح به بعض الافاضل فى حل قوله و لما استدلل القائلون بحدوث آه (قوله و قد يتوهم الى آخره) يعنى قد يتوهم ان قوله و ما يقال ليس جواباً عن استدلال القائلين بل هو اعتراض على قوله ان تعلق فاما ان يستلزم الى آخره و حاصله ان ترديد التعلق بين استلزامه التقدم و الحدوث قبيح غير محتمل لان تعلق وجود شىء بشىء يستلزم احتياج الاول الى الثانى فى الوجود فيستلزم الحدوث التبع اذ لا معنى لحدوث الا الاحتياج الى الغير فى الوجود (قوله و ليس بشىء الى آخره) يعنى ما يتوهم فى توجيه ما يقال ليس بشىء لان امثال هذا الترديد شائعة كثيرة الوقوع فى كتب القوم و الغرض منه توسيع الدائرة و احاطة الاحتمالات العقلية بحيث لا يبقى للخصم مجال للكلام الا يرى انه قد ردد المراد وجود

راجعة اليها متحدة معها بالذات بخلاف رجوع الالفاظ الى اللفظ الواحد كما لا يخفى (كلنبوى) ٥ قوله و لا شك انه لا يصح اطلاق السواد لغة الخ فيدان الكلام فى اطلاق الاسود المستعمل فى القادر على السواد مجاز و فى عدم صحة اطلاق شك قوى الا ان يقال مراده انه لا يقال للقادر على صبغ السواد انه الاسود لاحقيقة لغوية و لا مجازاً الغويا لعدم العلاقة بين الاسود و بين القادر على السواد و فيه نظر لا يخفى (كلنبوى) ٦ قوله نعم يرد عليه الخ اقول هذا انما يرد لو فسر المصنف به البارى تعالى الى آخره فى كلام الخيالى بحيثية قيام الصفة به تعالى كما فسره بها و اما لو فسر بحيثية تشخيصها بذاته تعالى بناء على ان تشخص

الصفات و الاعراض بحالها فلا اذ تشخص الشىء تقدم ذاتى على وجوده فيقال (العالم) تشخص فوجد و لا يقال وجد فتشخص فليتم امل (كلنبوى) ٧ قوله معنى مابه يتماز الخ اقول

وذلك المعنى هو افادة الوجود المتحقق ٢٣١ في الفاعل المختار والفاعل الموجب بالنسبة الى اثرهما

لكنه في الفاعل المختار يتحقق بتوسط القدرة والارادة وفي الفاعل الموجب بدونهما فلا يلزم كون الواجب تع مختارا في الصفات الذاتية كما وهم اقول لكن يلزم كونه تعالى خالقا ومكونا لصفاته الذاتية ولا محذور فيه لان الخلق بمعنى افادة الوجود بدون توسط القدرة والارادة متحقق فيه تعالى بالنسبة الى تلك الصفات وانت خبير بان الخلق مخصوص عند الشرع بافادة الوجود بتوسط القدرة والارادة لامطلق الافادة ولذا فسروه باخراج المعدم من العدم الى الوجود كالا يخفى (كلمبوى) ٨ قوله مثلا تعليق الخ تعيين الوقت تمكن لحوادث التي وجدت بعد حدوث العالم وليس يمكن لنفس العالم الحادث لعدم الوقت المتمد من الازل الى

العالم بين التعلق بذاته او بصفة من صفاته وبين عدم التعلق مع ان عدم التعلق مما لا معنى له اذ لا يمكن ترجيح احد طرفي الممكن بلا مرجح وقد سلم المعترض ايضا صحة هذا التردد حيث لم يعترض تأمل (قوله على انه يجوز ان يكون الجواب آه) يعني يجوز ان يكون الجواب الزاميا لاسكات الخصم ويكونه التردد مبنيا على ما هو مسلم عنده وان كان فاسد في نفس الامر فان الخصم القائل بحدوث التكوين يقول ان الاحتياج لا يستلزم الحدوث بل قد يكون الشيء مع احتياجه قديما حيث قال لو قدم التكوين لزم قدم المكونات مع احتياجها الى التكوين قال الفاضل المحشى في توجيه العلاوة اى يكون الجواب الذى فيه التردد المذكور جوابا الزاميا على القائلين بحدوث التكوين فلا يلزم ان يكون التردد قبيحا فان للمحيب حينئذ ان يذهب الى جميع الاحتمالات العقلية الباطلة حتى يحصل الالتزام انتهى كلامه ولا يخفى عليك فساد هذا التوجيه اذ هو عين ما ذكره بقول وليس بشئ لشيوع نظائره توسيعا للدائرة فلامعنى للعلامة (قوله ومن اجل ان المراد آه) يعني ومن اجل ان المراد بالحادث ما يكون مسبوqa بالعدم ومخرجا من العدم الى الوجود وبالقديم خلافة يقال ان التنصيص على كل جزء من اجزاء العالم اشارة الى رد من زعم قدم العالم ببعض اجزاء كالهيوولى والصورة لانه اذا كان معنى الحادث ما ذكر يكون معنى التكوين الذى هو نفس الاحداث الاخراج من العدم الى الوجود فيكون ردا على من زعم ان بعض اجزائه غير مخرج من العدم بخلاف ما اذا كان معناه المحتاج الى الغير في الوجود فانه يكون معنى التكوين الاحتياج الى الغير في الوجود فلا يحصل الرد على ذلك الزعم لانه ايضا يقول بالحدوث بهذا المعنى وبما حررنا لك اندفع ما قال بعض الافاضل ان بمجرد ان الحوادث عندنا ما لوجوده بداية لا يوجب اضافة التكوين الى كل جزء من اجزاء العالم ردا على من زعم قدم شئ من اجزائه ما لم يثبت ان اضافة التكوين يوجب الحدوث بمعنى ثبوت البداية للوجود ووجه الاندفاع ظاهر وفسر ذلك البعض قوله ومن ههنا بقوله اى من اثبات اختيار الصانع كذلك ولا يخفى انه يابى عنه قول الشارح فيما بعد والافهم انما يقولون بقدمها بمعنى عدم المسبوقية آه كالا يخفى على اولى الافهام (قوله جعله بعضهم ٣ من تمة الجواب آه) يعني ان الشارح جعل قوله وهو غير المكون كلاما مستقلا بيانا للمسئلة التي اختلف فيها المتريديّة

وقت حدوث العالم كالا يخفى تأمل ولذا قيل كون تعليق

التكوين اذ لا غير معقول (كلمبوى) ٩ قوله ولا شك ان ذلك التعليق مقدم الخ فيدشك قوى اذا العقل

والاشعرية حيث ذهب المتريديية الى انه غير المكون والاشعرية الى انه عينه
 وحل الغير على ما يقابل العين بحسب المفهوم لان الدلائل المقررة في اثبات
 هذا المطلب انما تنبت المغايرة بحسب المفهوم لا لتحقيق وجعل بعض
 الشراح هذا الكلام من تمة جواب الشبهة التي اوردها القائلون بحدوث
 التكوين وحل الغير المذكور في علة على الغير المصطلح وهو ما يمكن انفكاكه
 في الوجود او في الحيز وقال في تقرير الجواب انه لا يلزم من قدم التكوين
 قدم المكون لان تكوينه للعالم ولكل جزء من اجزائه يتعلق في وقت وجوده
 وهو غير المكون عندنا ٤ لصحة الانفكاك بينهما من الجانبين لان التكوين
 ثابت في الازل بدون المكون ضرورة ان تعلقه بالمكونات فيما لا يزال وقت
 وجودها وكذا المكون منفك عنه في الحيز فلا يكون التكوين اضافة
 كالضرب حتى يلزم ما ذكر بل صفة حقيقية ذات اضافة والاى وان كان
 اضافة لم يكن غير الامتناع انفكاكه حين كونه اضافة عن المكون ضرورة
 ان النسبة لا تتحقق بدون المنتسبين (قوله وليس بشئ آه) اى ما جعله بعض
 الشراح ليس بشئ لان صحة الانفكاك من جانب التكوين غير مسلمة
 عند الخصم ٥ لان التكوين عنده اضافة لا تتحقق بدون المكون وصحة
 الانفكاك في جانب المكون لا يفيد في اثبات كونه صفة حقيقية حتى لا يلزم
 من قدمه قدم المكونات لانها موجودة حال كونه اضافة ٩ فان المكون حال
 بقاءه موجود بدون التكوين فلا يتم الجواب عن الشبهة المذكورة ٨ ويخطر
 بالبال ان الجواب المذكور غير موقوف على ان تكون صحة الانفكاك في جانب
 التكوين مسلمة عند الخصم القائل بحدوثه لان الشبهة المذكورة كانت واردة
 على مذهب القائلين بقدم التكوين فيكفيها الجواب على مذهبهم كيف
 وحاصل الجواب منع الملازمة اى لانسم انه يلزم من قدم التكوين قدم المكونات
 لان التكوين غير المكون عندنا لصحة الانفكاك بينهما عندنا فلا يكون اضافة
 كالضرب ولا شك انه لا معنى حينئذ لان يقال انا لانسم صحة الانفكاك بينهما يدل
 على ما قلنا تفسير المص قوله وهو غير المكون بقوله عندنا دلالة لانشو بهارية
 على انه لو كان صحة الجواب موقفا على تسليم الخصم لم يتم الجواب المذكور
 بقوله وهو تكوينه للعالم ولكل جزء من اجزائه لوقت وجوده ايضا لان
 الخصم لا يسلم كون التكوين صفة تتعلق بالمكونات في وقت وجودها بل
 عنده نفس التعلق (قوله ٨ على ان عدم الزيربة لا يكفي آه) منع للملازمة

التامة ووجود المعلول
 متأخرا عن الوجود
 ومتقدما على الاتصاف
 به اى اتصاف المعلول
 بالوجود فالصواب
 ههنا ايضا ما ذكره
 لا ما ذكره هذا المحشى
 وتحقق هذا المقام ان
 التكوين في محل النزاع
 ههنا بمعنى ما يطلق عليه
 التكوين في الشرع
 لا بمعنى خصوصية
 الاضافة والالم يمكن
 الحكم بقدمه من الما
 تريدية ولا بمعنى
 خصوصية المبدأ والا
 لم يمكن بحكم الاشاعة
 بحدوثه فحينئذ لا غبار
 في كون هذا القول
 متعالملازمة ولا حاجة
 الى ما ذكره هذا المحشى
 وامثاله من الاقويل
 الباطلة كما لا يخفى
 (كلشوى) اقره لانه
 اذا كان معنى الحادث
 الخ فيدان هذه الملازمة
 انما تتم بلا حظة
 ما سبق من حدوث
 العالم بجميع اجزائه
 وبعد ذلك لا حاجة
 الى جعل التكوين بمعنى

الاحداث اذا المراد وهو تكوينه للعالم ولكل جزء منه حادث الا ان يقال بعد ذلك ينحصر (التي)
 التكوين في الاحداث لكنه لا يوافق ما سبق من الخيال من ان التكوين عام للفاعل الموجب والمختار (كلشوى)

٣ قوله من تمة الجواب اى ٢٣٣ من زمرة الجواب بان يكون جوابا آخر وليس المراد ان

الجواب الاول ناقص لا يتم بدونه كالا يخفى (ككنبوى) ٤ قوله نسخة الانفكاك بينهما من الجانبين الخ اقول الصواب حذف قوله من الجانبين في تحرير كلام القائل لان قول القائل لامتناع انفكاكه حينئذ عن المكون صريح في ان كلامه مبنى على ان اللزوم من جانب واحد كاف في نفى الغيرية ولذا اورد عليه المحشى بالعلوالة وايضا لا وجه على هذا لقول الخيالى وفي المكون موجوده في الاضافة ايضا فالحق ان كلام القائل محتمل للوجهين وكلام المولى الخيالى مبنى على التردد بان يقال ان اراد صحة الانفكاك من الجانبين فانفكاك التكوين عن المكون في الوجود او الحيز يمتنع لخصم وان اراد صحة الانفكاك في احدهما ولو من جانب واحد فسلم عند الكل

التى ذكرها ذلك البعض بقوله والا لما كان غيراله يعنى انا لانم انه لو كان اضافة لم يكن غير الان كونه اضافة اما يستلزم اللزوم وعدم الانفكاك من جانب واحد وهو لا يستلزم عدم الغيرية اذ لا يكفيه اللزوم من جانب واحد كالعرض الجزئى مع المحل الجزئى والصفة المحدثه مع الذات فان اللزوم من جانب العرض والصفة متحقق مع انهما معايران للمحل والذات ٩ ولا يخفى ان هذا المنع لا يضر اذ يكفي في الجواب ان يقال وهو غيره نسخة الانفكاك بينهما من الجانبين عندنا فلا يكون اضافة عندنا كالضرب والالامتنع انفكاكه حينئذ عن المكون من غير ذكر نفى الغيرية في البين (قوله والصفة المحدثه مع الذات) اراد به الصفات المتجددة لذاته تعالى ٢ من كونه قبل كل شئ وبعده ورازقا وخالقا ومحيا ومميتا الى غير ذلك من الاضافات فلا يرد ما قال الفاضل الجلى ان الصفات المحدثه داخله في العرض فذكرها مستدرك قال في شرح المواقف من الصفات ماهى غير الذات كصفات الافعال من كونه خالقا ورازقا ونحوهما (قوله قيل عليه ان التكوين آه) قائله من جعل قوله وهو غير المكون من تمة الجواب باحثا على توجيه الشارح وحاصله ان الدليل لا يثبت المدعى لان المدعى اثبات مغايرة التكوين الذى هو مبدأ الفعل للمكون على ما يدل عليه عندنا فان التكوين عند المصنف ومن يوافقه مبدأ الفعل ولذا جعله صفة ازلية واللازم من الدليل هو تغاير الفعل الذى هو اثره للمفعول (قوله ولو سلم لم يكن غير آه) يعنى لو سلم ان التكوين نفس الفعل لامبداءه فلا يكون غيرا لامتناع انفكاكه عن المكون ضرورة عدم تحقق الاضافة بدون المضافين ولو سلم غير يتد بالمفعول يلزم ان يكون مغايرا للفاعل ايضا لان الانفكاك من جانب واحد اعنى من جانب الفاعل متحقق ههنا ايضا فيلزم ان تكون الصفة غير الذات وهو مخالف لما تقرر عندهم من ان الصفات ليست غير الذات ولا يخفى عليك ان التسليمين غير وارد على الشارح اذ لم يحمل الغير على المصطلح بل على ما يقابل العين بحسب المفهوم ٣ كما تفصح عنه الدلائل الموردة في اثبات الغيرية وقوله وهذا كله تنبيه على كون الحكم آه وجعلهما ارادا على تقدير ان يكون قوله وغير المكون من تمة الجواب بمحمل الغير على المصطلح على ما قاله المحشى المدقق ليس بشئ لان هذا الدليل اعنى قوله لان الفعل يغاير المفعول من الشارح وهو لم يجعل قوله وهو غير المكون من تمة

اذ المكون منفك عن التكوين في الحيز لكن الدليل حينئذ جار في الاضافة ومستلزم لان لا تكون الاضافة اضافة وهو اجتماع النقيضين هكذا يجب ان يفهم هذا المقام (ككنبوى)

٢٣٤ الكمال يعني ان صحة انفكك
٥ قوله لان التكوين عنده اضافة الخ وهذا حاصل ما قال المحشى

الجواب ولم يحمل الغير على المصطلح (قوله وجوابه ان الكلام الزامى آه) يعني
ان هذا الاستدلال مبنى على مذهب الخصم القائل بان التكوين عين المكون
وانه اضافة والغرض منه الزامه وحاصله ان التكوين غير المكون لان
التكوين على ما زعمت نفس الفعل والفعل يغير المفعول بالضرورة (قوله
ويمكن ان يراد آه) اى يمكن ان يقال فى دفع الاعتراض ان المراد بالفعل مابه
الفعل ومداوة اما حقيقة عرفية فان الفعل والخلق والتخليق والاختراع
والاحداث والتكوين وان كان يدل على المعنى الاضافى لكن المراد فى
اصطلاحهم مداوة على ما مر واما مجازا بذكر اللازم واردة الملزوم
ويكون قوله كالضرب تنظيرا لا تمثيلا حتى يرد ان الضرب ليس مبدءا
الفعل بل نفس الفعل فلا يكون موافقا للمعلمه (قوله وقد عرفت آفا
جواب آه) لعل هذا الجواب من المحشى مبنى على تقدير تسليم ان يكون
المراد بالغير المصطلح نقل عنه فان قوله ليس بشئ لان صحة الانفكك آه
جواب صريح عن التسليم الاول وفى قوله والصفة المحدثة مع الذات اشارة
الى الجواب عن التسليم الثانى يعنى ان الفعل بمعنى الاضافة حادث ولا محذور
فى مغايرة الصفة المحدثة مع الذات انتهى كلامه والاظهر ان يقول فان قوله
على ان عدم الغيرية لا يكفيه اللزوم من جانب واحد جواب صريح
عن التسليم الاول و اراد بقوله حادث متجدد لان الفعل بمعنى الاضافة امر
اعتبارى لا وجوده فى الخارج وكذا من الصفة المحدثة لعدم الصفة المحدثة
لذاته تعالى والالزم كونه محلا للمحادث بل له صفات متجددة قبل كل شئ
وبعد وحميا وميتا ورازقا وخالقا الى غير ذلك من الاضافات والاعتبارات
(قوله اذا احتياج اليه) يعنى ان احتياج المكون الى الصانع انما هو فى
التكوين والايجاد فاذا كان عين ذاته يكون المكون محتاجا فى وجوده
الى ذاته اذ لو احتاج الى موجود غيره يكون اليجاد صفة لذلك الغير فلا يكون
عين المكون وهذا خلف ٤ فيكون مستغنيا عنه وقد يما اقتضاء ذاته وجوده
قبل تفسير التكوين بالايجاد اشارة الى ان المراد بالتكوين الاضافة لا مبدءا
فيكون هذا الكلام الزاميا ايضا (قوله القدم اما لغوى آه) يعنى
ان القدم اما مأخوذ من القدم اللغوى وهو مضى الزمان الطويل المعبر عنه
بالفارسية پيش بودن ٥ فالعنى انه ادوم من العالم واسبق منه بالزمان بمعنى
انه مضى عليه زمان طويل لم يمض على العالم ضرورة انه حادث وهذا

التكوين عن المكون
كانت مبنية على كون
التكوين صفة حقيقية
ازلية وهذا غير مسلم
عند الخصم بل هو
محل النزاع فذلك
البعض يلزمه المصادرة
فى جوابه انتهى اقول
بل الصحة مبنية على
كونه تعالى خالقا فى
الازل فى كلامه الازلى
ولا مكون فى الازل
ويلزم منه ان لا يكون
اضافة بل صفة حقيقية
فلا يلزم المصادرة
كما لا يخفى (كلمبوى)
٦ قوله فان المكون
حال بقائه الخ هكذا
ذكره هنا كثير من
اصحاب الحواشى وفيه
ما فيه اما اول فلان
دوام المكون وبقائه
بدوام تعلق القدره
او التكوين وبقائها
فلا بد ان يحمل تفسيرهم
حالة البقاء ايضا واما
ثانيا فلانه ياباه قول
الخيالى ههنا ايضا
حيث قال وفى المكون
بالاخراج على ما يعم

موجودة فى الاضافة ايضا اى كانت موجودة فى مبدء الاضافة ومن البين ان مبدء الاضافة (على)
صفة قديمة وما ثبت قدمه استحاله عدمه فلا يصح انفكك المكون عنه فى الوجود فالصواب ان يقال

ههنا فان المكون متخير دون التكوين ٢٣٥ اضافة كان او مبتدأ ها كما لا يخفى وبهذا يندفع

عن الخيالي ما توهمه اصحاب الكمال فتأمل
(ككتبوى)

٧ قوله ويخطر بالبال الخ اقول كلام المولى الخيالي مبنى على ماهو الظاهر من كلام القائل من كون هذا الكلام من المصنف حكما مشيرا الى المعارضة في المقدمة اعنى قول المستدلين بانه لو كان قديما لزم قدم المكونات فان هذه الملازمة مدللة في استدلالهم ولذا فرغوها على قولهم ان التكوين لا يتصور بدون المكون كالضرب بدون المضروب او معارضة في هذا القول ان جعل قوله كالضرب آه دليلا عليه لثلا يلزم الغضب او جل على تجويزه والحاصل ان الظاهر هو الاستدلال بان يقال ان التكوين ليس باضافة فيتصور بدون المكون او فلا يلزم من قدمه قدم المكونات

على تقدير ان لا يلاحظ لزوم قدم العالم واما من القدم الاصطلاحى بمعنى عدم سبق العدم فالمعنى اقوى قدما واولى من العالم وهذا على تقدير ان يلاحظ لزوم قدم العالم فان التكوين اذا كان نفسه يكون قديما الا انه لا يكون قديما كالواجب لانه قديم بالتكوين لان وجوده به فلا بد ان يلاحظ المكون بعنوان 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 آخر لو غفل عندهم يحكم بقدمه فيكون الواجب اشد واقوى قدما عند العقل وهذا على طبق ما قال الحكماء ان الموجود الذى وجوده عينه اقوى موجودية من الموجود الذى وجوده مقتضى ذاته اذ لا يمكن تصور الخلو عن الوجود في الاول بخلاف الثانى وان كان الخلو عن الوجود فيهما محالا في الخارج فتدبر ولا تلتفت الى ما قال الفاضل المحشى من ان كون الواجب اقوى قدما محل بحث (قوله وذلك بحكم الى آخره) يعنى كون نظام العالم على الوجه الاوفق والاصح دليلا على كون صانعه قادرا مختارا حكم يدعونه الاصحاب من الضرورة فانه اذا كان موجبا لم يكن على الوجه الاصح بل على الوجه المتعين الذى لا وجه وراء هذا لكن دعوى الضرورة في محل المناقشة خصوصا اذا ادعى الخصم ان مبدأه لما كان كاملا من جميع الوجوه يكون اثره ايضا على الوجه الاكمل غير مسموع لانه لا بدله من دليل (قوله نعم يمكن المناقشة باحتمال الواسطة) بان يقال نظام العالم على الوجه المذكور انما يدل على كون مؤثره عالما قادرا مختارا ولم يقتض ان يكون الواجب كذلك اذ يجوز ان يكون ذلك المؤثر وسطا مختارا صادرا عن الواجب بطريق الايجاب والجواب بان ماسوى الله حادث ولا يمكن استناده الا بطريق الاختيار غير تام لانه مبنى على اثبات حدوث جميع ماسوى الله وهو لم يثبت جدا بل انما يثبت حدوث ما ثبت وجوده من الممكنات واستدل عليه بعض الاكابر بان كل ماسوى الواجب تعالى ممكن وكل ممكن مقتدر الى مؤثر وكل مقتدر محدث لان تأثير المؤثر فيه بالايجاد ولا يجوز ان يكون حال البقاء لاستحالة ايجاد الموجد فبقي ان يكون اما حال الحدوث او حال العدم 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

فعلى هذا لا يتجه ما اورده عليه هذا المحشى من انه مقابلة المنع بالمنع وهو ليس بموجه (ككتبوى) ٧ قوله على ان عدم الغيرية الخ غاية هذه العلاوة ان يكون الجواب ممنوعا عند الخصم وهو لا يدل على عدم جعل المص

هذا القول من تمة الجواب المذكور لجواز ان يكون مسلما ٢٣٦ عند المص (كلنبوى) ٩ قوله

ان الرؤية آه (اى يشير بتفسير الرؤية بالانكشاف الى ان الرؤية مصدر مبنى للمفعول بمعنى كونه تعالى مرئيا لان الانكشاف صفة المرئى والمصدر المبنى للفاعل اى كون الشخص رأيا صفة الرأى وانما جل الشارح على الاول مع ان الثانى ايضا محتمل لتبادره منه غير تقدير شئ فى العبارة ولانه المتنازع فيه لان الخصم انما يرى المانع من جانب المرئى وان كان كل منهما لازما لآخر فعلى هذا يكون قوله واثبات الشئ ايضا مصدرا مبنيا للمفعول اى كون الشئ مثبتا لكن قوله فيما بعد ولنا بالنسبة اليه حالة مخصوصة هى المسماة بالرؤية يدل على انه مصدر مبنى للفاعل ويمكن ان يقال تفسير الرؤية بالانكشاف تفسير باللازم فلا حاجة الى التأويل ويكون موافقا لما فى شرح المقاصد انا اذا عرفنا الشمس بحد اورسم كان نوعا من المعرفة ثم اذا ابصرنا وغضنا كان نوعا آخر من الادراك فوق الاول ثم اذا فتحنا العينين كان نوعا آخر من الادراك فوق الاولين سميناه بالرؤية (قوله هذا هو الامكان الذهنى آه) يعنى عدم الحكم بامتناعها بعد التخلية هو الامكان المفسر بتجويز الذهن وفرضه مع عدم المانع الشامل للممتنع الذى يكون العلم بامتناعه كسبيا اذ يصدق عليه ان العقل بعد التخلية وعدم ملاحظة الدليل لا يحكم بامتناعه وهو ليس محل النزاع لان الخصم قائل بامكان الرؤية بهذا المعنى فانه يقول ان العقل بعد التخلية لا يحكم بامتناع الرؤية لكن بعد ملاحظة الدليل من كونه تعالى مجردا عن المكان والجهة وعدم كونه جسما فكيفا بالعوارض التى هى شرط الرؤية يحكم بامتناعه انما النزاع فى الامكان الذاتى المقابل لامتناع المفسر بان لا يكون الوجود والعدم مقتضى الذات فالصواب ان يقول ان العقل اذا خلى ونفسه يحكم بعدم امتناع رؤيته ويمكن ان يقال ان الامكان الذهنى كاف فى هذا المقام وان غفل عنه السلف الكرام لان العقل اذا لم يحكم بامتناعه بعد التخلية علمنا بالظواهر الدالة على الوقوع ما لم يتم دليل على امتناعه اذ لا يمكن صرف الظواهر ولا التوقف فيها بمجرد احتمال ان يظهر دليل عقلى على الامتناع اذ لو كفى مجرد جواز ذلك فى الصرف والتوقف لوجب الصرف والتوقف فى جميع الظواهر الواردة فى الاحكام الشرعية اذ يجوز ان يظهر دليل عقلى على امتناعها فعمل ان عدم حكم العقل بالامتناع بعد التخلية كاف لنا فى العمل بالظواهر ويؤيد ذلك ان القوم لم يتعرضوا لاثبات الامكان الذاتى فى سائر السمعيات كالسمع

ولا يخفى ان هذا المنع الخ لا يخفى ان ما ذكره اثبات بتغيير الدليل وهو لا يدفع المنع عن الدليل الممنوع (كلنبوى)

٢ قوله من كونه قبل كل شئ الخ فيه انها صفات اعتبارية غير موجودة فى الخارج والغير ان موجود ان فيه فالصواب الاقتصار على صفات الافعال كما فى شرح المواقف فان المراد بها مبدأ تلك الافعال من حيث تعلقه بخصوصيات المتعلقةات فان ذلك المبدأ وان لم يكن غير الذات بالنظر الى ذاته لكنه غيره بشرط تعلقه بالممكناب لانه بشرط التعلق الحادث منفك عن الذات فيكون غيرا فتدبر (كلنبوى)

٣ قوله كما يفصح عنه الدلائل الواردة الخ لانها بابطال نقيض المدعى يجعل النفسية والعينية نقيضا للغيرية ومن البين انها انما

يكون نقيضا للغيرية اللغوية المصطلحة لثبوت الواسطة بينهما هى ان لا تكون (والبصر) عينه ولا غيره وايضا هذه الادلة انما تكون تنبيهات على المغايرة اللغوية بينهما لاعلى المغايرة

تنبه الخ كما لا يخفى
 (كلنبوى) ٤ قوله
 فيكون مستغنى عنه
 وقدمنا لاقتضاء ذاته
 التي هو التكوين وجوده
 اقول القائل بان
 التكوين عين المكون
 قائل بان الوجود عين
 الموجود وبان انفس
 الماهيات مجعولة و بعد
 ذلك لزوم القدم ممنوع
 لجواز ان يكون المكون
 والتكوين حادثين مع
 كون احدهما عين
 الآخر نعم لو كان ماهية
 المكون ازلية ووجودها
 زائدا عليه كما قال به
 جمهور المتكلمين
 والحكماء فعلى تقدير ان
 يكون التكوين الموجب
 للوجود عين تلك
 الماهية الازلية للزوم
 قدم المكون ومستغنى
 عن الصانع وليس
 كذلك فتأمل
 (كلنبوى) ٥ قوله
 فالمعنى انه اقوى قدما
 الخ هذا المقام مما تحير
 فيه الاعلام ونحن
 نقول بافضة اعلام

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 اختصار مسلك الجواز (قوله يرد عليه انه ان اريد آه) اي ان اريد
 بالفرق بالبصر الفرق برؤية البصر بين جسم وجسم وعرض وعرض
 فهو مصادرة بجعل المدعى جزءا من الدليل اذ يصير الكلام هكذا انا قاطعون
 برؤية الاعيان والاعراض لانا نفرق بالرؤية بين جسم وجسم وعرض
 وعرض وكلما كانا مفرقين برؤية البصر فهما مرئيان ولا يخفى فساد
 وان اريد به الفرق باستعمال البصر فهو لا يفيد في اثبات المقصود اعني كون
 الاعيان والاعراض مرئيين فانا نفرق باستعمال البصر بين الاعيى والاقطع
 مع عدم كونهما مرئيين لدخول العدم في مفهومهما لانهما عبارتان عن عدم
 البصر وعدم اليد والتحقيق ان الفرق بتوسط استعمال البصر لا يستلزم
 كون المفروق مبصر الجواز ان يكون المبصر عوارضه وبتوسط ذلك
 الادراك يفرق العقل بينه وبين امر آخر قيل ان الضرورة قاضية بان الرؤية
 لاتعلق بالوجود ولا اختصاص لها بشيء من الاعيان والاعراض وبهذا
 القدر يحصل المطلوب وفيه ان كون الحكم بعدم اختصاص الرؤية
 بشيء من الاعيان والاعراض ضروريا محل تأمل كيف وقد ذهب كثير
 من العقلاء الى ان المرئى هو الاعراض من الالوان والاضواء وغير ذلك على
 ما بين في محله (قوله يرد عليه ان التحيز المطلق آه) يعنى ان الحصر ممنوع
 اذ التحيز المطلق اعني كون الشيء شاعلا للتحيز سواء كان بالذات او بالعرض
 والوجوب بالغير وكونه مقابلا للرأى بل الامور العامة الشاملة كلها مشتركة
 بينهما فيجوز ان يكون علة صحة الرؤية واحدا منها قال الفاضل المحشى
 في كون وجود علة للرؤية لا يضر المعلل لان فيه ثبوت المطلق وهو
 صحة رؤية الواجب تحقق وجوب الوجود فيه واما كونه بالغير فهو امر اعتبارى
 محض فلا يصلح علة لصحة الرؤية ومتعلقا لها انتهى كلامه وفيه انا لانسلم
 ان كونه بالغير امر اعتبارى وعلى تقدير التسليم فيجوز ان يكون شرطا لعلية
 الوجوب واجيب بما مر من انا نعم بالضرورة مدخلية الوجود في العلية
 ولا يخفى ان هذا القدر لا يثبت العلية (قوله فان قلت علية الامور آه) هذا
 الجواب على تقدير تمامه انما يدفع النقض بالامور الشاملة للمفهومات باسرها
 كما ماهية والمعلومية لا المفهومات الشاملة للجوهر والعرض فقط كالمخلوقية

لا يخفى ان كون التكوين عين المكون لا ينافى ان يكون ذلك الكون تابعا لارادة الواجب تعالى
 الا يرى ان القائل بالعينية قائل بتوقف وجود الممكنات على ذات الواجب تعالى وعلى

بالتکوین الذی هو
عینه علی ارادة الواجب
تعالی اياه بان يستقل
ذاته فی کونه عین التکوین
و موجودا فیلزم
القدم والاستغناء
عن الصانع او يتوقف
علی ارادة الواجب
تعالی بان یکون ذاته
مشروطا بالارادة
فی کونه موجودا
بالتکوین الذی هو
عینه فیلزم الامر
الثانی اعنی ان لا یکون
للخالق تعلق بالعالم
سوی انه اقدم منه
قادر علیه اذله تعالی
ان لا یرید وجوده
بالتکوین الذی هو
عینه فهو تعالی قادر
علیه بذلك الطريق
سواء كان المکون
قدیما او حادثا وبهذا
البیان اندفع عن
الشارح والمولی
الخیالی امور الاول
ما اورده قول احمد
من ان قول الشارح
وقادر علیه غیر صحیح
لان العالم حینئذ
حاصل بنفسه وتحصیل

والکثرة مثلا والجواب الحاسم لمادة الشبهة ما سیجی^ع من الشارح من ان المراد
بالعلة متعلق الرؤیة ولا شک ان شیئا من الامور العامة لا یصلح متعلقا لها
لکونها امورا اعتباریة غیر موجودة فی الخارج (قوله قلت يجوز ان یشرط
آه) یعنی يجوز ان یشرط علیة واحد من تلك الامور بشی^ع من خواص الممكن
الموجود كالحدوث وتساوی طرفی الوجود والعدم الی ذاته الی غیر ذلك
فلا یمکن تحقق ذلك الامر من حیث کونه علة للرؤیة فی الواجب والمعدومات
ولا یلزم صحة رؤیتهما وبما حررنا لك ظهر فساد ما قال الفاضل المحشی
واما قوله فیجوز ان یشرط بشی^ع من خواص الموجود الممكن فمدفوع بما
یذکره فیما بعد من ان امتناع وجود الرؤیة لفقده شرط او وجود مانع لا یمنع
الصحة المطلوبة اذ لم یجعل شی^ع من خواص الموجود الممكن شرطا لوجود
الرؤیة حتی یتیم ما ذکره بل شرطا لعلیة ذلك الامر ولا شک انه اذا
كان شی^ع من تلك الخواص شرطا للعلیة لا یکون ذلك الامر من حیث العلیة
متحققا فی الواجب فلا یلزم صحة الرؤیة (قوله وایضا لو علت آه) یعنی
لو كانت علة صحة الرؤیة الامکان لصح رؤیة المعدوم الممكن لتحقق
الامکان فیہ لکنه مخالف للضرورة (قوله وفیه نظر آه) نقل عنه وجه
النظر انه يجوز ان یشرط علیة الامکان بشی^ع من خواص الموجود كما اشیر
الیہ آنفا (قوله لان التأثير صفة اثبات الی آخره) هذا الکلام من السید الشریف
مبنی علی ظاهر ما یفهم من عبارة المواقف من قوله وهذه العلة لا بد ان تكون
مشترکة والالزم تعلیل الواحد بالعلل المختلفة وذلك غیر جائز لما مر فی مباحث
العلل انتهى والا فالعلة ههنا لیست بمعنی المؤثر بل بمعنی متعلق الرؤیة كما
سیجی^ع یعنی ان العلة لا بد ان تكون مؤثرة والتأثیر صفة اثبات فثبوته فرع
ثبوت المثبت له فلا یتصف به العدم الصرف ولا ما یرتکب منه ولو قیل
ان الرؤیة لاتعلق بالمعدوم لکان صحیحا فی نفسه لکن لا ینتظم بظاهر
کلام الشارح (قوله ویرد علیه انه لا ینتفع آه) یعنی ان الدلیل المذكور انما
یدل علی انه لا یمکن ان یکون العدم نفس العلة الفاعلیة او جزأها ولا یدل
علی انه لا یمکن ان یکون نفس العدم شرطا لها فیجوز ان یکون الوجود
بشرط الحدوث او الامکان علة للرؤیة فلا یتثبت صحة رؤیة الواجب نقل
عنه وانت خیر بان احتمال الشرطیة لا یقتصر علی العدم بل يجوز ان یناقش
باحتمال ان یشرط علیة الوجود بكل ما یخص بالممكن انتهى ومن هذا ظهر

الحاصل متمتع والمتمتع لیس بتقدور والثانی ما اورده علی المولی الخیالی من التوجیه الاول فی قوله (ان)
اقدم من القدم بالمعنی اللغوی المبنی علی حدوث العالم غیر صحیح لان قول الشارح وان لا یکون للصانع

لزوم القدم والثالث ما
 اوردوا عليه من انه اذا
 كان التكوين عين المكون
 كان المكون واجبا
 بالذات فلا يكون
 الواجب تعالى اولى
 قدما منه انتهى واما
 ما ذكره هذا المحشى في
 دفع الثالث فليس بشئ
 قطعاً لان ملاحظة
 الواجب تع بعنوان
 خالق العالم وغيره
 مما لا يدل على علمية ذاته
 تعالى لوجوده ايضا
 ممكنة فلا فرق بينهما
 في انهما ان لوحظا
 بعنوان مخصوص بحكم
 العقل بلزوم قدمهما
 وان لوحظا بعنوان
 آخر فلا يحكم به هكذا
 يجب ان يفهم هذا المقام
 ولا محذور ههنا على
 هذا سوى انه ينبغي
 للشارح ان يأتي في هذا
 العطف او الفاصلة بدل
 الواو الواصلة لان
 كون التكوين عين
 المكون يستلزم احد
 الفسادين المذكورين
 لاعلى التعيين لا كليهما

ان ما ذكره الفاضل المحشى في دفع هذا الايراد من انه قد صرح الشارح
 بان المراد بالعلقة متعلق الرؤية والقابل لها ولا خفاء في لزوم كونه وجوديا وهذا
 معنى ما ذكره في شرح المواقف ويؤيده ما ذكره في ايضاً ان المراد بعلقة صحة
 الرؤية ما يمكن ان يتعلق به الرؤية لا ما يؤثر في الصحة واحتياج الصحة الى
 العلة بمعنى المتعلق ضروري ونعلم ايضاً بالضرورة ان متعلق الرؤية امر
 موجود لان المعدوم لا يصح رؤيته قطعاً انتهى كلامه لا يدفع الايراد المذكور
 اذ يجوز ان يكون امر موجود من خواص الممكن شرطاً للوجود على ان حل
 العلة ههنا على المتعلق مما يخل بنظم الكلام على ما مر في الحاشية السابقة
 (قوله فان امتناع وجود الرؤية آه) تعليل للمقدمة المطوية تقريره ان هذا
 الامتناع على تقدير ثبوته لا يضر فان امتناع وجوده آه يعني امتناع الرؤية
 موقوف على ثبوت كون الشيء من خواص الممكن شرطاً او من خواص
 الواجب مانعاً وهو لم يثبت وعلى تقدير ثبوته لا يضر فان امتناع وجود
 الرؤية لفقده شرطه او تحقق مانع لا يمنع الصحة المطلوبة اعنى الصحة بحسب
 الذات مع قطع النظر عن الامور الخارجية (قوله يرد عليه ان حاصل آه)
 يعني ان حاصل هذا الكلام هو ان متعلق الرؤية مشترك بين الجوهر والعرض
 بحسب الواقع فان خلاصته ان متعلق الرؤية وجودى وليست في صورة
 رؤية الشبح من بعيد خصوصية الجوهر والعرض بل الوجود المطلق
 وهذا الكلام لا يدفع الاعتراض المذكور بقوله فالواحد النوعى آه عن الطريق
 المذكور بقوله انا قاطعون برؤية الاعيان آه اذ خلاصته انا لانسلم انه لا بد
 للحكم المشترك من علة مشتركة لم لا يجوز ان يكون ذلك الحكم واحداً نوعياً
 فيعمل بالمتخلفات فلا يستدعى علة مشتركة ودفعه انما يكون باثبات المقدمة
 المنعومة وهى انه لا بد للحكم المشترك من علة مشتركة والكلام المذكور لا يثبت
 فانه انما يدل على ان علته امر مشترك في الواقع لانه لا بد ان يكون مشتركاً
 واجيب بان هذا جواب بتغيير الدليل وهو شايع فيما بينهم وليس بتحرير
 للطريق المذكور بحيث يندفع عنه الاعتراضات حتى يرد ما ذكره المحشى
 وفيه بحث اذ قوله بان المراد بالعلقة متعلق الرؤية والقابل لها ولا خفاء
 في كونه وجودياً يدل دلالة جارية على ان الجواب بتحرير الطريق السابق بحيث
 يندفع به الاعتراضات (قوله ويستلزم استدراك الى آخره) عطف على قوله
 لا يدفع يعني ان هذا الكلام يستلزم استدراك التعرض لامور لرؤية الجوهر

فليحمل الواو الواصلة على او الفاصلة ومبنى هذه الشبهات على زعم ان كون التكوين عين المكون يستلزم
 كون المكون واجباً بالذات وليس كذلك كما ان قول القائلين بان وجود الممكن موجود في الخارج

بالذات لانهم يقولون
بانه تعالى اوجد
المكونات بوجود زائد
عليها ووجودها
بوجود هو عينه ومن
البين ان الموجد
لا يكون واجباً بالذات
فليكن الكلام ههنا
على مثله ولا يلزم
منه تأثير الواجب في
المكون اذ الارادة
ليست بمؤثرة نعم يكون
قدرته تعالى على
المكون بمعنى صحة
ارادته وعدم ارادته
لا بمعنى صحة الفعل
والترك ويمكن ان يقال
معنى قول الشارح
وقادر عليه قادر على
ايجاده لولا تكونه
بنفسه على ان يحمل
مراد القائلين بان
التكوين عين المكون
على القضية الخارجية
لا على الحقيقة لكنه
لا يدفع اليراد الثالث
لان المتكون بنفسه
ازلا وابتدا واجب
بالذات بناء على ان
مجرد الرجحان الغير
البالغ حد الوجوب

