شبكة الألوكة

مخطوطة

حاشية عبدالحكيم علي خيالي

المؤلف

عبدالحكيم بن شمس الدين (السيالكوتي)

حاشیه عبدالحکیم

علی ضیائی

www.alukah.net

بسم الله الرحمن الرحيم

يا من تقدس ذاته عن احاطة الافكار وتنزهت صفاته عن ادراك الانظار ممدك حيد
اشرقت في رياض القدس زهراته وانتشرت في محافل الانس نفحاته وفضلي على من
فوق سبع الاسم الانعام واولي ما لا يحيط به الاوهام وعلى آله الذين هم كسفينة نوح عليه السلام
من ركبها نجى واصحابه الذين هم كالنجوم من اقتدى بهم اهتدى وبعد فيقول
العبد المسكين عبد الحكيم من شمس الدين ان شرح العقائد النسفية للملك
القمقام والقرم الهمام العالم الرباني سعد الملة والدين التفتازاني لكونه خير مشتمل ومشتمل
قد استحسنه العقول ودونا ولته ايدي القبول فاقبل الجواعة الفواضل وكتبوا عليه الحواشي
ثم ان منها حاشية الفاضل المحقق الالمعي المدقق لاطف معانيه وحسن بيانه
قد اشتد عليه اعناق الخواطر وسمت لاجله اعين الدياجر لكن ما الوا
جايدي الغليل او الشفي العليل فلما ان اكثاره آبية عن خطبة كل عاتب ومخدراته
محتجبة لا تتجلى لكل طالب فعنت لي فترة من عنفوان الشباب في حل بعض
واتهبت فرصة من امين الزمان لتحقيق معانيه فقيدت اوابده بوالت
شوارده وحققت مقاصده ورميت مصادره ومواده اخذا بمجامع القلوب
مبيا عن شبهة الناظرين فجا بحمد الله تعالى موافقا للمامول وتم بعون الله تعالى
مطابقا للمسؤل ثم الفقير بخزانة من تحفل بايادية كوا هل الاحسان وازال

وازال بلزبه الفقة عن الزمان عمر رباع الفقير بمن سعدله وشمل شمل الخلائق
بلطف سلطنته وسهوالية الاعظم الترقي في مدارج العلى والسعد الاكبر المسعود وتاج
الخلافة مالك رقاب الملوك الجامع بين السلطنة والسلوك مؤيد بتاييد قاصد
الفضل والعلم ومرتضي قواعد الجود والكرم مجاهد الكفرة العناق في الله تعالى حق
الجهاد وجاعلهم خبز السباع في البوادي والوهاد مرجو من لقذف السيال والرماح
الهواطل حتى تقف الهاتف قل جاء الحق وزهق الباطل مربي العلماء
والصلحاء حامي الملة الحنفية الغراء المؤيد بجنود النصر من عند الاله المجازي
ابو المظفر شهاب الدين شاهجهان بادشاه الغازي منهو الذي
يتولاه ورد حانية سيد الرسلين عليه الف الف صلوة وسلام من رب العلمين
بالتربية والتكميل بغير الوسائط الملهية من صفاء السنة من التعطيل والتبطيل
الذي هو اجل الروابط فله الرعاية الكبرى من حضرته والعناية الوضحى من
دولته ولقد تاهى سهد ابته في جميع الاحوال حتى لو دمي من وراء سرادقات
الجلال شاء اولي احد مثل ما اوتيت عطاء من ربك جا اوتيت فهو
الملك الولي القائم على القلب المحمدي صلى الله عليه وسلم والاوحدي
المستعد بترويج الدين الاحمدي صلى الله عليه وسلم من التجا الى جنابه
فقد فاز سرفا عليا ومن صدف عنه لم يجد نصيرا ولا وليا فلازا
عتبته ملتزم جباه الاكاسرة وسدته مستلم شفاه الجبابرة اللهم
يا لطيفا بالعباد يا رزوقا يوم التناد ارزقه الاستقامة والسداد قوله
الحمد لله استاهله اي لستوجبه في الصحاح تقول فلان اهل لكذا اولا
تقول ستاهل والكلمة تقوله لكن في القاموس استاهله استوجبه
افته جيدة وانكار الجوهري باطل وقال القاضي في تفسير الفاتحة من

لم يتصف بتلك الصفات للايتاصل الان يخدشه فان قلت اسماء الله تعالى
توقيفية ولم يرد الساحل في اسمائه تعالى قلت اراد به المعنى الوصفي العام
ذهابا الى انحصاره في ذاته لا ذاته المخصوصة كما عبر عن ذاته تعالى بما في قوله
والسماء وما بناها قصدا الى الوصف اي شيء اتصف بالبناء دون ذاته المخصوصة
او اعتبر ورود احد المترادفين ورود الاخر وقد ورد في الحديث اصل النعمة
والفضل والثناء الس او اختار مذهب القاضي من انه اذا اتصف ذاته
بصفة يجوز اطلاق اللفظ الدال عليه اذا لم يوهم وفيها نظر قوله والصلوة
فعلة من صلى اذا دعا وهو اسم ليوضع موضع المصدر يقول صليت صلوة
لا القول تصلية والتصلية ورود فرستادن قوله والسيد من ساد قومه
يسود وسيادة مهتر شدن فعيل جمع على سادة كسري وسراة كالطير
فعاديل على ذلك انه جمع على سايد بالهمزة ومثل تبيع وتبابع وقال البصريون
فعيل وجمع على فعلة كانهم جمعوا سائد كقائد وقادة وعلى سامد بالهمزة على
خلاف القياس كبيد وجامد والقياس بلا همزة كذا في الصحاح وال محمد
صلى الله عليه وسلم قيل اتباعه وقيل امته وقيل اهل بيته وقيل آل الرجل ولده
وقيل قومه وقيل اله الذين حرمت عليهم الصدقة وفي رواية انس
سئل عن النبي صلى الله عليه وسلم من ال محمد قال كل مومن تقي كذا في
الشفاء والصب جمع صاحب كركب وراكب من صحب بالضم
صحبة وصحابة بمعنى صحبت كردن ويارى كردن والمراد هو الذين لازمت
صحبتهم مع الرسول صلى الله عليه وسلم سلمين وقيل بشرط الرواية
وقيل هم مسلمون رؤوا النبي صلى الله عليه وسلم فذكرنا بعد الال تخصيص
بعد تعميم او تعميم بعد تخصيص والسبل جمع سبيل وهو الطريق

يذل ويموت قال الله تعالى قل هذه سبيلي وقال الله تعالى وان يروا سبيل الغي
تتخذوه سبيلا والمراد بها سنته وآدابه واخلاقه فذوذك جواب اما باعتبار
الاخبار والاعلام وهو اما اسم فعل بمعنى خذ او ظرف بمعنى قدامك والنبراس
بكسر النون وسكون الباء الموحدة المصباح على الاول منصوب على المفعولية
وعلى الثاني مرفوع على الابتداء والبيت الساري من السراية بمعنى شب رفتن
من حذف منادى بحذف حرف النداء وقع معترضا شبه طالب
اسرار شرح العقائد النفيسة بدون هذا الكتاب بالساري في ظلمة
الليل في تحيره وعدم الاهتداء الى مقصده وهذا الكتاب بالمصباح في كونه آلة الاهتداء
ثم استعمل لفظ المشبه به في المشبه ويجوز ان يكون الاستعارة تمثيلية على
تشبيه الهيئة الحاصلة كتاب خبر مبتدء محذوف اي هو كتاب والجملة
استينافا بيان لنبراسا المكامن جمع مكمن من كمن كمونا اذا اختفى ووصفه
بالخفية للمبالغة اي المواضع الخفية غاية الخفاء والاوان الحين والجمع اوانة كزمان و
ازمنة والدعة السكينة والجادة بالجيم وتشديد الدال المهملة معظم الطريق والايكاء
كوتاه كردن سخن والتعمية مصدر عميت معنى البيت تعميه پوشيده كردن
ومنه المعمى من الشعر واصله كمعمى الامر اذا لبس والالغاز من اللغز في
كلامه اذا اعمى مراده والاسم اللغز والجمع الغاز وحمت على صيغة المتكلم
من حام الطائر وغيره حول الشيء يحوم حوما وحوانا اي دار وما مصدرية
ورمت من رام يروم رواما طلب عطفه عليه واراد بالسائل
الخالية بدل الال وبالسين الخالية عنها على ما ذكره قدس سره في حواشي
المطالع اواراد الحرف المنقوطة وغير المنقوطة بذكر الخاص واراده العام
حين مارست تصحيح الالفاظ حرفا حرفا عن السقم اللفظي والمعنوي وفي الحديث

اشارة الى ان فى خزانته نفائس اخرى هذا الكتاب من مفاخرها ولو ابعدها وفى بعض النسخ
الخفت ثم الخفت وهو تصحيف اذ الاخفاف لا يكون الى الخزانة ولو سلم فالواجب الخفت
بزيادة الباء فى الصحاح الخفة ما اخفت به الرجل من البر العلى الرفعة والشرف
فان ضممت قصرت وان فتحت مددت المثل بفتح الميم والثاء
المثلثة الصفة اقتباس من قوله تعالى ولله المثل الاعلى فى السموات والارض
الصاحب سلطان الوزير لانه لصاحب السلطان الدستور بضم الدال وفتح
معرب وهو الوزير الكبير الذى يرجع فى جميع احوال الناس الى مايرسمه
واصله الدفتر الذى جمع فيه قوانين الملك وضوابطه يطوى على صيغة المجهول
من الطى درلوز دبدن من حد ضرب الفج بفتح الفاء وتشديد الجيم الطريق
الواسع بين الجبلين العمق ذو العمق وهو قعر البير والفج والوادى وفى اختيار
الفج اشارة الى كثرة الواردين على بابه مع تحمل الشاق ليستقبله من
الاستقبال پيشواز شدن الاهل جمع اهل وهو الرجار وعبر عن ذوى
اهل بالاهل اشارة الى انهم لاعتمادهم على مكارم اخلاقه لصيرون حين
التوجه الى بابه الفس الاهل السحيق البعيد باهت من المباهات
وهى المفاخرة والتيجان جمع التاج والهامة الراس والجمع هام والحلل
جمع حلة بضم الحاء وتشديد اللام ازار ورداء شبه التيجان والحلل بالشخاص
ذوى مفاخرة بسبب كمالاتهم على طريق الاستعارة بالكناية واثبت
لها المباهات تخييلا والمقصد ان الوزارة والامارة قد استقرتا فى مقره
وحلت بنداته ولعل وجه جمع التيجان والحلل الاشارة الى حيازته بجميع وجوه
الوزارة والامارة ولى فعيل من الولاية من حد حسب فى التاج
الولاية والى شدن والغت وال وكسر الواو وهو الوجه ويجوز فتحها فعلى غير الصواب وال لكن ذكر فى شرح المواقف فى

شرح الاسماء الحسنى الولى النصير وقيل هو بمعنى المتولى للامر القائم
الايادى جمع الايدى جمع اليد بمعنى النعمة والنعم عطف تفسيرى له شبه نعمته بتربية
للعلماء وترويجه للعلوم وحفظها عن الضياعة بسنة من اخذ يدا خر عند المرافقة
وحفظه عن الوقوع فيها فقوله اخذ يدى العلماء والعلوم استعارة تمثيلية الالوية
جمع اللواء بكسر اللام الممدود العلم الصغير ويقال له البيرق وفى اختيارها
على الاعلام اشارة الى اجاره سر اسم الشرع صغيرا وكبيرا والرسوم
جمع رسم وهى العلامة عطف تفسيرى للالوية ويجوز ان يخص الاول
بما هو شعار الاسلام وجايز بالجار المهملة والزاء المعجمة اسم فاعل من الجور
وهو الجمع جازه يجوزه جوزا وجيازا والماشر جمع ماشرة بفتح الشين وضمها وهى
الكاسة لانها لتوزاى يذكر ويانث قرن عن قرن يتحدثون بها والمفاخر
جمع المفخرة بفتح الفاء وضمها الماثرة هى تكرير للاول لان فائدته التقرير ويجوز ان
يراد بالاول المكارم الحسية ومن الثانى النسبية يقال فخرة المفخرة فخرا
اذا كنت اكرم منه اباء واما بالاول والاخر بدل عن الرياسات واللام عوض
عن الضمير اى حاوى اول الرياسات واخرها وهو كناية عن احاطته بجميعها
والدارج جمع مدرجة بفتح الميم وهى المذهب والمسلك النقاد فعال للمبالغة
من نقدت الدراهم اذا اخرجت عنه الزايف والمعارج المصاعد جمع معرج
عرج فى الدرجة ارتقى الوقاد المشتعل من حد ضرب الوقد بفتح الطاء
وسكون الواو والوسع والطاقة وقوله بل عن حد الامكان اغراق خارج عن
الامكان الدلالة والدلولة راه نمودن والصيت الذكر الجميل الذى تشير

محمد وآله

الألوكة
www.alukah.net

في الناس واصله من الواو انقلبت لانكسار ما قبلها كما نهم بنوه على فعل بكسر الفاء
للفرق بين الصوت المسموع وبين الذكر المعدوم وصيت جلاله فاعل يدل
واللوم مفعوله وما في ماخيل نافية والخيل والخيلة بمعنى واحد اشتق وطيف الخيال
مجيئه بالنوم يقال طاف الخيال يطيف طيفا ومطافا والخيال صورة تبدو للنائم في اليقظة
مبتدأ والسامي اسم فاعل من السمو وهو العلو الناظرون مبالغة في الناظر
والديوان صاحب الدفتر المذكور واصل ذلك الدفتر من دوّنت
الكتاب جمعته وقربت بعضه الى بعض يعني ان الوزراء ينظرون اليه
متى قبض لاياموره وقد يقال هو مبالغة في الناظر بمعنى الحافظ فالديوان
بمعنى الدفتر كذا في حواشي مفتاح العلوم آصف علم وزير سليمان ع
استعاض للممدوح باعتبار وصفه المشتهر به من كونه وزيرا عظيما نافذ
الحكم جامعا لمحاسن الافعال ومكارم الاخلاق طرا الضم الشاذ وقد يمد
المعتلين اي صحيحاه الصحيح يرجع الى كونه محمودا اهل الفضل فاعل كفى والباء
زائدة ومرباه مفعوله ويجوز العكس والباء حينئذ للتبيين بزائدة كما في قولهم
صلى الله عليه وسلم كفى بالمرء اثما ان يحدث بكل ما سمع والباء في بكماله اما
للملابسة فيكون الباء والمجرور حالا من المبتدأ المحذوف اعني هو او للسببية
وفي الاوج حال من ضمير كامل قدم عليه رعاية للوزن وبدر خبر المبتدأ المحذوف
اي هو متلبسا بكماله لوجوب كماله بدر كامل حال كون البدر في الاوج والازاهر
بالزاء والراء المعجمتين والراء المهملة من زخر الوادي اذا امتد جدا والرفع
والنوال العطاء والبارك كما عرف في بكماله وفي كل علم متعلق بتبحر
يقال تبحر في العلم اي تعمق فيه وتوسع وفي فن متعلق بكماله اي بازائه
وعالم بفتح اللام اي من له العلم ما كمل العالم سحبان اسم رجل

اسم رجل من بني وائل كان لسنا بليغا يضرب به المثل في البيان عي على وزن فعل
من العي خلاف البيان وقد عي في منطقه وعيي فهو على وزن فعل وعي على فعل
وسعن بفتح السين وسكون العين المهملة سعن ابن رامدة الشيباني كان
اجود العرب والبليغ من البلوغ وهو الوصول فمن حد نصر والنجل ضد الجود والا
والافضال الاحسان والتدبير في الامر ان ينظر الى ما يؤول اليه عاقبته والناقب
المضي ترك مفعول يذل قصدا الى التعميم ليس بمسك نظمه مولدة ولذا
ترك العطف فكأنها الفاظه من ماله في حق الانتفاع والبذل وفيه اشارة
الى ان انتفاع الناس بماله وبذله اياه امر مقرر لا ريبة فيه والتراجم جمع ترجمة
كردن الوشاة جمع واشية مثلثة الواو من وشى كلامه تزيينا والرقع من الخدين
ومترقع اسم فاعل من ترقع اي لبس الرقع وفي جعل افعاله مطلقا مرقع الاولى
اشارة الى ان جميع افعاله جميلة فاض من الفشو يقال فشا الخبر اذا شاع
بين الناس وترك المتعلق للتعميم الغرة بياض في جبهة الفرس فوق الدرهم
وغرة كل شيء اوله والكرة فعلى الاول استعارة بالكناية تخييلية وعلى الثاني
حقيقة والمقصود دعاءه باجتياح الغير اليه دائما وفيه من المبالغة ما لا يخفى مدين قرية
شعيب عليه السلام والآبار جمع مادية وهي الجابية واضافة الماء اليها
من قبيل لجين الماء والماء والسقي ترشيح لذلك التشبيه والامة الجماعة
وضمير منه للماء وفيه يلمح الى قوله تعالى لما وردماء مدين وجد عليه امة من الناس
يسقون قال رفعه عطف على الحقه والسماك كوكبان نيران من الثوابت
السماك الاعزل والسماك الرامح واضافته الى القبول كلبين الماء وكذا الكوكب
الاهل ولا يخفى ما في ذكر السعادة والكوكب والبرج والشرف من لطافة التلازم
الشرعي والمدد على الامة وكفى به وكيلا حقيقتان انشائيتان لانشاء الاستعانة

في كتب رسول الله صلى الله عليه وسلم الى الملوك وكتبه عليه السلام المقتضاة التسمية
دون التحميد لانه ذكر الامام النووي في اول شرح صحيح المسلم انما بدء بالحمد لحديث ابي
هريرة رضي الله عنه كل امر ذي بال لم يبدء فيه بالحمد لله فهو ابتر وفي روايته بحمد الله فهو اقطع
وفي رواية اجزم وفي رواية نذكر الله وفي رواية ببسم الله الرحمن الرحيم ثم ذكر في
كتبه صلى الله عليه وسلم الى هرقل بالتسمية فقط فعلم ان المراد بالحمد بسم
ذكر البداءة صلى الله عليه وسلم حمد 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 الا اظهار صفات الكمال
وهو حاصل في التسمية واعترض الفاضل اليمني عليه بانه انما يتم لو كان عبارة الحديث
بحمد الله واما اذا كان بالحمد لله على ما سمعناه من الاستاذين فلا يتم الامتثال
لان ذكر العبارتين اقول لا يخفى ان ليس المراد بالحمد لله اللفظ خاصة بل ما يؤدي
مؤداه والا لم يكن المبتدي بالحمد لله وغيره مبتدئا بالحمد لله ومستلزما لانه خلاف
المقرر عند الكل على انك قد سمعت اختلاف الروايات فوجه الجمع ان يحمل في
كلها على اظهار صفات الكمال قبل ان المامور به في الحديثين هو الابتداء
بها دون التعقيب فلا يتحقق الامتثال بما قيل ان اراد بقوله ان المامور به
الابتداء مطلقا سواء كان في ضمن التعقيب او لا فلا شك ان التعقيب
يستلزم الامتثال بهذا المعنى وان اراد الابتداء بشرط عدم التعقيب
ممنوع للسان ممنوع ولذا قيل ان الامر بالابتداء بهما يستلزم الامر بالتعقيب
فلا يتحقق الابتداء الحقيقي بهما بدون التعقيب قوله ما تومم من تعارضهما وجه
التعارض ان الباء والابتداء بمعناه التصدير ومعنى بلوت الكتاب
بدأت جعلته في اوله نظرا الى ان الباء والمجرور واقع موقع المفعول به وهو لا يصح

لا تتصور بالامرين فاعمل بالحديثين لفوت الامر بالاخر قوله لانه نوع اما على الابتداء
على العرفي لا يعني ان المراد بالابتداء في الحديثين العرفي وهو ذكر الشيء
قبل المقصود وهذا امر متحد يكون الابتداء بهذا المعنى مامورا متعددا من التسمية
والتحميد وغيرهما وهذا المعنى قد تحقق في ضمن الابتداء الحقيقي وقد تحقق في ضمن
الابتداء الاضافي ولا حاجة الى ما قاله الفاضل اليمني من ان المراد حمل الابتداء
الواقع في حديث الحمد العرفي اذ هو تخصيص بلا فائدة بعيد عن عبارة المحشي
اذ المناسب ان يقول اما على الابتداء في احدهما على الحقيقي وفي الاخر
على العرفي او الاضافي قوله وحمل احدهما على الحقيقي المراد بالابتداء الحقيقي ما يكون
بالنسبة الى جميع اعداده وبالاضافي ما يكون بالنسبة الى البعض على ما يأتي
معنى القصر الحقيقي والاضافي فلا يرد ما قيل ان كون الابتداء بالتسمية حقيقيا
غير مطابق للواقع اذ الابتداء الحقيقي انما يكون بما دل اجزاء البسملة اذ الابتداء
الحقيقي بالمعنى المذكور لا ينافي ان يكون البعض اخر اجزائها متصفا بالتقديم على
البعض كما ان اتصاف القرآن بكونه في اعلى مراتب البلاغة بالنسبة
الى ما سواه لا ينافي ان يكون بعض سوره ابلغ من بعض قوله ولك ان تجعل
الباء في الحديثين للاستعانة اه يعني ان المراد بالابتداء في كلا الحديثين
الابتداء الحقيقي والباء في قوله ببسم الله وبحمد الله ليس صلة الابتداء بل
هو باء الاستعانة فيصير المعنى ان كل امر ذي بال لم يبدء ذلك الامر
باستعانة التسمية والتحميد يكون اجزم واقطع والاخفاء في انه يكون
الاستعانة في امر بامور متعددة فيجوز ان يستعان في الابتداء بالتسمية
والتحميد بل بامور اخر لكن يلزم ان لا يكون شيء من الحمد والبسملة جزء من المبتدأ اذ
لا يجوز الاستعانة في الشيء بجزئه اذ لا يكون جزء الشيء آلة له ويمكن ان يلزم

www.alukah.net
الألوكة

على تقدير كون الضمير لله تعالى فيفيدان آية بينا اعظم من ايات سائر الانبياء اذ يفيد المعنى ان
المؤيد بسالع من بين جميع حجج الله تعالى اي المعجزات الدالة على صدق الانبياء فان الحجة
انما تقبل باعتبار الغلبة على الخصم او المؤيد بجميع حجه الساطعة نادر على ان الجمع المضاف
في الاستغراق على ما تقرر في الاصول فلو كان غير بينا مؤيدا بالحجة الساطعة لم يكن
بينا بسالع من جميع الحج او بجميع الحج الساطعة لكن عباس المحشي ناظرة الى التقدير الاول
وعنى كون الضمير راجعا الى الله تعالى واضافة السالع الى الحج بمعنى من حيث قال
يفيدان آية بينا ولم تقل ايات بينا وعلى تقدير ان يكون الضمير لمحمد صلى الله عليه وسلم
ينبغي ان يحمل الاضافة السالع الى الحج على اضافة الصفة الى الموصوف ليفيد التمدح
بان بينا مؤيدا بالحج جميعها ساطعة بخلاف ما اذا كانت بمعنى من فانه يخلو عن هذا
التمدح اذ يفيد المعنى المؤيد بسالع من جميع الحج التي ظهرت على يده بل لا مدح فيه
اذ سائر الانبياء عليهم السلام لما ايدوا بحجة ساطعة من جميع حججهم او بحججهم متساوية فيلزم
تساويهم معه او تفضلهم عليه وذلك مدفوع الحس على تقدير كون الضمير لمحمد صلى الله عليه
وسلم تؤيد سالع حجه من قبيل اضافة ثياب وما ذكرنا اندفع عنه ما قيل انه على
تقدير ان يكون الضمير لله تعالى افاده ان آية بينا اعظم من ايات سائر الانبياء
انما تم اذا كان في العبارة اشعار بان سائر الانبياء لم يؤيدوا بامثال هذه البراهين
في السطوع والظاهر انه غير مقصود لانه اذا كان الجمع المضاف للاستغراق
كما هو الاكثر فاشعار العبارة بها ظاهر لان التبادر من السالع من بين جميع
الحجج ان يكون سلوعه بالنسبة الى كلها كما يقال هذا الشجر مرتفع من بين
الاشجار اي بالنسبة الى كلها مع انها لا يدل عليه بطريق القطع لكن المقام
خطابي كما في فيه الطف قال المحشي المدقق في توجيهه قوله ليفيدان آية بينا
اعظم من ايات سائر الانبياء نبه على ان المراد بالحج التي جمعت في

عنى بالقياس الى حجج كل واحد واحد من الانبياء بان يكون جميع حجج ذلك النبي فردا او جميع
حجج نبي آخر فردا آخر وكذا فكانه قال بسالع جميع حجج الله التي اكرم بها سائر الانبياء
وليس المراد كل واحد واحد من حجج الله مطلقا ولا كل واحد واحد من حجج الانبياء
كذلك والا لصار المعنى المؤيد بسالع جميع حجج الله تعالى والانسان بعضها حجة
نفسه وح لا يفيد سطوع جميع حججه بل سطوع بعضها والمقصود هو الاول على ما نقل عنه
في الحاشية على قوله فسالع حججه من قبيل اضافة ثياب من قوله فالمعنى الحج
السالعة فدليل على سطوع حججه اقول لا يخفى انه لا حاجة الى تكلف اعتبار
جميع حجج نبي حجة واحدة وجعلها فردا من الحجج التي جمعت بالقياس اليها بل الظاهر ان
المراد كل واحد واحد من حجج الله تعالى التي جاءت بها الانبياء عليهم السلام وانما عدم افادة
سطوع جميع حجج بينا فلان المقصود التمدح والظاهر انه فرع مترتبة على سائر الانبياء
وهو حاصل لان له حجة سالعة على جميع الحجج وان كان بعض تلك الحجج حجة نفسه بخلاف
حجج سائر الانبياء يدل على ذلك قوله ليفيدان آية بينا نبه بافراد لفظ الآية وما نقل عن
الحاشية على قوله فسالع حججه انما هو على تقدير ان يكون الضمير لمحمد صلى الله عليه وسلم
فانه لو لم يحمل من قبيل اضافة الصفة الى الموصوف لا يفيد التمدح والظاهر
شموله قولا اما على توهم اما او على تقدير اداة والفرق بين توهم اما وتقديرها ان معنى التوهم
حكم العقل بواسطة الوهم انها مذكورة في النظم بواسطة اشاره بها في امثال هذا المقام ولكن
حكما زائدا بمعنى التقدير انها مقدرة فيه ويعمل في الاحكام كالمذكورة فيحكم بمطابق المواقع والحالة
هذا الوجهين ذكرهما السيد السند قدس سره وتبعه من جاء بعده لكن الشيخ الرضي
صرح بان تقدير اما مشروط بكون الفاء ما بعدها امرا او نهيا وما قبلها منفيا كقوله تعالى ورثه يكلم
والاولى ان يقال ان الفاء لاجراء الظرف مجرى الشرط كما ذكره الشيخ الرضي في قوله تعالى
واذا ما يهتدون به فيقولون هذا قديم الطريق لتعلق الواو ومتعلق بالتقدير اذ لا يجوز الجمع بينهما

وبين اياما لانبياني اواعلى كتاب امامن الانتصاب او فصل الخطاب كما هو الشهور وكلاهما
يقتضيان الانقطاع عما قبله اما على تقدير التوهم فلواو اما بعطف الجملة على الجملة بناء على ان هذه الجملة
لانشاء مدح العلم والتنفير عن الجهل والصلوة اخبارية لان الاخبار بالحمد يستلزم الحمد و
بالصلوة يدل على التعظيم اما بعطف القضية على القضية والجامع ان السابق تمهيد للتاليف
وهذا بيان لسببه والظرف معمول القول المفهوم من السياق كما وقع في عبارة الفتاح
حيث قال واما بعد فان خلاصة الاصلين اه ذكر بعض المحققين انه اذا قصد باما ضبط الاجمال
بعد التفصيل يكون تبرعا ان يقول وبالجملة فيجوز الجمع بينها وبين الواو وفائدتها تاكيد
مضمون الكلام وقع في الفتاح من مذ القبيل لويده قوله خلاصته واما اذا كان من فصل الخطاب
او فصل الخطاب كما في نحن فيه فلا يجوز ترك الواو لعدم جمع قاعدة وهي الاساس اه يعني ان
القاعدة هنا بمعنى اللغوي لا الاصطلاحي اعني القضية الكلية المنطبقة على احكام الجزئيات
قوله لان العقائد حاصله ان العقائد سواء كان العقل كافيا في اثباتها ولا يتوقف اثباتها على
الشرع كمسئلة وجود الواجب وعلمه وقدرته وكلامه وارادته او لا يكون كمسئلة الحشر
واحوال الجنة فان ثبوت امثال هذه الامور بالشرع يجب ان يوخذ جميع تلك العقائد من
الكتاب والسنة ليعتقد بها ويعتمد عليها والا كانت كمسائل الحكمة الالهية العقلية الصرفة التي
لا يصلح للاعتماد اذ كثيرا ما يحكم العقل بمقتضيات الوهم التي يجب تنزيه الله تعالى عنها واذا كانت
من حيث الاعتماد موقوفة على الكتاب والسنة يكون الكتاب والسنة اساسا لها
والحال ان ثبوت الكتاب والسنة يتوقف على المسائل الكلامية من كون الواجب
موجودا وقادرا ومريدا وعالما ورسول الرسل ومصدقا لها اذ لو لم يثبت كل منها لم يثبت
الكتاب والسنة كما لا يخفى فيكون الكلام اساسا للكتاب والسنة اللذين هما اساسا
للعقائد الاسلامية نقل عنه فان قلت اذا كان العقائد من الكلام وكون الكلام اساس
اساسا يستلزم كون الشيء اساس نفسه او لا يتوقف الكتاب الاول اساس الاعتقادية

الاعتقادية وثانيا ان الكلام اساس العقائد لان اساس الاساس اساس والكتاب
اساس الكلام لان العقائد من الكلام فاساسها اساسه فالكتاب اساس اساس
العقائد فالقرينة الثانية تشمل الكتاب بشمل الاولى قلت اولا لم نسلم ان
سلم فالعقائد بحسب اعتمادها تتوقف على الكتاب المتوقف على العقائد بحسب
ذاتها وثانيا ان المتبادر من اساس الشيء هو الاساس بالذات وان سلم
فاساس الشيء ما يتوقف هو عليه لا بعض مسائله وان سلم فاساس الكتاب هو
ذات العقائد والكتاب انما هو اساس العقائد من حيث الاعتماد فلا يكون اساسا
لاساسها من حيث هو اساس فليتامل انتهى فاذكره اولا لما لتوجيه المذكور لكونه
اساس الاساس بانه يستلزم اساسية الشيء لنفسه لان جميع العقائد
على ما ذكر تتوقف على الكتاب وهو لا يتوقف الا على المسائل الاعتقادية فلا بد ان يراد
بالمسائل التي جعلت الكتاب اساسا لها بعض تلك المسائل الاعتقادية فيلزم ان يكون
بعض العقائد اساسا لجميعها ومن جميعها ذلك البعض فيلزم اساسية الشيء
لنفسها ولا يخفى ان تحمله العقائد من الكلام مما يحتاج اليه اللهم الا ان يقال المقصود من
الاشارة الى انه كما يلزم اساسية العقائد لنفسها يلزم اساسية الكلام
لنفسه وذلك لان العقائد من الكلام فاساسها اساسه فالكتاب اساس
الكلام والكلام اساس له فيكون اساسا لنفسه وما ذكره ثانيا مع لا فائدة
القرينة الثانية بالترقي 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 شمولها الكتاب والسنة كالاولى فلا تفيد الترقي
في المدح واجاب اولا عن الاعتراض الاول بان الحصر المستفاد من قوله فان توقف

المكتبة الأزهرية
www.alukah.net

الكتاب لان المسائل الاعتقادية مما اذا توقف الكتاب عليها توقف على المبادي تلك
وعلى مباحث النظر الضياعا لمراد بالمسائل الكلامية مبادي تلك المسائل او مباحثها النظر فلا يلزم
اساسية الشئ لنفسه نعم لو كان في منع القصر المذكور نوع مكابرة او ثبوت
الكتاب والسنة انما توقف بالذات على ثبوت الواجب وقدرته وارادته وكلامه
على ما سيجئ واما على مبادي هذا فانما هو بالواسطة فجعل الكلام اساس الاساس
باعتبار مبادي هذا وان لم نفهم منه كلامهم ولذا جعله اساسا باعتبار مباحث النظر لستلزم
ان يكون المنطق واصول الفقه اساس الاساس العقائد لان مباحث النظر
صرح منه على ان في توقف الكتاب على مباحث النظر نظرا فقال ولو سلم اه اي
لو سلم القصر المذكور فنقول الفرق بالاعتبار متحقق لان العقائد من حيث الاعتداد
تتوقف على الكتاب والكتاب يتوقف عليها من حيث ذواتها فالملازم لتوقف
العقائد من حيث الاعتداد على نفسها من حيث الذات ولا استحالة فيه
قال الفاضل اليمني في توجيه منع القصر لانم ان الكتاب لا تتوقف الا على
المسائل الاعتقادية لم لا يجوز ان يثبت الكتاب بالمجازة بسبب بلاغته الظاهرة
لاهل البلاغة انتهى اقول توجيه المنع بهذا الطريق اقبح التوجيه لانه لا تتوقف الكتاب
على المسائل الكلامية اصلا فلا يكون اساس الاساس اساس العقائد
على ان الاعجاز بسبب البلاغة انما يدل على انه خارج عن طوق البشر وامكانه
من الله تعالى موقوف على ثبوت انه موجد قادر مريد متكلم وسيجئ تفصيل هذا
واجاب تارة عن الاعتراض الثاني بمنع المقدمة الاولى اعني قوله الكلام
اساس العقائد لسندان المتبادر من الاساس ما يكون
اساسا بالذات والكلام ليس اساس العقائد بالذات بل بالواسطة
ومنع المقدمة الثانية اعني ان الكتاب اساس الكلام لسندان اساس

على الكتاب ولتوقف الكتاب ج

اساس الشئ ما يتوقف هو عليه كما لو بعض مسائله والازم ان يكون المنطق
النطق اساس الكلام بل علوم العربية لتوقف بعض مسائله على
بعض اخر ولئن سلم فلا نقدمتين فاساس الكتاب هو نفس العقائد
والكتاب اساس العقائد من حيث الاعتداد فلا يكون الكتاب اساسا
لاساس العقائد من حيث هو اساس وفيه ان معنى الاساسية
هو التوقف من اي جهة كانت فاعتبار قيد الجهة ليس بواجب
في كونه اساس الاساس ولعله اراد بقوله فليتامل قوله ففي هذه القرينة
شئ في المدح تفريع على السبق يعني اذا كان المراد بالقواعد الكتاب
والسنة ففي هذه شئ في مدح الكلام ليس في قوله مبنى علم الشرائع و
الاحكام لان القرينة الاولى شاملة للكتاب والسنة لكونهما ايضا
مبنى بالاحكام الشرعية العملية بل كونهما مبنى لها اولا وبالذات لا
لاستنباطها منهما وكون الكلام مبنى لها باعتبار توقفها عليه بخلاف الثانية
فانها غير شاملة للكتاب والسنة اذ لا يصدق عليهما اساس
اساس عقائد الاسلام قال الفاضل المدقق وفيه ان قوله
هو علم التوحيد بالصنبر الدال على الحصر يدل على ان الاولى تختص بعلم
التوحيد والصفات غير متناولة للكتاب والسنة وان كان
على سبيل الاولوية فلا مناسب لملاحظة الترقي 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 اما لو كان العطف متقدما على الاخبار فح يكون القصر
بالنسبة الى مجموع القرينتين ولا شك انه قصر حقيقي وليس غير الكلام

مكتبة الألوكة
www.alukah.net

متضمنا مجموع ما في القرينتين قوله ويمكن ان يقال اه يعني المراد بالقواعد
الادلة التفصيلية وهي الادلة العقلية والنقلية المذكورة في بيان
تلك العقائد على التفصيل والكلام اساس لتلك الادلة بناء اعلى
ان استلزام لتلك العقائد ومبتنيها وفاد لما يعرف بالكلام لان
مباحث النظر خزمنه على ما اختار المتاخرون فيكون
اساس اساس العقائد قال بعض الفضلاء وفيه انه انما يفيد مدح
كلام المتاخرين حيث جعلوا مباحث النظر خزءا منه لا كلام القدماء
مع ان المتصرف فيه دائما يلزم ان يكون المنطق اساس عقائد الاسلام
والغنا البين في مباحث النظر انما هو عوارض المبادي لانفسها واعلى
العلوم ما يبين فيه لنفسها والا يلزم ان يكون المنطق اعلى من الالهي
ولم يقل به احد وبه صرح قدس سره في الحواشي العضدية انتهى فتامل
قوله بناء اعلى ان مباحث النظر اه الاولى ان يقال بناء
على ان اثبات تلك الادلة واقامة الدلائل عليها انما هو في الكلام حتى
لا يرد عليه ما سبق والذي يخطر بالبال سيفي
توجيه عبارة الشارح رحمه الله ونرجو ان يكون هو الاظهر
ان المراد من القواعد القضايا التي يتوقف عليها العقائد
من مباحث الامور العامة والجواهر والاعراض والعلة
والكلام اساس لتلك القواعد لانها يبين فيه
بالدلائل القطعية والفصلاء في توجيه عبارة
الشارح وجوه كثيرة تركناها مع ما يرد عليه مخافة الاطناب قوله اي علم

الإلهية
www.dukan.net

قوله اي علم يعرف فيه ذلك اي المسائل المتعلقة بتوحيد الواجب وصفاته قال بعض الافاضل
وهو كلام اهل السنة والجماعة لا المعتزلة لانهم نفوا الصفات فكلامهم علم التوحيد الصرف
وفيه ان المعتزلة لم ينفوا الصفات بمعنى عدم البحث عنها حتى يكون كلامهم علم يعرف
فيه التوحيد دون الصفات بل نفيهم بمعنى عدم اثباتها زائدة على الذات فيصدق على
كلامهم انه علم متعلق بالتوحيد والصفات لانه يبحث فيه عن احوال الصفات بانها
ليست زايدة على ذات الواجب قوله نسبة الوسم اه حيث قال الموسوم بالكلام
قيل هذا ناظر الى التوصيفين معا يعني ان الشه انما اورد الموسوم بعد قوله علم التوحيد
بناء على ان لفظ الكلام كان اشهر اسماء الكلام وعندي انه ناظر الى التوجيه الاخير
ودفع اعتراض نشارحه وهو انه اذا كان علم التوحيد والصفات بمقابله فلا معنى
لنسبة الوسم الى الكلام بل الواجب ان يقول الموسوم بعلم التوحيد والصفات
والكلام فتخصيص الوسم يدل على انه لم يرد المعنى الملقبي ودفعه المحشي بقوله نسبة الوسم اه
يعني انما نسب الوسم الى الكلام مع كون كل منهما علما له لاشتهاره به فيكون
قوله الموسوم بالكلام صفة موضحة له بمنزلة عطف البيان كما يقال جاءني الرجل
الموسوم بعمر قوله من فوائده اشارة الى ان فوائده كثيرة كما ذكره في شرح المواقف
قوله فان الشريعة اي الاحكام التي شرع الله لعباده من الاعتقاديات والعمليات من حيث انها تطاع يقال لها دين يقال دانه اي ذلله والطاعة
ومن حيث انها تكتب ملة يقال املت الكتاب واميته اي كتبته ففي اضافة
النجم الى الملة والدين اشعار بانه مقتدى اهل العلم والعمل لان الكتابة شان العلماء
والعمل شان الاتقياء وفي تاخير الدين عن الملة اشارة الى شرف العلم على العمل
والاعلان بمعنى الاعلام نقل عنه هذا جواب سوال مقدر وهو ان يقال كيف يقال الشريعة
من حيث انها تملى ملة والحال ان الملة من المضاعف والاملاء من الناقص

قوله سميت اه يعني ان دار السلام مركبا اضافيا سميت الجنة بها لان اصلها سالم من
الافات او لانهم مخاطبون بالسلام وعلى هذين التقديرين يكون لفظ السلام مصدرا
او لان السلام من اسماء الله تعالى اضيفت الجنة اليها تشريفا له كما يقال بيت الله
للمسجد الحرام فحينئذ يكون لفظ السلام صفة مشبهة قوله ومعنى هذا الاسم هو
الذي منه السلامة اي في البدء والسلامة اي في المعاد ومعناه ذو السلامة عن
جميع النقائص قوله فوجه تخصيص اه يعني اذا كان السلام من اسماء الله تعالى فوجه تخصيص
اضافة الدار اليه دون الى اسم اخر هو ان معنى الاسم هو المعطي للسلامة
والجنة دار السلام ففي كل منهما معنى السلامة قوله كناية عن الاعراض لان الغرض
عن الشيء يطوي كشحه عنه فذكر اللازم الذي هو لي الكشح واراد الملزوم
وهو الاعراض ويجوز ان يكون استعارة مكنية تخييلية مرشحة بان تشبه في
نفسه المقال بالة كشح فاثبت الكشح تخييلا ورشحه بالطي والتالي احد قوله
ولما تعدد المتبوع نقل عنه هذا جواب سؤال مقدر وهو ان الاعراب للتابع واحد اكيف
فلم تعدد الاعراب ههنا فاجاب بقوله ولما تعدد اه وحاصله ان المتبوع ايضا متعدد معنى
فكانه ذكر كل من المتبوعين على حدة وعقب تابعه قوله بان الجملة الثانية اه يعني ان الجملة
الثانية وهي قوله نعم الوكيل جملة انشائية لان افعال المدح وضع لانشائه والجملة
الاولى اعني وهو حسبي جملة اخبارية فلا يجوز عطف احدهما على الاخرى بالواو لكمال
الانقطاع وكذا لا يجوز عطفه على حسبي اما على تقدير عدم التاويل فلانه يلزم عطف
الجملة على المفرد وهو غير جائز لما مر واما على تقدير تاويله بجسبني فلانه وان حصل
المناسبة بينهما بان كلا منهما جملة فعلية لكن الاولى خبرية والثانية انشائية على
هذا التقدير ايضا قوله ويرد عليه يعني ان الجملة الاولى والثانية خبرية صورة لكنهما واقعة
في محل الاخبار والمقصود منه انشاء الكفاية لا الاخبار بانه تعالى كاف في نفس الامر

في نفس الامر وهو ظاهر قال بعض الافاضل ينقل الكلام الى عطفه على قوله والد المهادي
وان جعل ذلك لانشاء المدح ينقل الكلام الى عطفه على قوله فحاولت وجعله انشاء
شرحه ابعد جدا اقول جملة والد المهادي ليس معطوفا على جملة فحاولت حتى يلزم
البعد بل هو جملة دعائية والواو فيه اعتراضية كما في قوله ان الثمانين وبلغتها فكانما
قال اللهم اهدني الى سبيل الرشاد واعطني العصمة والسداد على الجملة
الاسمية للدلالة على الدوام والثبات كما في الحمد لله قوله وايضا يجوز عطف القصة
على القصة اه معناه عطف القصة على القصة على ما بينه السيد الشريف قدس سره
ناقلا من صاحب الكشف ان يعطف جمل متوقة بعضها على جمل متوقة بعض
اخر لمناسبة بين الغرضين فكلما كانت اشد كان العطف احسن من
غير نظر الى كون الجمل خبرية والانشائية فعلى هذا يشترط في عطف القصة
على القصة ان يكون كل من المعطوف والمعطوف عليه جملا متعددة وههنا
ليس كذلك ولعل المحشي اراد بعطف القصة على القصة عطف حاصل مضمون
احدى الجملتين على حاصل مضمون الاخرى من غير نظر الى اللفظ وهذا العطف
مما جوزه الشيخ في شرح التلخيص في بحث الفصل والوصل ووصفه بالدقة
والحسن وايده بمثال اورده صاحب الكشاف وهو زيد يعاقب بالقيد
والازهاق وديته عمرا بالعفو والاطلاق وان رده السيد السند هذا
لكن بقي ههنا بحث وهو ان السيد اشار هنا في عطف القصة على القصة الى
جعل وهو حسبي فيه انشاء ولا يقول صاحبه بعطف القصة على القصة الا في
من المتبعين على ما نص عليه الشيخ في بحث الفصل والوصل منه فلا تتم جواب
المحشي من قبله نعم لو كان قصد الشيخ رد هذا العطف مطلقا ثم لكنه ليس كذلك
كيف وقد اعترف به في شرح الكشاف ووقوعه في القرآن نحو ما وهم حسبهم

www.alukah.net

وقس المهاد قوله ورد بعض الفضلاء اه رد السيد المحققين رد الله العطف
في حاشيته على شرح التلخيص بانه يجوز عطف نعم الوكيل على مجموع وهو حسبي بان
يقدر المبتدا في المعطوف آما مقابلا لنائب المعطوف عليه اي هو نعم الوكيل
فيكون المخصوص مقدما على نحو زيد نعم الرجل على ما صرح به صاحب المفتاح وغيره
من ان المخصوص مقدم عليه وآما موخرا اي نعم الوكيل هو ويكون المخصوص الموخر
مبتدا على مذهب من يجعله مبتدا وانما تعرض السيد السند لهذا الاحتمال لانه لا يتم
على مذهب من يجعل المخصوص خبر مبتدا محذوف بخلاف الاحتمال الاول اذ الخلاف
في الاول في انه اذا كان مقدما فهو متعين للابتداء ولا يخفى عليك ان بعد تقدير
المبتدا لو لم يؤل نعم الوكيل بمعقول في حقه ذلك يكون الجملة الثانية اسمية اذ
الجملة الاسمية التي خبرها انشائية كان التي خبرها فعل فعلية بسبب المعنى
كيف لا ولا فرق بين نعم الرجل زيد وزيد نعم الرجل في ان مدلول كل منهما نسبة
نسبة غير محتملة للصدق والكذب وبعد التاويل يفوت انشاء المدح العام
الذي وضع افعال المدح له ليصير الاخبار بالمدح الخاص وهو انه معقول في
حقه نعم الوكيل قوله والضابط يجوز اه يعني ثم قال بعض الفضلاء في رد الشارح بانه
يجوز عطف نعم الوكيل على حسبي باعتبار تضمنه معنى يحسبني لانه وان كان
اخبارا لكن له محل من الاعراب لوقوعه خبرا للهواو يجوز عطف الانشاء على الاخبار
الذي له محل من الاعراب فان قلت الموجب لمنع العطف كمال الانقطاع
وهو باق في صورة كون الاخبار محل من الاعراب فما الوجه في جوازه قلت
الوجه الذي لها محل من الاعراب واقع موقع المفردات لان نسبتها ليست
مقصودة بالذات فلا التفات الى اختلافها بالانشائية والاخبارية حتى يمنع
كل المفردات التي وقعت موقعها يجوز عطف تلك الجملة بعضها على البعض كما