والعرض ولا اشتراك الصحة بينهما ولا استلزام الاشتراك في العلة الاشتراك
في المعاول اذ يكفي ان يقال اذا رأينا زيدا لا ندرك منه الا هويته ما وكونه موجوداً
من الموجودات ولذا قد لا تقدر على تفصيل ما فيه من الجواهر والاعراض
فعل ان متعلق الرؤية اولا وبالذات هو الهوية المطلقة وهي مشتركة بين
الواجب والممكن فيصح ان يرى ولا حاجة الى المقدمات المذكورة كما لا يخفى
هذا خلاصة كلام المحشى وللفاضل المحشى ههنا كلام لا طائل تحته كما
يظهر بادنى تأمل (قوله رد بان مفهوم الهوية آه) هذا الرد ذكره السيد
السند في شرح المواقف وحاصله ان مفهوم الهوية المطلقة المشتركة بين
الهويات امر اعتبارى ك مفهوم الحقيقة والماهية فلا يصح ان يكون
متعلقاً للرؤية والا لزم صحة رؤية المعدومات بل المرئى من الشبح البعيد هو
الخصوصية الموجودة فيه الا ان ادراكها اجالى لا يمكن به على تفصيلها
فان مراتب الاجال متفاوتة قوة وضعفاً فليس كل اجال وسيلة الى تفصيل
الايرى ان قولنا كل شىء فهو كذا فلذا فاعل تلك الخصوصية مدخل في الرؤية
فلا يصح رؤية الواجب (قوله ثم اعلم ان هذا الدليل آه) يعنى ان الدليل
المذكور لا يثبت صحة رؤية الواجب منقوض بصحة الملموسية فان الدليل
المذكور بعينه جار فيهما مع امتناع كون الواجب ملموساً وتقريره ان الملموسية
مشتركة بين الجوهر والعرض لانا نفرق باللمس بين جسم وجسم فانا نميز
الطويل من العريض والطويل من الاطول وليس الطول والعرض عرضين
قائمين بالجسم لما تقر ان الجسم مركب من الجواهر الفردة فلمس الطول
والعرض هو لمس الجواهر التي تركب منها الجسم وكذا نفرق باللمس بين
عرض وعرض فانا نميز الرطب عن اليابس والخشن عن الاملس فالملموسية
مشتركة بين الجوهر والعرض ولا بد للحكم المشترك من علة قابلة مشتركة
وهي ليست الا الوجود وبما حررنا لك ظهر ضعف ما قاله الفاضل المحشى
يمكن ان يقال ان صحة الملموسية مختصة بالاعراض فلا تقض بصحة الملموسية
لعدم جريان الدليل فيها لان الدليل الذى اورد على رؤية الاعيان جار
بعينه في ملموسية الاعيان بلا تفاوت على ما حررنا فان تم في الموضوعين
والا فلا اجاب عنه بعض الفضلاء باننا نلتزم صحة ملموسية الواجب فان ما تقر
من الشيخ الاشعري من انه يجوز ان يدرك بكل خاصة ما يدرك بالخاصة
الاخرى فيفيد استلزام صحة الابصار صحة اللمس الا انه لما يرد النقل باللمس

غير كاف في الوجود فلا يندفع به اليراد الاول ايضا على تقدير حل القدم على المعنى المصطلح فتأمل (لم)
في هذا المقام فانه محار الافهام (كسبوى) ٦ قوله وفيه انه لو تم الخ ونحن نقول جريان الدليل في الصفات

لم يلتفت الى البحث عن صحته وانت خير بان ما ذكره يقتضى صحة المدوقية
 والمشومية والمسموعية وهو سفسطة لا يقبلها الطبع السليم ولذا قال في شرح
 المقاصد واما النقض بصحة الموسية فقوى والانصاف ان ضعف هذا
 الدليل جلى (قوله يرد عليه انه يصح ان يقال آه) يعنى انا لانسلم ان المعلق
 بالممكن ممكن فانه يصح ان يقال ان انعدم المعلول انعدم العلة والعلة
 قد تكون ممتنع العدم مع امكان عدم المعلول في نفسه كالصفات بالنسبة الى
 الذات والعقل الاول بالنسبة اليه عند الحكماء فيجوز ان تكون الرؤية
 الممتعة معلقا بالاستقرار الممكن والسر في جواز تعليق الممتنع بالممكن ان
 الارتباط بين المعلق والمعلق عليه انما هو بحسب الوقوع بمعنى انه ان وقع
 عدم المعلول وقع عدم العلة والممكن الذاتى قد يكون ممتنع الوقوع كالممتنع
 الذاتى 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 الصرف الخالى عن الامتناع مطلقا ولا شك ان امكان
 عدم المعلول المعلق عليه فيما امتنع عدم علته ليس كذلك بل التعليق
 بينهما انما هو بحسب الامتناع بالغير فان استلزام عدم الصفيات وعدم
 العقل الاول عدم الواجب من حيث ان وجود كل منهما واجب وعدمه
 ممتنع بوجود الواجب واما بالنظر الى ذاته تعالى مع قطع النظر عن
 الامور الخارجية فلا استلزام بخلاف استقرار الجبل فانه ممكن صرف غير ممتنع
 لا بالذات ولا بالعرض واما الرد بان المعلق عليه استقرار الجبل بعد النظر
 بدليل الفاء وحين تعلق ارادة الله تعالى بعدم استقراره عقيب النظر
 استحالة استقراره وان كان بالغير فليس بشئ لان استقرار الجبل حين تعلق
 ارادته تعالى بعدم استقراره ايضا ممكن بان يقع بدله الاستقرار وانما المحال
 استقراره مع تعلق ارادته بعدم الاستقرار كما يفصح عنه الشارح قال
 الفاضل المحشى والحق ان التركيب المذكور لا يصح في اللغة بل الصحيح ان
 يقال ان انعدم العلة انعدم المعلول وليس بشئ اذ لا شك في صحة قولنا اذا
 اتقى اللازم اتقى الملزوم مع انه قد يكون الملزوم ممتنع الانتفاء قيل ان سلمنا
 ان الارتباط بينهما بحسب الوقوع لكنه اذا فرض وقوع الشرط الذى
 هو ممكن في نفسه فاما ان يقع المشروط فيكون ايضا ممكنا والا فلا معنى
 للتعليق وايراد الشرط والمشروط وفيه بحث اذا الارتباط والتعليق بحسب

مدفوع بانه يجوز ان
 يكون ذلك البعض نافيا
 لزيادة الصفات الحقيقية
 وقد تقدم من هذا المحشى
 انه لا بأس في نفيها ولو سلم
 فراد ذلك البعض ان كل
 ماسوى الواجب ممكن
 مغاير لذات الواجب
 تعالى وصفاته وكل
 ممكن كذلك مقتدر في
 وجوده الى مؤثر
 وموجد فلا يجرى
 في الصفات نعم لو توقف
 ثبوت كونه تعالى فاعلا
 مختارا لاموجبا على حد
 حدوث ماسوى الذات
 والصفات لم يتم ذلك
 الاستدلال لاستلزامه
 المصادرة كالا يخفى
 (كلنبوى)

الوقوع في نفس الامر لا الفرض فيجوز ان يفرض وقوع الشرط مع عدم
 وقوع المشروط قتا (قوله منها ان الرؤية مجاز عن العلم الضروري آه)
 يعني ان الرؤية في ارني مجاز عن العلم الضروري اي ما يكون حاصله بلا نظر
 وفكر بطريق ذكر الملزوم و ارادة اللازم وذلك شايع فعني رب ارني انظر
 اليك اجعلني عالما بك علما ضروريا وهذا تأويل الجاحظ ومن تبعه (قوله
 واجيب بان النظر آه) يعني لو كانت الرؤية بمعنى العلم الضروري لكان
 النظر المذكور بعده ايضا بمعناه وليس كذلك فان النظر الموصول بالي نص
 في الرؤية لا يمتثل سواء فلا يترك بالاحتمال (قوله مع ان طلب العلم آه) علاوة
 اي على ان طلب العلم الضروري يدل على ان موسى عليه السلام لم يكن عالما
 بربه ضرورة مع انه يخاطبه وذلك غير معقول لان المخاطب في حكم الحاضر
 المشاهد وما هو معلوم بالنظر ليس كذلك كذا في شرح المواقف (قوله ويرد
 عليه ان المراد آه) اي يرد على العلاوة ان المراد بانني هو العلم بهويته
 تعالى الخاصة به والخطاب لا يقتضي العلم بالهوية الخاصة بل العلم
 بوجه كلي فان من يخاطبنا من وراء الجدار انما نعلم بوجه كلي لابهويته
 الخاصة قيل ان اريد بالعلم بهويته الخاصة انكشاف هويته تعالى عند موسى
 عليه السلام انكشاف المشاهدة فهو الرؤية بعينها وان اريد وقوع
 نوع آخر من الانكشاف فلا بد من تصويره وبيان امكانه في حقه تعالى ولزومه
 لرؤيته وعدم لزومه لخطابه حتى يتم كلام المؤل اقول المراد بالعلم بهويته
 الخاصة هو انكشاف هويته على وجه جزئي بحيث لا يمكن عند العقل صدقه
 على كثيرين كافي المرئي بحاسة البصر ولا شك في كونه ممكنا في حقه تعالى لانه
 قادر على ان يخلق في العبد علما ضروريا بهويته الخاصة على الوجه الجزئي
 بدون استعمال الباصرة 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 التعقل وبما
 قلنا ظهر فساد ما قال الفاضل الجلي ان اريد العلم بهويته الخاصة على الوجه
 الاجمالي فهو حاصل في الخطاب ايضا وان اريد من حيث الخصوصية
 فهو لا يتصور الا بطريق الاحساس لاننا نم انه لا يتصور بدون الاحساس
 اذ ليس للحواس مدخل في العلم بل هو محض خلق الله تعالى على القاعدة
 المختارة من الشيخ الاشعري فيجوز ان يخلق ذلك العلم الجزئي في النفس الناطقة

٧ كذلك يجوز ان يسمعوا هذا ﴿ ٢٤٣ ﴾ الجواب (نسخة) ٨ قوله ففيه انا لانسلم ان كون

المسموع كلام الله تعالى
الح اقول هذا المنع
مدفوع بان مثل تلك
الامارات لا تكون حجة
على الكفار لاسيما
المرتدين لجواز ان
يحملوها على انواع
السحر الا ان يقل كما
يحملونها على السحر
كذلك يحملون سائر
المعجزات فلا يفيدهم
اخبار موسى عليه
السلام بانه كلام الله
تعالى تبصر

(كلنوبى) ٩ قوله
ولانزع لنا معكم في
هذا النوع الاخير آه
اقول كون هذا النوع
مخالفة للنوع الاول
المرتب على الابصار
في الحقيقة والماهية
محل نظر عند اهل
السنة القائلين باستناد
جميع الممكنات اليه
تعالى ابتداء من غير
شرط واستعداد فالله
تعالى قادر عندهم على
خاق الانكشاف التام
المرتب على الابصار
بدون تلك الشرائط

بدون الاحساس كما لا يخفى (قوله روى ان موسى عليه السلام اختار آه)
روى انه تعالى امره ان يأتيه في سبعين من بنى اسرائيل فاختر من كل سبط
سنة فراد اثنان فقال ليتخلف منكم رجلا فتساخوا فقال ان لمن قعد اجر من
خرج فقعدا كالب و يوشع عليهما السلام وذهب مع الباقيين فلما دنوا من الجبل
غشية غمام فدخل موسى عليه السلام بالعمام وخر وسجدا فسمعه تعالى يكلم
موسى عليه السلام يأمره وينهاه ثم انكشفت العمام فاقبلوا عليه * وقالوا
لن تؤمن لك حتى نرى الله جهرة * كذا في انوار التنزيل (قوله فعلم انهم
ارتدوا آه) اى فعل من هذه الرواية ان هؤلاء السبعين الحاضرين مع موسى
عليه السلام ارتدوا وكفروا بعد ما كانوا من اخبار المؤمنين فلا يرد الاشكال
الذى اورده الشارح اصلا لانا نختار انهم كانوا كافرين ولا نسلم توقف
علمهم بامتناع الرؤية على ان يصدقه في حكم الله تعالى بلن ترانى لانهم
كانوا حاضرين في وقت السؤال سامعين للجواب الصادر من جانب قدسه
تعالى بلن ترانى كما سمعوا الاوامر والنواهي حين السجدة وعشى العمام ٧
نعم يتوقف تصديقه عليه السلام لو كان القائلون بلن تؤمن لك الكفار
الذين لم يحضروا وقت السؤال ولم يسمعوا الجواب على ما في شرح المواقف
وما قيل ان السبعين وان سمعوا الجواب لكن موسى عليه الصلاة والسلام
هو المخبر بان كون المسموع كلام الله تعالى فيتوقف على تصديقه ٨ ففيه
انا لانم ان كون المسموع ظاهرا كلام الله تعالى موقوف على اخبار موسى
عليه الصلوة والسلام فان فيه علامات وقرائن دالة على انه ليس من جنس
كلام البشر لعدم الترتيب والاستماع من جانب واحد مثلا هذا ما سح
بخطرى العليل وذهى الكليل في وجه حل الاشكال الجليل وللفضلاء في
توجيهه مقالات كلها تعسفات تركناها مخافة التطويل (قوله للمعتزلة ان يقولوا
آه) يعنى للمعتزلة ان يقولوا نزعنا انما هو في هذا النوع من الرؤية التى
بخلقها الله تعالى في الدنيا في الحيوانات هل يجوز ان يتعلق بذاته تعالى هذا
النوع من الرؤية وينكشف عنده كالمبصرات الجسمانية اولا يجوز فعندنا
انه لا يجوز ذلك ٩ ولانزع لنا معكم في هذا النوع الاخير من الرؤية المخالفة
له في الحقيقة والماهية واللوازم والشرائط المسماة عندكم بالانكشاف التام
وعندنا بالعلم الضرورى كذا في شرح المقاصد اقول الحكم بعدم نزاعهم
في هذا النوع من الانكشاف انما يصح لو جوزوا ان يحصل الانكشاف التام

كيف وقد دل النظر الموصول بكلمة الى في الآيات على حصوله للمؤمنين ولا قرينة على التجوز

والمعتزلة لما تشبثوا هنا باذيال الفلاسفة وقالوا ٢

البصرى بدون الشروط المذكورة لكن الظاهر من مذهبهم عدم جواز ذلك حيث قالوا الادراك البصرى مشروط بالشروط فالنزاع اذن معنوى لان العلم الضرورى عندهم هو العلم بهويته الخاصة بدون توسط الابصار وعندنا الرؤية هو الادراك بالبصر بدون الشروط المذكورة وهم ينكرون لتوقفه عندهم على الشروط المذكورة والحاصل انهم معترفون بالانكشاف التام العقلى ونحن انما اثبتت الانكشاف التام الحسى وهم ينكرونه فاتحاكم المذكور تحاكم من غير تراضى الخصمين (قوله يرد عليه ان عدم المدح آه)
 يعنى انا لانسلم الشرطية المذكورة بقوله لو امتنعت الرؤية لما حصل التمدح بنفيها فان ما عدمه صفة مدح يحتمل ان يكون في صورة الامتناع اقوى في المدح وعدم تمدح المعدوم بعدم الرؤية لانسلم انه لا امتناعها بل لاشتمالها على العدم الذى هو معدن كل نقض فيجوز ان يكون هذا النفي ايضا من صفات نقضه الا يرى ان الاصوات والروايح يمكن رويتهم مع انه لا يفيد نفيها عنهما التمدح لكونهما مقرونين بعلامات النقض من الحدوث والامكان والتجدد والسر في ذلك ان الموصوف اذا كان كاملا من جميع الوجوه يكون كل مانفى عنه من صفات النقض والالم يكن كاملا من جميع الوجوه فيفيد ذلك النفي التمدح بخلاف ما اذا كان ناقصا فانه يجوز ان يكون المنفى صفة كمال نفي عنه كما نفي صفات آخر من صفات الكمال ويكون هذا ايضا من سمات نقضه فلا يفيد التمدح (قوله والحق آه) اى الحق ان امتناع الشئ لا يمنع التمدح بنفيه اذا كان من صفات النقض بل الامتناع يدل على كمال المدح فانه اذا كان المنفى من صفات النقض فكما كان النفي اقوى كان التمدح اقوى الا يرى انه قد ورد التمدح بنفى الشريك والولد في القرآن العظيم مع امتناعهما في حقه تعالى (قوله واما الكسب فيكفيه آه) دفع لما سيورد انكم اثبتتم للعبد كسب الافعال بالاختيار فنقول لو كان العبد كاسبا لكان عالما بتفاصيلها ضرورة ان كسب الشئ بالقدرة والاختيار لا يكون الا بعد العلم بذلك الشئ بالتفصيل واللازم باطل والملزوم مثله وحاصل الدفع ان الكسب يكفيه القصد والعلم الاجالى ولا حاجة الى العلم بتفاصيل المكسوب ولا شك في كون العبد عالما بافعاله على سبيل الاجال (قوله والحاصل انه فرق بين الخلق والكسب آه) يعنى حاصل الجواب انه فرق بين الخلق والكسب فان الخلق يقتضى العلم التفصيلى دون الكسب لان الخلق افادة الوجود فهو موقوف

٢ قوله قدبر لعل وجه التدبر ﴿٢٤٥﴾ ان الشئ قبل اليجاد معدوم ولا شئ من المعدوم بمشخص

وما ليس بمشخص لا يكون جزئياً عند البعد وان امكن ان يكون جزئياً في علم الله تعالى بالمشخص العلى فلا يكون اليجاد الناقص الا بالعلم به بوجه كلئى منحصر فيه بل الحكماء جوزوه في اليجاد الكامل بناء على تجوزهم كون القصد الجزئى منبعثا عن العلم الكلى المنحصر في فرد بحسب الخارج كالقيام في هذا المكان في هذا الزمان الى غير ذلك (كلمبوى)

٣ قوله ينبغى ان يجعل هذا المصدر الخ انما احتاج اليه مع ان حل المصادر على المعنى الحاصل بالمصدر شايح يفهم عنها بلا قرينة حتى ظن بعضهم انها مشتركة بين المعنى المصدرى والحاصل به لان ذلك انما هو في صيغ المصادر كالضرب والجلوس والقيام واما ما في ضمن الافعال كما ههنا فهو المعنى

على العلم التفصيلى لان الازيد والا نقص مما اتى به يمكن وكذا كل فعل من افعاله يمكن وقوعه على وجوه مختلفة وانحاء شتى فوقع ذلك المعين لاجل القصد بخصوصه والقصد اليه بخصوصه موقوف على العلم به كذلك لان القصد الجزئى لا ينبعث عن العلم الكلى كما يشهد به البديهية بخلاف الكسب فانه صرف القدرة والارادة نحو المقدور من غير ان يكون له تأثير في ايجادها فيكفيه العلم الاجالى هذا قيل والحق ان بيان الفرق بين الخلق والكسب في اقتضاءهما العلم مشكل على انه على تقدير تمامه لا يفيد اذ للمعتزلة ان يقولوا ان العلم بالتفصيل انما يشترط في الخلق الكامل واما في الخلق الناقص الذى يتصف به العباد فيكفيه العلم الاجالى اقول لا اشكال لان العلم انما يجب لتوقف تعلق القصد عليه ولا شك ان قصد العبد انما يتعلق بالفعل بوجه عام فباى وجه يريده العبد يتعلق به العلم ايضا بخلاف الخلق فانه اعطاء الوجود لامر جزئى فمالم يتصور بوجه جزئى لا يتعلق الارادة به فلا اشكال في الفرق واما ان الخلق الناقص لا يقتضى العلم بوجه جزئى فكابرة محضه لان القصد مالم يتعلق لا يوجد الفعل الاختيارى فلا بد من العلم بوجه جزئى في اليجاد سواء كان ناقصا او كاملا انما الفرق بينهما في اشتمال الحكم والمصالح ٢ قدبر والله الموفق (قوله وبه يندفع ما يقال آه) اى وبما ذكرنا من انه لا شعور بتفاصيل الافعال في حال المباشرة مع ان العلم بالعلم بعد التوجه ضرورى ولذا قيل انه علم ضرورى يتبع النظرى اندفع ما قيل يجوز ان يكون العبد عالما بتفاصيل افعاله ولا يكون له العلم بعلمه او يجوز ان يكون له شعور وعلم بذلك التفصيل ولا يبتقى زمانا طويلا ووجه دفع الاول ان العلم بالعلم ضرورى بعد الالتفات وههنا ليس كذلك ووجه دفع الثانى انه لا علم له حال المباشرة ايضا فان المحرك اصعبه يتأمل في تفصيل اجزائه عند الحركة ولا يشعر به فلا يكون شعورا بالتفاصيل ولا بحركة الاجزاء وانكار ذلك مكابرة (٣) قوله ينبغى ان يجعل هذا المصدر (اى ينبغى ان يجعل المصدر بمعنى المفعول اعنى المعمول ليصح تعلق الخلق به لان المعنى المصدرى اعنى الايقاع والاحداث امر اعتبارى لا تحقق له في الخارج والالزم التسلسل في الايقاعات فلا يكون متعلقا للخلق ثم ينبغى حل اضافة المصدر الى ضمير الخطاب على الاستغراق بمعونة المقام لان المقام مقام التمذح وان كان اصل الاضافة للعهد على ما بين في موضعه اذ لو لم يحمل المصدرى اعنى الايقاع لا غير كما نص عليه الشارح في التلويح (كلمبوى) ٤ قوله بمعونة المقام لان المقام

٤ قوله بمعونة المقام لان المقام

كما قالوا ولا قرينة ههنا على التخصيص بل قوله قوله تعالى خالق كل شئ وامثاله قرينة على التعميم والاستغراق وبهذا يندفع عن اهل السنة ان حمل الاضافة على الاستغراق خلاف الاصل الذي هو العهد فلا يكون الآية دليلا ظنيا فضلا عن كونه قطعيا لان كون العهد اصلا انما هو في غير صيغ العموم وكيف يكون العهد اصلا في اضافة كل شئ هالك الاوجه وامثاله هكذا ينبغي ان يفهم (ككنبوى)

٦ قوله قلت لا يتم المقصود الح اقول انما يحتاج اليه القائلون التوليد واذلا توليد عند اهل الحق فلا حاجة اليه بل الصواب في الجواب ان العمل بمعنى الحاصل بالمصدر قسمان اختياري واضطراري كالسقوط من السقف فلو لا الاستغراق لم يكن الآية تصافي خلق

على الاستغراق لم يتم المقصود اذ لا شك ان المعمول يصدق على مثل السرير بالنسبة الى النجار اعنى ما يتعلق به الوقوع اذ يقال للسرير انه معمول النجار باعتبار انه يتعلق به الافعال والحركات الصادرة عنه حتى صارت معدات لوجوده فعلى تقدير ان لا تكون 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 خلاف لهم في ان امثال هذا المعمول من الجواهر مخلوقة له تعالى لا مدخل للعبد فيها وانما الخلاف فيما يقع بكسب العبد ويستند اليه من الاعراض مثل الصوم والصلاة والاكل والشرب والقيام والقعود نحو 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 يتعلق به الوقوع واطلاق المصدر على المعنى الحاصل بالمصدر وان كان مجازا من قبيل اطلاق اللازم واردة الملزوم الا انه كثير الوقوع في كلامهم بحيث يفهم بالقرينة تدل عليه فيتم المقصود بالاربية ٦ قلت لا يتم المقصود على هذا التقدير ايضا اذ المقصود ان جميع الافعال سواء كان على سبيل المباشرة او التوليد مخلوقه له تعالى اولا وبالذات والمعمول على هذا المعنى لا يشمل 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 فيشمل افعال المباشرة والتوليد وما يتعلق انه العمل على سبيل الوقوع عليه ويتم المقصود كما لا يخفى (قوله واما ما الموصولة) يعنى ان ما اذا حمل على ما الموصولة فلا حاجة الى ارادة الاستغراق بمعونة المقام لان لفظه ماعامة موضوعه للاستغراق فالمعنى والله خلقكم وجميع ما تعملون بخلاف الاضافة فانها موضوعه فى الاصل للعهد اذ هو الاصل فى التعريف فلا بد فى ارادة الاستغراق ههنا من استعانة المقام (قوله وبالجملة حذف الضمير اقل آه) اى حاصل الكلام ان حذف الضمير العائد الى الموصول اقل تكلفا بخلاف جعل مامصدرية فترجع الشارح مالمصدرية بانه لا يحتاج فيه الى حذف الضمير ليس كما ينبغي قيل غرض الشارح مجرد بيان وجه جعل مامصدرية لا ترجيح على الموصولة حتى يرد ما ذكر ويمكن ان يقال غرض المحشى ايضا مجرد بيان ترجيح التوجيه الثانى على الاول لا الرد على الشارح (قوله وقد يوجهه آه)

اى قد يوجه من جانب المعتزلة هذه الآية بان المراد بالخلق خلق الجواهر
 والمعنى افمن يخلق الجواهر كمن لا يخلقها دون خلق الاعراض والافعال الحسية
 وقد يوجه ايضا بان المراد بالخلق بلا آلة ومباشرة اسباب وكلاهما خلاف
 الظاهر اذ لا قرينة تدل على التخصيص كيف وجعل الخلق المتعدى منزلا
 منزلة اللازم بخذف المفعول ليبدل على ان المراد ان من اتصف بالخلق
 مطلقا ليس كمن لا يتصف بالخلق (قوله ويمنعون كون الخلق آه) يعنى
 ان المعتزلة لا يثبتون الشريك في وجوب الوجود واستحقاق العبادة ويمنعون
 كون الخلق مطلقا مناطا لاستحقاق العبادة بل مناطه خلق الجواهر والخلق
 الذى يكون بلا آلات واسباب ويمنعون ورود الآية السابقة اعنى قوله تعالى
 * افمن يخلق كمن لا يخلق * في مقام المدح (قوله وهى ان المكلف به امر
 اختيارى البتة) لانه اذا كان الكل يخلق الله تعالى يكون الافعال الصادرة
 عنه بمنزلة افعال الجمادات ولا يكون له اختيار فيها فلا يكون مكلف به
 اختياريا وباللازم باطل اذ قد اتفقوا على ان ما وقع به التكليف اختيارى
 البتة وان اختلفوا في انه هل يجوز التكليف بما لا يطاق ام لا (قوله يجوز
 ان يمدح آه) حاصله اننا لانسلم الشرطية المذكورة بقوله لولم يكن العبد خالقا
 لبطل المدح والذم والثواب والعقاب فانه يجوز ان يكون المدح والذم
 باعتبار المحلية وان يكون ترتب الثواب والعقاب على الافعال المذكورة ترتبا
 عاديا مثل ترتب الاحراق على مساس النار وهو تصرف له في خالص حقه
 فلا يستل عن مليتها بان يقال لم ترتب الثواب على هذا الفعل ولم ترتب العقاب
 على ذلك كما لا يقال لم ترتب الاحراق على مساس النار وقيل هذا انما يتم
 لولم يكن المدح استحسانيا والذم اعتراضيا كما لا يخفى ٦ وانما ترك الشارح
 هذا الجواب لانه كما نفعنا الجبرية ايضا فهو عايننا لاننا من كل وجه
 والجواب باثبات الكسب الاختيارى هو العمدة فلذا اختاره (قوله فان الله
 تعالى اجرى عادته آه) يعنى ان قوله كمن حقيقة والله تعالى قد اجرى عادته
 في تكوين الاشياء بان يكونها بهذه الكلمة وان لم يتمتع تكونها بغيرها والمعنى
 نقول له احدث فيحدث عقيب هذا القول لكن المراد الكلام الازلى القائم
 بذاته تعالى لا الكلام اللفظى المركب من الاصوات لانه حادث فيحتاج الى
 خطاب آخر ويتسلسل ولانه يستحيل قيام الصوت والحرف بذاته تعالى
 وللملم يتوقف خطاب التكوين على الفهم واشتمل على اعظم القوائد وهو

لكن الكلام في
 التنصيص لا في مجرد
 الرجحان المفيد للظن
 اذ المطالب الكلامية
 يقينيات فانظر
 (كمنسوى)

٦ قوله وانما ترك
 الشارح هذا الجواب
 اى الجواب الذى ذكره
 الخيالى آه

الوجود جاز تعلقه بالمعدوم وانما قال الشارح لا يبعد لان اكثر المفسرين ذهبوا الى ان قوله تعالى كن مجاز عن سرعة اليجاد وسهولته على الله تعالى وكال قدرته ٧ تمثيلا للغائب اعنى تأثير قدرته في المراد بالشاهد اعنى امر المطاع للمطيع في حصول المأمور به من غير توقف وامتناع ولا افتقار الى عزاوة امر واستعمال آلة وليس ههنا قول ولا كلام وانما يكون وجود الشيء بالخلق والتكوين مفرونا بالعلم والقدرة والارادة كذا ذكره الشارح العلامة في التلويح (قوله ويؤيده قوله تعالى * فقضيهن سبع سموات) قال الشارح في التلويح التحقيق ان القضاء اتمام الشيء اما قولا كما في قوله تعالى * وقضى ربك الاتعدوا الا اياه * اى حكم او فعلا كما في قوله تعالى * فقضيهن سبع سموات * اى 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 الاتعدوا الا اياه * اى امر ويذكر ويراد به الحكم كما قال الله تعالى * فاقض ما انت قاض * حيث جعل ارادة الامر معنى مغاير الارادة الحكم ليس على ما ينبغي بل الحكم والامر واحد وكذا الاعلام والتبين كما قيل المراد بالقضاء في قوله تعالى * وقضينا الى بنى اسرائيل في الكتاب لتفسدن في الارض * الاعلام والتبين الفاظ مرجعها واحد اعنى اتمام الشيء قولا يعبر عنه بحسب مناسبة المقام بواحد منها (قوله فهى من الصفات الفعلية) اى اذا كان المراد به الخلق مع زيادة الاحكام يكون من الصفات الفعلية فرجعه اما الى تعلق التكوين او الى تعلق القدرة عقيب ارادة 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 ماهى عليه فيما لا يزال واما عند الفلاسفة فهو عبارة عن علمه بما ينبغي ان يكون الوجود عليه حتى يكون على احسن النظام واكمل الانتظام وهو المسمى عندهم بالعناية الازلية التى هى مبدأ لفيضان الموجودات من حيث جلتها على احسن الوجوه واكملها انتهى وما وقع في شرح الطوابع للاصفهاني من ان القضاء عبارة عن وجود جميع المخلوقات في اللوح المحفوظ وفي الكتاب المين مجمعة ومجلمة على سبيل الابداع فهو راجع الى تفسير الحكماء وما خوذ منه فان المراد بالوجود الاجالى الوجود الظلى للاشياء وباللوح المحفوظ جوهر عقلى مجرد عن المادة فى ذاته

٧ قوله تمثيلا يعنى انه استعارة تمثيلية شبهت هيئة حصول المراد بعد تعلق الارادة بلا مهلة وامتناع بطاعة المأمور المطيع عقيب امر المطاع بلا توقف و اباة تصوير حال الغائب بصورة الشاهد فلا بد فى كلا الطرفين من ملاحظة امور متعددة ثم استعمال الكلام الموضوع المشبه فى المشبه به من غير استعارة فى مفرداته فكان اصل الكلام هكذا اذا اراد شيئا فيحصل عقيبه دفعة فكانما يقول له كن فيكون ثم حذف المشبه استعمال المشبه به مقامه ولما كانت الاستعارة اليق بلاغة القرآن وادل على كمال قدرته اختار السيلكوتى على الاستعارة الحقيقية (مصنف)

وفي فعله يقال له العقل في عرف الحكماء وانما قلنا المراد ذلك لان ما ذكره
 منقول من شرح الاشارات للمحقق الطوسي حيث قال اعلم ان القضاء
 عبارة عن وجود جميع الموجودات في العالم العقلي مجتمعة على سبيل الابداع
 والقدر عبارة عن وجودها في موادها الخارجية مفصلة واحدا بعد
 واحد كاجاء في التنزيل في قوله تعالى * وان من شئ الا عندنا خزائنه وما ننزله
 الا بقدر معلوم * كذا ذكره المعين التوتى في حواشيه و يؤيده ما وقع في التلويح
 حيث قال القضاء في كلام الحكماء عبارة عن وجود المخلوقات وما ذكرنا
 في هذه الحاشية وفيما سبقها ظهر ان ليس للقضاء الاثثة معان احدها
 اللغوي والثاني مصطلح الاشاعرة والثالث مصطلح الفلاسفة فاقيل ان
 للقضاء ستة معان فهو من قلة التدبر فتدبر (قوله لكن التفسير به ههنا
 يؤدي آه) يعني انما لم يفسر الشارح القضاء بما هو مذکور في شرح
 المواقف لانه يؤدي الى زيادة التكرار وكذا تفسيره بالحكم ايضا يؤدي الى
 التكرار (قوله قيل عليه انه لا معنى للرضاء آه) يعني انه لا معنى للرضاء بصفة الله
 تعالى اذ القائل برضيت بقضاء الله تعالى لا يريد انه رضى بصفة من صفاته
 تعالى بل يريد انه رضى بتمتضي تلك الصفة وهو المقضى وقد يجاب عن اصل
 الاعتراض بان الرضاء بالكفر انما يكون كفرا اذا كان مع الاستحسان له وعدم
 الاستقباح بخلاف الرضاء بكفر الكافر مع استقباحه قصدا الى زيادة غوايته
 كما قال الله تعالى حكاية عن موسى عليه الصلاة والسلام * 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 التاتار خانية من رضى بكفر نفسه فقد كفر ومن رضى بكفر غيره فقد
 اختلف المشايخ فيه والاصح انه لا يكفر بالرضاء بكفر الغير ان كان لا يجب
 الكفر ولا يستحسنه (قوله وانت خير بان رضاء لقلب بفعل الله تعالى آه) 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 بل بتعلق صفته على تقدير كونه عبارة عن ارادته الازلية
 مما لا استرة في صحته ولا شك ان الرضاء بهما يستلزم الرضاء بتعلق ذلك الصفة
 من حيث انه متعلق ضرورة ان الرضاء بالفعل وتعلق الصفة لا يتصور الا
 بالرضاء بطرفيه من حيث كونهما متعلقين له فيكون مأل جواب الشارح

وما ذكره المعتز بقله فالصواب آه واحدا اذ يصير المعنى والرضاء انما
يجب بالقضاء المستلزم للرضاء بالمقضى من حيث كونه متعلقا له لا بالمقضى
من حيث ذاته ولا سائر الحثيات وانما اختار الشارح هذا الطريق ولم يقل
الرضاء انما يجب بالمقضى من حيث كونه مقضيا لامن حيث ذاته لان الرضاء
بالاول اعنى القضاء هو الاصل والمنشأ للثاني اذا لرضاء بالمتعلق انما يجب
لتعلق الرضاء به فان قيل لافرق بين هذه الصفة وبين غيرها في وجوب
الرضاء بذاتها وتعلقها فما وجه التخصيص حيث قالوا الرضاء بالقضاء
واجب واجيب بان هذه الصفة لما كان صدور الآلام من آثارها كان مظنة
ان يعترض العباد فيها ولم يرضوا بهذه الصفة وتعلقها فلدفع هذا التوهم
قالوا يجب الرضاء بالقضاء (قوله قالت المعتزلة انه تعالى آه) يعنى قالت
المعتزلة في التفصى عن لزوم النقص والمعلومية بانه تعالى اراد ايمان العباد
اختيارا منهم لاجبرا فلا تقضى في عدم وقوعه لعدم دلالاته على عجزه
بخلاف تخلف المراد عن الارادة القسرية فانه نقص مشعر بالعجز كالايخفى
(قوله وليس بشئ) اى ما قالت المعتزلة في التفصى ليس بشئ اذ عدم
وقوع مراده ولو بالارادة التفويضية نوع نقص ومعلومية ولا اقل من
الشناعة حيث لم يقع مراد الملك ووقع مرادات العبيد والخدم كذا
في شرح المقاصد (قوله قيل لا يفهم من الارادة آه) اى قيل في التفصى
عن لزوم النقص والشناعة على المعتزلة انه لا يفهم من ارادته تعالى ايمان
العباد رغبة واختيارا الا الرضاء به فقولهم بتخلف المراد عن الارادة
التفويضية قول بتخلف المرضى عن الرضاء وهو مذهب اهل السنة والجماعة
فكما لا يلزم مهم النقص والشناعة كذلك لا يلزم المعتزلة ايضا (قوله وهو
كلام آه) اى 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 المرضى عن
الرضاء عندهم قول بتخلف المراد عن الارادة فيلزمهم النقص والشناعة
بخلاف الرضاء عندنا فانه الارادة مع ترك الاعتراض او نفس الترك فلا يلزم
من القول بتخلفه عن المرضى تخلف المراد عن الارادة فانه امر قد يجامع
تعلق الارادة كما في ايمان المؤمن وقد لا يجامعه كما في كفر الكافر فانه تعلقت به
الارادة دون الرضاء ولا يلزم من تخلفه عن المرضى نقص وشناعة في ذاته نعم

المعتزلة لزم ان يكون العباد مضطرين في افعالهم عند الحكماء دون المعتزلة مع انه يجوز عند بعض المعتزلة خروج افعال العباد من القوة الى الفعل بتأثير قدرتهم مع باقي الشرائط بحججهم والرجحان الغير البالغ حد الوجوب وعند البعض الآخر بالبالغ حد الوجوب فلا تنافي بين ما نقله المولى الخيالى وبين ما نقله صاحب قواعد العقائد كالا يخفى

(كلمبوى)

٩ قوله فان تحقيق مذهبهم الخ فهو مطابق لمذهب الاشعري من الجبر المتوسط في افعال العباد وان لم يطابق لمذهبهم في عدم اشتراط افعالهم تعالى بشيء من الشروط المعدة فان جميع الممكنات مستندة اليه تعالى ابتداء من غير شرط واستعداد عند الاشعري

(كلمبوى)

تخلف المراد عن الارادة نقض عندنا لكن الرضاء لا يستلزمه كالا يخفى وكذا لا يفيد ما قاله الفاضل المحشى من ان للمعتزلة ان يقولوا ان الارادة التفويضية هو الامر والنهي ولا شك ان مخالفة الامر والنهي لا يستلزم نقضه ولا مغلوبته اجاعا لان ذلك انما يتم لو كان معنى الامر عندهم ما فسره به القوم من طلب المأمور به سواء كان مرادا اوليا وليس كذلك فان الامر عندهم هو الارادة فتختلف المأمور عن الامر فتختلف المراد عن الارادة فيلزم مضمون النقض والمغلوبية بلا ريبه (قوله او يلا تأثير لقدرته) فهو مذهب الاشعري فان الله تعالى اجرى عادته بان العبد اذا صرف قدرته و ارادته الى الفعل او وجده عقيب ذلك من غير ان يكون لقدرته و ارادته تأثير في وجوده فذلك الفعل مخلوق الله تعالى ومكسوب العبد وسيجيء تحقيقه ان شاء الله تعالى (قوله او قدرة العبد فقط بلا ايجاب الى آخره) ٨ ولا يخفى انه لا يظهر مما ذكره فرق بين مذهب الحكماء والمعتزلة 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 الشرح الجديد للتجريد وذهب الحكماء والمعتزلة الى انها واقعة بقدرته العباد على سبيل الاستقلال بلا ايجاب بل باختيار نعم فرق بين المذهبين باعتبار ان خالق القدرة والارادة في العبد عند المعتزلة على سبيل الاختيار وعند الفلاسفة بالايجاب (قوله وهو مذهب الفلاسفة) هذا مبنى على ظاهر كلام الحكماء ٩ فان تحقيق مذهبهم انه تعالى فاعل الحوادث كلها وان المراتب شروط معدة لافاضة المبدأ على ما صرح في شرح الاشارات حيث قال ان الكل متفقون على صدور الكل منه جل جلاله وان الوجود معلول له على الاطلاق وان تساهلوا في مقالاتهم وما نقل عن افلاطون من (ان العالم كرة والارض مركز والافلاك قسي والحوادث سهام والانسان هدف والله تعالى الرامي فاين المفر) يشعر بذلك كذا ذكره المحقق الدواني رحمه الله تعالى في بعض تصانيفه (قوله والمروى عن امام الحرمين الخ) قال في شرح المقاصد هذا القول من الامام وان اشتهر في الكتب الا انه خلاف ما صرح به في الارشاد وغيره حيث قال ان الخالق هو الله تعالى لخالق سواء وان الحوادث كلها حادثة بقدرته تعالى من غير فرق بين

٢ قوله ويرد على مذهبه الخ هذا مدفوع بان كون ﴿٢٥٢﴾ الفعل طاعة او معصية كما

في لطم اليتيم انما هو بالنية
والارادة وتلك الارادة
الجزئية مقدورة للعبد
اولا وبواسطتها كون
اللطم طاعة او معصية
فهو لعينه ما ذهب اليه
الما تريدية فلا اشكال
على مذهبه (كننبوى)
٣ قوله وكذا على
القاضى في ان الرد عليه
انما يتم لو لم تكن الارادة
الجزئية لسابقة على
الفعل مدارا على ايجاد
الله تعالى ذلك الفعل اذ
القول بتأثير القدرة في
وصف الفعل لا ينافي
ان يكون صرف الارادة
مدار الخلق الله تعالى
الفعل واذا كفى مجرد
المدارية في نسبة الفعل
الى الاختيار فع التاثير في
في الوصف بالطريق
الاولى لا يقال الكلام
في القدرة لافي الارادة
لانا نقول الاختيار كما يجي
بمعنى القدرة يجي بمعنى
الارادة الجزئية فليحمل
ما في كلام المص على الثاني

ماتعلق بقدرة العباد وما لا يتعلق (قوله او مجموع القدرتين آه) اى قدرة الله
وقدرة العبد على ان يتعلق بالمجموع بالفعل نفسه ويؤثر في اصل الفعل
بمعنى ان قدرة العبد غير مستقلة بالتاثير فاذا انضمت اليه قدرة الله تعالى
صارت مستقلة بتوسط هذه الاعانة وهذا قريب من الحق وان اشتهر في
الكتب انه جعل كلا منهما مؤثرا تاما وجواز اجتماع المؤثرين على اثر واحد
فانه باطل صريحا (قوله بان يجعله موصوفا آه) كما في لطم اليتيم تأديبا وايداء
فان ذات اللطم واقعة بقدرة تعالى وكونه طاعة على الاول ومعصية على
الثاني بقدرة العبد والظاهر انه لم يرد ان قدرة العبد مستقلة في خلق وصف
الطاعة والمعصية والالزم عليه ما لزم على المعتزلة بل اراد ان للقدرة مدخلا
في ذلك الوصف فهو بالنسبة الى العبد طاعة ومعصية كذا ذكره المحقق
الدواني ٢ ويرد على مذهبه ان هذه الصفات امور اعتبارية يلزم فعل العبد
باعتبار موافقته لما امر الله سبحانه وتعالى او مخالفتها فلا وجه لجعله اثر
القدرة (قوله والمقصود آه) يعنى ان المتق في قوله وللعباد افعال آه لا يصدق
الاعلى هذين المذهبين فان قوله للعباد افعال رد على الجبرية اذ لا فعل لهم
عندهم ٣ وكذا رد على القاضى اذ للعباد عنده اوصاف الافعال لانفسها
وقوله اختيارية رد على الحكيم حيث قال فعل العبد بقدرة به باجباب واضطرار
واما الرد على المعتزلة فقد سبق ولذا لم يشر اليه ههنا (قوله الا ان بعض
الادلة لا يجرى آه) وهو قوله ولانه لو لم يكن للعبد فعل لما صح تكليفه
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 عقيب مساس النار فكما لا يقال لم ترتب الاحراق
على مساسه كذلك لا يقال لم يترتب على هذا الفعل الثواب وعلى ذلك العقاب
(قوله وقد يرد ايضا على الجبرية آه) اى كما رد على الجبرية بعدم صحة
التكليف يرد بعدم فائدة التكليف والدعوة والبعثة والتأديب لان فائدة
التكليف طلب الفعل او الترك ولما لم يكن من شأن العبد الفعل صار التكليف
بلا فائدة ولا يرد هذا على الاشعري بان يقال لو لم يكن لقدرة العبد تأثير
في الافعال لم يفد التكليف ٤ لجواز ان يكون ذلك التكليف داعيا لاختياره
الفعل وصرف القدرة والارادة اليه فيترتب عليه خلق الله تعالى ذلك
الفعل ترتبا عاديا وباعتبار ذلك الاختيار المرتب على الداعي يصير الفعل