بعض كالمفردات ومن هذا تبين وجه جواز عطف الجملة التي لها محل من الاعراب
على المفرد وبالعكس فح يجوز عطف جملة نعم الوكيل على حسبي بلا تاويل بقي
جملة محل من الاعراب صرح به السيد السند في حاشيته المطول بعد ما
وقد ذكر الشيخ الرضي ان نعم الرجل بمعنى المفرد وتقديره اي رجل جديح لا اشكال
في عطفه على حسبي قوله ويدل عليه قطعا اه اي يدل على ان عطف الانشاء
على الاخبار الذي له محل من الاعراب جائز قوله تعالى قالوا حسبنا الله ونعم الوكيل
معطوف على حسبنا الله وهو اخبار له محل من الاعراب لانه مفعول قالوا قوله
لان هذه الواو من الحكاية اه دفع لتوهم انه لا يجوز ان يكون مجموع الجملتين مفعول قالوا
بتبوت الواو بينهما بان يكون القول على سبيل الحكاية حسبنا الله ونعم الوكيل
فلا يكون من عطف الانشاء على الاخبار فيما له محل من الاعراب وجه الدفع
ان الواو من الحكاية اي من كلام الحاكي اي قالوا حسبنا الله وقالوا نعم الوكيل
ولا يجوز ان يكون من الكلام المحكي فانه لا يصح العطف اذ يلزم عطف الانشاء
على الاخبار فيما لا محل له من الاعراب الا بتاويل بعيد وهو ان يقال تقديره
وقالوا نعم الوكيل وهذا التقدير لا يلتفت اليه لعدم السباق الذهن اليه ولان
القرينة عليه مع انه لا مناسبة بين مضمون الجملتين على وجه يحسن العطف بلو
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 يكون
بمنزلة المفرد الذي وقع في موقعه وهو مشترك في جميع المواد ليس مختصا
بما بعد القول على ما يشهد به حسن قول لزيد ابوه عالم وما اجهله فانه جملة لانشاء
التعجب عطفت على ابوه عالم وهو خبرية قوله ويرد عليه اي على ما قاله بعض الفضلاء
من ان الاية دالة على جواز عطف المذكور قطعا انه لم لا يجوز ان يكون الواو من

(والقرينة ذكره في المعطوف عليه ويجيء حذفه في الاستعمال وانتقال الذهن اليه

قول الحلبي ويكون دخول معطوفا على ما قبله تقدير المبتدا اما موخر اي باب المعطوف
عليه فان حسبا خبر والد مبتدا لان الب بمعنى المحب واضافته الى ضمير المتكلم
افظية والافالمبتدا والخبر اذا كانا معرفتين يجب تقديم المبتدا على المنبي كلام للبقاء
القرينة ذكره في المعطوف عليه ويجيء حذفه في الاستعمال وانتقال الذهن اليه اما
مقدما رعاية لقرب الرجع مع ما سبق وجاذكرنا الدفع ما قاله الفاضل الحشي من ان تقدير
المبتدا مقدما تاويل بعيد اذ المشهور تقدير المخصوص بالمدح موخرا وعلى هذا يكون من
قبل عطف الانشاء على الاخبار واما على تقدير المبتدا في قوله وهو حسبي ونعم الوكيل
فليس بعيد لان المبتدا المذكور في المعطوف عليه مقدما على الخبر بخلاف حسبنا الله
اذ لم يذكر فيه اسم مبتدا مقدما على الخبر لان التاويل انما يكون بعيدا اذا لم يكن
قرب الرجوع داعيا الى تقديره مقدما كما ان تقديمه في المعطوف عليه قرينة على
تقديره في المعطوف مقدما في هو حسبي ونعم الوكيل ولا على تقدير التاخير لا يكون
من عطف الانشاء على الاخبار على احد المذهبين وهو ان يكون المخصوص المقدر
مبتدا وهذا القدر كاف لنفي قطعيته ودلالته قوله او لعطفه اه يعني يجوز ان يكون الواو
من الكفاية ويكون نعم الوكيل معطوف على حسبنا الذي هو خبر مقدم على المبتدا
فيكون من عطف الجملة التي لها محل من الاعراب لانه يكون عطفا على المفرد
والسيد السند يجوز عطف الجملة على المفرد وان كان لها محل من الاعراب على ما مر
ه في حاشيته على شرح التلخيص لا من عطف الانشاء على الاخبار كما بعد
تسليم كون الواو من الكفاية لا يدل على الجواز المذكور قطعا لجواز ان يكون قائما
مقدرا في المعطوف لقرينة ذكره في المعطوف عليه فيكون من عطف الجملة
الفعلية الخبرية على الجملة الفعلية الخبرية فلا يرد عليه ان تقدير المبتدا يبطل الاستدلال
واما العطف على الجملة المقدمة فانه يبطل الطريق المذكور انتهى لانه على الاول لا يكون من

لا يكون من عطف الانشاء على الاخبار فيما محل من الاعراب وعلى الثاني يكون الواو
من الكفاية واعلم ان ما اورده الحشي انما يرد لو كان معنا قوله قطعا يقينيا
اما لو كان معناه دلالة لقطع ارادة الاعتراض ولعل المراد فلا لانه لا يمكن للمعترض ان
يعترف بهذه التوجيهات اذ لو اعترف بها لم يمكن لاعتراضه موقف لجريانها
في حسبي ونعم الوكيل قوله للحكم عليه ثمة اه يعني قد يطلق الحكم على نفس
النسبة الخبرية الايجابية كانت او سلبية وهذا المعنى عرفي وقد يطلق على ادراك
تلك النسبة بمعنى ادراك ان النسبة واقعة اوليست بواقعة يعني ادراكها بطريق
الاذعان والقبول وهذا مصطلح المنطقيين واعلم انه قد تحقق ان النسبة الواقعة بين
زيد والقائم هو الوقوع بعينه اولا وقوع كذلك وليس هناك نسبة اخرى مورد و
الايجاب والسلب وانه قد تصور هذه النسبة في نفسها من غير اعتبار حصولها
اولا حصولها في نفس الامر بل باعتبار انها تتعلق من الطرفين تعلق الثبوت
او الانتفاء وليسمى حكما ومورد الايجاب والسلب ونسبة ثبوتية ايجابية
العام الى الخاص اعني الثبوت لانه المتصور اولا وقد يسمى سلبية ايضا
اذا عبر انتفاء الثبوت وقد تصور باعتبار حصولها ولا حصولها في نفس الامر
فان تردد فهو الشك وان اذعن بحصولها اولا حصولها وهو التصديق المسمى
بالحكم بالمعنى الثاني عند المنطقيين فالنسبة الثبوتية تتعلق بهما على ثلثة اشكال
تصوريان احدهما اكمل النقيض والثاني بعكسه وتصديقي فتطرقان
المعنى الاول ليس امرا غير الوقوع واللاوقوع كما فهمه الحشي الدقيق حيث جعل
الوقوع معنى آخر وان قوله نسبة امر الى آخر تعلق امر آخر وقوعا كان او لا وقوعا
وان كان الايجاب والسلب بمعنى الوقوع واللاوقوع او تعلق امر باخر سواء كان
مورد الايجاب والسلب انكانا بمعنى ادراك ان النسبة واقعة اوليست

صح كلا الاطلاقين الذي في شرح الشرح وان معنى قوله او ادراك وقوع النسبة
اولا وقوعها او ادراك ان النسبة الثبوتية واقعة في نفس الامر او ليست بواقعة
فيلزم ذكر السيد السند الشريف انه يجوز ان يفسر الحكم بالتصديق فقط
وان يفسر بالتصديق والتكذيب وبدا بادل على ان اذعان ان النسبة
ليست بواقعة اذعان بان نسبة السلب واقعة فعلى هذا يجوز ان يعرف
الحكم بادراك الوقوع فقط وان يعرف بادراك الوقوع واللاوقوع معا
فما ذكره المحشي المدقق من ان كون الحكم بمعنى ادراك وقوع النسبة او لا وقوعها
يشعر بان المراد بالنسبة النسبة التقييدية التي يرد عليها الايجاب والسلب لا
التامة الخبرية لان الحكم على تقدير كونها تامة ليس سوى ادراك وقوعها فقط ايجابا او سلبا
بل سوى ادراك نفسها على وجه الاذعان كذلك ليس بشئ كما لا يخفى على اهله
قد عرفت ان ليس لها نسبة سوى الوقوع او اللاوقوع وهي النسبة التامة الخبرية
واما النسبة التقييدية الغائرة فيها فما لا ثبوت له والا لزم ازيادا اجزاء القضية و
تصورات التصديق على اربعة وقد اطلق على خطاب الله تعالى المتعلق بافعال
المكلفين بالاقتضاء والتخيير وهذا مصطلح الاصوليين من الاشاعرة والخطاب
في اللغة توجيه الكلام نحو الغير وباضافته الى الله خرج خطاب من سواه والمراد ههنا
الكلام المقتضي لان اللفظي ليس بحكم بل مدلول عليه صرح به سند السند قدس سره
في حواشي العضدي سواء قصد الخطاب بالوقع المخاطب اي من شانه
المخاطب فيكون خطابا في الازل لما ذهب اليه الاشعري من قيام الكلام والخطاب
بذاته تعالى ازلية تعلقات الكلام وتنوعه في الازل امرا ونهيا وغيرهما او قصد
بالكلام الذي تصادمنه افهامهم من هو متهيئ لفهمه فيكون خطابا فيما لا يزال كما ذهب
اليه المعتزلة من ان الكلم والخطاب حادثان بناء على حدوث متعلقات الكلام

نبه على ان المصنف لتقييد الاستغراق واذا وقع الوقف بالعام كقوله الا يزم ان لا يوجد العام اصلا لانه يوجد والمراد من العام ان لا يخرج جميع الافعال والمراد من قول
يوجد كل فرد فرد من افراد جنس المخصص نحو ضربوا واركبوا وصلوا وصيغ الجمع المكلفين بل ايا كان العام اي الخطاب المكلف وانما كرر الخاص الذي هو الجنس
الجمع المضاف والوقف بالعام ليس بقيد للاستغراق بل لتقرير استغراق

الكلام وعدم تنوعه في الازل وبذا معنى ما قال ان الكلم والخطاب حادثان بل جميع
اقسام الكلام مع قدمه واما ما خوطب به اي ما ثبت بالخطاب وهو الاثر المرتب
عليه كوجوب الصلوة ونحو يكون المراد بالكلم ما حكم به ومعنى تعلقه بافعال المكلفين تعلقه
بفعل من افعالهم لا بجميع افعالهم على ما يوهم اضافة الجمع من الاستغراق والا لم يوجد
حكم اصلا او لا خطاب يتعلق بجميع الافعال فيشتمل خواص النبي عليه الصلوة والسلام
ايضا لا يقال اذا كان المراد بالخطاب الكلام النفسي ولا شك انه صفة واحدة
فيتخصص خطاب واحد متعلق بجميع الافعال لانا نقول الكلام وان كانت صفة واحدة
لكنه ليس خطابا الا باعتبار تعلقه وهو متعدد بحسب المتعلقات فلا يكون خطاب واحد
متعلقا بالجميع وخرج بقوله المتعلق بافعال المكلفين الخطابات المتعلقة باحوال ذاته
وصفاته وتنزيهاته ومعنى الاقتضاء الطلب وهو اما طلب الفعل مع المنع عن الترك
وهو الايجاب او طلب الترك مع المنع عن الفعل وهو التحريم او طلب الفعل
بدونه وهو الندب او طلب الترك بدونه وهو الكراهة ومعنى التخيير عدم طلب الفعل
والترك وهو الاباحة وقد القيد لاخراج خطاب الله تعالى المتعلق بافعال المكلفين
لكن لا بالاقتضاء والتخيير كالقصص المبينة لافعالهم والاخبار المتعلقة باعمالهم كقوله تعالى
والله خلقكم وما تعملون فانه قيل اذا كان التخاطب في الازل متعلقا بافعال المكلفين
بالاقتضاء والتخيير كما قال الشيخ الاشعري يلزم طلب الفعل والترك من المعدوم
وهو سفه قلت السفه انما هو طلب الفعل عن المعدوم حال عدمه واما طلبه منه على
تقدير وجوده فلا كما اذا قدر الرجل ابنا فامره بطلب الفعل حين الوجود وسيجيء
ما يتعلق بهذا البحث قوله كالوجوب والاباحة ونحوهما من الندب والتحريم والكراهة اشكل
المراد بالخطاب ما خوطب به بقطابقة المثال ظاهرا وان كان المراد بما يقع به التخاطب
فالمكلف به هو الايجاب مثلا لا الوجوب الذي هو ماهية الايجاب المتعلق بالفعل

ويقال اوجبه فوجب فالتعليل مبني اما على السامحة واما على ما ذكره بعض المحققين
من ان الايجاب والوجوب واحد بالذات مختلف بالاعتبار فان الخطاب
اذا نسب الى الحاكم كان ايجابا واذا نسب الى ما فيه الحكم وهو الفعل كان
وجوبا والترتب بالفاء ايضا باعتبارين من الاعتبارين على ما ذكره السيد في التلويح
قوله وهذا الاخير غير مراد اه يعني 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 بالاعتقاد ولو تكلفنا وعممنا الفعل بنا على ان
الاعتقاد فعل القلب يلزم انحصار مسائل علم الكلام في العلم بالوجوب واخواته
من حيث يقصد به الاعتقاد او نقيض معنى قوله والعلم المتعلق بالاولى اسمي
علم الشرائع والاحكام وبالثانية علم التوحيد ان العلم المتعلق بالخطابات
المتعلقة بالافعال بالاقتضاء والتخيير من حيث انه متعلق بكيفية العمل يسمى ويخص
باسم علم الشرائع والعلم تلك الخطابات من حيث تعلقه بالاعتقاد يخص
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 والا لم يطابق قوله الآتي
انما لا يستفاد الا من جهة الشرع ولا يسبق الفهم من ذكر الاحكام الا اليها
فانه يصير معناه ح ان تلك الاحكام لما لم تكن مستفادة الا من جهة الشرع ولم
يسبق الفهم عند ذكر الاحكام الى غيرها فخص ذلك الاسم بالعلم المتعلق
بمعلومات يكون تلك الاحكام بعضا منها لا يخفى ركاكته واذا كان التعلق
في القرينة الاولى من قبيل تعلق العلم بالمعلوم فكذا في القرينة الثانية فاندفع ما

ملحوظة

فاندفع ما قيل انه يجوز ان يكون معنى التعلق في الثانية كونها اعضا من معلوماته تعالى
المعنى العلم المتعلق بمعلومات تلك الخطابات بعض منها يسمى علم التوحيد
فلا يلزم حصر المسائل الكلامية في تلك الخطابات على ان بيان الوجوب ونحوه في
الكلام في غاية الندرة وهي في مثل قولهم النظر في معرفة الله واجبة ومعرفة الله
واجبة فالتعبير عنه بما يتعلق به في غاية السخافة قوله واستدراك قيد الشرعية اه الآن
اخذ الخطاب المضاف الى الله تعالى في تعريفه يشعر بكونه شرعيا المغني
الآن يتكلف في دفع الاستدراك فيحمل على تجريد الاول اي لفظ الاحكام عن الاضافة
الى الله ويقال الخطابات الشرعية او يقال في الثاني اي لفظ الشرعية تاكيد
لانه يصح بما علم ضمنا او يجعل التعريف تعريفا للحكم الشرعي على ما نقل عن اصحاب
عند التعريف للحكم المطلق قوله فالمراد لعيني اذا كانت ارادة المعنى الثالث
تعسفا فالمراد اما المعنى الاول اعني النسبة التامة الخبرية ولو سمعناها ظهر اذ يصح جعل العلم
في قوله والعلم المتعلق بالاولى اسمي علم الشرائع والاحكام وبالثانية علم التوحيد
والصفات على كل واحد من المعاني الثلثة للعلم اعني التصديقات بالمسائل
ونفس المسايل والملكة الحاصلة عنها بلا تكلف فعلى الاول وهو الاظهر يكون من
من قبيل تعلق العلم بالمعلوم وعلى الثاني من قبيل تعلق الكل بالجزء اذ النسبة
جزء الملكة وعلى الثالث من قبيل تعلق السبب بالسبب بخلاف
المعنى الثاني فانه لا يتاتى فيه التوجيهات الثلث بلا تكلف كما لا يخفى على المطلع عليه
بقي عنه ولويده قوله فيما سياتي وسموا بالبيد معرفة الاحكام اه فان المراد
بالعلم هناك هو الاول قطعا اذ لا معنى لافادة معرفة التصديق قوله واما الثاني
فهل المراد هو يعني ان المراد اما المعنى الثاني وهو ادراك تلك النسبة لا بد
ان يجعل العلمان في قوله والعلم المتعلق بالاول اسمي علم الشرائع اه والعلم المتعلق

بالغاية او عبارة عن السائل فالمعنى السائل المتعلقة بالادراكات المتعلقة
بكيفية العمل يسمى علم الشرائع والسائل المتعلقة بالادراكات المتعلقة بالاعتقاد
يسمى علم التوحيد فح يكون المتعلق تعلق المعلوم بالعلم او يجعل العلمان عبارة
عن الملكة فانه يطلق العالم على الملكة كما يقال للانسان يعلم النحو فيصير المعنى الملكة
الحاصلة من تلك الادراكات او ح يكون تعلق السبب بالسبب او الملكة
انما يجعل سببا نزولة تلك الادراكات وانما قلنا لابد ان يجعل العلمان
عبارة عن السائل والملكة اذ في حملها على التصديقات بالمسائل يحتاج
معنى التعلق الى التكلف بان يقال مجموع التصديقات المتعلقة بالتصديقات
الشرعية العلمية بمعنى تالفها منها يسمى علم الشرائع ومجموع التصديقات
المتعلقة بالتصديقات الاعتقادية يسمى علم التوحيد او يقال العلمان عبارة
عن التصديق على مذهب الامام فيكون المعنى التصديقات المتعلقة بالاحكام
العلمية تعلق الكل بالجزء يسمى علم الشرائع والتصديقات المتعلقة بالاحكام
الاعتقادية يسمى علم التوحيد والصفات وهذا حاصل ما نقل عنه وجه التعليل
بعدم التكلف في معنى التعلق ح اذ لا يخفى ان جعل جملة التصديقات متعلقة
بما هي مسائلة عنه اعني التصديقات المخصوصة او جعل التصديق على مذهب
الامام متعلق بالحكم الذي هو جزء منه تكلف قوله وعلى التقديرين سواء كان المراد
المعنى الاول او الثاني معنى الشرعية بالوجه من الشرع بان لا يخالف
القطعيات بالنسبة الى العلم الآخذ لما يتوقف عليه يعني انه لا يدرك لولا
خطاب الشارع واللازم خروج اكثر المسائل الكلامية عن التقسيم
الاول وجوده وعلمه وتوحيده وغيرها تلك لا يتوقف على الشرع لكن يجب
اخذها في ضمنه ليصلح للاعتداد اذ كثيرا ما يعارض الوهم العقل فتوقفه في المهلكة

في المهلكة كالاولى للعلامة بخلافها اذا كان سببا بالوحي السيد للتحقيق
اليقين فانه لا معقل للوهم فيه قوله ان اريد به مطلق التعلق فالاولى اه اي ان اريد به
كون الشيء منسوبا الى آخر على اي وجه كانت فالامر في صحة معنى التعلق في كلا الموضعين
ظاهر ويجوز ان يعتبر المتعلقان متغايرين فيكون تعلق الحكم بكلا المتعلقين بكيفية العلم
من قبيل تعلق العارض بالمعروض لكونهما احد طرفيه وبالاعتقاد من تعلق ذي الغاية
بالغاية لانه المقصود منها فلا حاجة الى التاويل في قوله بالاعتقاد وانما عدله الفاضل الخشي
من انه على تقدير ان يكون المراد بالحكم ادراك النسبة يحتاج تاويل في قوله بالاعتقاد
بالمعتقدات وان اريد مطلق التعلق اولا معنى لتعلق الادراك بالاعتقاد الذي
هو الادراك فليس بشيء اذ لا شك في صحة قولنا الادراكات التي يقصد منها
التصديق فقط العلم يسمى علم التوحيد والصفات فان غاية العلوم الغير الآلية
حصولها انفسها كما حققه السيد السند في حاشية المطالع قوله وانما لم يعتبر التعلق
بنفس العمل اه يعني اذا اريد بمطلق التعلق فلما لم يتعلق بكيفية العمل يتعلق بنفس العمل ايضا
لكونه معروضها ايضا فلم لم يعتبر بالنسبة الى نفس العمل للانتقال الى نكتة وهي
ان تعلقها بالعمل من حيث الكيفية فان الاحكام الفقهية انما تتعلق بفعل المكلف من
حيث الوجوب والندب ونحوهما بخلاف اكثر الاحكام الثانية اعني ما يتعلق بالاعتقاد
فان تعلقها بنفس الاعتقاد لا باعتبار كيفيته وانما قال في تتمة الاحكام لان بعض الاحكام
متعلقة بكيفية الاعتقاد مثل معرفة البدء واجبة اي الاعتقاد بوجوده وصفاته واجب
فيكون متعلق بكيفية الاعتقاد وهكذا حاصل ما نقل عنه بقوله يعني ان اريد به مطلق
التعلق يجوز ان يعتبر بالنسبة الى نفس العمل والى كيفيته بكلا الثاني اولى اذ فيه
اشارة الى نكتة وقد وقع في شرح التصاصيد بدون لفظ الكيفية وعبارة هذا الكتاب
اولى من عبارته انتهى وما ينبغي ان يعلم ان المراد بالكيفية على هذا التوجيه العوارض الذاتية

على معمولي عاملين على مذهب من يجوزه مطلقا اذ المجرور ليس بمقدم لافي المعطوف ولافي
المعطوف عليه فان المعطوف والمعطوف عليه مجموع الجار والمجرور فتامل قوله وبالثانية علم
ووقع عند الخشني بدون الباء الجارة ويجوز ان يكون لفظ العلم مرفوعا خبر مبتدا محذوف
اي والعلم بالثانية علم التوحيد والصفات او منصوبا بتقدير الفعل والفاعل اي وسمى
علما بالثانية علم التوحيد والصفات فيكون عطف الجملة على الجملة قوله الاحكام الشرعية
النظرية اي ما يكون المقصود منه النظر والاعتقاد وهي مقابلة العلمية التي يكون المقصود
منه العمل قوله لان حجية الاجماع من مسائل اصول الفقه قيل لانم ان حجة الاجماع من
اصول الفقه بل هو من مسائل الكلام اورد فيه لطريق البداءة وتكميل الصناعة ولا يخفى
ان الاجماع من موضوعات اصول الفقه والحجية عرض ذاتي تثبت له في الاصول
فجعل هذه المسئلة من قبيل تكميل الصناعة لا معنى له فلذا اعرض الخشني عن هذا
الجواب الى الالتزام ان المسئلة مشتركة بين الاصوليين اي اصول الدين
ونحو الكلام واصول الفقه لكن جهة البحث مغايرة لانها من حيث انها تتعلق
باثبات العقائد الدينية مسئلة الكلام ومن حيث تتعلق بها استنباط
الاحكام مسئلة اصول الفقه فان موضوعه الادلة الاربعة من حيث استنباط الاحكام
منها قوله اشير الى انه له مباحث اه اي اشير باضافة الاشهر الى الباحث
الى ان له مباحث اخرى لكن ليس في تلك القرنية من الشهرة وهذا ظاهر
عند من يقول موضوع الكلام اعم الذات كالموجود مطلقا او ذات الله
وذوات الممكنات او المعلوم من حيث يتعلق به اثبات العقائد الدينية
على ما هو المختار فان مباحث الامور العامة والجوهر والاعراض من الكلام وليست
في الشهرة كمباحث الالهية واما عند من يقول ان موضوعه ذات الله
فالوجه في صحة كلك الاشتمال ان الصفة المطلقة اي غير مقيدة بالقديمة تصلح

بقيد صالح في الصفات الذاتية الوجودية ولذا زاد واو لفظ التوحيد ولم يكتفوا بعلم
الصفات مع ان التوحيد ايضا من الصفات فمباحث غير الصفات الذاتية
الوجودية مثل مباحث الصفات السلبية والفعلية من الكلام ليست بثابتة
لتلك في الشهرة قوله ولذا اه اي ولاجل ان المراد من الصفة المطلقة الوجودية
الذاتية لم يعدوا مباحث الاحوال اي الصفات السلبية مثل ان الله ليس بجوهر
ولا عرض ولا جسم والافعال وهي مباحث الخلق والتكوين والنبوة والامامة
من مباحث الصفات بل جعلوا الكل منها مشتملا 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 عنه قوله على ان مباحث الامامة اه على قوله علاوة فقال ان
الصفة المطلقة اه اي ان سلمنا ان الصفة تشمل الوجودية الذاتية وغيرها فالامامة ليست
من مسائل الفقهية المتعلقة بكيفية العمل لان مرجعها ان نصب الامام واجب على المسلمين
فيكون راجعا الى فعل المكلف والمضاف لا رجاعه 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 اخر هذا الكتاب من مقاصد علم الكلام مباحث الذات والصفات والافعال
والنبوة والامامة فيصح ان مباحث التوحيد والصفات اشهر المباحث لان مباحث
الامامة ليس مشهورا مثلها فاندفع ما قاله الخشني فيه ان كون الامامة من العقائد
لا دخل له في اثبات كون الصفة المطلقة الذاتية الوجودية على ما لا يخفى فلا معنى لجعله
علاوة هنا لانه ليس علاوة بالنظر الى قيد واحد بل رجع الكل الى الصفة حتى يكون علاوة لاثبات
كون الصفة المطلقة الذاتية الوجودية فان قيل اذا كان مباحث الامامة متعلقة بكيفية
العمل فلم جعلت من مقاصده وعلل بتقدم جملة من المقاصد لما يعمل موضوعه اجرى

من الآيات التي تلتها من مقاصده لدفع طوائف أهل الأهواء والبطالين
نقض عقائد المبطلين والقدح في الملحدة الزائغين وأما عدم تعميم موضوعه فلعدم
كونها محل مسائله في التحقيق لعدم تعلقها بالاعتقاد قال في شرح المقاصد انه لا نزاع
في ان مباحث الامامة بعدم الفروع البتة لرجوعها الى ان القيام بالامامة وتنصيب
الامام الموصوف بالصفات المخصوصة من فروض الكفايات أذ هي امور كلية
متعلقة بها مصالح دينية ودنيوية لا تنتظم الامر الا بحصولها فيقصد الشارع تحصيلها
في الجملة من غير ان يقصد حصولها من كل واحد ولا خفاء ان ذلك من الاحكام العلمية
وقد تشاعث بين الناس في بحث الامامة اعتقادات فاسدة واختلافات
بادية مباينة من الروافض والخوارج وكل واحد منها الى التعصبات مما يفضي الى
نقض كثير من قواعد الاسلام ونقض عقائد المسلمين والقدح في الخلفاء
الراشدين مع القطع بانه ليس يخفى عن احوالهم وافضليتهم كثير تعلق بافعال
المكلفين الحق المتكلمون بهذا الباب بالواب الكلام وربما ادرجوه في تعاريفه
حيث قالوا هو العلم الباحث عن احوال الصانع والصفات والنبوة والامامة والمعاد
وما يتعلق بذلك على قانون الاسلام انتهى فعدم درج مباحثها بالنظر الى الحقيقة
والدرج بالنظر الى النظم لما مر من المقاصد فاندفع ما قاله الفاضل الدواني من ان
الامامة من مقاصد الكلام ومن كونها من الفقهيات لا غير عندنا كما يدل عليه النص
المتقادم كلمة اما قوله الامامة عند الشيعة مسألة اصولية في الاصل من المسائل
الفقهية لا غير عندنا كما مر جعلت من مقاصد الكلام لما ذكرنا قوله الا عند الشيعة
قال مرجعها عندهم الى ان نصب الامام المتصف بالصفات المخصوصة واجب على الله
فيكون عندهم من المسائل المتعلقة بالاعتقاد قوله لانها عهد الصحابة والتابعين هذا انما
يصح اذا لم يكن ابو حنيفة رحمه الله من التابعين كما يشعر به عبارة الفتاوى السراج

الوهاج في الفرائض الحنفية والا فقد صنف الفقه الاكبر في الكلام قوله لما ان امامه لا تخلو
الواضعون وكانت عادتهم في ذلك ارشاد المسترشدين فلو كان لتضيعهم
الاحكام الشرعية تشفا وعاقبة جهالة افعلوه كذا نقل عنه وحصل الدفع انهم
قد وضعوها ولكن لم يدونوا لان الارشاد يحصل في ذلك الزمان بدون التدوين
لقلة الوقائع والاختلافات قوله مع ما عطف عليه هو قوله وقرب العهد وقلة الوقائع
وكثرتهم قوله لاهتمام اي لاهتمام لغير الاختصاص مثل العناية بالدليل الذي هو الاصل
ومثل ورود الكلام ابتداء امدللا فانه لا يتطرق اليه الشبهة من اول الامر بخلاف
ما اذا ذكر الكلام اولا فانه يتطرق اليه الشبهة من اول الامر ومثل كون الغرض متعلقا
بالسبب لا بالحكم وامثال ذلك كذا نقل عنه مثل ازالة توهم كونه دعوى بلا دليل
قوله لا ما توهم من عدم الشرف اشارة الى ان الاختصاص اضافي
بالقياس الى ما توهم لا حقيقي بمعنى انه ليس لعدم التدوين وجه سوى ما ذكر اصلا
قوله مع انه من التابعين فيه انه مالك رحمه الله من تبع التابعين على ما قال في
التقريب في تمثيل رواية الاكابر عن الاصاغر او تابعي عن تابعه كزهري
والانصاري عن مالك رحمه الله قوله فانقلت الفقه نفس معرفة الاحكام حيث
عرفوه بانه العلم بالاحكام الشرعية العملية عن ادلتها التفصيلية قال ابو حنيفة رحمه الله
الفقه معرفة النفس ما لها وعليها قوله المعرف هنا هو المسائل يعني ان العلم
قد يطلق على التصديق وقد يطلق على المسائل نفس المسائل فالمعرف بالتعريف
الاستهو علم الفقه بمعنى التصديق بالمسائل والمعرف هنا اي في عبارة
الشارح رحمه الله هو علم الفقه بمعنى نفس المسائل فالمعنى وهو المسائل التي
تفيد العلم بالاحكام العلمية عن ادلتها التفصيلية بالفقه واما قيد المسائل
بالكلية لانها المفيدة للعلم بالاحكام عن ادلة التفصيلية لا المسائل نفسها

افاد بها للعلم المذكور ان من طالع تلك المسائل و وقف على دلائلها حصل
معرفة احكام تلك المسائل عن دلائلها وهذا القدر كاف لصحة الافادة
كما يقال خبر الرسول يفيد العلم الاستدلالي اعني ان من طالع خبر الرسول مع دليل
صدقه وهو ان هذا خبر من ظهر صدقه بالمعجزات وكل خبر شانه ذلك
فهو صادق فحصل له العلم بحكم ذلك الخبر علما استدلاليا لقل عنه
فح يراد بالاحكام المعنى الاول من المعاني الثلثة انتهى يعني ان النسبة
الخبرية انما علم ارادة ادراك النسبة فقط وانما علم ارادة خطاب السد
المتعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء او التخيير فلا يستدرك قيد العلمية
لكنه على تقدير الحمل على المعنى الاول لابد من قيد الشرعية ليخرج معرفة الاحكام
العقلية الغير الشرعية عن ادلتها كمسائل الكمة العلمية **اللهم** الا ان يراد
بالادلة الادلة السمعية **قوله** ولك ان تقول اه اعني لك ان تقول في
الجواب عن السوال المذكور الذي اورده في قوله بما يفيد علم الاحكام الكلية مثل
الصلوة واجبة والصوم واجب لانه افقه واكرد بالاحكام الاحكام الخبرية
المخصوصة لشخص او شخص مثل الصلوة واجبة على زيد الخبرية اضافتها
المعرفة اليها فانها لا تحصل في الخبريات اه اي يعني ستمو العلم
بالاحكام الكلية المفيدة للعلم بالاحكام الجزئية بالفقه والاخبار في صحته ومطابقته
لما هو المشهور قال الفاضل المحشي وهذا التوجيه وان كان صحيحا في نفسه
لكن لا يناسب ما ذكره فيما بعده من قوله معرفة الادلة اجمالا او كما لا يخفى اقول
سياتي لك ما يدفع في بيان ذلك القول فلا نكرره لبقي فيه اشكال
وهو ان الماخوذ من الادلة التفصيلية هي الكلية لا الجزئية قال المحشي المدقق
ويمكن دفعه باعتبار ان الاحكام الكلية اذا كانت ماخوذة منها كانت

تلك الاحكام الجزئية ماخوذة منها بالواسطة واجيب بانه يمكن ان يكون قوله اي
عن اولتها حال عن ضمير تفيد فالمعنى ستمو العلم بالاحكام الكلية المفيدة لمعرفة
الاحكام الجزئية حال كون العلم تلك الاحكام الكلية ماخوذا عن اولتها
التفصيلية فحينها فلا اشكال لبقي شيء وهو ان هذا التوجيه يخرج التعريف عن
الفساد لكن اي فائدة في اعتبار افادة تلك الاحكام الكلية للاحكام الجزئية
في التعريف فتدبر **قوله** وقد يقال التغاير الاعتباري كاف اه بان يقال العلم
بالمعنى المذكور له تعلقان تعلق بالعالم وتعلق بالمعلوم فهو باعتبار تعلقه بالعالم وقيامه
به مفيد لنفسه من حيث تعلقه بالمعلوم وصيرورته آلة للاحظته وآلة افادة الاحتمال
الاول للاعتبار الثاني فان قيام العلم سبب المعلومية كما يقال علم زيد يفيد صفة كمال
فانه من حيث قيامه بزيد مفيد لنفسه من حيث انه امر يخرج به محله عن
القوة الى الفعل ويليق به وحصل افادة قيامه به لخروجه عن القوة الى الفعل مع
المياقة قال المحشي المدقق فذات التصديقات من غير اعتبار حصولها
في النفوس الانسانية مفيدة ومن حيث حصولها فيها مفادة انتهى وقيه
ان الحصول في الذهن معتبر في حقيقة العلم فالتصديقات مع قطع النظر عن حصولها
في النفوس الانسانية لا يكون علوما والفضلا معنى لافادتها مع قطع النظر عن حصولها
فيها بحصولها فيها ثم لا يخفى ان اعتبار التغاير الاعتباري تكلف لا يليق بمقام التعريف
نقل عنه والاحسن ان يقال ان المفيد هو العلم بجميع تلك الاحكام والمفاد
علم واحد من تلك الاحكام والفرق بينهما ذاتي لتغاير الكل والجزء بالذات
ومعنى الافادة استلزام معلومية الكل معلومية الجزء انتهى كلامه وفيه ما مر في
التوجيه الثاني **قوله** والاجمل العرف اه اي جعل التعريف بقوله وما يفيد معرفة الاحكام
لملكة استنباط السايل من ادلتها واستحضارها ما تجتمع كب جديد فان العلم

المكتبة الألوكة www.alukah.net

لما يطلق على المسائل والتصديقات بها كذلك يطلق على الملكة الحاصلة منها كما صرح
به الشارح في شرح التلخيص وتقدم كون التعريف للملكة ارجح فتنبه يا ايها قوله تدوين العلوم
وترتيب الابواب والفصول لان التدوين والترتيب بالقياس الى الملكة عرفا
بخلاف العلم فان تدوين معلوماته يعد تدوينا عرفا فتنبه عند قوله واما الباب الاول
والثاني فيلائم السياق لان تدوين المعلوم يعد تدوين العلم عرفا يقال كتبت
علم فلان وسمعته واما تدوين الملكة فمما يأباه الذوق السليم انتهى ولذا قال
في شرح التلخيص في بيان قوله وخصص في ثمانية الابواب فاصرف هذا الكلام لئلا يقتضي
ان يكون العلم عبارة عن نفس الاصول والقواعد انتهى فاندفع ما قيل انه يجوز ان يعد
تدوين المعلومات التي يحصل بممارستها ملكة تدوين الملكة كما يعد
تدوين المعلومات تدوين العلوم انتهى ويرد على قوله يقال كتبت علم فلان وسمعته
انه يجوز ان يكون المراد من العلم ههنا المعلوم قوله لكن يرد على اول الاجوبة الخ
لزوم مقاعسة المقلد اي غير المجتهد اذا طالع المسائل مع الدلائل يحصل له
العلم باحكام تلك المسائل من ادلتها فليكون فقيها مع ان الاجماع على ان الفقيه
هو المجتهد قال الشارح في شرح المختصر العضدي اورد على حد الفقه ان كان
المراد بالاحكام البعض لم يكف ولم تدخل علم المقلد اذا عرف بعض الاحكام من الادلة
التفصيلية بالاستدلال لانا لا نريد به العامي بل من لم يبلغ درجة الاجتهاد وقد
يكون عالما بكثير ذلك مع انه ليس بفقيه اجماعا قال السيد المحقق في حاشيته
فان الفقيه عندهم هو المجتهد فلا يكون عليه بعضها انتهى فاندفع ما قال الفاضل المحشي
وفيه نظر لان الفقه على اول الاجوبة هو المسائل الملكة الحاصلة لمعرفة الاحكام عن ادلتها
التفصيلية واما المقلد فهو الذي حصل له المعرفة المفادة بالدليل فلا يلزم مقاعسة المقلد على
ان من طالع المسائل المذكورة ووقف على ادلتها التفصيلية لا يكون مقلدا بل مستدلا

بل معلما مجتهدا في تحصيل المعرفة بتلك المسائل ووجه الدفع ظاهر فاقبل هذا الايراد ويرد
على الجواب الثاني والثالث الضائقان التقليد اذا كان له علم بالاحكام الكلية العديدة
لمعرفة الاحكام الجزئية عن ادلتها على تقدير الجواب الثاني او لمعرفة نفس تلك الاحكام
الكلية عن ادلتها على تقدير الجواب الثالث يلزم ان يكون فقيها مع انه ليس
بفقيه اجماعا لان الفقيه مختص بالمجتهد ثم قلت يندفع عنهما بجعل المعرفة
بمعنى اليقين وجعل الادلة بمعنى الامارات اعني الادلة الظنية فالمعنى الفقه
العلم بالاحكام الكلية العديدة لليقين بالاحكام الجزئية او نفس تلك الاحكام عن الادلة
الظنية ولا شك ان تحصيل اليقين بالاحكام عن الادلة الظنية مختص بالمجتهد
ولا يوجد في غيره وذلك لان المجتهد اذا ظفر في دليل لفظي وحصل له ظن بحكم
يجب عليه العمل بذلك الحكم قطعا وكلما وجب العمل به عليه قطعا يكون معلوما عنده
قطعا فاذا حصل للمجتهد ظن بحكم يكون معلوما عنده قطعا الا ولى فلا نعقاد الاجماع
على ان الحكم المظنون الذي ادى اليه راي المجتهد يجب العمل عليه قطعا
وكثرة الاخبار في ذلك حتى صارت متواترا 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 لا يكون وجوب العمل والاتباع
عليه قطعا او صلة الى العلم بثبوته قطعا فاندفع ما قيل الدليل الموجب اذا كان ظنيا كيف
يكون العلم الحاصل به يقينيا لانه من حيث استفادته من الدليل ظني وكونه يقينيا
مستفادا من خارج فتنبه ان تحصيل اليقين من الامارات خاص بالمجتهد لانعقاد
الاجماع لوجوب العمل في حقه بخلاف التقليد فان ظنه لا يفضي الى علم لعدم انعقاد
الاجماع لوجوب العمل في حقه بل انعقد على خلافه فلا يلزم كون المقلد فقيها بهذا المعنى
وبهذا التوجيه اعني حمل المعرفة على اليقين والادلة على الامارات لا تبالي في الجواب

الاول او تفسير المعنى سمعوه المسائل المدلة المفيد والمتيقن بالاحكام من الادلة
الظنية بالفقه ولا خفاء في عدم صحته لان مطالعة المسائل مع الدلائل لا يفيد المتيقن بالاحكام
عن الامارات وان كان المطالع مجتهدا الا ترى انه لو ادى مجتهد رايه في الزمان
الثاني الى خلاف ما ادى اليه رايه اولا لم يطالع المسئلة التي ادى اليه رايه
اولا مع دليل لا يفيد له وجوب العمل فلا يفيد له المتيقن بحكم بخلاف تصديق المجتهد
بحكم فانه يفيد المتيقن به من امارته ما دام ذلك التصديق باقيا واما اذا ادى رايه
الى خلافه فلا يبقى ذلك التصديق بما حقق بما نقل عنه من قوله رد ما على باقي
الاوجه فيندفع بجعل المعرفة بمعنى اليقين والادلة بمعنى الامارات وتحصيل المتيقن
من الامارات انما يوشان المجتهد لا غير وبهذا التوجيه لا يتمالى في الجواب
الاول كما لا يخفى انتهى وتمادى من وجه علم تمالى بهذا التوجيه في الجواب الاول اندفع
ما قيل بهذا الكلام مبني على عدم تقييد المسائل باليقينية الحاصلة من الامارات والادلة
سوال والاجواب كما لا يخفى لان مطالعة المسائل ليست مفيدة لليقين بالاحكام
سواء كانت يقينية او غير يقينية بل المفيد له هو التصديق للمجتهد بالحكم من الدليل
فانه ما دام باقيا فاليقين باق واذا زال زال اليقين كما ذكرنا فتدبر فانه دقيق وبهذا
الباحث زيادة تفصيل ان اردت استيفاءها فعليك بحاشية السيد
الشريف على شرح المختصر العضدي من مباحث الاجتهاد وتعريف الفقه قوله
غاية ما يقال اه جواب عن الايراد السابق بقوله لكن يرد اه وحاصله انا لا نسلم ان
المستدل ليس لفقيه بهذا المعنى بل ذلك بمعنى آخر للفقه غير حكمي حصوله للمقلد
ما دام مقلدا قوله والتوفيق بين الاجماعين الخ يعني ان بين الاجماعين تنافيا
لان الاجماع على ان الفقه من العلوم المدونة يستلزم انحصار المقلد الغير المجتهد العالم
بتلك المسائل المدونة فقيها اذ لا معنى للفقيه الا العالم بالفقه والفقه هي المسائل

المسائل المدونة والاجماع على عدم فقاهة غير المجتهد ينافيه فوجب التوفيق بينهما
ولا يحصل ذلك الا بان يجعل للفقه معنيان احدهما ما يمكن حصوله للمقلد وهو العلم
بالمسائل المدونة فباعتبار حصوله يكون فقيها والثاني ما لا يمكن حصوله له هو العلم
اعني اليقين بالاحكام من الامارات فباعتبار عدم حصوله له لا يكون
فقيها قوله بملاحظة الحيثية اه فان قيد الحيثية ما خوذ في تعريف الامور التي تختلف
باختلاف الاعتبارات الا انه لشيوعه ما يحذف عن اللفظ لوضوحه على ما صرح به السيد
في التلويح في بحث الفقيه والمجاز قوله فانه بالحدس يعني ان علم جبرئيل والرسول
بالمسائل عن الدلائل الزمة بدون حركة فكرية فالفيل لم لم يخرج بهذا القيد
علم الله تعالى بالمسائل الفقهية مثلا لانه غير داخل لان المراد بالعلم العلم الحادث قوله
للرسول علم اجتهادي اه هذا لاعتراض انما يرد على مذهب من يجوز الاجتهاد للرسول
في بعض الاحكام لكن منهم من قال
بالوجوب عينا عند الحاجة ومنهم من نفاه واختلفوا ايضا فجوز البعض حمله على الخطاء
والسهو ومنعه اخرون قالوا بانهم معصومون عن الخطاء والسهو في الاجتهاد
وهذا في امور الدين واما في امور الدنيا فيجوز الخطاء والسهو قوله لتعريف الاحكام اه
يعني ان المراد بالاحكام جميعا فالمعنى ستمو العلم بجميع الاحكام عن ادلتها بالطريق
الاستدلالي بالفقه فلا اشكال بعلم الرسول عليه السلام لان علمه بطريق الاستدلال
في بعض الاحكام والمراد بجميع الاحكام الحاصلة له يعني ان يكون عليه بجميع الاحكام
الحاصلة حاصلا بالاستدلال فلا يرد ان العلم بالجميع محال لان السائل
تتزايد يوما فيوما وانه يخرج عن التعريف فقه مثل ابي حنيفة بعد ثبوت الادراك
في حقه حين سئل عن اربعين مسئلة واجاب عن اربعة قوله فقيه مثل
فالمراد من الكلام اه اي من السائق والاجوبة السابقة في قوله بالفقه معرفة الاحكام

الشبكة الوراقة
www.Warakah.net

قول تحرير السؤال والجواب متوقف على حل العبارة فنقول قوله اجمالا اما تمييز عن نسبة
المعرفة الى الاحوال اي معرفة احوال الادلة بطريق الاجمال بان يكون في ضمن التصور على
الكلية غير متعلقة بدليل ودليل ودخال عن الادلة اي معرفة احوال الادلة حال كونها
مجملة غير مبسوط بحكم حكم وعلى الاول المراد بالادلة الادلة التفصيلية التي تتعلق بالاحكام
او لو اريد بالادلة الاجمالية لم يكن تقييد المعرفة بقوله اجمالا فائدة اذ ليس تعني معرفة
احوال الادلة الاجمالية على وجه جزئي وقوله في افادتها متعلق بالاحوال حال عنه
ولو قال من حيث افادتها لكان اظهر فالمعنى هو معرفة احوال الادلة بطريق
الاجمال اذ احوال الادلة الاجمالية من حيث افادتها الاحكام باصول الفقه فقوله
اجمالا اخراج معرفة احوال الادلة تفصيلا مثل العلم باحوال صلوا وزكوا وقوله في افادتها
الاحكام لاخراج العلم باحوال الادلة اجمالا لكن لا من حيث افادتها الاحكام مثل العلم
بكونها قديمة او حادثة بسيطة او مركبة وكونها علامة اسمية او فعلية وغير ذلك
والمراد بمعرفة تلك الاحوال العلم بثبوتها للادلة النفسها كقولنا الكتاب يثبت
الحكم والمانوعيها كقولنا الامر للوجوب او لعرضيها كقولنا العام يفيد القطع او نوع
عرضيها كقولنا العام الذي خص منه البعض يفيد الظن فالعلم بهذه الاحكام الكلية
يسمى باصول الفقه وانما اختار في التعريف اشارة الى ان موضوع اصول
الفقه الادلة من حيث افادتها الاحكام وان تلك الاحوال اعراض ذاتية
مثبتة لها في 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 التي توصل بها الى استنباط الاحكام لا يفيد او يمكن ان
الجواب بان المعرف بالتعريف المذكور هو العلم بمعنى التصديق بالمسائل والمعرف
هنا نفس المسائل فالمعنى هو المسائل التي تفيد معرفة الاحوال الادلة الاجمالية

الادلة الاجمالية باصول الفقه ولا شك في صحة فان من طالع مثلا الامر للوجوب والنهي
والنهي للتحريم والعام يفيد القطع الى غير ذلك يحصل له العلم باحوال الادلة الاجمالية
بناء على تقدير ان يكون قوله اجمالا متعلقا بالادلة او يقال الزائد بها يفيد العلم بالاحوال
الكلية للادلة الاجمالية مثل العلم بان الامر للوجوب وبقوله معرفة احوال
الادلة العلم بالاحوال الجزئية للادلة التفصيلية مثل العلم بان صلوا للوجوب
ولا شك ان العلم بان الامر للوجوب يفيد العلم بان صلوا وزكوا وغير ذلك
للوجوب لاشتمالها عليها فالمعنى حينئذ العلم بالاحوال الكلية للادلة الاجمالية
المفيدة لمعرفة الاحوال الجزئية للادلة التفصيلية بطريق الاجمال اي في ضمن
القضايا الكلية باصول الفقه وبناء على تقدير ان يكون قوله اجمالا متعلقا بالمعرفة
ويكن الجواب بان التغاير الاعتباري كاف وهو له ويمكن ان يراد بها
الملكة المفيدة لمعرفة احوال الادلة الاجمالية كما سترتبوا التدوين بالمعنى
قوله ويرد عليه قوله معرفة العقائد لغوي يرد عليه الاعتراض السابق من
ان الكلام هو نفس معرفة العقائد ولذا عرفوه بانه العلم بالعقائد الدينية عن
ادلتها التفصيلية اليقينية لا يفيدها والجواب بان المعرفة هنا السائل اي
سموا السائل المدللة التي تفيد معرفة العقائد الدينية عن ادلتها بالكلام
ولا شك في صحة الافادة فان من طالع المسائل الكلامية ووقف على ادلتها
حصل له المعرفة العقائد الاسلامية عن ادلتها او يقال التغاير الاعتباري
كاف في صحة الافادة قال الفاضل الخبيصي واما الجواب الثاني فلا يجري
هنا لان العقائد الاسلامية اكثرها مستفيضة لان موضوعها ذات الله
جل الله تعالى علم وواحد وموجود وقديم ومحمد صلى الله عليه وسلم نبي صادق
وغير ذلك فلا يتصور هنا ان يقال العلم بالعقائد الكلية يفيد العلم بالعقائد

الوجيه اقول قد يقال اذا كان من فروع القواعد ان مبدء العالم عالم وقدير وواحد
ويؤيده قول النص صدوق والحديث للعالم حوالمبدء الواحد القديم الحي العليم اه فاعلم بهذه القواعد
الكلية ليندفع العلم بالقواعد الجزئية مثل ان ذاته تعالى اعني الخزرجي العالم الحقيقي عالم اه واحد
وقادر بنار اعلى انه مبدء له وكذلك القاعدة من ادعى النبوة واظهر المعجزة فانه كاذب
التصديق به وهذه القاعدة لصيد العلم بان محمدا عليه الصلوة والسلام يجب التصديق به
قس على ذلك وفيه نظر والاولى ان يقال قوله محمد نبي صادق يجب تاويله بان المراد
بالحق وصدقه بالمعجزات لما تقرر من ان موضوع المسئلة يجب رجوعه الى موضوع
العلم هذا والحق ان يقال لكلف فانه لا يجري في المسائل السمعية كقولنا سميعا
وبصيرا ومتكلما فانه يمتنع ورود السمع الا في ذاته تعالى والقول لعدم كونهما من المسائل
مكابرة ولذا جزم المحقق الدواني في تعليقاته على الحواشي الشريفية على شرح
مختصر الاصول في تعريف بحث اصول الفقه ان مسائل الكلام ست القواعد
العدمية كونها عدمية واما قيل من ان موضوعها الامكان جزء حقيقي لكنه لا تصور
الا بوجه كلي فيكون قضايا كلية موضوعها منحصر في فرد فهو على التعدد لا يفيد فيما
نحن فيه لانا لا نسلم عقاد جزء مستفادة منها قاله في المواقف اوجهه السيد
بانا نكابر ان قضية علمنا فانا في علومهم سوء النطق كذلك لنا علمنا فانا في علومنا
سمينا ه لعلما ولا يخفى انه ان اعتبر الاشتراك في جهة النفع ونحوه لكان النطق
موجبا للنطق في علومهم كذلك الكلام موجبا لنا قوة الكلام في علومنا
فمال الوجهين واحد وان لم يعتبر الاشتراك في تلك الجهة فهو لا يصير وجها موجبا
للتسمية باسم بان يكون هذا النطق اعني الكلام لما سبق فلذا جمعهما
الشيء وجعلهما واحدا واللائق بحسن غاية السبر قوله باعتبار اه لانه لو لم يعتبر اثبات
القوة للكلام لا يكون قوله بازاء النطق وجه بوجه اذ الاشتراك الذاتي فيه وان

كان نفع الكلام بطريق الرياسة ونفع النطق بطريق الخدمة او في استعداد
العلوم فان الكلام باعتبار السابقي والنطق باعتبار المعرضية ليس منتسبا بالكلام
بل ذلك اقوى في النحو والصرف فان نفعها بطريق الخدمة والاستعداد منهما
ايضا باعتبار المعرضية فيها اولى بهذه النسبة قوله لضياع اما قيد الاول
فحتى لو لم يقيد الاطلاق بقوله اولا لضياع اما قيد الاول في قوله اول ما يجب اه او
ضياع ذكر التخصيص في الثاني اعني قوله ثم خص به اه لانه الامكان سبب الاطلاق لفظ
الكلام عليه كونه مما يجب ان يعلم ويتعلم بالكلام لكان ذكر القيد الاول ضائعا لا حاجة
اليه والضرورة تركه المحشي والامكان هو كونه اول ما يجب ان يعلم ويتعلم بالكلام
لكان ذكر وجه التخصيص ضائعا اذ لا شركة لغير الكلام في كونه اول ما يجب حتى
يذكر وجه التخصيص فقوله اذ لا شركة دليل لقوله او ذكر وجه التخصيص لا لمجموع
قوله اما قيد الاول او ذكر وجه التخصيص فلا يرد ما قاله المحشي المدقق فيه ان المذكور
لزوم ضياع احد الامرين والدليل انما يفيد لزوم ضياع ذكر وجه التخصيص بخلاف
ما اذا قيد الاطلاق بقوله اولا فانه يكون ذكر كل من الامرين في موقعه اذ يصير
المعنى اطلق اسم الكلام 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 تميزا له عما عداه فقول الشارح ثم خص به اه على هذا كانه جواب سوال يقال
ما ذكرت انما يدل على تخصيص الاسم به اولا واما ابتداء دون التخصيص مطلقا
بان لا يسمى به غيره اصلا فاوجب التخصيص به بحيث لم يطلق على غيره اصلا
فاجاب بما سمعت ثم اعلم ان قيل عند القيل بمعنى الفعل الذي في حرف التفسير
انتهى هذه الحاشية منوط على قوله اذ لو لم يقيد به يعني انه تقبل للفعل المستفاد من
حرف التفسير اي في الاطلاق بالاطلاق اذ لو لم يقيد به اه والمحشي المدقق

موسلمين والحسن البصري واتباعه منافقين فاخذ منا النفق عليه وهو الفسق وذكرنا
المختلف فيه قائم في الفقه اثبات اسم مغاير للايمان والكفر والنفاق ونقل عن بعض
المتاخرين من المعتزلة انا لا نفي الايمان بمعنى التصديق واجراء الاحكام عن
الفاسق بل بمعنى استحقاق غاية المدح وهو الذي يسميه بالايمان الكامل ونحن نفيه
عن الفساق فحينئذ لا يكون واسطة بين الايمان المطلق والكفر بل من نوع الايمان
والكفر وكان مدار رجوع منه عن مذهبهم واعراضه منه قيل يتبين حمل قول القوم
انه ليس بمؤمن بالايمان الكامل بل هو منافق في الاعمال فالايمان النفي هو الايمان الكامل
الذي عند الله لعل حذرا منه فلا منزلة بين المنزلتين اقول هذا التوجيه مخالف لما نقل
من الاستدلال عليه فانه قال ان اقدام الشخص على المعصية المفضية الى العذاب
يدل على انه كاذب في دعوى تصديقه بما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم فان من اعتقد
ان العقاب ان في هذه الجحرة لا يدخل يده في هذه الجحرة فان ادخل فيه علم انه كان لا يعتقده
فان هذا دليل يدل على انه يقول انه منافق في التصديق ولهذا رجع الحسن عن هذا المذهب
على ما نقل في البداية قوله نباني كونهما دار مثوى ثواب وعقاب يعني اضافة الدار الى كل
من الثواب والعقاب بمعنى اللام والاصل في اللام الاختصاص فيفيد اختصاصهما
موضوعان للثواب والعقاب وكونهما في تحقق عدم الثواب والعقاب بهما قوله
ولو سلم آه اي ولو سلم ان معنى كونهما دار مثوى ثواب وعقاب ان كل من
مدخلها يثاب ويعاقب فهو بالنسبة الى مستحقيهما وهم عند المعتزلة المكلفون
تابا على ما هم من ترتب الثواب والعقاب على الاعمال على سبيل الوجوب اما
عندنا فمن ترتب عادي فيجوز عند العقل ان يثاب بلا عمل وان يعاقب
بلا معصية على ما سبق تفصيله قوله لانه لو ادخل آه لان الدخول بد والثواب
متحقق عندهم في الصغائر كما دل عليه السياق من وجوب ثواب المطيع

والمطيع وعقاب العاصي قوله ونسب الدخول الى نفسه اي الى نفس الصغير
اشارة الى انه يدخل الجنة بالاختيار بحيث يجب على النار ادخاله قوله وفي عليه
فدخلت النار اي دخولا معاقبا بها مستحقا لها لان الكلام فيها والخلود على الكفر
والعصيان ولهذا نسبه الى نفس ذلك الصغير اي دخلت دخولا باختياره
قوله وذهب معتزلة آه المقصود من هذا الكلام دفع ما قيل ان الاشعري قد احال الكلام
على نفسه في تهيئة الجباي اذ يمكنه ان يقول ان المناسب بحق الكافر المعذب
ان يخلق او يسلب عنه العقل ولا حاجة الى ذكر الصغير وغيره وحاصل الدفع ان
مقصد الاشعري البال مذهب معتزلة البصرة واسكاته على مذهبهم ومذهب غيره
ولا يخفى انه انما يتم في مادة الصغير والعاصي واما ذكر مادة المطيع فهو لارخاء العنان
وطلب البيان قوله قالوا تركه بخلا وسفها لان علم الله بما هو انفع للعبد في
دينه وتركه يكون بخلا وان لم يعلم يكون سفها يجب تنزيه الله تعالى عنهما
قد انقل عنه وفيه تامل والاولى ان يقال تركه بخل وجهل قوله فاوجب آه اي اوجب
بالبداهة على الله تعالى ان يعطي العبد ما علم من نفعه في دينه قوله فالزمه ما لزمه اي
لزمه امر عظيم لا يمكن ان يعبر عنه مغنيا وهو السكوت في مادة العاصي لان الواجب
على الله لعدم علمه في حقه ان لا يكلفه او يميته صغيرا او يسلب عنه عقله قال بعض
الافاضل في دفع الزام الاشعري عن البالي بان له ان يقول الاصلح واجب
على الله اذا لم يوجب تركه حفظ اصلح آخر فوقه بالنسبة الى شخص آخر فلعلة ما ترك الاصلح
الكافر موجبة لكفره الموبيه واخيه لكمال الجزع على موته فكان الاصلح لهم حيوته فلما حفظ هذا
الاصلح وجب فوت الاصلح له ولعله في نسله صلحا كان الاصلح لهم ايجادهم
فلرعاية الاصلح للكثيرين فات الاصلح له اقول هذا الجواب غير تام على مذهبه اذ هو يقول
بوجوب اعطاء ما هو الاصلح للعبد على الله فترك الاصلح في حقه لاجل اصلح شخص اخر ظلم

الشبكة الألوكة www.alukah.net

في حقه تعالى تنزيه الله تعالى عنه لعم يرد الجواب اذا كان المراد بالاصلح الاوفق للحكمة
فان الحكمة تقتضي ان ترك الخير الكثير لاجل الشر القليل قبيح وقيل ايضا في دفعه بان الجاهل لا يقول
بان الالقاء والاصال النفع واجب عليه تعالى حتى يرد عليه ما ذكر بل الواجب عنده اللطف
والتمكين والاقتدار عليه باطار العقل والقدرة وارسال الرسل وانما اختلف في حق
العاصي انه هل وجب اللطف على الله عند معتزلة امر اخر سوى وجوب الاصلح
فكان الحبيب خالد احدهما بالاخر قال في المواقف واما المعتزلة فاوجبوا عليه تعالى ابتداء
على اصلهم امورا الاول اللطف وفسروه بانه الفعل الذي يقرب العبد الى الطاعة و
يبعده عن المعصية كبعثة الانبياء والثاني الثواب على الطاعة والثالث العقاب
على المعصية والرابع الاصلح للعبد قوله وبعضهم اي البعض من المعتزلة البصرة لم يعتبر جانب علم الله
بل قالوا يجب على الله ان يعرضه للثواب والدخول في المنزلتين وان علم انه يكفر عند
كونه مكلفا فلا يلزم عليهم من مات عاصيا ان ما هو الواجب على الله تعريضه للثواب
وتمكينه وهو حاصل في حقه والكفر انما حصل له بقدرته ولا مدخل لقدرة الله فيه على ما قالوا
ومن يلزمهم ترك الواجب فيمن صغر العالم التكليف في حقه فان قيل يرد عليهم من مات
كافرا ولم يصل اليه دعوة النبي قط فانه ترك في حقه ما هو الواجب عليه تعالى قلت العقل ليس
الثواب عندهم ليس بموقوف على ارسال الرسل فانهم قالوا العقل كاف في معرفة الله
وحسن الاشياء وقبحها ومدار التكليف عليه وارسال الرسل لطف يقرب العبد
الى الطاعات فلم يرد عليهم من مات مجنونا قوله بمعنى الاوفق يعني ما يقتضيه حكمة الازلية وتدبير الحكيم
العالم يجب على الله تعالى فعله وقبح تركه سواء كان نفع العباد في الدنيا او في الدين او في كليهما او لم يكن
فلم يرد عليهم ما ذكر كما لا يخفى قوله الوجه المنصور الماتريدي هو محمد بن المقاتل ابو العباس الرازي
الحنفي تلميذ محمد بن الحسن الشيباني عن اصحاب الامام الاعظم رحمه الله وفي كذا في شرح المقاصد
مسئلة التكوين وغيرها من مسئلة الاستثناء في الايمان ومسئلة الايمان التقليد على ما سيجي قوله النظر

النظر ان المقول مجموع ما في الكتاب اي النظر ان يكون مقول مجموع ما في الكتاب بان الجهة
لا يدل على تخصيص البعض واراد بمجموع ما في هذا الكتاب مجموع المسائل التي يصلح ان يكون
مقول القول فلا يرد انه يلزم على هذا التقدير ان يكون قوله خلافا للسوفسطائية الخ مقول
القول فيكون مقصودا بالنقل مع انه ليس كذلك وان قوله والالهام من اسباب
المعرفة عند اهل الحق يابى عنه لان قوله خلافا للسوفسطائية لا يصلح ان يكون
مقول القول لانه حال اي قال اهل الحق حقائق الاشياء ثابتة والعلم بها متحقق
حال كونهم مخالفين للسوفسطائية وكذلك قوله والالهام الخ جملة اسمية وقعت
حالا اي قال اهل الحق واسباب العلم ثلاثة والحال انه ليس الالهام من اسباب
المعرفة عندهم فلا يكون مقول القول بل قيد انه فلا يلزم مما ذكر والفاضل
الحلبي اجاب عن الاول بانه لجواز ان يكون اعادة لفظ عند اهل الحق في قوله و
الالهام اه للتاكيد انتهى ولا يخفى ان هذا الجواب مما يابا الطبع السليم فليس هو
محل للتاكيد مع انه يلزم ان يكون قوله الالهام اه مقصودا بالنقل وليس كذلك
فانه انما ذكر لدفع البطلان حصر اسباب العلم في الثلثة كما سيجي ان الله تعالى
قوله ويحتمل ان يكون اي على تقدير ان يكون المقول هو قوله حقائق الاشياء
يجوز ان يكون المراد باهل الحق اهل السنة والجماعة ووجه تخصيصهم بالذكر
مع ان غيرهم الضا ما ركون لهم في هذه المسئلة الاعتداد بهم والاشارة
الى ان غيرهم بمنزلة العدم قوله قد يضم الباء اي بفتح الباء ورعاية لكون المعتبر هو
الحق المطابقة من جانب الواقع واما تحصيل تلك الرعاية بملاحظة الهيئة اي
الحكم المطابق للواقع من حيث انه مطابق للواقع لا كون الاعتبار الهيئة وملاحظتها
يصدق على الصادق الضا اذ يصدق عليه انه الحكم المطابق للواقع لان المطابقة
من الشيئين تستلزم نسبة كل منهما الى الآخر بالمطابقة كما علم في باب المفاعلة

فلنه ليس من حيث انه مطابق بل من حيث انه مطابق على ما ينبغي قوله للفرق
لا يلائمه قوله اه فان قوله واما الصدق يدل على ان لا فرق بين الحق والصدق
الا بحسب الاستعمال وشيوع الصدق في الاقوال دون الحق وقوله قد
يفرق يدل على انه ليس الفرق بينهما بمنبأ بهذا الاعتبار السابق فلو كان
الباعث قوله الكلام السابق مخصوصا بكون بغية الفرق المبين بقوله وقد يفرق اه
اذ لا قائل باعتبار المطابقة من جانب الواقع فيهما حتى يحمل قوله والحكم المطابق
عليه تامل قوله لشيوعه اه الاشارة مستفادة من الشيوع والخصوصية
فانه اذا كان الشيوع مختصا بالقول كان اصل الاطلاق باقيا في غيره بنارا
على ان كل قيد وقع في الاثبات او النفي يكون مقصودا للمتكلم منه كما
صرح به الشيخ عبد القاهر لا كطريق الفهوم كما زعم الفاضل التحشي قوله
هذا المنظور فيه اولا اه تعليل للحكم المذكور اي انما سمي الكلام باعتبار كونه مطابقا بالفتح للواقع
بالحق لان المنظور اولا اه يعني ان الذي يلحظ اولا في حصول هذا الاعتبار
للحكم اعني كونه مطابقا بالفتح هو الواقع فان الكلام انما سمي مطابقا بالفتح اذا نسب اليه الواقع
واعتبر من جهة الفاعلية صريحا فيقال طابق الواقع الحكم والواقع الحكم متصف بالحق بالمعنى
اللغوي اعني الثابت من حق يحق بمعنى ثبت فنقل الحق عن معناه اللغوي الذي
هو صفة الواقع وسمي به كون الحكم مطابقا تسمية الشيء بوصف ما هو منظور
في حصوله اولا ثم اتخذ منه صفة مشبهة وهو وصف العقد والكلام يتعلق معان ثلثة
احدها اللغوي وهو الثابت المنقول عنه والثاني كونه مطابقا والثالث الهيئة المشبهة
الماخوذة من هذا المعنى الذي يوصف به الكلام للمواطاة بان يقال الحكم حق وانما قيد
بقوله اولا لان الحكم الفيا منظورا من جهة الفاعلية في هذا الاعتبار لكن ضمنا لا صريحا لانه اذا
لم يكن منسوبا الى الواقع من جهة الفاعلية لا يتصف بكونه مطابقا بفتحها قال المصنف

مقتضى باب المقابلة النسبة بالفاعلية والمفعولية من الطرفين لكن ذلك منظور اليه
ثانيا وكذا الواقع منظور فيه بهذين الاعتبارين لكن ثانيا اي 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 المعتبر بيانه ان الكلام الذي دل على وقوع النسبة بين الشيئين
اما بالثبوت او الانتفاء مع قطع النظر عن حصولها في الذهن لا بد ان يكون بينهما نسبة
ثبوتية او سلبية لانه اما ان يكون هذا ذاك او لم يكن وذلك النسبة هو الواقع
والخارج ونفس الامر ومعنى ثبوتها وتحققها انها تاتي مع قطع النظر عن اعتبار المعتبر لانها
موجودة في الخارج فلا يرد ان الترتيب امور اعتبارية فلا معنى لثبوتها وتحققها قوله
واما المنظور اه يعني انما سمي الكلام مطابقا لكونه نسبة للواقع بالصدق لان الملحوظ في
هذه الاعتبار او لا هو الحكم فانه انما يضيف الحكم مطابقا اذا نسب الى الواقع واعتبر من جهة الفاعلية
صريحا فيقال طابق الحكم الواقع والحكم المتصف بالمعنى اللغوي للمصدق اعني الاخبار عن
الشيء على ما هو عليه فيكون تسمية بهذا الاعتبار بالصدق الفعالية مشبه بوصف
ما هو منظور فيه اولا فان قلت لم لا يجعل الامر بالعكس بان يسمى كون الكلام مطابقا بفتحها
بالصدق وكون الحكم مطابقا بكسرها بالحق تسمية الشيء بوصف ما هو منظور فيه ثانيا
اجيب بان التسمية بوصف المنظور اولا ارجح من التسمية بوصف المنظور فيه
ثانيا لقربه منه وسابقته الى الفهم اولا من وصف المنظور ثانيا قوله وهو الاخبار اه قال
الفاضل التحشي ومنه نظر لان الاخبار صفة المتكلم والمقصود هنا بيان حال الصدق
الذي هو صفة للحكم والجواب ان هذا انما يرد لو كان الاخبار مصدرا مبنيا للفاعل اي
الاخبار فانه صفة المتكلم اما لو كان مصدرا مبنيا للمفعول اعني كون الشيء مخبرا عنه
على ما هو عليه فلا شك في كونه صفة الحكم او يقال ان هذا مبني على التسامح فان الاخبار
بالمعنى المذكور عن الشيء على ما هو عليه يستلزم كون الشيء بحيث يخبر عنه على ما هو عليه كما في

فلا شك في كونه صفة الكلام او يقال ان قصد المعنى على التسامح فان اخبار
المتكلم عن الشيء على ما هو عليه يستلزم كون الشيء بحيث يخبر عنه على ما هو عليه
فافي تعريف الدلالة بالفهم الذي هو صفة السامع او المعنى فانه يستلزم كون اللفظ
بحيث يفهم منه المعنى كما حققه السيد السند قدس سره في حاشية المطول
وقال الفاضل المدقق لكن التعاقب الكلام باي معنى كان بالاباء عن الشيء
على فان عليه محل كلام اقتضى تحمل ان يكون مراده بما مر في كلام الفاضل المحشي
وقد عرفت جوابه ويحتمل ان يكون مقصوده ان كون الاباء المذكور صفة للحكم
بالصحيح لكون كل حكم ثابتا في نفس الامر وقد يقول كل كلام ما هو نفس الامر فاذا صح
ان يقال كل حكم صادق اي مخبر عنه على ما هو عليه والجواب انه لا يلزم في
وجه المناسبة اتصاف جميع افراد الكلم بالوصف المذكور بل يكفي اتصاف
بعضها به وان مدلول الكلام في نفس الامر الصدق والكذب احتمال عقلي بمجرد
على ان دلالة الالفاظ ليست قطعية بل الكلام في ان كون الاباء المذكور
معنى لغويا بالصدق محل تردد اذ لم يوجد في الصحاح وغيره من الكتب المشهورة
قوله وهذا اولى مما قيل الخ لا مدخل على وجه المناسبة في التسمية على وفق ما
ذكره في الحق على ان التميز المطلق لا يكفي في وجه التسمية قوله فان المفهوم الخ
دفع لما قيل ان المقتضية صفة الكلم ومطابقة الواقع اياه صفة الواقع فلا يصح تعليقها
بها وعليها عليها بهو موجود حاصل الدفع ان المطابقة وجدانا وامكانا صفة للواقع
لكن المفهوم الحاصل من مطابقة الواقع اياه اعني المطابقة المتعلق بالكلم صفة الكلم
الا يرى انه يصح ان يقال الكلم موصوف بمطابقة الواقع اياه فان معنى مطابقة
الواقع اياه هو بعينه معنى كون الكلم بحيث يطابقه الواقع قال قوله الا انه مركب الخ
جواب عما يقال انه لو كان صفة للكلم لصح ان يشتق منه مفعلة كما يشتق

كما يشتق من المقتضية يقال حكم حق قوله كذا افاده السيد سند اه حيث قال في
شرح التلخيص عرفوا الدلالة الوضعية اللفظية بما يفهم المعنى من اللفظ وانت خبير
عليه بان الفهم ان كان مصدرا مبنيا للفاعل اعني الفاهمية فهو صفة الفاهم والكلام
مصدرا مبنيا للمفعول اعني المفهومية فهو صفة المعنى فلا يصح حمله على الدلالة التي
هي صفة اللفظ ثم اجاب بالالتزام بانه ليس صفة اللفظ فان الفهم وجده وان
كان صفة الفاهم وكذا الافهام وحده صفة المعنى الا ان فهم المعنى من اللفظ
صفة اللفظ قال معنى فهم المعنى من اللفظ او الافهام المعنى منه هو معنى كون
اللفظ بحيث يفهم منه المعنى غاية ما في الباب ان الدلالة مصدر يصح ان يشتق
منه صفة يحمل على اللفظ وفهم المعنى من اللفظ او الافهامية مركب لا مئ اشتقاقها
منه الا بواسطة مثل ان يقال اللفظ مفهم منه المعنى قوله وبعض الافاضل اه
اراد به السيد السند حيث رد ما قاله الشارح في شرح قول 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 وابن الاستلزام من الاتحاد فالاولى ان
يقال ان امثال هذا الحمل على التسامح من القوم واعتمادهم على ظهور ان الدلالة
صفة اللفظ والفهم صفة السامع فلا بد ان يقصد تعريفها بما هو صفة اللفظ اعني كون
اللفظ بحيث يفهم منه المعنى وهو دلالته فهم المعنى من اللفظ على كون اللفظ بحيث يفهم منه المعنى
دلالة دائمة لا يشتبه فالمفهوم من فهم المعنى من اللفظ كون اللفظ بحيث يفهم منه المعنى
قوله فالمعنى اه يعني اذا لم يكن مطابقة الواقع اياه صفة للكلم بل محمولا على التسامح
على ما حققه بعض الفضلاء يكون معناه كون الكلم بحيث لمطابقة الواقع اياه على ظهور
دلالته عليه وانما دل على فهم السامع فالكلم بحيث يفهم لكن على هذا التقدير يكون المنظور
اولا وبالذات في اعتبار المطابقة هو الكلم الصادق المقتضية اقول ليس المراد بكونه منظورا اولا وبالذات

www.alukah.net

فيه او لانه يدل على اعتبار المطابقة او لاني يرد عليه ما ذكر بل الراجح ان الذي يلاحظ اولا في
حصول هذا المفهوم اعني كون الحكم مطابقا لما في نفس الامر هو الواقع لانه الفاعل الصريح لما سواه
ذكر ما قدمناه او سوخ اولا يخفى انه ثابت على هذا التقدير تامل **قوله** لا يقال هذا صادق لا لعيني
ان الظاهر ان يكون الباء في قوله بما به للسببية والضمير ان للشيء فالمعنى الامر الذي
بسببه الشيء ذلك الشيء ولا شك انه يصدق على علة الماهية لان الانسان
مثلا انما يصير انسانا متميزا عن جميع ما عداه بسبب الفاعل وايجاده اياه ضرورة
ان المعدوم لا يكون انسانا بل لا يكون ممتازا عن غيره كما تقرر من انه لا تاثير في
العدمات فيلزم ان يكون العلة الفاعلية ماهية للمعلول انها وهو باطل **قوله** لانا نقول
الفاعل بما به الشيء موجود اي الفاعل بالسببية الشيء موجود في الخارج وذلك
اما ان يكون اثر الفاعل نفس ماهية ذلك الشيء ستتبعه ايجاد الصور
للنفس والعقل ينتزع منه الوجود ويصفها به على ما قاله الاشراقيون وغيرهم
القائلون بان الماهيات مجعولة فاسد وهو اللهم ان الماهية هي الاثر القريب
في تاثير الفاعل ومعنى التاثير الاستتباع ثم العقل ينتزع منه الوجود ويصفها به
مثلا ماهية زيد تستتبعها الفاعل في الخارج ثم يصفها العقل بالوجود والوجود ليس الا
اعتبارا عقليا انتزاعيا كما انه يحصل من الشمس اثر في مقابلتها من الصور
المنعوس وليس هناك صور مستقرات في نفسها تجليها الشمس متصفة
بالوجود وكن العقل يعتبر الوجود ويصفه به فيقول موجد النور سبب الشمس
واما ان يكون اثر الفاعل الماهية باعتبار الوجود لا من حيث نفسها ولا من
حيث كونها ملك الماهية على ما ذهب اليه الشاذون وغيرهم القائلون
بان الماهيات ليست مجعولة فاسد لانا نقول اثر الفاعل هو ثبوت الماهية في الاعيان
ووجودها فيه بمعنى ان يجعل الماهية متصفة به في الخارج واما الماهية في انفسها

باعتبار الوجود لا من حيث هي بان يكون نفس الماهية صادرة منه لا من حيث كونها
تلك الماهية بان يجعل الماهية ماهية فعلى كلا التقديرين اثر الفاعل الشيء الموجود
في الخارج انفسه او باعتبار الوجود **قوله** لا بما به الشيء اي ليس اثر الفاعل
كون الشيء ذلك الشيء بل انما نفس الماهية او الماهية باعتبار الوجود اما كون
الماهية ماهية فليس بجعل الجاعل ضرورة انه لا مغايرة بين الشيء ونفسه حتى
يتصور فيها جعل واما عدم التاثير في المعدومات فانما هو في الخارج لا في نفسها
فان الماهيات متمايزة بعضها عن بعض في انفسها ولا مجال للنزاع في هذا
وان فسر بعضهم قولهم الماهية مجعولة او غير مجعولة بما لا يعقل صحته على ما يشهد
به الفطرة السليمة انما النزاع في كون الماهية مجعولة او غير مجعولة بالمعنى الذي
مر من اثر الفاعل نفس الماهيات او الماهيات باعتبار الوجود فاندفع ما قال
بعض الفضلاء ان مذاق الجواب انما يستقيم على مذهب من قال ان الماهيات
غير مجعولة واما من يقول بان الماهيات مجعولة فلا اذ كم مذهب احد الى
ان الماهية مجعولة بمعنى كون تلك الماهية ماهية او لا معنى له ولا يصلح
محلا للنزاع وان شئت مصداق ما ذكرنا فعليك الرجوع الى شرح
المواقف والمواشي الشريفية على شرح حكمة العين وشرح الرسالة
للمحقق الدواني **قوله** فيرد الاشكال او لا بتغيير حمل التعريف بما به الوجود
موجود فانه الصدق على العلة الفاعلية **قوله** قلت بعد التسليم او لا يعني لانم
اولا ان الشيء هنا بمعنى الموجود بل بمعنى الصالح ان يعلم ويخبر عنه
ولو مجازا او ان سلمنا باعتبار ان الاصل في التعريفات الحمل على
الحقيقة والاحتراز عن المجاز والكثير شهود اجب الاستعمال فنقول
ان بما به الموجود موجود فانه الفاعل وبان بما به الموجود ذلك الموجود فانه الماهية

قال المعنى الاول الامر الذي لسببية الشي الموجود متصف بالوجود وذلك الا الفاعل

ومعنى الثاني الامر الذي لسببية الشي الموجود هو ذلك الشي الموجود المتمايز عن جميع

ما عداه وذلك الا الماهية اذ لا مدخل للفاعل في كون هذا الموجود المتمايز هذا الموجود المتمايز

بل له مدخلية اما في نفسه او في اتصافه على تحقق فان قيل لا تغاير بين الشي وماهيته حتى

يتصور بينهما سببية قلت هذا من ضيق العبارة والمقصود ان لا يحتاج الشي

في كونه ذلك الشي الى غير ما اوهمه الكلام الجوهر القوم نحو اذ لا مغايرة بين الشي

ونفسه حتى يتصور القيام بينهما قوله وبه يظهر اي بما ذكرنا في بيان الفرق من الماهية

وما بالشي ذلك الشي قوله وقد يجعل احدهما اي الثاني اذ لا صحة لرجوع الاول اليه لان

ضمير الثاني يحمل على الاول والمحمول هي الماهية لا الذات فالمعنى الامر الذي لسببه

الشي ذلك الامر معنى انه لا يحتاج في ثبوت ذلك الامر له الى غير ذلك الامر

فخرج محصل التعريف الى ما قالوا في تعريف الذاتي بالمعنى الاعم بانه لا يعلل بهويته للذات

قوله فلا يتوهم الاشكال اه اذ الفاعل ليس الامر الذي لسببه المفعول ذلك الفاعل

لعدم الحمل بالمواطاة بينهما قوله لكن ينقض ظاهر التعريف بالعرض اما قال فظاهر التعريف

لان مآل التعريف على ما سنعلموان لا يحتاج في كونه ذلك الامر الى غيره وذلك لا يرد العرضي

ليس كذلك فان الماهية في اتصافها بها سواء كان لازما او مفارقا تحتاج الى امر غير

ذلك العرض يكون علة لثبوته سواء كان نفس تلك الماهية او غيرها مثل الانسان

في كونه ضاحكا يحتاج الى ما هو مناسب كونه ضاحكا اعني التعجب لكن لقائل ان يقول

بعض الخبر مطارد بالمطابقة فان الانسان في كونه ناطقا لا يحتاج الى امر غير الناطق

لانه ثبوته غير معلل بشيء اما بالغير فظاهر واما بنفس الذات فلتقدمه عليها فاقال الفاضل

اللبيب من اندفاع النقض بالذاتي والعرضي بالماهية سهو او لعل النقض لم يعرض لهذا

النقض لان المتم تعريف الماهية بحيث يتمايز عن الوجود كما يدل عليه قول الشارح

قول الشارح بخلاف الضاحك اه فدخول الذاتي في تعريفها لا يضر المقصود لو يدل ما ذكره

ما ذكره بعض الفضلاء من انه جرت عادة القوم في المباحث الماهية من الامور

العامة ببيان الفرق بين الماهية وعوارضها دون ذاتياتها لانه قد يشتبه الماهية

بالعوارض فيما اذا عرض الشي لنفسه كالكلي للكلي بخلاف الذاتيات فانه لا اشتباه

بين الكل والجزء فتدبر قوله وجعل هو هو اه رد لما قيل ان هو هو علم في الاتحاد

والباء في به متعلق بالاتحاد والمفهوم من هو هو المراد بالاتحاد الاتحاد في المفهوم فالمعنى

ما به يتحد الشي في المفهوم فلا يصدق التعريف على الفاعل لانه غير متحد به ولا على

العرضي لانه غير متحد به في المفهوم وجه الرد ان المفهوم المتبادر من هو هو الاتحاد

في الصدق وعليه الاصطلاح فان معنى حمل المواطاة اعني هو هو اتحاد المتغايرين

وصدقا في الصدق فمحمله عليه خلاف المتبادر والاصطلاح الذي وجب الاحتراز

عنه في التعريفات فلا يرد عليه ما قيل ان الوجه الصحيح في قول الباء للسببية

والضمير للشي ظاهر مما بادر سابقا من ورود النقض على انه يرد على هذا التقدير

ان يكون الماهية للمحدود اذ الصدق عليه انه ما به يتحد الدعوى انه ليس كذلك قوله

هذا اي خذ هذا او خذ الذي ذكر قوله لكان احصر لكن الذكر اظهر واسبق الى الفهم قوله

اي بالكنه المقصود منه رفع ما يرد على طرد الشي من انه يلزم ان يكون الذاتيات من

من العوارض لانه يمكن تصور الشي بدونها بان يتصور بوجه لا بالكنه وحاصل الرد

ان ليس المراد بالتصور في قولنا ما يمكن تصور الانسان التصور مطلقا ولا التصور بالوجه

فقط حتى يرد ما ذكر بل المراد التصور بالكنه فالمعنى ان ما يمكن تصور الشي بالكنه بدون

مفهوم العوارض والتصور الشي بالكنه بدون تصور ذاتياته وماهيته محال فكل ما يمكن

الشي لا ينفي يلزم ان ينضم من تعريف الماهية تميزها عما سواها فينبغي ان يخرج الجزء

الماهية عن تعريفها كما يخرج عوارضها عن تعريفها مع انه يكفي لتعذر ارادة التصور

بالغير في الاجزاء واطلقه فيما تقدم من قوله بخلاف ابيان مغايرة الماهية
لعوارضها اللازمة والمفارقة لان بعض المقومات لما كان لا يوجد لنفسها بالفعل
والكلي فكان محل ان يتوهم ان حقيقة العارض والمعروض واحدة واما مغايرة الماهية
لاجزائها فقد علم من تعاريف الماهية آنفا الراد بقوله بانه البتية التامة ولذا
ذكر في جميع الكتب الكلامية ان ماهية الشيء مغايرة لجميع عوارضه اللازمة و
المفارقة مع عدم التعرض لبيان المغايرة من الماهية واجزائها قوله والمقصود
بالوجه آه بيان لسبب تفسير التصور بالتصور لانه يعني لو لم يفسره لدخل الذاتي
بالمعنى الاعم في العوارض لانه ما يمكن تصور الشيء بدونه بالوجه ايضا كما يمكن
تصوره بدون العرضي قوله قيل لستفاد آه يعني لستفاد من نضرع قوله فانه
من العوارض على قوله بما يمكن تصوره بدونه ان العرضي ما يمكن تصور الشيء
بدونه والذاتي بخلافه اعني ما لا يمكن تصور الشيء بدونه فيرد عليه اللوازم البتية
بالمعنى الاخص اعني ما يمتنع انفكاكها عن الشيء ولستلزم تصوره تصورها اذ
يصدق عليها انه لا يمكن تصور الشيء بدونها فتردون ان تصوره يستلزم تصورها
بحيث لستحيل الانفكاك بينهما فينقض تعريف الذاتي منعا ولا يخفى انه
كما ينقض تعريف الذاتي باللوازم المذكورة كذلك ينقض تعريف العرضي
بها فاختيار الاستفادة في توجيه هذا لا يدفع النقض بل لعله آكد في ان
يقال انه يرد على التعاريف المذكورة للعرضي اللوازم البتية بالمعنى الاخص نعم
الان يقال المقصود من ذكر الاستفادة الاشارة الى ورود الاسئلة ليس على
تقريرها ودفعها بما هو كذلك ضمير قوله ويرد عليه راجعا الى كل واحد من التعاريف
قوله وجوابه آه يعني لا يلزم الاستفادة والا فان بيان لكم العرضي لاجل
مغايرته بالماهية لا يستلزم ان يكون لكم الذاتي بخلافه وكل تقدير تسليم

وعلى تقدير تسليم الاستفادة فالمتم ان الاستفادة الدور يكون بالطريق التعاريف
اي بحيث تصلح ان يكون معرفا للذاتي مساويا له لا يجوز ان يكون المستفاد
كلما ما شاء ملازما له ولغيره كما ان ما ذكره اعني ما يمكن تصوره بدونه ليس معرفا
مساويا للعرضي يدل عليه من البعيضية في تعريفهم اياه من العوارض ولو يدل
قائل في شرح المطالع للذاتي خواص ثمانية الاولى ان يمتنع رفعه من الماهية
على معنى انه اذا تصور الذاتي والتصور بمعنى الماهية امتنع الحكم بسلبه عنها الثانية
يجب ثبوته لها على معنى انه ليس يمكن تصور الماهية الا مع تصوره وامتنع التصديق
بثبوته لها اذ يجاليستا حاصلتين مطلقتين لان الاولى يشتمل اللوازم
البتية بالمعنى الاعم والثانية بالمعنى الاخص انتهى كلامه وعلى تقدير الاستفادة
بطريق التعاريف نقول في الجواب ان معنى عدم امكان تصور الشيء
بدون الذاتي انه لا يمكن تصور ذلك الشيء بالكنه بدونه بوجه من الوجوه
سواء كان بطريق الاخطار بان يكون ملحوظا قصدا وبالذات او لا بل يكون
ملحوظا تبعا او ليس تصور ذلك الشيء بالكنه الا تصور ذاتياته فلا يمكن بدونه
اصلا والمستلزم للتصور اللازم ليس الا تصور اللازم بطريق الاخطار
بان يكون اللازم ملحوظا قصدا وبالذات فيمكن تصور الملزوم بدون
ذلك اللازم في الجملة وهو ما ذا لم يكن اللازم متصورا بالعرض الاخطار و
القصد والا لزم ان يكون الذهن مشتغلا بملزوم واحد الى لا زمه وهو الى
لازمه بالعكس ما لا يتناهي الذهن هو ظاهر فلا يصدق
تعريف الذاتي عليها فان قيل يتضح السيد الشريف في حاشية شرح المطالع
بان الخاصة الثانية للذاتي اعني ما لا يمكن تصور الشيء الا مع تصورها وامتنع
التصديق بثبوتها لها ما لا بد منه من تصور الذاتي والماهية بطريق الاخطار

ولا يخفى بعد نظر العلامة فصلا عن تصور ما قلت الحاجة اليه نعم التصديق بثبوت
الذاتي لغاية ظهوره انما تحتاج الى التصديق لابد فيه من تصور طرفيه بالذات لا يستلزم
تصور بالتصور ما يريد بذلك اليه عبارته قوله على ما نص عليه في حواشي شرح
المطالع قال السيد الشريف في بيان قوله بان المستلزم للتصور اللازم
لتصور الملزوم التفصيلي قد يمكن ان يقال يوجب اعم منه من اللازم
فلا يستلزم اذ ما هو اي اذا تصور الملزوم وكان ملحوظا قصدا ومنظورا بالبال
استلزم لتصوره على هذا الوجه تصور لازمه الاقرب وفي هذا الكلام بحث
نص عليه في حواشي المطالع فليرجع اليه قوله وايضا زمان تصور اللازم آه جواب
ثان عن الايراد المذكور يعني ان معنى قولنا الذاتي لا يكون تصور الشيء بدونه انه لا يكون
تصور الشيء بالكنه في زمان لا يكون الذاتي متصورا في ذلك الزمان ضرورة
ان تصور الشيء بالكنه لا يكون الا تصورا ذاتيا له فيكون تصور الشيء بين تصورا
ذاتيا له 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 الشيئين في زمان واحد وان كان زمان التصور بهما
متغايرين مما يدل انه يكون تصور الملزوم بدون اللازم لانفكاكه عنه
في زمان التصور فلا يقتضي حد الذاتي باللوازم المذكورة التي قيل عنه
لان تصور الملزوم معد لتصور اللازم بسبب موجب له والا لما جاز تغاير
مع ورود التصور اللازم واللازم باطل بالضرورة ثم ان تحقق معنى اللزوم بين
المعدوم والمعلول مما يخفى ولذا قالوا الدليل ما يلزم من العلم به العلم بشيء
آخر والمعرف ما يلزم من تصور تصور شيء آخر مع ان المبادي
معدات قال نعم فيما يتوقف تصور اللازم البين لا يمكن