ولو سلم فان لقب العبد قدرة على طرفي الارادة اعنى ارادة الفعل وارادة الترك فالقدرة (طاعة)
ليست مختصه بافعال سائر الجوارح بل شاملة لافعال القلوب كما في الايمان المقذور تأمل (كننبوى)

الا اذا كان ذلك الاختيار من العبد وهذا ضروري جدا مع انه سيجعل الاختيار مخلوقا لله تعالى فالحق مع الاستاذ والقاضي (كنبوى)
 ٥ قوله فلوكانت مسبوقه بالارادة لكانت حادثة اقول لما لم تكن ذوات الممكنات مقتضية لشيء من الوجود والعدم ولا اولى به كان كل من وجودها وعدمها لعللة خارجة وقد قالوا ان عللة الوجود هي ارادة الواجب الوجود وعللة العدم عدم ارادته الوجود ولا شك انه تعالى مختار في كل من الارادة و عدمها فلم لا يجوز ان يقال انه تعالى اراد في الازل عدم شيء بعدم ارادة وجوده ومقالوا ان اثر الفاعل المختار حادث بالضرورة فانما هو في الاثر الموجود لا في المعدوم بل الشارح نبه بهذا

طاعة اذا وافق مادعاه الشرع او معصية اذا خالفه و يصير علامة الثواب والعقاب (قوله هذا بيان الجبر وعدم التمكن آه) مقصوده دفع لما يورد من ان هذا السؤال والجواب قد سبقا حيث قال فان قيل فيكون الكافر مجبورا في كفره آه فهذا تكرار محض وحاصل الدفع ان هذا بيان للجبر بالنسبة الى كل ما يمكن من العبد من الفعل والترك حيث عم وقال اما ان يتعلق بوجود الفعل او بعدمه وما مر من قوله فان قيل بالنسبة الى الافعال الصادرة عنه فقط حيث خصص الاعتراض بالنسبة الى الكفر والفسق مع انه قد فصل في السؤال والجواب ههنا بايراد السؤال الثاني مع الجواب عنه بالحل والنقض مالم يفصل في ذلك المقام فلا تكرار واعلم ان جعل الكفر والفسق من الافعال الموجودة اما مبنى على العرف او المراد الموجودات في العبد بمعنى اتصافه بها في الخارج لا وجودها في نفسها والا فهما امران عديميان لا يتحقق لهما في الخارج (قوله وهكذا في الامتناع) بان يقال ما علم الله تعالى و اراد عدمه يتمتع اذ لم يتمتع لجواز وقوعه فيلزم انقلاب علمه تعالى جهلا وتخلف المراد عن ارادته تعالى (قوله وانت خير بان الاعدام الازلية آه) يعنى ان تعميم ارادة الله تعالى ليس الا بالنسبة الى الموجودات لان اعدام الحوادث ازيلية ٥ فلوكانت مسبوقه بالارادة لكانت حادثة لان اثر الارادة حادث على ماهو المقرر المنفق عليه بين الجمهور فتعميم الشارح الارادة بالنسبة الى جميع الممكنات محل بحث و يؤيده ما في شرح مواقف العدم ليس اثرا مجموعا للقادر كالوجود بل معنى استناده اليه انه لم يتعلق مشيئته بالفعل فلم يوجد الفعل لان استناد العدم الى القادر يقتضى حدوثه كما في الوجود فيلزم ان لا يكون عدم العالم ازليا واما الجواب بانا لانسلم كون اثر الارادة حادثا البته لجواز تقدم القصد على العدم كتقدم اليجاد على الوجود على ما مر ولو سلم فيجوز تعميم الارادة بالعدم حتى يشمل ابقاء الشيء على العدم فليس بجيد لان المنع الاول وان كان مخلصا عن هذا الاعتراض ولكنه يهدم الاستدلال بكونه تعالى فاعلا مختارا على كون العالم حادثا واما الثاني فلان بقاء الشيء على العدم ليس الا اتصافه بالعدم في الزمان الثاني بلا امر زائد واذا لم يكن العدم صالحا لان يكون اثرا فنسبته الى جميع الازمنة على السواء بل الحق ان بقاء الشيء على العدم مستند الى بقاء عدم مشيئة الفعل كما لا يخفى وغاية ما يتكلف ان يقال ان عدم الاشياء كوجودها مرتبط بارادته الا ان ارتباط

على ان عدم ارادة شيء من الوجود والعدم انما يتصور منالا من اعلام الغيوب لانه اما ان يريد الوجود او العدم فليأمل فيه (كنبوى)

عنه الارادة هو العلم
التصوري لا التصديقي
والالزم الدور الباطل
اذ الوقوع تابع للارادة
قطعا وقد سبق ان العلم
التصديقي بالوقوع
تابع للوقوع والوقوع
تابع للارادة فلو كانت
الارادة تابعة للعلم
التصديقي بالوقوع لزم
كون العلم التصديقي
تابعا لنفسه وهو دور
باطل فالصواب ههنا
الاقتصار على قوله لان
الارادة الازلية تابعة
لاختيار العبد في نفسه
الا ان يقال مراده انما
اراد الله تعالى فعل العبد
او تركه دون ضده لانه
تعالى يعلم في الازل ان
العبد يختاره فيما لا يزال
فالارادة الازلية كما تتبع
العلم التصوري المتعلق
بنلك الفعل او الترك
وهي تابعة للعلم التصديقي
المتعلق بوقوعه ايضا
فلاشكال (كسبوى)
٧ قوله قلنا هذا لا يثبت
الايجاب بل الاستلزام
الخ اقول غاية ما ثبت

الوجود بوجودها وارتباط العدم بعدمها ولا نعى بتعلق الارادة بالعدم الا
ان تقتضى الارادة العدم باعتبار عدمها (قوله ولذا وقع في الحديث) فانه
اسند عدم الفعل الى عدم المشية لالى مشية العدم كذا نقل عند (قوله والا
يتمتع آه) اى وان لم يتعلق الارادة بالوجود يتمتع 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 علة له يلزم
توارد علتين مستقلتين على معلول واحد (قوله والمعتزلة لما جوزوا
التخلف عن الارادة آه) يعنى ان المعتزلة لما قالوا ان تخلف المراد عن ارادته
تعالى اذا كانت متعلقة بفعل غير نفسه جائز لانه ارادة تقويضية يجوز
تخلف المراد عنها عندهم من غير نقص على ما مر لم يتوجه السؤال عليهم
بان تعميم ارادة الله تعالى بافعال العباد يستلزم الجبر لانهم يقولون لانسل انه
اذا تعلقت الارادة بالوجود يجب واليتمتع بل يمكن وجوده وعدمه لان
التخلف ممكن نعم يرد على اكثرهم السؤال بتعميم علمه تعالى فان تخلف المعلول
عنه يستلزم الجهل وهو نقص وانما قيدنا بالاكثر لان ابا الحسين وان قال
بتعميم العلم لكنه يقول انه تعالى لا يعلم الاشياء قبل وقوعها فعنده لا يتصور
الجبر بالنسبة الى العلم ايضا (قوله قد تمتع هذه المقدمة آه) اى كما تمتع منافاة
كون الفعل الاختيارى واجبا او ممتعا للاختيار كذلك يتمتع نفس جعل
تعلق العلم والارادة بفعله الاختيارى واجبا او ممتعا لان العلم تابع للمعلوم
بمعنى ان الاصل فى المطابقة للمعلوم والعلم ظل حكاية عنه فانه انكشف
الشيء على ما هو عليه فى حد ذاته الا يرى ان صورة الفرس انما يكون علما
اذا كان مطابقا له حتى لو خالفه يوجد ما لم يكن علما بل جهلا فعلم انه
لامدخل للعلم فى جعل الفعل واجبا وسلب القدرة والاختيار عن فاعله وكذلك
ليس للارادة ايضا مدخل فى سلب الاختيار ٦ لان الارادة متفرعة عن علمه
تعالى وتابعة له والعلم تابع للمعلوم الذى صدر عن العبد للاختيار فهى ايضا
تابعة لاختيار العبد فلا يكون موجبا للفعل واما قولهم والالجواز انقلاب
علمه تعالى جهلا وتخلف المراد عن الارادة ٧ قلنا هذا لا يثبت الايجاب
بل الاستلزام والفرق ظاهر (قوله فلا يكون فعل العبد كحركة الجماد آه
اى اذا كان الوجوب او الامتناع بتوسط الاختيار محققا للاختيار فى نفس
الفعل لا يكون ذلك الفعل كحركة الجماد الذى لامدخل لاختياره فيه اصلا

بنلك هو الضرورة بشرط المحمول وهو لا ينافى الاختيار الا يرى ان الله تعالى (وهو)

بشرط كونه خالقا خالق

بمخالف الواقع لانه جهل فهو انما يتعلق بالواقع بشرط كونه واقعا بناء على ان تعلقه مشروط بالوقوع فقولنا اولم يقع معلوم الله تعالى لكان علمه جهلا بمنزلة ان تقول لولم يقع الواقع لزم ذلك فغاية ما لزم ضرورة وقوع الواقع بشرط كونه واقعا وهي ضرورة بشرط المحمول وهي لا يوجب كون الفاعل موجبا ولذا نقض الدليل المذكور بافعال البارئ تعالى ولعل مراد هذا المحشى من الاستلزام هو الضرورة بشرط المحمول فتأمل قوله (كلنبوى) ٨ قوله واما الذاهبون الى مذهب الاستاذ اقول لا يخفى ان الارادة الصالحة لان تتعلق بكل من الجانبين هي المسماة بالارادة الكلية ولا نزاع لاحد في كونها مخلوقة لله تعالى بلا اختيار من العبد ولا

وهو المقصود ههنا لان المقصود نفى الجبر في افعاله الذى بدعيه الجبرية وهذا القدر كاف له واما الكلام في ان ذلك الاختيار ليس فعل العبد لانه لا يوجد شيئا على ما تقرر عليه رأى اهل الحق فيكون مخلوق الله تعالى فيلزم الجبر فالشيخ الاشعري يسلمه ويقول ان العبد مجبور على الاختيار فانه محل الارادة التى احدثت فيه جبرا وهو جبر متوسط لا يستلزم الجبر في الافعال على ما سيحى تحقيقه ٨ واما الذاهبون الى مذهب الاستاذ فلم يصرحوا بلزومه ولا بعدمه لكن لهم ان يقولوا ان كون الاختيار مخلوق الله تعالى لا يستلزم الجبر لان الاختيار هو مخلوق له تعالى بمعنى الارادة وهى صفة من شانها ان تتعلق بكل من الطرفين الفعل والترك من غير داع ومرجع كما في قدحى العطشان فكونه من الله تعالى لا يستلزم الجبر في الافعال لان اعطاء صفة من حيث كونها صفة ليس جبرا انما يقال الجبر بالنسبة الى الافعال واعطاء الارادة لا يستلزم شيئا منها الا ترى ان صدور ارادته تعالى من ذاته تعالى بطريق الايجاب من غير شائبة الاختيار لا ينافى كونه فاعلا مختارا بالاتفاق فكذلك صدور ارادة العبد من ذاته تعالى ايضا لا يستلزم الجبر ولا ينافى كونه مختارا اذ لا فرق بينهما في عدم كون كل منهما باختيار صاحبه نعم لو كان الاختيار بمعنى الارادة المتعلقة باحد الطرفين او الارادة التابعة للداعى من الله تعالى لزم الجبر لعدم التمكن حينئذ على احد طرفى الفعل امامطلقا او عند وجود الداعى لكنه ليس كذلك هذا ولا يخفى عليك ان ما ذكره انما يدل على عدم كونه مجبورا في الافعال الصادرة بتوسط الاختيار واما في نفس الاختيار فهو مضطر ومجبور قطعاً كما انه تعالى موجب بالنسبة الى الارادة وغيرهما من الصفات وان كان مختارا بالنسبة الى الافعال الصادرة بتوسطها او الشيخ الاشعري انما يقول بكونه مجبورا في الاختيار لافي الافعال الصادرة بتوسطه تأمل (قوله توجيه النقض بالعلم ظاهر) بان يقال ما علم الله تعالى وجوده في الازل يجب وما علم عدمه يتمتع فلا يكون الافعال الصادرة عنه فيما لا يزال اختيارية مع انها اختيارية بالاتفاق من المتخصصين (قوله واما بالارادة فبنى آه) اى النقض بارادته تعالى مبنى على ان تعلقات الارادة ازيلية فيقال ما اراد الله تعالى في الازل وجوده يجب والايتمتع فلا يكون له اختيار في الافعال الصادرة عنه فيما لا يزال اما اذا كانت حادثة فلا يتم اذلا يكون للارادة تعلق سابق على وجود الاشياء به يجب او يتمتع قال

في كونها من العبد ولا في كونها من حيث هى غير صالحة لترجيح جانب معين من الفعل والترك بل المرجح هو تعلق تلك الارادة وصرافها الى جانب معين وذلك

الفاضل الجلي ان النقص وارد لوكان تعلقاتها حادثة بان يقال ان تعلقت
 بالمجاشيء فيما لا يزال يجب وجوده واليتمتع وجوده فبطل الاختيار وفيه
 بحث لان هذا وجوب بالاختيار حين اليجاد وهو لا ينافي الاختيار لتحقق
 التمكن على الفعل والترك قبل اليجاد وانما المنافي له في الوجوب الحاصل قبل
 اليجاد كالحاصل من تعلق الارادة في الازل وهو ظاهر (قوله وقد يجب
 بان الاختيار آه) حاصل الجواب ان الاختيار عبارة عن التمكن من ارادة
 الضد حال ارادة الشيء لابعدها فالوجوب الحاصل بعد ارادته لا ينافي
 الاختيار وهذا حاصل في ذاته تعالى بالنسبة الى الارادة لانه كان يمكن في الازل
 ان يتعلق ارادة الله بكل من الطرفين على سبيل اليدل وكذا بالنسبة الى العلم
 ايضا لانه ليس قبل تعلق ارادته تعالى تعلق علم موجب لتعلق الارادة
 لان تعلقاتها ازلية ولا يتصور القبلية والبعدية في الازل بخلاف ارادة العبد
 فان تعلقاتها متأخر عن تعلق علمه تعالى وارادته الازلية فيتحقق الوجوب
 او الامتناع قبله فلا يكون له التمكن من الطرفين تعلق الارادة وقد يجب
 عن النقص بالارادة بان المرجح الموجب في افعاله تعالى هو ارادته المستندة
 الى ذاته تعالى بطريق الايجاب بخلاف ما في افعال العبد فانه ارادة الله تعالى
 فيلزم الجبر فيد قطعاً (قوله تأمل) لعل وجه التأمل ان معنى الايجاب على
 ما ذكرتم هو عدم التمكن من الطرفين حين تعلق الارادة بان يكون تعلقها
 متفرعا على شيء تابعه ان وجد وجد والا فلا وهذا انما يستدعي القبلية
 الذاتية لا الزمانية فالايجاب بهذا المعنى حاصل في ذاته تعالى لان تعلق
 العلم وان لم يكن مقدما على تعلق الارادة بالزمان لكنه مقدم عليه بالذات
 فان تعلق الارادة تابع لتعلق العلم ومتفرع عليه فيتحقق وجوب الفعل
 وامتناعه قبل تعلق الارادة قبلية ذاتية بخلاف ارادة العبد فانها متبوعة
 لتعلق علمه تعالى وارادته ضرورة توقفهما على تعلقها بطريق جرى العادة
 وان كان تعلق ارادة العبد متأخرا عن تعلقهما بالزمان فلا يلزم الايجاب وسلب
 القدرة والاختيار (قوله اي بالدوران والترتب المحض آه) دفع لما يتوهم
 من ظاهر العبارة من ان قوله ان لقدرة العبد وارادته مدخلا في بعض الافعال
 يدل على ان لقدرة تأثيرا فيه وهو مناف للحصر المستفاد من قوله ان الخالق
 هو الله تعالى وحاصل الدفع ان ما يحكم به بديهته العقل هو ان لقدرة العبد
 مدخلا في بعض الافعال بالدوران بانه متى تحقق القدرة تحقق الفعل ومتى

من العبد كالكلية بل هي
 ايضا من الله تعالى ولذا
 لزمه الجبر المتوسط واما
 الجبر اللازم في الارادة
 الكلية فيقول به المعتزلة
 ايضا بل جميع الفرق
 ولا كلام ههنا يتعلق
 بذلك وانما الكلام في
 الجبر من حيث الارادة
 الجزئية فالصواب ان
 يقول واما الذاهبون
 الى مذهب الاستاذ
 والقاضي فلهم ان يقولوا
 ما ليس من العبد هو
 الارادة الكلية لا الجزئية
 ولا يلزم ايجاد العباد
 بعض الموجودات لان
 الجزئية لكونها عبارة
 عن تعلق الارادة الكلية
 بجانب معين هي من
 مقولة الاضافة وهي
 من الامور الاعتبارية
 لا من اعيان الموجودة
 او هي من قبيل
 الاحوال المتوسطة
 بين الموجود والمعدوم
 كما قاله الصدر
 الشريعة في التوضيح

فحينئذ لا يلزمهما الجبر لامحضا ولا متوسطا وبهذا عرفت ما في كلام هذ
 المحشى من التظويل بلا طائل ويمكن جعل كلام الخيالى على ما ذكرنا فتأمل جدا (ككتبوى)

لم يوجد لم يوجد والترتب المحض الخالص عن الحكم بالتأثير او بعدمه كما يحكم
 بدوران الاحراق مع مساس النار وترتبه عليه لانه يحكم العقل بان قدرته
 مدخلا فيه بالتأثير حتى يصير منافيا لقوله بان الخالق هو الله تعالى اذ لا حكم
 للضرورة فيه كما انه لا حكم لها في عدم التأثير بل كل منهما نظري ثبت
 بالدليل وما ذكره اندفع الشبهة التي اوردت لنفي الجبر المتوسط من ان بديهة
 العقل كما يحكم بوجود صفة في العبد فارقة بين حركتي البطش والارتعاش
 يحكم بثبوت تأثيرها فان صدق حكمها الاول صدق حكمها الثاني فيكون
 مذهب القدرية حقا وان كذب الثاني كذب الاول فيكون مذهب الجبرية
 حقا فعلى التقديرين لا توسط اذ لا حكم للبديهة في تأثير القدرة الحادثة
 سيما حين ثبوت انتفائه بالقواطع انما حكم البدهة بالدوران والترتب المحض
 كما لا يخفى (قوله صرف القدرة جعلها آه) يعنى معنى صرف القدرة جعلها
 متعلقة بالفعل وذلك الصنف يحصل بسبب تعلق الارادة بالفعل لا بمعنى
 انه سبب مؤثر في حصول ذلك الصنف اذ لا مؤثر الا الله بل بمعنى ان تعلق
 الارادة يصير سببا عاديا لان يخلق الله تعالى في العبد قدرة متعلقة بالفعل
 بحيث لو كانت مستقلة في التأثير لا يوجد الفعل واما صرف الارادة وجعلها
 متعلقة بالفعل فليست مخلوقة لله تعالى حتى يلزم الجبر بل هو لذاتها فانها
 صفة من شأنها ترجيح احد المتساويين بل المرجوح من غير داع لها و مرجح
 كما عرفت في ارادة الله تعالى من انه صفة توجب تخصيص احد المقدورين
 بالوقوع في بعض الاوقات من غير احتياج الى مرجح وكان 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
 يستدعى بسط 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 اولا ومنها ما يتعلق بها ارادته تعالى بتوسط اختياره
 و ارادته بمعنى ان الله تعالى اوجد في العبد قدرة بها يتمكن من الفعل والترك
 و ارادة ترجح احدهما ٩ فاذا رجحت ارادة العبد احد الطرفين وتفرع
 عليه تعلق قدرته و صرف الآلات والدواعى السيد بمعنى ان تعلق الارادة
 يصير سببا عاديا لان يخلق الله تعالى في العبد صفة متعلقة بالفعل بحيث
 لو كانت لها تأثير بالاستقلال لا يوجد الفعل ثم تعلقت ارادة الله تعالى وقدرته

٩ قوله فاذا رجحت
 ارادة العبد الجبرى من
 ظاهره ان هذا الترجيح
 و صرف الآلات من
 العبد وليس ذلك ما هو
 المشهور من مذهب الا
 شعري ولذا قالوا مذهب
 مؤد الى الجبر المحض
 و ذهب الى الاقتصار
 المثل السائر من انه اخفى
 من كسب الاشعري
 (كلنبوى)

بخلق ذلك الفعل عقيب ذلك اعنى تعلق ارادته وقدرته وصرف الآلة
اليه تعقيبا ذاتيا فان قيل ذلك الترجيح المنفرع عليه تعلق القدرة وصرف
الدواعى اما ان يكون مخلوقا لله تعالى فالجبر باق او فعل العبد فيكون العبد
خالقا لبعض افعاله ٣ قلت ذلك الترجيح من مقتضيات الارادة على ما بين
في موضعه من ان الارادة صفة من شأنها ترجيح احد المتساويين فان قيل
اذا كان الترجيح من مقتضيات ذات الارادة فما فائدة التكليف اذ الارادة
يتعلق باحدهما بالضرورة قلت قديصير التكليف داعيا لتعلق الارادة ببناء
على ان الارادة تابعة للعلم فاذا علم المكلف ان التكليف واقع هكذا فهو
حسن يصير ذلك داعيا لتعلق ارادته او ترجحه فيصرف القدرة والدواعى
اليه فيخلق الله تعالى الفعل عقيبها عادة وباعتبار ذلك التعلق اعنى تعلق
الارادة المترتب على الدواعى يصير الفعل طاعة وعلامة للثواب والحاصل
ان الله تعالى خلق في العبد علما اجاليا بالافعال الاختيارية قبل صدورها
وعلما بحسنها وقبحها وترتب الثواب والعقاب عليها مأخوذا من لسان الشارع
وخلق فيه ارادة تابعة لذلك العلم مرجحة لبعضها وقدرة متعلقة بالفعل
تابعة لتلك الارادة بحيث لو كانت مستقلة في اليجاد لا وجودها مع العلم بالحسن
والقبح الداعى الى تعلق الارادة ان تعلقت ارادته بالقبح يستحق الذم باعتبار
المحلية والعقاب بطريق جرى العادة وان تعلقت بالحسن يستحق المدح
والثواب كذلك ولذا لو فعل قبيحا لم يعلم قبحه لا يستحق الذم والعقاب
ولو تعلق ارادته بقبح مع العلم بقبحه يستحق المؤاخذه وان لم يخلق
بعده فان قيل تلك الارادة التى من شأنها الترجيح حادثة فهى اما بارادة
العبد فيلزم التسلسل واما بارادة الله تعالى فيكون مجبورا قلت تلك الارادة
مخلوقة لله تعالى والعبد مجبور في نفس تلك الصفة وهو لا يستلزم الجبر
في الافعال الصادرة بتوسطها كما في افعال البارئ تعالى فانها صادرة بتوسط
الارادة المستندة الى ذاته بطريق الايجاب والالزم حدوثها مع انه محتار فيها
اذلا فرق بين ان تكون مستندة الى ذاته تعالى بطريق الايجاب وبين ان تكون
مستندة الى غيره في عدم كونهما بالاختيار والسرفيه ان الارادة المخلوقة فيه
مطلقة من غير ان تكون متعلقة بالحسن او القبح هذا محمول ما ذكره الشارح
في هذا الكتاب من تحقيق خلق الافعال والله اعلم بحقيقة الحال (قوله وقيل
صرف القدرة آه) اى وقيل في بيان معنى صرف القدرة ومغايرته لصرف

٣ قوله قلت ذلك
الترجيم اقول اذا
كان ترجيم جانب
واحد من لوازم
الارادة المخلوقة فالجبر
لازم لا محالة الا ان يسمى
مجرد مسبوقية الفعل
بالارادة الجزئية كسبا
عند الاشعري كما اشار
اليه المحقق الدوانى
في شرح العقائد ولا يخفى
انه جبر محض كما لا يخفى
(كلبوى)

الارادة ان صرف القدرة عبارة عن قصد استعمالها وذلك القصد غير
 صرف الارادة لانه عبارة عن القصد الذي يحدث عنده القدرة كما سيحییء
 في بيان الاستطاعة مع الفعل من ان القدرة صفة يخلقها الله تعالى عند
 قصد اكتساب الفعل وانما قلنا بمغايرتهما لان صرف القدرة متأخر بالذات
 عن وجودها لان قصد استعمالها فرع كونها موجودة ووجود القدرة
 متأخر بالذات عن قصد الاكتساب لانه سبب عادي خلق القدرة والمتقدم
 غير المتأخر اذ لو كان عينه يلزم تقدم الشيء على نفسه (قوله وليس بشيء
 لان قصد الاستعمال آه) اي ما ذكره صاحب القيل ليس بشيء اما بيان
 معنى صرف القدرة بقصد الاستعمال فلانه يقتضى ان يوجد القدرة في العبد
 ولا يكون مستعملا لان استعماله موقوف على القصد ومتأخر عنه بالزمان
 لان قصد الفعل مقدم على الفعل بالزمان على ما تقرر عليه رأى جمهور
 المتكلمين فلا تكون القدرة مع الفعل بل قبله بالزمان لان الفعل مقارن
 لاستعمال القدرة المتأخرة بالزمان عن القصد المقارن بوجود القدرة مع
 ان مذهب من يقول بمحدثها عند قصد الفعل اعنى الاشعري انها مقارنة للفعل
 بالزمان لا ما قبله واما بيان مغايرة القصدين فلان تقدم الشيء باعتبار ذاته
 لا ينافي تأخره بحسب وصفه فيجوز ان يكون القصد من حيث ذاته متقدما
 على القدرة ومتأخرا عند باعتبار وصفه اي بالنظر الى استعمال القدرة
 فلا يثبت مغايرة القصدين كما في قولك رماه فقتله فان الرمي المخصوص باعتبار
 افضائه الى الموت يكون قديما وهو انما يتحقق بعد الموت فيكون الرمي متأخرا
 عن الموت باعتبار كونه قديما مع انه متقدم على الموت باعتبار ذاته ولذا صح
 دخول الفاء في قولك رماه فقتله (قوله هذا هو التعقيب الذاتى) اي كون الفعل
 عقيب مجموع صرف القدرة والارادة هو التعقيب الذاتى وان كان بالنسبة
 الى صرف الارادة تعقيبا زمانيا بل الشبيه بالذاتى لان خلق الله تعالى الفعل
 لا يتوقف على صرف العبد قدرته و ارادته بحيث يمنع وجوده بدونها اذ هو
 من الاسباب العادية التى ليست سببها الاوهمية فكذا التعقيب (قوله والا
 فالقدرة آه) اي وان لم يكن التعقيب ذاتيا بل زمانيا لم تكن القدرة مع الفعل
 بل قبله وهو خلاف مذهب الشيخ الاشعري (قوله قيل عليه فيئذ لا شركة آه)
 حاصله ان تفسير الشركة بما ذكر يقتضى ان لا يكون الشركة في مذهب
 الاستاذ لعدم انفرد كل من قدرة الله تعالى وقدرة العبد بمقدور بل مجموعهما

اذربما يفعل مجموع
الشخصين مايقدر عليه
كل منهما بالاستقلال ولا
دلالة هناك على نقصان
قدرة واحد منهما وكيف
يتوهم نقصان قدرة
من خلق السموات
والارض في ايجاد
فعل واحد من افعال
العبد (كلنبوى)
٥ قوله ينفرد بماله
من دخله في التأثير آه مع
انه يجوز ان يكون مراد
الاستاد من تأثير مجموع
القدرتين جزئية ارادة
العبد من العلة التسامة
المؤثرة في الفعل فيكون
اسناد التأثير الى قدرة
العبد مجازا لاحقيقة
ويكون الفرق بين مذهبه
ومذهب القاضى ان يكون
الارادة من العبد ارادة
نفس الفعل على مذهبه
وارادة كونه طاعة
او معصية مثلا على مذهب
القاضى بل ان يرتفع
الخلاف بين المذهبين
لجواز اجتماع هاتين
الارادتين من العبد و اشار

موثر في مقدور واحد مع ان مذهبه اقبج شركة من مذهب المعتزلة ٤ لانه
يدل على ان قدرته تعالى غير كاملة في اليجاد بل هي ناقصة محتاجة الى
الاعانة بخلاف مذهب المعتزلة فانه لايدل على النقصان بل على انه لايقدر
على بعض الامور ولا نقصان في ذلك كما لا نقصان في عدم قدرته على الممتنعات
(قوله وليس بشى آه) اى ما ذكره ليس بشى لان كلا من المؤثرين اعنى
قدرة الله تعالى وقدرة العبد ٥ ينفرد بماله من دخله في التأثير على انا لانسم انه
اقبج شركة من المعتزلة لان تأثير قدرة العبد في بعض الامور يجعل الله
تعالى وخلق موثرا فيها ليس اقبج من نفى دخل قدرة الله بالكلية وجعل العبد
خالقا بالاستقلال والقياس على الممتنعات قياس مع الفارق (قوله ولايجرى
في ملكه آه) قيل الواو للحال اقول يجوز ان يكون معطوفا على قوله دخل
قدرة الله بتقدير ان المصدرية وهو ادخل في الفهم ونظم المعنى كما لا يخفى
(قوله اى علة عادية) وهى ما يدور عليه الفعل وجودا وعدمه كالنار
مع الاحراق والشرط العادى ما يتوقف عليه تأثير الفاعل عادة لاحقيقة
ولم يكن دائر معه كيبس الملاقي فان تحقق اليبس لا يستلزم تحقق الاحراق
فما قال الفاضل المحشى من انه لا يظهر الفرق بين كون القدرة علة عادية
وبين كونها شرطا عادى باليس بشى وهذا عند الشيخ الاشعري حيث ينفي كون
شان القدرة الحادثة التأثير قسميتها علة او شرطا مجاز (قوله ولك ان تقول
آه) هذا ما وقع في كلام الآمدى من ان شان القدرة الحادثة التأثير وان لم
تؤثر بالفعل لوقوع متعلقاتها بقدرة الله تعالى فحينئذ تسميتها علة او شرطا
حقيقة فما قال الفاضل المحشى من ان كون شان القدرة التأثير غير مسلم
اصحابنا فلا يحسن ايراده غير مسلم لانهم انما ينفون التأثير بالفعل لا كون شان
التأثير (قوله يشير الى وجه الذم في ترك الواجبات آه) يعنى ان وجه الذم
واستحقاق العقاب في ترك الواجبات بمعنى عدم اتيانها وان لم يكتب القبيح
وهو تضييعه لقدرة فعل الخبز بترك القصد اليه وهذا مبنى على ماهو الاصح
من ان عدم الفعل ليس متعلق القدرة والارادة بل هو متعلق عدم القدرة
والارادة على ما مر من ان الاعدام ليست متعلق المشية والقدرة واما عند
من يرى انه مقدور حاصل بصرف الارادة والقدرة اليدفعنده وجه استحقاق
الذم في ترك الواجبات كسب القبيح بقصد فعل الشر وصرف
القدرة اليد لانضييع فقط وانما فسرنا ترك الواجبات بعد الاتيان لان

الترك بمعنى كف النفس عنها عند تهيه الاسباب وميلان النفس الى الفعل
 المنهى حاصل بصرف الارادة والقدرة بالاتفاق كان كف النفس عن المنهى
 عند تهيه الاسباب والميلان الى فعل الواجب حاصل بصرف الارادة والقدرة
 فاستحقاق الذم والعقاب فيه لكسب القبيح بالاتفاق ومما ينبغي ان يعلم ان قول
 الشارح فيستحق الذم والعقاب يستفاد منه انه قد يستحق الذم والعقاب بترك
 قصد الفعل ايضا وانه قد يعاقب بعف من الله تعالى اوسهو من العبد او نحو
 ذلك ومعنى الاستحقاق انه لو عوقب بذلك كان ملائما لنظر الشارع لانه حق
 لا صناعة مبدأ فعل اخير لكان معاقبا يقصد فعل الشر لحصول التضييع
 مع ان قصد فعل الشر معفو مالم يعمل اقول الاصح ان المعفو هو خطو
 فعل الشر بدون القصد واما القصد فلا قال في التمهيد المعرفة ثم اعمال
 القلوب من الكفرة والنية هل يحاسب ام لا فقال بعضهم لا يحاسب وبعضهم
 يحاسب والاصح انه ان خطر بباله ولم يعتقد ولم ينو ذلك فانه لا يحاسب وان
 كان كفر الان ذلك اخطر مما لا يمكن الاحتراز عنه واما اذا خطر بباله واعتقد
 ذلك وثبت عليه فانه يستل ويحاسب لقوله تعالى * وان تبدوا ما في انفسكم
 او تخفوه يحاسبكم به الله * وقوله تعالى * ان السمع والبصر والفؤاد
 كل اولئك كان عنه مسئولا * (قوله وهو لا ينافي آه) اى كون التضييع
 سبب الذم والعقاب في ترك الواجبات لا ينافي ان يكون وجه الذم في فعل
 المنهيات شيئا آخر اعنى صرف القدرة اليه على ما سيحكي في قوله وصحة
 التكليف تعتمد آه حيث قال الا انه صرف قدرته الى الكفر وضع باختياره
 آه واما قائلنا انه لا ينافي ذلك لان ترك الواجب وان كان من المنهيات الا انه
 من التروك فيجوز ان يكون وجه الذم والعقاب فيه مغايرا لما في فعلها (قوله
 هذا الكلام الزامى آه) اى هذا الدليل على وجوب المقارنة دليل الزامى
 مبنى على مذهب الخصم القائل بتأثير القدرة فحاصل الدليل انه لو كانت
 الاستطاعة سابقه على الفعل يلزم وقوع الفعل بلا استطاعة ولكن
 وقوعه بدونها محال عندهم لانه يستلزم تخلف الاثر عن المؤثر والاى وان
 لم يكن الزاميا بل تحقيقيا مبني على مذهب اهل الحق فلا يفيد وجوب
 المقارنة لان استحالة وقوع الفعل بدون الاستطاعة حينئذ ممنوع اذ لا دخل
 للاستطاعة في وجود الفعل عنده حتى يستحيل وجود الفعل بدونها قيل

فيه انه قد عرفت أننا ان الاستطاعة عندهم اماعلة عادية او شرط عادية له
وعلى كلا التقديرين يستحيل وجوده بدونها عادة اقول ان كان المدعى ان
الاستطاعة يجب ان تكون مع الفعل ولا يجوز تقدمها اصلا فلا بد ان يجعل
الكلام الزاميا لانه لو جعل تحقيقا فانما يدل على انه يلزم خلاف جرى العادة
وهو لا يستلزم امتناع تقدمها مطلقا وان كان المدعى ان الاستطاعة تكون
مع الفعل بطريق جرى العادة فلا حاجة الى جعله الزاميا ولعل المحشى حله
على الاول بناء على رعاية ظاهر قول الشارح واذا كانت الاستطاعة عرضا
وجب ان تكون مقارنة بالفعل لعدم بقاء الاعراض (قوله فلان نقض بقدرة
الله تعالى آه) اي حين اذا كانت مقارنة القدرة الحادثة مبنية على امتناع بقاء
الاعراض لا يرد النقض بقدرة الله تعالى وتقرير النقض انه لو كانت القدرة
مع الفعل لا قبله لزم حدوث قدرة الله تعالى او قدم مقدوره اذا فرض كون
القدرة مع الفعل فيلزم من حدوث مقدوره حدوث قدرته ومن قدم قدرته
قدم مقدوره وكلاهما باطلان بل قدرته اذلية اجزاء ومتعلقة في الازل
بمقدوراته فقد ثبت تعلق القدرة بمقدورها قبل حدوثه ولو كانت متمتعة
في القدرة الحادثة لكانت متمتعة في القدرة القديمة ايضا كذا في شرح المواظف
وحاصل الدعوى ان القدرة الحادثة غير باقية لانها من الاعراض وهي متمتعة
البقاء والالزم قيام المعنى بالمعنى على ما مر فلو كانت قبل الفعل يلزم وقوع
الفعل بلا استطاعة بخلاف القدرة القديمة فانها باقية اذلا وابدا فلا يلزم
من تقدمها على وجود المقدور محال (قوله ليست من قبيل الاعراض)
لان العرض عبارة عن ممكن يكون تحيزه تابعا لتحيز شئ آخر والصفات
ليست كذلك (قوله حاصل انه ليس نفي وجود المثل آه) يعني حاصل الجواب
ان مدعى الشيخ الاشعري ان القدرة مقارنة للفعل سواء سبقها مثل
اولا وليس نفي وجود المثل السابق داخلا في دعواه حتى يرد ان دليله انما
يدل على وجوب المقارنة لاعلى ان لا يوجد قبل الفعل لجواز ان تكون باقية
بتجدد الامثال على ما هو مذهب في جميع الاعراض فتكون قبل الفعل مع
مقارنته بتجدد الامثال فلا يلزم وقوع الفعل بلا استطاعة (قوله وفيه
بحث آه) حاصله ان نفي المثل السابق داخل في دعواه اذ مذهب ان لا قدرة
قبل الفعل ومذهب المعتزلة جوازها قبله حيث قالوا انه لا بد من مثل للقدرة
سابق على حصول الفعل والالزم تكليف العاجز على ما استعرفه فالنزاع

بين الفر يقين في ان القدرة قبل الفعل ام لا قال في المواقف قال الشيخ واصحابه
 القدرة الحادثة مع الفعل ولا توجد قبله وقالت المعتزلة القدرة قبل
 الفعل ففهم من قال ببقائها حال الفعل ومنهم من نفاه و بهذا ظهر ركازة
 قوله لا بد من مثل سابق والاولى ان يقول لا بد من قدرة سابقة لان وجود المثل
 انما هو عند بعض المعتزلة القائلين بان القدرة باقية حال الفعل بتجددا لامثال
 واما عند من يقول ببقائه حال الفعل وهو يبقى ببقاء الاعراض فليس عنده
 مثل سابق بل نفس القدرة التي يعتمد عليها التكليف كالا يخفى (قوله يرد عليه
 انه يجوز ان يكون آه) حاصله انه انما يلزم قيام العرض بالعرض لو كان الامر
 الحادث فيها في الحالة الثانية امر ا موجودا حتى يكون عرضا فانه قسم
 الموجود الممكن واما اذا كان امرا يعتبره العقل ويتزعه من غير ان يكون
 له تحقق في الخارج زائدا على نفس القدرة كالرسوخ فان الكيفية النفسانية
 من حيث استحكامها في موضعها ولو بتعاقب الافراد والامثال تسمى راسخة
 وليس الرسوخ امرا زائدا عليها في الخارج فلا كالا يخفى قال بعض الافاضل
 هذا البحث مندرج في النظر الذي ذكره الشارح بقوله وفيه نظر لان
 حاصل قوله لانه يجوز ان يمتنع الفعل في الحالة الاولى لانتفاء الشرط آه
 انه لا يلزم من عدم حدوث معنى فيها ان يكون وجوب الفعل في الحالة
 الثانية وامتناعه في الاولى تحكما لجواز ان يكون وجود الشرط في الحالة
 الثانية من حدوث وصف اعتباري فيها مثل رسوخ القدرة فلا يلزم قيام
 العرض بالعرض او غير ذلك من الامور المناسبة اقول ان قول الشارح
 مع ان القدرة التي هي صفة القادر في الحالتين على السواء ينافي ما ذكر لان
 القدرة الراسخة الحادثة في الحالة الثانية ليست مساوية للقدرة الحادثة
 في الحالة الاولى لعدم كونها راسخة فالظاهر ان الشارح اراد انه يجوز ان تكون
 الحادثة في الحالة الثانية امورا خارجة تكون شرطا لتأثيرها فلا يلزم
 قيام العرض بالعرض فتأمل (قوله وهو الامام الرازي آه) قال في المواقف
 قال الامام الرازي القدرة تطلق على مجرد القوة التي هي مبدأ الافعال
 المختلفة ولاشك ان نسبتها الى الضدين سواء وهي قبل الفعل وتطلق على
 القوة المستجمعة لشرائط التأثير برمتها ولاشك انها لا تتعلق بالضدين بل هو
 بالنسبة الى كل مقدور غيرها بالنسبة الى الآخر لاختلاف الشرائط وهي
 مع الفعل ولعل الشيخ الاشعري اراد بالقدرة القوة المستجمعة لشرائط

التأثير والمعتزلة ارادوا مجرد القوة فالانزاع (قوله الا ان لشيخ لما لم يقل آه)
 دفع لما اورد على مافال الامام الرازي من ان القدرة الحادثة ليست مؤثرة
 عند الشيخ فكيف يصح ان يقال انه اراد بالقدرة القوة المستجمعة لجميع
 شرائط التأثير وحاصل الدفع ان المراد بالتأثير ما يعم الكسب بان يكون المراد
 القدرة المستجمعة لجميع شرائط حصول الفعل سواء كانت مؤثرة او مقارنة
 عادة فيطابق مذهب الشيخ وصار الحاصل ان القدرة مع جميع الجهات
 التي يحصل الفعل بها اي بسببها كاهو رأى المعتزلة او معها اي مقارنا لها
 كما هو رأى الشيخ مقارنة للفعل غير سابقة عليه وبدون تلك الجهات سابقة
 عليه (قوله وفي كلام الآمدى آه) اي وقع في كلام الآمدى ان القدرة الحادثة
 من شأنها التأثير وانما لم تؤثر بالفعل لان متعلقاتها وقعت بقدرة الله تعالى
 حتى لو لم يسبقها قدرته تعالى لكانت كافية في التأثير وحينئذ لا اشكال في صحة
 ما ذكره الامام الرازي ولا حاجة الى تعميم التأثير لما يعم الكسب كالا يخفى (قوله
 بمعنى تبعيتهما في التحيز) انما فسر القيام بهذا لان القائل بامتناع قيام
 العرض بالعرض انما يفسره بهذا المعنى عن قال الاولى ان يقال بمعنى
 اختصاص الناعت بالنعوت او التبعية في التحيز لم يأت بشيء (قوله والافليس
 آه) اي وان لم يمتنع قيامهما معا بالمحل بل جاز قيامهما معا بالمحل فليس جعل
 احدهما وصفا للآخر بان يقال السواد باق اولى من العكس بان يقال البقاء
 اسود (قوله ووجه الصعوبة آه) حاصله انه يجوز ان يكون بين الامرين
 القائلين بمحل خصوصية ذاتية بها يصير احدهما صفة للآخر دون العكس
 انما لم يذكر وجه صعوبته المقدمتين الاوليين لانه قدم ذكرهما في الشرح
 (قوله يعنى ان للمكلف وصفا اضافيا آه) يعنى حاصل جواب الشارح ان
 للمكلف وصفا بحال متعلقه وهو كون اسبابه والآلاته سالمة عن الآفة والعاهة
 يعبر عنه تارة بلفظ محل دال على الاضافة وكونه وصفا بحال متعلقه ضمنا
 وهى الاستطاعة ويعبر عنه تارة بلفظ مفصل دال على الاضافة صريحا
 وهى سالمة الاسباب والآلات (قوله وكون الاستطاعة وصفا ذاتيا للمكلف
 ممنوع) يعنى واما توجيد جواب الشارح بان السلامة مطانقا وان لم يكن وصفه
 لكن المراد سلامة اسبابه وهو وصف ذاتي للمكلف كان الاستطاعة وصف
 ذاتي له لان المكلف كما يتصف بالاستطاعة كذلك يتصف بذلك حيث
 يقال ذو سلامة اسباب فيصح تفسيرها بها فترد ان كون الاستطاعة وصفا

ذاتيا ممنوع والا لما صح تفسيرها بسلامة اسبابه لانه وصف له باعتبار متعلقة
ولا يصح تفسير الوصف الذاتي بالاضافي وان قولنا ذو سلامة اسباب انما
يفيد صحة حملها على المكلف لا كونها وصفا ذاتيا له حتى يفيد صحة تفسير
الاستطاعة بذلك هذا ما سنعج بخاطري الكليل وذهني العليل وبعض من
تصدى لحل هذا الكتاب جعل قوله واما كون الاستطاعة وصفا ذاتيا ممنوع
والا لم يصح تفسيرها بسلامة اسبابه داخلا في تقرير الجواب وقال يعني ان
الاستطاعة والسلامة كلاهما وصفان اضافيان لا فرق بينهما الا بالاجال
والتفصيل ولا نسلم ان الاستطاعة وصف ذاتي له والا لم يصح تفسيرها بسلامة
اسبابه وجعل قوله وقولنا سلامة اسباب انما يفيد آه جواب سؤال وهو ان يقال
لانسلم انه لا يصح تفسيرها بسلامة الاسباب لان سلامة الاسباب ايضا وصف
ذاتي له حيث يقال ذو سلامة اسباب فيصح تفسيرها بذلك وحاصل الجواب
ان قولنا ذو سلامة اسباب انما يفيد صحة الحمل لا كونها صفة ذاتية له حتى
يفيد صحة التفسير ولا يخفى ما فيه اما اولا فلانه حينئذ يصير قوله والا لم يصح
تفسيرها بسلامة اسبابه مصادرة وان امكن دفعه بالتكلف واما ثانيا فلان
قوله قولنا ذو سلامة اسباب آه يصير كلاما على السند الغير المساوي وهو
خارج عن قانون المناظرة على ان المنع المذكور لا يضر لان فيه تسليم صحة
تفسير استطاعة بسلامة الاسباب فلا حاجة الى دفعه واما ثالث فلان
اسلوب الكلام يأبى عن ذلك كما لا يخفى على من له ذوق سليم وطبع مستقيم
(قوله والا قرب ما افاده بعض الافاضل آه) اراد به السيد الشريف وحاصل
التأويل 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 للمكلف والسلامة ليست
صفة له فلا بد ان يقصد بما ذكروا في تعريفها معنى هو صفة اعني كونه
بحيث سلمت اسبابه ودلالة سلامة الاسباب عليها واضحة وكذا الكلام في كل
وصف للشئ بحال متعلقه مثل قولنا الدلالة فهم المعنى من اللفظ وزيد
قائم ابوه والحق مطابقة الواقع اياه هذا خلاصة ما ذكره السيد الشريف
في حاشية شرح التلخيص وقد سبق مثله في قوله مطابقة الواقع اياه فتذكر
(قوله تحرير المقام آه) اي تحرير محل النزاع على ما هو رأي المحققين فانه
حكى عن امام الحرمين والامام الرازي جواز التكليف بالمحال بل الوقوع

مستدلين بما ذكره المحشى بقوله وقد يقال ان ابالهب قد كلف آه وقد نسب ذلك الى الشيخ الاشعري ولم يثبت تصريحه به وذلك لاصلين الاول انه لا تأثير لقدرة العبد في افعاله فهي مخلوقة لله تعالى ابتداء وثانيهما ان القدرة مع الفعل لا قبله والتكليف قبل الفعل فلا يكون حين الاستطاعة والقدرة وليس بشيء لانه يستلزم ذلك ان يكون جميع التكليف عنده تكليفا بما لا يطاق على ما سيذكره المحشى ولانه لا معنى لتأثير العبد في افعاله الا القصد اليه باختياره وان لم يخلق الله تعالى الفعل عقيب قصده والتكليف انما يعتمد على سلامة الاسباب لاعلى القدرة المقارنة (قوله ما يمتنع في نفسه) كاعدام القديم وقلب الحقائق (قوله ولا يمكن من العبد) اما بان لا يكون من جنس ما تتعلق به القدرة الحادثة كخلق الجواهر او يكون لكن من نوع او صنف لا يتعلق به التكليف كحمل الجبل والطيران الى السماء (قوله لكن تتعلق بعدمه علمه تعالى آه) فان ما علم الله واراد عدمه امتنع وقوعه وان كان ممكنا نفسه فامتنع بذلك تعلق القدرة الحادثة (قوله فالاولى لا يجوز آه) اى التكليف بالمتنع الذاتى 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 مستدعى الحصول اذ لا معنى للتكليف الا الطلب واستدعاء الحصول واللازم بطلان طلبه فرع تصور وقوعه ولا يتصور وقوعه اذ لو تصور لتصور مثبتا ويلزم منه تصور الامر على خلاف ماهيته فان ماهيته تنافى شئوته والالم يمكن تمتعا لذاته وهذا كتصور الاربعه بانه ليس بزواج فانه تصور على خلاف ماهيته لان كل ما ليس بزواج ليس باربعه وتحقيق هذا الكلام في شرح المختصر العضدى (قوله والثانية لا تقع اتفاقا آه) بشهادة الآيات والاستقراء قال الله تعالى * لا يكلف الله نفسا الا وسعها * (قوله يجوز عندنا آه) لجواز ان يخلق الله تعالى فيه قدرة على ذلك الفعل على خلاف العادة فان قيل فيجوز تكليف الجماد وليس كذلك قلت فرق بينهما فان الجماد ليس محلا للتكليف لعدم فهم الخطاب بخلاف العبد (قوله والثالثة يجوز ويقع آه) فان من مات على كفره ومن احضره الله بعدم ايمانه يعد عاصيا اجاعا ولو لم يقع التكليف به لم يعد عاصيا (قوله فهذا توجيه آه) يعنى ان قولنا التكليف بما تعلق علمه وارادته بعدمه واقع توجيه ما قيل ان تكليف ما لا يطاق واقع عند الاشعري وليس المراد

ان التكليف بالمتنع لذاته او ما لا يمكن من العبد واقع عنده كيف وهو مخالف لقوله تعالى * لا يكلف الله نفسا الا وسعها * وبشهادة الاستقراء (قوله ومن لا يقول به لا يعدها آه) دفع لما يتوهم من انه اذا كان مراد الاشعري ما ذكر فلما 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 اى الثالثة من مراتب ما لا يطاق نظرا الى انه ممكن في نفسه من العبد (قوله وقد يوجه ايضا آه) اى قد يوجه ما قيل ان القدرة غير مؤثرة في الفعل عند الشيخ وغير سابقة عليه والتكليف قبله فيكون التكليف بما لا يطاق بهذا الاعتبار (قوله بما يمكن في نفسه آه) يعنى ان المراد بقوله ما ليس في الوسع المرتبة الوسطى بقريئة قوله وانما النزاع في الجواز فان النزاع انما هو في جوازه اذا التكليف بالمرتبة الاولى لا يجوز اتفاقا وبالمرتبة الثالثة جائز وواقع اتفاقا (قوله ولك ان تأخذهما) اى لك ان تأخذ كلا القولين على الاطلاق ولا تقيدهما بالمرتبة الوسطى ولا يلزم منه ان يكون الحكم بعدم الوقوع والنزاع في الجواز في جميع مراتبه لان الاطلاق لا يستلزم العموم وشمول الافراد لان المطلق موضوع لخصه من الحقيقة محتمل لخصه كثيرة من غير تعيين ولا شمول الا يرى ان من قال اطعم رجلا واكس رجلا لا يستلزم الامر باطعام جميع الرجال واكسائهم فكذا الحكم بعدم وقوع تكليف ما لا يطاق والنزاع في جوازه لا يستلزم ان يكون في جميع مراتبه والمحشى المدقق جعل الضمير في قوله ولك ان تأخذهما الى الامكانين وقال ولك ان لا تقيد الامكانين اعنى ما يمكن في نفسه ولا يمكن من العبد في نفسه بقوله في نفسه وهو لا يستلزم شمول المتنع لانه خارج من قوله ما يمكن وكذا لا يستلزم شمول ما يمكن من العبد لانه خارج بقريئة قوله وانما النزاع ولا يخفى انه لغو من الكلام لادمخله في المقاصلا (قوله وقد يقال ان ابالهب آه) يعنى ان ابالهب كلف بالايمان والايمان عبارة عن تصديق النبي عليه الصلاة والسلام بجميع ما علم بحبيته به من عند الله تعالى ومن جملة ما علم بحبيته به ان ابالهب لا يؤمن به ولا يصدقه فيما اتى فقد كلف بان يؤمن بانه لا يؤمن به وان يصدق به في ان لا يصدق به وانه محال لان اذعان الشخص بامر علم في باطنه خلاف ذلك الامر مستحيل قطعا يعنى ان الشخص اذا كان مصدقا كان علنا بتصديقه علما ضروريا فلا يمكنه حينئذ التصديق بعدم التصديق لانه يجد في باطنه خلافه وهو التصديق

بل يكون علمه بتصديقه موجبا لتكذيبه في الاخبار بانه لا يصدقه فحينئذ وقع
التكليف بالمرتبة الاولى اعنى الممتنع لذاته فضلا عن جوازه (قوله وفيه
بحث لانه يجوز آه) يعنى انه انما يجحد في نفسه خلافا لو كان له علم بالتصديق
الذى حصل له ويجوز ان لا يتحقق الله فيه العلم بالعلم فلا يجحد في نفسه خلافا
فيجوز ان يدعى بعدم التصديق لعدم العلم له بتصديقه مع حصوله فلا
يكون له تكليف بالممتنع لذاته نعم ان خلق العلم بالعلم ضرورى لا يتخلف
عنه عادة فهو ممتنع عادى فيكون من المرتبة الوسطى وفيه انه يلزم ان يقع
التكليف بالمرتبة الوسطى مع انه ذكر فيما قبل انه لا يقع التكليف به اتفاقا
وايضا ان هذا الجواز انما يتم لو بين استحالة ان يصدقه في ان لا يصدق
بان اذعان ما وجد في نفسه خلافا مستحيل اما لو بين بان تصديقه في الاخبار
بانه لا يصدق في شئ مما جاء به مما جاء به يستلزم عدم تصديقه في ذلك الاخبار ايضا
ضرورية انه شئ مما جاء به وما يكون وجوده مستلزما لعدمه يكون محالا
فلا يتم كالا يخفى وهذا التقرير اختاره الشارح في حواشى العضى ويمكن
الجواب على هذا التقرير بان الايمان عبارة عن التصديق بجميع ما علم بحجته به
ومعنى لا يؤمن به رفع الايجاب الكلى لا السلب الكلى فلا ينافيه التصديق
في هذا الاخبار تأمل وفي قوله والذي يحسم مادة الشبهة اشارة الى ما ذكرنا
من المناقشات (قوله والذي يحسم مادة الشبهة) هذا الجواب اختاره السيد
الشرىف في شرح المواقب وحاصله ان الايمان الاجالى في حقه غير مستلزم
للمح انما المح هو التفصيلي ووجوبه مشروط بالعلم التفصيلي فالتصديق
بانه لا يؤمن المستلزم للمح انما يكلف به اذا علمه ووصل اليه بخصوصه
وهو ممنوع وعلم الله تعالى واخباره للرسول لا ينافى ذلك فهو كقوله تعالى
لنوح عليه السلام * لن يؤمن من قومك الا من قدامن الآية ولا يخفى ان هذا
الجواب انما يدفع الشبهة عن الوقوع لا عن الجواز لان وصول ذلك الاخبار
اليه ممكن والمعاق بالممكن ممكن (قوله وفيه اختلاق الايمان بحسب اختلاف
الاشخاص) وهو مستبعد جدا لان الايمان حقيقة واحدة لا يتصور اختلافها
بحسب الاشخاص (قوله لو صح هذا التقرير آه) ما ذكره الشارح بقوله
وحلها نقض تفصيلي منع للملازمة وما ذكره المحشى نقض اجالى وحاصله
ان دليلكم بجميع مقدماته باطل لانه قد يتخلف الحكم عنه في مادة مثل ابى لهب
حيث وقع التكليف بالايمان فضلا عن الجواز مع جريان الدليل فيه بان يقال

انه لو كان جائزا لما لزم من فرض وقوعه محال لكنه يلزم لانه يستلزم الكذب
في كلام الله تعالى حيث اخبر عنه بانه لا يؤمن (قوله مع انا نعم بالضرورة
الوجدانية آه) دفع لما يتوهم من ان المدعى ان لاشيء من المتولدات بمكسوب
العبد والدليل انما ينتهض على المتولدات الغير القائمة بمحل القدرة واما
المتولدات القائمة بمحلها فلا كالعلم الحاصل بعد النظر القائم بمحل والالم
الحاصل من ضرب الشخص لنفسه ونحو ذلك وحاصل الدفع انا نعم
بالضرورة ان حالنا بالنسبة الى المتولدات الحاصلة فينا كحالنا بالنسبة
الى المتولدات الحاصلة في غيرنا في ان ليس شيء منهما مقدور لنا ولا يتمكن
من عدم حصولهما فعمل انه لا اكتساب في جميع المتولدات (قوله يرد عليه
ان عدم تمكن العبد الى آخره) حاصله ان اريد بعدم التمكن من عدم حصولها
عدمه قبل مباشرة ما يوجب حصولها فهو ممنوع وان اريد عدمه بعد مباشرة
ما يوجب حصولها فسلم لكن عدم التمكن بعد مباشرة السبب لا ينافي كونه
مكتسبا للعبد الا يرى ان فعل العبد لا يمكن تركه بعد مباشرة ما يوجب
حصوله اعني صرف الارادة والقدرة مع ان العبد مختار فيه فكذلك في المتولدات
قال الفاضل المحشي يمكن ان يقلل ان كلام الشارح مبنى على افعالي المباشرة
الممتدة زمانا والمتولدات الممتدة زمانا وحاصله انك اذا ضربت انسانا حتى
حصل فيه الم ممتد زمانا فانك لا تقدر على دفع امتدادها هذا الالم في ذلك
الزمان بخلاف ما اذا ضربت ضربا ممتدا زمانا فانك اذا اردت ترك مباشرة
هذا الضرب الممتد زمانا فانك قادر على ترك امتداده فظهر من ذلك انه
لا اكتساب للعبد في المتولدات الممتدة زمانا اذ هي ليست قائمة بمحل القدرة
ولذا لا يتمكن العبد من ترك الامتداد كما عرفت بخلاف افعاله الاختيارية
الممتدة زمانا فانها قائمة بمحل القدرة مع ان العبد يتمكن من تركها متى شاء
وقس على هذه المتولدات الغير الممتدة اذ لا قائل بالفصل اقول ما ذكره
كلام او هن من نسج العنكبوت لان التمكن على ترك امتداد المتولدات الممتدة
متحقق حين مباشرة اسبابها مثلا حين مباشرة الضرب لنا تمكن على
ان نضرب ضربا شديدا فيحصل الم ممتد اوضعيقا فيحصل غير ممتد وبعد
المباشرة غير متحقق في افعال المباشر ايضا فانا بعد تحقق الضرب لا تقدر
على عدم مباشرة ضرب ممتد وعلى تقدير التسليم فعدم القدرة على امتدادها
لا يدل على ان لا يكون نفس المتولدات مكسوبا ومقدورا لنا بل لا بد له من دليل

(قوله ولو لم يقتل لجاز ان يموت آه) اذ على تقدير عدم القتل لا قطع بوجود الاجل وعدمه فلا قطع بالموت ولا بالحياة (قوله من غير قطع بامتداد العمر الخ) على ما ذهب اليه جمهور المعتزلة من انه لو لم يقتل لعاش الى امده و 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 يموت لكان القاتل قاطعا لاجل قدره الله تعالى في علمه وهو محال والجواب ان عدم القتل انما يتصور على تقدير علم الله تعالى بانه لا يقتل وحينئذ لا يثبت له محال كذا في شرح المقاصد (قوله اى لم يوصله اليه) يعنى انه تعالى لما اقدر القاتل على قتله فقد قطع عليه الاجل ولو لم يوصله الى اجله فضمير الفاعل فى لم يوصله راجع الى الله تعالى لالى القاتل على ما زعم الفاضل المحشى حتى يرد عليه ما قاله من ان التفسير بقوله لم يوصله مبنى على ان يكون عبارة الشارح هكذا ان القاتل قد قطع عليه الاجل لكن الواقع فى اكثر النسخ ان الله تعالى قد قطع عليه الاجل وحينئذ لا يوافق قوله فهم اى المعتزلة والمراد اكثرهم لما عرفت من خلاف ابى الهذيل فيه (قوله وحاصل النزاع ان المراد بالاجل المضاف آه) المق من هذا التحرير بيان الفرق بين مذهب جمهور المعتزلة واهل السنة ودفع ما يقال انه اذا كان الاجل زمان بطلان الحياة فى علم الله تعالى كان المقتول ميتا باجله قطعاً وان قيد بطلان الحياة بان لا يترتب على فعل من العبد لم يكن كذلك قطعاً من غير تصور خلاف فكان الخلاف لفظياً على ما يراه الاستاذ وكثير من المحققين وتقرير الجواب ان المراد باجله المضاف زمان بطلان حيوته بحيث لا يخلص عنه ولا تقدم ولا تأخر على ما يشير اليه قوله تعالى * فاذا جاء اجلهم لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون * ويرجع الخلاف الى انه هل تحقق ذلك فى حق المقتول ام المعلوم فى حقه انه ان قتل مات وان لم يقتل يعيش آه كذا قرر السؤال والجواب فى شرح المقاصد ولعله جواب باختيار ان المراد زمان بطلان الحياة فى علم الله تعالى لكنه لا مطلقاً بل ما علمه وقدره بطريق القطع وح يصلح محالاً للخلاف لانه لا يلزم من عدم تحقق ذلك فى المقتول تخلف العلم عن المعلوم لجواز ان يعلم بتقدم موته بالقتل مع تأخر الاجل الذى لا يمكن تخلفه عنه (قوله قلت قوله لا يستقدمون آه) يعنى ان قوله تعالى لا يستقدمون معطوف على قوله اذا جاء اجلهم لاعلى الجزء فعنى الآية لكل امة اجل فاذا جاء اجلهم لا يستأخرون عند ولسلك

امة اجل لا يستقدمون عليه هذا هو المشهور ولا يخفى ان فائدة تقييد قوله
 لا يستأخرون فقط بالشرط حينئذ غير ظاهر 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 باقصر مدة هي الساعة كذلك
 يمتنع التأخير عنه وان كان الثاني ممكنا عقلا وذلك لان خلاف ما قدره الله
 تعالى وعلمه محال والجمع بينهما عندما فيما ذكره كالجمع بين من يسوف التوبة
 ثم تاب عند الموت ومن مات على الكفر في نفى التوبة عنه في قوله تعالى
 * وليست التوبة للذين يعملون السيئات * الآية ولعل هذا مراد
 ما ذكر في حواشي شرح التلخيص انه عطف على الجزاء بناء على ان يكون
 معنى قوله لا يستأخرون ولا يستقدمون لا يستطيعون تغيرا على نخط قوله
 تعالى * ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين * ومن هذا الباب قولهم كلمته
 فما رد على سوداء ولا بيضاء فلا يرد عليه ما قال الفاضل المحشي انت خير
 بان هذا المعنى حاصل بذكر الجزاء بدون ذكر قوله لا يستقدمون والحق
 انه معطوف على مجموع الشرط والجزاء على ما هو المشهور (قوله قالوا
 المسئلة بديهية الى آخره) يعنى ان المعتزلة ادعوا الضرورة في هذه المسئلة
 وقالوا الاستشهادات المذكورة في بيانها تنبيهات فاطلاق الشارح لفظ
 الحججة على تنبيهاتهم حيث قال احتجت بطريق الاستعارة لكونها في صورة
 الحججة ويمكن ان يقال فيه اشارة الى فساد زعمهم في ادعاء الضرورة وما
 ذكره الفاضل المحشي من ان من ادعى الضرورة من المعتزلة هو ابو الحسين
 ومن تابعه وان الجمهور كانوا يقولون بان المسئلة استدلالية وما ذكره الشارح
 بقوله واحتجت آه مبنى على مذهب الجمهور من المعتزلة فلا حاجة الى ان
 يجعل لفظ الاحتجاج مجازا عن التنبيه فليس بشئ لان المعتزلة قاطبة ادعوا
 الضرورة في تولد موت المقتول من فعل القاتل بل في سائر المتولدات قال في
 شرح المواقف قالوا انه لو لم يقتل لعاش الى امد هو اجله وادعوا فيه اى في
 تولد من فعل القاتل وبقائه لولا القتل الضرورة كما ادعوا في سائر المتولدات
 وانتفاءها عند انتفاء اسبابها انتهى واخلاف الذي نقله بين ابى الحسين
 وغيره من المعتزلة انما هو في كونها مستندة الى العباد لا في كونها متولدات
 من افعالهم فابو الحسين يدعى الضرورة في كونها فعل العبد وجهور

المعتزلة يستدلون عليه وثمامة بن ابرش يقول انها حوادث لا يحدث لها
والنظام ان كلها من فعل الله تعالى لامن فعل العبد الى غير ذلك من الاختلافات
المذكورة فيما بينهم على ما ذكره السيد الشريف في شرح المواقف (قوله
يرد عليه انه لا يوافق آه) يعنى ان المفهوم من تحريم محل النزاع ان الاجل
وهو الزمان الذى يبطل فيه الحيوة من غير تقدم وتأخر زمان واحد لا يتصور
فيه تعدد والاختلاف انما هو فى تحققه فى المقتول وهذا الجواب يدل على
تعدد الاجل احدهما ار بعين مثلا والآخر سبعين قيل عليه ليس محصول
الجواب انه تعالى قدر عمره ار بعين على تقدير وسبعين على تقدير حتى يلزم
تعدد الاجل بل محمله انه تعالى قدره سبعين بحيث لا يتصور التقدم والتأخر
عند تعلمه بان طاعته تصير سببا لثلثين فيصير مع ار بعين يستحقه من غير
الطاعة سبعين (قوله او المراد الزيادة بحسب الخير والبركة آه) يعنى ان
المراد بان الطاعة تزيد فى العمر بانها تزيد فيما هو المقصود الاهم من
العمر وهو اكتساب الكمالات والخيرات والبركات التى بها تستكمل النفوس
الانسانية فيفوز بالسعادة الابدية (قوله فانه خالف المعتزلة السابقة آه)
حاصل الخلاف ان الاجل فى الحيوان الزمان الذى علم الله تعالى انه يموت
فيه وللناس فيه اجل واحد عند غير الكعبي الا انه لا يتقدم الموت على الاجل
عند الاشاعرة ويتقدم عند المعتزلة وقال الكعبي انه متعدد احدهما القتل
والثانى الموت والمقتول ليس يميت عنده بناء على ان القتل فعل العبد والموت
لا يكون الا فعل الله تعالى اى مفعوله واثر صناعه (قوله اى يتناولها آه) فسر
الاكل بالتناول المشروب ايضا (قوله وقد يفسره آه) اى قد يفسر
الرزق بما ساقه الله الى الحيوان فانفع به سواء كان حلالا او حراما من
المطعومات والمشروبات والملبوسات او غير ذلك وهو التعريف المعول عليه
عند الاشاعرة (قوله فعلى هذا آه) اى فعلى هذا التعريف يلزم ان يكون
العوارى رزقا لانه مما ساقه الله تعالى فانفع به (قوله وفيه) اى وفى جعلها رزقا
بعد فانه لا يقال للعارية فى العرف انه مرزوق ويلزم ان يأكل شخص رزق
غيره لانه يجوز ان ينفع به احد من غير جهة الاكل وينفع به الآخر
بالاكل (قوله ويوافق آه) اى يوافق هذا التعريف قوله تعالى * ومما
رزقناهم ينفقون * فانه يجوز ان يكون الانتفاع به من جهة الاتفاق على
الغير بخلاف التعريف الاول فانه يوافق لان ما يتناول لا يمكن اتفاده

على الغير (قوله وقد يقال الى آخره) على تقدير تفسير الرزق بالمعنى الاول
اطلاق الرزق على المنفق مجاز لكونه بصده (قوله والاخلا الى آخره) اى
وان لم يكن المراد المجهول ملكا بمعنى الاذن فى التصرف الشرعى خلا
تعريف الرزق عن معنى الاضافة الى الله تعالى وهو معتبر فى مفهوم الرزق
عندهم ايضا كما سيحى فى الشرح حيث قال ومبنى هذا الاختلاف آه (قوله
فحينئذ يندفع بملاحظة الحيثية) اى حين اذا كان المراد ما ذكر يندفع بملاحظة
الحيثية اى مملوك يأكله المالك من حيث انه مملوك بان يكون مأذونا فى اكله
ما ورد من انه ينتقض التعريف بخمر المسلم وخنزيره اذا اكلهما مع حرمتها
فانهما مملوكان له عند ابى حنيفة رحمه الله تعالى فيصدق عليهما اذا اكلهما
المالك مع كونهما حرامين وانما قلنا يندفع لانهما من حيث الاكل ليسا
مملوكين له (قوله وفى بعض الكتب آه) قيل فى شرح نظم الاوحدى
ان الحرام ليس ملك عند المعتزلة فحينئذ اندفاع النقض بالخنزير والخنزير
لعدم كونهما مملوكين (قوله مع ان ظاهر قوله تعالى وما من دابة الا آية آه)
انما قال ذلك اذ يجوز ان يقال المراد كل دابة مرزوقة او يقال ان الحكم
على الشكل على سبيل التغليب لكنه خلاف الظاهر (قوله يقتضى ان يكون
كل دابة مرزوقة) مع ان الدواب لا يتصور فى حقها ملك وكذا يخرج رزق
العييد والاماء اذ لا ملك لهم قال المحشى المدقق واعلم ان قولهم ما لا يمنع
من الانتفاع به ان كان المراد بلفظ ما الملك او بالمنفعة ذا العقل يرد ما كوله
الدواب عليه ايضا فلا وجه بتخصيصه بالاول حينئذ والا فلا يصح قولهم
وذلك لا يكون الاحلال لان الدواب لا يتصور فى حقها حل ولا حرمة على
ما فى المواقف اقول معنى قوله وذلك لا يكون الاحلال ان ذلك لا يكون بالنسبة
الى المكلف الاحلال بقرينة ان النزاع فى رزق العبد لا فى مطلق الرزق الشامل
لرزق الدواب ايضا فحينئذ يكون ما لا يمنع من الانتفاع به بالنسبة الى العبد
مقصورا على الحلال لا مطلقا فلا يلزم خروج رزق الدواب عن التعريف
الثانى (قوله اجيب عنه الى آخره) اى اجيب عن هذا الاعتراض بحيث يندفع
عن التعريف الثانى بانه تعالى قد ساق اليه كثيرا من المباحات ولم يمنع
من الانتفاع الا انه اعرض عنها واشتغل باكل الحرام بسوء اختياره واما
النقض عن التعريف الاول فغير مندفع حيث اعتبروا فيه الاكل (قوله
على انه منقوض عن مات ولم يأكل الى آخره) اى على ان ما ذكرتم من انه يلزم

ان لا يكون من اكل الحرام مرزوقا وهو باطل لقوله تعالى ﴿ وما من دابة في الارض الا على الله رزقها ﴾ منقوض بمن مات ولم يأكل شيئا لاجلالا ولا حراما فانه يلزم ان لا يكون مرزوقا وهو باطل بالآية المذكورة فاهو جوابكم عن هذه المادة فهو جوابنا عن تلك المادة فان قالوا لانسلم وجود مثل ذلك الشخص فانه قد انتفع بدم الحيض والحيوة والقوى الحيوانية فكندا 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 اذا ثبت بكونه خلاف الاجاع قبل ظهور المعتزلة على ما في المواقف فلا يرد كما لا يخفى (قوله وايضا فيه قوات مقابلة الى آخره) اذلا مقابلة بين بيان طريق الحق وبين وجدان العبد ضالا وتسميته ضالا وهو ظاهر مع ان المفهوم من الآيات والمعلوم من المحاورات بوجود المقابلة بينهما (قوله وكذا قوله تعالى واما ثمود فهديناهم الى آخره) وكذا الهداية مجاز عن الدعوة وبيان طريق الحق في قوله تعالى واما ثمود فهديناهم آه لامتناع حمله على الحقيقة اذلا معنى لاستحبابهم العمى على الهدى بعد خلق الهداية فان استحبابهم العمى على الهدى على ما هو المشهور كناية عن عدم اهتدائهم فالمعنى واما ثمود فدعوناهم الى طريق الحق ووضحناهم سبيل الرشد ويسرنا لهم مقاصدنا فاستحبوا العمى اى الكفر على الهدى اى على الايمان (قوله ويحتمل ان يكون الى آخره) اى ويحتمل ان يكون الهدى في الآية 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 اذلا دلالة لسابق الآية ولا للاحقها على انهم لم يؤمنوا اصلا ولم يحصل لهم الهداية فيجوز ان يكون الهداية حاصلة لهم واستحبابهم العمى كناية عن ارتدادهم بعد حصولها فلا حاجة الى ارتكاب المجاز والصرف عن الحقيقة (قوله وايضا الى آخره) اى ويرد على هذا المعنى ايضا ان الناس مختلف في الهداية فبعضهم مهدي وبعضهم ليس كذلك وبيان طريق الثواب يعم الكل فلا يصح تفسيرها به (قوله وايضا يقال في مقام المدح آه) يعنى انه يقال في مقام المدح فلان مهدي فلو كان الهداية بمعنى البيان لكان معناه فلان مبين له طريق الحق ولا مدح فيه اذلا مدح الا بحصول الهداية والبيان لا يستلزمه قال

بعض الافاضل او اريد بالبيان اظهار ذات طريق الصواب لم يوافق الآيه
 والحديث ويلزم الاعتراضات الثلاثة التي ذكرها المحشي اما لو اريد به اظهار
 طريق الصواب من حيث انه طريق الصواب فهما يوافقان لان 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 الى آخره)
 اى ما يقال ان البيان وان لم يستلزم حصول الهداية الا انه يفيد الاستعداد
 التام لحصولها وهو فضيلة في نفسه فيحوز ان يكون المدح باعتبار ذلك
 الاستعداد الحاصل منه مدفوع بان الاستعداد التام للحصول المقارن مع
 عدمه مذممة يقتضى الذم عليها فضلا عن ان يكون ممدوحة (قوله وفيد
 بحث) اى فيما يقال في دفع ما يقال بحث لان الاستعداد والتكمن 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 مهدي مهدي بمعنى انه لا يفرق في مهدي ومهدي في المدح مع ان
 بيان الطريق لا يستلزم مساواته المهدي في المدح وحينئذ لا ورود لهذا
 البحث (قوله نعم التكمن آه) اى نعم يمكن ان يقال في دفع ما يقال ان الاستعداد
 والتكمن في نفسه عام للسلك فلا يناسب المدح وكونه تاما او غير تام امر مهم
 غير معين قدره حتى يصلح ان يمدح باعتباره (قوله وتقولاه تعالى اهدنا
 الصراط المستقيم) يعنى لا يصح تفسير الهداية ببيان طريق الصواب
 لان طلب الهداية متحقق بشهادة الآيه والحديث والطلب يقتضى عدم
 حصول المطلوب اذ لا معنى لطلب الحاصل فيلزم ان لا يكون البيان المذكور
 حاصلًا وليس كذلك (قوله ويرد على هذا) اى على التمسك بالآيه بانه
 ينافي التفسير بخلق الاهتداء ايضا ضرورة ان الاهتداء حاصل مخلوق فيهم
 والطلب يقتضى عدم حصوله فلا بد من الصرف عن الظاهر والحمل على
 المجاز فهي مجاز اما عن زيادة البيان على ما يقول المعتزلة او عن التثيت
 والدوام عليها على ما يقول معاشر اهل السنة فلا يصح التمسك بها (قوله
 ويمكن ان يقال الى آخره) اى يمكن ان يقال في دفع ما يفهم من كلام الشارح
 من ان ما ذكره المشايخ مخالف ومناف لما هو المشهور لان ما هو المشهور
 هو المعنى اللغوي او العرفي وما ذكره المشايخ هو المعنى الشرعي فلا منافاة

بينهما (قوله اذا اصلى آه) اى الانفع له فى الدين سواء اعتبر جانب علم الله تعالى او لم يعتبر (قوله فان قلت بل الاصلى الى آخره) اى بل الانفع فى الدين الوجود والتكليف والتعريض للنعيم المقيم اى التمكن فيه لكونه اعلى المتزلتين (قوله وان اعتبر جانب علم الله تعالى) يعنى ان الجواب المذكور انما هو على زعم من لم يعتبر فى الانفع جانب علم الله تعالى وقال ان من علم الله منه الكفر يجب تعريضه للايمان ونعيم الجنان على ما ذهب اليه معتزلة بصره واما اذا اعتبر فى الانفع جانب علم الله تعالى على ما ذهب اليه الجبائى وتابعوه فكون الاصلى فى حق الكافر الفقير عدم الخلق او الامانة او سلب العقل اظهر وعدم ورود الاشكال المذكور اجلى هذا واما ما ذهب اليه معتزلة بغداد من ان معنى وجوب الاصلى وجوب الاوفق للحكمة فلا يرد عليه شئ مما ذكره الشارح والمحشى و قد مر فى صدر الكتاب (قوله فانهم قالوا الى آخره) حاصله ان المنفعة انما تكون فى الافعال الاختيارية واذ كان الاصلى واجبا على الله تعالى بحيث يستحيل تركه عنه تعالى لاستنزامه بالنجى والسفاهة والجهل المحال على ذاته على ما قالوا يكون لازما لذاته تعالى ولا يكون له تعالى اختيار فيه فلامعنى المنفعة فى مثل ذلك الفعل ولا معنى لطلبه اذ لا يمكن له تركه وانما قيد الاصلى المقذور بغير المضمر لانهم قالوا الاصلى المقذور المضمر غير واجب على الله تعالى بل يجب تركه كاحياء الطفل والتكليف والتعريض للنعيم المقيم له فان ذلك وان كان اصلى له فى الدين الا انه مضر له اذ لو كلف يحتمل ان يطغى ويستكبر فيقع فى العقاب الاكبر (قوله حاصله ان الاصلى امر لا يستوجب آه) يعنى لانسلم ان ترك الاصلى يكون بخلا وسفها لان كل ما يفعله الكريم الحكيم العليم بعواقب الامور لا يكون خاليا عن المصلحة وان لم يكن اصلى بالنسبة الى العبد فلا يكون بخلا وسفها بل له رعاية لمصلحتهم واما الاصلى الى العبد فغير واجب عليه لانه محض حق الله تعالى فيجوز ان يفعله وان لا يفعله رعاية لمصلحة اخرى (قوله قيل عليه المعتزلة الخ) اى قيل عليه ان ما ذكرتم من جواز ترك الاصلى لاقتضائه الحكمة واشتماله على المصلحة لا يخالف مذهب المعتزلة فانهم ايضا جوزوا ترك الاصلى اذا اقتضاه الحكمة على ما قال الزمخشري فى الكشف فى تفسير قوله تعالى * ان تعذبهم فانهم عبادك وان تغفر لهم فانك انت العزيز الحكيم * اى ان تغفر لهم فذلك ليس بخارج عن حكمتك يعنى ان عدم المغفرة وان كان

اصح بالنسبة الى الكفار جزاء بما كانوا يعملون لكن ان تغفر لهم وتترك ما هو
الاصح بالنسبة اليهم فيجوز ذلك لانه لا يكون خلاف مقتضى حكمتك (قوله
وجوابه انه لادلالة في كلامه على انه الى آخره) يعنى ان كلام الز محشرى
لا يدل على ان عدم المغفرة اصح حتى يكون المغفرة ترك الاصح بسبب اقتضائه
الحكمة ووجوب عدم المغفرة عندهم لا يدل على كونه اصح لانه يجوز ان يكون
لاجل الاستيجاب الكفر العقاب على ما هو مذهبهم من وجوب عقاب العاصي
واثابة المطيع على الله تعالى ولو سلم كون عدم المغفرة اصح فعنى كلام
الز محشرى وهو قوله ان تغفر لهم فليس ذلك بخارج عن حكمتك انه على
تقدير ان تغفر لهم يكون ذلك الاصح لاقتضائه الحكمة فلا يلزم جواز ترك
الاصح ولا يلزم من ذلك ان يكون المغفرة في نفسه اصح لان كونها اصح
موقوف على وقوعها والوقوع محال في حق الكفار عندهم فيجوز ان يستلزم
المحال للمحال ولو سلم ان الاصح على تقدير المغفرة ايضا عدم المغفرة فلان سلم
انه يلزم جواز ترك الاصح لان تجوز ترك الاصح الذى هو عدم المغفرة
على تقدير المحال الذى هو ان يغفر الله لهم لا ينافى كون ذلك الترتك محالا
في نفسه فان مغفرة الكفار محال على الله تعالى عندهم وترك الاصح الذى
هو عدم المغفرة معلق به والمعلق بالمحال محال ولو سلم جميع ما ذكره فالكلام
مع جهور المعتزلة لامع الز محشرى قال الفاضل المحشى ولقائل ان يقول
ليس مراد ذلك القائل ان في كلام الز محشرى دلالة على ان عدم المغفرة
اصح كما زعم بل مراده ان الز محشرى جوز ترك الواجب اذا اقتضت
الحكمة حيث جوز ترك عقاب الكفار اذا اقتضت الحكمة فعلم من ذلك انه
يجوز ترك الاصح اذا اقتضت الحكمة تركه اذ لافرق بينهما في ان كل واحد
منهما ترك الواجب بسبب اقتضاء الحكمة وفيه بحث لانا لان سلم انه يلزم
من جواز ترك الواجب جواز ترك واجب آخر لجواز ان يكون له خصوصية
بها يستحيل تركه فان ترك العقاب ترك واجب هو محض حق الله تعالى وترك
الاصح ترك واجب هو حق العبد فلا يلزم من جواز الاول جواز الثاني
على ان في لزوم جواز الاول من كلامه ايضا تردد على ما ذكره المحشى
(قوله وههنا بحث آه) اى في الجواب الذى ذكره الشارح بحث وهو انه انما يدل
على انه يجوز له ترك الاصح بناء على اقتضاء الحكمة لكن لا شك ان ترك ما فيه
الحكمة مع عدم الحكمة في الترتك مجل وسفه وجهل يستحيل على الله تعالى

فيجب على الله تعالى رعاية الحكمة ومذهب اصحابنا انه لا وجوب عليه تعالى
 اصلا فالجواب المذكور لا يحسم مادة الشبهة (قوله اللهم الا ان يقال آه)
 اى اللهم الا ان يقال في دفع هذا البحث ان المراد بنفى الوجوب على الله
 تعالى نفي وجوب الخصوصيات على ما يقوله المعتزلة من وجوب اللطف
 كبعثة الرسول وعقاب العاصى وثواب المطيع والعوض على الالام والاصح
 لاننى رعاية مطلق الحكمة فانه لازم للحكيم العليم بعواقب الامور (قوله
 قيل معناه اقتضاء الحكمة آه) يعنى معنى وجوب الشئ على الله اقتضائه
 الحكمة مع كونه قادرا على تركه وهذا غير الوجوب بين الذين ابطلها الشارح
 بقوله اذليس معناه استحتماق تازكة الذا آه (قوله وجوابه انهم آه) حاصله
 ان هذا الوجوب بهذا المعنى عند المعتزلة بعينه الوجوب الذى هو مصطلح
 الفلاسفة لانهم جعلوا الاخلال بما يقتضيه الحكمة نقضا مستحيلا على الله
 تعالى فبسبب لزوم المحال يكون ترك ما يقتضيه الحكمة مستحيلا وان صح
 ذلك الترك بالنظر الى ذاته تعالى فيكون صدور ما يقتضيه الحكمة لازما
 لذاته لاقتضاء الحكمة وهذا بعينه مذهب الفلاسفة حيث قالوا يصح
 صدور العالم وتركه بالنظر الى ذاته تعالى لكن طرف الفعل لازم لذاته
 تعالى لاشتماله على المصالح واقتضائه الحكمة واما نحن معاشر اهل السنة
 فلانقول باستحالة ترك ما يقتضيه الحكمة ولا باستلزامه نقض الجواز ان يكون
 فى تركها حكم ومصالح لا نطلع عليها وان كان يجب عليه رعاية مطلق
 الحكم وهذا كله بناء على قولهم بالحسن والتبج العقليين فانهم لما قالوا
 ان ترك الاصح واللطف وعقاب العاصى وثواب المطيع قبيح عقلا لا يجوز
 على الله تعالى حكموا بوجوب تلك الخصوصيات وقالوا ان الاخلال به
 نقض مستحيل على الله تعالى فلزمهم ما لزم الفلاسفة من نفي الاختيار (قوله
 ويسندونه الى العناية الازلية) اى يسندون الفلاسفة ايجاد العالم الى
 العناية الازلية وهى علمه تعالى بوجه النظام الاكمل فى الازل قال ابن سينا
 العناية احاطة علم الاول بالكل وبما يجب ان يكون عليه السكل حتى يكون
 على احسن النظام واكملها فعمل الاول بكيفية الصواب فى ترتيب وجود
 الكل منبع لفيضان الخير والجود فى السكل من غير انبعاث قصد وطلب
 من الاول الحق تعالى وتقدس (قوله ولهذا اضطر متأخروا الخ) اى
 ولاجل ان الوجوب بهذا المعنى راجع الى الفلاسفة اضطر متأخروا