الالتباس عن تصور الملزوم فلذلك معناه ان تصوره يعقب تصور الملزوم بدون فصل
وقال ان يمنع تغاير زماني التصورين فان تمسك بامتناع توجه النفس بين
زمان واحد الى شيئين مرد عليه ان الحال في التصور الذاتي كذلك اقول والاولى
في الجواب ان يقال معنى عدم امكان تصور الشيء بدون الذاتي عدم
امكان ملاحظته مجردا عنه لا ان معنى امكانه بدون العرضي امكان ملاحظته
مجردا عنه انتهى كلامه ان اراد انه بعد حقيقة فهو ظاهر لان البعد يمنع اجتماعه
مع المعلول ضرورة انه يتوقف على وجوده وعدمه وتصور الملزوم قد يجامع تصور
اللازم وان اراد انه بمنزلة البعد في عدم لزوم الاجتماع كما يدل عليه قوله
مع ان المبادي معدات فان المعدات الحقيقية هي الحركات الواقعة
فيها ونسبة المبادي معدات على سبيل التشبيه نص بذلك
السيد الشريف قدس سره في حواشي شرح الرسالة الشمسية فهو
لا يصلح ان يجعل اجتماعهما قيدا لتقدير الاجتماع وقد اثبت تغاير
في قوله وقيل ان يمنع تغاير زماني التصورين كما لا يخفى وحاصل
معنى اللزوم الذي اعتبره في اللوازم البينة هو ان لا يتخلل زمان بين تعقل الملزوم
تعقل اللازم وبذلك صرح العلامة التفتازاني في شرح المقاصد في بحث
الاضافة ويمنع تغاير زماني التصورين بعد الاستدلال عليه راجع الى دليله
والانصاف غير مبعد وحاصله ان الدليل المذكور انما يتم فيما اذا كان تصور الملزوم
معدا او ذلك غير لازم في جميع اللوازم بالنسبة الى لوازمها البينة لجواز
ان يكون تصور الملزوم على ما مر بالعكس كما لا يخفى
على انه توقف اللازم على ملزومه اصلا بل يكون الامر بالعكس كما لا يخفى
بالنسبة الى الملكات فيما فان الاضافة لما كانت داخلة في مفهوم اتها وتعقل
او مضافة يتوقف على تعقل الملكات لكون خاطرها لما كانت الاعدام موقوفة

أو لا يتوقف شيء منهما على الآخر كالمتضايفين فانهما يحصلان معا من غير
ان يتوقف احدهما على الآخر والاسبقل البعية وخلاصته ان التلازم منحصر في
العلة والمعلول او بين معلولي علة واحدة فعلى تقدير ان يكون اللزوم علة تعتقد
يكون زمان تصور اللزوم مغايرا لزمان تصور اللازم وعلى التقادير الآخر يكون
زمان تصور اللازم هو تصور اللزوم وبما حررناك من توجيه المنع ظهر ان
اعتراض المحقق البحث المدقق بعد نقل هذا والاشتباه بان جوابه الثاني لا يجري
في الاعدام بالنسبة الى ملكا تعاقبا في المتضايفين مبني على عدم التدريج
توجيه المنع المذكور وجه التامل ان وجود الماهية ليس الا وجودات الاجزاء
فلا يكون تصور الكل مغايرا بالذات لتصور الذاتي ولذا قالوا بالتغاير بالاجمال
والتفصيل بين الحد والحدود بخلاف اللزوم واللازم فان تصور اللزوم
مغاير بالذات لتصور اللازم كما لا يخفى والجواب الحق ما ذكره بقوله والا فان
الخ وحاصله ان في الذاتي تصور الذات بدونه غير ممكن لان وجودها وجوده
كان المتصور ايضا غير ممكن وفي اللوازم المتصور ممكن لكن المتصور هو
امكان الملزوم من اللازم مع وجوده كما قالوا ان في الكليات العرضية
فرض الاشتراك ممكن وامكان المفروض محالا بخلاف الجنسي
فان العرض والمفروض فيه محال والتفصيل ذلك في حواشي السيد
السند قدس على شرح مختصر الاصول قوله وبهذا القدر يكفينا في
هذا المقام يعني بهذا القدر من الانفكاك اعني كون زمان تصور اللازم غير
زمان تصور الملزوم يكفينا في الفرق بين الذاتي واللازم واما في قسمة
الخارج من الماهية الى اللازم والمفارق فلا يجب فيه الانفكاك
بمعنى الانفصال وعدم الاستعقاب بما ذكرنا بل يكفي فيه

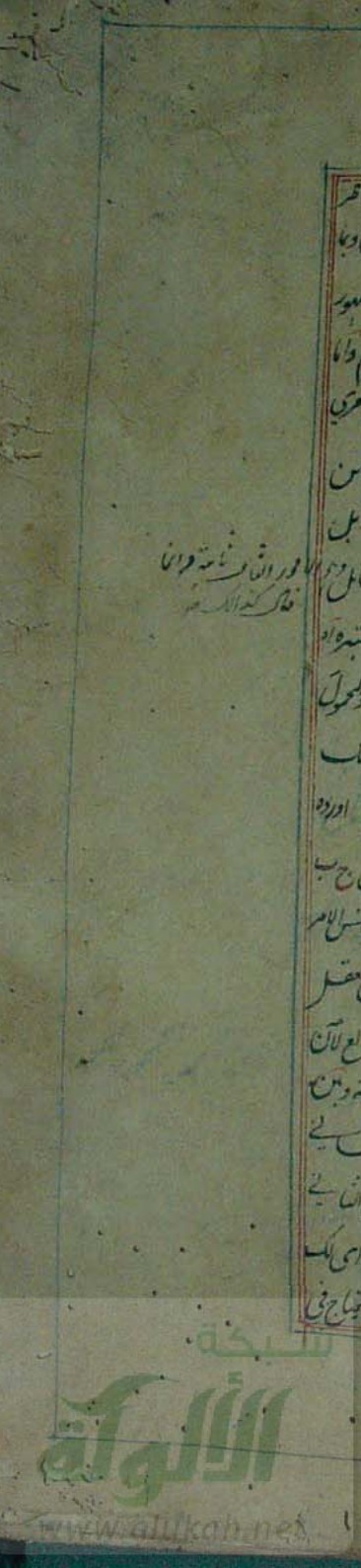
الى دفع ما يتوهم ان القول بالانفكاك يهدم قاعدة اللزوم وحاصله ان الانفكاك بهذا
المعنى لا ينافي اللزوم وعدم الاستعقاب بالمغايرة بالزمان فتامل قوله وقيل
ايضا اه اعتراض ثان على قوله ما يمكن اه يعني ان اريد بالامكان في قوله ما يمكن تصوره
الانسان بدونه الامكان الخاص اعني سلب الضرورة عن جانبي الوجود
والعدم يلزم جواز تصور كنه الشيء بالعرضي وهو محال اذ العارض لا يفيد
معرفة حقيقة المعروض والا لم يكن عارضا اذ المصير محصله ان تصور كنه الانسان
بدون العرضي وتصوره لا بدونه اعني به ما ليس ضروريا فيكون تصور كنهه
بالعرضي جائزا اذ لو امتنع لوجب ان يكون تصوره كنهه بدونه ضروريا هف
وان اريد به الامكان العام اعني سلب الضرورة عن احد الجانبين فمعنى البعية
حاصل في الذاتي ايضا اذ كما يصدق على العرضي ان تصور الانسان بدونه
واجب وكل واجب ممكن بالامكان العام كذلك يصدق على الذاتي ان
تصور الانسان بدونه ممتنع وكل ممتنع ممكن بالامكان العام والمنصف انه
لما لم يقيد الامكان بشيء من الطرفين كان صادقا على كل من الواجب
والممتنع قوله وجوابه اه يعني لا نختار ان المراد بالامكان الامكان الخاص ونمنع
جواز تصور كنه الشيء بالعرضي بان يكون هو سببا لحصوله الذي هو محال
على اللازم جواز تصور كنهه مع العرضي بان يكون متغايرا له فان الجانبين المتغايرين
في كونه ما يمكن اه تصور الانسان بدونه وتصور الانسان لا بدونه اعني مع
لا به اذ المقابل لقولنا بدونه معه لا به فالمعنى تصور الانسان بالكنه متغايرا بالغير
العرضي وتصوره معه ليس ضروريين ولا استحالة فيه فانه يجوز ان تصور
الشيء بالكنه بحيث يلزمه تصور الامور العرضية من اللوازم البينة اقول وبهذا يدفع
ايضا ما يتم لو كان الباء في قوله بدونه للملابسة اما لو كان للسببية فالمقابل ان

المكتبة الألوكة www.alukah.net

بدونه جوابه بالمنع فالسؤال انما وقع ابتداء التسليم في قوله ولو سلم قوله ليعتبر
الامكان بالنسبة الى المقيد يعني ان الامكان في قوله ممكن لتصور الانسان
بدون ندا خل على التصور المقيد بقيد بدونه فالامكان ان اعتبر كيفية لنسبة التصور
الى بدونه حتى يكون المعنى كون التصور بالمكنة بدون العرضي وهو بين الضرورة
يلزم ما ذكر من جواز التصور بالمكنة بالعرضي وان اعتبر كيفية نسبة الوجود الى ذات
التصور المقيد حتى يصير المعنى التصور بالمكنة المقيد بكونه حاصلا بدون العرضي ممكن يعني
ليس وجوده ولا عدمه ضروريا بمعنى انه قد يحصل وقد لا يحصل فلا استحالة فيه
فان الامكان راجع الى ذات التصور لا الى بدونه حتى يلزم ما ذكر نقل منه وتوضيحه
ان قولنا الرومي الابيض ممكن لا يستلزم جواز عدم البياض عن الرومي لان
الامكان ان اعتبر كيفية نسبة الوجود الى ذات الرومي لا كيفية نسبة البياض
اليه فصحيح ان يعتبر الامكان كيفية نسبة الوجود الى ذات التصور الذي يكون
بدون العرضي لا كيفية نسبة اللون بدون العرضي اليه فعدم التصور بدونه مثل
عدم الرومي الابيض بان لا يوجد اصلا لا بان يوجد ولا يوجد وصفا فاما انتهى كلامه
ووجه التامل ان اعتبار الامكان بالنسبة الى التصور المقيد فيما نحن فيه تكلف يابى
منه الذوق السليم فانه تصيير المعنى بخلاف الصانع والكاتب من الامور التي يكون
تصور الشيء الحاصل بدونها ممكنا فانه من العوارض لا بكنه الماهية اقول ويستفاد
منه ان الذاتي الا مالذي يكون لتصور الشيء بالكنه الحاصل بدونه غير ممكن ومن هذا
يخرج جواب آخر للامة من السابق اعني صدق تعريف الذاتي على اللوازم
البينة بالمعنى الاخص وتوان تصور الملزوم بدون اللوازم ممكن لكن المتصور بحال
يخالف الذاتي فان المتصور بدونه غير ممكن او ليس لتصور الشيء الا تصور ذاتياته
فلا يكون بدونه ممكنا بخلاف تصور اللازم فانه مغاير لتصور الملزوم فيجوز تصور

تصوره بدونه وان لم يوجد وبهذا ظهر الجواب الثاني الذي اشار اليه بقوله فتامل قوله
على ان التصور آه اعني ان سلمنا ان مقابل قولنا بدونه به وان الامكان كيفية نسبة
فنقول ان تصور الشيء بالمكنة بالعرضي بان يكون العرضي سببا لحصوله غير ممتنع
او يجوز ان يكون العرضي نسبة خاصة ماهية المعروض يلزم من العلم به العلم بلزمه
كيف لا وقد قالوا انه يجوز ان يكون لمباين نسبة خاصة يلزم من العلم به العلم
بمباين آخر وان لم يطرد في جميع العوارض قوله ويمكن اختيار آه جواب عن الاعتراض
باختيار الشق الثاني وبهذا ظهر الجواب الاسلم الاسبق الى الفهم يعني انا نختار
ان المراد بالامكان في قوله ممكن التصور الانساني بدونه الامكان العام
لكن لا مطلقا حتى يرد انه يتحقق في الذاتي بل مقيدا بكونه من جانب الوجود فمعنى
قوله ممكن تصور الانسان بدونه ان تصور الانسان بالمكنة بدون العرضي
يمكن وجوده يعني عدم التصور بالمكنة بدون العرضي اعني التصور به ليس بضروري
وبهذا المعنى اعني الامكان المقيد يجاب الوجود غير حاصل في الذاتي اذ لا يصح ان
يقال تصور الانسان بدون الذاتي يمكن وجوده بمعنى ان التصور به ليس بضروري
نعم الامكان المقيد بجانب العدم حاصل فيه كما مر يمكن بهذا السبيل يعتبر في الفرق قوله
قد اطلقها على الماهية آه الامكان العام بالنسبة الى الماهية اشتمل الماهية المشروطة
بشرط التشخص كما هو الظاهر وبهذا الاطلاق غير مشهور بين القوم والامكان
الراد به الماهية مع التشخص بعدم شهرته في غير الصنع قال السيد قدس سره
والحقيقة المجردة ليس هوية وفي شرح التجريد وقد يراد بالذات ما صدق
عليه الماهية من الافراد والحقيقة المجردة وليس هوية قوله او ورد الغاية آه يعني
او ورد الغاية في قوله فانكم تثبتون آه اذ انما يكون اشكالا على هذا السؤال ناشئ عما سبق والغاية
في قوله فانكم تثبتون هو دال على تقرره وورود على تاجيله سواء كان نشاء ذلك

فيكون المعنى الامور التي بها المعدومات هي في موجودة او فقد الثبوت بمعنى
سوى الوجود كالتصور مثلا فيكون المعنى الامور التي بها الموجودات ثابتة في
ستوكم ان يلزم لغوية الكلام ثبت ان المنار السوال هو المجموع الامور الثلثة
فاذكره الفاضل المحشي من انه فرق بين المورد والمشار والمشير المورد
ليس لشيء منها تلك التدبر والمطابقة لظاهر قوله اذ لا لغوية في توكك قوله
فلا يحتاج يعني ان رب التقليل وقلة الاحتياج باعتبار قلة المتباينين اعني اسماء
الاذمان القاصرة قوله كما في قتل آه فان المعنى ان ما تعقده وتسميه
واجب الوجود فهو موجود في نفس الامر لان ما هو واجب وجوده يكون في
نفس الامر موجودا فتدبر قوله والحاصل يعني ان اخذ هو موضوع هذا القضية بسبب
الاتفاق والذي هو حقيقة عرفية كما هو التحقيق من مذهب الشيخ من ان القائل
ذات الموضوع او وصفه بالفعل بسبب الفرض مشهور بين الناس
بل هي الحقيقة اللغوية العرفية العامة على ما ذكره المحقق الرازي في شرح
الرسالة من ان ما ذكره الشيخ مطابق للعرف واللغة وقال السيد
السند قدس سره في حواشي المطول ان اهل البيان لا يخالف
اهل العربية اذ هم لبيد وبيان محمولات القضايا بسبب العرف واللغة
ولا يحتاج في امثاله ذلك المعنى الى بيان الا قليلا بالنسبة الى الاذهان القاصرة
الغير الواقفة على الاصطلاح بخلاف قول السائل الثابت ثابت
على ما زعمه فانه اخذ الموضوع بسبب نفس الامر ولذا حكم بلغويته وبخلاف
قولك شوري شعري فانه والخان مفيد لكنه محتاج الى بيان المعنى بالنسبة
الى جميع الاذهان لان اخذ الموضوع والمحمول بعنوان ما به صف الغير المذكور
بمعنى مجازي والمعنى المجازي وان استهر لا يكون بيانا لان المتبادر



لان المتبادر المعنى الحقيقي على الفرض الموضوعة وبهذا المعنى قوله في الحاشية الآتية هذا ما ظهر
الى قوله هذا الكلام مفيد وقوله والاشكل الجواب انتهى ما نظر الى قوله ربما يحتاج الى البيان وبما
ذكرنا اندفع ما قاله بعض الفضلاء من اخذ الموضوع على الوجه المذكور كما هو المشهور
فيما بينهم كذلك اخذ طرفي شعري شعري على الوجه المذكور مشهور فيما بينهم وما
بالنسبة الى القاصرين فيهما متساويان والفرق غير بين لان اخذ طرفي شعري شعري
على الوجه المذكور والخان مشهور لكنه مجاز والمعنى المجازي لا بد له من
البيان البتة بخلاف اخذ الموضوع على الوجه المذكور فانه حقيقة اصطلاحية بل
لغوية وعرفية العامة فلا حاجة الى البيان قوله ليس مثل السوال الذي ذكره السائل وهو
الامور الثابتة ثابتة فانا
اولا فرق بين الامور الثابتة وبين الثابت كما نقل عنه قوله اذ قد اعتبره آه
يعني ان السائل اعتبر المثال متحد الموضوع والمحمول لاحظ الموضوع والمحمول
بسبب نفس الامر ولذا حكم بلغويته وفيه اشارة الى انه لو لم يعتبر كذلك
بل لاحظ الموضوع بسبب الفرض كما هو التحقيق يكون مفيدا وبهذا اندفع ما اورده
بعض الفضلاء من ان الفرق بين العنوانات تكلف لانا اذا قلنا على حسب
يكون معلوما بسبب اللغة والعرف ثبوت البارح بالفعل بسبب نفس الامر
كما هو ظاهر مذهب الشيخ وقيمة المتاخرون او بالفعل بسبب فرض العقل
على ما هو تحقيق مذهب الشيخ كما حققه الرازي في شرحه للمطالع لان
مقصد الشيخ ليس انه فرق بين عنوان قولنا حقائق الاشياء ثابتة وبين
عنوان الثابت ثابت حيث اخذ الاول بسبب الفرض والثاني
بسبب نفس الامر بل مقصوده ان السائل قد اخذ العنوان في الثاني
كذلك وليس قولنا من ذلك القبيل قوله ولك ان تقول آه اي لك
ان تقول في توجيه وربما يحتاج ان قولنا حقائق الاشياء ثابتة فلما يحتاج في

المكتبة الألوكة www.alukah.net

في افادته الى البيان لعدم ظهوره بالنسبة الى الاذهان القاصرة لكن ذلك
البيان ليس بطريق التاويل والصرف عن الظاهر المتبادر لشهرة المعنى المراد
منه وتبادره كونه صريحا حقيقيا بخلاف شعري شعري فانه يحتاج الى التاويل و
الصرف عن الظاهر لعدم شهرة معنى المراد منه وتبادره وعلى تقدير شهرته
فهو معنى مجازي والفرق بين هذه التوجيه والسابق ان السابق كان
ناظرا الى كلمة التنزيل حيث قال فان شعري شعري يحتاج البتة الى بيان
معناه لغة وهذا ناظر الى مدلولها اعني الاحتياج الى البيان حيث قال
فانه يحتاج الى التاويل وفيه انه لا يكون لقوله ولا مثل البوالنجم وشعري
شعري مدخل في بيان عدم اللغوية الا ان يراد به افادة ظهور الافادة
في هذا القول وعدم ظهوره في شعري شعري كذا نقل منه وما قاله الفاضل
العلمي انه ان اراد ان حقائق الاشياء مستقلة في الموضوع له وليس فيه
مجاز فهو امر بديهي البطلان وان اراد ان المعنى المراد والمكان مجازيا
لكنه لشهرته صار كالحقيقة في افهامه من اللفظ من غير احتياج الى القرينة
فهو لا يوجب الاستغناء عن التاويل ليس بشيء لان المعنى المراد منه
حقيقي عرفي لا مجازي على ما قالوا لان التحقيق عن مذهب الشيخ ان عقد
الوضع هو التئام ذات الموضوع بمفهومه بحسب الاعتقاد قوله وذا المعنى
لا يحصل بحمل اه دفع لتوهم كون شعري شعري غير محتاج الى التاويل
لان الشعر المقيد بالآن والمعهود بما مضى او المتصف بالبلاغة بعض
من اشعاره فلو حمل اضافة شعري للعهد لكان المراد ان بعض
شعري المعهود هو شعري الآن كبعض شعري المعهود هو المقيد
بما مضى او المتصف بالبلاغة يكون سفاهة على ما هو الظاهر المتبادر من بعض

من معنى التحقيق للاضافة بلا تاويل وحاصل الدفع ان معنى العهد هو ارادة
بعض الاشعار المعينة وانما لاحظ فيه التقييد كونه الآن وفيما مضى او موصوفا
بالبلاغة فهما لا يدل عليه الاضافة فارادته ليس الا بالتاويل والصرف عن الظاهر
وكم من فرق اه اي كم من فرق بين شعري الآن شعري فيما مضى
او هو المعروف بالبلاغة لتقدم دلالة ارادة البعض على التقييد المذكور
لشيء من الدلالات على ان العهد يقتضي الذكر الحقيقي لفظا او تقديرا
او الكلي والكل منتف هنا كذا نقل منه وباذكر ما اندفع ما قاله البعض
الفضلاء ان شعري الآن كشعري فيما مضى او المعروف بالبلاغة بعض
الاشعار المعينة لكن بالتعيين النوعي والتعيين المعتبر في العهد
ليس مقصورا على الشخص فيجوز ان يراد بالاضافة التعيين النوعي
وهو التعريف بالبلاغة او فيما مضى لان الاضافة انما تدل على ان المراد
بعض الاشعار سواء كان معينا بالنوع او بالشخص اما ان تعينه
باعتبار كونه فيما مضى او موصوفا بالبلاغة فمما لا دلالة عليه لها قوله والشهرة
يعني ان التوجيه المشهور في بيان قوله شعري شعري مما يحتاج الى البيان ان المراد بالبيان
بيان صدق الكلام ومطابقته لنفس الامر وهو البيان بالدليل فالمعنى ان هذا
الكلام صحيح بل يحتاج على هذا التقدير الى بيان صدقه بالدليل بالنسبة الى البعض
الاشخاص كالسوفسطائية فيكون ذكره تاكيد الافادة فان السائل لما اكد الافادة
اكد بانه يحتاج الى الدليل فكيف نكيد كونه صحيح الخلاف التوجيهين السابقين فان
في ذكره تنبيها على ظهور الافادة على ما مر قوله ويرد عليه ان شعري اه يعني يرد
على هذا التوجيه ان شعري شعري ايضا قد يحتاج الى تاويل وتقدير اذ لا يثبات ان
شعري كشعري الآن فيما مضى او الشعر المعروف بالبلاغة من بين اشعاره خصوصا

الألوكة
www.alukah.net

فلا بد من تقدير الثبوت ليفيد ان العلم بوجوه الحقائق متحقق فقد غلط في توجيهه غلطين
الاول ظن وجوب التقدير حيث قال لا يتم غرض الاستدلال الا به آه ولا معنى للعلم
بها الا التصور بها والتصديق بحال باحوالها فلا حاجة الى التقدير الثاني ظن كفاية العلم
بالثبوت والا فلا وجه لتخصيص التقدير به اذ لا بد من العلم بالاحوال ايضا على ما سيجي
اقول ويمكن توجيه الكلام من قدر الثبوت بحيث لا يرد عليه غلط الشارح
بان المراد ثبوتها اعم من ثبوتها في انفسها او ثبوت الاحوال لها فيشمل العلم
بالاحوال ايضا قوله فقد غلط غلطين نقل منه الاول ظن كفاية العلم بالثبوت فلذا
قدره ولم يقدر غيره والغلط الثاني ظن وجوب التقدير قوله والتانيث باعتبار
المضاف اليه نقل عنه فان مصدر ثابت المستفاد الى ضمير الحقائق هو ثبوت
الحقائق فهي ضمنها مصدر مضاف والضمير له كما في قوله تعالى اعدلوا هو اقرب للتقوى
انتهى كلامه قال بعض الفضلاء فيه ان كفاية الاضافة بحسب المعنى في التانيث
محل المناقشة قوله لانه غير مراد لان المقصود من قولنا والعلم بها متحقق الرد على
اللاادرية المنكرين للعلم مطلقا فيكفيهم اثبات العلم الاجمالي بجميع الحقائق ولا حاجة
الى العلم التفصيلي بها قوله وان اريد اجمالا آه اي ان اريد بقوله لا نسلم عدم العلم الاجمالي
بان يلاحظ بوجه ليشمل جميع الحقائق فعدم هذا العلم ممنوع فان قولنا حقائق الاشيا
ثابتة يتضمن العلم بجميعها بوجه الثبوت وهو علم اجمالي مع انه قد سبق ان المراد
بالحقائق حقائق الاشيا والاعتقاد ولا يتحقق بدون العلم وهذا القدر كاف في
العلم الاجمالي قوله لا يقال نحن نقيد العلم آه يعني نختار ان المراد عدم العلم تفصيلا ونقول
انه مضر لان العلم في قوله العلم بها متحقق على تقدير عدم ارادة الثبوت مقيد
بالكنه وذلك لانه لولم يقدر الثبوت يكون المراد بالعلم بها العلم التصوري لانه
المتبادر من العلم بالحقائق انفسها اذ التصديق علم باحوالها ولا بد ان التقييد

لتقييد العلم بالكنه والا لم يحصل الرد على اللاادرية لانهم ايضا معترفون بالعلم بالوجه منها
ان الشك فرع التصور فيصير حاصل الاستدلال انه لا بد من تقدير الثبوت فانه
لولم يقدر لكان المراد العلم بها بالكنه وهو باطل للقطع بانه لا علم بالحقائق تفصيلا فضلا من
ان يكون بالكنه والفاضل الجلبي فهم ان مقصود المحشي ان تقييد العلم بالكنه على تقدير
ارادة الثبوت فاعترض بان بينهما تنافيا لان الاول علم تصوري والثاني
علم تصديقي فكيف يصح ان يقال نحن نقيد العلم على تقدير ارادة الثبوت بالكنه
ولا يخفى ان ما ذكره بعيد من المقصود بمراحل والفاضل المحشي في قوله نحن نقيد
العلم بالعلم المذكور في قوله اذ لا علم بجميع الحقائق ولا يخفى ان قوله في الجواب لا دليل
عليه مع ان تعميم الشارح ينافيه آبٍ من ذلك قوله لانا نقول لا دليل آه لا دليل
على تقييد العلم بالكنه واما الرد على اللاادرية فهو يحصل بدونه بان يكون المراد
العلم الشامل للتصور بالكنه وبالوجه فيكون المعنى العلم بالحقائق اي تصورها بالكنه
او بالوجه متحقق قوله مع ان تعميم الشارح آه يعني ان تعميم الشارح العلم في قوله والعلم
بها بحيث يشمل التصور والتصديق حيث قال من تصوراتها والتصديق
بها باحوالها ينافي ان يقيد العلم بالكنه لان التقييد بالكنه مبني على ان يكون المراد
بالعلم تصورها وان لا يكون العلم بها شاملا للتصديق بها باحوالها على ما مر
وقول الشارح يدل على شموله التصور والتصديق قوله ولو سلم البطلان آه
يعني لو سلم ان المراد العلم بالكنه لكن لا يلزم من البطلان بعد التقييد اي العلم
بالكنه وجوب تقدير الثبوت بل يجوز ان يترك القيد اعني بالكنه ويكون المراد
بها العلم مطلقا سواء كان تصورا بالكنه او بالوجه او تصديقا بها باحوالها كما فعله
الشارح اذ الخلاص من ذلك البطلان كما يكون بتقدير الثبوت يكون بترك
القيد المذكور وتعميم العلم ايضا كما لا يخفى وحاصل الجواب انا لا نسلم تحقق تقييد العلم

شبكة الألوكة
www.alukah.net

على تقدير عدم ارادة الثبوت والسلم ذلك فالقضية الركنية منها الحقيقية فلا يلزم من البطلان
التقييد تقدير الثبوت وذلك لان بين تقدير الثبوت والتقييد بالكلية منع الجمع والامر ان
البطلان بينهما منع الجمع لا يستلزم عدم احدهما بين الاخر بل بين احدهما عدم الاخر فلا يستلزم
عدم تقدير الثبوت بتقييد المذكور وربما يوجد ما اتبع ما قاله المحشي المدقق فيه انه على تقدير
تسليم القيد لا يجوز ترك القيد فيجب تقدير الثبوت لانه انما سلم بتحقق التقييد على
ذلك التقدير فرع بجواز ان يكون البطلان ذلك التقييد بانتفاء قيده لا انتفاء التقدير اذ
لا علاقة بينهما فانا سلم لزوم التقييد لذلك التقدير حتى لا يكون ترك القيد على ذلك التقدير
مكونا لاستحالة التقييد مستلزمة لاستحالة ذلك التقدير فيجب تقدير الثبوت فتدبر

قوله وقد يقال الخ ثبوت الكل الخ وحاصله اراد النقض على ما قال المراد العلم بثبوتها
يعني ان اريد بقوله والعلم ثبوت الحقايق يتحقق التصديق بثبوت جميع الحقايق فهو ممنوع
لجميع ان ثبوت الكل غير معلوم وان اريد التصديق بثبوت بعض الحقايق فلا يجدي
التقييد دليل عن النظر والتقدير الثبوت اذ كما يعلم ثبوت بعض الحقايق يعلم بعض الحقايق
الباقي قال المحشي المدقق ان قبل ثبوت الكل معلوم اجمالا لان ما مر من قولنا
حقايق الاشياء ثابتة يتضمن العلم الاجمالي بالجميع والمراد بذا القضايا فلا يكون العدول
موجبا انتهى كلامه وفيه تامل قوله والجواب ان المراد بالجنس يعني ان المراد بقوله الحقايق
الاشياء ثابتة والعلم بذلك الجنس يتحقق سواء كان في ضمن فرد واحد او اكثر فرجع
الى الايجاب الجزئي وذلك كاف في الرد على المتصم لانه يدعي السالب الكلي
في القابس قوله يرد عليه انه يعني ان ارادة الجنس وان اندفع بها الاشكال حصل
بها الرد على المتصم لكن لا يحصل بها هو المتصم من التحقيق بقابس القضيتين لان المتصم
منه التنبيه على وجود ما شاء من الامكان والاعراض وتحقق العلم بها ليتوسل به
الى معرفة الصانع على ما صرح به الشارح وقد لا يمكن ان المراد بالجنس لا يلزم ان يكون ثبوته

الشبكة
الألوكة
www.alukah.net

ان يكون ثبوته والعلم في ضمن ذلك البعض لجواز ان يكون في ضمن فرد اخر ولو
ما شاء فلا يحصل التنبيه على وجوده قوله وجوابه ان المراد انه يعني ان المراد في قوله
التنبيه على وجود ما شاء هذا التنبيه على وجود جنس ما شاء اذ التوسل الى معرفته
الصانع انما يتوقف على وجود المحدثات والعلم بها سواء كان ثمة ما شاء هذا ولا قول
بهذا الجواب لا يدفع الاعتراض اذ وجود جنس ما شاء هذا لا يكون الا في ضمن ما شاء هذا
لان معنى قولنا التنبيه على وجود ما شاء هذا التنبيه على وجود ماهيته ما شاء هذا سواء كان
في ضمن فرد واحد او اكثر كما ان معنى قولنا جنس حقايق الاشياء ثابتة ان
ماهية حقايق الاشياء ثابتة سواء كان في ضمن حقيقة واحدة او اكثر على ما هو
مدلول لام الجنس نعم يدفعه اذا كان المراد بالجنس الجنس المنطقي اعني المعقول
على متكثرين اذ يجوز ان يكون وجود جنس ما شاء هذا بهذا المعنى في ضمن ما شاء
او غيره لكونها فردين لكن حمله على هذا المعنى بعيد غاية البعد مع ان تقدير لفظ الجنس
ايضا بعيد لا يدل عليه قرينة فالجواب الماسي على اللبيب بالجنس المنطقي او البليس
تامل لتعرف قوله فالكلام السابق اعني قوله التنبيه على وجود ما شاء هذا على
حذف المضاف وهو لفظ الجنس قال الفاضل المحشي لا حاجة الى تقدير
المضاف لان ما في قوله ما شاء هذا اما موصولة او موصوفة وايا ما كان فيفيد
يفيد معنى الجنس او معنى الاستغراق على ما علم في موضعه وقد حذفت كلمة ما هنا
على الجنس انتهى كلامه ولا يخفى انه ليس بشيء لانه يصير المعنى التنبيه على وجود الجنس
الذي هذا وجنس شاء هذا والجنس ليس بشاء هذا اصلا فلا بد من تقدير المضاف
ليكون المعنى التنبيه على وجود جنس الافراد التي يشاء هذا تامل قوله او نقول انه
يعني او نقول التنبيه على وجود ما شاء هذا حاصل مع ان الكلام السابق ليس على حذف
المضاف لان نور الكلام اعني قولنا حقايق الاشياء ثابتة تنبيه على وجود جنس

الباعث على تخصيصه النسبة ان قوله اذ ليس قضية بديهية اه وليس لما ادعوه
وهو انما يدل على عدم تحقق النسبة فقط وليس كذلك لانه بيان لمنشاء
غلطهم فيجوز ان لا يختص مذهبهم ويختص منشاء مذهبهم قال في شرح
المواقف ومنهم فرقة يسمى بالعنادية وهم الذين يعاندون ويدعون انهم
جازمون بان لا موجود اصلا وآخرون مذهبهم من الاشكالات التعارضية
قوله وبه يظهر اه اي ما 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 اخر مطلقا قوله فتخصيص اه يعني ان
تخصيص الشارح انكارهم بحقائق الموجودات بالذكر حيث قال ومنهم من
ينكر حقائق الاشياء جرى على وفق ما سبق فان الكلام في ثبوت
حقائق الموجودات قوله والاظهر اه يعني ان الاظهر ان يحمل الاشياء هنا
اي في قول الشارح منهم من ينكر حقائق الاشياء على المعنى الاعم الشامل
للموجود والمعدوم اعني ما يصح ان يعلم ويخبر عنه قوله اي تقررها يعني ليس
المراد ما لثبوت هنا الثبوت الخارجي بل الاعم الشامل للموجود
والمعدوم ولو مجازا وهو تقررها وامتيازها مع قطع النظر عن فرض الفارض
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 الاعتقاد قال الفاضل الهندي اي تقررها
وكونها على قرار واحد فانه لما كان احوال الاشياء بحسب الاعتقاد فلو
اعتقدنا في بعض الاوقات وجود شيء فهو موجود ثم اعتقدنا عدمه
فهو معدوم فلا يكون شيء من الاشياء متقررا وقارا في شيء من الاوقات

من الاوصاف وانما فسرنا الثبوت بالتقرر لانهم لا ينكرون الثبوت مطلقا
لما عرفت من ان لو اعتقدنا ثبوت الشيء فهو ثابت على رأيهم لكن
بالنسبة الى المعتقد انتهى كلامه وفيه بحث اما اولا فلان التقرر على مذهبهم
مع انه خلاف المصطلح يكون اخص من الثبوت لانه اراد به الوجود الذي
يكون على قرار واحد حيث قال لا ينكرون الثبوت مطلقا والثبوت هو
الوجود سواء كان على قرار واحد اولا فلا يكون قوله حقائق الاشياء ثابتة
ردا على العنادية لانهم ايضا قائلون بثبوت الحقائق وانما ينفون منها التقرر
ولو حمل الثبوت في قوله حقائق الاشياء ثابتة على التقرر لم يكن لذكر
ترادف الثبوت والوجود والكون مع ترك المعنى المقصود وجه
واما ثانيا فلان ما ذكره وجها لتفسير الثبوت بالتقرر وهو قوله لما عرفت اه
جار في التقرر بان يقال لو اعتقدنا تقرر الشيء فهو مستقر على رأيهم
لكن بالنسبة الى المعتقد فيعني ان لا ينكرون التقرر هذا قوله مذهب
كل قوم حقا اه فانقيل ما معنى الحق والباطل ههنا اذ ليس ههنا نسبة خارجية
ليطابقها الحكم اولا اجيب وهو اذهب اليه النظام وهو مطابقة الحكم للاعتقاد
وعدم مطابقته له اقول قد سمعت مني سابقا الغنى عن اعتبار مذهب المتكلم
مع انه على هذا لا فائدة في ايراد هذه المقدمة بعد القول بان الحقائق
عندهم تابعة للاعتقادات قوله مذهب الزعم بمعنى القول الباطل وهو قول
الدال على نسبة لا يطابق الواقع سواء اعتقدها القائل او لا فلا يرد ما قال بعض
الافاضل ان القول العاري عن الاعتقاد لا يوصف بالبطلان ولا بالزعم ويؤيده
ما قالنا ما قال السيد في المطول لا يتم الشكوك ليس بخبر ليكون صادقا او كاذبا
لانه لا حكم معه ولا تصديق بل مجرد تصور كما صرح ارباب المعقولات لانا نقول

ما قاله بعض الفضلاء من ان عدم وجود العلم عند كثير من المتكلمين لا يفيد نفي كونه ملزوما
او لا يجب كون المتكلم به معتقدا من تمسك به اذ قد يعتقد الخصم انه لا يتم الالزام
عليهم بل بتوسع دائرة مقالهم لان التمسك به المتكلمون وهم لا يقولون بوجود العلم
حتى يرد ما ذكر قوله لا يقال اه حاصله انه لا حاجة في توجيه الالزام على تقدير ان يكون
انكارهم مقصورا على الموجودات الى ما ذكر بل هو تام بدونه لان تردد المدعى
في التحقق بمعنى الوجود فمعنى المعنى ان لم يوجد في الخارج نفي الاشياء فقد
ثبت شيء منها وان وجد النفي في الخارج فقد ثبت امر موجود في الخارج
ولا شك ان تلك المقدمات مستدركة لانه تردد بين وجود النفي وعدمه
فان قالوا العدم يلزم وجود الاشياء وان قالوا الوجود وهو المدعى قال الخاصل
الجلبي في تحرير هذا السؤال يعني ان هذا الايراد مشترك الورود بين قول ذلك
المتوهم وبين قول الشيخ ان الشيء قد افاد الوجود في الدليل الالزامي
لان تردد هذا الالزام في التحقق او تحصل التردد في نفي الاشياء اما متحقق او غير متحقق
وهو اي التحقق بمعنى الوجود فيحتاج كلامه ايضا الى المقدمات المذكورة والالزام
ثبت وجود شيء من الاشياء على التقدير الثاني اي على تقدير تحقق النفي
انتهى اقول فيه بحث لانه ان اراد انه يحتاج لتصحيح شقي التردد الى هذه المقدمات
ان يكون تردد في الامور الممكنة الوجود فانه اذا لم تبين تلك المقدمات
وجود النفي يكون الشق الاخير محض احتمال فرض على ما اشعر به قوله فيحتاج
كلامه ايضا الى المقدمات المذكورة فمقبول كون التردد بين الامور الممكنة
ليس بلازم اذ يجوز وقوعه في الامور الممتنعة لطريق الفهم بحيث لا يمكن له المتكلم
على علوه كتب وان اراد انه على تقدير فرض الشق الثاني لا يلزم تحقق
شيء من الاشياء بدون تلك المقدمات على ما اشعر به قوله والالزام ثبت

والالزام ثبت وجود شيء من الطائفين على تقدير شق الثاني فهو دليل بديهة
لانه اذا فرض وجود النفي فقد ثبت المدعى سواء كان معلوما في نفسه او لا
قوله لانا نقول ليس معناه حاصله ان التحقق معناه اي في التردد ليس
بمعناه المنفي اعني الوجود الخارجي اذ لو كان بمعناه لا يكون الشق الاول
من التردد اعني قوله ان لم يتحقق نفي الاشياء 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 موجودة 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 ملك الاشياء
متصفة بالنفي المعدوم كما لمنع التصف بالامتناع المعدوم قوله عدم تمامه على
الاذعان ظاهر لانهم لا يدعون الجزم بمقدمة من المقدمات حتى يتصور النزاع
معهم بخلاف الطائفتين الباقيتين فان الغارية يدعون الجزم بعدم التحقق و
العنادية بعدم ثبوتها في انفسها قوله ففيه تامل نقل عنه وجه التامل وهو ان حاصل
قولهم بنفي تقرر الاشياء وثبوتها انه لا نسبة محققة في نفس الامر متقررة حتى
يمكن ان يقال ان لم تتحقق نسبة النفي في نفسها فقد تحقق نسبة الثبوت
اذ الواقع لا يخلو عن احد النسبتين فلم يرد عليه مثل ما اورد في الزام الغارية من
ان عدم ارتفاع النقيضين من جملة المحالات عندهم انتهى يريد ان ليس مرادهم
بهذا القول نفي التقرر في نفسه او لا نزاع في كونه اعتباريا بل مرادهم نفي نسبة
التقرر الى الاشياء فالمراد بقوله لا نسبة محققة انما هي جنس نسبة التقرر الى
الاشياء او نفي جنس مطلق النسبة لانه اذا لم تثبت نسبة التقرر لم تثبت
شيء من الترتب وبالجملة فحيث يمكن ان يقال ان لم تتحقق نسبة النفي فقد تحقق

حقيقة من التعلق في نفس الامر فنفيه اثبات بعض المفهوم وغير وعليه ان عدم تعلق الوقوع
عن احدهما ممثل تابع لاعتقاد ما وليس في نفس الامر شيء منهما هذا حاصل ما نقل عنه
فان قلت ان اريد بقوله الواقع لا يخلو عن احد النسبتين انه لا يخلو عن تحقق احدهما
كما يدل عليه السياق فلا يلائم ان يكون ذات احدهما فيه الا يرى ان يقال
من لسبة ثبوت الامتناع وسلبه الى شريك الباري مع تنافيهما متحققة في نفس الامر
فالتالية فلو صح كان ذهنية والاولى فلا صح لو كانت متحققة في نفس الامر يوجب تحقق طرفيها
مع انه متصف بالامتناع فيه يكفي اتصاف شيء لشيء لا يستلزم ثبوت النسبة
فضلا من ثبوت النسبة كما تقرر في موضعه وان اريد ان الواقع لا يخلو عن
ذات احدهما يعني ان الاشياء اما متصف بهذا او بذاك فيختار انها بالنسبة
السلب ولا يلزم من اتصاف الاشياء بها تحققها وثبوتها حتى يكون اثبات
بعض مفهوم لجواز ان يكون اعتبارا مع اتصاف الاشياء بها كما في لزوم اللازم
ووحدة الوحدة الى غير ذلك مما تكرر نوعه قلت قد مر ان ليس المراد بالتحقق
الوجود بل التقرر والتميز في نفس الامر فاذا كان النفي امرا في نفسه كان متميزا
عما هو فرض محض دلوني الذهن ولا يكون تابعا للاعتقاد والفرض كما زعمه الفاضل
هذا ما عندي وقيل عند غيري احسن من هذا فقال في شرح المقاصد
تاييد لقوله فيضعه تامل يعني انه تام على الهندية على ما قال في شرح المقاصد و
اشاره الى ان بين كلاميه نوع تدافع حيث اعترفوا بتحقيقه اثبات الشيء ولفيه
وفي بعض النسخ بتحقيقه اثبات او نفي والتردد للمصنف الى قوله احدهما اعني الكفار
القائلين واد عائهم كونها خيالات وانكار ثبوتها واد عائهم كونها تابعة للاعتقاد وانما اوردنا
كلمة او مع انهم اعترفوا بها نظرا الى ان في اثبات التناقض يكفي احدهما قوله هذا دليل
الاورية وقيه اشارة الى دليل الهندية الحاجب قال الصفراوي يجد السكر

يجد السكر مرا قوله حاصله انه لا وثوق بالعيان اه اما انه لا وثوق بالعيان اي
بالبديهة فلتطرق التهمة الى الحس وبديهة العقل واما انه لا وثوق بالبيان اي
بالدليل فلتقدمه على العيان فقاده فساده قوله وعرضهم اه وقع لبابتوهم
من ان في كلام الاورية تناقضا فان تمسكهم بما ذكر يدل على ان غرضهم
اثبات امر او نفيه اي الجزم بثبوت امر او انتفائه مع انهم يدعون الشك في
جميع الحقائق بل في الشك ايضا وجه الدفع ظاهر قوله اطلاق اللفظ بناء على زعم
الناس والا فهم لا يكون في وجود الحس وفي افادته وفي غلطه بل في الشك انهم
قوله قلت قد استعار اه كما في قوله تعالى قد يعلم الله المعوقين قوله على ان العلة اه
اي لجواز ان يكون الغلط قليلا بالنسبة الى الاحساس الواقعي كثيرا في نفسه
فيكون المعنى والحس يغلط غلطا قليلا بالنسبة الى عدم غلطه وكثيرا في نفسه قال
بعض الفضلاء هذا مبني على ما هو المشهور والتحقيق ان قد الداخلة على المضارع تفيد
القلة بحسب الزمان ولا شك ان ثبوت القلة بحسب الزمان لا ينافي الكثرة الا
بحسب المادة تامل قوله ان قلت لعل اه اثبات للمقدمة الممنوعة بقولنا غلط الحس اه
فان الاورية تسلموا ان الحس قد يغلط في بعض المواد وحتى كان كذلك
يجوز ان يغلط في جميعها فليس يجوز ان يغلط في جميعها فلا يكون مفيدا للعلم وقع
الشك كبرى القياس تاما لانه اذا كان غالطا في بعض المواد لزم جواز غلطه في جميعها
فان الغلط في البعض انما هو لاسباب جزئية وهو لا ينافي الجزم في بعض اخر بسبب
انتفاء جميع الاسباب الموجبة فاورد المستدل وقال ان قولنا حتى كان الغلط في
بعض المواد يجوز ان يغلط في جميع المواد ثابت بجواز ان يكون الغلط العام سببا
عاما متحققا في جميع المواد فالجزم بانتفاء متعلق بسبب الغلط متعذر فلا يحصل الجزم
ببعض المواد وهو المطلوب وبما حررنا ظهر ان جواز وجود السبب العام كاف