المعتزلة وقالوا ان معنى الوجوب على الله تعالى انه يفعله البتة ولا يتركه
 وان جاز ان يتركه فلا يكون شئ من طرفي الفعل والترك لازما لذاته بحيث
 يستحيل الطرف الآخر حتى يكون رجوعا الى مذهب الفلاسفة كما في العاديات
 فانا نعلم يقينا ان جبل احد لم ينقلب ذهبا وان جاز ان ينقلب (قوله واجب
 بان الوجوب آه) اى اجيب عما قاله متأخروا المعتزلة بان الوجوب حينئذ مجرد
 تسمية اذ يكون حينئذ محصلا ان الله تعالى لا يتركه على سبيل جرى العادة وذلك
 ليس من الوجوب في شئ بل اطلاق الوجوب عليه مجرد اصطلاح (قوله
 والعجب الى آخره) اى العجب من متأخري المعتزلة انهم لا يجعلون ما خبر به
 الشارع من افعاله تعالى من مجيء القيامة والحشر والصراط والميزان والكوشر
 والتعذيب والتنعيم ونحو ذلك واجبا عليه تعالى مع قيام الدليل وهو اخبار
 الشارع على ان يفعله البتة فان معنى الوجوب على ما قالوا متحقق في الافعال
 التي اخبر بها الشارع كما هو متحقق في الامور التي اوجبوها على ذاته تعالى
 من الاصلح واللطف والثواب والعقاب بزعمهم مع انهم لا يجعلون تلك الافعال
 واجبة عليه تعالى وتقدس (قوله لانه المالك على الاطلاق) وله التصرف
 كيف يشاء فلا يتوجه عليه الذم اصلا على فعل من افعاله بل هو المحمود
 في كل افعاله وهذا بناء على بطلان كون الحس والقبح للاشياء ذاتيا بل كل
 ما فعله الحكيم فهو حسن والمعتزلة القائلون بالوجوب العقلي عليه تعالى
 بمعنى استحقاق تاركه الذم ينكرون ذلك وفي تقييد قوله ولا العقاب بالاتفاق
 اشارة الى ما ذكرنا من ان المعتزلة لا ينفقون في انه لا معنى للذم لانه المالك
 على الاطلاق (قوله انما قيدنا الامكان) الظاهر من اطلاق الامكان ههنا
 وبما ذكره في بحث الرؤية من عدم كفاية الامكان الذهني في العمل بالظواهر
 ان المراد بالامكان الذاتي المفسر بحكم العقل بعدم امتناعه لكن
 حينئذ لا بد من الاستدلال عليه اذ لا نسلم حكم العقل بذلك غاية التوقف
 مع ان القوم لم يتعرضوا له فالحق ان المراد بالامكان الامكان الذهني وانه كاف
 في العمل بالظواهر على ما عرفت في بحث الرؤية وحينئذ يكون المراد بقوله
 في الممتعات العقلية الذهنية اى ما يحكم العقل بامتناعها وعلى التوجيه
 الاول ما يقال بل العادية فتذكر (قوله لتقدم العقل على النقل) لان العقل
 اصل النقل لكونه موقوفا على اثبات الصانع وكونه عالما وقادرا ففي ابطال
 العقل بالنقل ابطال الاصل بالفرع وفي ذلك ابطال الاصل والفرع جميعا

(قوله يجب تأويله بالاستيلاء والغلبة) كما في قول الشاعر ﴿ شعر ﴾ قد استوى بشر على العراق * من غير سيف ودم مہراق * اى استولى وغلب عليه فهو من قبيل التورية وهو يطلق لفظ له معنيان قريب وبعيد ويراد به البعيد ووجوب التأويل على رأى من لم يقف على قوله تعالى الا الله ويوصله بقوله * والراسخون في العلم واما على رأى من يقف عليه فلا يجب التأويل بل يجب ان يقوض علمه الى الله تعالى وان يصدق بان كل ذلك من عند بنا على ما روى عن اجد بن حنبل رحمه الله تعالى انه قال الاستواء معلوم وكيفيته مجهولة والبحث عنها بدعة لكن على هذا المذهب ايضا النقل الوارد في المنتعات العقلية ليس بدليل في حقنا لان علمه مفوض الى الله وما علينا الا ان نصدقه بانه من عند الله تعالى (قوله ونحوه) وهو ما ذكره صاحب الكشف انه لما كان الاستواء على العرش وهو سرير الملك مما يتبع الملك جعلوه كناية عن الملك ولما امتنع ههنا المعنى الحقيقي صار مجازا وهذا كما يقال استوى فلان على السرير اذا صار مالكا وان لم يجلس على السرير بل لم يكن له سرير اصلا كقوله تعالى * وقالت اليهود يد الله مغلولة * اى هو يخيل * بل يدها مبسوطتان * اى هو جواد من غير تصور يد ولا غل ولا بسط (قوله عرضهم على النار احراقهم بها) العرض فى اللغة پيش آوردن فتفسير العرض بالاحراق تفسير باللازم لان الاحراق لازم لعرضهم على النار كما ان القتل لازم لعرضهم على السيف (قوله وقوله تعالى * ويوم تقوم الساعة آه) يعنى وجه الاستدلال بهذه الآية ان عطف قوله ويوم تقوم الساعة على قوله النار يعرضون عليها دليل على ان عرض النار قبل يوم القيمة ولا شبهة فى كونه بعد الموت لان الآية فى حق الموتى وما ذلك الاعذاب القبر اذ لا نعنى به الا العذاب الذى هو بعد الموت وقيل قيام الساعة (قوله وجه الاستدلال ان الفاء آه) يعنى ان الفاء تدل على ان ادخال النار عقيب الاغراق متحقق بلا مهلة ومعلوم ان عذاب القيمة مترخ عنه زمانا طويلا فقد ثبت عذاب بعد الموت قبل عذاب القيمة وهو المراد بعذاب القبر واما ما قال المنكرون من ان ازمة الدنيا فى جنب ازمة الآخرة اقل قليل فلقلتها استعمل الفاء فتأويل لاداعى اليه (قوله جوز بعضهم تعذيب غير الحى الى آخره) ذهب الصالحى من المعتزلة وابن جوز الطبرى من الكرامية الى جواز تعذيب غير الحى وهو سفسطة ظاهرة لان الجحد

لاحس له فكيف يتصور تعذيبه قال الفاضل المحشى قد روى رواية مشهورة
 ان بعض الاشجار قد تكلم وصدق محمدا عليه السلام وان بعض الاجار
 قد صار يا بسا حتى انقطع مأؤه عنه خوفا عن ان يكون وقود جهنم حين
 ماسمع قوله تعالى * وقودها الناس والحجارة * الآية والله تعالى قادر ان يخلق
 في الاشجار والاجار ادراكا يكون سببا لتلذذها وتألمها انتهى كلامه
 ولا يخفى عليك ان ليس المراد بالحي ههنا ما يعاد فيه الروح ويصدر عنه
 الافعال الاختيارية بل ما يدرك الالم واللذة فاذا خلق الله تعالى فيه ادراكا
 يكون سببا لادراك الالم واللذة يكون حيا لا جادا ولذا قال الشارح في الجواب
 انه يجوز ان يخلق الله في جميع الاجزاء او بعضها نوعا من الحيوة قدر ما يدرك
 الالم واللذة (قوله واما تعذيب المأ كوله الى آخره) دفع لما قيل ان تعذيب من اكله
 السباع والطيور وتفرقت اجزؤه في بطونها وفواصلها ايضا سفسطة
 وحاصل الدفع انه واضح الامكان فان الدودة في الجوف او في خلال البدن
 يتألم ويتلذذ مع عدم شعورنا بذلك (قوله قالوا ان اعيد الوقت الاول آه)
 اى قال النافون لاعادة المعدوم بعينه وانه لو اعيد فان وقته الاول ايضا
 اى وقت الحدوث فيكون ذلك المعدوم مبدأ لامعادا لان المعاد هو الواقع
 في الوقت الثانى من وقت الحدوث وهذا قد وجد في وقت الحدوث فيكون
 مبدأ والا اى لم يعد الوقت الاول فلا يكون اعادة للمعدوم بعينه لان
 الوقت من جملة العوارض المشخصة للشيء فانا نعلم بالضرورة ان الموجود
 مع قيد كونه في هذا الزمان غير الموجود مع قيد كونه قبل هذا الزمان (قوله
 اجيب اولاً بان اعادة الى آخره) هذا جواب باختيار الشق الثانى يعنى اننا نختار
 انه لا يعاد الوقت الاول قولك فلا يكون اعادة للمعدوم بعينه قلنا لانسلم ذلك
 لان معنى اعادة المعدوم بعينه اعادة العين بالمشخصات المتبصرة في وجوده
 الخارجى ولانسلم ان الوقت من المشخصات المتبصرة في الوجود الخارجى 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 وهمى والتغاير الذى تحكم به الضرورة
 انما هو بحسب الذهن والاعتبار دون الخارجى والا اى وان كان الوقت من
 المشخصات يلزم تبديل الاشخاص بحسب تبديل الاوقات ضرورة ان تبديل
 المشخصات يستلزم تبديل الاشخاص لا يقال انما يلزم التبديل لو كان كل وقت

مع باقي المشخصات علة لتشخص معيار لماسبقه وهو ممنوع لم لا يجوز ان يكون كل وقت مع باقي المشخصات علة لتشخص كان حاصلًا في الوقت السابق مع المشخصات الآخر وتوارد العلة المستقلة على سبيل البدل جائزًا لنا نقول فحينئذ يحصل اعادة المعدوم بعينه من غير اعادة الوقت الاول لان الشخص حاصل في الوقت الثاني هو الحاصل في الاول بلا تفاوت (قوله لا يقال يحتمل ان يراد الى آخره) يعني انما يلزم تبديل الاشخاص بحسب الاوقات لو جعل المستدل مطلق الوقت من جملة المشخصات لكن يحتمل ان يكون مراده بقوله ان الوقت من جملة المشخصات ان وقت الحدوث من جملة المشخصات فحينئذ لا يلزم تبديل الاشخاص بحسب تبديل الاوقات لعدم تبديل وقت الحدوث (قوله لانا نقول هذا مع انه كلام على السند آه) يعني هذا الكلام مع كونه كلاما على السند اعنى قوله والا يلزم تبديل الاشخاص آه وعدم افادته للعلة لبقاء المنع المجرد اعنى لانسلم ان الوقت من المشخصات الخارجية بحاله مدفوع بانه لا يجوز ان يكون وقت الحدوث من جملة المشخصات المعبرة في الوجود لان المعبر في الوجود الخارجي ما لا يتصور الوجود بدونه ووقت الحدوث ليس كذلك فان 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 جملة البقاء (قوله وثانيا بان المبدأ هو الموجود الى آخره) اى اجيب ثانيا بان آه وحاصله اختيار الشق الاول وهو ان الوقت معاد ايضا ولا نسلم انه لو كان معادا لزم ان يكون مبدأ لامعادا لان المبدأ هو الموجود في الوقت المبدأ وهو الذي لم يسبقه حدوث آخر والمفروض ان الوقت ههنا معاد ومسبوق بحدوث آخر فلا يكون مبدأ بل معادا فان كون الشيء مبدأ انما يعرض له باعتبار كونه غير مسبوق بحدوث آخر وهذا الامر غير متحقق في المعاد ضرورة انه مع وقته مسبوق بحدوثه الاول وانما قال فرضا لان اعادة الوقت حين البعث غير واقع فان حشر جميع الاموات في وقت واحد مع ان اوقات ابدائها متخالفة ولان 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 زمان الوجود لانه يستلزم ان يكون للزمان زمان فخلاصة الجواب الثاني انا لانسلم على تقدير اعادة الوقت يلزم ان يكون مبدأ لان المفروض ان الوقت ايضا معاد

ولا يخفى انه لو قرر دليل امتناع اعادة المعدوم بانه امان يعاد الوقت الاول وهو محال او لا يعاد فلا اعادة للمعدوم بعينه لم يتم الجواب الثاني (قوله وقالوا ايضا لو اعيد المعدوم آه) اى قال النافون ايضا ان اعادة المعدوم بعينه محال لانه يستلزم تخلل العدم بين الشئ ونفسه ضرورة ان الموجود سابقا بعينه الموجود لاحقا بلا تقات وتخلل العدم بين الشئ ونفسه محال لانه يستدعى طرفين متغايرين والا لزم تقدم الشئ بالوجود على نفسه فلا بد ان يكون الموجود بعد العدم غير الموجود قبله حتى يتصور التخلل بينهما فلا يكون المعاد هو المبدأ بعينه (قوله واجيب بمنع الاستحالة آه) اى لانسلم ان التخلل ههنا محال لان معنى التخلل انه كان موجودا في زمان ثم زال عنه الوجود في زمان آخر ثم اتصف بالوجود في الزمان الثالث وهو في الحقيقة تخلل العدم وقطع الاتصال بين زمان 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 وجد 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 الاكلبس شخص ثوبا معنا ثم جعله ثم لبسه ولا يخفى ان هذا الجواب مبنى على ان الوقت ليس من المشخصات المعتبرة في الوجود والا فلا بد من اعادته فلا يوجد الزمانان (قوله وقد يجاب بجوز التميز بين الوقتين آه) اى وقد يجاب بمنع استحالة تخلل العدم بين الشخص المعدوم ونفسه لان التخلل المحال وهو ان يكون بين الشئ الواحد من جميع الوجوه ونفسه وهو غير لازم لجواز ان يكون الشخص المعدوم متميزا عن نفسه في الوقتين اى وقت الابداء والاعادة بالعوارض الغير الداخلة في تشخيصه مع بقاء مشخصاته في كلا الحالين فيكون اعادة المعدوم بعينه لبقاء المشخصات والتخلل بين الامرين المتغايرين من وجه فان الشخص المأخوذ مع الامور العارضة له في وقت الابداء غير المأخوذ 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 باعتبار مختلفين وهو ليس بمحال وحاصل الجواب السابق

ان التحلل ليس بين الشخص ونفسه بل بين الزمانين المتغيرين بالذات
وايضا هذا الجواب غير مبنى على عدم كون الوقت من الشخصيات بخلاف
السابق وذلك ظ (قوله وايضا لو تم ذلك آه) جواب بالنقض الاجالى يعنى
لو تم ما ذكرتم من ان اعادة المعدوم يستلزم تحلل العدم بين الشئ ونفسه
لامتنع بقاء شخص من الاشخاص زمانا والالتحلال زمان البقاء بين الشئ
ونفسه لانه موجود فى طرفيه مع ان بقاء الاشخاص متحقق (قوله وفيه بحث
آه) اى فيما ذكر من الجواب الثانى والثالث بحث اما فى الثانى فلان الاختلاف
بين الشخص المبدأ والمعاد بالعوارض الغير المشخصة لا يدفع لزوم تحلل
العدم بين الشخصيات ونفسها وبين ذات الشخص ونفسه وان دفع ذلك
الاختلاف لزوم التحلل بين الشخص المأخوذة مع تلك العوارض ونفسه لكن
المق ان عادة الشخص المعدوم بعينه لا يستلزم تحلل العدم بين ذلك الشخص
ونفسه وهو غير لازم من التميز بالعوارض الغير المشخصة وذلك ظاهر واما
فى الثالث فلان معنى التحلل انما يتصور بقطع الاتصال بين الشئين والوقوع
فى خلالهما فلا يتصور تحلل زمان البقاء بين الشئ ونفسه فى الشخص
الباقى لعدم حصول قطع الاتصال بذلك الزمان بين ذلك الشخص ونفسه
بخلاف اعادة المعدوم بعينه فانه يستلزم تحلل العدم وقطع الاتصال بين
الشئ ونفسه ضرورة انعدامه نعم حصل به التحلل بين طرفى الزمان
وهو لا يضر فى بقاء ذلك الشخص فقوله اذ الاختلاف الخ رد على قوله وقد
يجاب آه وقوله ثم لا يخفى الخ رد على قوله وايضا لو تم ذلك آه (قوله ذهب
بعضهم الى اعادة آه) يلزمهم ان يقولوا بانعدام جميع ماسوى الله تعالى
وهو مخالف لظاهر قوله تعالى ونفخ فى الصور فصعق من فى السموات ومن
فى الارض الامن شاء الله (قوله واجيب بان الهلاك آه) وكذا مثله يسمى
فناء عرفا ولا يتم الاستدلال بقوله تعالى كل من عليها فان على الاعدام
ايضا (قوله فالتفريق اهلاك للسكل) اى للاجسام والاجزاء لخر وجهما
عن صفاتهما المطلوبة منهما وقال حجة الاسلام فى الاحياء الممكن فى حد ذاته
هالك دائما لانه يهلك ويدل على ذلك اتيان الجملة الاسمية الدالة على
الاستمرار وقال فى مشكوة الانوار ترقى العارفون من حضيض المجاز الى ذروة
الحقيقة قرأوا بعين البصيرة انه ليس فى الوجود الا الله وان كل شئ هالك
دائما لانه يصير هالكا فى وقت من الاوقات بل هو هالك ازلا وابد (قوله

لعل الله تعالى يحفظه الى آخره) قيل على انه يجوز ان يكون الاجزاء الاصلية
 التي هي الانسان في الحقيقة يقبضها الملك باذن الله تعالى عند حضور الموت
 فلا يتعلق بها الاكل ولا يخلط بالتراب ولا يحصل منها الثمار والنبات والحبوب
 اقول فيه انه مجرد احتمال لم يقم عليه شاهد بل مخالف لقوله تعالى * قال
 من يحيي العظام وهي رميم قل يحييها الذي انشاها اول مرة * فانه صريح
 في ان المحشور هي الاجزاء الرمية المخلوطة بالتراب ويؤيده ما قال المفسرون
 في آية نزلت في ابي ابن خلف خاصم النبي عليه السلام وانه بعظم قدوم
 وبلى ففتته بيده فقال يا محمد ترى الله تعالى يحيي هذا بعدما رم فقال عليه السلام
 نعم بيعثك ويد خلك النار وقد يقال ولو سلم تولد المولود من الاجزاء الاصلية
 للمأكول ولا دليل قطعي على كونها اجزاء اصلية للمولود لجواز ان يكون
 الاجزاء الاصلية الاجزاء الترابية التي ينشرها الملك على الجرم المنوي كإورد
 في الحديث الصحيح (قوله والفساد في الوقوع لا في الجواز) يعني لاعتبار
 للاحتمال العقلي لان الخضم في مقام الاستدلال على امتناع البعث فلا يفيد
 الاحتمال العقلي (قوله لان العذاب للروح المتعلق به) لانه المدرك للذة
 والالم سواء كان ذلك جسما لطيفا سارا يا فيه على مذهب اكثر المتكلمين
 او جوهرها 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) ان التناسخ تعلق النفس ببدن آخر لا يكون مخلوقا من اجزاء
 البدن الاول وهو غير لازم واما تعلقه بالبدن المؤلف من الاجزاء الاصلية
 للبدن الاول بعينها مع مغايرته له في الهيئة والتركيب فليس يتناسخ فان الشخص
 يتبدل من اول عمره الى آخره هيئة وتركيبا ولا تناسخ (قوله وانت خير بان
 دعوى الخ) يعني ان ما يدعيه المعترض من اتحاد اجزاء الجلودين غير مسموعة
 لابنائه من دليل لم لا يجوز ان يكون اجزاء الجلد الثاني غير اجزاء الجلد
 الاول نقل عنه ولعل المدعى بنى دعواه على ان مغايرة اجزاء الثاني للاول
 يستلزم التعذيب بالمعصية وقد عرفت جوابه انتهى كلامه قال الفاضل
 المحشي واما نفي تعلق الالم بالجلد فغير معقول اذا لقوة اللامسة تكون
 في الجلد فهو محل المقطع وفيه انه ان اراد بكونه محل الالم انه يتألم فهو ظاهر
 الفساد اذ الالم في الجلد الذي لاحيوة فيه وان ارد انه آلة وواسطة لتألم
 الروح فهو مسلم لكنه لا يقدر في كونه مركبا من الاجزاء الزائدة لعدم كونه

معذبا قال الفاضل الجلي يرد عليه ان منع اتحاد اجزاء الجلود ميل الى التماسخ
 و رجوع عن طريق الحق لان المراد بالاجزاء في كلام المعترض الاجزاء
 الاصلية وفيه ان التماسخ هو ان يكون البدن الثاني مغايرا للاول بحسب
 الاجزاء الاصلية لان يكون جلده مغايرا لجلده (قوله والاصح انه غيره فانه
 في الجنة آه) سواء كان نهرا على ما في رواية او حوضا على ما في رواية اخرى
 قال البيضاوي روى انه عليه السلام قال الكوثر نهر في الجنة وعنديه ربي
 فيه خير كثير ماؤه احلى من العسل وابيض من اللبن والين من الزبد وباردهن
 الثلج وقيل هو حوض فيها (قوله والحوض في الموقف) على ما روى من
 اصحابه قالوا يا رسول الله اين نطلبك قال على الصراط فان لم تجدوا فعلى
 الميزان فان لم تجدوا فعلى الحوض فانه يدل على ان الحوض في المحشر
 قال الامام الزاهدي في تفسيره روى في الاخبار ان الكوثر حوض على ظهر
 الملك يأتي به حيث يأتي النبي عليه الصلاة والسلام فاذا كان في الموقف
 يأتي به في الموقف واذا دخل في الجنة يأتي به في الجنة فعلى هذا كونه في الجنة
 لا ينافي كونه في الموقف ايضا (قوله ويجوز ان يكون له طعم آه) اشارة الى دفع
 توهم وهو ان هذا الحديث يدل على ان لا يشرب ماء الحوض مرة اخرى لان
 الشرب انما يكون لدفع الظماء وحاصل الدفع ان وقوع الشرب الثاني غير
 معلوم وعلى تقدير التسليم يجوز ان يكون للتنعم بالدفع الظماء (قوله ويجوز
 ان لا يشرب به الا من قدر له الى آخره) دفع توهم وهو ان يقال ان المبتلى بالجحيم
 من المؤمنين لو شربه يجب ان لا يظماء مع ان الظماء لازم للاحراق بالنار وفي
 قوله الا من قدر له السلامة اشارة الى ان الشرب قبل ورود النار وقيل
 ان الشرب منه يكون بعد الحساب والنجاة عن النار (قوله ولا يعذب بالظماء
 الى آخره) اي من شرب منه وقدر له دخول النار لا يعذب فيها بالظماء بل يكون
 عذابه بغير ذلك فان ظاهر الاحاديث يدل على ان جميع الامة يشربون منه
 الا من ارتد من الاسلام عياذا بالله ولا نسلم ان الظماء لازم للتعذيب بالنار (قوله
 فوجهه ان الطلب الى آخره) نقل عنه فيجوز ان يكون الميزان بين الحوض
 والصراط فطلبه عليه السلام يجوز بان يطلب او لا في الحوض ثم في الميزان
 ثم في الصراط وبان يطلب في الصراط ثم في الميزان ان ثم في الحوض وذكره
 عليه السلام هذا الطريق الثاني اشارة الى ان الصراط اقوى المظان فان
 الاحتياج اليه اكثر فالطلب فيه اولى واجدر انتهى كلامه وبهذا اندفع ما قاله

الفاضل المحشى ان الاستيناف من كل طرف وان جاز عقلا لكن التركيب
 يأبى عنه اذلا يحسن ان يقال فان لم تجدوا في الموقف المتأخر متأخر ازمانيا
 فاطلبوا في الموقف المتقدم تقديما زمانيا بل المناسب ان يقال ان لم تجدوا
 في الموقف المتقدم فاطلبوا في الموقف المتأخر ووجه الدفع انه يحسن الامر
 بالطلب في المتأخر للاشارة الى ان الطلب فيه اقدم واجدر (قوله والقول
 بان تلك الجنة الى آخره) يعنى ما قيل انه كان بستانا في ارض فلسطين كورة
 في الشام او قرية بالعراق او كان بين فارس وكرمان خلق الله تعالى امتحانا
 لآدم عليه السلام (قوله يرد عليه انه الى آخره) وايضا يجوز ان يكون الهبوط
 عبارة عن الانتقال من الاعلى الى اسفل بحسب الرتبة على ما قال ذلك
 القائل انه انتقل من ذلك البستان الى ارض الهند كما في قوله تعالى * اهبطوا
 مصرا فان لكم ماسأتم (قوله اى تخلقها لاجلهم الى آخره) توجيه للمعارضة
 يعنى ان اللام في للذين للاجل والجعل تامة بمعنى الخلق فالمعنى يتخلقها الله
 في المستقبل لاجل الذين لا يريدون علوا في الارض ولا فسادا فلم تكن موجودة
 الآن (قوله فان قلت يحتمل ان يجعل آه) 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 الآية نجعل الجنة كائنة وحاصلة
 لهم في الزمان المستقبل فتغير الحاصل اى ما يدل الآية على عدم حصوله الآن
 جعل الجنة كائنة وحاصلة لهم لان نفس الجنة غير كائنة الآن فلامعارضة
 وفي بعض النسخ بدل قوله فغير الحاصل جعلها كائنة لهم فيصير الحاصل
 نجعلها كائنة لهم والمقصود واحد (قوله قلت يمكن ان يقال) يعنى ان المنع
 في غاية القوة لكن يمكن ان يقال في دفعه ان المتبادر من جعل الدار كائنة
 لزيد تمكين زيد وعدم منعه من التمكن فيها سواء حصل له التمكن فيها
 او لم يحصل فعنى نجعلها للذين تمكينهم في الاستقبال من التمكن فيها ولا يخفى
 ركاكته لان التمكين من التمكن فيها لازم لوجود الجنة غير منفك عنه على
 ما يدل عليه قوله تعالى * اعدت للمتقين * فلا يمكن ان يكون نفس الجنة
 حاصلة الآن ويكون جعلها كائنة لهم في الاستقبال (قوله واما الحمل على
 التمكن بالفعل فعدول عن الظ) يعنى حمل الجعل في الآية على التمكن بالفعل
 والتمكين من التمكن فيها وان كان لازما لوجود الجنة لكن التمكن فيها بالفعل
 غير لازم له بل يكون فيما سيحى^ع فعدول عن الظاهر المتبادر من قولهم جعلت

الدار لزيد تمكنه من التمكن فيها لاجعل زيد متمكنا فيها بالفعل (قوله يرد على هذا الاستدلال آه) اى يرد على هذا الاستدلال انه مشترك الالزام بين الفريقين القائلين بوجودهما الآن والمنكرين له اذ المراد بالشيء الموجود مطلقا سواء كان الآن او فى المستقبل ومعنى الآية كل ما يوجد فى وقت من الاوقات يصير هالكا بعد وجوده فيصح ان يقال لو وجدت ما لوجب هلاك اكل الجنة تحقيقا لعموم قوله تعالى * كل شئ هالك الا وجهه * هلاكه باطل لقوله تعالى * اكلها دائم فوجودها فى الاستقبال باطل (قوله لا الموجود وقت النزول) اى ليس المراد بالشيء الموجود وقت نزول الآية وقيل الحشر اعنى الدنيا حتى يكون ما يوجد فى الآخرة خارجا عن عموم الآية قال الفاضل المحشى لعل المراد بالشيء فى الآية الموجود فى الدنيا فانها دار الفناء دون الموجود فى الآخرة فانها دار البقاء وهذا الاحتمال كافى فى عدم كونه مشترك الالزام انتهى وفيه انه ان اراد ان معنى الشئ الموجود فى الدنيا فهو ظاهر البطلان وان اراد ان المراد ههنا ذلك بقرينة كونه محكوما عليه بالهلاك وهو انما يكون فى الدنيا لانها دار الفناء كما هو ظاهر كلامه فنقول انه تخصيص بالقرينة اذ خارجة فحقن ايضا تخصصه بغير الجنة والنار بقرينة قوله * اعدت للمتقين واعدت للكافرين واكلها دائم * فلا يتم الاستدلال (قوله ومثله قوله تعالى * خالق كل شئ الى آخره) فان معناه كل ما يوجد فى وقت من الاوقات فهو خالق له وعالم به لانه خالق الاشياء الموجودة وقت نزول الآية وعالم بها (قوله يعنى ان المراد هو الدوام والتجدد الى آخره) يعنى حاصل جواب الشارح ان المراد بالدوام العرفى وهو عدم طريان العدم زمانا يعتد به وهذا لا ينافى طريان العدد عليه وانقطاعه لحظة وانما جل الشارح الدوام على الدوام العرفى لا الحقيقى على ما بينه المحشى لانه الدوام المجمع عليه فى بقاء الجنة والنار واما الدوام الحقيقى فاثبت به بعضهم ونفاه آخرون قال فى شرح المقاصد الدوام المجمع عليه هو انه لا انقطاع لبقائهما اى الجنة والنار ولا انتها بحيث يبقيان على العدم زمانا يعتد به كفى دوام المأكول فانه على التجدد والانقطاع قطعا (قوله ولك ان تقول الخ) 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 هالك هالك الاشخاص ويجوز ان لا ينقطع النوع اصلا مع هلاك

الاشخاص بان يكون هلاك كل شخص معين من الاكل بعد وجود مثله
 وهذا الجواب مبنى على ما ذهب اليه الاكثرون من ان الجنة والنار لا يطرأ
 عليهما العدم ولو لحظة واما على ما قيل من جر يان العدم عليهما لحظة فلا يتم
 لانه يستلزم انقطاع النوع جزما فلذا تركه الشارح (قوله اى المقصود منه)
 واللائق بحاله كما يقال هلك الطعام اذا لم يبق قابلا للاكل وان صلح لمنفعة
 اخرى (قوله ان اريد به مطلق الكفر آه) حاصله ان الانحصار في التسعة غير
 صحيح لانه اريد بالشرك مطلق الكفر فالسحر داخل فيه فيكون ثمانية والا
 اى وان لم يرد به مطلقه بل اعتقاد الشرك في وجوب الوجود او في المعبودية
 فيبقى انواع الكفر من اتخاذ الولد وانكار النبوة واشبات الخيز والجهة
 والجسمية خارجة عن الكبائر فلا ينحصر في التسعة ايضا ويمكن الجواب بان
 الكفر انما هو العمل بالسحر على ما ذكره الشارح في شرح الكشاف من انه
 لا يروى خلاف في كون العمل به كفرا ويجوز ان يكون المراد بالسحر ههنا
 تعلمه وتعليمه على ما قطع به الجمهور حيث قالوا الصحيح انهما حرامان يؤيد
 ما ذكرناه وقع في رواية ابى طالب المسكى ان الكبيرة سبعة عشر وبنها الى
 ان قال اربعة في اللسان هى شهادة الزور وقذف المحصنة واليمين الغموس
 والسحر حيث جعل السحر من الكبائر التى في اللسان وما في اللسان الا تعلمها
 وتعليمها (قوله هذا مخالف لظاهر قوله تعالى الى آخره) فانه يدل على ان الكبائر
 متميزة بالذات عن الصغائر اذ لو كانا امرين اضافيين لم يتصور حينئذ اجتناب
 الكبائر الا بترك جميع المنهيات سوى واحدة هى دون الكل وليس ذلك
 في وسع البشر كذا في شرح المقاصد (قوله والتوجيه ماسيحي الى آخره) اى
 توجيه الآية ماسيحي في الشرح من ان المراد بالكبائر جزئيات الكفر وجعه
 باعتبار الانواع المندرجة تحته او بحسب افراد القسامة بافراد المخاطبين
 على ما قيل من ان مقابلة الجمع بالجمع تقتضى انقسام الآحاد الى الآحاد ويؤيده
 ما وقع في قراءة اخرى ان تجتنبوا كبيرة ماتنهون عنه بصيغة المفرد فقول
 المحشى جزئيات الكفرى يحتمل ان يكون المراد به انواع الحقيقية فيكون اشارة
 الى الجواب الاول ويحتمل ان يكون المراد به الافراد الحاصلة بحسب تعلقاته
 بالمخاطبين فيكون اشارة الى الجواب الثانى ولا يخفى ان كلا التوجيهين في غاية
 البعد والبلاغة تقتضى ان يقال ان تجتنبوا الكفر لوجازته وموافقته لعرف
 اللسان على ان الآية لاتنفي كونها اسمين اضافيين فان اكبر الكبائر الشرك

واصغر الصغائر حديث النفس و بينهما وسائط فمن عن له امر ان منها
 ودعت نفسه اليهما بحيث لا يتمالك فكفها عن اكبرهما كفر عنه ما ارتكبه
 لما استحقه من الثواب على اجتناب الاكبر ولعل هذا متفاوت بحسب
 الاشخاص والاحوال ولذا قيل حسنة الابرار سيئات المقرين (قوله على
 وجه يفهم منه عدة حالالا) يعنى انه ليس المراد بالاستحلال عدة حالالا
 لانه نفس تكذيب الشارح والكلام فيما جعله الشارع علامة التكذيب (قوله
 لا يقال لاجماع مع مخالفة الحسن الخ) فانه قال مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن
 ولا كافر بل منافق فقد اثبت المنزلة بين المنزلتين (قوله لاناقول الخ) يعنى ان
 الحسن رحمة الله انما اثبت المنزلة بين الكفر المجاهر والايان لا بين مطلق الكفر
 والايان فان النفاق كفر مضممر داخل في مطلق الكفر فيكون نفي المنزلة بين
 الكفر المطلق والايان مجعما عليه (قوله وقيل ان المراد) اى قيل في جواب
 السؤال المذكور ان المراد باجماع السلف اجماع السلف المقدم على الحسن
 ومخالفته لا يضر في اجماع المقدم عليه (قوله وهو غلط) اى مقاله صاحب
 القيل غلط لانه لو كان المراد به اجماع المقدم على الحسن لمخالفة الحسن
 فان مخالفة الاجماع كفر مع انه خالفه على ما زعم هذا الحبيب (قوله لان المراد
 بالايان) يعنى ان المراد به الايمان الكامل لصرف المطلق الى الكامل لكنه
 ترك اظهار القيد بمبالغة في النهى واشعارا الى انه لا ينبغي ان يصدر مثله
 عن المؤمن المطلق وقيل انه اذا كان الحديث واردا على التغليظ لا يكون
 على حقيقته بل كان كناية عن نقصان ايمانه الذاتى كانه التحق بالعدم (قوله
 وجه الاستدلال ان كلمة من آه) يعنى ان كلمة من فى 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 الخ) يعنى ان الآية متروكة الظاهر فان الحكم
 وان كان عاما شاملا لفعل القلب والجوارح لكن المراد عمل القلب وهو
 التصديق ولا نزاع في كفر من لم يصدق بما انزل الله تعالى (قوله وايضا
 آه) جواب آخر يعنى ان الظاهر وان كان نفي العموم لان كلمة مامن الفاظ
 العموم لكنه مصروف عن الظاهر والمراد عموم النفي بحمل ما على الجنس
 ولا شك ان من لم يحكم بشئ مما انزل الله غير مصدق فلا نزاع في كفره وفى المواقب
 ان المراد بما انزل الله تعالى التورية بقريظة سابق الآية (قوله وجد الاستدلال
 ان ضمير الفصل آه) يعنى ان ضمير الفصل يفيد قصر المسند على المسند اليه

فيكون الفاسق مقصورا على الكافر فيكون كل فاسق كافرا (قوله والجواب
 ان هذا الحصر ادعائي الى آخره) يعني ان المراد هم الكاملون في الفسق الا انه
 ترك اظهار القيد وجعل مطلق الكفر مقصورا عليهم ادعاء مبالغة في كونهم
 فاسقين والاى وان لم يكن الامر كذلك بل كان الحصر حقيقيا لزم ان يكون
 الفسق مقصورا على من كفر بعد الايمان وليس كذلك فان الفاسق يتناول من
 كفر بعد الايمان وقبل الايمان اجماعا بين الفريقين (قوله الجواب انه محمول)
 يعني انه مصروف عن الظاهر بحمل الترك على سبيل الاستحلال وعده حلالا
 ولا نزاع في كفر مستحله او بحمل الكفر على المعنى اللغوي وهو الستراى من ترك
 الصلوة فهو ساتر لنعمة الله تعالى غير شاكر له ويقال يحتمل ان يكون المعنى من
 ترك الصلوة متعمدا فهو مشارك للكفار في عدم حرمة دمه وماله وقال الامام
 حجة الاسلام من ترك الصلوة متعمدا فقد كفر اى قارب الكفر كما يقال من قارب
 دخول البلد دخله (قوله وجه الاستدلال آه) يعني ان تعريف المسند اليه
 سواء كان للجنس او الاستغراق يفيد حصره على المسند كما في قوله عليه
 السلام الأئمة من قر يش والكرم في العرب يفيد حصر العذاب على المسند
 اعنى الكون على المكذب فلو لم يكن كل فاسق كافرا لم يصح حصر العذاب
 على الكافر اذ كون العاصي معذبان من ضروريات الدين (قوله والجواب انه
 ادعائي) يعني ان المراد حصر الفرد الكامل من العذاب على المكذب بقريضة
 ان شارب الخمر معذب مع عدم كونه مكذبا الا انه ترك اظهار القيد وجعل
 المطلق منحصر ا ادعاء يجعل غيره بمنزلة العدم مبالغة في ذلك (قوله وقس
 عليه نظائره) يعني ان المراد في قوله * ان الخزي اليوم والسوء على الكافرين *
 الخزي الكامل الموعود لا كفار والحصر ادعائي مبالغة وكذا في قوله تعالى
 * لا يصليها الا الاشقى الذي كذب وتولى * (قوله انما عبر عن الكفر آه)
 اى انما عبر المص عن الكفر بالشرك لما سيدكره الشارح من ملاحظة الآية
 الدالة على ثبوته وانما عبر في الآية لان كفار العرب كانوا مشركين وتفصيل
 فرق الكفرة على ما ذكره في شرح المقاصد ان الكافر ان اظهر الايمان فهو
 المنافق وان طرأ 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 لا يثبت الباري فهو
 المعطل وان كان مع اعترافه بنبوة النبي عليه السلام ويبطن عقايد هي كفر

بالاتفاق فهو الردقق (قوله فلا يرد ما قيل الى آخره) اى اذا كان ضمير بعضهم
 راجعا الى المسلمين مطلقا ومنهم المعتزلة فلا يرد ما قيل ان قوله بان قضية
 الحكمة تقتضى آه قول بايجاب حكم الله تعذيب المشرك والايجاب بمقتضى
 الحكمة قول المعتزلة دون اهل السنة والجماعة وان قوله لا يحتمل الاباحة
 قول بالقبح العقلى مع ان مذهب اهل السنة ان الحسن والقبح شرعيان
 ويجوز للشرع ان يحسن القبيح ويقبح الحسن وانما قلنا انه لا يرد لان القائمين
 بالامتناع العقلى هم المعتزلة وهم يقولون بمقتضى الحكمة والحسن والقبح
 العقلين ومنشأ الاعتراض توهم ان هذا الخلاف بين اهل السنة والجماعة
 والغفلة عن ان المسلمين الذين هم مرجع الضمير شامل للمعتزلة ايضا لانهم ايضا
 من اهل القبلة (قوله على انه يجوز ان يكون الى آخره) علاوة عن قوله
 فلا يرد اى على ان قوله وقوله لا يحتمل الاباحة قول بالقبح العقلى غير مسلم
 لانه يجوز ان يكون عدم الاباحة لمنافاتها مقتضى الحكمة لا للقبح العقلى الذى
 هو استحقاق الذم فى العاجل والعقاب فى الآجل فلا يستلزم القول بالقبح
 العقلى (قوله نعم نعم يرد ان يمنع آه) نعم يرد على الدلائل الثلاثة للمعتزلة منوعا اما
 على الاول فلانا لانسلم ان مقتضى الحكمة التفرقة بين المسئى والمحسن لجواز
 ان يكون فى عدم التفرقة بينهما حكمة اخرى خفية لانطلع عليها وعلى تقدير
 التسليم فيجوز ان تكون التفرقة بينهما بوجه آخر غير الوجه الذى ذكرتم
 من تعذيب المسئى مثل اثابة المحسن دون المسئى وكوقوعه فى النار قبل
 وقوع المؤمن العاصى وخروجه بعد خروجه بمدة طويلة فى الغاية ومكعبه
 عن رؤية الله تعالى فى الجنة وانحطاط درجته انحطاطا تاما وايضا لم لا تكفى
 التفرقة الدنيوية كإباحة دم الكافر وماله واسترقاقه وضرب الجزية عليه
 واما على الثانى فلانا لانسلم ان الكفر لكونه نهائية فى الجنابة لا يحتمل العفو فان
 نهاية الكرم تقتضى العفو عن نهاية الجنابة والجواب بان قضية الحكمة تقتضى
 التفرقة فلا يجوز العفو رجوع الى الدليل الاول وقد سبق تزييفه واما على
 الثالث فلانا لانسلم ان اعتقاد الابد يوجب الجزاء ولا بد لاثباته من دليل وعلى
 تقدير تسليم ايجاب الجزاء لانسلم ايجابه جزاء الابد فقوله يوجب جزاء الابد
 دعوى بالدليل فى الحقيقة منعان (قوله قد يظن ان الضمير آه) اى قد يظن
 ان الضمير المنصوب فى تخصصونها راجع الى الآيات والاحاديث والمعنى
 والمعتزلة يخصصون الآيات والاحاديث بالصغار والكبائر المقررة 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 و يغفر ما دون ذلك
 لمن يشاء * اما انه لا يصح تخصيصه بالكبائر المقرونة بالتوبة فلان المغفرة
 بالتوبة يعم الشرك ايضا فيلزم تساوى مانقى عند المغفرة وما ثبت له بل المغفرة
 بالتوبة يعم كل عاص والتعليق بالمشية ينافيه فانه يفيد ان المغفور بعض العصاة
 وايضا لا يصح التخصيص بالكبائر المقرونة بالتوبة لان المغفرة بالتوبة واجبة
 عندهم عقلا بناء على انها حسنة ومن اتى بالحسنة وجب مجازاته عليها
 فلا تظهر لتعليقها بالمشية فائدة واما انه لا يصح التخصيص بالصغائر فلان
 مغفرة الصغائر عامة للجميع فلا معنى للتعليق بالمشية المفيدة للبعضية (قوله
 والصحیح ان الضمير للمغفرة آه) اى ما ظن ان الضمير للآيات والاحاديث
 غاط والصحیح ان الضمير المنصوب فى تخصيصونها للمغفرة فالمعنى والمعتزلة
 يخصصون المغفرة للعصاة بالصغائر والكبائر المقرونة بالتوبة يعنى
 ان مغفرة الله انما يتحقق بالنسبة الى الصغائر والكبائر المقرونة بالتوبة دون
 الكبائر الغير المقرونة بها ولا يخصصون الآية المذكورة بالصغائر والكبائر
 المقرونة بالتوبة حتى يرد انه لا يصح بل هى عمومها والمعنى يغفر ما دون
 الشرك من الصغائر والكبائر لمن يشاء وهو التائب ومرتكب الصغائر دون
 من لا يشاء وهو مرتكب الكبائر الغير التائب فلا اشكال فاقيل انه لا فائدة فى ارجاع
 الضمير الى المغفرة لانه لا بد من تخصيص الآيات والاحاديث فيرد عليهم
 الاعتراض المذكور كلام لا طائل تحته لانه لا حاجة لهم الى تخصيص جميع الايات
 والاحاديث بل الآيات الواردة بدون التعليق بالمشية يخصصونها بالصغائر
 والكبائر المقرونة بالتوبة كقوله تعالى * ان ربك لذنو مغفرة للناس وانه لغفور
 رحيم * وانه كان غفورا رحيم * وغافر الذنب * ونحو ذلك والآيات الواردة
 بالتعليق يتركونها على عمومها ويقولون ان من يتعلق به المشية هو اصحاب
 الصغائر والكبائر المقرونة بالتوبة كما فى قوله تعالى * يعذب من يشاء و يغفر
 لمن يشاء * اى يعذب الكفار واصحاب الكبائر الذين ماتوا قبل التوبة و يغفر
 لاصحاب الصغائر والكبائر التائبين فالخاصل انهم يخصصون المغفرة بالصغائر
 والكبائر المقرونة بالتوبة سواء يخصصون الآيات بها او لا تأمل فانه من مزلق
 الاقدام (قوله ولهم ان يقولوا آه) جواب للاعتراض المذكور اى على تقدير
 ان يكون الضمير للآيات والاحاديث للمعتزلة ان يقولوا ان كلمة ما فى قوله تعالى