المكتبة الشاملة
www.al-maktabeh.com

في اثبات المقدمة الممنوعة لانه رد على السيد ما قاله الفاضل اليزدي من ان قول الشارح
فلفظ الس آه في قوة السالبة فلا وجه لقول المحشي ان قلت لعل آه اما آه ولا
فلا نه اورد كلامه لعل المفيد للتجويز دون الاحتمال دون الجزم واليقين فلا يتم به اثبات
المقدمة الممنوعة واما ثانيا فلان السيد لم يدع الجزم باتحاد مطلق الاسباب
حتى يتوجه عليه قوله فمن اين يجزم باتحاد مطلق اسباب الغلط ليس شيء
قوله قلت آه حاصله منع المقدمة القائلة بانه يجوز ان يكون سبب عام للغلط العام
بالكل ذلك قال بديهة العقل جازمة باتحاده في بعض الموارد كما في مثال ادراك
علاوة العسل جزما وبالا يتطرق اليه شائبة وهم الغلط والامكان تحققه في
نفسه لا ينافي الجزم العادي المذكور كما في العلوم العادية فانا نجزم ان جبل احد
لم يقلب ذهبا جزما يقينيا مع امكان الانقلاب في نفسه وقد يقال لا حاجة لنا
الى الجزم بذلك بل الواجب اتحاده في نفس الامر ومصداقه حصول الجزم بالموجود
من بداهة العقل وفيه بحث لان مناط السالبة لما صار متحدا بالغلط لا يكفي في
حصول العلم عدم غلطه في نفس الامر بل لا بد من العلم بكونه صحيحا غير غالط قوله وان
صح ذكره آه وذكر المذكور الماخوذ من الذكر المضموم في تعريف العلم لعدم اختصاصه باليقين
بل يوجد في الظن والجهل المركب كما ان العلم المعرف هنا كذلك واما قوله الفاضل
المحشي في توجيه العبارة حتى انه اشارة الى رد ما قيل من جعل المذكور من الذكر بالضم
يلزم تعريف الشيء بنفسه لانه بمعنى العلم فلا يجوز التعريف به فاجاب بان الذكر بالضم
اعم من العلم لتساوله الظن والجهل المركب لان كلا منهما حصل بالقلب كما ان العلم
يحصل بالقلب فجاز التعريف به ليس بشيء اذ لا معنى لتوهم الدور لان الذكر
بالمعنى اللغوي والعلم المعرف بالمعنى الاصطلاحي على انه اذا كان المذكور علما والعلم
حاصلا يجب ان يحمل التجلي على الانكشاف التام ليكون التعريف بالاجلى فلا معنى

فلا معنى لقول الشارح اي يتضح ويظهر فانه لعم للتجلي بحسب اللغة يشمل التام وغيره ويدل عليه
قوله لكن ينبغي ان يحمل التجلي آه قوله حلا آه علة لقوله وانما لم يجعله من المضموم وفي شرح
المقاصد ما يشعر بانه من الذكر المضموم حيث قال اي صفة يكشف بها ما يذكر ويلتفت
اليه لكن قال بعده وقد يتوهم ان المراد بالمذكور المعلوم الا انه ترك ذكر المعلوم اتكالا
من 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 من المعلوم بل لاجل توهم
ان ذكر المعلوم يستلزم الدور وان تغيير مدفعه وانما قال الفاضل اليزدي من
ان بين ما ذكره هنا وبين ما ذكره في الشرح المقاصد تدافع حيث جعل المذكور فيه
من الذكر المضموم فليس بشيء لان اختيار توجيه قال آخره في اخره ليس من التدافع
في شيء قوله لكن عده يخالف العرف آه نقل عنه ولا يمكن الفرق في الادراك
الحسي بين البهائم وغيرها وجعل الاحساس من العلم عما لما شعر به كلمة من
في قوله لبس قامت هي به غير مفيد لانه يرجع الى مجرد تكلم واصطلاح انتهى ويمكن
ان يقال ان العلم المنفي عن البهائم هو العلم الغير الاحساسي واما العلم الاحساسي
منها ثابت لها فلا منافاة وقيل المراد بادراك الحواس ادراك العقل بالحواس
لا نفس الاحساس بدليل قولهم المدرك انما هو العقل بدليل انه سيجيء ان
الحواس انما هي آلات للادراك فلا يرد المنافاة قوله اي نقيض التميز فيكون
التقدير صفة يوجب تميز الا يحتمل النقيض التميز والمعنى بانه امر تحقيقي قائم بمحله
اعني النفس يوجب لها ان تميز شيء عما عداه تميز الا يحتمل ذلك الشيء
المتعلق نقيض ذلك التميز فلا بد من اعتبار الجعل لان التميز الذي اوجبه
الصفة انما هي صفة له فان التميز هو النفس والصفة آلة للتميز فلذا قيل توجب
تميزا ولم يقل تتميز تميزا ولا بد من اعتبار المتعلق فان تميزه انما هو لشيء متعلق

هو الذي لا يحتمل النقيض التميز بقوله صفة تتناول العلم وغيره من الصفات
كالبياض والسواد وغيرهما وبقوله توجب تميزا خرج من الحد الصفات توجب بمحلها
التميز فقط لا التميز وهي ما عدا الصفات الادراكية فان القدرة مثلا توجب ان يكون
محلها متميزا من العاجز لا ان يكون محلها متميزا الشيء بخلاف الصفات الادراكية
فانها توجب بمحلها التميز للاشياء كما توجب التميز من الاشياء وبقوله لا يحتمل
النقيض اي لا يحتمل النقيض التميز بوجه من الوجوه خرج الظن والشك والوهم
والجهل المركب والتقليد فان الظن والشك والوهم توجب بمحلها تميزا يحتمل
النقيض في الحال والجهل والتقليد يوجب تميزا لا يحتمل النقيض في الحال امافي الجهل
فلان الواقع في نفس خلافه يجوز ان الجاهل عليه فيما بعده وامافي التقليد فلعدم استناده
الى موجب من حس او بديهة او عادة او برهان فيجوز ان يزول بتقليد اخر
ثم الامكان العام المعرف العلم الشامل لعلم الواجب وغيره يجب ان يترك
الايجاب المفهوم من قوله يوجب عاما سواء كان بطريق السببية كما في
علم الواجب او بطريق العادة كما في علم الخلق والامكان المعرف علم الخلق يجب
تخصيصها بالايجاب العادي على ما هو المذهب من استناد جميع الممكنات
الى الله ابتداء فالمعنى ان العلم صفة قائمة بالنفس يخلق عقيب تعلقها بشيء
ان يكون النفس متميزا به لا يحتمل النقيض قال بعض الفضلاء انما احتاج
الشك والوهم من تعاريف العلم لا يوجد لان كلا منهما تصور على ما بين في
موضعه والتصور داخل في التعاريف بناء على انه لا نقيض له اصلا فلا وجه لاخراجه
بل لا وجه لهذه الصفة اصلا لان الشك والوهم من حيث انه تصور بالنسبة من حيث
هي هي لا نقيض لها وهما بهذا الاعتبار داخلان في العلم وانما باعتبار انه يلاحظ في كل منهما
بالنسبة مع كونه احد من النفي والاثبات على سبيل التجويز المساوي والمرجوح

او المرجوح وبهذا يحصل التردد والاضطراب فلا نقيض فان النسبة من حيث تتعلق
بها الاثبات يا قضيها من تعلق بها النفي وبها بعد الاعتبار خارجان من العلم
صرح بهذين الاعتبارين السيد السند قدس سره في حاشيته شرح
مختصر الاصول قوله كما هو الظاهر لانه الاسبق الى الفهم او سيذكر صريحا ولانه موافق
لما قالوا ان اعتقاد الشيء كذا مع ان لا يكون الا كذا علم ومع احتمال انه لا يكون كذا
احتمالا مرجوحا ظن وفيه اشارة الى جواز وجه اخر لكنه غير ظاهر بان يراد بنقيض
المتعلق ويكون المراد بالتميز المعنى المصدري اعني الكشف والايضاح فالمعنى صحة
يوجب لمحلها ان يكشف لمتعلقها بحيث لا يحتمل المتعلق نقيضه وح يكون
الصفة نفس الصورة والنفي والاثبات لا ما يوجبها او يكون المراد بالتميز نفس
الصور في التصور والنفي والاثبات فح يكون الصفة ما يوجبها وهو بعيد ما فيه
لان الشيء لا يكون محتملا لنقيضه اصلا اذ الواقع لا يكون الا احدهما فلا وجه لذكره
الا ان يقال ان المتعلق وان لم يكن محتملا لنقيضه في نفس الامر لكن يحتمله عند
المدرك بان يحصل كل منهما بدل الاخر فكل واحد من التصور والتصديق صفة
يوجب لمحلها وايضاحا لا يحتمل متعلقه نقيضه عند المدرك اما في التصور فلا تقار
النقيض واما في التصديق فلان متعلقه اعني وقوع النسبة مثلا في نفس الامر
لا نقيض له اصلا وقوعها فيه فاذا لم يكن التصديق اعني الادراك الوقوع او اللاوقوع
جازما مطابقا ماخوذا من حس او بديهة او عادة او برهان احتمل متعلقه اعني
الوقوع مثلا نقيضه وهو اللاوقوع واذا كان بجميع الشرائط الماخوذة لا يكون
متعلقه محتملا نقيضه اصلا لا في الحال ولا في المآل فيكون متعلق التصديق على
هذا التقرير وقوع النسبة او لا وقوعها لا الطرفين اذ لا معنى لاحتمال النقيض فيهما
وبهذا اعني حمل الاحتمال على حصول احدهما بدل الاخر مع ان التصادر من

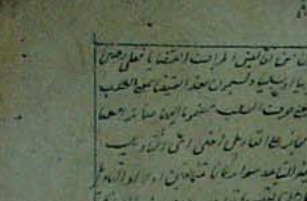
احتمال الشيء الامر انه يجوز ان يتصف به كما يتصف به لما في الاعتقاد والظن فان لم فيه يجوز ان يتصف به ونقيضه نحو وجود عدم الظهور في الوجه ويحتمل ان يراد بنقيض الصفة وصحيح تحريره الله تعالى قوله عدم الاحتمال صفة لمتعلقه اه يعني ان ضمير الفاعل المستتر في يحتمل راجع الى المتعلق الدال عليه لفظ التميز فان التميز انما يكون بشيء وانما لم يكن راجعا الى نفس التميز لانه لكان الزاد به المعنى المصدري فلا نقيض له اصلا في التصور ولا في التصديق والكان الزاد به التميز اعني الصوت والنفي والاثبات فلا معنى لاحتماله نقيض انفسه الا ان يكلف بمثل ما مر آنفا بان الزاد وجود كل منهما بدل الاخر على متعلقه فح يرجع الى احتمال التعلق لما تقرر مما اشتهر من ان اعتقاد الشيء كذا مع العلم بانه لا يكون الا كذا يرفع احتمال انه لا يكون كذا فانه صريح في ان المتعلق اعني الشيء يحتمل قوله وصف به التميز مجازا وصفا للمتعلق اسم فاعل لصفة التعلق اسم مفعول قوله ثم التميز اه يعني انه اذا كان الزاد بالنقيض نقيض التميز فالزاد بالتميز ما به التميز اي الامر الذي به تميز النفس للشيء لا المعنى المصدري اعني نقيض كون هذا اذ ليس له نقيض يحتمله المتعلق لا في التصور ولا في التصديق وهو الظن وذلك الامر في التصور الصوت وفي التصديق النفي والاثبات مثلا اذا تعلق علمنا بماهية الانسان حصل عند النفس صورة مطابقة لها لا نقيض لها اصلا بحيث يميزها عما عداها واذا تعلق علمنا بان العالم حادث وحصل عندنا اثبات احد الطرفين الاخر بحيث تميزه عما عداه لكن قد يكون مطابقا جازما مأخوذا عن بديهة او حس او دليل فلا يحتمل النقيض اعني النفي وقد لا يكون فيحتمله فملاحظة تعلق العلم انه امر قائم بالنفس توجب لها امرا بها تتميز الشيء عما عداه بحيث لا يحتمل ذلك الشيء النقيض ذلك الامر ويريد بالنفي

ويرد عليه الامور الاول انه يلزم الا يكون العلم نفس الصوت والنفي والاثبات بل ما يوجبها مثلا لا يكون العلم بالانسان صورته الحاصلة عندنا بل ما يوجب تلك الصورة ضروري 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 والمعتبرون العلم بهذا التعريف ينكرونه الرابع ان ارادة الصورة عن التميز عن التميز خلاف الظاهر الخامس ان النفي والاثبات ليسا بتقيضين لارتفاعهما عند الشك اقول ويمكن الجواب عن الاول بان المعرفين للعلم بهذا التعريف يلتزمون ان العلم ليس نفس الصورة والنفي والاثبات فانهم يقولون انه صفة حقيقية ذات اضافة لا تعقد فيه اصلا يخلقها الله تعالى عند استعمال العقل او الحواس او الخبر الصادق او تستتبع انكشاف الاشياء اذا تعلقت بها كما ان القدرة والسمع والبصر كذلك ولذا كتب المحشي في هذا المقام والعلم ليس نفس الصورة بل صفة توجبها وانما هو المشهور من ان العلم هو الصورة الحاصلة فهو مذهب الفلاسفة اتفاقا من باطباع الاشياء في النفس وهم مقهورون ومن الثاني بانه ان اراد بقوله انه يلزم ان لا تكون التصور والتصديق قسمي العلم ان لا يكون العلم منقسما اليهما بالذات فسلم ولا ضرر في ذلك وان اراد انه يلزم ان لا يكون منقسما اصلا فممنوع فان العلم باعتبار ايجابه النفي والاثبات تصديق وباعتبار عدم ايجابه لشيء منهما تصور اشار المحشي الى ذلك بقوله والعلم بهذا المعنى يقسم اه وانما ان التصور والتصديق ليس الا نفس الصورة والنفي والاثبات وقد مر انه ممنوع على مذهب الفلاسفة وعن الثالث ان المراد بالصور هو الوجود الذهني فان مرادهم بالوجود الذهني بالتمثل في الذهن وان هذا بين الوجود الذهني فان مرادهم بالوجود الذهني

ادراك الوجود الخارجي في تمام الماهية وبمائلة وعن الرابع بانه مبني على المسامحة
والاعتماد على فهم السامع للمقطوع بان المحتمل للنقيض هو التميز بمعنى الصورة مع النفي
والاثبات دون المعنى المصدري وعن الخامس بان المراد بالنفي والاثبات
المعنى اللغوي وهو اثبات احد الطرفين للآخر وعدم اثبات احدهما للآخر ولذا جعلوا
متعلقهما الطرفين لا ادراك النسبة واقعة او ليست بواقعة على ما هو
مصطلح الفلاسفة تامل فان هذا المقام مطارح الافكار قوله ومتعلقه الطرفان تعلقا
وقع في عبارة السيد السند قدس سره في حاشية شرح مختصر الاصول
والله ان الارادة بالمعنى اللغوي وهو ما يتعلق بالطرفين اي المنسبة والنسبة
وما يكون متعلقها النسبة اد الوقوع او اللاوقوع او المجموع فمن مصطلحات اهل
المنطق وتدقيقاتهم والمشايخ يتحاشون عن ذلك تعلم والعلم عند الله تعالى اه
جواب سوال وهو ان العلم على هذا التقدير لا يكون منقسما الى التصور والتصديق
وقد سبق تحريرها قوله فان المعاني ليست آه دليل لقوله بناء على عدم اه
يعني ان شمول التعريف لادراك الحواس مبني على انه لم يقيد بالمعاني
بخلاف ما لو قيد ويقال صفة توجب تميزا بين المعاني لا تقبل النقيض فانه
لا يشمل لان المعاني ههنا ما يقابل الاعيان المرئية بالحس الظاهر كلية كانت
او جزئية فخرج الاحساس عن العلم لانه يوجب تميزا بين الاعيان المرئية
وانما ان التقييد بالمعاني وعدمه مبني على ان ادراك الحواس قسم من العلم او
فمن قال انه قسم منه كالشيخ الاشعري ومتابعيه ترك قيد المعاني فيدخل فيه
الاحساس ومن لم يقل انه علم بل هو ادراك مخالف بالماهية للعلم يقيد بالمعاني واراد
قيد المعاني واراد بها ما يقابل الامور المرئية بالحس الظاهر سواء كانت
الباطنة وقال ان النفس مدركة للغرائز المعنية فلم يقيد المعاني بالكلية

بالكلية ومنهم من اشتهى ان يقيد بها بجاهر احترازا عن ادراك الحواس الباطنة فانه ادراك المعاني الجزئية
وليس في ذلك الادراك تجهيل او توهين قوله لكن يرد عليهم آه يعني يرد على من زاد قيد المعاني
انهم صرحوا بان الجزئيات العينية المرئية بالحس الظاهر قد تدرك علما بان تدرك جميع
العوارض الالحقة لها بحيث تتميز عن كل ما عداه بدون حضور هو او ما عند الحس كما اذا
علم زيد قبل رويته لعوارض مشخصة له بحيث تتميز عن جميع اعداه وقد تدرك
احساسا بان تدرك مكتنفة باللواحق والعوارض المادية مع حضور الواحد عند
الحس كادراك زيد عند رويته والمدرك على كلا التقديرين الجزئي والمحسوس مع انه
يلزم على هذا التعريف ان لا يدرك 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 لا عين لان الادراك عند هذا الاعتبار
على وجه كلي او هو بمنزلة كلية تجوز العقل مشتركا بين الكثيرين تعلم
وحظه حضوره المادة لكن الحضور الخارجي في فرد واحد هو ادراك لا مرئي بالحس
في فرد واحد فلا يكون ادراكا للجزئي المحسوس بخلاف ادراكه باحضار ما عند
الحس فانه على وجه جزئي هو ادراك العين المحسوس قوله والامر في ادراكه آه
يعني ان الامر على من زاد قيد المعاني في ادراك العين المحسوس بعد غيبوبته
عن الحس انهم اشكل اذ ليس ادراكه احساسا بغيبوبته عن الحس ولا علما انه
ادراك العين المحسوس على وجه جزئي ضرورة انه ادراك المتخصصات
المحفوظة معا خصوصية المحل كما في الاحساس مثلا الصورة الحاصلة من زيد عند النفس
بعد غيبوبته عن البصر ادراك له والة الملاحظة بحيث يشمع لا تشترك فيها والا يكون ان
يقال تامل وتوهم لان من اللوق قيد المعاني لا يقول بالحواس الباطنة والا لانتقض
تعريف العلم بما قال المحقق المدقق المدرك اولا وبالذات هذه الغيبوبة من حيث

لصدق التعاريف عليه وعد في شرح المطالع من القواعد قوله والتحقيق انه بعد التحقيق
استفاد من السيد السند قدس سره وحاصله ان قسمي النقيضان بالامرين
المتنافيين بالذات اي الامرين الذين يتنافيان وتيدا فان بسبب التقيد
لذاته تحقق احدهما في نفس الامر انتفاء الاخر فيه وبالعكس كالايجاب والسلب
فانه اذا تحقق الايجاب بين الشيئين انتفى السلب وبالعكس لا يكون للتصور
اي الصورة نقيض اذ لا يستلزم تحقق صورة من التصورات انتفاء الاخرى
فان صورتي الانسان واللاانسان كلتاهما حاصلتان ولا تدافع بينهما الا اذا
اعتبر نسبتهما الى شيء فانهما يحصل قضيتان متنافيتان صدقا ان لم يجعل السلب
راجعا الى نسبة الانسان الى شيء بل اعتبر جزء المنه وان جعل السلب
راجعا اليها كانتا متنافيتين صدقا وكذبا وكذا الحال في التصورات التقييدية
والانسانية لا تدافع بينهما الا بملاحظة وقوع تلك النسبة وارتفاعها او بالاعتبارين
المذكورين في المفردين فان قلت ان مفهوم نسبة الانسان الى زيد مثلا مفهوم
سلبهما من كل منهما من قبيل التصورات وبينهما تنافي صدقا وكذبا فيكون
كل واحد منهما نقيضا للاخر بالمعنى المتعارف للنقيض فقد تحقق النقيض للتصورات
قلنا الجواب ان كلا منهما ان لوحظ من حيث انه الة ورابطة بين المتنافيين فالتناقض بينهما من
في القضايا وان لوحظ من حيث انه مفهوم من التصورات ودال على زيد كقولك زيد منسوب
اليه الانسان وليس بينه الانسان فهو التضاد راجع الى التناقض القضايا ان
قولك زيد منسوب اليه الانسان معناه زيد انسان لا فرق بينهما الا انه اعتبر نسبة
الانسان اليه تارة وحمله عليه وتارة السلب وان فسر النقيضان بالامرين المتنافيين
اي الامرين اللذين يكون كل منهما منافيا للاخر لذاته سواء كان التنافي في التحقق والانتفاء
كما في القضايا او مجرد تنافي المفهوم بان اذا قيس احدهما الى الاخر كان ذلك اشد بعدا



مما سواه كان التقصير لتقيض كالانسان واللاانسان وزيد وليس لك ظ قوله ومن هنا قيل الخ
اي من تفسير النقيضين بالمتنافيين قيل لنقيض كل شيء رفعه وذكر قدس سره في
حاشيته شرح المطالع ان المفهوم المفرد اذا اعتبر في نفسه لم تصور لنقيض له الا بان يضم
اليه معنى كلمة النفي فيحصل مفهوم اخر في غاية البعد عنه ويسمى رفع المفهوم في نفسه
واذا اعتبر صدق المفهوم على شيء فنقيض ذلك المفهوم بهذا الاعتبار سلبه
اي سلب صدقه ورفعه عما اعتبر صدقه عليه والاول لنقيض بمعنى العدول والثاني
بمعنى السلب انتهى كلامه فعلم من هذا ان النقيض في التصورات متحققة بتسعة
اعني رفعه في نفسه ورفعه عن شيء بالاعتبارين واما في التصديقات فلا تحقق
فيها الا القيد الاول او لا يمكن اعتبار صدقها وحملها على شيء وان معنى قولهم
كل شيء رفعه سوار كان رفعه في نفسه او رفعه عن شيء انه ان اعتبر ذلك
الشيء في نفسه كان نقيضه رفعه في نفسه وان اعتبر صدقه على شيء
كان نقيضه رفعه عن ذلك الشيء قال المحشي الدقيق فيه مناقشة من وجهين
الاول انه لا يصدق على نقيض السلب الثاني ان قوله او رفعه عن شيء يقتضي
ان يكون رفع الضاحك عن الانسان مثلا نقيض الضاحك وليس كذلك
بل هو نقيض لانباته ويمكن الجواب عن الاول فبانه يجوز ان يكون اطلاق النقيض
على الايجاب باعتبار انه لازم مساو لنقيض السلب اعني سلب السلب
ويؤيده ما قالوا من ان نقيض الموجبة الكلية السالبة الجزئية مع ان نقيضه رفع
الايجاب الكلي وما اجروا في بحث القضايا الموجبة من ان النقيض عندنا اعم من
ان يكون رفعا لذلك الشيء او لازما مساويا له والا فكان النقيض حقيقة هو رفع
ذلك الشيء والاوجه السابق رفع الكلي نقيضه على ما وقع عبارة السيد
السند قدس سره في حاشيته شرح المقصد الاصول واما من الثاني

في الحكم مع مطابقة الصورة لما هي صورة له في الصورتين وبانذ ا اندفع ما قيل
ان الاظهار في الحكم بان هذه الصورة له ذلك الشيء فرع الحكم بالفعل ومن
البين ان لا حكم فيه بالفعل بل يمكن الحكم والا لزم التسلسل لانه انما يلزم التسل
لو كان الحكم الحاصل بواسطة كالة الملكية حكما مرجحا مقتضيا اليه بالذات
ليفصل فيه جميع ما اعتبر فيه من التصورات والرجوع الى الوجدان يكذب
ذلك قوله ويرد عليه انه فرق آه حاصله ان كون تلك الصورة لتصورا وادراكا
للانسان موقوف على ان يكون العلم بالوجه عين العلم بالشيء من ذلك
الوجه حتى يكون العلم بالشيء من وجه الانسانية عين العلم بالانسان
الذي هو وجه لكن الفرق ثابت فان معنى العلم بالوجه هو ان يحصل
في الذهن صورة يكون الة للملاحظة ذلك الوجه فالوجه معلوم والحاصل في
الذهن صورته ومعنى العلم بالشيء من ذلك الوجه ان يكون ذلك الوجه
الة للملاحظة وذلك الوجه فالوجه معلوم والحاصل في الذهن صورته ومعنى العلم
بالشيء من ذلك الوجه ان يكون اعني العلم بالانسان والكان مطابقا
لكن العلم بالشيء من ذلك الوجه اعني العلم بالشيء من وجه الانسانية ليس
مطابقا والمقصود في المثال المذكور هو هذا اذ المتصور هو الشيء والصوت
الانسانية الة للملاحظة اجيب بانه ان اراد بان المتصور هو الشيء انه
متصور من حيث انه مقرون بالصفات او للصوت المذكورة الة للملاحظة
فرد من افراد الانسان دون المجرد فكيف يكون المجرد متصورا به وان اراد انه
متصور بذلك الوجه من الانسانية فلا خلاف في ذلك الصوت انما هو مطابق
للصورة ذاتا والخلاف في ان هذه الصورة الة للملاحظة ذلك الشيء الذي
وان ذلك الشيء مجرد من افراد الانسان فتامل

فاذا ذا رأينا شبحا من بعيد وهو في الواقعة حجر مخصل في اذهاننا صورة الانسان
فاعتقدنا انه الانسان فربما يتوجه الى ذلك الشيء بوصف الانسانية
ونجعله عنوانا لها على ذلك الاعتقاد ونحكم على ذلك بانه قابل للعلم و
الفهم مثلا فالمحكوم عليه في هذا الكلم الوارد على الماخوذ بهذا العنوان معلوم لنا
بهذا الوصف بلا شبهة وصورة الانسان آلة للملاحظة المحكوم عليه اعني
الشبح ووجه لذلك الشبح والشبح معلوم لنا من ذلك الوجه وقد
تقرر الفرق بين العلم بالوجه وهو هنا العلم بمفهوم الانسان هو آلة للملاحظة
الشبح وبين العلم بالشيء من ذلك الوجه وهو هنا العلم بالشبح من
حيث هو مفهوم الانسان ولا شك ان علم الشبح الذي هو الحجر في
الواقع بوصف الانسانية غير مطابق وكذا القال في قولهم الماهية المجردة
من العوارض الذهنية والخارجية موجود في الذهن والا معلوم والا لتعقل
والاشيء كلي وامثال ذلك انتهى وحاصله ان بعد حصول صورة الانسان
في الشبح واعتقادنا انه انسان يحكم عليه بانه قابل للعلم مثلا والمحكوم عليه
لابد ان يكون معلوما لان الحكم على الشيء فرع تصوره وليس معلوما الا بوصف
الانسانية فثبت ان الحجر متصور بوصف الانسانية وهو علم غير مطابق للمعلوم
ولا يمكن ان يقال ان المعلوم هو الحجر من حيث انه انسان لانه حينئذ يكون المعلوم
هو الانسان فلا يكون فرق بين العلم بالشبح بالوجه الذي هو الانسان
هنا وبين العلم بذلك الوجه وعلى هذا فالمعلوم هو الشبح من حيث
انه جوهر لا من حيث انه انسان وانت دفع الجواب المذكور فانه مبني على عدم
الفرق بين العلم بالوجه وبين العلم بالشيء بالوجه وتحقيق الجواب انا سلمنا انه
بعد حصول صورة الانسان من الشبح واعتقادنا انه انسان لاجل انتباه

الحال على الحس بواسطة انه كلية بين المجرد والانسان يحمل الوصف
المذكور عنوانا يحكم عليه كل المعتبر في اتصاف افراد الموضوع بالوصف
الانساني هو الاتصاف بالفعل بسبب الاعتقاد على ما هو التحقيق والمجرد المذكور
والمكان مجرد بسبب نفس الامر انسان بسبب الاعتقاد فيجوز ان يكون
الصورة الانسانية آلة لملاحظة الانسان الذي هو مجرد في الواقع ويكون
معنى الحكم عليه ان الامر الذي اعتقده انه متصف بالانسانية هو موصوف
بكونه قابل العلم والفهم فيكون التصور مطابقا لمتصوره الذي هو الانسان
المفروض ومع ذلك يكون المحكوم عليه هو المجرد لانه مجرد في نفس الامر والمكان انما
هو في الاعتقاد بان ذلك المجرد انسان الذي هو ناش من عدم الحس
بين الامور الثلاثة وقد يجاب لوجهين احدهما سلمنا ان المحكوم
عليه هو المجرد لكنه معلوم بالوجه المطابق ودعوى انه ليس معلوما بما لا يوصف
الانسانية في حيز المنع غايته ان ذلك الوجه غير مشعور وذلك لا يوجب
انتفاءه في نفس الامر والثاني انا نمنع ان لكل نوع مكررة وثانيهما ان الرسم من لبعيد
هو الهيئة المشتركة بين الواجب والموجود الفرض على ما سيجيء في بحث
الربوبية والصورة الانسانية ليست غير مطابق لما لان الوجه الاخص
لا يباين الاعم والثاني انه مع عدم تمامها في نفسه غير مضر لان عدم المطابقة متحققة

قوله اي ذاته كاف لا فسر قوله للاشارة بهذا اشارة الى ان ليس
المراد بان علمه تعالى لذاته انه يترتب على ذاته الانكشاف والتمشر من
غير توسط صفة زائدة على ذاته على ما ذهب اليه المعتزلة والفلاسفة
ثم تمسك الغاية بقوله لاحاجة الى شيء يفضي الى العلم وتعلقه المستفاد
من قوله الله لا يسبب من الاسباب اشارة الى ان معنى الغاية

الشبكة
الألوكة
www.alukah.net

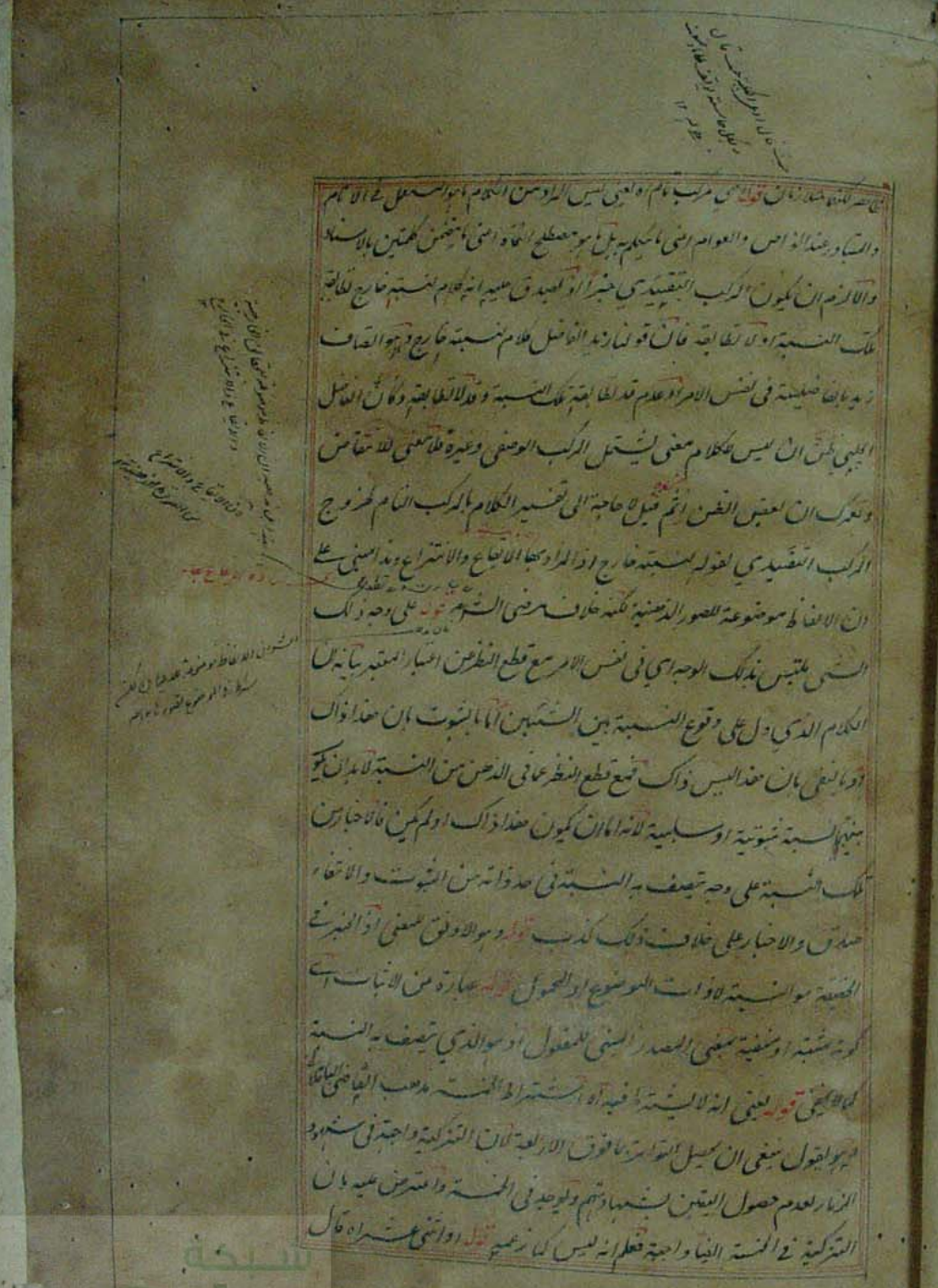
معنى الكفاية انه لا يحتاج في العلم وتعلقه الى سبب مفضي اليه فلا يجاب
ان يكون العلم وتعلقه موقوفا على الحياة والمعلوم والوجود وبهذا اندفع المناقشة التي اوردها بعض
الفضلاء من ان كفاية الذات في تعلق العلم بمحل غايته اذا تعلق نسبة يتوقف على التشبيه
وهو العالم والمعلوم هنا ولو اقتصر على العلم لكان اخصر لان توقفه على المعلوم انما هو لكونه متعلقا
به لا لانه سبب مفضي اليه فيصح ان ذاته كاف في تعلقه بمعنى عدم الاحتياج الى سبب مفضي
والمكان يحتاج الى متعلق قوله اختيار الشق الاخير وهو ان المراد بالسبب السبب المفضي
في الجملة قوله اي فيما لا ينتهي اليه اما قال ذلك لان لهم ان يقولوا ان كل ذات فيما ينتهي
اليه وهو السائل الشرعية التي تبتني عليها السعادة الدنيوية والاخروية قوله يعني ان لا
غنية له وليس لاراده حيث قال انه جعل الحواس المجردة من العقل لحواس البهائم سببا للعلم
قوله فانها مبنية على ان النفس لا يدرك المجردات المادية بالذات الفق المنقول على
ان الادراك للكليات والمجردات هو النفس الناطقة وان نسبة الادراك الى
قوة انما بالنسبة القطع الى السلبين واختلفوا في ان صورة المجردات المادية ترتسم فيها
او في الآلة فذهب جماعة الى ان النفس ترتسم فيها صورة الكليات ولا ترتسم فيها صور
الجزئيات المادية وانكارت صبيانية الاتحاد على ان النفس بسيطة مجردة وتكثيرها بالصور
المجردة المادية صبياني بالبطلانها فادراك النفس للجزئيات ارتسامية صبياني الاتحاد وليس
هناك ارتسام بل ادراك بالذات وارتسام بالواسطة فالنفس الناطقة على
ما توهم وذهب جماعة الى ان جميع الصور الكلية والجزئية انما ترتسم في النفس الناطقة
لانها المدرك لا شيء الا ان ادراكها للجزئيات المادية بتوسط الحواس لا بذاتها وذلك
لانها بالحواس تدرك الجزئي المبصر فلم ترتسم فيها صورته واذا انفتح ارتسمت وهذا هو الحق
ممن ذهب الى الاول اثبت الحواس الباطنة صرورة انه لا بد لارتسام الجزئيات

الحادية المحسوسة اعلم عليها وغير المحسوسة المتنوعة منها من محال ومن ذهب الى
الثاني الفاضل قوله وعلى ان الواحد الخ اذ على التقدير ثبوت ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد
وان الممكنات لا يرتسم في النفس بل يلزم القول بانها اوهام اليا طلة لان وجود الآثار
المختلفة من اجتماع صور المحسوسات فيه وحفظها وادراك المعاني المجردة وحفظها وتفصيلها
وتركيبها يقتضي ان يكون لكل منها مصدر غير النفس وهو الحس المشترك والخيال
والوهم والحافظة والمتصرفة واما على تقدير الطبايعي فيجوز ان يكون النفس الناطقة
مصدر تلك الآثار المختلفة المذكورة فلا حاجة الى اثباتها قوله فيه اشارة اي الى قوله
تبلاقيان ثم تفترقان فان التلاقي والافتراق يشعر بعدم التقاطع والمكان التلاقي
يتحقق في صورة التقاطع ايضا واذ كنا نسلم ان الخيول يتحاذيان فيتلاقيان الى العشرين
بدون ذكر الافتراق كما لا يخفى اعلم انه بين في علم التشريح انه قد ثبت من جانبي
مقدم الدماغ من تحت مجمل الشم عصبتان مجوفتان متقاربتان حتى التقتا
وصارتا مجوفا واحدا ثم تباعدا الى ان اتصلتا بالعينين وذلك ليتوصل الروح
في الملتقى قوة فيه القوة الباصرة ويسمى مجمع النورين واختلفوا في ان التقاطع بطريق
التقاطع بدون الانعطاف بان يتصل العصب الايسر بالعين اليمنى والايمن باليسرى
فيتحد صورة العصب وهي ان يتقاطع فيتحاذيان ويذهب كل منهما الى جانب آخر او بطريق
التلاقي والانعطاف كهيئة الدالين الذين يذهب كل منهما يتصل بجانب آخر فيتصل الايمن
بالعين اليمنى والايسر باليسرى والاكثرون ذهبوا الى الاول واختاره الشيخ في مبدء المعاد
قوله لا يحال الحركة اذ حاصله ان الحركة من الاعراض النسبية فانها هيئة تعرض للجسم باعتبار
نسبته الى المكان والمكنون انكروا الاعراض النسبية وقالوا انها امور انتزاعية ليس لها تحقق
في الخارج اصلا فكيف يدرك بالحس او الادراك الحسي مع الوجود اني رجى قال الفاضل المحشي
في بيت لان القرب والبعد والسكون والاجتماع والافتراق والاتصال كهذا من الاعراض

شبكة الألوكة www.alukah.net

من الاعراض النسبية مع انهم قد عدوها من المبصرات ولا يخفى انه لا يدفع الاعتراض
قوله لانا نقول الخ يعني ان المتكلمون وان انكروا وجود سائر الاعراض النسبية لكنهم
اعترفوا بوجود الحركة اذ قد التفتوا على وجود الاين منها ويسمونه بالكون وقسموه
الى الحركة والسكون والاجتماع والافتراق وقالوا ان وجوده ضروري باستمداد
الحس وكذا النوعة الاربعة اذ حاصلها عائد الى الكون والمميزات امورا عتبارية لا حقيقية
منوعة كونه مسبوقا بالكون اخر او غير مسبوق ونحو امكان تخلل ثالث بينهما
او عدمه كما في الاجتماع والافتراق كذا في المواقف قوله ولزوم النسبة الخ يعني
ان لزوم النسبة والاضافة الى المكانين والآينين لحالا ينافي ان يكون الحركة المتصفة
بها محسوسا لجواز اتصاف الامور المحسوسة بالامور العدمية كاتصاف ذات
الاعمى بالعمى اعلم انه قد اختلف في الالوان فقال بعضهم انها محسوسة ومن
انكر الالوان فقد كابر حسه ومقتضى عقله وقال بعضهم انها غير محسوسة
قائلا ان ادراك المتحرك والساكن والمجتمعين والمفترقين واما وصف الحركة
فالسكون والاجتماع والافتراق فلا تجعل الحركات من قبيل المبصرات انما تصح
على احد المذهبين قوله وما يقال الخ قائله مولانا صلاح الدين الرومي اي ما يقال
في توجيه قوله والحركات ليندفع الاعتراض المذكور من ان معنى كون الحركة
مبصرة انه يحصل بعد مشاهدة الجسم في مكانين ادراك الحركة لان نفسها
مشاهدة فليس شيء لان ادراك الشيء كالحركة مثلا بواسطة احساس
الآخر كالجسم لا يسمى احساسا ولا يسمى ذلك الشيء المدرك محسوسا
والا لزم ان يعد العمى من المبصرات لانه يحصل بعد مشاهدة الاعمى ادراك
بها مع انه نفي صرف فضلا عن ان يكون محسوسا والضمير في قوله وهو الحركة
اما راجع الى مجموع كونين او الى الكون المذكور في ضمن الكونين واما قوله

واللمس لايدرك الجسم او لمس تتمة ما قال ودفع الاعتراض يرد عليه 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 مغمضا عينيه
ادرك حركته ولذا ذهب البهائي الى ان الحركة والسكون مدركات بمجاسة
البصر واللمس وحاصل الدفع ان اللمس لايدرك الجسم في مكانه والا لقدر
على بيان كيفية تمكنه بل يدرك وصوله الى الملموس فاذا تجدد الوصول اشبه
الحال تجدد الحركة التي هي الكون في المكانين بخلاف البصر فانه يدرك الجسم
في المكان ولقدر على بيان كيفية تمكنه فيحصل منه ادراك الكونين ولا يخفى انه
ليس لنبي لان ادراك الحركة بعد ملامسة الجسم امر ظاهر سواء قلنا
بادراك اللمس للجسم في مكان اولا فعلى هذا قوله فلا يدرك الحركة على
صيغة المجهول اي لايحصل ادراك الحركة بسببه وعلى صيغة المعلوم والضمير للمس
اي لايكون سببا لادراكه وللعقل وفي بعض النسخ والمس لايدرك
في مكان اه فح يكون بيانا لقوله ادرك العقل منه الحركة يعني انما قلنا ادرك
العقل بسببه اذ المس لايدرك كون الجسم في مكان فلا يدرك المس
الحركة التي هي الكون المنوط فعلى هذا قوله لايدركه في مكان على حذف
المضاف اي لايدرك كون الجسم في مكان والضمير في قوله ومثله راجع
الى الشيء بمعنى الشيء المدرك بواسطة احساس الآخر لايعد محسوسا
كما لايعد ادراكه احساسا قوله اشارة الى ان تقديم قوله اه كما بين في علم المعاني
من ان تقديم ما حقه التاخير يفيد الحصر خصاص قال المحقق الدواني المستفاد
من التقديم المذكور هو انه يدرك ما وضع محل حاسته له بحاله لغيره بالان ما ذكر
من انه لايدرك بها ما يدرك بالحاسة الاخرى على مالايخفى والفرق لما مصر



سيد المحققين بعد انتشار المبعوثة من بني اسرائيل على ما قال الله تعالى ولقد
منهم اثني عشر نقيبا واختصهم بتبليغ احكام دين موسى عوتشهيره او تواترا فعلم ان
التواتر يحصل بهذا العدد واشتراط عشرين بقوله تعالى وان يكن منكم
عشرون صابرون يغلبوا مائتين وهو بعيد جدا واشتراط اربعين بقوله تعالى
يا ايها النبي حسبك الله ومن اتبعك من المؤمنين روي ان المؤمنين
كانوا اربعين والنبي ظهرت له الاحكام وتشهير الاسلام واشتراط سبعين
بقوله تعالى واختار موسى قومه سبعين رجلا وفي اكثر نسخ التلويح او خمسين
بدل سبعين ويرد عليه ان هذا القول لم يقل به احد قوله بل ضابطة وقوع العلم
من غير شبهة اي ضابطة كون الخبر متواترا هو ان يقع العلم بعده بحيث
لا يحتمل النقيض اصلا قال بعض الفضلاء انت خبير بان الاطلاع على ان العاقل
بحيث يحتمل النقيض لاحالا ولا مالا امر دونه خرط القتاد وانى لا يخفى عليك ان
العاقل البالغ المجمع الغير المصور على شيء مستند الى الحس ممتنع لا ثبوت له في
نفس الامر ممتنع بان ارباب هذه الاوطان جزما يستحيل عقلا بمعنى ان العقل
يحكم حكما قطعيا بانهم لم يتواطوا على الكذب وان ما اتفقوا عليه حق ثابت في
نفس الامر غير محتمل للنقيض بمعنى سلب تجويز العقل وقوع شيء بدله كما في
العلوم العادية لا بمعنى سلب الامكان العقلي من تواطئهم على الكذب وبالجملة
انا نجد من انفسنا علما ضروريا بوجود مكة وبغداد بحيث لا يحتمل النقيض اصلا
وما ذاك الا بالاخبار والاستدلال انما هو من اجل عدم الاحتمال بمعنى عدم
الامكان العقلي تامل كذا في التلويح قوله قيل عليه يعني ان للتواتر مدخلا في افادة
العلم لان الخبر انما يفيده بسببه فيكون افادة العلم موقوفا على التواتر فكانت
التواتر بالعلم على ما ذكرتم من ان وقوع العلم دليل على بلوغه حد التواتر يدل على ان

دل على ان التواتر هو الموقوف على العلم فالمدور وحاصل الجواب ان الموقوف
بالعلم والتوقف نفس العلم فلا دور ويدل على ذلك انه جعل وقوع العلم دليلا على
التواتر اذ الدليل ما يلزم من العلم به العلم بشيء آخر ونحن انه يلزم على هذا ان يكون
العلم بتواتره موقوفا على ملاحظة العلم بانه علم وليس كذلك
فانه يحصل العلم بحكم العقل بتواتره ويمكن الجواب عنه بان العلم اذا كان
حاصلا بالطريق الاخطار والتوجه الى معلوميته بالذات يكون العلم والعلم بالعلم حاصلين
معا في الذهن ولا يكون حاجة الى اخطار 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 اخطاره بخلاف ما اذا لم يكن حاصلا بطريق الاخطار فانه
لا بد من ملاحظة حتى يحصل العلم بالعلم تامل قوله وكذا حال كل معلول آه فان نفس
العلة تفيد نفس المعلول والعلم بالمعلول يفيد العلم بالعلة الخفية بمعنى انه اذا
تحقق العلة تحقق المعلول واذا علم تحقق المعلول علم تحقق العلة واما قيد العلة
بالخفية لانه لو كان العلة ظاهرة لاستفاد العلم بها بدون العلم بالمعلول كالنار
المحسوس للدخان والاولى تركه لان العلم بالمعلول يوجب العلم بالعلة سواء
كانت ظاهرة او خفية واستفادته من وجه آخر لا ينافيه قوله فان قلت آه
حاصل هذا السؤال قوله ان وقوع العلم لسبب من غير شبهة يدل على بلوغه حد التواتر
وهذا منع ان للعلم اسبابا ستة من الحس والبداهة وكونه خبر الرسول
وغير ذلك والمعلول الا يدل على العلة الخفية فيجوز ان يكون وقوع العلم
لسبب آخر لا السبب التواتر فلا يكون دليلا عليه قوله قلت عدم الدلالة آه وحاصل الجواب
سائر العلل معلوم لان العلم بوجود مكة مثلا لا يحتمل غير التواتر كذا نقل عن

نفسه والجواب ان كلواحد من الاخبار المتعددة موجب للاعتقاد والاعتقاد المستفاد
من خبر بعينه مغاير للاعتقاد المستفاد من خبر مخبر آخر لتغاير وتمايز جهاته وتحصيل جميع تلك
الاعتبارات قوة لتعلق الاعتقاد بحيث لا ينفي احتمال النقيض فلا شئ مما ذكر قوله واما
وهم الكذب اه جواب سؤال كانه قيل كيف يكون الخبر المتواتر سببا للعلم مع
احتمام كون خبر الكذب سببا على افادتهما لها فقال خبط خبطة فان يوكدان الطرف في الخبر السابق
احتمام كون خبر الكذب سببا على افادتهما لها فقال خبط خبطة فان يوكدان الطرف في الخبر السابق
فلا يحصل قوة السبب المفضي الى العلم اصلا فاجاب بانه لا مدخل للخبر في احتمام الكذب
بل هو احتمال يحكم به العقل واما الخبر فموجبة للصدق فان قولنا زيد قايم يدل على ثبوت
القيام لزيد ضرورة انه موضوع له لكن لما جاز تخلف المدلولات الوضعية عن الالفاظ
الدالة عليها لعدم العلاقة العقلية احتمل عند العقل ان لا يكون مدلوله متحققا فلا يكون
صادقا وعن هذا خرج الجواب عام من ان كذب كل واحد لو جب كذب المجموع قال
قوله لتبليغ الاحكام قال المحقق الدواني هذا لا يشمل لمن اوحي اليه لكماله في نفسه
من غير ان يكون مبعوثا الى غيره كما في قيل زيد بن عمرو بن نفيل لكنهم الا ان يتكلف
انتهى وجه التكلف هو اعتبار المغايرة الاعتبارية على انه بعد تسليم كونه نبيا لا نسلم انه غير مبعوث
الى الخلق على ما نقل انه قال ايها الناس انما انا على دين الخليل عليه السلام احد غيري والمراد بالاحكام النسب الخبرية والحمل على الخطاب وعدم
لانه يخرج الاعتقاديات التي هي راس الاحكام ورئيس بها قوله ولو بالنسبة الى
قوم آخرين وقع لما قيل من انه خرج عن التعريف انبياء بني اسرائيل الذين
بعثوا لتقرير دين موسى عليه السلام وحاصل الدفع انهم وان لم يكونوا مبلغين بالنسبة
الى القوم الذين بلغ البهم لكنهم مبلغون بالنسبة الى غيرهم هذا خلاصة ما نقل عنه
من انه اورد على ما ذكر التعريف النقض ببعض الانبياء كيوشع عليه السلام اذ تقرير
شرعه من قبله فلم يبعث للتبليغ لانه جعل من قبله فاجاب بقوله ولو بالنسبة

الالوكة
www.alukah.net

نعم بالنسبة الى قوم آخرين انتهى وحاصله ان التبليغ المثاني ليس بالنسبة الى من بلغ
الاول اليهم قوله وهو بهذا المعنى يساوي آه هذا ما اختاره السيد حيث قال في شرح
المقاصد ان النبي انسان بعثه الله تعالى لتبليغ الاحكام وكذا الرسول انتهى ويدل
عليه قوله وقد اشترط آه فانه يفهم منه انه غير مرضي عنده قوله كمن البهوراه واعلم انه قد اختلف
في الفرق بين الرسول والنبي فقال بعضهم انهما متباينان وبان فكل رسول نبي وكل
نبي رسول لا فرق بينهما الا بحسب المفهوم فانه من حيث انه قال الله تعالى انا ارسلناك
وما في معناه يسمى بالرسول ومن حيث انه انباء الخلق عن الاحكام يسمى بالنبي
وهذا مذهب جمهور المعتزلة واليه ذهب الشارح وقال بعضهم ان النبي اعم
لان الرسول لما صاحب كتاب او شريعة مجددة بخلاف النبي كما بينه النفتازاني
وهذا مذهب اهل السنة والباقلاني وقال بعضهم ان الرسول اعم وفسروه بانه
انسان او ملك مبعوث بخلاف النبي فانه مختص بالانسان قوله ويؤيده قوله ثم
وجه التاييد ان العطف يدل على المغايرة فاما ان يكون الرسول مباينا للنبي او
ساويا او اخص او اعم لا جايز ان يكون مباينا للتحقق المعنى في بعض الموارد كما قال
الله تعالى في حق كل من موسى واسمعيل عليهما السلام وكان رسولا نبيا ولا ان يكون
ساويا او اعم لان نفي احد المتساويين وكذا الاعم يستلزم نفي المساوي
الاخر والاخص فلم يحتج الى ذكر النبي بعده فتعين ان يكون اخص وفيه بحث
لانه يجوز ان يكون بينهما عموم وخصوص من وجه ولم يلزم المطلوب انه حاصل وعلى تقدير
التسليم يجوز ان يكون ذكره للاهتمام بشيه الابرهي ان تحقق الخاص يستلزم
تحقق العام مع انه ذكر النبي بعد الرسول كما في قوله تعالى واذكر في الكتاب
موسى انه كان مخلصا وكان رسولا نبيا ولذا قال الخفاجي يؤيده دون يدل
عليه قوله وقد قيل الحديث تاييدان لكون النبي اعم اذ روي انه عليه السلام سئل

من عدد الانبياء فقال مائة الف واربعة وعشرون الف وقيل كم الرسل منهم
قال ثلثمائة وثلثة عشر جاء في الذي التفسير القاضي قوله فاشترط اه اي
اذا كان النبي الزم فاختلفوا في بيانه فقال بعضهم الكتاب شرط في الرسول
بخلاف النبي فانه يجوز ان يكون بالوحي وبالالهام وبالتنبيه في المنام قوله والكتب
مائة واربعة اه روي انه صلى الله تعالى عليه وآله وسلم سئل كم انزل الله من
كتاب فقال مائة واربعة كتب منها على ادم عشر صحف وعلى شيث خمسون
صحيفة وعلى ادريس ثلثون صحيفة وعلى ابراهيم عشر صحائف وعلى موسى
وموسى وداود ومحمد عليه وعليهم الصلوة والسلام التوراة والانجيل والزبور والفرقان
قوله اللهم ان يكفي اه اي يمكن ان يجاب عن الاعتراض المذكور بمنع اشتراط
النزول بانه يجوز ان تتكرر نزول الكتب كما تكرر نزول الفاتحة فانه نزل
مرة بمكة ومرة بالمدينة ولذا سميت بالسبع المثاني لكن فيه انه ما سبق
من ان مجرد الاحتمال غير كاف في باب الروايات قوله وتخصيص بعضهم
الصحف اه جواب سوال كانه قيل لو كان النزول مشتركا على جميع الرسل
فما وجه تخصيص بعض الصحف ببعض الانبياء على ما مر في الحديث السابق
وحاصل الجواب انا لا نسلم صحة الرواية وعلى تقدير التسليم فوجه التخصيص نزوله
عليه اولا قوله واشترط بعضهم اه عطف على قوله فاشترط بعضهم يعني
اشترط البعض الشرع الجديد في الرسول وقالوا انه حيث شرع لامته
شريعة جديدة بخلاف النبي فانه قد يكون لتقرير شريعة من قبله قوله ورده المولى
الاستاذ بان اسمعيل عليه السلام كان من الرسل كما قال الله
في حقه وكان رسولا نبيا مع انه لا شرع جديد له لان انباء ابراهيم اه كانوا
على شريعته كما صرح به القاضي حيث قال في تفسير قوله تعالى وكان رسولا نبيا

وكان رسولا نبيا يدل على ان الرسول لا يلزم ان يكون صاحب شريعة لان
اولاد ابراهيم اه كانوا على شريعته قوله ليخبر المخبر الصادق في نفسه او لو خص
الرسول يكون خبر النبي خارجا اذ ليس بمتواتر ولا خبر الرسول قوله ويعتبر الحصر
بالنسبة اه فان المخبر الصادق بالنسبة الى هذه الامة منحصرة في المتواتر وخبر
الرسول لكن يابى هذا التخصيص تعميم الخلق في قوله وباسباب العلم الخلق ثم قوله
قيل عليه يدخل فيه سحر المتنبي ما سلف ان تعريف المعجزة غير مانع لدخول سحر
من يدعي النبوة وليس نبيا فانه يصدق عليه انه امر خارق للعادة تصدر به المعارضة
من يدعي النبوة والاولى ان يقول يدخل فيه خارق المتنبي ليدخل فيه الامر الخارق
الذي يظهر على يد الكاذب على وفق ما ادعاه مباشرة الاسباب بخلاف
السحر فانه بمباشرة الاسباب وحاصل الجواب الاول ان خلق الامر الخارق
على وفق ما ادعاه على يد الكاذب في دعوى النبوة ومنع عادة من الله تعالى لان
الخارق فعل الله تعالى لان خلقه لامارة صدق النبي فلو اظهره على يد الكاذب يكون
تصديقا للكاذب وهو محال على الله تعالى فظهور الخارق على وفق المدعى على يد الكاذب
التنبي مع عدم الجواب مبني على ما تقرر عندهم من ان الامر الخارق الذي قصد به
اظهار الصدق فعل الله تعالى بلا واسطة لان التصديق لا يحصل منه بما ليس من
قبله فيخلقه على يد الصادق اظهارا لصدقه ولا يخلقه على يد الكاذب لاستحالة
تصديق الكاذب من الله تعالى ولا كذا زعمه الملبي من انه مبني على ان جميع الممكنات
صادرة بارادته تعالى من غير واسطة فان تم والا فلا وانما قيدنا الكاذب
بكونه في دعوى النبوة لانه يجوز ظهور الخارق الموافق على يد المحالة لانه لا يوجب
تصديق الكاذب لان حالة الكذب لمقالة وبيد عليه الاعانة وهو ان يظهر امر
خارق للعادة على يد المتنبي على خلاف ما ادعاه لانه خارق للعادة وقصد به اظهار

صدقه وليس يمتنع ظهوره على خارق على ما تقدم في حق مسيلمة الكذاب انه ادعى الامور
فصارت عينه الصحيحة عورا فلا بد من قيد على وفق ما ادعاه الا ان يقال المراد
بالقصد ارادة الفاعل وهو الله تعالى لا الآلة فاعل مباشرة او لانه شرط في المعجزة ان
يكون فعله تعالى فرع لا يراد شيء مما ذكر قوله والنقض بالغرض منتف يعني ان
جواز ظهور الخوارق على يد المتنبي لا يصير لقضاء تعريف المعجزة اذ لا بد في النقض
من تحقق العادة والا لامكن ان يقال لعل ان يكون الانسان ليس بخالق
مبتدأ لغرض على تقدير بالحيوان الخالق قوله والغاء الغار الشيء فرع وجوده يعني
لو فرض صدور الخارق على يد الكاذب المتنبي فهو خارج عن التعريف بقوله
قصد به اظهار صدقه لان اظهار صدقه فرع وجوده ولا صدق في مادة المتنبي
فلا يكون الخارق الظاهر على يده معجزة فان قيل على هذا انقطع الالتباس بين المعجزة
والسحر المتنبي لان كلا منهما امر خارق للعادة ظهر على يد من يدعي النبوة مع
الايقاع على انه قصد باحدهما اظهار الصدق دون الآخر مثل فيقوت ما
هو الكلية في اظهار المعجزة دون السحر امتياز النبي من غيره قلت يحصل الفرق بينهما بان
قصد الله تعالى على معارضة المتنبي عند التحدي بخلاف المعجزة فلا يلزم تصديق
الكاذب منه تعالى وبهذا ظهر فساد ما قال الفاضل الجلبي من انه يرد عليه ان
هذا صحيح لكن لا ينفيه غرضنا لان الغرض بيان طرق معرفة النبوة وهو لا يحصل
فان من ادعى النبوة واظهر على يده الخارق لا يعلم ان هذا الخارق معجزة ما لم يعلم ان
تلك الدعوى صادقة على التقدير المذكور والحال ان صدقها انما يعلم من المعجزة
فيلزم الدور لا ما لزم ان العلم بان هذا الخارق معجزة موقوف على العلم بان تلك الدعوى
صادقة فان العلم بان هذا الخارق معجزة انما يتوقف على العلم بالعجز من اتيان مثل هذا التحدي
قال قوله والحق ان ما ذكر من ان السحر ليس امرا خارقا للعادة

للعادة لكان الظلم وما يترتب على خصائص بعض الاشياء كالمغناطيس والكهربا
ليس امرا خارقا للعادة فلا يدخل في المعجزة لان معنى ظهور الخارق هو ان يظهر
امرا لم يعهد ظهور مثله من مثله وهنا ليس كذلك لان كل من باشر الاسباب
المختصة به يترتب عليها ذلك الطريق جرى العادة وما قيل من انه لا يندفع
الالتباس المعجزة بالسحر على هذا التقرير فيندفع بما مر من انه لا يكون معارضة المعجزة
لانه فعل الله تعالى لا مدخل لمباشرة الاسباب فيه بخلقه على يد الصادق فقط
لتصديقه بخلاف السحر فان فيه مدخلا لمباشرة الاسباب بخلقه على يد
كل من باشره عادة قال الفاضل المحشي والحق ان السحر قد يكون من
الخوارق فانه ربما يحتاج الى شرائط لا يكون مقدورة للبشر كالوقت
والمكان ونحوهما انتهى وفيه انه لا اشتراط في عدم كون الفعل من الخوارق
ان يكون جميع شرائطه مقدورا بل يكفيه ان يحصل بعد مباشرة
الاسباب سواء كانت مقدورة او لا والزم ان يكون حركة البطش حين
القبض من الخوارق لتوقفه على سلامة الاعصاب والعضلات وصحة البدن
التي ليست مقدورة للبشر بقي شيء وهو ان هذا الجواب لا يدفع النقض
بالخارق الذي يظهر على يد المتنبي بدون مباشرة الاسباب فلا بد من
الالتجاء الى الجواب الاول من انه لا يظهر على يده حين ادعائه النبوة ولذا اعتمد
القوم هذا الجواب لانهم لم يتفطنوا لعدم كون السحر من الخوارق بل الاظهر
ان مرادهم بسحر المتنبي مطلق الخارق الذي يظهر على يده ولو مجازا قوله
فانقلت كرامة الشقاص تعارض المعجزة بالطريق الجمع بان يخرج منه كرامات
الاولياء لعدم قصد اظهار صدق النبي منهم لانهم عدوا من المعجزات لان
المقصود من خلق الخارق على يد الولي اظهار كرامته وهي تنافي من الخوارق

وان دل على صدق النبي ايضا باعتبار انه حصل للولي بهذه الكرامة بعد دعواه النبوة وما قيل
في الجواب من ان ليس المراد بقصد اظهار الصدق ان يكون الغرض منه اظهار
الصدق لان افعال الله ليست معللة بل المراد ان يكون ذلك الفعل بالاعلم
ولا شك ان كرامة الولي يدل على صدقه وتكذيف به بصدقه ففيه انه ان كان ظهور
الخارق على يد غير مدعي والاعلى صدقه لما شرطوا في المعجزة ان يكون خالصا
على يد مدعي النبوة ليعلم انه تصديق له تامل قوله قاعدة والارهاصات جمع الارهاص
وهو الخارق الذي يظهر قبل بعثة النبي ليصير ارهاصا لكونه تاسيسا لقاعدة
النبوة من ارهصت الحائط اذا اسسته قوله على سبيل التشبيه
متعلق بالكرامات اي تشبيه ما ظهر على يد الولي بما ظهر على يد النبي باعتبار انه
صدر عن الولي بسبب متابعة النبي فكانه صدر عن النبي والتغليب متعلق
بالارهاصات اي تغليب ما صدر بعد البعثة على ما صدر قبلها قوله هو الامكان
الخاص يعني ان الله ان يكون هذا الامكان مقصورا على الامكان الخاص
والمعنى ان التوصل بالنظر الصحيح في الدليل الى العلم ليس بضروري ولا عدم
التوصل به اليه ضروري اي يجوز ان يتوصل بالنظر الصحيح الى العلم وان
لا يتوصل لان اصحاب هذا التعريف اهل السنة فلا يكون بين فيضان النتيجة
بعد النظر الصحيح انما هو بطريق جري العادة وليس بضروري فما قاله الفاضل التفتازاني
اي يجوز ان يتوصل وان لا يتوصل بالنظر الى ذات الدليل كالعالم فانه يجوز
ان يتوصل به الى العلم لوجود الصانع وان لا يتوصل وما الضرورة الى حاصلة
عند حصول النظر الصحيح فيه فهو لا ينافي الامكان في نفسه والامكان العام عند
هو الملاحظ التجاذب كما لا يخفى لا يخفى فساده قوله ولك ان تاخذ امكانا عاما
اي لك ان تاخذ الامكان العام المقيد بعدم الوجود فالمعنى ان عدم

الألوكة
www.alukah.net

ان عدم التوصل بالنظر الصحيح الى العلم ليس بضروري سواء كان التوصل به اليه ضروريا
اما بطريق الاعداد كما هو مذهب الحكماء او بطريق التوليد كما هو عند المعتزلة او لا يكون
ضروريا بل بطريق جري العادة كما هو مذهب اهل السنة فيصح التعريف على المذاهب
الثلثة قال السيد في حاشية شرح المختصر العضدي واما قيل يمكن التوصل بها
على ان الدليل من حيث هو دليل للغير فيه التوصل بالفعل بل يكفي امكانه فلا يخرج عن
كونه دليلا بان لا ينظر فيه اصلا ولو اعتبر وجوده يخرج عن التعريف وليل لم ينظر فيه احد
ابدا وقيد النظر بالصحيح اي المشتمل على شرائطه صورة ومادة لان الفاسد
لا يكون التوصل به اذ ليس هو سببا للتوصل ولا آلة له وان كان قد يفضي اليه فذلك
اتفاقي وليس من حيث وسيلة فلو لم يقيد وارد العموم خرجت الدلائل بانواعها
اذ لا يكون التوصل بكل نظر فيها ولو ارد على الاطلاق اي نظر ما لم يكن فضلك تنبيه على
افتراق الفاسد عن الصحيح في بداهم والمقيد النظر بالمعنى الاخراج القول الشارح انتهى
كلامه وهذا التعريف منقوض بالبرهان لان التوصل الى العلم بالمطلوب اي اليقين انما هو
بالبرهان وحمل العلم على الاعم الشامل للجهل والظن خلاف مصطلح المتكلمين كما
ان التعريف الثاني الذي هو لمولف ايضا منقوض به اذ لا استلزام في الظنيات في نفس الامر
اذ لا علاقة بين الظن وبين شيء يستفاد منه لامتناع مع لجاز سببه الذي
يتوصل منه اليه واما حمل الاستلزام على العقلي بمعنى انه متى وجد في الذهن وجد
الآخر فيه ليدخل الامارات في التعريف ايضا فهو خلاف لما ذكره الشارح في حواشي
شرح المختصر العضدي من انه لا استلزام بين الظن وما يوجبه قوله وانما
لم يقل لذاتها او لمعنى في ايراد الضمير الواحد المذكر الراجع الى المولف باعتبار صنعة
العارضة من التاليف اشارة الى ان الصواب الى الاصلة بعد ترتيب المقدمتين
بدخالة استلزام النتيجة ولا يخفى انه ان اريد بالاستلزام الذاتي اي اتباع

امتناع الانفكاك حينئذ لذاته عقلا كما هو المتبادر والصحيح التعريف الاول مذهب الكل والمعقول

وان اريد امتناع الانفكاك في الجملة سواء كان عقليا او عاديا فالصحيح على رأي الاشاعرة

الضياء والحرارة والثاني قوله لذاته ان لا يكون بواسطة مقارنة غريبة اما اجنبية كالنار

الف واو او لازمة لاحد المتقابلين بطريق عكس النقيض وباقي القيود ظاهرة قوله فان

قلت التعريف اه يعني ان القوم اتفقوا على ان تعريف الدليل بانه قول مؤلف

من اقوال يستلزم الدليل اللفظ والمعقول على ما ذكر في الكتب مع ان لفظ الدليل

والمستلزم المدلول فكيف يصح قولهم بالشمول وباجمالك ظهر ان الحاجة الى ان يقال

اي يجب ان يعمما بناء على ان اللفظ من مواد البحث كالمعقول ولا يرد ايضا قيل

ان الاولى ان يقول بدل التعريف المعرف بالفتح وما قيل ان النظر انما يقع في الدليل

العقلي دون اللفظي فمحل التعريف على ما يعم الدليل اللفظي لا يناسب المقام لان مقصود

المحشي ليس ان تعريف الدليل ههنا محمول على ما يعم اللفظي والعقلي بل المقصد بيان تتميم

كيف يصح قوله قلت الخ حاصله ان لفظ الدليل يستلزم التعقل بالنسبة الى العالم

بالوضع بمعنى ان التفطن آلة للاحظة ذلك التعقل بالنسبة الى العالم وليس المقصد

من التلفظ الا احضار ذلك التعقل في الذهن فالملحوظ المستلزم ههنا هو المعاني

الا انه في قالب الالفاظ فيصدق عليه انه هو الذي يستلزم لذاته قولا آخر يعني انه فيما

تلفظ به العالم بالوضع لزعمه العلم بمطلوب خبري غاية ما في الباب ان يكون الاستلزام

بالنسبة الى بعض الاشخاص وليس المراد ان الملفوظ يستلزم المعقول

وهو يستلزم المدلول فالملفوظ يستلزم المدلول لان اللازم اللازم لازم حتى

لا يكون الاستلزام لذاته بل بمقدمة اجنبية او ليس اذ قد يقال الملفوظ الا تعقل سمعا

ليس هناك ما يحفظ يستلزم للقياس المعقول المستلزم للمدلول حتى يلزم

ما ذكر قال قده اذ ان المعقول الاول اي اذ التعميم والشمول للملفوظ والمعقول

والمعقول انما هو في لفظ القول المذكور في اول التعريف الذي هو دليل واما لفظ القول

المذكور في اخره الذي هو مدلول فهو مختص بالمعقول اذ لا يجب تلفظ المدلول

فلا يلزم تلفظ المدلول من تلفظ الدليل ولا من تعقله والاظهر ان يقال اذ في

المؤلف واما القول فمختص بالمعقول اذ او الحق ان الاطلاق الدليل على الملفوظ

مجاز باعتبار دلالته على ما هو الدليل في الحقيقة اعني المعقول قوله اذ الحصر مبني على ما

اي الحصر المستفاد من تعريف المبتدا بلام الجنس وهو ان الدليل منحصر على

المفرد كالعالم مبني على ان يكون المراد بالنظر فيه في قوله ما يمكن التوصل بصحيح

النظر فيه النظر في احواله وصفاته بان يطلب من احواله ما هو وسط مستلزم

لحال المطلوب اثباته حاصل للمحكوم عليه ويترتب مقدمتان احداهما من الوسط والمحكوم

عليه والثاني من الوسط والحالي المطلوب اثباته ويحصل منها المطلوب الخبري واما اذا كان

المراد بالنظر فيه ما يعم النظر في احواله وفي نفسه على ما هو النظم فلا يصح الحصر اذ يلزم ان

يكون المقدمات الغير الماخوذة مع الترتيب الصادق للدليل لانه يمكن ان يتوصل بالنظر

في نفس تلك المقدمات بان يترتب ترتيبا صحيحا مستلزما لشرائط الانتاج

الى المطلوب الخبري واما المقدمات الماخوذة مع الترتيب فلا يصدق عليه التعريف

اصلا وفيه ان الاولى في النظر فيه كما في حاشية السيد على شرح المختصر العضدي وشرح الوافية وما ذكر فيها وفي حاشية

المحقق التفتازاني على حل قوله حتى يلزم كون المقدمات اي كون المقدمات المترتبة

وترتيبها وليدا واجيب بان كون اه متعلق بالنفي لا النفي قوله لكن لا يخفى انه خلاف

النظم الا يعني الا يخفى ان كون المراد من النظر فيه النظر في احواله فقط خلاف النظم

اذ الظاهر العموم بل التخصيص بما يكون في نفسه كما هو المتبادر من النظر فيه خلاف

الاصطلاح لانهم متفقون على اقسام الدليل الى المفرد وغيره وعلى التقدير المذكور

الألوكة
www.alukah.net

الا ان يقيد قيد النظرية على ما يذكره في قوله اللهم الا ان يراد اه اعني قول العلم في الصور
المذكورة ليس حاصلا من العلم بالقضية الاول فقط بل بالمقام قضية اخرى وهي
كل اسود موجود وكل من يقاوم الاسد فهو شجاع حتى انه لو فرض عدم العلم
بهاتين تحصيل العلم بتلك القضية اصلا فانما كان بالطريق الحدس فهو داخل في قوله و
الضابط وعليه اه وانما كان بالطريق النظر فهو بين افراد الدليل فعدم خروجها مسلط قوله
لكن يرد عليه ما عدا الشكل الاول اه يعني وان اندفع النقوض المذكورة بما
التزلف باذكر ما لكن نقضه جميعا ما عدا الشكل الاول والقياس الاستثنائي
غير مندفع اذ لا لزوم بين علم المقدمات على غير هيئة الشكل الاول وبين علم
النتيجة وانما كان بين المعلومين تلازم بحسب الصدق في نفس الامر لا بشيء وهو
كما هو ولا غيريتين لان مناط خفاء اللزوم فانما يكون لتصور الطرفين كما فيما
الجزم باللزوم بل محتاجا الى غيره وهو موضع تحقق اللزوم ولا لزوم فيها والا لامتنع
تحقق العلم بدون العلم به تاليها كما مثلت لا يتحقق بدون التساوي زواياه
لقائمتين والحاصل ان اللازم يمتنع انفكاكه عن الملزوم بينا كان او غيريتين و
التفرقة انما يظهر في العلم باللزوم وما اورده بعض الفضلاء من ان معنى بين
البين وهو الاحتياج الى الوسط دون خفاء اللزوم وان ليستقيم تعبير الاحتياج
الى الوسط لا انتفاء الوجود فبين البطلان اذ لو لم يستدع غير البين وجود
الملزوم لما كان قسما من اللازم والجواب من النقض المذكور ان تقطن
كيفية الاندراج شرط الانتاج في كل شكل فالمراد من العلم به بعد تقطن
كيفية الاندراج ولا شك في تحقق اللزوم في جميع الاشكال ويمكن ان يقال
اطلاق الدليل على اشكال الباقية باعتبار استنتاجها على امور دخل حقيقة وهو الشكل
الاول لما ذكره السيد السند في حاشية شرح المختصر العضدي ان حقيقة

ان حقيقة الدليل وسط مستلزم للعلم حاصل بالمعلوم عليه ووجه الدلالة ان موضوع
الصغرى بعض موضوع الكبرى فيندرج في حكمه ولا شك ان كلا الامرين منتفيان في
الشكل الاول فمن لاحظ الاشكال الباقية باعتبار استنتاجها على الاول حصل له
العلم بالنتيجة من غير انفكاك بين العلمين قوله والضابط وعليه يعني يرد على هذا
التعريف وكذا السابق اعني المؤلف من قضيتين اه انهما غير بالغان للصدق فيما على
على المقدمات التي يلزم منها النتيجة بطريق الحدس وهو ان يكون بحيث المبادي
المترتبة في الذهن فينتقل منه الى الطرف مع انها ليست بدليل لانه منتف بما
يقع فيه الحركتان اعني الحركة من المطلوب الى المبادي الغير المرتبة ثم منها مرتبة
الى المطلوب قوله اللهم الا ان يراد اه فيه لا انتفاض بها لعقدان النظر فيه لانه عبارة
عن الحركتين المذكورتين والثانية مفقودة في الحدس وانما قال اللهم استنادا
الى ضعفه لان الاستلزام عام بظاهره ولا قرينة على تخصيصه وحمل التعريف
قرينة على التخصيص التعريف غير معقول نعم انه يصح قرينة على تعيين المراد
من اللفظ المشترك على ما مر تأمل فان لكل شيء وهو ان اللايق بالبيان
ان يذكر الشيء اولا ان المراد بالملزوم من آخر كونه ناشيا اه ثم يذكر ان
المراد بالعلم التصديق لان اللزوم قائم في الذكر على العلم ويخرج المقدمات
التصورية والتصديقية بالنسبة الى لوازمها بقيد واحد قوله فيا ثاني اولا فاه
لان لزوم العلم شيء آخر من غير ان يتوقف على امر ما وفي المقدمات مع
الترتيب دون النقود والمقدمات الغير الماخوذة مع الترتيب قوله
لكن يكن تطبيقه اه يعني يكن تطبيق هذا التعريف على التعريف الاول على
ما شعر به ايراد صيغة افعل التفضيل بان يقال المراد بالملزوم اللزوم لشرط
النظر والدليل النقود لشرط النظر في احواله يستلزم العلم الجزء قال

شبكة الألوكة
www.alukah.net

قال العلم بالعالم من حيث الدور بان يتوسط بين طرفي النظم فيقال العالم صانع
وكل حادث له صانع فيستلزم العلم بان العالم له صانع قوله ولا يذهب عليك آه
حاصله انه على تقدير ارادة اللزوم لشرط النظر لا يحصل التطبيق ايضا لان هذا
التعريف (اعني ما يلزم من العلم به آه على ذلك التقدير شامل للمقدمات الغير
الماخوذة مع الترتيب سواء كانت متفرقة او مرتبة بخلاف التعريف الاول
على ما اخذه الشيخ عبد من ان المراد بالنظر فيه النظر في احواله فانه غير شامل
للمقدمات فيكون هذا التعريف اعم منه فلا يكون مطابقا له لان معنى مطابقة التعريف
ان يكونا متساويين وهنا ليس كذلك ومن قال المراد بالمقدمات المرتبة
فقد قصر النظر فلا تمن من القاصرين واما قال في باب التعريفات لان العام
يوافق الخاص في باب التصديقات لان الحكم على العام حكم على الخاص قوله
وتخصيصه مثل الاول آه جواب سوال مقدر بان يقال المراد انه يمكن تطبيق هذا التعريف
على الاول بان يراد باللزوم المذكور شرط النظر في احواله ولا شك انه حينئذ لا يصدق
على المقدمات فيحصل التطبيق وحاصل الجواب ان تخصيص هذا التعريف مثل الاول
خروج عن مذاق الكلام اذ لا قرينة لظاهرة الدلالة على ارادة اللزوم لشرط النظر
التخصيص بالنظر في احواله فهو تكلف في التكلف ولهذا قال خروج عن مذاق
الكلام قوله والصواب تقييم الاول يعني ان الصواب لتقييم التعريف الاول بان يراد
بالنظر فيه ما يعم النظر في نفسه واحواله فيكون كلا التعريفين شاملين للمفرد والمقدمات
فيحصل التطبيق ولا يكون خلاف الظاهر والاصطلاح الشائع ولذا حكم بان التقييم صواب
قوله يريد ان الخارق آه التخصيص هذا الكلام بيان فائدة قوله لتصديقه اي
اي يريد الشيخ عبد من قوله لتصديقه الاشارة الى ان الخارق الذي
يدل على صدقه هو الذي يقصد به تصديقه فلو لم يقصد به تصديقه
عند الخلق او الخارق الذي لم يقصد به اظهار صدقه كالخارق الذي يجري على يد الضالة
فانه لم يقصد به اظهار صدقه لان كذبه معلوم بالجزم فان حاله من الحدوث والاحتياج
يكذب لقاله بل قصد به الاستدراج له والاضلال لغيره في الاعتقاد به وكالخارق
الذي يظهر على يد المتنبي ولا يكون موافقا لدعواه فانه لم يقصد به تصديقه
انما قصد به اضلال الناس عن الحق فان قيل من اين يعلم انه قصد به التصديق ام لا قلت من
القرائن فانه اذا ظهر خارق موافق للمدعوى على يد مدعي النبوة علم انه قصد به اظهار
التصديق واذا لم يقصد شيء من ذلك بان لا يكون خارقا او لا يكون موافقا او لا يكون
على يد مدعي النبوة علم انه لم يقصد به اظهار التصديق قوله اذ لو جاز كذبه آه كما ذكره
السيد السند في شرح المواقف حيث قال اجمع اهل الملل والشرائع
على وجوب عصمة الانبياء عن تعمد الكذب ينافي دلالة المعجزة القاطعة على صدقهم
فيه كدعوى الرسالة وما يبلغونه من الله تعالى الى الملائكة اذ لو جاز عليهم التعمد
ولو افتراء في ذلك عقلا لادى الى البطال دلالة المعجزة وهو محال انتهى كلامه
مقتضى حكمها اولا على ان المعجزة انما تدل على صدقهم في دعوى الرسالة لا على صدقهم
في الاحكام الباقية والا لزم عليهم انما المعجزة بعد تبليغ كل حكم فعلى تقدير جواز كذبهم
في الاحكام الباقية لا يلزم البطال دلالة المعجزة فلو قيل انه اذا دل المعجزة على
صدقهم في دعوى الرسالة وقد ثبت بالادلة القطعية ان الانبياء معصومون
عن الذنوب يلزم صدقهم في الاحكام السابقة وعبرة وانما ينافي دلالة
المعجزة على صدقهم دلالة عادية والجواز العقلي لا ينافي الدلالة العادية فجواز
الكذب عقلا لا يستلزم البطال دلالة المعجزة عادة كما في العلوم العادية فانا
نجزم ان جبل احد لم ينقلب ذهبا مع جوازه عقلا ولكن الجواب ان المراد
بقوله اذ لو جاز كذبه عقلا انه لو جاز وقوع كذبه عقلا ولا شك ان امكان الشيء

نسخة الألوكة
www.alukah.net

العوم العادية في نفسه وان لم يكن مناقيا للعالم جواز وقوعه بدلها مناف للعالم ا
بين في محله او نقول هذا على مذهب الشيخ ومتابعيه من ان دلالة المعجزة
على الصدق دلالة قطعية وانما يأتي هذا على مذهب الكاذب تمنع غير مقدور والله تعالى و
ان لم يطلع على وجه الاستحالة قوله هذا في الامور التبليغية 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 خبر الرسول العلم فيما عداها هو انه ثبت بالادلة القطعية ان
النبي معصوم فلا يكون كاذبا في اخباراته لانه ذنب قوله قيل عليه اذ التصور اه
فائدة مولانا ملاح 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 وانما على تقدير ملاحظة حال
المخبر بانه رسول وانه خبر الرسول فايجابه العلم بديهي غير محتاج الى ترتيب
المقدمات فان من سمع قوله عليه الصلوة والسلام البينة على المدعي
واليمين على من انكر علم انه خبر الرسول يحصل له العلم بمضمونه بدون ان يحتاج
الى استحضار تلك المقدمتين بخلاف ما اذا سمعه ولم يعلمه بانه خبر
الرسول اولم يلاحظ هذا الوجه فانه تحتاج اليه قوله واجيب اه حاصله ان التصور
المخبر بوجه الرسالة فرع العلم بثبوت الرسالة وهو موقوف على الاستدلال
بان هذا المخبر ادعى الرسالة واظهر المعجزة وكل من هذا شانه فهو رسول
فموقوف خبره في كونه حاصلا للعالم على الاستدلال بالواسطة لان
المتبادر في كونه صادقا موقوف على التصور بخبره بانه رسول والتصور المخبر
بهذا الوجه موقوف على الاستدلال والموقوف على الموقوف على الشيء

على الشيء موقوف على ذلك الشيء فالمخبر في كونه صادقا يتوقف على الاستدلال فيكون
افادته العلم استدلاليا وفيه ان الاستدلالي ما يحصل بالاستدلال لا ما يتوقف
عليه والا لزم ان يكون تصوره بوجه الرسالة استدلاليا قال الفاضل اليمني
فيه بحث لان تصور المخبر بالرسالة ليس استدلاليا بل هو حاصل بالضرورة
العادية لمن شاهد المعجزة على ما ذكر في شرح المواقف اقول المذكور في شرح
المواقف انما هو في ان ظهور المعجزة يفيد علما بالصدق وان كونه مفيدا معلوم
لنا بالضرورة العادية وهذا الكلام انما يدل على ان العلم بافادته ضروري عادي
وكون افادة الدليل معلوما بالضرورة لا يقتضي ان يكون العلم بالمدلول ضروريا
والحق ان ذلك نزاع في كيفية دلالة المعجزة على صدق الرسول هل هي
عادية او عقلية وعلى كل لا استفادة من الدليل مكلف بعلم منه ودلالته على
كونه حاصلا بالضرورة قوله والكل غلط اي السوال والجواب غلط لان تصور
المخبر بالرسالة لا يحصل صدق المخبر به بينا فلا يصح السوال وهو ظاهر ولا الجواب
بتوقف صدق المخبر على الاستدلال بالواسطة لكونه موقوفا عليه بلا واسطة
وذلك لانه مع تصور ان مخبره المخبر رسول وان هذا المخبر خبر الرسول لا يحصل
العلم لصدق المخبر ما لم يلاحظ معه مقدمة اخرى اعني كلما هو خبر الرسول فهو صادق
لجواز ان يكون مخبر المخبر رسولا صادقا في دعوى الرسالة ولا يكون خبره صادقا
فثبت ان العلم بان هذا المخبر صادق استدلالي موقوف على استحضار
المقدمتين اي هذا خبر الرسول وكلما هو خبر الرسول فهو صادق قوله لم تصور
المخبر الا بيان منشا غلط السائل والمجيب بيانه ان تصور المخبر من الرسول
حيث انه خبر مسند عنه مع قطع النظر عن كونه مما بلغه الرسول اذ من قبل نفسه
الاستدلال لا يحتاج في صدقه الى استحضار المقدمتين السابقين وتصوره

شبكة الألوكة
www.alukah.net

بعنوان انه خبر المبلغ الرسول عن الله تعالى الى الخلق وليس للرسول فيه مدخل سوى التبليغ
فيتوقف القطع بخبر الله تعالى بلغه الى الخلق بتعقل صدقه بديهيا ولا يحتاج الى دليل
فباعتبار عنوان يحتاج الى الاستدلال وباعتبار عنوان آخر غير محتاج والسائل
والمجيب لم يفرقا بين العنوانين فغلط الاترى ان الشهود اخبره عليه الصلوة والسلام
بان عذاب القبر حق من حيث انه خبر بدون ملاحظة انه مبلغ له محتاج للعلم الاستدلالي
وموقوف على استحضار تينك المقدمتين ومن حيث انه خبر المبلغ الرسول
هو حقيقة خبر الله المنزه عن الكذب والتناقض يحصل صدقه بديهيا لبداهة العلم الضروري
من غير احتياج الى الدليل قال الفاضل المحشي ان قوله لتصور المخبر بالرسالة لا يحصل
صدق المخبر بديهيا ممنوع وذلك لان لتصور بخبر بهذا المخبر بالرسالة يكون في المعنى
بمنزلة لتصور بهذا المخبر بعنوان المبلغ الرسول ولما كان صدق هذا المخبر في الصورة
الثانية بديهيا كما ذكره لزم ان يكون صدقه في الصورة الاولى البتة بديهيا لان
الرسالة في الصورتين كانت ملحوظة مع ملاحظة هذا المخبر وهذه الملاحظة هي
مناط البداهة كما ذكره اقول ان اراد ان لتصور المخبر بانه رسول سواء كان في
الخبر او لا بمنزلة لتصور المخبر بعنوان المبلغ فممنوع لجواز ان يتصور المخبر بوجه الرسالة
وانه رسول من الجامع لتصور المخبر من قبل نفسه وان اراد ان لتصور المخبر بانه
انه رسول في هذا الخبر يستلزم لتصور المخبر بعنوان المبلغ فالملازمة مسلمة لكن المحشي
انما لم يسلم جهة صدق المخبر بديهيا على التقدير الاول فتامل قوله لكن الكلام اه
استدراك لدفع توهم ناشئ عن سابقه وهي انه يجوز ان يكون مراد السائل
من قوله اذ تصور مخبره بالرسالة لم يحتج الى التقرير انه اذا تصور مخبر المخبر بانه
انه رسول في هذا الخبر وليس له مدخل في ذلك الا من حيث الرسالة والتبليغ يكون
صدق المخبر بديهيا من غير احتياج الى التقرير المذكور فرجح ان التصور

صحيحا وحاصل الدفع ان كلامنا في صدق خبر الرسول من حيث ذاته اي من
حيث انه خبر الرسول مع قطع النظر عن كونه مبلغا او غيره يدل على ذلك
قوله وهو اي خبر الرسول يوجب العلم الاستدلالي حيث لم يقل اي مبلغه
الرسول يوجب العلم اه ولا شك ان صدقه بهذا الاعتبار استدلالي يحتاج
الى استحضار تينك المقدمتين على ما مر فلا معنى للاعتراض بان خبره
بعنوان انه مبلغ يحصل صدقه بديهيا ولا يحتاج الى ذلك الترتيب المذكور
قوله ونظيره اه يعني ان نظير ما ذكرنا من ان اختلاف اعتبار عنوان المخبر يؤثر
في حصول صدق المخبر بديهيا واستدلاليا انه اذا لوحظ العالم من حيث ذاته
مع قطع النظر عن الاوصاف العارضة له وانت له الحدوث فيقال العالم
حادث يكون ثبوت الحدوث له محتاجا الى النظر واذا لوحظ بوصف
التغير ويقال المتغير حادث يكون ثبوت الحدوث له بديهيا من غير احتياج
الى الدليل مع ان الحكم في كلا الامرين على ذات العالم لكن يجب اختلاف
العنوان اختلف الحال في البداهة والكسبية وما حررناك ظهر ان ما قاله الفاضل
المحشي من ان قوله ومن حيث عنوان التغير بديهي ممنوع اولا بل نقول من وظيفة
البصري بعد ملاحظة الصغرى هو النظر والاستدلال ليس في شيء من مناره وملته
التدبر ثم يرد عليه انا نكون بديهيا لو كان ثبوت الحدوث للمتغير بديهيا ليتكل
عليه يحتاج في اثباته الى ان ما ثبت قدمه امتنع التغير عليه لكن المناقشة في المثال
ليست دأب المحصلين قوله بعد المعنى يعم اثبات اه يعني ان النقيض بمعنى
عدم احتمال النقيض داخل فيه اثبات لان اللازم المساوي منه عدم الاحتمال
عالما او لا عالما ما مر في تواليف العلوم فيكون ذكر اثبات بعد النقض على بعد المعنى