و يغفر ما دون ذلك لمن يشاء * مخصوصة بالصغار جعاً بين ادلة الوعيد
وهذه الآية ولائم ما ذكرتم من عموم مغفرة الصغار اذ لا تجب على مغفرة
صغيرة غير التائب بل يغفرها ان شاء و يعذبها ان شاء فيصح التعليق بالمشية
هذا لکن ما ذكره مخالف لما ذكره السيد الشريف في شرح المواقف من انه
لا استحقاق بالصغار عندهم اصلاً ولما ذكره المحقق الدواني في شرحه
للعقائد العنصرية واما الصغار فيعفو عنها عندهم قبل التوبة و بعدها ولهذا
نفوا الشفاعة لدفع العذاب فان قيل يجوز ان يكون المراد بقول المحقق
الدواني واما الصغار فيعفو عنها عندهم صغار المحتجب عن الكبائر فلا ينافي
قول المحشى قلت لا يصح تغريب نفي الشفاعة لدفع العذاب عليه (قوله انما
استطرد ذكره ههنا آه) اي انما استطرد الشارح ذكر نفي الوجوب في جواب
استدلال المعتزلة على نفي وقوع مغفرة اهل الكبائر الذين لم يتوبوا رد التمسك
المعتزلة بهذه الآيات الواردة في وعيد العصاة في وجوب عقاب العاصي
والا فلا دخل له ههنا لان المتنازع فيه ههنا هو وقوع المغفرة للعصاة
وعدمها لا وجوبها (قوله والجواب ههنا آه) اي جواب المعتزلة
عن استدلالهم بتلك الآيات في مقام نفي وقوع مغفرة العصاة (قوله وقد كثرت
النصوص آه) وحاصل الجواب ان النصوص كثيرة في العفو مثل قوله
تعالى * وهو انذى يقبل التوبة عن عباده و يعفو عن السيئات * وقوله
تعالى * او يوبقهن بما كسبوا و يعف عن كثير * ولا معنى للعفو بالنسبة
الى الصغار والكبائر المقرونة بالتوبة لانه ترك عقوبة المستحق ولا استحقاق
فيهما عندهم فيكون بالنسبة الى اهل الكبائر الذين لم يتوبوا فتعارض ادلة
المغفرة والوعيد وتاريخ النزول مجهولة فحكمتنا بانها مقرونة فيصير
البعض مخصصاً للبعض فخصص المذنب المغفور من بين عمومات الوعيد جعاً
بين الادلة (قوله وفيه جواب آخر آه) يحتمل ان يكون معناه ان قوله وزعم
بعضهم جواب آخر للمعتزلة وحاصل الجواب ان ورود عمومات الوعيد
لا يستلزم الوقوع البتة لجواز الخلف فان الخلف في الوعيد كرم و يحتمل
ان يكون معناه ان في هذا المقام جوابا آخر و يكون اشارة الى ما ذكره الشارح
في شرح المقاصد من ان القول بالاحباط و بطلان استحقاق الثواب بالمعصية
فاسد فكيف كان ترك عقابهم بالنار خلقاً مذموماً ولم يكن ترك ثوابهم بالجنة
كذلك مع انهم داخلون في عمومات الوعيد بالثواب ودخول الجنة على مامر

(قوله بل كذب منتف بالاجماع) لانه اخبر عما يكون احوالهم في المستقبل
فلو لم يقع لزوم الكذب في كلامه تعالى وهو باطل بالاجماع (قوله اقول لعل
مرادهم الى آخره) اى لعل مراد ذلك البعض بقولهم ان الخلف في الوعيد
كرم ان الكريم اذا اخبر بالوعيد فاللائق بحاله ومقتضى كرمه ان يبتنى اخباره
على المشية فجميع العمومات الواردة في الوعيد معلقة بالمشية وان لم يصرح بها
زجرا للعاصين ومنعاهم فلا يلزم الكذب والتبديل بخلاف وعد الكريم
فانه يجب ان يكون قطعيا لان جواز التخلف فيه لوم لا يليق بشانه فلا يجوز
تعليقه بالمشية (قوله ويجوز العقاب على الصغيرة الى آخره) اى من غير قطع
بالوقوع وعدمه اشارة الى ان المراد بالجواز في عبارة المصنف هو الجواز
الوقوعى بمعنى عدم الجزم بالوقوع وعدم الجزم بعدم الوقوع فانه المتعارف
فيه بيننا وبين المعتزلة لاجواز العقلى فانهم متفقون في ذلك على ما صرح به
الشارح بقوله لا بمعنى انه يتمتع عقلا (قوله لعدم قيام الدليل) يعنى انا حكمنا
بالجواز الوقوعى ولم نجزم بالقطع او عدمه لان المسئلة شرعية لا يستقل العقل
باثباتها وما وجدنا دليلا شرعيا يدل على تعيين احد الجانبين من الوقوع
او اللاتوقوع فحكمنا بسبب انه فاعل مختار * يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد *
انه يجوز ان يغفر ويجوز ان يؤخذ فلا يرد ما يتوهم ان غاية عدم وجدان
الدليل التوقف لاجزم بالجواز اذ لا بد له ايضا من دليل لان دليل الاختيار
كاف للجواز وانما التفقد في دليل يعين احد الجانبين من الوقوع واللاتوقوع
(قوله وما ذكره الشارح من الادلة آه) يريد ان المدعى مركب من جزئين
احدهما انه لا قطع بالوقوع والثاني انه لا قطع بعدم الوقوع والادلة التى
اوردها الشارح انما ثبتت الجزء الاول من الدعوى دون الثانى مع ان الخصم
اعنى المعتزلة لا ينكر الجزء الاول اذ هو ايضا قائل بانه لا قطع بوقوع العقاب
وانما تخالفنا في الجزء الثانى حيث يدعى القطع بعدم وقوع العقاب ونحن
نتردد فيه ايضا فقد ترك الشارح ما يعنيه واشتغل بما لا يعنيه هذا لكن
اثبات ان ادلة الشارح انما ثبتت الجزء الاول فيه دقة ولذا امر المحشى
بالتأمل فاستمع لما يتلى عليك من مواهب الفيض ان الدليل الاول اعنى قوله
تعالى * ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء * انما يدل على ان لا قطع بوقوع
العقاب على الصغيرة اذ لو كان كذلك لذكره 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 الخصم ان يقول يجوز ان يكون من شاء الله تعالى في حقهم المغفرة اصحاب الصغائر المحتجبون وكذا الآية الثانية انما تدل على ان احصاء الصغائر والكبائر متحقق والاحصاء انما يكون للسؤال والمجازاة ولا شك ان المجازاة غير واقعة على كل ما يحصى فلا يكون وقوع العقاب قطعيا على الصغائر فثبت الجزء الاول من المدعى وانما قلنا ان المجازاة غير واقعة على كل ما يحصى اذ لو كان كذلك لزم ان يكون الصغائر والكبائر بعد الترتيب ايضا موجبا للعقاب وهو باطل بالاجماع ولبطل تكفير الحسنات السيئات مع انه ثابت بقوله تعالى * ان الحسنات يذهبن السيئات * وايضا يلزم حينئذ ان يكون المجازاة على الصغائر قطعيا فثبت الآية خلاف المدعى فعلم ان المجازاة على ما يحصى انما هو على تقدير ثبوت الاستحقاق بعدم مقابلة الحسنات بالسيئات فينبذ الخصم ان يقول ان تجتنب الكبائر لا يبق له استحقاق الصغائر لتكفيرها الاجتناب فلا يثبت الجزء الثاني من المدعى هذا ما وجدته في تحقيق كلام المحشى وللفضلاء ههنا كلام لا يفيد شيئا سوى الملال اذ كله بحاث منشأؤها سوء الظن وعدم الاعتماد بما قال (قوله حاصه ان التكفير الخ) اى حاصل الجواب ان تكفير السيئات في الآية عند الاجتناب مقيد بالمشية والمراد بقوله * ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم * ان نشأ فلا يدل على قطع وقوع مغفرة صغائر المجتنب وانما كان مقيدا بالمشية لان المراد بالكبائر انواع الكفر او اشخاصها المتعلقة بافراد المخاطبين لانه الكامل فينصرف عند الاطلاق اليه فيكون ماعدا الكفر من الصغائر والكبائر داخل في السيئات فلولم يقيد بالمشية لئلا صار مقتضى الآية ان تكفير ماعدا الكفر من الصغائر والكبائر متعينة اذ يصير معنى الآية ان تجتنبوا الكفر نكفر عنكم سيئاتكم التي هو ماعدا الكفر من الصغائر والكبائر وهو مخالف للاجماع المنعقد على ان تكفير ماعدا الكفر غير متعينة بل هي اما مقيدة بالمشية كما هو رأى اهل السنة او بالنوبة كما هو مذهب المعتزلة والمراد بالاجماع اجماع الفريقين من اهل السنة والاعتزال والا فالمرجئ يدعون القطع بتكفير ماعدا الكفر (قوله ولو لم يحمل الكبيرة الى آخره) دفع وهم كانه قيل اذا كان التكفير مقيدا بالمشية فلا حاجة الى ان يتكلف وتحمل الكبيرة على الكفر اذ يصير المعنى ان تجتنبوا عن الكبائر نكفر الصغائر ان نشأ فلا يكون وقوع مغفرتها قطعيا وحاصل الدفع انه لو لم تحمل الكبيرة على الكفر لزم المحذور ان احدهما بقاء تقييد التكفير بالمشية بلا دليل والثاني بقاء

تعليق تكفير الصغائر بالاجتناب عن الكبائر بلا فائدة لانه حينئذ يكون المفهوم
من الآية ان جواز مغفرة الصغائر انما هو على تقدير الاجتناب عن الكبائر
وليس كذلك لانه تجوزه مغفرة الصغائر بدون الاجتناب ايضا لعموم قوله تعالى
* ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء * هذا هو التحقيق الحق الذي وجده
الخطار الكليل والذهن العليل وللأفاضل ههنا كلام يتعجب عنه ذوى الافهام
مبناه ان قوله ولو لم يحمل آه اثبات يحملها لكبائر على الكفر وهو باطل لان قوله
لانه تجوز مغفرة الصغائر بدونها مما لا يكاد يصح على هذا التوجيه على ان
المجيب مانع يكفيه الاحتمال العقلي ولا حاجة الى الاثبات وسند منعه ما ذكرنا
من ان المطلق ينصرف الى الكامل وبعضهم ادعى اثباته بان هذه الآية
محملة وآية الغفران المعارضة لها اعنى قوله تعالى * ويغفر ما دون ذلك
لمن يشاء * محكمة فيجب تخصيص المحملة فيه ان تعارضهما ممنوع لان معنى
الآية 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 لا ينافي المشية غاية ما في الباب ان يكون الآية المحتملة
مبينا للآية المحكمة (قوله اى المقبولة) لان الشفاعة الغير المقبولة لا نزاع
في وقوعه (قوله لا يقسم ان مرتكب المكروه) يعنى ان مرتكب المكروه
كراهة التحريم يستحق حرمان الشفاعة كما نص في التلويح في تعريف الفقه
وفي بحث الاحكام فاستحقاق اهل الكبائر لحرمان الشفاعة بالطريق الاولى
لكونه فوق مرتكب المكروه (قوله لانسلم الملازمة) اى لانهم انه لو استحق
مرتكب المكروه حرمان الشفاعة يلزم استحقاق مرتكب الكبيرة لان جزء
الادنى وهو مرتكب المكروه لا يكون جزء الاعلى وهو مرتكب الكبيرة فان له
جزء آخر عظيم مثل التعذيب بالنار ولو سلم ذلك فلعلم المراد بالشفاعة في قوله
يستحق حرمان الشفاعة المصدر المبني للفاعل اعنى كونه شفيعا فالمعنى
ان مرتكب المكروه يستحق حرمان كونه شفيعا لآخر فيجوز ان يكون مشفوعا
ولو سلم ذلك فالمراد حرمان كونه مشفوعا لرفع الدرجة او في بعض مواضع
المحشر مثل السؤال والحساب فيجوز ان يكون لرفع العذاب او في بعض
آخر مثل الصراط على ان استحقاق الحرمان لا يستلزم الوقوع كما ان استحقاق
العذاب لا ينافي العفو هذا لكن * قوله عليه السلام من ترك سنتي لم ينل
شفاعتي * يدل على وقوع حرمان الشفاعة في حق تاركة الا ان يقال انه

وعيد يجوز الخلف فيه (قوله اى لذنو بهم) بقريئة ذكر الذنب سابقا (قوله وهى تعم الكبائر) اى الذنوب تعم الكبائر فيلزم ثبوت الشفاعة للكبائر وهذا دفع لما قيل ان هذا انما يكون برهاناً اذا ثبت عموم الذنب للصغار والكبائر واما اذا خص بالصغار بقريئة قوله تعالى واستغفر لذنبك فان ذنبه عليه السلام صغيرة قطعاً فلا يكون برهاناً وان كان الزاماً للمعتزلة لعدم استحقاق العذاب بالصغار عندهم حتى يحتاج الى الشفاعة والاستغفار وحاصل الدفع ان الذنب فى اصل الوضع شامل لهما وكون ذنبه عليه السلام خاصاً لا يفتيد تخصيص الذنب للامة وذلك ظ (قوله وعلى انها ليست لرفع الدرجة الخ) اى تدل الآيه بمقتضى الاسلوب على ان تلك الشفاعة التى نفي عن الكفار خاصة ليست لرفع الدرجة لان عدم الشفاعة التى لرفع الدرجة لا يقتضى تقييح الحال وتحقيق البأس مع ان الآيه سقت لنفي الشفاعة التى يقتضى عدمها تقييح حالهم وتحقيق بأسهم (قوله لكن لاتدل على انها آه) يعنى ان هذه الآيه بمقتضى الاسلوب انما تدل على ثبوت اصل الشفاعة لكن لاتدل على انها فى حق اهل الكبائر قيل بل تدل لان جهة نفي النفع هى الكفر فاذا انتفى ثبت النفع بها مطلقاً ولانها المحل للخلاف فاذا ثبت اصل الشفاعة ثبت اصل المدعى اقول فيه بحث اما فى الاول فلان حصر جهة نفي النفع فى الكفر غير معلوم من الآيه وترتبه عليه لا يدل على الحصر فيجبوز ان يكون فى اهل الكبائر امر آخر واما فى الثانى فلان المراد انه لا يدل عليه دلالة تحقيقية لانه لا يدل عليه دلالة الترابية على مذهب الخصم (قوله ظاهر الآيه ينفي اصل الشفاعة) يعنى ان هذه الآيه ليست للمعتزلة من كل وجه بل عليهم من وجه لان ظاهرها ينفي الشفاعة مطلقاً مع انهم قائلون بالشفاعة لزيادة الثواب فان صرفوها عن الظاهر وحلواها على نفي الشفاعة لرفع العذاب فنقول انها لاتبقى حجة (قوله ثم انه يحتمل آه) اى ثم ان الآيه لاتدل على نفي الشفاعة ايضا على الاطلاق لانه يحتمل ان يكون الضمير فى قوله منها للنفس الثانية العاصية فيكون معنى قوله تعالى * ولا يقبل منها شفاعة * انها ان جاءت للنفس العاصية فى حقها شفاعة الشفيع لم تقبل منها فعل الشفاعة تقبل فى حقها بوجه آخر بان يحىء الشفيع بشفاعته وما قيل ان هذا التوجيه خلاف الظ بعيد عن المقام فليس بشئ لان الموجه مانع يكفيه الاحتمال العقلى وهو ظاهر (قوله يشير الى منع الدلالة على عموم الاشخاص آه) وسند

المنع جواز كون الكلام لسلب العموم لالعموم السلب كذا في شرح المقاصد
 (قوله واعترض عليه بان النفس آه) يعنى ان لامعنى لمنع الدلالة على العموم
 لان النفس في قوله تعالى * لا تجزى نفس عن نفس آه * نكرة في سياق النفي
 عامة والضمير في قوله منها راجع اليها فيعم الضمير ايضا لعموم مرجعه فيدل
 على العموم في الاشخاص (قوله ويمكن ان يحاب آه) يعنى انما يلزم من عموم
 المرجع الذى هو النكرة عموم الضمير لو كان الضمير راجعا اليها من حيث عمومها
 لكن لا ضرورة في رجوع الضمير اليها كذلك فان النكرة المنفية خاصة
 بحسب الوضع لانها موضوعة للفرد المبهم ولذا لا يعم في الاثبات وعمومها
 بعد النفي عارض 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 يرى انه اذا قيل لارجل في الدار وانما هو على السطح ليس
 يلزم منه ان يكون جميع اجزاء العالم على السطح مع ان الضمير ههنا ايضا
 راجع الى النكرة الواقعة في سياق النفي وليس ارجاع الضمير الى النكرة المنفية
 بحسب معناه الوضعى من الاستخدام كما توهم الفاضل الجلى لانه لا بد
 في الاستخدام من المعنيين ولم تستعمل النكرة ههنا في المعنيين بل هى مستعملة
 في كلا الموضوعين في معنى واحد وهو الفرد المبهم الا انه عرض له العموم
 بواسطة امر خارج وهو النفي كما نص عليه الشارح في التلويح وقد صرح
 بذلك المحققون من شارحى مختصر ابن الحاجب قال الفاضل المحشى كون
 النكرة المنفية خاصة بحسب الوضع مخالف لكتب اصول الفقه فان النكرة
 المنفية عامة بحسب الوضع قال صدر الشريعة في التوضيح ان العام لفظ
 وضع لكثير غير محصور مستغرق لجميع ما يصلح له ثم عد النكرة المنفية
 من العام نحو لا تأكل رأسا وليس بشئ لان مراد المحشى انها خاصة بحسب
 الوضع الشخصى وهو لا ينافى كونها عامة بحسب الوضع النوعى المجازى
 ضرورة ان دلالتها بواسطة قرينة وهى الوقوع في سياق النفي والوضع
 في تعريف العام اعم من الشخصى والنوعى فيشمل النكرة المنفية ايضا صرح
 بذلك الشارح في التلويح فارجع اليه فانه كاشف عن التوضيح (قوله نعم
 لوقيل آه) اى نعم لوقيل في دفع منع الدلالة على عموم الاشخاص ان الضمير
 راجع النكرة فوقوع الضمير في سياق النفي كوقوع النكرة فيه فيكون
 قوله تعالى * لا يقبل منها * كأن يقال لا تقبل من نفس شفاعة فيعم ذلك

الضمير كما يعم النكرة لم يبعد جدا ولعل هذا هو مراد المعترض الا ان عبارته
 لا تساعد قليل وجه البعد في الجملة ان الضمير الراجع الى النكرة لا يجب
 ان يكون نكرة فانه اختلاف بين النحاة ان الضمير الراجع الى النكرة معرف فدا ونكرة
 وان كان المشهور انه تكرة (قوله عدم المعنى بالنسبة الى صغيرة الى آخره) يعنى
 عدم معنى العفو بالنسبة الى صغيرة غير المحتجب عن الكبيرة مم لانه اذا لم يحتجب
 الكبيرة كان مستحقا للعذاب على الصغيرة ايضا فتركه يكون تركا للعقوبة
 المستحقة فيستحق العفو بالنسبة اليه وعدم معنى العفو بالنسبة الى صغيرة
 المحتجب عن الكبيرة غير مفيد في بيان ما قالت المعتزلة في بيان الشارح غير تام
 ومقاله الفاضل المحشى من ان كلام الشارح مبنى على ما هو المشهور من انه
 لا استحقاق بالصغار مطلقا عندهم على ما قال في شرح المواضع فيه ان قيد
 المحتجب عن الكبيرة مستدرك حينئذ وهو ظاهر (قوله فتأمل) لعل وجه التأمل
 ان غير المحتجب يستحق الخلود في النار عندهم فلا يتحقق المغفرة والعفو
 بالنسبة اليه ايضا او ما قيل من انه يجوز ان يكون بتخفيف العذاب في دفعه
 ان العذاب عندهم مضره خالصة لا يشوبها ما يخالفه ولذا جعلوا جزاء
 الكافر بعينه جزاء مرتكب الكبيرة (قوله فيه منع ظاهر لجواز آه) فيد
 ان جزاء الايمان هو الجنة لا مجرد التخفيف لقوله عليه الصلوة والسلام 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 آه) لانه على
 تقدير تناول العمل لترك المنهيات يكون معنى الآية * ان الذين آمنوا وعملوا
 الصالحات * من اتيان الاوامر وترك المنهيات * كانت لهم جنات الفردوس
 نزلا * فلا يدخل مرتكب الكبيرة في حكم الآية لانه غير تارك للمنهيات بخلاف
 ما اذا لم يتناولها فالعامل بالصالحات يجوز ان يرتكب كبيرة بل كباثر فيدخل
 مرتكب الكبيرة العامل بالصالحات تحت الحكم فيتم الاستدلال (قوله ثم انه لا يدل
 على عدم خلود من لا عمل آه) يعنى ان الاستدلال بالآية على تقدير عدم
 تناول ايضا غير تام لانه لا يدل على عدم خلود مرتكب الكبائر الذى لا عمل له
 غير الايمان لترتب الحكم بدخول الجنة على الذين آمنوا وعملوا الصالحات
 لكنه يبطل مذهب الاعتزال اعنى خلود جميع اهل الكبائر في النار (قوله
 فلا يرد جواز التفاوت آه) اى لا يرد انه يجوز ان يكون عذاب الكافر
 شديدا بالنسبة الى عذاب مرتكب الكبيرة وان كانا مخلدين في النار فلا يزيد

الجزء على الجناية (قوله وهذا الدليل الزامى الى آخره) اى مبنى على مذهب
المعتزلة القائلين بالحسن والتقيح العقليين والا فعند اهل السنة تصرفه
تعالى لا يوصف بالظلم لان الظلم قد يقال على التصرف في ملك الغير وهذا
المعنى محال في حتمه تعالى لان السكك ملكه وعلى وضع الشئ في غير محله
والله احكم الحاكمين واعلم العالمين وكل ما وضعه في موضعه يكون ذلك احسن
المواضع 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 تكن مضرة خالصة
(قوله قالوا لولا الخلوص آه) اى لولا الخلوص عن شوائب النفع لم ينفصل
عن مضار الدنيا فانها مضار من وجه دون آخر فتجب ان تكون منافع الآخرة
ومضارها خالصتين عن الغير (قوله فيمكن منعه آه) اى يمكن منع قيد
الخلوص ايضا لكن هذا المنع غير مفيد ههنا لان النزاع في دوام اهل الكبراء
والنار 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 ذلك مم لجواز ان لا يخلق الله تعالى في المعاقب العلم بذلك الانقطاع
فلا يحصل له فرح كذا في شرح المواقف (قوله لكن خلوده الخ) استدراك
لدفع توهم انه اذا كان اخلود بمعنى المكث الطويل فيجوز ان يكون خلود
الكفار ايضا بذلك المعنى فلا يكون دوام الكفار في النار قطعيا ووجه الدفع
ظاهر (قوله لاحتمال ان يكون آه) 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 ﴿ انؤمن لك واتبعك الارذلون ﴾ ظاهر
في الايمان الشرعى والكلام في الايمان اللغوى فيدفعه ان الايمان الشرعى
بعينه الايمان اللغوى قال في شرح المقاصد الايمان افعال من الا من للصيرورة
او التعديية بحسب الاصل كائن المصدق صار ذا امن من ان يكون مكذوبا
او جعل الغير آمنا من التكذيب والمخالفة ويتعدى بالباء لاعتبار معنى الاقرار
والاعتراف كقوله تعالى ﴿ آمن الرسول بما انزل اليه من ربه وباللام لاعتبار
معنى الاذعان والقبول كقوله تعالى ﴿ وما انت بمؤمن لنا ﴾ انتهى كلامه فعلم
ان الايمان متعد بنفسه وهو الموافق لما في الصحاح فعنى قوله يتعدى باللام
ويتعدى بالباء انه يتعدى باللام باعتبار معنى الاذعان وبالباء باعتبار معنى

الاعتراف فاقيل انه خالف في جعل الايمان متعديا بالباء للبيضاوى وحيث
 قال تعلق الباء بالايمان باعتبار معنى الاعتراف ليس بشئ (قوله اى يحصل
 فيه منسوبة الصدق آه) يعنى ان لفظ النسبة مبنى للمفعول والمعنى ليس
 حقيقة التصديق اللغوى ان يحصل في القلب كون الصدق منسوبا الى الخبر
 او الخبر ويعقل ثبوت الصدق له في نفس الامر فانه من قبيل المعرفة المتقابل
 للنكارة والجهالة دون التصديق المتقابل للتكذيب والانكار المفسر بكرويدن
 وانما لم يجعله من المصدر المبنى للفاعل بمعنى نسبت كردن صدق را بغيرى
 لانه مستلزم الازعان بل هو تعبير عنه (ثم اعلم بعد الاتفاق على ان تلك المعرفة
 خارجة عن التصديق اللغوى وان المتعبر في الايمان هو التصديق اللغوى
 اختلفوا في انها هل هي داخلة في التصور ام في التصديق المنطقي فراضى
 الشارح انها داخلة في التصور ويجوز ان تكون الصورة الحاصلة من النسبة
 التامة خبرية تصورا وان التصديق المنطقي بعينه التصديق اللغوى ولذا
 فسر رئيسهم في الكتب الفارسية بكرويدن وفي العربية يخالف التكذيب
 والانكار ويؤيده ما اورده السيد الشريف في حاشية شرح التلخيص ان
 المنطقي انما بين ماهو في العرف واللغة وعلى هذا قال الشارح في التهذيب
 العلم ان كان اذعانا للنسبة فتصديق والافتصور وعند بعض المتأخرين
 وهو صدر الشريعة ان تلك المعرفة داخلة في التصديق المنطقي فان الصورة
 الحاصلة من النسبة التامة خبرية تصديق قطعاً فان كان حاصلها بالقصد
 والاختيار بحيث يستلزم الازعان والقبول فهو تصديق لغوى وان لم يكن
 كذلك مكن وقع بصره على شئ فعلم انه جدار او فرس فهو معرفة يقينية
 وليس بتصديق لغوى فالتصديق اللغوى عنده اخص من المنطقي هذا
 مجمل الكلام وتفصيله في شرح المقاصد (قوله كالسو فسطائي) فان له
 يقينا بوجود العالم خاليا عن الازعان والقبول وكا لبعض الكفار الذين
 يعرفون صدق النبي عليه السلام كقال تعالى * الذين آتيناهم الكتاب يعرفونه
 كما يعرفون أبناءهم * فقال * وجمدوا بها واستيقنتها أنفسهم ظلماً وعلوا
 (قوله هكذا حققه بعض المتأخرين آه) يعنى كون اليقين اخلالى عن الازعان
 حاصلها لسو فسطائي كما حققه بعض المتأخرين وهو صدر الشريعة واما
 الشارح فهو يتمتع حصول اليقين بدون الازعان ويتمتع عدم حصول الازعان
 القلبى لسو فسطائي وانما ينكرون عنادا (قوله صرح بذلك رئيسهم ابن

سينا آه) قال الشارح في رسالته في تحقيق الايمان ان ابن سينا اورد في الشفاء
 في مقابلة هذا التصديق التكذيب وقال في كتابه المسمى بدانش نامه علائق
 دانستن دو گونه است یکی فهم کردن واندر یافتن و آنرا بتازی تصور خوانند
 ودوم کرویدن و آنرا بتازی تصدیق خوانند (قوله ان قلت يلزمه آه) اي
 اذا كانت التصديق عند ابن سينا هو اللغوي المعبر عنه بـكرویدن يلزمه
 احد الامرين اما اندراج يقين السوفسطائي او نحوه كاليقين الحاصل لبعض
 الكفار في التصور واما عدم انحصار تقسيم العلم الى التصور والتصديق
 لخروج يقين السوفسطائي عنهما وكلا الامرين باطل بالضرورة (قوله قلت
 له ان يمنع حصول اليقين الخ) يعني ان النقص انما يتم اذا كانت مادته متحققة
 وهو مم لانا لانم حصول اليقين بدون الازعان ولا نم ان للسوفسطائي ونحوه
 يقينا بدون الازعان فانه يذعن بوجود العالم الا انه ينكره باللسان عنادا
 او استكبارا (قوله بقي ههنا بحث وهو ان المعنى الذي الخ) حاصله انه كيف
 يكون المعنى الذي يعبر عنه بـكرویدن بعينه معنى التصديق المنطقي والحال
 ان المعنى المعبر عنه بـكرویدن قطعي والتصديق المنطقي عام شامل للظن
 والجهل ايضا بالاتفاق لان المنطقيين يقسمون العلم بالمعنى الاعم اعني
 الصورة الحاصلة عند العقل الى التصور والتصديق تقسيما حاصرا توسلا
 بذلك التقسيم الى بيان الحاجة الى المنطق بجميع اجزائه التي منها القياس
 الجدلي المتألف من المشهورات والمسلطات ومنها القياس الخطابي المتألف
 من المقبولات والمظنونات ومنها القياس الشعري المتألف من الخيالات فلو
 لم يكن التصديق المنطقي عاما لم يثبت الاحتياج الى هذه الاجزاء وذلك
 ظاهر (قوله وقد نص عليه في شرح المقاصد) حيث قال انما المقصود
 ان الايمان تصديق بالامور المخصوصة بالمعنى اللغوي وهو ما يعبر عنه بـكرو
 ویدن وراست دانستن وينا فيه التوقف والتردد (قوله ولذا يكفي في باب
 الايمان الخ) اي ولاجل ان المعنى الذي يعبر عنه بـكرو ویدن امر قطعي يكفي ذلك
 في باب الايمان الذي هو التصديق البالغ حد الجزم بحيث لا يحتمل النقص اصلا
 ولا يحتاج الى اعتبار كونه قطعا قال الفاضل المحشي والحق انه امر عام
 يتناول الظني والتمطعي وقوله وقد نص عليه في شرح المقاصد مم نعم
 قد نص على ان الايمان امر قطعي لكن الايمان تصديق خاص قد اعتبر
 فيه شرائط منها كونه امرا قطعيا واما كون التصديق المنطقي امرا يقينيا

فلم يذكره الشارح انتهى كلامه وفيه بحث اما اولافلان عبارته في شرح
 المقاصد على ما نقلناه صريح في ان المعنى المعبر عنه بكر ودين مناف للتردد
 والتوقف واما ثانيا فلان كون الايمان تصديقا خاصا قد اعتبر فيه شرائط
 منها كونه امرا قطعيا مخالف لما ذكره الشارح في التلويح في باب المحكوم به
 من ان المراد بالايمان معناه اللغوي وانما الاختصاص في المؤمن به فمضى
 التصديق هو الذي يعبر عنه بالفارسية بكر ويدن وراست كوى دانستن وهو
 المراد بالتصديق الذي جعله المنطقيون احد قسمي العلم على ما صرح به
 رئيسهم وحيث حصر الاختصاص في المؤمن به وجعل التصديق المعتبر
 في الايمان بعينه التصديق المنطقي تأمل فانه من المزالق واما ما ذكره الفاضل
 المحشى من ان القول بان المعتبر في الايمان هو اليقين محل نظر اذ قد صرح
 في شرح المواقع ان الظن الغالب الذي لا يخطر معه احتمال النقيض حكمه
 حكم اليقين في كونه ايمانا حقيقيا فان ايمان اكثر العوام من هذا القيل فمدفوع
 بما نقل عنه من ان كون الايمان عبارة عن التصديق الجازم الثابت قول
 جمهور العلماء وكلامنا معهم وقال بعضهم عدم كفاية الظن القوي الذي
 لا يخطر معه احتمال النقيض محل كلام انتهى كلامه (قوله اشارة الى ان الكفر آه)
 يعني ان ما ذكره ههنا مخالف لما في شرح المقاصد فان قوله كان اطلاق
 اسم الكافر ونجعله كافرا يشير كل منهما الى ان الكفر في مثل هذه الصورة
 اى في الصورة التي يكون التصديق مقرونا بشيء من امارات التكذيب
 في الظاهر وفي حق اجراء احكام الدنيا لا فيما بينه وبين الله تعالى وذاكر
 في شرح المقاصد ان ذلك التصديق غير معتد به بمنزلة العدم ووافقته
 ما اورده الشارح في رسالته في تحقيق الايمان وكذا البغض والعداوة للشارع
 اذا فرض 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 نجعله كافرا نجعله كافرا بينه
 وبين الله تعالى ويؤيده ما في شرح المواقع فان السجود للصنم بالاختيار
 يدل بظاهره على انه ليس بمصدق ونحن نحكم بالظاهر فلذلك حكمنا بعدم
 ايمانه حتى لو علم انه لم يسجد له على سبيل التعظيم واعتقاد الالهية
 بل سجد له وقلبه مطمئن بالايمان لم يحكم بكفره فيما بينه وبين الله تعالى
 وان اجرى عليه حكم الكافر في الظاهر (قوله قلت الكلام في الايمان الحقيقي

(لا الحكمى) يعنى ان ايمان اطفال المؤمنين حكمى 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 الشارع جعل المحقق الذى لم يطرأ
 عليه ما يضاذه فى حكم الباقي فانه تصریح بان الكلام فيما هو اعم من الايمان
 الحقيقى والحكمى انتهى كلامه وانت خير بان المفهوم من كلام الشارح
 ان الشارع جعل المحقق الغير الباقي فى حكم الباقي لانه جعل غير المحقق
 فى حكم المحقق فالكلام المذكور صريح فى ان الكلام فى الايمان المحقق سواء
 كان باقيا او فى حكم الباقي لا فيما هو اعم من الايمان الحقيقى والحكمى (قوله)
 هذا مناف لما عليه المتكلمون من ان النوم آه) فيه بحث لان ما عليه المتكلمون
 هو ان النوم ضد لادراك الاشياء ابتداء لانه مناف لبقاء الادراكات الحاصلة
 حالة اليقظة وعلى تقدير التسليم فاتحاد محلها ممنوع على ما ذهب اليه الاستاذ
 ويدل عليه قوله عليه السلام تمام عيني ولا ينام قلبي فتأمل (قوله) والذهول
 اى فى حالة النوم والغفلة آه) يعنى ان الذهول الحاصل فى حالة النوم والغفلة
 انما هو عن حصول ذلك التصديق فتلك الحال اى حال النوم والغفلة انما
 هو حال الذهول المفسر بعدم ملاحظة الصورة الحاصلة عند العقل
 لاحال عدم التصديق وعدم ملاحظة حصول التصديق لا ينافى ان يكون
 نفسه حاصلا (قوله) واما حال الحضور فليس كذلك الى آخره) دفع لما توهم
 من ظاهر قول الشارح والذهول انما هو عن حصوله من انه يدل بظاهره
 على ان لذهول عن حصول التصديق فى غير حالة النوم والغفلة مع انه ليس
 كذلك وانما المنتفى فى تلك الحالة الذهول عن نفس التصديق وحاصل
 الدفع ان مراد الشارح ان حال النوم والغفلة حال الذهول البتة واما حال
 عدم النوم والغفلة هو حال الحضور فليس الذهول لازما لها بل قد يذهل
 فيها كما اذا كان التصديق حاصلا ولم يلاحظه ولم يلتفت اليه فيكون ذاهلا
 عنه وقد لا يذهل فيها بان يلتفت الى نفس ذلك التصديق قصدا قال الفاضل
 المحشى لكن الظاهر ان عدم الالتفات الى ما حضر فى القلب لا يسمى ذهولا
 لا لغة ولا عرفا انتهى كلامه وفيه بحث لانه قد نص الشارح فى التلويح
 ان الذهول عبارة عن عدم الملاحظة للصورة الحاصلة عند العقل بحيث
 يتمكن من ملاحظتها اى وقت شاء وهذا صريح فى ان عدم الالتفات الى
 الصورة الحاصلة عند العقل يسمى ذهولا (قوله) ولذلك الى آخره) اى ولاجل

ان الشارع جعل المحقق الذي لم يطرأ عليه ما يضاذه في حكم الباقي يكفى
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
فامعنى لاحتماله السقوط قلت معنى احتماله السقوط انه يجوز صدور المنافي
له عند الاضطرار بخلاف التصديق فانه لا يحتمله اصلا (قوله على الامام) اى
امام محلته وقرينته وبلده ليحجزوا عليه الاحكام من ترك الجزية وحرمة مدمه
والصلوة عليه والدفن في مقابر المسلمين والمطالبة بالعشر والزكوة ونحو ذلك
(قوله بخلاف ما اذا كان ركناؤه) ذكر في شرح المقاصد فعلى هذا المذهب
من صدق بقلبه ولم يتفق له الاقرار باللسان في عمره مرة لا يكون مؤمنا
عند الله تعالى ولا يستحق دخول الجنة ولا النجاة من الخلود في النار بخلاف
ما اذا جعل اسما للتصديق فقط فالاقرار حينئذ لاجراء الاحكام عليه فقط
انتهى كلامه والمذهب الاخير موافق لما في الحديث يخرج من النار من كان
في قلبه مثقال ذرة من الايمان (قوله لدلالاتها على ان محل الايمان الى اخره) يعنى
ان ههنا مطلبين الاول ان الاقرار ليس جزءا من الايمان والثاني انه التصديق
لا غير اما الاول فلدلالة النصوص على ان محل الايمان هو القلب فلا يكون الاقرار
الذى هو فعل اللسان داخلا فيه واما الثاني وهو انه التصديق لا سائر
ما في القلب من المغفرة والقدرة والعفة والشجاعة وغير ذلك من الكيفيات
النفسانية فلو جوه الاول اتفاق الفريقين على انه ليس سوى التصديق
والثاني ان الايمان في اللغة التصديق ولم يعين في الشرع لمعنى آخر كما عين
لفظ الصلوة والزكوة والصوم فلا يكون منقولاً عن معناه اللغوي الى سائر
ما في القلب وان كان منقولاً باعتبار خصوصية المتعلق اذ لو كان منقولاً
لكان الخطاب الوارد في الكتاب والسنة بالايمان خطاباً بما لا يفهم الامة
وهو مستلزم لعدم امكان الامتنان به من غير استفسار وبيان مع ان من امتثل به
امتثل من غير استفسار ولا توقف الى بيان وانما وقع الاحتياج الى بيان
ما يجب الايمان به فبين وفصل بعض التفصيل بحيث قال النبي عليه الصلاة
والسلام لمن سأل عن الايمان ان تؤمن بالله وملائكته وكتبه والحديث
فذكر لفظ تؤمن تعويلاً على ظهور معناه عندهم الثالث ان النقل
خلاف الاصل فلا يصار اليه بلا دليل وههنا دليل ولا صارف فيكون
باقياً على معناه الاصلى الذى هو التصديق (قوله ان قلت يحتمل ان يراد به)

يعنى ان دلالة النصوص على ان محل الايمان الشرعى القاب ممنوع لم لا يجوز
 ان يكون المراد بالايمان الواقع في النصوص معناه اللغوى فيكون المفهوم
 منها ان محل الايمان اللغوى القاب لا ان محل الايمان الشرعى ذلك فيجوز
 ان يكون الاقرار جزءاً من معناه الشرعى (قوله لانزاع في ان الايمان آه)
 يعنى ان متعلق الايمان الشرعى خاص وهو ما جاء به النبي عليه الصلوة والسلام
 بخلاف الايمان بالمعنى اللغوى فان متعلقه مطابق النسبة الخبرية فبالنظر
 الى خصوصية المتعلق منقول وان لم يكن بالنظر الى نفس المعنى منقولا
 يدل على ذلك ان النبي عليه الصلوة والسلام بين متعلقه دون معناه فقال
 ان تؤمن بالله وملائكته فلفظ الايمان بالنسبة الى معناه اللغوى وهو
 التصديق مطلقاً يكون مجازاً لان المعنى المنقول عند مجازى عند الناقل وفي كلام
 الشارع وهو التصديق بما جاء به النبي عليه الصلوة والسلام يكون حقيقة
 عرفية والاصل في الاطلاق هو الحقيقة فيكون المراد بالايمان الواقع
 في النصوص معناه الشرعى لئلا يكون الكلام على خلاف الاصل (قوله يرد
 عليه انه يحتمل آه) يعنى ان الاستدلال بهذا الحديث غير تام لانه يجوز ان يكون
 ذكر القاب في الحديث لكونه محل جزء الايمان الذى هو التصديق فيكون
 معناه هل شققت قلبه وعلمت انتفاء الجزء الذى هو التصديق القابى ليلزم انتفاء
 الايمان فيجوز قتله ولا يكون دمه محترماً قيل يدفعه ان قوله والنصوص
 معاضدة لذلك معناه ان النصوص معاضدة لكون الايمان مجرد التصديق
 القابى وكون الاقرار شرطاً لاجراء الاحكام فالنصوص الثلاثة الاولى
 للاول وهذا الحديث لثانى (قوله ولا يخفى انه انما يتم آه) يعنى ان استدلال
 الكرامية بان اهل اللغة لا يعرفون منه الا الاقرار اللسانى فيكون معناه الحقيقى
 هو الاقرار لامر آخر انما يتم اذا ضم اليه ان الايمان غير منقول في الشرع عن
 معناه اللغوى الذى هو التصديق اللسانى (قوله ويرد عليه) اى على هذه
 المقدمة ان عدم النقل ممنوع لان النصوص المعاضدة دالة على انه امر
 قابى فيكون منقولاً الى التصديق القابى وانت خبير بانه لو قرر قول الشارح
 فان قيل نعم ان الايمان هو التصديق آه بانه انكم اذا قاتم ان الايمان هو التصديق
 ونفسيتم النقل عن المعنى اللغوى وجب عليكم ان تجعلوا الايمان عبارة عن
 التصديق باللسان لان اهل اللغة لا يعرفون منه الا ذلك فلا يرد ما ذكره
 المحشى (قوله يرد عليه انه ليس المعتر آه) يعنى انه ليس المعتر عند الكرامية

في الايمان مجرد اللفظ حتى يلزم ان يكون المتلفظ بكلمة صدقت سواء كان
 مهنما او موضوعا لمعنى سوى التصديق القلبي مصدقا للنبي عليه الصلاة
 والسلام في العرف واللغة بل المعتبر عندهم في الايمان هو اللفظ الدال على
 التصديق القلبي من غير ان يجعل التصديق جزءا منه على معنى انه معتبر في الوضع
 الشرعي والغوى اللفظ الايمان ولا شك ان المتلفظ بكلمة صدقت من حيث
 دلالاته على التصديق القلبي مصدق للنبي عليه الصلوة والسلام في العرف
 واللغة بل اريية وان لم يحصل له التصديق القلبي (قوله فيبطل ما قيل آه) اي
 اذا قلنا ان معنى كون اللفظ الدال معتبرا عند الكرامية انه معتبر في الوضع
 الشرعي والغوى بطل ما قيل على الكرامية انه اذا اعتبر في الايمان اللفظ
 الدال لدلالاته 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 لمعنى لاعتبارها مع ان
 الكرامية يعتبرونها ويجعلون المقر الغير المصدق مؤمنا وانما قلنا بطل
 ما قيل اذ لا دخل ولا مشاحة في الاوضاع فان الواضع لما عين لفظ الايمان
 للفظ الدال على التصديق القلبي مطلقا يجب ان يكون المتلفظ بذلك
 اللفظ مؤمنا لغة وشرعا سواء تحقق مدلول ذلك اللفظ منه او لا ولا يمكن
 ان يقال لم عين اللفظ الدال مطلقا مع انه لا فائدة في اعتبار الدلالة حين
 عدم المدلول (قوله نعم لاعتبار لها في حق الاحكام آه) تقرير لما سبق من انه
 لا معنى لاعتبارها عند عدم المدلول يعني نعم انه لا اعتبار لتلك الدلالة
 ولا اعتداد بها عند عدم المدلول في حق الاحكام عند الكرامية لان مقصود
 الواضع من اعتبار الدلالة هو تحقق المدلول فاذا لم يكن ذلك متحققا يكون
 المتلفظ بذلك اللفظ الدال مع عدم المدلول بمنزلة المتلفظ باللفظ المهمل
 او الموضوع لمعنى آخر فلا تجرى عليه الاحكام التي تجرى على المتلفظ بذلك
 اللفظ مع تحقق مدلوله (قوله قالوا آه) تأييد لقوله نعم لاعتبار الخ اي قال
 الكرامية من اضمر الانكار واظهر الازعان يكون مؤمنا لغة وشرعا
 لتحقيق اللفظ الدال الذي وضع لفظ الايمان بازائه الا انه يستحق ذلك
 الشخص الخلود في النار لعدم تحقق مدلول ذلك اللفظ الذي هو مقصود
 من اعتبار دلالاته واما قوله ومن اضمر الازعان آه فذكره استطرادى لادخل له
 في التأييد المذكور (قوله يسمى ان يطابق عايد لفظ المؤمن آه) اي ليس المراد

بقوله يسمى مؤمنا لغة انه يطلق عليه لفظ المؤمن لغة لتحقق مدلوله اللغوي كما يفهم من ظاهر العبارة والالزم ان يكون مدلوله لغة مجرد الاقرار بل المراد انه يطلق عليه لفظ المؤمن لغة لقيام دليل الايمان الذي هو التصديق القلبي كما يطلق الغضبان والفرحان على سبيل الحقيقة لقيام الدلائل الدالة عليهما اعني الآثار اللازمة للغضب والفرح (قوله وفي المواقف ان الاقرار الخ) قال في المواقف لانزاع في انه اي التصديق اللساني يسمى ايمانا لغة ولا في انه يترتب عليه احكام الايمان ظاهرا وانما النزاع فيما بينه وبين الله تعالى ويفهم بمعونة كلامه السابق على هذا اعني قوله فالتصديق اما معنى هذه اللفظية او هذه اللفظية لدالتها على معناها انه حقيقة في الاقرار (قوله لا يقال لعلمهم يجعلون الى آخره) هذا الاعتراض بعد ما صرح في الحاشية السابقة بان المعتزلة عندهم اللفظ الدال سواء تحقق مدلوله او لا غير وورد كالا يخفى اللهم الا ان لا يلاحظ ذلك (قوله هذا مذهب الرقاش آه) فعند الرقاش يشترط مع الاقرار المعرفة القلبية حتى لا يكون الاقرار بدونها ايمانا وعند القطان يشترط معه التصديق المكتسب بالاختيار (قوله رد آخر على الكرامية آه) يعني ما ذكره الكرامية من ان الايمان هو التصديق اللساني مخالف لما انعقد عليه الاجماع وهو الحكم بايمان من صدق بقلبه ولم يتفق له الاقرار لما منع (قوله لا على المصنف آه) اي ليس ردا على المصنف ومتابعيه على ما توهم من انه رد على المصنف حيث جعل الاقرار جزءا من الايمان فانه مخالف للاجماع المنعقد على ايمان المصدق الذي لم يتفق له الاقرار وانما قلنا انه ليس ردا عليه لان المصنف لم يجعل الاقرار ركنا لازما لا يحتمل السقوط اصلا حتى يكون مخالفا للاجماع على ان قول الشارح ايضا صريح في انه رد آخر على الكرامية (قوله كما في قوله تعالى تنزل الملائكة آه) فانه عطف الروح على الملائكة مع انه داخل فيهم تعظيما لشانه كانه ليس داخلا في جنس الملائكة هذا على تقدير ان يكون المراد بالروح جبرائيل عليه السلام واما اذا كان المراد خلقا آخر اعظم من خلق الملائكة على ما قال القاضي في تفسير قوله تعالى يوم يقوم الروح والملائكة صفا فليس مما نحن فيه (قوله لان جزء الشرط آه) تعليل للزوم اشتراط الشئ بنفسه يعني لما كان العمل الصالح مشروطا بالايمان الذي هو عبارة عن مجموع التصديق والعمل يلزم ان يكون مشروطا بنفسه لان جزء الشرط شرط ايضا

(قوله لا يتصور في غير عصر النبي عليه السلام) لاختتام الوحي واتمام
الفرائض وما يجب الايمان به فلا يتصور زيادة الايمان (قوله لنكثره بحسب كثرة
متعلقاته آه) فان متعلقاته امور متعددة من حيث وجوب الايمان بها فان المؤمن
بالايمان الاجالى اذا علم فرضية الصلوة يجب عليه التصديق بها ثم اذا علم فرضية
الصوم يجب عليه الايمان بها ايضا وهكذا فتعلقات الايمان التفصيلي مترادف
بحسب تعاقب العلم بها فترايد التصديقات المتعلقة بتلك المتعلقة ايضا فيزيد
الايمان بخلاف ايمان الاجالى فانه تصديق واحد متعلقه امر واحد وهو
ما جاء به النبي عليه الصلاة والسلام (قوله وان لم يتكثر بحسب ذواتها) لانها
بعد اختتام الوحي امور متعددة لازيادة ولا نقصان في ذواتها (قوله فليتنامل)
وجه التأمل ان التكثر بهذا الاعتبار انتقال من الاجالى الى التفصيلي وهو
لا يفيد الزيادة وانما يفيد كمال الاجال الا يرى ان من علم شيئا اجالا ثم فصل
ذلك الاجالى لا يقال انه علم زائد على الاول بل انما يقال انه كامل فيه بخلاف
ما اذا كانت المتعلقة متكررة بذواتها كما في عصر النبي عليه السلام فانه كلما
زادت تلك الجملة ازداد التصديق المتعلق بها لاحالة كما لا يخفى (قوله وقد
يتوهم ان حاصله الخ) اى وقد يتوهم ان حاصل ما قيل ان الثبات والدوام
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 بشئ لان
النزاع في ان نفس الايمان هل يزيد ام لا وكون الدوام عبادة غير كونه ايمانا فان
الدوام على التصديق غير نفس التصديق وهو ظاهر (قوله وقد يدفع
بان المراد آه) اى قد يدفع النظر المذكور بان المراد بزايده زيادة الازمان انه
يزيد اعداده المتجددة التي حصلت بتجدد الازمان ولا شك ان عدم البقاء
لا ينافي الزيادة بهذا المعنى اعنى الزيادة بحسب العدد يرد عليه ان النزاع في ان
حقيقة الايمان هل يقبل الزيادة والنقصان ام لا وكونه زائدا بحسب الاعداد
لا مدخل له في زيادة ذاته وحقيقته وهو ظاهر (قوله كما هو 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 شرح
المقاصد حيث قال واما على الرابع وهو ان يكون الايمان اسما لفعل القلب
والخوارج على ما يقال انه اقرار باللسان وتصديق بالجنان وعمل بالاركان
فقد يجعل تارك العمل خارجا عن الايمان داخل في الكفر واليه ذهب الخوارج

او غير داخل فيه وهو منزلة بين المنزلتين واليه ذهب المعتزلة الا انهم اختلفوا
 فمعد ابى على وابى هاشم فعل الواجبات وترك المحظورات وعند ابى الهذيل
 وعبد الجبار وتبعهما الخوارج فعل الطاعات واجبة كانت او مندوبة انتهى
 كلامه ولكنه 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 مذهب الجبائيين)
 هما ابو علي وابنه ابو هاشم فهو من باب التغليب كهمز بن لابي بكر وعمر
 رضى الله عنهما (قوله فان قلت انتفاء آه) يعنى انه اذا كان الاعمال جزءا من
 حقيقة الايمان فكون قبوله الزيادة امرا ظاهرا محل بحث لان انتفاء الجزء
 يستلزم انتفاء الكل فلا مزية على كل اجزاء الماهية فيكون زيادة ولا تحقق
 لها بدونه ليكون نقصانا (قوله قلت النوافل مما تقع آه) حاصل الجواب
 ان الاعمال ليست مما جعله الشارع جزءا من الايمان حتى ينتفى بانتفاءها بل
 هى تقع جزءا منه ان وجدت فما لم توجد الاعمال فالايان هو التصديق
 والاقرار واذا وجدت كانت داخلية في الايمان فيزيد الايمان على ما كان قبل
 الاعمال (قوله انه طاعة لا يخرج عنها) اى انه طاعة شاملة لجميع الطاعات
 التى اتى بها المكلف من النوافل والفرائض وهذا مذهب العلوف وعبد
 الجبار (قوله او واجب كذلك آه) اى واجب شامل لجميع الواجبات من
 الافعال والترويض وهذا مذهب الجبائيين (قوله فان التكليف بالشيء الخ) اى فان
 تكليف الشيء بحسب نفسه يقتضى ان يكون نفس ذلك الفعل مما يتعلق به
 القدرة الحادثة كالضرب بالمعنى المصدرى بخلاف التكليف بشيء بحسب
 التحصيل فانه يقتضى ان يكون تحصيل مما يتعلق به القدرة وذلك بان يكون
 الاسباب المفضية اليه مقدورة له سواء كان نفسه مقدورا اولا وقد يكون
 الشيء باعتبار ذاته غير مقدور به وباعتبار تحصيله مقدورا كالتسخن والتبريد
 والقيام قال الشارح فى رسالته فى تحقيق الايمان اعلم ان ليس المراد بكون
 المأمور به اختياريا ومقدورا ان يكون هو فى نفسه من مقولة الفعل على
 ما سبق الى بعض الاوهام بل ان يتمكن المكلف من تحصيله ويتعلق به قدرته
 سواء كان هو فى نفسه من الاوضاع والهيئات كالقيام والقعودا والكيفيات
 كالعلم والنظرا والانفعالات كالتسخن والتبريد وغير ذلك واذا نظرت اكثر

من الواجبات وجدته بهذه المثابة فان الصلوة اسم للهيمته المخصوصة التي
 يكون القيام والقعود والالفاظ والحروف من اجزائها ولا يتمكن العبد من
 كسبها واجزائها ومع هذا لا يكون الواجب المقدور الماثب عليه في الشرع
 الانفس تلك الهيمته واذا تأملت فرأس الطاعات واساس العبادات اعني
 الايمان بالله من هذا القليل فانه مفسر بالتصديق المعبر عنه بالفارسية
 بكرويدن و باور دانستن و راست كو دانستن المقابل للتكذيب ولاخفاً
 في ان هذا المعنى من مقولة الكيف دون الفعل ومعنى كون الايمان من الافعال
 الاختيارية انه يحصل باختيار العبد وكسبه كالعلم والقيام والتسخن على ما
 عرفت (قوله واما جعل التكليف بالايمان الى آخره) واما الجواب عن الاشكال
 الذي اوردته الشارح من ان المأمور به لا بد وان يكون اختيارياً والتصديق
 من الكيفيات على ما ذكره الآمدي من ان التكليف بالايمان تكليف بالنظر
 الموجب له لانه سبب مستلزم له بحيث تمتنع تخلفه عنه فاخطاب الشرعي
 وان تعلق في الظاهر بالمسبب الا انه يجب صرفه بالنأويل الى السبب لان القدرة
 بالمسبب لا تعلق الا بهذه الحثية وهذا مكن يؤمر بالقتل الذي هو ازهاق
 الروح وهو غير مقدور له فانه امر له بمقدوره الذي هو ضرب السيف
 قطعاً فهو عدول عن ظاهر قولهم معرفة الله تعالى واجبة اجاعاً وقوله
 تعالى ﴿ آمنوا بالله ﴾ (قوله والحق ان النظرى الى آخره) تأييد لجواب
 الشارح بما ذكره الامام الرازى اى الحق ان العلم النظرى وهو ما يحصل بعد
 ترتيب المقدمات كالايان مقدور بحسب التحصيل وان لم يكن نفسه مقدوراً
 وذلك قد يعتقد نقيض ذلك العلم عند الغفلة عن النظر لان موجد النظر فاذا
 عقل عن النظر امكنه ان يعتقد ما يناقض ذلك النظر فيكون النظرى مقدوراً
 للبشر فلا يتبع التكليف به بخلاف الضرورى فانه لا يمكن ان يعتقد نقيضه
 اذ الموجب للحكم فيه تصور طرفيه فاذا اوجب تصورهما حكماًيجابياً
 لم يمكنه بعد تصورهما ان يعتقد السلب بينهما (قوله فحينئذ) اى حين اذا كان
 المراد بكونه مقدوراً انه بحسب تحصيله يـكـون حاصل كلام بعض
 المتأخرين وهو قوله ان تنسب باختيارك الصدق الى المخبر والخبر ان التصديق
 هو العلم اليقيني الذي يحصل بعد مباشرة الاسباب والمعرفة اليقينية اعم من
 ان يكون حاصلها بالاختيار اولا فالتصديق عنده نوع من المعرفة اليقينية
 لانه المعرفة اليقينية الاختيارية (قوله يلزم ان يكون المعرفة اه) اذ لا واسطة

بين التصور والتصديق فاذا لم تكن داخلة في التصديق تكون داخلة
 في التصور (قوله قلت التصديق الاعماني آه) يعني ان ما ذكره بعض
 المتأخرين من قوله ان التصديق ان تنسب باختيارك آه تفسير للتصديق
 المعترف في الايمان وهو عنده نوع من التصديق المنطقي المقابل للتصور
 الشامل للمعرفة اليقينية الغير الاختيارية والاختيارية فلا اشكال (قوله وليس
 بمختار عند الشارح) فان المختار عنده ان التصديق الاعماني والغوي والمنطقي
 واحد وهو المعنى الذي يعبر عنه بالفارسية بكر ويدن لافرق الابعبار المتعلقة
 وان حصول اليقين بدون الاذعان الذي هو امر اختياري ممنوع والعلم ان كان
 اذعانا للنسبة فتصديق والاقتضاد هذا مجمل كلامه وتفصيله في شرح
 المقاصد (قوله يستلزم الاتحاد المطلوب) وهو الاتحاد بحسب الصدق اعني
 كل مؤمن مسلم وكل مسلم مؤمن (قوله فتأمل) وجه التأمل ان الاسلام
 هو الخضوع والانقياد مطلقا سواء كان بالجوارح او بالقلب بخلاف التصديق
 فانه الانقياد القاهي فلا يكون مرادفاله بل اعم فلا يستلزم الاتحاد المطلوب
 قال الامام الغزالي في الاحياء الاسلام عبارة عن التسليم والاستسلام بالاذعان
 والانقياد وترك التمرد والاباء والعناد والتصديق محل خاص وهو القلب
 واللسان ترجانه واما التسليم فانه عام في القلب واللسان والجوارح فان كل
 تصديق بالقلب هو تسليم وترك الاباء والجحود وكذلك الاعتراف باللسان
 وكذا الطاعة والانقياد بالجوارح (قوله اى لم نجد في قرية لوط آه)
 يعني ان كلمة غير ليست صفة بل هي للاستثناء والمستثنى منه احد من المؤمنين
 والمراد بالبيت اهل البيت فيصير المعنى لم نجد في قرية لوط احدا من المؤمنين
 الا اهل بيت من المسلمين فقد استثنى من المؤمنين فوجب ان يتحد الايمان
 والاسلام (قوله وانما قلنا آه) اى انما قلنا ان التقدير كذلك لئلا يلزم الكذب
 وليلايم كلمة من البيانية اذ لو كان كلمة غير صفة وكان التقدير فوجدنا بيتا غير
 بيت من المسلمين مثلا او كان المستثنى منه عاما فكان التقدير فوجدنا احدا
 الا اهل بيت المسلمين مثلا يلزم الكذب لكثرة البيوت في تلك القرية وكثرة
 الكفار ولو كان المراد بالبيت نفسه ويكرن التقدير فوجدنا بيتا من المؤمنين
 الا بيتا من المسلمين مثلا لا يكون ملايما لكلمة من فان الظاهر انها بيانية فيدل على
 ان المبين من جنس المبين والبيت ليس من جنس المسلمين فقوله لكثرة البيوت
 والكفار لتعليل لحل كلمة غير على الاستثناء وجعل المستثنى منه خاصا وقوله

فيه انه يصح ان يكون
 غير صفة ولا يكون
 الحكم كاذبا بان يقدر
 فوجدنا فيها غير اهل
 بيت من المسلمين
 (نسخة)

وليلايم تعليل ليكون المراد بالبيت اهل البيت والمجموع تعليل لقوله وانما
 قلنا كذلك وان كان تكرار لام التعليل مشعرا بكون كل منهما وجهامستقلا
 لان قوله لكثرة السيوت والكفار لا يدل على ان المراد بالبيت اهل البيت وقوله
 ليلايم لا يدل على كون كلمة غير للاستثناء وكون المستثنى منه خاصا فلا يكون
 كل منهما وجهامستقلا في اثبات التقدير المذكور وانما قال ليلايم لجواز
 ان تكون كلمة من صلة لمقدر مثل الايتنا كائنا من المسلمين او زائدا كما هو مذهب
 الاخفش والكوفيين فانهم يجوزون زيادة من في الاثبات نحو قوله تعالى
 * يفضوا من ابصارهم * اي ابصارهم هذا وقد قال الفاضل الجلي ان كلمة
 من في الآية للتبعض وهو وهم لانه قد اشترط فيها ان لا يصح اطلاق مدخولها
 على ما قبلها لانه لا يصح اطلاق الكل على الجزء ولذا قال في الباب وعندى
 عشرون من الدراهم ان كان المراد من دراهم معينة اكثر من عشرين
 فن تبعية لان العشرين بعضها وان كان المراد منها جنس الدراهم
 فهي مبنية لصحة اطلاق المجرور على العشرين وغيره وههنا كذلك لانه
 يصح اطلاق المسلمين على اهل البيت وغيره واعلم انه يمكن الاستدلال بهذه
 الآية على الاتحاد بحيث لا يحتاج فيه الى هذه المؤنات ولا يرد عليه الاعتراض
 الآتي بان يقال ان الظاهر ان قوله من المسلمين صله لقوله فاجدنا الى آخرها
 رعاية لفاصل الآي فاصل الآية فاجدنا من المسلمين غير بيت فلو كان المسلم
 اعم او اخص لما صح لان الحكم انما هو باخراج المؤمنين على ما يدل عليه قوله
 تعالى * فاخرجنا من كان فيها من المؤمنين * فلا معنى لتثني وجد ان سوى
 بيت واحد من اعم والايخص اعني المسلمين لانه لا يدل على ان الحكم ياخراج
 المؤمنين فلا بد ان يكونا متساويين في الصدق ليكون الحكم بالاخراج وعدم
 وجدان سوى بيت واحد على جنس واحد (قوله واعتراض عليه بان الاستثناء
 آه) يعني ان هذه الآية على تقدير حمله على الاستثناء ايضا لا يفيد لان المطلوب
 هو الاتحاد وصحة الاستثناء لا يتوقف على الاتحاد لجواز الاستثناء الاخص
 من اعم كما في قولنا اخرجت العلماء فلم اترك البعض النخلة فانه صحيح مع
 ان النخلة اخص من العلماء (قوله وقد يستدل بقوله آه) اي قد يستدل على
 اتحادهما بقوله تعالى * ومن يتبع غير الاسلام دينا فلن يقبل منه * فلو كان
 الايمان غير الاسلام لزم ان لا يكون مقبولا مع ان الاجماع منعقد على الايمان
 مقبول من طالبيه (قوله ويرد عليه الى آخره) يعني انه ليس المراد بغير الاسلام

ما هو مغاير له بحسب المفهوم والالزم ان يكون الصلوة والصوم والزكوة وغير ذلك غير مقبولة لكونها مغايرة لمفهومه وهو ظاهر بل المراد المغاير له بحسب الصدق فالمعنى ومن يتبع ما لا يصدق عليه الاسلام فلن يقبل منه فحينئذ يحتمل ان يكون الاسلام اعم من الايمان ويكون الايمان حقيقة ما يصدق عليه السلام لكونه اخص منه فلا يثبت الاتحاد هذا كما اذا قلت ومن يتبع في غير العلم الشرعى فقد سهى فانك لا تتحكم بسهوه من يطالب الكلام ويسعاه لان مرادك ان من يتبع ما لا يصدق عليه العلم الشرعى فهو ساه والكلام من العلم الشرعى وبالجملة ذم غير الاعم لا يستلزم ذم الاخص فانك اذا قلت غير الحيوان مذموم لا يستلزم ان يكون الانسان مذموما (قوله اى فيما ارسل الى آخره) دفع لما يرد على عبارة الشارح من ان قوله من او امره ونواهيده بيان لما خبر فيلزم ان يكون الاوامر والنواهي من جملة الاخبار وذلك ظاهر الفساد وحاصل الدفع ان المراد بالاخبار الارسال فالمعنى فيما ارسل من او امره ونواهيده او نقول ان الاخبار على معناه وانما جعل الاوامر والنواهي اخبارا لاستلزامه فان الامر بالشيء يتضمن الاخبار عن وجوبه والنهى عن الشيء يتضمن الاخبار عن تحريمه (قوله وذا يستلزم التصديق الى آخره) اى التصديق بالوهيته تعالى يستلزم التصديق بجميع احكامه اجالا واما تفصيلا فبعد ان يثبت كونها احكاما فلا يرد عليه ان بعض الكفار كانوا يصدقون بالله تعالى مع انهم لا يصدقون بسائر الاحكام لان عدم تصديقهم لعدم ثبوت كونها احكام الله عندهم (قوله فيبينها تغاير ظاهر) اى اذا كان الاسلام مستلزما للايمان يكون بينهما مغايرة ظاهرة بحسب المفهوم لان اللازم يغاير الملزوم فعلم انهم لم يريدوا الاتحاد بحسب المفهوم بل الاتحاد ونفى التغاير بحسب الصدق (قوله الاولى ان يقال آه) حاصله اننا لانسلم ان الآية صريحة فى تحقق الاسلام بدون الايمان لان المثبت هو القول بالاسلام وهو لا يستلزم تحقق مدلوله فى نفس الامر لان دلالة الالفاظ ليست قطعية ولذلك يصح ان يقال بدل قولنا اسلمنا آمنا بان يقال قل لم تؤمنوا ولكن قولوا آمنا ووجه الاولوية ان فى جواب الشارح صرف لفظ اسلمنا عن معناه الشرعى الحقيقى الى المعنى اللغوى المجازى بخلاف هذا الجواب فانه مستعمل فى معناه الشرعى وهذا ويرد عليه ان تغيير اللفظ يدل على المنع من قوله آمنا وتبديله باسلمنا فلو كان المراد هو القول بالاسلام لكان المناسب ان يقولوا آمنا وايضا

لا نسلم صحة إقامة آمنة مقام أسلمنا اذ لا معنى لآمرهم بان يقولوا آمنا لانهم كانوا قائلين بذلك على ما يدل عليه قوله تعالى قالت الاعراب آمنا بل المناسب حينئذ ان يقول قل لم تؤمنوا ولكن قلتم آمنا (قوله معارضة في المقدمة) اى فى مقدمة الدليل اعنى قوله لان الاسلام هو الانتقياد والخضوع كما ان الاول اعنى قوله فان قيل قالت الاعراب آه معارضة فى المطلوب اعنى اتحاد الايمان والاسلام وتحرير المعارضة الاولى ان دليلكم وان دل على الاتحاد ولكن عندنا ما ينفيه وهو قوله تعالى قالت الاعراب آمنا الآية حيث نفى الايمان واثبت الاسلام وتحرير الثانية ان دليلكم وان دل على ان الاسلام هو الانتقياد ولكن عندنا ما ينفيه وهو قوله عليه السلام ان تشهد الحديث حيث جعل الاسلام من اعمال الجوارح هذا لكن يرد عليه ان المعارضة انما تكون بعد اقامة الدليل والمعلل ما اقام الدليل على المقدمة المذكورة فالظاهر ان هذا منع لتلك المقدمة يعنى لانتم ان الاسلام هو الاذعان والانتقياد لقوله عليه السلام ان تشهد الحديث (قوله وقد يقال اذا اشترط آه) اى قد يقال فى جواب الاعتراض الثانى بانه اذا اشترط فى الشهادة التى هى جزء من الاسلام مؤاطاة القلب كما هو الظاهر يدل الحديث على ان الاسلام لا ينفك عن التصديق لامتناع تحقق المشروط بدون الشرط فلا يرد سؤال على مذهب المشايخ القائلين بعدم انفكاك احدهما عن الآخر نعم لو لم يشترط المؤاطاة فى الشهادة كما هو مذهب الكرامية ينفك الاسلام عن التصديق لكن ذلك باطل على ما مر (قوله وليس بشئ الخ) اى ما يقال ليس بشئ لان مراد المشايخ عدم انفكاك كل منهما عن الآخر على ما صرح به الشارح فى تحرير المدعى بان مرادهم ان كل مسلم مؤمن وكل مؤمن مسلم وعلى تقدير اشتراط المؤاطاة انما ثبت استلزام الاسلام الايمان واما استلزام الايمان له فلا لان التصديق لا يستلزم الاعمال ويمكن ان يقال ان النزاع انما هو فى تحقق الاسلام بدون الايمان واما تحقق الايمان بدونيه فما لم يذهب اليه احد فلا حاجة الى بيانه (قوله على ان فيه غفولا عن توجيه الكلام) يعنى ان فى هذا توجيه غفولا وعد ولا به عن توجيه الكلام السابق الذى هو توجيهه اعنى قوله وذلك حتمية التصديق فانه يدل على ان الاسلام يرادف التصديق لانه يستلزمه اقوال الموجدان يقول معنى ذلك يستلزم حقيقة التصديق والتعبير به هو عن الاستلزام للمبالغة فيه شايع فى كلامهم على ما مر من قول الشارح فى بيان قوله لاهو ولا غيره فعدمها

عدمه ووجودها ووجوده فلا يكون غفولا وعدولا عن الكلام السابق
(قوله من الاجماع) اى اجماع الاكثرين وعليه ابو حنيفة واصحابه وانما قلنا
ذلك لما قال الشارح فيما قبل وقد ذهب اليه كثير من الصحابة والتابعين وهو
المحكي عن الشافعي والروى عن ابن مسعود ان الايمان يدخله الاستثناء
(قوله انه المنجى والمردى آه) يعنى ان المراد ان العبرة في الايمان المنجى والكفر
المهلك والسعادة المعتد بها اى التى يترتب عليها الثواب وكذا في الشقاوة
المعتد بها انما هى بالخاتمة فان من ختم بالخير فهو مؤمن وسعيد والا فهو
كافر وشقي وليس المراد ان ايمان الحال ليس بايمان وكفر الحال ليس بكفر
فان ايمان الحال وكذا كفره معتبر في اجراء الاحكام الذنوبية (قوله فلا يرد
ما قيل آه) اى اذا قلنا ان المراد المنجى والمهلك لا مطلق الايمان والكفر
فلا يرد ما قيل فان مبناه على ان يكون المراد مطلق الايمان والكفر وهو ظاهر
(قوله اى ترجح جانب آه) يعنى ليس المراد باقتضاء 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 العادى
بمعنى انه يفعله البتة وان كان تركه جائزا في نفسه كعلمنا بان جبل احد لم ينقلب
ذهبا مع جوازه وليس من الوجوب الذى زعمته المعتزلة بحيث يكون تركها
موجبا للسفاهة والعبث (قوله كاستقامة احد الطرفين آه) فان الاستقامة
والامن يرجحان وقوع سلوك الطريق المتصف بهما ويخرجه عن ان يكون
مساويا للطريق الغير المتصف بهما مع جواز ترك سلوك المستقيم واختيار
الغير المستقيم فان له مختارا ان يختار ايهما شاء (قوله يرد عليه ما سبق آه) يعنى
ترجيح الحكمة جانب الوقوع انما يتم اذا لم يكن في جانب ترك الارسال حكمة
خفية لانطلع عليها واما اذا كانت فلا يرجح الوقوع على الترك (قوله والحق
ان عبارة آه) يعنى ان عبارة المتن مستغن عن ان يقال بان مراده ان ارسال
الرسول واجب عليه تعالى وانه مقتضى حكمته اذ معناه الصريح ان في ارسال
الرسول حكمة وعاقبة جيدة (قوله بانه لا يناسب سوق هذا المقام آه)
لان سوق هذا المقام يقتضى ان يكون ارسال الرسول رجة باعتبار بيان امور
الدين والدنيا حيث لا يفي بها العقل على ما يدل عليه قول الشارح فكان
من فضل الله ورحمته ارسال الرسول لانه رجة باعتبار انهم امنوا عن الخسف
والمسخ وهو ظاهر (قوله قيل لا بد من قيد يوافق آه) يعنى لا بد من زيادة

قيد آخر في تعريف المعجزة وهو ان يكون موافقا للدعوى ليكون مانعا
 عن دخول الخارق الذي لا يكون موافقا له كمنطق الجاد بانه مفتر كذاب
 فان ادعى احد النبوة وقال معجزتي ان انطق هذا الجاد فنطق الجاد بانه
 مفتر كذاب فانه يصدق انه امر خارق للعادة يظهر على يد مدعى النبوة
 عند تحدى المنكرين مع انه ليس بمعجزة لانه لم يعلم به صدقه بل ازدادا اعتقاد
 كذبه لان المكذب نفس الخارق بخلاف ما اذا قال معجزتي ان احى الميت
 الميت فاحياه ثم نطق الميت بانه مفتر كذاب فانه معجزة لان معجزته هو احياؤه
 وهو غير مكذب لدعواه والحي بعد الموت يتكلم باختياره ما يشاء واما
 في الصورة الاولى وان كان المعجزة هو النطق مطلقا لكن ذلك لا يتحقق
 في ضمن هذا الكلام فيكون الكلام الصادر عن الجاد معجزة وهو مكذب له
 فلا يكون معجزة (قوله واجيب بان ذكر التحدى آه) يعنى ان ذلك القيد
 مذکور التزاما لان ذكر التحدى يستلزمه فان التحدى هو طاب المعارضة
 في شاهد دعواه ولا شهادة بدون ان يكون الخارق موافقا للدعوى (قوله
 وقدم في صدر الكتاب) اشارة الى جواب آخر ذكره فيما قبل وهو ان الله
 تعالى لا يخلق الخارق بحيث يعجز عن الاتيان بمثله على يد الكاذب بحكم
 العادة فلا نقض بالفرضيات المحضة (قوله على انه امر ونهى آه) اى امر
 ونهى بامر ونهى غير مقصورين على نفسه حيث كانا لتباينهما الى حوا
 ايضا فلا يرد ما قيل ان النبي عليه السلام على ما عرفه في صدر الكتاب انسان
 بعثه الله تعالى لتبليغ الاحكام فالامر والنهى بلا واسطة لا يستلزمان النبوة
 لجواز ان يقتصر على نفسه ولا يكونا للتبليغ (قوله لم لا يكفي حوا آه) قيل
 في دفع هذا المنع ان الجنة ليست دار التكليف ففى الامة لنفى دار التكليف
 لانه ليس هناك انسان يصلح ان يكون امة وفيه انه لا معنى للتكليف الا
 الامر والنهى وقد تحققا في مادة آدم وحوا في الجنة وترتب جزاء ارتكاب
 المنهى عنه ايضا فتكون دار التكليف بالنسبة اليهما (قوله وفيه تأمل) اى
 في كون الامر بلا واسطة مستلزما للوحي المستلزم للنبوة تأمل لانه قد امر
 ام موسى بلا واسطة بقوله تعالى * ان اقدفيه في التابوت * على ما يدل عليه
 صدره وهو قوله تعالى * اذا وحينا الى امك ما يوحى * وكذلك امر ام
 عيسى بلا واسطة بقوله تعالى * وهزى اليك بجذع النخلة * على ما يدل
 عليه ما قبله وهو قوله تعالى * فناديهما من تحتها اى جبرائيل * الاتحزنى

قد جعل ربك تحتك سر يا * ويمكن دفعه بان المراد ان الامر من الله تعالى
 بلا واسطة النبي عليه الصلوة والسلام بالكلام المنظوم في اليقظة يستلزم
 الوحي المستلزم للنبوّة كما في حق آدم عليه الصلوة والسلام على ما يدل عليه
 قوله تعالى * وقلنا يا آدم اسكن * الآية فان هذا وحى ظاهر مختص بالنبي
 عليه السلام لم يثبت لغيره وتحقق الامر بهذه الحثية في حقهما غير معلوم
 اما في حق ام موسى فلانه يجوز ان يكون بالالهام وفي المنام فان الالهام يطلق في
 اللغة على القاء المعنى في الروع في اليقظة وعلى اسماع الكلام في المنام ايضا فلا
 يكون بالكلام المسموع في اليقظة ولو سلم فيحوز ان يكون على لسان نبي في زمنه
 لانه كان في زمنه نبي واما في حق ام عيسى عليه السلام فلانه يجوز ان لا يكون
 الامر من الله تعالى اما اذا كان القائل عيسى عليه السلام اذ قوله من تحتها اي
 فناديتها تحتها اي الى اسفل مكانها فظاهر واما اذا كان جبرائيل عليه السلام
 فيحوز ان يكون من قبل نفسه لامن الله تعالى (قوله والحق ان الامر بلا
 واسطة الى آخره) اي الحق ان الامر بلا واسطة النبي مستلزم للنبوّة اذا كان
 لاجل التبليغ الى الغير لانه مشير بتحقيق معنى النبوّة وهو سفارة العبد بين الله
 وبين خليفته من ذوى الالباب لتبليغ الاحكام وامر آدم عليه السلام كذلك لان
 حوا مشاركة له في ذلك الامر والنهي مع ان الخطاب لا دم فقط على ما يدل
 عليه قوله تعالى * وقلنا يا آدم اسكن * الآية وبهذا اندفع ما اورده في الاربعين
 لو كان آدم رسولا قبل الواقعة لكان رسولا من غير مرسل اليه لانه لم يكن
 في الجنة سوى آدم وحوا وكان الخطاب لهما بلا واسطة آدم عليه السلام
 لقوله تعالى * ولا تقر يا * الآية والملائكة رسل الله تعالى فلا يحتاجون الى
 رسول آخر لان الخطاب لا دم وحده وادخال حوا في النهي من باب تغليب
 المخاطب على الغائب على ما يدل عليه قوله تعالى اسكن انت و زوجك
 الجنة * الآية (قوله مبنى الاستدلال الاول) وهو قوله امانبوّة محمد عليه الصلوة
 والسلام الى قوله وقد يستدل ارباب البصائر على اظهار المعجزة على التعيين
 وهو كلام الله تعالى الذي اشار اليه بقوله احدهما او على سبيل الاجال وهو
 سائر معجزاته التي اشار اليه بقوله وثانيهما انه نقل عند الى آخره ومبنى الاستدلال
 الثاني وهو قد يستدل احدهما ما تواتر من احواله ومبنى الاستدلال
 الثالث وهو قوله وثانيهما انه ادعى ذلك الامر العظيم آه (قوله وما روى
 من ان عيسى عليه السلام آه) يعنى ما يورد من ان ما روى من ان عيسى عليه

السلام يرفع الجزية عن الكفار ولا يقبل منهم الا الاسلام مع ان قبول الجزية واجب في شر يعتنا 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 الى وقت نزول عيسى عليه السلام فالانتهاء يكون من شريعة نبينا فلا نسخ (قوله على انه آه) اى على اننا نقول يجوز ان يكون رفع الجزية من قبيل انتهاء الحكم لانتهاء علته فان علة قبول الجزية الاحتياج الى المال من جهة اعطائه عساكر الاسلام لتحصل لهم استطاعته الجهاد مع الكفار وعند نزول عيسى عليه السلام تقرب القيامة وتكثر الاموال حتى لا يقبلها احد فلا يحتاج عساكر الاسلام الى جزية الكفار (قوله كافي سقوط نصيب مؤلفة القلوب) اى كسقوط حصة مؤلفة القلوب عن مصارف الزكوة فانهم كانوا قوما قد اسلموا ونبههم ضعيفة فيه فيتألف قلوبهم بالاعطاء او اشراف يترتب باعطائهم ومرعاتهم اسلام نظائرهم واتباعهم وقيل اشراف يتألفون على ان يسلموا وكان عليه السلام يعطيهم من خمس الخمس والصحيح انه عليه السلام كان يعطيهم من خمس الخمس من خالص ماله وكان نصيب المؤلفة في زمان النبي عليه السلام لتكثير سواد الاسلام فلما اعزه الله تعالى وكثر اهله سقط ذلك في زمن ابى بكر رضى الله تعالى عنه فهذا من قبيل انتهاء الحكم لانتهاء علته وقيل نسخ باجاء الصحابة وباجتهادهم على ما في شرح شرح التاويلات ولا يشترط للنسخ زمانه عليه السلام على ما قال بعض المتأخرين كافي النهاية وانماسمى بمؤلفة القلوب لانه قد الف قلوبهم على الاسلام باعطاء الاموال (قوله مثل العقل والضبط والعدالة الى آخره) واما العقل فهو نور في الباطن يدرك به حقايق المعلومات كما يدرك بالنور الحسى المبصرات ويعتبر كاله وهو مقدر بالبلوغ فلا يقبل خبر الصبي والمعتوه واما الضبط فهو سماع الكلام كما يحق سماعه ثم فهم معناه ثم حفظه ببذل الجهد ثم الثبات عليه بمحافظته حدوده ومراقبته بما كرته على اساءة الظن بنفسه الى حين ادائه فلا يقبل رواية من اشتهرت غفلته خلقة بان كان سهوه ونسيانه اغلب من حفظه او مساهلته بعدم اهتمامه بشان الحديث وان وافق القياس لقوات اصل الضبط بالنسيان او بعدم الاهتمام واما العدالة فهي الاستقامة في الدين ويعتبر كاله بان يكون المرء منزجرا عن محظورات دينه بان لم يرتكب كبيرة ولم يصر على صغيرة فلا تقبل رواية