الألوكة
www.alukah.net

لافائدة في ذكره الا التكرار وبما ذكرنا من معنى العموم اندفع الاعتراض بان التيقن
بالقيد الذي ذكره المحشي الصالح للثبات ضرورة وجود الجزم المطابق في
الثبات وغيره وان ذكر العام لا يوجب الغاء الخاص اذ لا دلالة عليه اصلا
لانه ليس المراد بالعموم معموم الكلي الجزئي بل عموم الكل لاجزائه ولا شك
ان الثبات ليس داخلا في الجزم المطابق وان كان الكل يدل على اجزائه
والاظهر ان يقول بدل المتبادر فيه الثبات لا قوله العلم الان يراد اه
اقول المتبادر الان يحمل على خلاف العلم والمتبادر بان يراد بعدم احتمال النقيض
مايعم عدم احتمال النقيض في نفس الامر بان لا يكون النقيض ممكنا في حد ذاته
فيخرج الجهل المركب والتقليد المخطي لان نقيضهما محتمل في نفسه وعدم احتماله
النقيض عند العالم بان لا يجوز عقله وقوع نقيضه بدله ويخص عدم الاحتمال
عند العالم بعدم الاحتمال في الحال فيخرج الظن فح لا يلغو ذكر الثبات
لان مناه عدم الاحتمال في الحال فيخرج به تقليد المصيب قوله ومع ذلك فيه ما فيه وجه
الحذر ان تعميم عدم الاحتمال بحيث يعم عدم الاحتمال في نفس الامر غير معقول
لان معنى عدم احتمال النقيض هو عدم تجويز العقل لا بالعجز والامكان الذاتي
على ما مر في تعريف العلم والا لزم خروج العلوم العادية عن اليقينيات للاحتمال
العقلي فيها في نفسها فان جبل احد معلوم لنا يقينا انه لم ينقلب ذهبا مع
احتمال نقيضه في نفسه للامكان 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 فرعية يدل عليه وبما ذكرنا ظهر ان ما قاله الفاضل
المحشي من انه ليس من هذا التوجيه من البعد بل فيه من الحسن ما فيه لان
معنى اليقين في اللغة هو زوال الشك على ما ذكره الصحاح وهذا هو معنى عدم

معنى عدم احتمال عند العالم وما كونه معنى المال فهو المتبادر من العبارة فاذا تعلق الادراك
بشيء بهذا المعنى فالمتبادر منه انه كذلك في المال مع قطع النظر عن ثباته
في المال فلا يرد سؤال ذكر الثبات لتعميمه انه لا يزول بتشكيك المشكك في المال في غاية
البعد منه ومرة قلة التدبر لان منشأ البعد ليس ارادة عدم الاحتمال عند العالم
بل تعميم الاحتمال بحيث يعم عدمه في نفس الامر وعند العالم كما عرفت مع ان وجود
المتبادر المذكور لا يدل على دليل قوله فالاولى اي الاولى ان يفسر التيقن بالجزم
المطابق سواء كان ثابتا او غير ثابت فيخرج به الظن والجهل والتقليد المخطي وبالثبات
الجزم المطابق الذي ليس بثابت وهو تقليد المصيب هذا الذي تفسير اليقين بما
ذكره خلاف المتعارف فالاولى ان يفسر التيقن بعدم احتمال النقيض عند العالم
في الحال فيخرج الظن والثبات لعدم الاحتمال في الحال بان لا يزول بتشكيك
المشكك ولا بجد الاطلاع على دليل ينافيه فيخرج التقليد لزواله بالتشكيك والجهل
لاحتماله الزوال بعد الاطلاع على دليل ينافيه لعدم مطابقة الواقع على ما مر في تعريف
العلم وفيه شيء وانما قال فالاولى اشارة الى ان له وجه صحة وهو ان يقال
المقصد المبالغة في افادة خبر الرسول اليقين اخرجا للعلم الحاصل عن معرض
التقليد فلا باس بتصريح ما علم ضمنا قال الفاضل المحشي فيه بحث لانه ان اراد
بالجزم المطابق ما هو في المال والمال كان ذكر الثبات لغوا وان اراد به
الجزم المطابق في المال لا في المال توجه عليه ما اورده بقوله وفيه ما فيه
فجوابكم فهو جوابنا اقول لا معنى لهذا التردد لان ما هو مطابق سابق في المال
والمال وما ذكر من لزوم لغوية ذكر الثبات فشاره عدم التدبر فان تقليد
المصيب جزم مطابق في المال والمال وليس بثابت وانه الخ من الشمس
مكشوف خفي عليه ومن العجب انه لم يطلع على ما ذكره الفاضل المحشي فهو جوابكم

قوله لا يخفى ان قوله يوجب العلم الاستدلالي اه يعني ان قول الشمني هو علم بمعنى
الاعتقاد المطابق اه يدل على ان مقصد المصنف من قوله والعلم الثابت به ايضا اي
العلم الثابت بالضرورة على حد التقدير اه غير قوله والعلم الثابت اه استدرك
لان قوله وهو يوجب العلم الاستدلالي يمنع منه اذ يفهم منه ايضا ان العلم الحاصل
به علم بمعنى اليقين اذ لا معنى للعلم عندهم سواه وانما علمنا ان قوله هو علم بمعنى الاعتقاد
يدل على ذلك لانه اورد بالفاء الدال على انه مذكلة لما قبله اي اذا كان العلم
الثابت بخبر الرسول شابها للعلم الثابت بالضرورة في اليقين والثبات
يكون علما بمعنى الاعتقاد المطابق اللازم الثابت واستدل عليه بقوله و
الا لكان جهلا اه ان لم يكن بمعنى الاعتقاد المذكور لكان جهلا او ظنا فلا يكون
شابها للعلم الضروري في اليقين او تقليدا فلا يكون شابها له في الثبات
فانه صريح في ان المقصد من قوله العلم الثابت اه ان العلم الحاصل به علم بمعنى
يقين وغاية ما يكلف في الاعتذار عن هذا الاعتراض ان يقال ان المقصد من
قوله والعلم اه دفع ايهام حمل العلم في قوله يوجب العلم الاستدلالي على مطلق
الادراك فانه وان لم يكن للعلم عندهم معنى سوى اليقين الا ان استعماله
بمعنى مطلق الادراك مشهور في الكتب المتداولة بين الناس وان
ما قيل من ان دلالة الظنية لا تفيد الا الظن كان مؤيدا لارادته واما ما قال
الفاضل المحشي من ان الكلام في قوله وهو يوجب العلم الاستدلالي
محمول على التعريف المذكور اعني صفة تحلى بها المذكور اه وهو شامل لليقينيات
وغيرها فلا يكون قوله العلم الثابت لغوا ليس بشيء لان تتميم التعريف المذكور
خلاف الاصطلاح كما مر ولو سلم فانما يصح حمل العلم في قوله يوجب العلم اه على
تقدير ان يكون العلم في قوله واسباب العلم ثلثة ايضا محمولا على المعنى

شبكة الألوكة
www.alukah.net

الاعم وهو ظهور الامر الا ان حصر الاسباب في الثلثة والصاحب التصريح بالحواس والخبر
المتواتر والعقل ايضا بانه يوجب العلم بمعنى اليقين قوله والغنى سائر العلوم النظرية
يعني ويرد على تقدير حمل العلم على المعنى الذي ذكره الشمني انه لا وجه لتخصيص العلم
الحاصل بخبر الرسول بالذكر فان جميع العلوم الحاصلة بالنظر والاستدلال علم بمعنى
المذكور ويمكن ان يقال وجه تخصيصه الرد على من قال ان الدليل النقلية لا يفيد اليقين
قوله والاقرب ان مراده اه يعني ان الاقرب الى الفهم ان مراد المصنف من قوله والعلم
الثابت اه انه كما ان اليقين والثبات في العلم الضروري في غاية القوة والكمال
كذلك اليقين والثبات في العلم الحاصل بخبر الرسول ايضا في غاية القوة والكمال
قال بعض الفضلاء هذا خلاف لرأي المصنف لانه لا قائل بالتفاوت بين اليقينيات
في القوة والنقصان كما سيجيء في بحث الايمان اقول رأي المصنف هي الزيادة
والنقصان من اليقينيات لا في القوة والضعف فان وجود القوة والضعف بين
اليقينيات بديهي الا ترى ان تصديقنا بالمشاهدات ليس كتصديق النبي عليه السلام
قائل قبل ليس في كلام الشمني ما يدل على انه حمل كلام المصنف على هذا الاقرب وقوله فهو
بمعنى الاعتقاد المطابق اللازم الثابت لا يفيد انه لم يقصد ذلك بناء على انه يحتمل ان
يكون مقصوده ان العلم في قوله والعلم الثابت به ايضا العلم الثابت اي بالمعنى
الاخص ما سبق لانه المناسب للمقام اقول هذا التوجيه في غاية البعد اما اولا فلانه
لا حاجة الى تفسير العلم هنا اذ قد صرح في قوله واسباب العلم ثلثة انه لا يطلق العلم
عندهم الى اليقينيات واما ثانيا فلانه لا وجه لتخصيص التفسير بهذا الموضع وتركه في قوله
يوجب العلم الضروري ويوجب العلم الاستدلالي مع انه الاقدم الاحق بالتفسير
واما ثالثا فلانه يحتاج ذكره متصلا بقوله والعلم الثابت واما رابعا فلانه لا معنى
لاحتمال انكار الشمني بانه مذكلة لما قبله والحاصل فلانه لا قادح في ذكر قوله ولا

والاكمال جلاء قوله وذكاء اثاره يعني ان القول المتم العلم الثابت بخبر الرسول
شابه العلم الضروري في قوة اليقين اشارة الى ان الادلة النقلية مستندة الى
الوحي المفيد بحق اليقين وليس لشائبة العلم مدخل فيها كما ان ليس له مدخل في العلوم
الضرورية فكما ان متباينين في قوة اليقين بخلاف العلوم العقلية الحاصلة بمجرد
نظر العقل فانه فيه شائبة الوهم اذ الوهم له استيلاء على جميع القوى فيتصرف
في المعقولات الثابتة بحكم احكاما كاذبة فلا يكون العلوم العقلية خالية عن شائبة الكدر
قال الفاضل البيضي بذا اخلاف لما تقدر في الاصول ان الادلة النقلية ظنيات الاشباح
الى معرفة الاوضاع والالفاظ وان مقتضى الملفوظ بالعبارة اذا هل هو حقيقة او المجاز
وليس لنا الى اليقينيات بشيء من ذلك سبيل اقول مرادنا بكون الادلة
النقلية مفيدة للعلم الذي هو غاية اليقين انه يفيده بعد ان يحصل العلم بوجه
ولا شك بطريق القطع ولا شك انه بعد اليقين بجميع الامور التي لها مدخل في دلالة
الكتاب على المعنى الذي هو المفيد للعلم الذي هو ثانوي من العلم الحاصل بالدليل العقلي لعدم شائبة الوهم فيه
واليقين بوجه ولا نهايا يحصل في بعض المواضع كما ذكره في شرح المواقف قوله والا
فحديث مشهور اه قبل كلام الشيخ ما هو في ان حديث متواتر وكذا
ما ذكره في شرح المقاصد وهو ثقة فلا اعتداد بالقول بانه ليس بمتواتر
لا بد لصحيح النقل من اوثق منه انتهى ذكر في الكافي ان حديث مشهور
تلقته الامة بالقبول حتى صار كالمتواتر وذكر في شرح الهداية ان هذا الحديث
في لفظه خبر الاحاد الا انه في خبر المتواتر لان الامة قد اجمعت على قبوله العمل
بموجبه ويؤيده ما ذكره السيد الشريف في حاشية الطيبي انه قال ابن الصلاح
حين سئل عن ابراز امثال المتواتر في الاحاديث اعياه طلبه وقد صنف
من كذب علي متعمدا فليتبوأ مقعده من النار فرواه مثالا لذلك فانه نقل عن

من الصحابة العدد المجم قوله انما قطع النظر عنهما لان الدلائل اه يعني انما قطع النظر عن
القرائن فيما افادت الخبر الصادق ولم يقطع النظر عن الدلائل فخرج الخبر المقرون وبقي
الخبر المجرد واخلاصه كون كل منهما امرا فارقا عن الخبر موجبا لصدقه لان الوجه
في عد الخبر الصادق سببا للعلم استفادة معظم المعلومات الدينية منه والا فالخبر
ليس سببا للعلم بل المفيد العقل والخبر طريق له على ما مر في وجه الحصر والخبر الذي
وضع الدليل كخبر الرسول داخل في هذه الاستفادة فلذلك لم يعتبر قطع النظر
عن الدلائل فلا يخرج منه ذلك بخلاف الخبر المقرون او لا يستفاد منه شيء
من المعلومات الدينية فلا وجه لادخاله فيه وجعله سببا سوى العقل فاعتبر قطع النظر
عن القرائن قوله وقد يوجه اه يعني قد يبين وجه قطع النظر عن القرائن دون الدلالة
بان القرائن ينفك عن الخبر ويبقى مع انتفاء الخبر كما اذا تحقق نزاع القوم
الى دار زيد مع عدم قدومه بخلاف الدلائل فانها لا ينفك عن الخبر بل كما
تحققت الدلائل تحقق الخبر فالقرائن لا يدل على تحقق الخبر بالنسبة الى جميع
الاوقات حالا وما كان فلا يكون الخبر المقرون مفيدا واما فلذلك قطع النظر عن
القرائن واسقط الخبر المقرون من درجة اعتباره في الخبر الصادق
بخلاف الدلائل فانها دالة على تحققه في جميع الاوقات بالنسبة الى جميع الاوقات
فيكون الخبر المدلل مفيدا للعلم واما لم يقطع النظر عنه قال الفاضل المحشي في
توجيه ان القرائن قد ينفك عن الخبر بان الخبر لعدم تاثير فيه عند تاثير قوله
تفيد العلم وعند عدم تاثير قوله لا يفيد لكن تاثير قوله لا يلزم الخبر المذكور بل
ينفك عنه بخلاف الدلائل فان دليل خبر الرسول لازمه ولا ينفك عنه وكان
هذا اخبر من ثبت رسالته بالمعجزات وكما هذا انه مصداق اقول فيه بحث
لان الخبر المقرون بلازمه القرينة ولا ينفك عنه اصلا والخبر المذكور لم يكن متواترا

الألوكة
www.alukah.net

قوله وليس كذلك الخ ليس الامر كما قال المتوجه ان المراد بالقرينة هنا ما يدل على صدق الخبر
دلالة قطعية بحيث لا يحتمل تخلفه عنها على ما يدل عليه قول الشارح مع قطع النظر عن القرينة
المفيدة لليقين بدلالة العقل ولا شك ان القرينة القطعية الدالة لا ينفك
عن الخبر كما لا ينفك الدليل عنه قال الفاضل المحشي اي ليس هذا التوجيه مجديا
في نفس الامر فان دليل الخبر المتواتر وقرينته لا يلزمه بل ينفك عنه في بعض الموارد
وفي بعض الاشخاص وفي بعض الازمان مع ان الخبر المتواتر كان مقبولا
فيما يفيد معدودا من اسباب العلم اقول فيه بحث لان الخبر المتواتر يفيد العلم
الضروري عند الكل ومنشأ حصول العلم عقيبه الاجماع فرب اجماع يحقق الكل
قائل العلم عقيبه ورب اجماع لا يحقق فلا يكون افادته بالدليل والقرينة فلا معنى
لقوله فان الدليل الخبر المتواتر وقرينته لا يلزمه بل ينفك عنه وبما ذكرنا اندفع قال
بقي اشكال قوي وهو ان الخبر المتواتر ايضا لا يفيد مع قطع النظر عن قرائن
صدق المخبرين وعدم تواطئهم على الكذب وهذه اتجاهات عدد المخبرين
في التواتر حسب المقامات فرب عدد يفيد العلم في مقام ودون مقام اخر
مثلا الخبر مع قطع النظر عن القرائن في الخبر الصادق لا يكون منشأ العلم
بل ملاحظة احوال المخبرين وقرائن الدالة على صدقهم بل اجتماعهم من
غير دخل القرائن والاحوال فيه فرب اجماع يحقق الكل العلم عقيبه في مقام و
لا يحقق عنده في مقام اخر من غير تغير حال في المقام فيه بل بطريق جرى العادة
قال بعض الفضلاء على وجه قطع النظر عن القرائن دون الدلائل هو ان القرائن
ليست مما يمكن ان يضبط لا اجمالا ولا تفصيلا واما الدلائل فما ظهر منها
واستقر منها بخلاف الطبائع والاحكام بخلاف الدلائل فانها ثابتة كذلك
اقول فيه بحث لانه كيف يضبط القرائن اجمالا ان يعتبر القرائن المفيدة لليقين

لليقين بالنسبة الى كل شخص والخبر المقرون بها يفيد اليقين بالنسبة اليه
وقال الفاضل المحشي 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 التي جيئ عنه من الدلائل والقرائن وخبر الرسول انما يفيد العلم بمجرد كونه
خبرا الان وجه دلالته هو كونه خبر الرسول فيكون الاستدلال بنفس الخبر
لكن بالنظر في احواله كما في العلم بالنسبة الى الصانع فيكون سبب العلم هو
مجرد كونه خبر الرسول بخلاف القرائن فانها امور خارجة عن الخبر انتهى
اقول وجه التامل انه على هذا لم يدخل الخبر المقرون اليقيني في الخبر الصادق الذي
صدق عليه انه انما يفيد للعلم بمجرد كونه خبرا الان وجه دلالته هو كونه خبرا مقرونا
فيكون الاستدلال بنفس الخبر لكن بالنظر في احواله قوله لانه كذلك اي
لان خبر اهل الاجماع كالخبر المتواتر في كون كل منهما خبر قوم لا يحيل عند العقل
تواطئهم على الكذب ولا فرق بينهما الا باعتبار ان كونه خبر قوم كذلك ثابت
في المتواتر بالبديهة من غير نظر وفي خبر الاجماع بطريق النظر في الدليل
مثل قوله عليه السلام لا يجتمع امتي على الضلالة وقوله تعالى ومن يشاقق الرسول
من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين الى قوله الآية وغيرها
واذا كان خبر اهل الاجماع يفيد العلم الاستدلالي فلا يصح جعله داخلا تحت
المتواتر المحكوم عليه بانه يوجب العلم الضروري اللهم الا ان يقال ان ذلك
الحكم انما هو بطريق الغالبة اي يوجب العلم الضروري وان في حكمه قوله فاعلم
الجواب ان المعنى انه ليس فلا منة الجواب ان حصر الخبر الصادق في
المتواتر مبني على التجوز فان المراد المتواتر وان في حكمه وخبر الرسول وان في حكم
الاول التحقيق او هو في الحقيقة منحصر في خمسة انواع وقد اشارة الى ان

وهي الجوهر المجرد الغير المتعلق بالجسم تعلق التدبير والتصرف وهو المشار اليه بقوله عليه
الصلوة والسلام اول ما خلق الله تعالى العقل وان حال نفوسنا بالاضافة اليه حال
البصر بالاضافة الى الشمس فكما ان بالاضافة نور الشمس يدرك المبصرات
كذلك بالاضافة نور العقل يدرك المعقولات فالظاهر ان يجعل التعريف المذكور تعريفا
لعقل هذا المعنى وانما ضعفه لانه بهذا المعنى ليس المراد ههنا لان الكلام في العقل
الذي هو من صفات المكلف وسبب لحصول علمه قوله والعرف واللغة على مغايرتهما
يعني ان العرف واللغة يدل على مغايرة 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 لا يطلق
العقل على النفس البتة كما يطلق على قوتها كما يدل عليه قوله عليه الصلوة والسلام اول
ما خلق الله العقل فقال له اقبل فاقبل الحديث وقوله عليه الصلوة والسلام ان الله
تعالى خلق العقل في احسن صورة فقال اقبل فاقبل فقال ادبر فادبر فقال انت
اكرم مخلوق بك اكرم وبك اثيب وبك اعذب وبك اثبت فالاولى ان يقال انما
اورده الشيخ بقيل اشارة الى انه بهذا المعنى غير مراد ههنا لانه بهذا المعنى ليس
سببا للعلم قوله عدم تقييده اي يعني عدم تقييد العلم بالضروري والاستدلالي وهو منها
بان يقول يفيد العلم في الالهيات اذ في معرفة الصانع مع اياته معرفا بالدوام والاستغراق
اشارة الى العموم يعني انه سبب لجميع انواع العلم فاندفع ما قاله الفاضل المحشي 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
الثاني قوله فيه رد الفرق الخ لان تخصيص الشارح بسه السمنية والبراهمة ولبعض
الفلاسفة ما ذكر لان الفاضل فرق الاولى منهم المنكرون لافادته سلفا والثانية

والثانية المنكرون لافادته فيما سوى الهندسيات والحسابيات والثالثة لافادته
في النظريات فقط والرابعة لافادته في الالهيات فقط والخامسة لافادته في
معرفة الدقيقة قوله هذا دليل بعض الفلاسفة يعني ان المراد بقوله بما برهن كثيرة
الاختلاف اكثريته في الالهيات فهو دليل الفلاسفة المنكرين لافادته فيها فقط
كما هو المذكور في المواقف وليس دليل السمنية الذين دعواهم عام يشمل جميع النظريات
من العدديات والهندسيات وغيرها والدليل مختص بما عدا هما اذ لا كثيرة
اختلاف فيها فلو جعل دليلا لهم لم يكن مثبتا لدعواهم قوله لان هذه النسبة اذ لو كان
النظر الصحيح لا يفيد العلم في الالهيات بسبب انه مسئلة من مسائل النظر وحكما
من احكامه لا الالهيات فافادة النظر العلم بهذه النسبة لا يكون مناقضا لدعواهم
اثبت كونه من الالهيات لقوله لان هذه النسبة عدم المعلومية لا يتحقق التناقض
وحاصله ان هذا الحكم في الحقيقة حكم من الالهيات لانه راجع الى ذات الله تعالى
وصفاته لانه يعلم بالنظر فيكون النظر فيه بانه لو كان ذات الله وصفاته معلوما بالنظر
لكثرة الاختلاف وتناقض الادلة فيه لكن اللازم منتف والملزوم مثله نظر انه في
الالهيات فلو كان مفيدا للعلم به لكان النظر فيه مفيدا للعلم في الالهيات فيتناقض
والفرق بين الاحكام الايجابية والسلبية في افادة النظر مما لا يرضى بسماعه
الا ذان الكريمة قوله لكن يرد اي يعني يرد على هذا الجواب انه انما يلزم التناقض لو
ادعوه ان النظر لا يفيد شيئا من الظن والعلم واما اذا اعترفوا بافادته الظن
على ما نقل الامام من انه لا نزاع لاحد في افادته الظن واما الخلاف في افادته
اليقين في الالهيات فلا تناقض لان لهم ان يقولوا ان نظرنا هذا يفيد الظن
بان النظر لا يفيد اليقين في الالهيات لا العلم بها حتى يتناقض قوله يرد عليه اه فاعلم
انا لا نم انه لو افاد شيئا لم يكن فاسدا لجواز ان يكون فاسدا في نفسه ومفيدا

شبكة الألوكة
www.alukah.net

لالزام الخصم فانه معترف بان النظر يفيد العلم فهو ايضا يظن فيفيد العلم عندهم وبانه
لا يفيد العلم والجواب الالزامية اعني المركبة من المقدمات المسلمة عند الخصم شائعة
في الكتب والقول بعدم افادتها الالزام لعدم صدقه في نفس الامر قول بلا دليل
لا يعبأ به قوله هذا انما ينفي العلم اشارة الى ايراد الاعتراض على قوله فالقبيل الخ
وحاصله ان هذه الشبهة لا يستلزم المدعى لانها على تقدير تمامها انما تدل على
امتناع العلم بان النظر يفيد العلم لا انه ليس مفيدا في نفسه لان حاصله ان كون
النظر مفيدا لا يتبين ان يكون ضروريا حاصلا بدون الاستدلال ولا ان
يكون نظريا حاصلا بالاستدلال ولا شك انه انما يلزم منه ان لا يكون كون
النظر مفيدا حاصلا اصلا وهو لا يستلزم عدم كونه مفيدا في نفسه والمدعى الثاني
قوله لعين القائل بنفسها او اشارة الى دفع الاعتراض المذكور يعني ان القائل
بالافادة يدعي العلم بها الفيا اذ مقصوده الاستدلال وهو انما يترتب على
العلم وكانه لا يكون وهو شيء بدون العلم والمنكر ينكرها فما معنى ان يدعي كون
النظر مفيدا غير معلوم لنا وانتفاء هذا المجموع اما بانتفاء نفس الافادة او بانتفاء
العلم بها فاذا ثبت الشبهة المذكورة انتفاء العلم ثبت مدعى المنكر
وخلاصة الجواب انا لا نسلم ان مدعى المنكر نفي نفس الافادة بل نفي العلم بالافادة
وهو اما لعدم الافادة او لعدم العلم بها ولا يخفى عليك انه لو تمت هذه الشبهة
لزم ثبوت نقيض ما ادعى المنكر الا ان يدعي اللزوم دون العلم قوله اثبات
افادة النظر اي يعني ان الكلام على تقدير المضاف والمعنى انه يلزم اثبات
افادة النظر المخصوص العلم بافادة ذلك النظر المخصوص له لان اثبات القضية
الكلية اعني كل نظر صحيح مفيد للعلم بالنظر المخصوص موقوف على افادته العلم بها
ولا شك ان حكم هذا النظر اعني كونه مفيدا مندرج تحت الكلية المذكورة فاثبات

فاثبات تلك الكلية بالنظر المخصوص يستلزم اثبات حكمه المخصوص اعني افادته
نفس افادة العلم وانه اثبات الشيء بنفسه قوله وقد يقال اي حاصل هذا الجواب
ان اللازم ما سبق اثبات افادة النظر المخصوص بافادة النظر المخصوص
ولا نسلم انه اثبات الشيء بنفسه لان معنى اثبات الحكم بالنظر ان العلم به يستفاد
من النظر بان يعلم المقدمات مرتبة فيعلم الحكم وحينئذ انما يتوقف على كون النظر
مفيدا لا على العلم بافادته الا يرى انا نحصل كثيرا من النتائج بالانظار الصحيحة
مع الغفلة عن كونها مفيدة للعلم واللازم على تقدير اثبات تلك القضية الكلية
بالنظر المخصوص استفادة العلم بان النظر المخصوص مفيد من نفس ايه
نه مفيدا او داخل في استفادة العلم بالافادة من نفس افادته لعدم لزوم
اثبات الشيء بنفسه قوله وقد زيفه الشيخ اي حاصل تزييفه ان العلم
بان النظر مفيد انما يستفاد من العلم بذلك النظر والعلم بافادته فيلزم استفادة
العلم بافادته من العلم بافادته بعينه وهو محذور لان النتيجة لازمة للدليل والعلم
باللازم انما يلزم من العلم بالملزوم والعلم بتحقق الملزوم ولذا اشتهر في الشيخ
في الانتاج التفطن بكيفية اندراج الاصغر تحت الاوسط ليتحقق له العلم
بكيفية افادته وما ذكرته من ان حاصل كثير من العلوم بالنظار معصومة مع الغفلة عن العلم
بكونها مفيدة لا يدل على عدم العلم بالافادة بل على عدم العلم بالعلم بالافادة كيف ولو
لم يكن العلم بالافادة لتلك النتائج لما كفى بافادتها لتلك النتائج قوله اي توقف الشيء
على نفسه يعني ليس الدور سوى الدور المعي وهو توقف الشيء على ما يتوقف
عليه بالمعية وجود المتوقف من الجانبين مقابل الدور اللازم منه اعني توقف الشيء
على نفسه او هو اللازم من توقف افادة النظر على افادته قال بعض الفضلاء معنى
قوله لا نسلم دورا انه لا يستلزم الدور المحقق لان العلم بان كل نظر صحيح مفيد على

النسخة الألوكة www.alukah.net

تقدير اثباته بالنظر المخصوص موقوف على العلم بافادته لعاد ان يقال ان العلم بافادة هذا النظر
موقوف على العلم بتلك الكلية لانه من فروعها والعلم بالفرع يستفاد من العلم
بالاصل فيلزم الدور في السهلة الاصول اليه بان يقال هذا النظر صحيح وكل نظر
صحيح مفيد فهذا مفيد لا حاجة الى حل الدور على سياق المجازي اقول فيه بحث
لانا لانسلم ان العلم بافادة النظر المخصوص موقوف على العلم بتلك الكلية وكيف
العلم بالفرع يستفاد من الاصل بجملة كبرى للصغرى السهلة الحصول انما
يدل على استلزامه اياه وايين الاستلزام من التوقف فان العلم
بالنتيجة يستفاد من الدليل المعين وليس موقوفا عليه نعم يجوز ان يحصل لوجه
آخر لكن توقف الشيء على نفسه لانا اذا اثبتنا الكلية بالنظر المخصوص
فقد اثبتنا مكنة نفسه وذلك ظاهر ولذا حمل المحشي على المعنى المجازي قوله
حاصله انا اثبتنا الكلية النظرية اه يعني لانا نلزم من اثبات افادة النظر
بافادة النظر اثبات الشيء نفسه لان المثبت هو افادة النظر من حيث
كونه نظرا والمثبت هو افادته من حيث ذاته لانا اثبتنا قضية الكلية القائلة
بامكان كل نظر صحيح مفيد فالقضية الشخصية القائلة ان هذا النظر من حيث
ذاته مفيد اذا اثبتت تلك 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 هو افادته من
حيث ذاته والملزم من اثبات تلك الكلية بالقضية الشخصية اثبات
الحكم بافادة النظر المخصوص من حيث كونه نظرا بالحكم بافادته من حيث خصوص
ذاته لان اندراج هذا النظر تحتها انما هو من حيث كونه نظرا فيكون الموقوف
افادته من حيث كونه نظرا ولا يخفى انه لا فائدة للاثبات والاثبات بالاعتبار هذا

بالاعتبار هذا خلاصة الجواب واما بيان انه يجوز ان يكون القضية الشخصية من حيث
اخذ بعنوان الشخصية ضرورية وبعنوان الكلية نظرية فلا دخل في الجواب ولذا لم
يتعرض له الشارح والمقصد منه دفع ما يورد من ان هذه القضية الشخصية لا يكون
ضرورية لدخولها في تلك الكلية فيكون نظرية ثابتة بافادة نظر آخر لها فيتكلم 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 مثبتة على صيغة اسم الفاعل غير مندرجة تحت الكلية و
نظرية اذا اخذ موضوعه بعنوان الكلية اي من حيث كونه نظرا وهو بهذا الاعتبار
مثبتة على صيغة اسم المفعول مندرجة تحت الكلية ولا محذور في ذلك فان
القضية تختلف بذاتها وكسبا باختلاف العنوان فان قولنا خالق العالم موجود
نظري وقولنا واجب الوجود موجود بديهي قوله والاولى يعني ان قوله باول
التوجه يدل على ان المراد ما لا يحتاج الى سبب اصلا وقوله من غير احتياج الى
التفكر يدل على ان المراد ما لا يحتاج الى النظر فاول تفسير البداهة مناف لاخره
فالاولى ان يقال ما لا يحتاج الى سبب اصلا اذ العلم الحاصل باول التوجه لا يحتاج
الى سبب من الاسباب سوى التوجه وانما قال والاولى لانه يمكن ان يقال
ان المراد بالفكر المعنى اللغوي فالمعنى من غير احتياج الى ملاحظة امر آخر من
فكر او احساس او حدس او تجربة قوله وجعله تفسيرا للاول التوجه يعني جعل قوله من
غير احتياج الى التفكر تفسيرا لقوله باول التوجه فليس المراد باول التوجه ان لا
يحتاج الى شيء اصلا كما يفهم منه ظاهرا بل ان لا يحتاج الى الفكر والترتيب
ونحوه لقرينة الشرح لانه يدل على ان المراد بالضروري ما لا يكون المباشرة
الاسباب مدخل في حصوله حيث فسر الاكتسابي بالتقابل له بما يكون للمباشرة

النسخة الألوكة www.alukah.net

قوله وبه يعلم ان الكسبي اه اي يكون حاصلا مباشرة بالاختيار بحيث اذا اراد الفعل اتى به بالكسب عليكون مثالا للضروري مما يحتاج الى الالتفات اه

اعلم ان العلم الضروري قسمان من العلم المتقدم يعني الحاصل منه من غير احتياج الى مباشرة الاسباب بالاختيار ويكون المراد عدم الاحتياج عند الالتفات والنظر الذهني كما يشير اليه قوله فالعلم

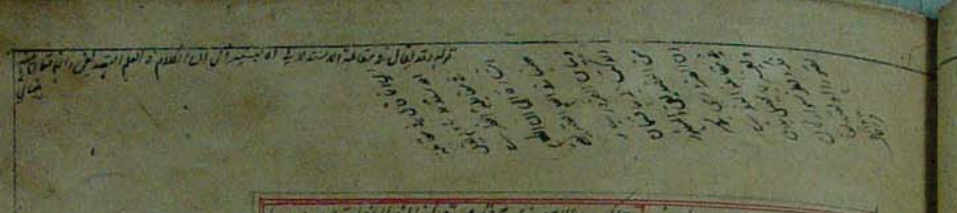
الاسباب مدخل في حصوله والا يصح ان يقال حاصل من غير فكر ونظر فهو حاصل بدون اه

مباشرة الاسباب لجواز ان يكون حصوله بالحدس والتجربة الحاصلين باستعمال الحس قال بعض الافاضل فيه بحث لان ما حصل بالحدس والتجربة خارج عن القسم قال كل ذلك مما يتعلق بما سوى العقل من الحس والتكرار اقول هذا مخالف لما مر في وجه حصر الاسباب في الثلثة من ان الحدسيات والتجربيات والبديهيات والنظريات مرجع الكل الى العقل فان يعني ان العلم اما بمجرد الالتفات او بانضمام حدس او تجربة او ترتيب مقدمات فانه صريح في ان ما ثبت بالحدس والتجربة داخل فيما ثبت في العقل واما قال لا يلائم تقرير الشارح لانه ملائم لما قرره البعض من ان ما حصل بعد استعمال الحس فهو حاصل بدون مباشرة الاسباب بمعنى ان مباشرة الاسباب ليس باستقلالي في حصوله كما لا يخفى قوله الظاهر من عبارة المصنف يعني ان الظاهر من مجموع عبارة المصنف وتقرير الشارح حيث ذكر المصنف الضروري في مقابلة الاكتسابي وفسره الشارح بالحاصل بمباشرة الاسباب بالاختيار ان الضروري ضد في مقابلة الاكتسابي وهذا غاية ما يراد منه ما لا يكون حصوله بمباشرة الاسباب بالاختيار وهو المقصود بقوله وستعرفه ويرد على ما هو الظاهر ان المثال الذي ذكره ضروري ليس مواقفا بالمعنى المذكور لان حصوله موقوف على الالتفات المقدور وتصور الطرفين المقدور لكونه كسبيا فلا يصدق عليه انه حاصل بدون مباشرة الاسباب بالاختيار فيل ان المراد ما لا يكون تحصيله مقدورا بعد الالتفات وتصور الطرفين كما سيشير اليه بتمثيله لمباشرة الاسباب بتصور الطرفين الاستدلاليات وتقليب الحدقة والاصغاء في الحسيات ولا يخفى انه تكلف مع انه يلزم ان يكون الضروري والكسبي قسمين متصادقين دون التصور والاصطلاح على خلافه قوله وانه يلزم اه

يلزم اه عطف على قوله ان المثال الذي يرد على ما هو الظاهر انه يلزم على تقدير ان يكون الضروري ما يكون حاصلا بدون مباشرة الاسباب ان يكون حال البعض العلوم من التجربيات والحدسيات متروك البيان مع انه العلم الثابت بالعقل على ما صرح الشارح به في وجه حصر الاسباب ضرورة انه ليس بضروري لعدم حصوله بادنى التوجه لتوقفه على الحدس والتجربة والكسبي لعدم حصوله بالاستدلال والكسبي من العلم الثابت بالعقل ما ثبت بالاستدلال وما ذكر ان الظاهر ضعيف ما قال الفاضل الچلپي من انا لا نسلم ان الحدسيات والتجربيات متروكة في البيان لدخولها في الكسبي فان المراد بالكسبي ما يكون لمباشرة الاسباب مدخل فيه ولا شك ان استعمال الحس وتكرار المشاهدة مدخل فيهما على ما بين في محله لان الكسبي من العلم الثابت بالعقل ما يكون بالاستدلال كما يدل عليه قول المصنف وما ثبت منه بالاستدلال فهو اكتسابي والكلام الكسبي المطلق ما يكون حاصلا بمباشرة سبب من الاسباب فتامل ويمكن ان يقال ان التجربيات والحدسيات داخلة في الضروري لان حصولها وان كانت بواسطة الحدس والتجربة لكن توسطهما غير ملحوظ عند الشارح لعدم تعلق غرضهم بتفاصيلها على ما مر في وجه الحصر الاسباب ولذا جعلوا هما ما ثبت بالعقل والكلام لاستعانة الحس والتجربة مدخل فيها قوله فالاولى لا يخفى ان الاولى ان المراد بالبداهة عدم توسط النظر فالمعنى ما ثبت منه بدون توسط النظر فهو ضروري فيشمل الوجدانيات والبديهيات والتجربيات وقضايا قياساتها معها ويكون الاستدلالي والاكتسابي مترادفين وانما قال والاولى اشارة الى ان ما ذكره الشارح ايضا صحيح والعلم الوجه ما بيناه قوله كلمة ما بيان يعني ان المراد العلم الحاصل للقوة ان ا

الألوكة
www.alukah.net

الضروري من اقسام العلم الحادث والحدوث يستلزم المسبوق الا بالعدم الحاصل وهاهنا
شائبة الحصول وان لم يحصل فلا يرد النقض بالعلم بحقيقة الواجب فانه وان امكن
يصدق عليه انه علم من شانه الحصول وليس تحصيله مقدورا للبشر على ما هو مذهب
اهل الحق من ان العلم بحقيقة تعالى كل غير حاصل بمباشرة الاسباب بمعنى
انه لم يجر عادته تعالى بخلقه بعد استعمال اسباب العلم الا انه ليس بحاصل بالفعل
ومن قال ان النقض بالعلم بحقيقة الواجب اتما يرد على مذهب من قال انه يمتنع
العلم بحقيقة الواجب لذاته لان القائل باشاع العلم بحقيقته الكمار ونبذ
من المتاخرين والمعترفون بعد التعريف جمهور المتكلمين قال بعض افاضل المحصول
معتبر في ماهية العلم فلا حاجة الى التقييد بالحاصل واطلاق العلم على ما ليس بحاصل
لا يجوز حقيقة على ما ليس من شانه ان يحصل انتهى اقول اعتبار المحصول في ماهية
العلم انما يظهر على ما عرفه الكل من ان الصفة الحاصلة واما على ما عرفه المتكلمون
من انه صفة يوجب تميزا او تكشف به الا غير فلا مانع لجواز ان يكون تلك الصفة
حاصلة وغير حاصلة وعلى تقدير التسليم فاطلاق العلم على ما من شانه الحصول
سامحة شائع فيما بينهم فيجوز ان يكون التقييد لدفع ذلك الايهام واما
حقيقة الواجب ليس من شانه الحصول فهو مذهب الكمار وبعض المتكلمين
والجمهور على خلافه كما صرح به في شرح المواقف قوله لكن يرد عليه اه يعني ان
شارح المواقف عرف الضروري بما عرفه الشارح رح وادرج الحسيات
فيه وبين وجه الادراج بان الحسيات ليست حاصلة بمجرد الاحساس المقدور
لنا ولا يحصل الجزم في جميع العوادي مع تخلفه في وجدان الصفراوي السكر
ورؤية الاخوين الواحد اثنين ونحو ذلك بل لا بد في حصولها مع الاحساس
من امور اخر يلتفت العقل الى الجزم بسبب تحقق تلك الامور في بعض الم



بعض المواضع دون بعض وتلك الامور غير مقدورة لنا اذ لا نعلم بها مسبقها
ولا زمانا حصولها اتفقت قبل الاحساس او مع الاحساس ولا يتصور حصولها
فلو كانت مقدورة لنا لكانت معلومة لنا بخلاف النظريات فانا حاصلة بمجرد
النظر المقدور لنا وليس لامر آخر مدخل فيها والقول بانه يجوز ان يكون معنا
امور يتوقف عليها حصول الجزم ولا نعلمها سفسطة مخالف لصريح العقل والا
لجاز ان يكون البديهيات الاولية ايضا موقوفة على امور لا نعلمها وفيا قرر لك
اشارة الى دفع شبهة اوردت في هذا المقام تركناها صونا من الحالة الدارم
قوله وجوابه ان الشارح رح حمل التعريف الا حاصلة ان من ادرج الحسيات
في الضروري عرفه بما لا يكون القدرة المستقلة في حصوله والكسبي بما يكو
القدرة مستقلة فيه فيدخل الحسيات في الضروري لتوقفها على امور غير
مقدورة كما مر ومن ادرج الحسيات في الكسبي عرفه بما يكون للقدرة
دخل في حصوله والضروري بما لا يكون كذلك فيدخل الحسيات في الكسبي
لحصولها بالاحساس المقدور قال قيل كون القدرة مستقلة في الحصول
خلاف المذهب وان النظريات قد يتوقف على مبادي ضرورية فلا تكو
القدرة مستقلة في حصولها لتوقفها على المبادي الغير المقدورة قيل المراد
بالاستقلال الاستقلال عادة يعني ان الكسبي يتوقف على مجرد
قدرة عادة والضروري ليس كذلك ومن الثاني ان اللازم مما ذكر
ان يكون الامور التي يتوقف عليها العلم الكسبي غير مقدورة لا ان
يكون نفس العلم به غير مقدور قوله ووجه التناقض اه حاصله انه جعل الضروري
اولا مغايرا للكسبي ثم جعل قسما من قسمه اعني الحاصل بنظر العقل
فيلزم كون قسيم الشيء قسما من قسمه وهو يستلزم التناقض

قوله الحق وهو ان العلم بحقيقة الواجب اه لان ذلك الحصول ممتنع
بمعنى ان الله لم يجر عادته بخلقه بعد استعمال اسباب العلم به
بمعنى انه ليس بحاصل بالفعل

الألوكة
www.alukah.net

فانها باعتبار تركب الجسم تسمى اسطقسات وباعتبار تحليله اليها عناصر في المرتبة الثالثة اعني المعادن والنباتات والحيوانات القديمة بالنوع فانهم صرحوا بان صورتها العناصر باقية على حالها في المركبات والمولدات القديمة بالنوع فان كل واحد منها بعد الافتراق يكون هذا وهي قديمة بالنوع عندهم بسبب توارد افرادها الشخصية من العدم الى الوجود كالحركة فيلزم قدم الصورة النوعية المتقومة بكل عنصر بالنوع بسبب توارد افرادها والالم يكن المواليد قديمة بالنوع فلا معنى لكون الصورة النوعية قديمة بالجنس وتجويز حدوث نوع النار مع انه يجوز الانقلاب بسبب الكون والفساد في الافراد الشخصية من كل نوع فكان الشارح رح ترك ذكر الجنس وقال ان الصورة مطلقا قديمة بالنوع ميلا الى هذا التحقيق المعلوم من الاشكال اوارادها بالنوع النوع الاضافي اعني المندرج تحت اخر فيصدق على صورة النوعية ويكون موافقا للمشهور قيده بالاضافة لانه اي قيد القيام باضافة الى العين او الممكن احترازا عن قيام الواجب بذاته فان معناه استغناءه عن المحل لا ان يكون تحيزه بنفسه اذ لا تحيز للواجب ثم لا يخفى ان معنى ان تعريف قيام العين بالذات يصدق على الركب من عين وعرض قائم بذلك العين كالسرير المركب من الخشب والهيئة العارضة لها بسبب التاليف فانه يصدق عليه انه متحيز بنفسه غير تابع لمتحيز شيء اخر مع عدم صدق الوصف اعني قيام العين عليه اذ المشهور انه ليس بعين فكيف يصدق عليه القيام بالذات المنقسم به وهو جواب ذلك اندفع ما قيل في دفع هذا النقض من ان الوحدة النوعية معتبرة في تقسيم العالم الى العين والعرض والصورة النوعية ليست الا هي من اجتماع القسمين ان هذا الجواب انما يتم ان لو قدر عبارة المحشي بانه تحقيق ان الصورة النوعية مع القيام بالذات تكون بالذات ينافيه انه ليس بعين فيكون المقصود ايضا ان القسم الاول اعني القيام بالذات ليس كذلك فيصير المقصود انه يصدق عليه تعريف قيام العين بالذات ولا يصدق الوصف لانه منتف بالعين وهو ليس بعين ومع الاغماض عن ارتكاب الوحدة النوعية

الذهنية في القسم الاول فلا يخفى واما قول المشهور ان بعضهم ذهب الى انه عين فانه يجانس من الاجزاء المفصولة التي استبدأ العقل على وضع وهيئة مخصوصة من غير ان يكون الهيئة مقومة فانها امر اعتباري غير موجود فكيف يكون جزء الموجود واجيب عن الاشكال المذكور بان معنى التحيز بنفسه ان لا يكون مفتقرا في عروض التحيز له واسطة في العروض والتحيز لذلك المجموع انما عرض بواسطة جزئه الذي هو العين ولا يخفى تعريف قيام العرض اذ لا يصدق على ذلك المركب انه متحيز بواسطة موضوعه بل بواسطة جزئه اي ليس امرا اخر بل عين اذ اعلم ان قد اشتهر فيما بينهم ان معنى وجود العرض في الموضوع ان يكون وجوده هو وجوده في الموضوع وفسر السيد السند قدس سره في شرح المواقف بعدم تمانع الاشياء الحسية والشارح رح فسره بان يكون وجود العرض في نفسه هو وجوده في موضعه وقيامه به على ما يميل عليه قوله بخلاف وجود الجسم في الحيز فان وجوده في نفسه امر ووجوده في الحيز امر اخر ولذا امتنع انتقال العرض بخلاف الجسم فانه يرد على السيد السند بانه ليس بشيء اذ يقال وجود السواد في نفسه هو وجوده في موضعه فيمتنع انتقاله بالجسم وتخلل الاخر بينهما لصحة اتصافه بالذات والفيا امكان ثبوت الشيء قائما بالجسم وتخلل الاخر بينهما لصحة اتصافه بالذات والفيا امكان ثبوت الشيء في نفسه مغايرا لامكان ثبوته لغيره لانه كثيرا ما يتحقق الاول دون الثاني فان البياض يمكن ثبوته في نفسه مع انه لا يمكن ثبوته للسواد واذا كان متغايرين فليتغايرا الامكانان اعني الثبوتين ويكون الوجود المقابل لعدم التمانع هو الثبوت في نفسه فالمشهور ان المقصود اتحاد معنى الاشياء الحسية تامل انتهى بعد المفروض الا يعني ليس المراد بالطول والعرض والعمق ما هو المتعارف بين الابعاد الثلثة المتقاطعة على زوايا قائمة بل البعض اعم وهو البعد المفروض اولا وثانيا وثالثا في تاليف الجسم من ثلثة ابعاد انما توجب حصول الابعاد بهذا المعنى