الفاسق لفوات اصل العدالة ولا المستور في زماننا وهو الذي لم يعرف فسقه
وعدالته لقصور عدالته واما الاسلام فهو قبول الدين الحق والتصديق
بما جاء به محمد عليه الصلاة والسلام ولا يكتفى بظاهره وهو نشوءه على طريقة
المسلمين وثبوت الاحكام بتبعية الابوين بل اعتبر كماله ايضا وهو البيان
اجالا بان يصف الله تعالى كما هو على سبيل الاجال وان لم يقدر على
التفصيل * فلا يقبل رواية الكافر والمبتدع وان كان عاقلا ضابطا عادلا
في دينه لانه قد يتعمد الكذب للتعصب في الدين واما عدم الطعن فهو
ان لا يكون الراوى مجروحا في روايته فلا يقبل رواية المطعون والطعن
اما من الراوى بان عمل بخلافه بعد الرواية فيصير مجروحا او من غيره فاما
من الصحابي فيكون جرحا ان كان فيما لا يحتمل الخطاء والا فلا وان كان
من ائمة الحديث فان كان مجحلا بان يقول هذا الحديث غير ثابت او منكر
او مجروح لا يكون جرحا وان كان مفسرا بما هو جرح شرعا اتفاقا والطاعن
من اهل النصيحة لامن اهل العداوة والتعصب يكون جرحا والا فلا وتفصيل
جميع ما ذكرنا في كتب الاول (قوله اذ لو جاز الى آخره) يعني لو جاز كذب النبي
في الاحكام التبليغية جوازا وقوعيا لبطل دلالة المعجزة على صدقه فيما اتى به
من الله تعالى مع ان دلالة المعجزة على صدقه دلالة عادية قطعية انما قيدنا
الجواز بالوقوع لان الجواز العقلي لا ينافي الدلالة العادية فاننا نعلم للضرورة
ان جبل احد لم يتقلب ذهبا مع جوازه في نفسه (قوله وهكذا في السهواة)
اي هكذا لا يجوز صدور الكذب عنه في الاحكام التبليغية سهوا عند الاستاد
وجهور المحققين لاستلزامه ابطال دلالة المعجزة على صدقه في جميع ما اتى به
مطلقا (وقال القاضي آه) اي قال القاضي الباقلاني انه يجوز صدور الكذب
عنه في الاحكام التبليغية سهوا لان دلالة المعجزة في الاحكام التي تعتمد وقصد
اليه واما ما يصدر بلا عمد وقصد فلا يدخل تحت التصديق بالمعجزة فلا
ينافي جواز الكذب سهوا لدلالة المعجزة هذا والمعتمد عليه انه لا يجوز
الكذب عنهم في الاحكام التبليغية مطلقا (قوله يعني به ماسوى الكذب في
التبليغ) اي في الاحكام التبليغية كذبا كان او غير كذب كسائر الذنوب والمعاصي
(قوله ويرد عليه الى آخره) اي يرد على ما قالوا انه لو تم لدل على انه يمتنع
ظهور الكبيرة عنهم لانه الموجب للنفرة والكلام في انه يمتنع صدور الكبيرة
عنهم فلا يكون الدليل مطابقا لمقصود (قوله اذ اولى الاوقات) بالتبعية وقت

الدعوة لقلّة الموافقين بل عدمها وكثرة المخالفين (قوله فيه بحث الى آخره)
 هذا وارد على كلا وجهي الرد وليس خاصا بقوله وايضا منقوض بدعوة آه
 كانوا هم وحاصله انه يجوز ان يكون دفع الخوف في بعض الصور وفي بعض
 الاوقات باعلام من الله تعالى كما اعلم الله تعالى موسى وهارون دفعة بقوله
 لاتخافا اني معكما اسمع (قوله اي بطريق صرف النسبة الى غيرهم الى آخره)
 يعني ان المراد بصرف الظاهر هو الفرد الخاص وهو صرف نسبة الذنب
 الى غير الانبياء كما في قوله تعالى في حق آدم وحواء * جعلناه شركاء فيما
 آتينا * اي جعل اولادهما له شركاء بدليل قوله تعالى * عما يشركون *
 وانما قلنا ان المراد ذلك لان الحمل على ترك الاولى ايضا صرف عن الظاهر
 فلا يحسن المقابلة بينهما (قوله وفيه توجيه آخره) اي في عبارة الشارح
 توجيه آخر بان المراد بصرف الظاهر ما عدا ترك الاولى بحمل العام على ما عدا
 الخاص بقريظة المقابلة (قوله وفيه ما فيه) اي فيه من التكلف ما فيه بان
 دعوى كون اولاد آدم عليه الصلوة والسلام حقيقة عرفية في نوع الانسان
 ودعوى التباذر غير مسموعة ومجرد الاحتمال لا يكفي في الاستدلال (قوله
 وقديوجه) اي قديوجه الاستدلال بهذا الحديث بان يدل على انه عليه الصلاة
 والسلام افضل اولاد آدم عليه السلام ولا شك ان في اولاده من هو افضل منه
 على اختلاف الافعال فليل انه نوح لكثرة عبادته مع طول عمره وقيل
 ابراهيم لزيادة توكله واطمينانه وقيل موسى لكونه كلم الله ونجيه وقيل
 عيسى لانه روح الله وصفيه والافضل من الافضل افضل فيكون نبينا
 افضل من آدم ايضا وهو الظاهر (قوله والاولى ان يستدل بقوله انا اكرم
 الاولين الى آخره) واما قوله عليه السلام لا تخيروني على اخي موسى وما ينبغي
 لاحد ان يقول انا خير من يونس بن قتي * فتواضع منه ويجوز ان يكون
 توقفا منه قبل علمه بكونه افضل او منعا منه في اصل معنى النبوة على ما اشير
 اليه بقوله تعالى * لانفرق بين احد من رسله (قوله اذا اصل في الاستثناء
 الى آخره) اي الاستثناء الحقيقي هو المتصل لان الاستثناء الاخراج فلا يتصور
 الاخراج بدون الدخول واما المنقطع فيسمى استثناء بطريق المجاز فليس
 قسما منه حقيقة وانما جعلوه قسما نظرا الى الظاهر (قوله وقد يجاب عنه بان
 امر الاعلى الى آخره) وقد يجاب عن الاعتراض المذكور بقوله فان قيل ليس قد
 كفر الى آخره بان الجن ايضا مأمورون مع الملائكة لانه استغنى بذكر الملائكة

عن ذكرهم للقطع بان امر الاعلى يستلزم امر الادنى فانه اذا علم ان الاكابر
 مأمورون بالتدليل علم ان الاصغر ايضا مأمورون به فالضهير في قوله
 فسجدوا راجع الى القيلين كانه قال فسجد المأمورون الا ابليس وفيه
 تأمل ظاهر (قوله فحينئذ 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 تعليما
 للاكثر على الاقل او الاشراف على الادنى فلا استثناء على هذا حقيقة لكونه
 داخلا فيهم لكن تسميته ملكا مجاز باعتبار التغليب بخلاف الجواب السابق
 فانه لا حاجة فيه الى تسميته ملكا على سبيل التغليب لان محصله ان الامر
 للفرقين الا انه استغنى بذكر احدهما عن الاخر (قوله اى الكل متحد
 من حيث انه) اى من حيث كونه كلاما غير متفاوت في تلك الصفة وانما
 تفاوت 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 فعنى الوحدة ظاهر فان جميع الكتب
 واحد من حيث ذاتها لا تعدد ولا تفاوت فى نفسها لكون جميعها كلاما نفسيا
 وهو صفة شخصية لا تعدد ولا تكثر فيه بوجه من الوجوه وانما تعددت
 ذواتها وتفاوتت مراتبها من حيث النظم اى من حيث الوجود اللفظى
 لان حيث الوجود العينى وحاصل التوجيهين ان كلام الله قد يطلق على
 الكلام اللفظى المتعدد بالذات وقد يطلق على النفسى الواحد من جميع
 الجهات فان اريد به فى قوله كلها كلام الله اللفظى فعنى قوله كلها كلام الله
 ظاهر لكن قوله وهو واحد محتاج الى البيان وهو ان ضمير هو راجع الى الكل
 والمراد بالوحدة الوحدة فى صفة كونه كلام الله تعالى فالمعنى ان جميع الكتب
 متحد من حيث انه كلام الله تعالى من غير تفاوت فى هذه الصفة وانما تعددت
 ذواته وتفاوتت مراتبه بحسب تعدد النظم وتفاوت خصوصياته فان
 القرآن فى اعلى المراتب واقصى الدرجات كما ان نظمه فى اقصى مراتب
 الفصاحة والبلاغة وان اريد بكلام الله تعالى فى قوله كلها كلام الله الكلام
 النفسى فعنى قوله كلها كلام الله كلها دليل على كلام الازلى القائم بذاته
 تعالى ومعنى قوله وهو واحد ظاهر وهو ان كلام الله الازلى واحد شخصى
 لا تعدد فيه ولا تفاوت وانما التعدد والتفاوت فى نظم المقروء اى فى الكلام

اللفظي الدال عليه (قوله فعطف التفاوت على التعدد آه) يعني اذا كان المراد بكلام الله تعالى الكلام اللفظي ويكون المعنى الكل متحدا من حيث كونه كلام الله تعالى يكون عطف التفاوت على التعدد في قوله وانما التعدد والتفاوت في النظم المقروفر بيا من العطف التفسيري بمعنى انه كما يكون المق بالبيان هو المعطوف المفسر ويكون ذكر المعطوف عليه استطراديا لا يكون فيه كثير فائدة كذلك المق بالبيان بيان جهة تفاوت الكتب وترجع بعضها على بعض اذا اختلفت انما هو فيه دون بيان تعددها لان ذلك على ذلك التقدير ظاهر غير محتاج الى البيان فذكرها استطرادى ليس فيه كثير فائدة ولذا ترك المحشى اخذ التعدد في بيان حاصل التوجيه وقال وان تفاوت من حيث خصوصيات آه ولم يقل وان تعدد وتفاوت من حيث تعدد النظم وتفاوت خصوصياته وانما لم يجعله عطفًا تفسيريًا ليكون التعدد محمولًا على معناه الحقيقي على ما مر تقريره (قوله والاول انسب بقوله آه) اى التوجيه الاول انسب بقوله كما ان القرآن كلام واحد لا يتصور فيه تفضيل فان معناه الظاهر كان القرآن كلام واحد لا يتصور في كونه كلامًا تفاوت وتفضيل ثم باعتبار القراءة والكتابة التي هي من جملة خصوصياته يكون بعض سورة افضل كذلك جميع الكتب كلام واحد لا يتصور فيه تفاوت وتفضيل من تلك الحيثية الا باعتبار الخصوصيات مثل القراءة والكتابة وذلك ظوا انما قال انسب لانه يمكن توفيقه بالتوجيه الثانى بان يقال معناه كان القرآن دال على كلام واحد لا يتصور فيه تفاوت وتفضيل ثم باعتبار القراءة والكتابة المتعلقة بالكلام اللفظي 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 لكنّه خلاف الظاهر (قوله يفهم منه ان المعراج آه) وذلك لان الحق المفسر بالثابت بالخبر متعلق بالمجموع فيكون المعراج من السماء الى العلى ايضا مشهورا (قوله وما ثبت بطريق آه) يعنى كون المعراج من السماء الى العلى ايضا مشهورا ليس مخالفا لما ذكره الشارح فيما بعد من قوله ومن السماء الى الجنة اولى العرش اولى غير ذلك آحاد لان ما ثبت بطريق الآحاد هو خصوصية ما اليه من الجنة اولى العرش اولى طرف العالم الى مطلق العلى حتى ينافيه (قوله وقد يجاب بان المراد آه) اى قد يجاب عن الاستدلال بالاية باننا سلمنا ان المراد بالروا بالرواى فى المنام

لكن لانم ان الآية نازلة في شأن المعراج فان المراد بالرويا الواقعة فيهما رؤية
 هزيمة الكفار في غزوة بدر فانه عليه السلام رأى في المنام هزيمة الكفار قبل
 وقوعها والآية نازلة في شأنه (قوله وقيل) اى في الجواب عن الآية سلمنا
 ان المراد الرويا في المنام لكن المراد بها رويا انه سيدخل مكة فانه رأى ما قبل
 دخوله فيها على ما قال الله تعالى لقد صدق الله رسوله الرويا بالحق لتدخلن
 المسجد الحرام الآية (قوله وقيل الى آخره) اى في الجواب عن الآية سلمنا
 ان المراد بالرويا في المنام وان الآية نازلة في شأن المعراج لكن تسميته
 رويا على طريق المشاكلة لقول المكذبين فانهم كانوا يقولون انها كانت
 رويا فسماه الله تعالى بهاتهما واستهزاء بهم كما في قوله تعالى اين شركائى
 فان المشركين كانوا يسمون ما يعبدونه شركاء فسماه الله تعالى شركاء ايضا
 بطريق المشاكلة لقولهم تهكما بهم واستهزاء (قوله والاولى ان يجاب آه)
 انما كان اولى لانه قد وقع في بعض الروايات ما فقد جسد محمد ليلة المعراج
 عن مشاهدة ولا يخفى ان الجواب الذى 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 ما من غير نص يدل عليه لا يخلو عن اشكال (قوله وفيه نظر بل هي
 ستة بضم الارهاص الآخرة) لم يجعل السحر داخلا لانه ليس من الخوارق
 على ما مر في صدر الكتاب ووجه الضبط ان الخارق اما ظاهر عن المسلم
 او الكافر والاول اما ان لا يكون مقرونا بكمال العرفان وهو المعونة او يكون
 وحينئذ اما مقرون بدعوى النبوة فهو المعجزة او لاوح لا يخفى اما ان يكون ظاهرا
 من النبي قبل دعواه فهو الارهاص والانهو الكرامة والثاني اعنى الظاهر
 على يد الكافر اما ان يكون موافقا لدعواه فهو استدراج او لا فهو الاهانة
 (قوله فيه بحث لان الخوارق الارهاصية الى آخره) يعنى لان المدعى ليس
 الا ظهور امر خارق عن بعض الصالحين مطلقا بل المدعى ظهور امر
 خارق عن بعض الصالحين سوى الانبياء لان الخوارق الارهاصية ايمت محل
 النزاع فان المعتزلة ايضا قائلون بها والاي وان كانت الخوارق الارهاصية
 محل النزاع ايضا يكون النزاع فيها لفظيا في مجرد التسمية فان اهل السنة
 يسمونها كرامة والمعتزلة ارهاصا ولا يخفى فساد ذلك (قوله على ان سؤال
 زكرياه) بحث على قوله بل لم يكن لزكريا علم بذلك وحاصله انما لانم ذلك

قولكم والامسأل بقوله انى لك هذا قلنا يجوز ان يكون السؤال امتحانا
لعرفة مريم بمعجزته (قوله اعلم ان بينا بالف الاشباع آه) اعلم ان بين مصدر
بمعنى الفراق فتمدير جلست بينكما اى مكان فراقكما وجلست بين خروجه
ودخوله اى زمان فراقهما وهو لازم الاضافة الى المفرد فلما قصد اضافته
الى الجملة اشبعت الفخحة فتولدت الالف ليكون دليلا على عدم اقتضائه
المضاف اليه لانها انما توثى للوقف وازيدت ما الكافة فى آخره لانها تكف
المقتضى عن الاقتضاء (قوله وهو من الظروف الزمانية آه) فانه اذا زيدت
فى آخره الالف او كف بما اضيف الى الجملة لا يكون الالزمان وان كان عند
اضافته الى المفرد مستعملا فى الزمان والمكان كما ذكرنا لانه لا يضاف من
ظروف المكان الى الجملة الا حيث واما كونها لازمة الاضافة بل الى الجملة
الاسمية فما وقع فى الباب لكن قال الشارح الرضى يدخلان الماضى فى المستقبل
ايضا وقال ابن مالك يلزمان الاضافة الى الجملة وما قيدها بالاسمية (قوله
وفيهما معنى المجازاة) اى فى بينا وبينما معنى الشرط كما فى اذا وهو تعليق
امر باخر (قوله فان تجرد عن كلتى المفاجأة آه) اى ان تجرد جوابه عن
كلتى المفاجأة وهما اذوا اذا كما فى قول الاصمعي * فيننا نحن نرقبه اتانا * فهو
العامل فى بينا اذلا مانع يمنعه من العمل فنعنا قولنا فبيننا نحن نرقبه آه اتانا
بين اوقات نحن نرقبه وان لم يكن مجردا عن كلتى المفاجأة فالعامل فى بينا
وبينما معنى المفاجأة الكائن فى تينك الكلمتين اى كلتى المفاجأة وليس العامل
هو الجواب لانه مجرور باضافة اذوا اذ اليه وما فى صلة المضاف اليه لا يتقدم
على المضاف لانها لم يعهد كلمة واحدة بعض اجزائها مقدم من وجه مؤخر
من وجه آخر فكذلك ما هو بمنزلة فى المعنى فعنى قوله بينما رجل يسوق
بقرة اذا التفت البقرة فاجاز زمان التفات البقرة بين اوقات رجل يسوق هكذا
حققه فى شرح الباب ولعل هذا مبنى على تجريد اذوا اذا عن معنى الظرفية
والا فلا يخلو اما ان يكونا ظرفى مكان كما هو مذهب المبرد فيكون العامل فيهما
هو الجواب كما انه عامل فى اذوا اذا لان اذوا اذا ح غير مضاف اليه حتى يتمتع
عمله فان ظرفى مكان لا يضاف الى الجملة الا حيث او ظرفى زمان كما هو
مذهب الزجاج وهو فاسد لانه لا يكون لفعل واحد ظرفا الزمان والاحسن
قال الشارح الرضى فى بيان اعرابهما المحلى عند دخول اذوا اذا فى جوابهما
ان اذوا اذا ان كانا ظرفى مكان غير مضافين فالعامل هو الجواب لعدم

المانع فكان اذا واذا منصوبين في محل على انهما ظرفا مكان له وبيننا وبيننا على
 انهما ظرفا زمان له فتقدير بينا زيد قائم اذا رأى هذا رأى هذا بين اوقات
 قيام زيد في ذلك المكان اى مكان قيامه وان كانا ظرفا زمان فهما مضافان
 مخرجان عن الظرفية مبتدآن خبرهما بينا وبيننا فالتقدير وقت رؤية زيد
 هذا كائن بين اوقات قيامه (قوله مستحيل منه لانه متدين آه) حتى
 لو ادعى الرسالة لا يظهر على يد الخارق عادة (قوله وقد سبق في صدر
 الكتاب الخ) اشارة الى دفع ما يقال كيف يكون الكرامة معجزة لئيه لان
 المعجزة مأخوذة في مفهومها ان يكون مقروبا بالدعوى ولادعوى في الكرامة
 وحاصل الدفع ان عدها من المعجزة من قبيل الاستعارة المبنية على التشبيه
 لاعلى سبيل الحقيقة فلا اشكال (قوله ومثل هذا السوق) هذا دفع ما يقال
 ان منطوق الحديث نفى افضلية احد على ابي بكر لاننى المساواة فلا يثبت
 افضليته وحاصل الدفع ان مثل هذا الكلام انما يقال في العرف لاثبات
 الافضلية وان كان المنطوق لا ينفى بذلك فانك اذا قلت لارجل افضل من زيد
 يفهم منه اثبات افضلية زيد قطعا (قوله يرد عليه انه ان اريد بعد موت آه)
 يعنى اذا اريد البعدية الزمانية فان اريد بالزمان زمان موت النبي عليه السلام
 لم يقدر التفضيل صريحا على من مات قبل موت النبي صلى الله تعالى عليه وسلم
 او بعد بعثته وان اريد زمان بعثة النبي يقيد منطوقه تفضيله على النبي فلا بد
 من تخصيص النبي صلى الله تعالى عليه وسلم وعلى كلا التقديرين سواء اريد بعد
 موت النبي او بعد بعثته لا يفيد التفضيل صريحا على سائر الاعم وفائدة التقييد
 بقيد صريحا ومنطوقه ظاهر لاحاجة الى البيان (قوله وكذا ادريس
 والخضر والاياس الخ) وانما كتفى الشارح بذكر عيسى لان حياته ونزوله
 الى الارض واستقراره عليه قد ثبت باحاديث صحيحة بحيث لم يبق فيه شبهة
 ولم يختلف فيه احد بخلاف الثلاثة الباقية (قوله اى اكثر اهل السنة
 والجماعة الخ) انما فسر السلف باكثر اهل السنة لئلا ينافى قول الشارح فيما بعد
 وكان السلف كانوا متوقفين في تفضيل عثمان (قوله اذلا يعلم الا بالاخبار من الله
 تعالى) وليس الاختصاص بكثير اسباب الثواب موجبا لزيادته قطعا لان
 الثواب تفضل من الله تعالى فله ان يعاقب المطيع ويثيب غيره (قوله واما كثرة
 الفضائل فما يعلم الخ) هذا مخالف لما قال الآمدى انه قد يراد بالتفضيل
 اختصاص احد الشيخين عن الاخر اما بصل فضيلة لا وجود لها في الاخر

واما زيادته ككونه اعلم مثلاً وذلك ايضا غير مقطوع به فيما بين الصحابة
 اذ ما من فضيلة تبين اختصاصها بواحد منهم الا ويمكن مشاركة غيره له
 وبتقدير عدم المشاركة فقد يمكن بيان اختصاص الآخر بفضيلة اخرى
 ولا سبيل الى الترجيح لكثرة الفضائل لاحتمال ان يكون الفضيلة الواحدة
 ارجح من فضائل كثيرة اما لزيادة شرفها في نفسها او لزيادة كيتها فلا جزم
 بالافضية بهذا المعنى ايضا (قوله والمشهور ان ابا بكر رضى الله عنه خطب آه)
 يعنى ان ما ذكره الشارح من ان اجتماع الصحابة كان في يوم وفات النبي
 صلى الله تعالى عليه وسلم يخلف لما هو المشهور ان ابا بكر رضى الله تعالى عنه
 خطب في ذلك اليوم وان الاجتماع كان في اليوم الثاني من وفاته وقت
 الصبح (قوله سقيفة بنى ساعدة) في الصحاح السقيفة الصفة ومنه سقيفة بنى
 ساعدة (قوله بشبهة هي ترك القصاص عن قتلة عثمان رضى الله تعالى عنه)
 متعلق بقوله بغوا يعنى ان معاوية واحزابه بغوا عن طاعته بشبهة هي ترك
 القصاص عن قتلة عثمان رضى الله تعالى عنه وظن ان تأخير امرهم مع عظم
 جنايتهم يوجب الاغراء بالائمة وتعرض الدماء للسفك وظن على رضى الله عنه
 ان تسليم قتلة عثمان مع كثرة عشايرهم واختلاطهم بالعسكر يؤدى الى
 اضطراب امر الامامة لا يكون اصوب في بدايتها فرأى التأخير اصوب به ختما
 (قوله ويحتمل ان يراد آه) اى يحتمل ان يراد بالخلافة الواقعة في الحديث الخلافة
 على الولاة وهو ان لا يقع فيها فتور امارة سواء كانت كاملة لا يشوبها شئ من
 المخالفة او لافيين جواب الشارح والمحشى فرق ظاهر فاذ كره الفضائل
 المحشى هذا المبنى ليس مغايرا لما ذكره الشارح وهم وهذا الجواب اولى من
 جواب الشارح لانه يشكل عليه بخلافة عثمان وعلى رضى الله تعالى عنهما فانه
 خالف معهما اهل البنى فكيف يصح ان الخلافة التى لا يشوبها شئ من المخالفة
 ثلاثون سنة وايضا حصر الخلافة الكاملة في ثلاثين لا يقتضى ان يكون بعدها ملكا
 وامارة بل خلافة غير كاملة (قوله فان وجوب المعرفة يقتضى آه) فيه بحث لانه
 بظاهره يدل على وجوب تحصيل المعرفة ان وجد الامام لاعلى وجوب نصبه
 (قوله وهذه الادلة) اى توله لقوله عليه الصلاة والسلام وقوله ولان الامة
 قد جعلوا آه وقوله ولان كثير من الواجبات (قوله فلبطالان قاعدة الوجوب)
 متعلق بقوله لاعلى الله اصلا وقوله والحسن والقبح العقدين متعلق بقوله
 لا يجب عليه اعقلا (قوله وقد يقال المراد بالامام الخ) اى المراد بالامام في الحديث

هو النبي عليه الصلوة والسلام كما في قوله تعالى * اني جاءك لاس اماما اى
 نبيا فالمعنى من مات ولم يعرف نبي 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 آه) حاصله تخصيص الحديث بان المراد من
 مات وترك فيه نصب الامام لعجز واضطرار بدليل ان الضرورات تبیح
 المحظورات وبهذا الحديث يندفع الاشكال بعد اخلفاء العباسية ايضا (قوله
 ان قلت حقيقه العصمة على ما ذكر الى آخره) يعنى ان العصمة على ما ذكره
 الشارح عدم خلق الله الذنب وعدم عدم خلق الذنب يقتضى وجود الذنب
 فيكون غير المعصوم مذنبا فكيف لا يكون طالما وانت تعلم ان هذا الاعتراض
 بما لا او ورد له لان الظلم على ما قرره المحجيب اخص من المعصية لانه المعصية
 المسقطه للعقوبة فلما يلزم من كون غير المعصوم عاصيا مذنبا
 ان يكون ظلما اللهم الا ان يرجع هذا الاعتراض الى منع كون الظلم اخص
 من المعصية بناء على ما اشتهر من ان الظلم وضع شئ في غير محله (قوله قلت
 معنى قوله حقيقة العصمة الى آخره) يعنى التعريف الذوذ كره الشارح ههنا
 تعريف بالغاية واما تعريفها الحقيقي على ما ذكره في شرح المقاصد فهو
 انها ملكة اجتناب المعاصى مع التمكن منها وليس يلزم ان من ليس له تلك
 الملكة ان يكون عاصيا بالفعل لجواز ان لا يكون ملكة الاجتناب مع عدم
 صدور الذنب عنه دائما فغير المعصوم لا يلزم ان يكون عاصيا حتى يكون عالما
 ولا يخفى عليك ان جل قوله حقيقة العصمة ان لا يخاق الله تعالى آه على
 ان غاية العصمة ومآلها ذلك ينافيه اتيان لفظ الحقيقة والحق ان العصمة
 كالشجاعة تقال على الملكة التى هى مبدأ الآثار وعلى نفس الآثار ايضا
 والشارح بين في شرح المقاصد المعنى الاول وفي هذا الشرح المعنى الثانى
 فلا تدافع بين كلاميه (قوله ان الظلم الى آخره) جواب ثان عن الاعتراض معنى
 على تقدير ان يكون حقيقة العصمة عدم خاق الذنب لا يلزم ان يكون غير
 المعصوم ظلما لان عدم العصمة انما يستلزم المعصية والظلم اخص من المعصية
 لانه التعدى على الغير فليس كل معصية ظلما حتى يكون غير المعصوم ظلما
 وانما قيد الظلم بالمطلق لان الظلم المقيد بقيد نفسه يكون بمعنى التعدى على
 نفسه كما في وصف المؤدى بالظلم على نفسه (قوله وقد يجاب آه) اى وقد يجاب

عن احتجاج المخالف بقوله تعالى * لا ينال عهدى الظالمين * ان المراد
 بالعهد عهد النبوة على ما هو رأى أكثر المفسرين بقريظة فوله تعالى * انى
 جاءلك للناس اماما * فان امامة بالنبوة لا بالولاية الكاملة فن قال ان هذ
 الجواب خلاف الظ فقد عدل عن الظ (قوله وقد يجاب بان معنى جعل
 الامامة شورى الى اخره) يبنى ان هذا الاعتراض انما رد لو كان معنى قوله جعل
 الامامة شورى انه جعل اقامة امر الامامة ذات مشورة بين ستة وليس
 كذلك بل معناه انه تعين الامامة ذات مشورة بين ستة ويؤيده ما فى تبصرة
 الادلة فوض اليهم لينظروا فينصبوا للامامة اصلحهم بذلك لكن كلام
 الكشاف حيث قال فى تفسير شورى لا ينفردون بامر حتى اجتمعوا عليه يدل على
 انه جعل الخلافة مشتركة بينهم ولذا مال اليه الشارح (قوله وهو امر آتى ابتداء
 زمانى بقاء) هذا الدفع ما يقال ان الآية انما تدل على نفي الوصول وهو امر آتى
 لابقائه فيدل على نفي حصول عهد الامامة للظالمين ولا يدل على نفي بقاءه
 له حتى يدل على انزال الامام بالفسق وحاصل الدفع ان الوصول آتى
 ابتداء زمانى بقاء فان الشئ اذا وصل بشئ يكون حدوث ذلك الوصول
 فى الآن ويكون ذلك الوصول باقيا الى زمان الانفكاك بينهما فيكون مفهوم
 الآية لا يصل عهدى الظالمين ابتداء وبقاء فيدل على الانزال قطعا (قوله
 لانا نقول الوصول الى اخره) حاصل الجواب ان مدلول الفعل المعنى المصدرى
 والمعنى المصدر للوصل امرانى والباقي انما هو الكيفية الحاصلة من المعنى
 المصدرى المسمى بالحاصل بالمصدر وليس ذلك مدلول الفعل فلا تدل
 الآية الاعلى نفي وصول الامامة للفاسق ابتداء (قوله على ان صيغ الافعال
 اى على انما لو سلمنا ان مدلول الفعل الحاصل بالمصدر لكن جميع صيغ الافعال
 موضوعة للحدوث فيكون مفهوم الآية لا يحدث وصول العهد للظالمين
 فلا يدل على الانزال ايضا (قوله يرد عليه ان اريد بالعصمة الى اخره) يعنى
 ان اريد بالعصمة فى قوله ولان العصمة ليست بشرط اه ملكة الاجتباب
 فليتنا انه ليس بشرط ابتداء لكن التقريب اعنى استلزام الدليل للمدعى
 غير تام اذا لمط انه لا يشترط عدم الفسق فى بقاء الامامة ولا يلزم من عدم
 اشتراط الملكة عدم اشتراط عدم الفسق وان اريد بالعصمة عدم الفسق
 فالتقريب تام لكننا نمنع عدم اشتراطه فى الامامة ابتداء وقوله قالوا ما تبديد
 لاشتراط عدم الفسق (قوله اعلم ان مباحث الامامة اه) مقصود المحشى

دفع ما يقال ان مباحث الامامة من المباحث الفقهية لانها متعلقة بافعال
 المكلفين من حيث ان نصب الامام واجب عليهم ام لا فكيف عددها الشارح
 من مقاصد الكلام ووجه الدفع ظاهر (قوله هو مكيال مخصوص آه) اى
 النصف مكيال مخصوص اصغر من المد فعلى هذا التقدير ضمير نصيفه راجع
 الى احدهم وقد يحىء النصيف بمعنى النصف فعلى هذا التقدير ضمير نصيفه
 راجع للذو وهو وظ ومعنى الحديث لو اتفق احدكم مثل احد ذهابا ما بلغ ثوابه
 اتفاق احد من اصحابي مدا ولا نصفه وذلك لان اتفاقهم كان فى الضرورة
 وضيق الحال فى نصرة النبي عليه السلام وحجايته مع صدق نيتهم وخلوص
 طويتهم وذلك مقفود بعد غلبة الاسلام (قوله اى فاجبهم بحجتي) اشارة
 الى ان الجار متعلق بما بعدها دون المعنى المصدرى والى ان الحب بمعنى المحبة
 والباء فى بحجتي صلة واداة للفعل مكذلة اياه وهو احد معانى الباء على ما
 فى شرح المصباح وليست للسببية والالصادق على ما قال الفاضل المحشى لفوات
 المعنى الذى ذكره المحشى بقوله بمعنى ان المحبة المتعلقة آه (قوله والفروج على
 السروج) الفروج جمع فرج والمراد ذوى الفرج اعنى المرأة والسروج
 جمع السرج وفى الحديث لعن الله الفروج على السروج (قوله يدل على انه
 المناط) فان ترتب الحكم على الوصف يشعر بالعلية على ما بين فى الاصول
 (قوله اعلم ان اللفظ اذا ظهر المراد منه آه) مثال المحكم قوله عليه السلام الجهاد
 ماض الى يوم القيامة فان قوله يوم القيامة سدباب النسخ ومثال المفسر قوله
 تعالى * وقاتلوا المشركين كافة * فان قوله كافة سدباب التخصيص لكنه
 يحتمل النسخ لكونه حكما شرعيا ومثال النص قوله تعالى * ثنى وثلاث ورباع
 فانه سبق لبيان العدد فهو نص فيه وظاهر فى حل الكاح لانه قد علم الحال
 من آية اخرى اعنى قوله تعالى * واحل لكم ما وراء ذلكم * ومثال الخفى
 قوله تعالى * والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما * فانه قد خفى فى النباض
 والطرار لاختصاصهما باسم آخر ومثال المشكل قوله تعالى * وان كنتم
 جنبا فاطهروا * فانه وقع الاشكال فى الفم فانه باطن من وجه حتى لا يفسد
 الصوم بابتلاع الربق وظاهر من وجه حتى لا يفسد بدخول شىء فى الفم
 فاعتبرنا الوجهين فالحق بالظاهر فى الطهارة الكبرى حتى وجب غسله
 فى الجنابة وبالباطن فى الصغرى فلا يجب غسله فى الحدث الاصغر وهذا اولى
 من العكس لان قوله تعالى * وان كنتم جنبا فاطهروا * بالتشديد يدل على

التكلف والمبالغه ومثال المجمل قوله تعالى * وحرّم الربوا * لار الربوا
 في اللغة الفضل وليس كل فضل حراما بالاجماع ولم يعلم ان المراد اى فضل
 ثم لما بين عليه السلام بالاشياء الستة احتيج بعد ذلك الى الطلب والتأمل
 ليعرف علته ويحكم في غير الاشياء الستة ومثال المتشابهة المقطعات في اوائل
 السور واليد والوجه ونحوهما كذا في التوضيح (قوله ولم يكن المستحل آء)
 يعنى ان تكفير هذا متصور بوجهين احدهما ان لا يكون مؤء ولا اصلا او يكون
 مؤء ولا ولكن في ضروريات الدين وعلى كالاتقديرين يكفر (قوله فتأويل
 الفلاسفة) اى اذا كان الكفر مشروطا بان لا يكون مستحله مؤء ولا
 في غير ضروريات الدين فتأويل الفلاسفة لدلائل حدوث العالم ونحوه مثل
 الجنة والنار والتنعيم والتعذيب لا يدفع كفرهم لان ذلك من ضروريات
 الدين والتأويل في ضروريات الدين لا يدفع الكفر (قوله هذا في غير الاجماع)
 يعنى كون استحلال المعصية الثابتة بالدليل موجبا للكفر انما هو في غير
 الاجماع القطعى من الكتاب والسنة واما كفر منكر الاجماع القطعى فيه
 خلاف قال الشارح في التلويح اما الحكم الشرعى المجمع عليه فان كان
 اجماعه ظنيا فلا يكفر جاحده اتفاقا وان كان قطعيا فليل يكفر وقيل لا يكفر
 الحق ان العبادات الخمس مما علم بالضرورة كونه من الدين يكفر جاحده
 اتفاقا وانما خلاف في غيره (قوله اى تقدير كون الجازم عاصيا) انما قيد
 بهذا ليصح ترتب قوله فيلزم ان يكون المعتزلى مطيعا او عاصيا كافر ا لانه
 اما امن او يأس (قوله معنى هذه القاعدة) دفع لما يقال ان من واطب طول
 عمره على الطاعات ومع ذلك اعتقد قدم العالم يلزم ان لا يكفر لانه من اهل
 القبلة وحاصل الدفع ان هذه القاعدة انما هو في المسائل الاجتهادية لافى
 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
 فن واطب على الطاعات مع عدم اعتقاد ضروريات الدين لا يكون من اهل
 القبلة (قوله ثم ان هذه القاعدة) المقى دفع ما ذكره الشارح فيما سياتى
 بقوله هذا والجمع بين قولهم لا يكفر احدا من اهل القبلة وقولهم يكفر من قال
 بخلق القرآن او امثاله مشكل ووجه الدفع ان هذه القاعدة من الشيخ
 الاشعري وتابعه اكثر الفقهاء وهو المروى في الملتقى عن ابى حنيفة رحمه الله
 تعالى واما البعض الاخر من الفقهاء فلم يوافقهم في تلك القاعدة وقالوا

يكفر الشيعة والمعتزلة فلا يتحد القائل بالقضيتين فلا احتياج الى الجمع (قوله
 اى اطلاعه آه) يعنى ليس المراد بالمطالعة ما يتبادر منه من كونه بلا واسطة
 بل الاطلاع مطلقا سواء كان بلا واسطة او بواسطة الفناء الجن (قوله والمعنى
 ان له تعلقا وقر باه) اى معنى ان له مس من الجن ان له تعلقا وقر با من الجن
 لا المعنى الظاهر من المس وهو الملامسة (قوله رثى فعيل) من رأى يرى
 رأيا فهو رثى بمعنى فاعل فالمعنى ان له تعلقا وقر با من الجن (قوله وتابعة اسم
 لفر يق من الجن) والتاء فيه للنقل من الوصفية الى الاسمية (قوله وغوره
 الى قعر الارض) غار الماء يغور غورا اى سفل فى الارض (قوله بضم الفاء
 اسم كافتوى وبمعناه) اذ هو ما فتى به الفقيه وقد تفتح الفاء (قوله فقال
 سليمان عليه السلام وهو ابن احدى عشر سنة) ومن هذا يعلم ان حكم
 سليمان عليه السلام كان بالاجتهاد لعدم سن الوحي (قوله ثم يرادون) اى
 يرد كل واحد من صاحب الحرث والغنم لكل من الحرث والغنم الى صاحبه
 (قوله وقال داود عليه السلام القضاء ما قضيت) ومن هذا نعلم ان حكم داود
 عليه السلام كان بالاجتهاد والالما جازله الرجوع عنه ولما جاز لسليمان خلافه
 (قوله واعترض على هذا الدليل آه) يعنى لانتم انه لو كان كل من الاجتهاديين
 صوابا لما كان لتخصيص سليمان عليه السلام بالذكر جهة لانه يجوز ان يكون
 تخصيصه عليه السلام بالذكر ليكون ما فهمه احق وافضل وان كان ما فهمه
 داود عليه السلام ايضا حقا يشعر بذلك قوله غير هذا اوفق بصيغة
 التفضيل فكأنه قال هذا حق لكن غيره احق يشعر بذلك (قوله تعالى وكلا
 آتيناه حكما وعلما) فانه يفهم منه اصابتها في فصل الخصومات والعلم بامور
 الدين واما اعتراض سليمان عليه السلام فبني على ان ترك الاولى من الانبياء
 بمنزلة الخطاء عن غيرهم (قوله اعتراض عليه بان الاجماع آه) يعنى
 ان الاجماع بان الثابت بالنص واحد انما هو فيما ثبت به صريحاً وهو في غير
 الاجتهاديات والبحث فى الاجتهاديات الثابتة حكمها بالنص معنى فلا يستلزم
 الدليل المط لعدم تكرر الاوسط اذ يصير الدليل هكذا الثابت بالقياس ثابت
 بالنص معنى وكل ما هو ثابت بالنص صريحاً فهو واحد (قوله على ان القياس آه)
 اى على اننا لانم ان القياس مظهر فانه عند الخصم القائل بان كل مجتهد مصيب
 مثبت بالحكم فلا يتم الدليل (قوله اعتراض عليه بانه ان ارى آه) يعنى
 ان ارى انه لا تفرقة فى العمومات الواردة انه لا فرق بين الاشخاص فيما ثبت

بالعمومات صريحا وهو الحكم الغير الاجتهادى فمسلم لكنه لا يثبت
المطلوب اذا المدعى ان الحق في الاجتهاديات واحد وهو انما يتم لو انتفت
التفرقة بين الاشخاص فيها وان اريد انه لا تفرقة في العمومات بالنسبة
الى الحكم الثابت به مطلقا سواء كان اجتهاديا او غيره فمنوع بل هو اول
المسئلة ومحل النزاع قال الشارح في التلويح والاصوب ان يقال لو كان كل
مجتهد مصيبا يلزم الجمع بين المتنافين بالنسبة الى شخص واحد فيما اذا
استقى عامى لم يلزم تقليد مجتهد معين من المجتهدين حنفيا وشافعيا فاقناه
احدهما باباحة النيذ والآخر بحرمة ولم يترجح احدهما عنده ولم يستقر
علمه على شئ منهما وايضا اذا تغير اجهاد المجتهد فان بقى الاول حقا
لزم اجتماع المتنافين بالنسبة اليه والالزم النسخ بالاجتهاد وكذا المقلد
اذا صار مجتهدا (قوله الوجهان الاولان يفيد ان آه) يعنى ان الوجهيين
الاولين وان كان يفهم منهما صريحا تفضيل آدم عليه السلام على الملائكة
لا سائر الرسل لكنهما يفيد ان تفضيلا بناء على انه لا قائل بالفضل بين آدم
وغيره من الرسل لكن لا يفيد ان تفضيل عامة البشر على عامة الملائكة
(قوله فاما ان يخص آه) يعنى ان تخصيص تفضيل عامة البشر على رسل
الملائكة يتصور في الآية بوجهين اما بان يخص من آل ابراهيم وال
عمران غير الانبياء او يكون المراد هو الرسل من اولادهما فيفيد
تفضيل رسل البشر على الملائكة فقط دون عامة البشر على عامة الملائكة
واما بان يخص من العالمين رسل الملائكة ويكون المراد ماسوى 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 مقصود الشارح رح ان الآية على عمومها باق ولا يخص ال 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
الذى اورده المحشى (قوله لكن الثانى اولى) يعنى ان تخصيص العالمين اولى
من تخصيص ال عمران وال ابراهيم لان الاحتياج الى التخصيص اما حصل
بسببه (قوله وقد قال عليه السلام افضل الاعمال احزها) وفي حديث ابن
عباس رضى الله تعالى عنهما ان احسن الاعمال احزها الى امتها واقواها كذا
في الصحاح (قوله و به يظهر ان هذا الوجه ايضا يفيد الى آخره) لا يخفى عليك

ان المنع الذي ذكره متجه في عامة الملك بالنسبة الى عامة البشر اعني اتقياء
 المؤمنين فيتم الدليل على عمومته * هذانهاية ما اردت ايراده في هذا الكتاب
 مستعينا بالملك الوهاب * وعليه التكلان في كل باب * الحمد لله
 على الاتمام * والصلوة على سيدنا محمد خير الانام *
 وعلى آله واصحابه الكرام

م

جدا لمن وفق حسن الاختتام * بطبع اصول العقائد وفروعها المبينة على
 اس الاسلام * مع التهذيب عن شوائب ما يخالفه باحسن النظام * وصلاة
 على من ايده بقواطع الحجج والبرهان * وشيده بالسينف والسنان * وهي الحاشية
 المسماة بزبدة الافكار للمحقق الاملعي * والكامل الاملعي * عبدالحكيم
 ابن شمس الدين المعروف بين الفضلاء بسيالكوتي * مع التعليقات للفاضل
 الكامل اللوذعي * اسمعيل الكلبوي * على الحاشية الدقيقة الموجزة
 للمولى اخيالي صبت عليه سجال رحمة المتعالى * على شرح العقائد للعالم
 الرباني * سعد الدين التفتازاني * على متن الدر النسفية النفيسة *
 في عصر خلافة السلطان * ناثر النعم والاحسان * السلطان ابن السلطان
 (السلطان الغازي عبد الحميد خان) ابن السلطان الغازي عبدالمجيد خان
 * ايده الله تعالى بتجان اخلافة * وقواه باجلال السعادة * وانها
 طبعت في هذه المرة في مطبعة (الحاج حسين افندي)
 * انال المولى ما ربه الدينوي والاخروي * وتصادف
 ختامها في اوائل رمضان المبارك * لسنة
 اربع وثلثمائة والف

٢٢

م