بان يتالف اثنان او يقع التالف على ملتقى مما فحصل ثلثة جوهر ست من ثلثة خطوط
جوهرية فالامتداد المفروض اولا طول وثانيا عرض وثالثا عمق تتخصص تقاطع
الاجاد اي كيفين وجود الاجاد والتقاطعة فيه انه لا يجب الاجاد الثلثة فصاعدا
كما انه متقاطعة كما في الكره والاسطوانة والمخروط المستديرين وكذا في قوله التخصص
الاجاد الثلثة ردبان التقاطع اعني اشتراط التقاطع لا يوجب اشتراط
الثانية لحصوله باربعة بان يتالف اثنان في الطول ويقوم الجزء الثالث بجنب
احدهما فحصل العرض ويقوم الجزء الرابع على الجزء الذي قام بجنبه الثالث فحصل
فحصل العمق بان تالف مثلا جزء فحصل الطول وقام بجنب مثله
فحصل العرض وقام على فحصل العمق فحصلنا ثلثة ابعاد احدها من والثاني
من والثالث من و متقاطعة على نقطة وهي الجزء المشترك
بينها وبذا ظهر لك اختلال عبارة الشرح حيث قال فان قوله يقوم عليه رابع صفة لقوله
ثالث وانت ان قيام الرابع على الثالث لا يحصل به التقاطع وان حصل به الزوايا
القائمة على ما هو المقصود فالاوجه ان قوله رابع اي فوق احدها رابع كما في الموافق
اللهم الا ان يقال انه صفة لاحد هما المحذوف الموصول اي الذي يقوم عليه رابع وقيل
ان احدها بالعدم تعيينية في عدم الكفاية فيجوز وقوع الجملة الخبرية صفة له على نحو قال القطب
اللبيبي ان في بعض نسخة المطول في بحث تقسيم البسيطة الى الجعل والتحصل في بيان
قوله قدس سره الزوايا ان كلمة اما ايه في قولنا فان كنت ايا ما ويه صفة لعدان اما تقدير
الله حصول وبيان ذلك ان الحس في علم الكفاية ثم ان تقاطع الابعاد على القوام في الخطوط الجوهرية
حاصل اذ فرضت متعامدة وذلك وقد عينا قدر ما قيل انه اذا كان احد الخطوط
ماضيا من صفع الزاوية حقا وعن الواجب ان يكون كذلك كذا افاده قدس الافاضل

بعض الافاضل وان كان لفظيا لا المقصود من هذا بيان فائدة قوله راجعا الى
الاصطلاح وعدم منافاته لما في المواقف ودفع ما قيل من ان الفاضل ماذكره السيد
بقوله بل منزاع في ان المعنى الذي وضع لفظ الجسم اعان لفظ الجسم للفظي
على كذا وكذا ولا شك انه نزاع لفظي يعني انه ليس نزاعا لفظيا بمعنى كونه راجعا
الى الاصطلاح بان يكون لفظ الجسم في اصطلاح المركب من ثلثة اذ لا مشاحة
في الاصطلاح والكان نزاعا لفظيا بمعنى انه نزاع في معنى لفظ الجسم بانه هل
يتحقق بمطلق التركيب او بالتركيب من ثلثة او ثلثة فالشيء بعد في النزاع
اللفظي بمعنى الراجع الى الاصطلاح وصاحب المواقف انتبه بمعنى انه نزاع في
اطلاق اللفظ بحسب العرف واللغة فلا منافاة بين كلاميهما اي سطايق
الواقع اي بعني الاقسام الفرضي بفرض شيء غير شيء بحسب التعقل كليا وبمعنى
الاقسام الوهمي فرض شيء غير شيء بحسب التوهم جزئيا وفائدة ايراد الفرض ان
الوهم ربما لا يقدر على استحضار بالقيمة اصغره او لانه لا يقدر على احاطة ما لتناهي
والفرض العقلي لا يقف لتعلقه بالكليات الشاملة على الصغير والكبير والتناهي
وغير التناهي كذا في شرح الاشارات للمحقق الطوسي ولبعضهم الفرق بينهما
بحسب اعادة كلمة لا في عبارة الشرح صريح في الفرق ووجه امتناع الاقسام الوهمي
انه لصغره لا يدركه الحس ولا يقدر على استحضاره واما وجه امتناع الاقسام العقلي
فلعله امر غير منتقم في نفس الامر متصوره لوجه الاقسام لا يكون تصورا مطابقا لما في
نفس الامر كما اذا تصورنا الانسان لوجه الحيوانية فانه وان كان كذلك او بمعقل ان
يتصور المستحيلات والتمتنعات لكنه غير مطابق لنفس الامر وهذا معنى قوله اي
مطابقا للواقع والا فلمعقل فرض كل شيء يعني ان الذات وبعدم الالتفات اليه فرضا القسمة
الوهمية المطابق ما في نفس الامر لا مطابق لتصور العقل فيه شيئا غير شيء لانه غير ممتنع
عند شيء من الاشياء اذ لمعقل فرض كل شيء والتصور حتى عدم لفته وما هو

الجزء القيقي في كثيرين اذ المفروض فيه متنع كالمفروض كما بين في موضعه لان الفرض المتنع في
الجزء القيقي بمعنى التجويز العقلي لا بمعنى التقدير المعتبر في تعاريف المتصلة اعني ما لاحظه العقل
وتصوره فانه غير متنع في شئ من الاشياء على ما حققوه والحمل المفروض في عبارة النسم
على معنى التجويز العقلي لم يكن حاجة الى تقييده بالمطابق فان تجويز انفكاكه متنع كتجويز
اشتراك الجزء وان لم يكن تصورا هما متنعين والحصر مشترك لان الاول لا سبق
الى الفهم وان امكن دفعه بان ادعى ان امكن وقوع متنع حصر العين في الجسم والجواهر
بالجردات ونحوا ما مر في التقسيم والحصر العين الذي ثبت وجوده والمجردات
ونحوها لم يثبت عندنا فهي خارجة من التقسيم لا يقال احتمال جزء لا يتجزى لانا ان التقسيم
حصر ثابت وجوده اذ لو كان كذلك لبقي احتمال ان يكون جزء من اجزاء العالم اعني
المجردات لا يدل الدليل على حدوثه وهذا ينافي غرض المصنف او مقسم بيان العالم حادث
بجميع اجزائه انا نمنع الملازمة وانما نقتضيه انه لو احتمال جزء لا يدل الدليل على حدوثه
لان الدليل المذكور على ما سيجيء انما يدل على ما يكون في الغير والمجردات لا اجزاء
لها فلا يدل على حدوثها قال الفاضل المحشي هذا ان هذا الاعتراض على هذا التقرير
مع الجواب يعينه الاعتراض الاول مع الجواب اللذين ذكرهما الشارح فيما سبق
بقوله وهنا اثبات فليس لشئ لان الاعتراض الذي ذكره المصنف منع لمقدمة
الدليل اعني العالم اما اعراض او اجسام او جواهر فرد بانا لا نسلم الحصر المذكور لجواز ان
يكون مجردا والجواب اثبات المقدمة الممنوعة بان المقسم حصر ثابت وجوده فالمجردات
خارجة عن المقسم والاعتراض الذي ذكره المصنف بقوله لا يتم اعتراض على هذا الجواب
بانا لا نسلم ان المقسم حصر ثابت وجوده لانه ينافي غرض المصنف فهذا الاعتراض والجواب
متاخر عنه برتبة كما يشهد به النظرة السابقة قال الفاضل البيلي ان المصنف

سواء كان مستقيما او غير مستقيم مشابها للكرة الحقيقية عندهم ان وجود الخط بالفعل
فرع التناهي وهو كون المقدار بحيث ينتهي الى طرفه اشارة حسية لانه ظرف
ونهاية عارضة له والكرة الحقيقية غير متناهية في الوضع لعدم وجود نهاية في الاتساع
الحسية والكان متناهيا في المقدار بمعنى انه يمكن ان يفرض بمقدار محدود فقابل
ان وجود الخط المستدير لا ينافي الكرة الحقيقية ليس بشيء واما قال بالفعل
لان الخط المستدير بالقوة يا بالقوة موجود فيها عندهم بمعنى انه لو قسم حصل
الخطوط المستديرة واما قائما عندهم لان بعض المتكلمين ذهبوا الى ان السطوح
مركبة من الخطوط الجوهرية فتكون الخط المستدير موجودا فيها بالفعل عندهم
البعض هذا التحقيق عبارة الشيء ره لا يخفى انه لا فائدة ج في تقييد الخط بالفعل
في قول الشيء ره والكان فيما خط بالفعل فان وجود الخط المستقيم مطلقا
ينافي الكرة الحقيقية اللهم الا ان يكون بيانا للواقع وانه اتم لو كان قيدا لاستوا
في قوله على سطح حقيقي مرادا محمولا على غفلة الشيء ره على ما قاله بعض الافاضل
والحق من عبارته ان المراد بالكون سطحا حقيقيا احترازا مطلقا سواء كان
مستويا او غير مستو فحاصل الاستدلال انه لو وضع الكرة الحقيقية على السطح
المستوي الحقيقي لم يكن المماسة الا بجزء غير منقسم لانها لو كانت بجزء من مكان
ذي الكرة خط بالفعل او مستقيما ان وضع على السطح المستوي او غير مستقيم
ان وضع على غير المستوي فلم يكن الكرة حقيقية لان وجود الخط بالفعل ينافي
الكرة الحقيقية عندهم على ما زعموا فتدبر واحفظه يرد عليه ان العقل جازم بان كل
جميع مراتب الاعداد من الواحد الى غير النهاية اكثر من المراتب التي يعدها
اي ينقص العشرة من تلك المراتب وهي بالعد العشرة فلفظ يعد
بصيغة المضارع المحمول من الحد بمعنى الاسقاط وخلاصته ان جميع مراتب

مراتب الكثرة ما بعد العشرة اشهر طا مرتبة الاحاد الى التاسع ان كلا منها غير متناهية
وقيل في توجيهه ان جميع مراتب الاعداد اي كل واحدة منها اكثر من مرتبة بعد
العشرة من تلك المرتبة مثلا مرتبة الاحاد اكثر من مرتبة العشرات التي بعد
العشرة من الاحاد ومرتبة العشرات اكثر من مرتبة المئات التي بعد
العشرة من العشرات ولا يخفى انه تكلف بعيد من الفهم مع ان العبارة
الاتقة بهذا المعنى ان جميع مراتب الاعداد اكثر من عشرة اتحاد وفي بعض النسخ
ما بعد بلفظ الظرف المقابل للقبل فالمعنى ان جميع مراتب الاعداد اكثر من
المرتبة التي بعد العشرة اعني احد عشر الى ما لا يتناهي وكذا التعلقات علة لقوله
اكثر من تعلقات قدرته فان علمه تعالى يتعلق بالواجب والممكن والممتنع كالقدرة
فانها متعلقة بالممكن مع كون كل من هذه غير متناهية عندكم ولفظ التعلقات
يجوز ان يكون على حذف اي بمعنى المتعلقات واجيب عن هذا الاعتراض
بان المراد ان القلة والكثرة في الامور الموجودة لا يتصور بدون التناهي وامراتب
الاعداد امور وهمية والموجودة من المعلومات والمقدورات متناهية وفيه بحث
لان الاجزاء الموجودة في الجسم الغير متناهية وان لا تقف
الى حد كما لا تقف الاعداد والمعلومات والمقدورات اليه حاصل هذا الوجه
يعني ان كل واحد من الافتراقات الغير المتناهية التي يقبلها الجسم الممكن
وكل ممكن مقدور الله تعالى فلله تعالى ان يوجد جميعها لكل منفرق واحد غاية
من ايجاد تلك الافتراقات خبر لا يجزي اذ لو امكن افتراقه لوجه ما مرة اخرى
لزم قدرته تعالى عليه ضرورة كونه ممكنا فيكون موجودا فلو كانت الافتراقات المفروضة
الوجود لم يكن ما فرضناه منفردا واحدا غير قابل للافتراق مرة اخرى بل منفردا يمكن
وصف وان لم يكن افتراقه مرة اخرى بوجه من الوجوه ثبت المدعى اعني وجود

فلا حاجة الى اخراجها بقوله ويحدث في الاجسام لكن يرد عليه انه يلزم ان يكون الصفات
واجبة اذ لا واسطة بين الكمن والواجب لكنهم التزموا ذلك وقالوا انها قديمة واجبة بالكمن
لكن لا لذاتها بل لا لغيرها بل لانها ليست غيرها ولا غيرا والحال قد الواجب لذاته ولا يخفى
انه تستمر محض واما ان خاص ايا يعني قيل ان قوله وحدث لا يليس من تمام
التعريف بل هو حكم من احكام العرض غير شامل لجميع افراده لان الصفات وان لم تكن
في تعريف العرض ضرورة انها ممكنة لا تحتاجا الى ذات الواجب غير قائمة بذاتها اما الاول
فلان معنى القيام بالذات هو التميز بنفسه ومعنى عدم التميز بنفسه ظاهر فلا يمكن ان لا يكون متميزا
كالصفات او متميزا بالتبعية كالاعراض فعدم القيام بالذات اعم من القيام بالغير والحال
ان عدم قيامها بالذات والامكان سار بالقيام بالغير الا انه مفسر بالاختصاص عند المتكلمين
كما ذكره السيد الشريف في شرح المواقف فلا يصح اخراجها عنه ولا نسلم ان كل ممكن
حادث بل يكون صدوره بطريق الاختيار والصفات صادرة عنه تعالى بطريق الايجاب
وهذا ذهب اليه بعض المتاخرين ودخولها في العرض لا يوجب جواز اطلاق العرض
عليها لانها مخالفة التقدم اذ اطلاقه شائع في الحادث فلا يراد ان اطلاق العرض
على صفاته تعالى يراد به اذن الشارع كيف يتوهم قال الفاضل الچلپي في توجيهه
واما ان الصفات اعراض محدثة في ذاته تعالى كما ذهب اليه الكرامية فلا يجوز اخراجها
انتهى وفيه ان هذا التعريف لا صحاب الله عن على مذهب الكرامية
وذكر في شرح التجريد انه قال بعض الافاضل المذكورين في شرح التجريد ان الاعراض المحدثة
لا تحتاج الى الكثرين جوهر بمعنى انه يكفي وجودها في جوهر واحد اذ وجودها غير مشروط
بالمزاج والتركيب عندنا خلافا للفلاسفة وما ذكره الشارح من ان ما عدا الاكوان
من الاعراض لا يوجد في غير الاجسام بمعنى انه لم يجر عادته تعالى بخلقه في غيرها والامكان
كلما فلا منافاة بينهما فان كلام شرح التجريد في الامكان وكلام الشارح في الوقوع
وذلك ان يستدل اي يعني لك ان تستدل على حدوث الاعراض بان العرض

لا يبقى زمانين والا لكان الباقي بعض ما هو فيلزم قيام العرض بالعرض وهو باطل
تركه الشارح رح منها لانه مسلك خاص للشيخ الاشعري غير تام عند
غيره وبين حدوثها بوجه مقبول عند الجميع مع انه قد اشار اليه في بيان حدوث
الحركة والسكون بقوله واما حدوثها فلانها من الاعراض وهي غير باقية اذ المقصد
الى ايجاد الموجود محال يعني ان اثر القادر يجب ان يكون حادثا اذ لو كان قديما
لكان القصد الى ايجاده حال وجوده والقصد الى ايجاد الموجود محال بالضرورة
لانه تحصيل الحاصل فلا بد ان يكون القصد متقارنا بعدم الاثر فيكون اثر القادر
حادثا قطعا واعترض لا حاصل له ان اثر القادر انما يلزم ان يكون حادثا اذا
كان تقدم القصد على الوجود بحسب الزمان ليكون متقارنا بعدم الاثر ويوم
لم لا يجوز ان يكون تقدم القصد الكامل على الوجود بحسب الذات كما ان
تقدم الاتي وعليه كذلك فيجوز مقارنة القصد للوجود بحسب الزمان اذ لا منافاة
بين التقدم الذاتي والمقارنة الزمانية كما يجوز مقارنة الايجاد له مع لا يلزم
حدوث بعدم سبق القصد عليه بالزمان ولا القصد الى ايجاد الموجود لعدم كونه
موجودا الوجود قبل هذا الايجاد كما لا يلزم شيء من ذلك من تقدم الايجاد عليه
وانما قيد القصد بالكامل اعني ليكون مستلزما للتقدم وهو قصد الواجب تعالى
ولقيد احترازا عن القصد الناقص اعني قصدا احدهما منافاة متقدم على الايجاد
والوجود بالزمان ضرورة انه يحتاج في حصول المقصد بعده الى مباشرة الاسباب
واستعمال الالات وبالجملة ان القصد اذا كان كافيا في حصول المقصد يكون
معه بحسب الزمان فلا يلزم حدوث اثره واذا لم يكن كافيا فيتقدم عليه زمانا فيكون
اثره حادثا قطعا اي مستمر الوجود قال السيد العلامة والمراد بعدم
القديم هو الان المعبر بعدم السبوقية بالعدم ليس مقصودا بالاثبات
لانه معترض بل المقصد بيان ان القديم ينافي العدم فما حاصل ان ما ليس

عليه العدم لايكون قديما لانه لوكان قديما فاما ان يكون واجبا لذاته وح يمتنع عدمه او مستندا
الى الواجب لذاته بالطريق الايجاب والمستند الى الموجب لايطرء عليه العدم والا لزم
تخلف المعلول عن العلة التامة ان قلت يجوز ان يستند الا بعني ان طرءان العدم
على القديم انما يستلزم تخلف المعلول عن العلة التامة لو كان ذلك القديم مستندا
الى الواجب بلا واسطة او بواسطة شرط قديم لكن لم لايجوز ان يكون
استناده اليه بتوسط شروط حادثة على سبيل التعاقب بان يكون وجوده
كل نهاية لوجود ذلك المستند ومعدا لوجود الاخر غير متناهية في جانب
الماضي ومتناهية في جانب المستقبل فح يكون المستند قديما لعدم مسبوقية
العدم عليه ضرورة تحققه في الازمنة الماضية الغير المتناهية لتحقق علته التامة
اعني الموجب القديم مع واحد من تلك الشروط ولايكون مستمرا لجواز ان
يطرء عليه العدم بان ينتفي شرط وجوده الذي ينتهي اليه جميع شروطه بتعاقب
شرط اخر لايكون شرطا لوجوده فلا يلزم تخلف المعلول عن علته التامة
بل عن الناقصة وهو جايز نقوله فلا يلزم قدمه بعينه لانه لزم استمراره وتمثيل ذلك
منا بان يكون سكون زيد صادرا عن الواجب القديم بتوسط الحركات
الجزئية الحادثة المتعاقبة المفروض كل مستند معين الى غير النهاية في جانب
الماضي فيكون سكون زيد قديما غير مسبوق بالعدم بتحققه في جميع الازمنة
الماضية الغير المتناهية ضرورة تحقق علته اعني الموجب القديم مع واحد من تلك
الحركات المتعاقبة الغير المتناهية ولايكون مستمرا لطرو العدم عليه
بواسطة انتفاء شرطه اعني الحركة الجزئية التي ينتهي اليها جميع الحركات التي
هي شروط وجوده بتعاقب حركة اخرى ليست من شروط وجوده
والحاصل ان يقال حدوث ما لاستمراض ما حاصله انه يجوز ان يكون ذلك الحادث

الحادث الزماني مستندا الى القديم بتوسط استعدادات وشروط غير متناهية فلا يكون
المستند الى الموجب القديم قديما غير مسبوق بالعدم ولا نفي ان منع القدم بهذا المعنى
لايفيد شيئا اذ القدم بهذا المعنى مفروض والكلام في انه ينافي العدم ولذا فسره
الشيخ بالمستمر بل فيه تسليم المطلب اذ مقصوده اثبات الحدوث الزماني وقد
اعترفتم به قلت يطلبه ايضا يعني ان لاتناهي الامور المتحققة الوجود سواء كانت
متعاقبة او مجتمعة يطلبه برهان التطبيق على ما سيجيء ان الله تعالى فلابد ان يكون
تلك الشروط منتهية الى شرط يكون استناده الى الموجب بلا واسطة فيكون
قديما مستمرا ح يكون كلما هو مستند اليه بتوسطه ايضا قديما مستمرا غير مكون الزوال
ضرورة امتناع تخلف المعلول عن علته التامة فثبت ان كلما هو مستند الى الموجب
القديم مستمر نعم يرد ان يقال لا يعني يجوز ان يكون القديم مستندا الى
الموجب القديم بتوسط امر عدمي ثابت في الازل كعدم حادث متلاوح يكون
ذلك المستند غير مسبوق بالعدم ويجوز ان يطرء عليه العدم بزوال شرطه
اعني ذلك العدم بان يوجد ذلك الحادث فيالانزال لسبب تحقق جميع ما يتوقف
عليه وجوده فيكون لانتفاء شرطه لا لانتفاء علته حتى يلزم عدم الموجب القديم
اجاب عنه بعض الفضلاء بان ذلك الامر العدمي لايخ اما ان يستند الى
الموجب القديم بالذات بلا واسطة او بواسطة الشرائط العدمية لا الى
نهاية اولى الممتنع بالذات وايا ما كان يمتنع زوال عدم الحادث اما على الاول
والثالث فظاهر واما على الثاني فلان زواله لايتصور الا بزوال تلك الوسايط الغير
المتناهية وزوالها يستلزم وجود امور غير متناهية وهو بطلبه ببرهان التطبيق انتهى
كلامه وفيه بحث لانا نلازم ان الامر العدمي يحتاج الى علة فان الاعدام غير متناجة
الى السبب اذ علة الاحتياج على ما ذهب اليه المثبتون الحدوث ممكن غير متحقق

شبكة الألوكة www.alukah.net

في حال العدم نعم لو كان علة الاحتياج الامكان كما هو مذهب الكل لتم الجواب المذكور
ولو سلم فيجوز ان يكون تلك الشروط العدمية اعدادا للاضافات الاعتبارية
فيترتب المحال المذكور وجود الامور الغير المتناهية قوله قيل الا يخفى لو قيل بدل قوله فالمتأخر
مسبوقا فيكون اخر في ذلك الجيز ءا فان كان مسبوقا فيكون اخر في جيز ء
حركة والا فيكون لم يرد سؤال ان الحدوث بانه خارج عن الحركة والسكون
الاتي بقوله فان قيل لا يلزم ان يكون واخلا في السكون لان معنى قوله والا فيكون
وان لم يكن مسبوقا فيكون اخر في جيز اخر فيجوز ان لا يكون مسبوقا فيكون
اخر كما في ان الحدوث او لا يكون في جيز اخر بل في ذلك الجيز هذا لئن يرد
عليه انه يلزم حينئذ عدم اعتبار اللبث في السكون وهو خلاف العرف واللغة وقد
لزم اخر جه الشارح منها يرد عليه لا يخفى يرد على ظاهر من التعريفين
على ما ذهب اليه البعض من ان الحركة والسكون عبارة عن نفس الكون
ان ما حدث في مكان واستقر ان فيه انتقل منه في الان الثالث الى
مكان اخر لزم ان يكون كون ذلك الحادث في الان الثاني جزءا من
الحركة والسكون فان لم يكون مع الكون الاول يكون سكونا ومع الكون
الثالث يكون حركة فلا يمتاز الحركة من السكون بالذات بمعنى انه يكون
الساكن في ان سكونه اعني الان الثاني شارعا في الحركة وذلك حال القول
به احد وجائز ان لك ان تدفع ما قيل ان المقصد من قول الشارح وهذا معنى قولهم
الحركة كون ان الا ان الكلام ليس على ظاهره بل محمول على المسامحة والمراد
ما ذكره فلا يرد ما ذكره المحشي بقوله ويرد عليه الا ان مقصد المحشي بيان سبب
حمل هذين التعريفين على خلاف الظاهر بانه يرد على ظاهره حال الاعتراض والحق
ما ذكره الشارح فلذا اعملها عليه لانه يرد على تقدير حملها على ذلك وانت تدفع ايضا
ما قيل ان الاشتراك المعنوي في جزء لا يستلزم عدم تغايرهما بالذات

بالذات عن الاخر وان اراد بالامتياز الذاتي الامتياز بحسب الذات لا بالجزء فذلك
غير واجب في الحركة والسكون ولا تصريح منهم به آذ ليس المراد بعدم تأثر هما بالذات
ان ليس بينهما تأثر بحسب التحقيق بل انهما لا يتأثران بحسب الوجود الخارجي بان يكون
تحقق كل منهما في الخارج متأخرا عن الاخر فانه يلزم ح ان يكون الشيء في الان
الثاني متصفا بالحركة والسكون معا وذلك محال لا يقول به احد قوله والمعنى ان الحركة
بعد العينية اذكره الشارح بقوله فان كان مسبوقا فيكون اخر لا قوله وهذا ظاهر اذ
يكون مذهبي التعريفين معنيا عند مجدد الاكوان بحسب الآنات على ما هو مذهب
الشيخ الاشعري من عدم اتجاه الاعراض آذ ح تحقق الكون الاول والثاني
واما على القول بتجدد الاكوان فتبقى اشكال ايضا آذ لا معنى ح لكون الكون اولا
وثانيا بعد عدم تعدده ولانه يلزم انه اذا حادث في مكان واستقر فيه آنين ان لا يكون
كونه في الان الثاني حركة لعدم كونه في مكان ثان ولا سكونا لعدم كونه ثانيا
وانه اذا انتقل الى مكان واستقر فيه آنين يلزم ان يكون كونه في الان الثالث
حركة لكونه كونا اولا في المكان الثاني ولا يخفى عليك ان يرد على هذا التعريف على
تقدير اتجاه الاكوان يرد على قولهم المذكور ايضا وانه يرد على تقدير عدم تغايرهما ان لا
يكون الحركة والسكون موجودين لعدم اجتماع الكونين في الوجود اللهم الا ان يقال
يكفي في وجودهما الكون وجودا جزائيا وكليا على سبيل التعاقب قوله ان قلت جواز
يقتضي ان ما ثبت قبل ان القدم ينافي طريان العدم وجواز الزوال لا يستلزم
وقوع الزوال لجواز ان لا يخرج من القوة الى الفعل فح يجوز ان لا يوجد سكون
قديم مستمر الى الابد مع كونه جائز الزوال في نفسه فلا يلزم حدوثه قوله قلت
جواز الزوال يعني ان جواز الزوال وان لم يستلزم طريان العدم عليه لكنه
يستلزم سبق العدم عليه لان القدم ينافي طريان العدم سواء اتى بالفعل

الدليل دليلا على حدوثها المعلوم من حيث كونها قابلين بالحادث قوله يرد عليه ان المطلوب
حاصله ان حدوث كل من الجزئيات انما يستلزم حدوث المطلق اذا كانت متشابهة
في جانب الماضي فيلزم من تحقق البداية لها تحقق البداية المطلق ضرورة انه لا وجود
للمطلق في الخارج الا في ضمن الجزئيات اما اذا كانت الجزئيات غير متشابهة في
جانب الماضي فلا لان المطلق كما يوجد في ضمن كل جزئي له بداية فيأخذ من تلك
الحيثية اي من حيثية تحققه في ضمنه حكم ذلك الجزئي اعني البداية فلا يوجد في ضمن
جميع تلك الجزئيات التي لا بداية لها يجب ان يأخذ منها الاعتبار حكمها الضمني
اعني عدم البداية وح لا يلزم حدوثه لبقائه في الازمنة الماضية في تلك الجزئيات
الغير المتناهية كما لا يخفى قوله ولا استحالة الخ جواب سؤال مقدر كانه قيل انه يلزم
ح التئام الواحد بالمتقابلين اعني البداية واللا بداية وهو باطل وحاصل الدفع
ان التئام المطلق بالمتقابلات جائز بحسب اختلاف الجزئيات والاعتبارات
فان الحيوان متصف بالضحك واللا ضحك باعتبار الجزئيات المتناقضة من كونه ناطقا
ولا ناطقا قوله وايضا لو صح ان نقض الخ حاصله انه لو استلزم بداية كل واحد
من الجزئيات بداية المطلق لاستلزم نهاية كل واحد من الجزئيات نهاية
المطلق وليس كذلك والا لزم ان يوصف نعيم الجنان بالتناهي ضرورة ان كل
جزئي يوجد فيها متناه فيلزم ان يكون مطلق نعيم الجنان متناهيا مع انكم
لا تقولون به وبامثاله ان قلت ان قياس نعيم الجنان على الحركات قياس مع
الفارق لان الموجود بالفعل في كل مرتبة منها متناه وبمعنى عدم تناهيها انه لا ينتهي
الى حد لا يوجد بعده شيء بخلاف الحركات فان الموجود منها بالفعل دائما
متناهية غير متناه وليس كذلك قلت ان الفرق لا يفيد دفع النقض المذكور كما لا يخفى
والجواب الاولى يجاب من السؤال الثالث بان الجزئيات من الحركة

من الحركة متناهية بناء على برهان التطبيق وانتم تجارون في الامور الموجودة مطلقا سواء كانت
متعاقبة او مجتمعة متدرجة او غير متدرجة كما سيجيء ان شاء الله تعالى واذا كان جميع الجزئيات
متناهية ذا بداية يكون المطلق كذلك فيلزم حدوثه قطعا قوله خصه بالذكر اعني خص الجسم
بالذكر لان كلام المعترض فيه والمقصد وضع كلامه لابيان ماهية والا فماهية الحيز ما يشغله
الجسم او الجوهر بخلاف المكان فان ما يشغله الجسم فقط قوله ان قلت الصفة
وكذا الاضافة تابع للازمنة وحاصله انا لا نسلم انه لو كان جائز الوجود كان من جملة العالم
وانما يلزم لو كان متغائرا للواجب لكن لم لا يجوز ان يكون ذلك الجائز الذي
يستند اليه الحوادث صفة للواجب تعالى او مجموع ذات الواجب وصفته فان
كلا منهما جائز الوجود ومع ذلك احتاج الصفة الى الذات وامكان الجزء لا يستلزم
امكان الكل وليستا من جملة العالم لعدم كونهما سوى الله تعالى اما الصفة فظاهر وامّا
المجموع فلانه ليس الا الذات والصفة وكل منهما ليس غير الذات فلا يكون المجموع
غيرا ولانه لا مغائرة بين الكل والجزء قوله قلت هذا الاعتراض انما يتم ثبوت الجائز الذي
لا يكون متغائرا للواجب لا يفيد شيئا لان فيه تسليم المدعى اعني اثبات وجود الواجب
تعالى وهو لازم سواء انتهى سلسلة الممكنات اليه او الى صفته او الى مجموعهما ضرورة
ان تحقق الصفة وكذا المجموع بدون الذات مع قوله وكلا منافي الجائز المباين الخ
اعني المقسم بالنفي في قولنا او لو كان جائز الوجود الجائز المتغائر والمباين للواجب
ولا شك في صحة اللازم حتى قوله هذا لا يفيد دفع مادة النقض وقوله وكلا منا لا يخفى
واثبات الملازمة الممنوعة هذا اسئ تتمة الجواب فنقول قال انه جواب ثان لم يأت
به لعدم استقلاله في الجواب وأجاب بعض الافاضل انا لا نسلم كونهما مما يجوز
وجوده لانهم لم يقولوا بامكان الصفات لانا نقول كل ممكن حادث عندهم انتهى
اقول هذا الجواب لا يدفع مادة الشبهة لانها اذا لم يكن ممكنة فلا يخلو اما ان يكون

واجبة لذاتها وهو محال او واجبة لا لذاتها ولا لغيرها على ما سيجيء من ان الصفات
ليست عين الذات ولا غيرها مع ما يرد انا لانم انه لو لم يكن محدث العالم واجب
الوجود لذاته لكان ممكن الوجود حتى يكون من جملة العالم لا يجوز ان يكون
واجب الوجود لا لذاته ولا لغيره فلا بد من الانتهاء الى ما ذكره الشيخ مع على ان
هذا في الحقيقة قول بامكان الصفات كما لا يخفى وجاذكر ناظر الفيار كاته ما قيل
في دفع الاعتراض المذكور من ان المراد بقوله اذ لو كان جائز الوجود انه لو كان
الذات الجائز الوجود لكان من جملة العالم او كل ذات جائز الوجود لصدق
عليه انه سوى العالم العالم بخلاف صفاته تعالى لا نسلم يرد المنع المذكور بانا
بانا لانم انه لو لم يكن الذات الواجب الوجود لكان الذات الجائز الوجود حتى يكون
من جملة العالم لا يجوز ان يكون صفة من صفاته تعالى على انه يوهم ان المقصود نفي
كون الذات الجائز الوجود محدثا لعالم دون الصفة الجائزة الوجود وليس كذلك قوله
يرد عليه اه يعني ان اريد بالعالم في قوله لكان من جملة العالم ما ثبت وجوده وحدوثه
سمعا كالصفرية القائلة بانه لو كان جائز الوجود لكان من جملة العالم مستند اما انه يجوز
ان لا يكون منه وان اريد به مطلق العالم منعا الكبرى المدلول عليها بما لحق قوله
فلم يصلح محدثا للعالم اي اذا كان من جملة العالم لم يصلح محدثا اذ المفروض محدثيته
لما ثبت حدوثه لا جميعه كما صرح به الشارح بقوله والمحدث لا بد له من محدث
فيجوز ان يكون من جملة مطلق العالم محدثا لما ثبت حدوثه ولا يكون منه فلا يلزم
عليه الشيء لنفسه ذات الخ يعني الى المنع الاول بقوله يجوز ان لا يكون
ما ثبت حدوثه والى الثاني بقوله فيصلح كونه محدثا لذلك والقصر على انه منع للمقدمة
الاولى او الثانية تقصير ولا كمن من الحاضرين والجواب بان هذا الدليل مبني
على نفي الجزءات ليس تاما لعدم تمامية نفي الجزءات كما مر وكذا الجواب

ولذا الجواب بان هذا المنع لا يضر لانه اذا كان جائز الوجود يجب انتهائه الى الواجب
لان كلما ثبت الواجب لان مقصود المحشي ان الاستدلال بطريق الحدوث
غير تام اذ لا يلزم من كونه جائز الوجود كونه ما ثبت حدوثه حتى لا يصلح لذلك كما
ذكره المجيب استدلال بطريق الامكان ولا كلام في سلامته وعدم ورود
المنع عليه واجاب بعض الفضلاء بان كون ذلك الجائز ما ثبت وجوده وحدوثه
لازم اما وجوده فلان علة الوجود لا يكون معدوما بالاتفاق واما حدوثه فلان كل
ممكن حادث انتهى كلامه لا يخفى ان هذا انما يتم اذا ثبت ان كل ممكن حادث
وورده خوطا القائد قوله وحل الحدث اه يعني ان الجواب عن المنع المذكور باحتمال
الشق الثاني وحل الحدث في قوله والحدث للعالم هو الدال على الحدث بالذات
بتقدير حاصل الاستدلال الحدث بالذات اي ما يكون مخرجا من العدم
الى الوجود بذاته ولا يحتاج الى غيره اصلا للعالم هو الذات الواجب الوجود اذ لو
كان جائز الوجود ولكان من جملة العالم فلا يصلح محدثا بالذات لشيء منه لانه يحتاج
الى العلة حالا يا عده كلام الشارح لان قوله ضرورة امتناع ترجح اه صريح في ان
المراد انه لا بد من اسناد الحدثات الى المحدث مطلقا سواء كان بالذات او بالغير
لانه الضروري واما انه لا بد من اسنادها الى محدث مستغن عن الغير فلا
دليل عليه للزوم التسلسل ولانه لو كان المراد ما ذكر لكفى ان يقال لو كان
جائز الوجود لم يصلح محدثا للعالم ولا حاجة الى قوله لكان من جملة العالم ولا يخفى بعد
الاستدلال عائدا الى طريقة الامكان فلا يصلح قوله وقريب من هذا هذا تحرير
كلام الشيخ على ما سمعته من الاستاذين وبه عليه ان حمل الحدث
على الحدث بالذات بالمعنى المذكور يحتمل الكلام عليه لقوله هو الله تعالى بديهيا
او لضمير الصفات ان الوجه المستغني عن الغير واجب الوجود فلا يكون من السائل

شبكة الألوكة www.alukah.net

المطلوبة بالذات ولا يحتاج الى الاستدلال وقال الفاضل الچلپي يعني حل الحدوث في
قوله والعالم محدث الحدث بالذات ليصير محصول الاستدلال انه لو لم يكن صانع العالم واجب
الوجود لكان جائز الوجود ممكنا محتاجا الى الغير فيكون من جملة العالم الذي حدوثه الذاتي ملزم
محدثا لذلك العالم ويندفع الاعتراض المذكور لان الجائز المباين للواجب يجب ان يكون
من العالم الحادث بالذات سواء كان حادثا زمانيا او دهريا مما لا يساعده عدم التسليم
وان جاز ان الى ظاهر عبارة المصنف حيث صرح هناك بان الدليل انما يدل على الحدوث
الخروج من العدم الى الوجود يعني انه كان معدوما فوجد فلا يتم الدليل الا على حادث فيه
ان المتكلمين لم يقولوا بالحدوث الذاتي على ما صرح به الشريف في شرح المواقف لقولهم
ان ما سوى القديم والحادث بالذات على ما يقول به الفلاسفة وانما قد المتكلمين
فالحادث بالوجوده بدانية اعني كون مسبوقا بالعدم والقديم بخلافه فالتوجيه
المذكور ليس بصحيح لانه خلاف صريح كلامه قوله والشيء لا يدل على نفسه الخ
لو كان جائز الوجود لكان من جملة العالم فلو كان من جملة العالم دليلا على وجود المبدأ
لان العالم اسم لما يصلح كل جزء منه دليلا على وجود المبدأ له فكل يصلح دليلا على
وجود المبدأ وذلك يدل على انه لا يكون مبدأ اذ لو كان مبدأ لوجب للعالم اذ لا يكون ج
اعني يعني عدم دلالته على نفسه من العالم واذا لم يكن من العالم لم يكن مبدأ له على ما يقتضيه
اللازمة التي في قولنا لو كان جائز الوجود لكان من جملة العالم يتقدم خاص كونه مبدأ
ان لا يكون مبدأ واذا كان يكون من اهل العالم واذا لا يكون مبدأ وانه تناقض وكل
ان يكون معنى قوله اذ لا يكون ج من العالم انه لا يكون عين كونه مبدأ اذ قد لو لان
العالم الذي هو جملة وصل واذا لم يكن من العالم لا يكون مبدأ وقد كان عين كونه
مبدأ من العالم يلزم عين كونه مبدأ ان لا يكون مبدأ واذا كان يكون من العالم
ان لا يكون منه وانه تناقض فلا يكون مبدأ وقد لو للعالم وعندي ان الاولى ان يقال

وأقرب الى الفهم وقد وقع في بعض النسخ بدل كلمة او في قوله او لا يكون او الفاصلة
والمعنى انه اذا لم يدل على نفسه يلزم ان لا يكون مبدأ له او ان لا يكون من العالم
وعلى كلا التقديرين يلزم التناقض نفرض كونه مبدأ او من العالم ولا يخفى انه تعسف
او لا معنى لتقدير وقد يتفق لزوم كلا الامرين ولا فائدة في ايراد كلمة ج في اللازم
الثاني وتركه في الاول قوله والاول طريقة الحدوث الخ حاصل الاول ان المبدأ
العالم لو كان جائز الكان من جملة العالم الذي هو محدث فلا يصلح مبدأ له والا
لكان الشيء علة لنفسه لكونه محدثا وحاصل الثاني ان مبدأ الممكنات لو كان جائز
لكان من جملة الممكنات فلا يصلح مبدأ لها قوله ووجه الترتيب ظاهر اولا فرق
بينهما لان سبب الحدوث والامكان لكن الثاني اقوى على ما بين في موضعه
قوله لبطلان التسلسل الخ اعني بطلان التسلسل اقامة دليل ينتج لبطلانه لوازم
اعني على بطلانه اولا واذا كان معنى الابطال ما ذكر فلا شك في اثبات الواجب
باحد ادلة بطلان التسلسل افتقار الى اقامة ذلك الدليل النتيج لبطلانه فيكون
افتقارا الى البطلان اذ لا معنى له الا اقامة دليل ينتج البطلان وهو تحقق فيكون
محصول قول الشيخ قد يتوهم ان هذه ادلة الخ انه قد يتوهم ان هذه ادلة على اثبات
الواجب ليس غير افتقارا الى اقامة دليل ينتج لبطلان التسلسل وليس كذلك بل
هذه الدليل من جملة ادلة لبطلان التسلسل فالافتقار في اثبات الواجب الى اقامة
افتقارا الى اقامة دليل ينتج لبطلان التسلسل فلا يكون دليلا من غير افتقار الى
البطلان التسلسل فلا يرد عليه ما قيل ان الافتقار غير الاستلزام وما ذكره الشيخ
قوله بل هو اشارة الى احد ادلة بطلان التسلسل انما يفيد ان هذا الدليل مستلزم
لبطلان التسلسل لا احتياج في اثبات الواجب بهذا الدليل الى
اقامة دليل على هذا الدليل او كان نظر الشارح الى احد ادلة اقامة

حاصل ان هذا استدلال يتوقف اللف
ينتهي الى استثناء يستلزم نقيض المقدم
المقدم لكنه لا يصلح دليلا على حدوث
هذا هو الحال الذي يحتاج نقض لم يبق
اللازمة الذي هو الشيء اه منه

حاصل الدليل ان هذا الدليل مستلزم لامتناع
لبطلان التسلسل والمدعى الاحتياج في
اثبات الواجب فحال ثابت او متحقق او
الافتقار الى هذا الدليل الدال على التسلسل
فغير متحقق لان الدليل ليس انيا فيه
فتح يلزم الافتقار الى البطلان منه

حاصل الاول ان الحدوث الذاتي لا يصلح دليلا على الحدوث الزماني

في الطريقة الاولى تكلم بعد رجوعها بالاخرة الى
انكار الطريقة الثانية بما في الهوامش

سلسلة المعلولات لابد لها من علة خارجة فتبقى السلسلة عندها والا لبطلان علم
تناهي المعلولات فلا يدل عليه قوله وهي لا يكون الخ يعني ان العلل لا يكون الا مجتمعة
لان الكلام في العلل الموجودة وحينئذ يجب اجتماعها مع المعلول فح يكون الدليل المذكور
مختصا بالامور المجتمعة الصادق ببرهان الخ اي برهان التطبيق المتم لابطال التسلسل
من جانبي العلل والمعلولات المجتمعة في الوجود والمترتبة طبعا كما في سلسلة العلل
والمعلولات المجتمعة كما في الابعاد او غير مترتبة كالنفوس او المتعاقبة كالحركات
الفلكية والمذهب عند الحكماء المتكلمون اشترطوا الاجتماع والترتيب فلا يجري عندهم
فيما ليس فيه الترتيب والاجتماع قوله وبه يبطل عدم تناهي النفوس الخ اي ببرهان
التطبيق يبطل عدم تناهي النفوس الناطقة المفارقة الذي ذهب اليه ارسطو
من قبل حيث قال ان النفس الناطقة قديمة بالنوع واما افرادها المتعاقبة ازلا وابدا
حادثة فحدوث الابدان التي هي شروط لها من المبدء القديم والمفارقة عن
الابدان غير متناهية للتناهي الابدان التي فاضت عليها لاستحالة ان تتصف
الادوار الفلكية التي لا تتناهي ولا استحالة في عدم تناهيها اما الابدان فلانها
متعاقبة على حسب تعاقب الحركات واما النفوس فانها وان كانت باقية بعد المفارقة
عن الابدان فبتقدم اجتماع الامور الغير المتناهية في الوجود ولكن ليس هنا ترتب
طبيعي وضعي ما فقيد بالمفارقة من الابدان لان المتعلقة بالابدان متناهية
فعدة تناهي الابدان ضرورة تناهي الابعاد قوله لانها غير مترتبة لا دليل لقوله وبه
يبطل يعني ببرهان التطبيق يبطل عدم تناهي النفوس المفارقة على تقدير اشتراط
الترتيب به جريانه فيها كما ذهب اليه الحكماء لانها وان لم تكن مترتبة بحسب
ذاتها فهي مترتبة بحسب انتهائها الى الازمنة التي حدث فيها الترتب تلك
الازمنة متفاوتة لو كانت النفوس الناطقة غير متناهية فلنفرض حلقة مبدؤها حادثة

لنفس زيد الابدان الفعلية قديم او من
سنة الف سنة مثلا او الى حدوث
او روح قبل البدن الذي كان مبدأ
لتعلق النفوس به

لاحدث في اليوم سلسلة الى غير النهاية وحلقة مبتدئة في الامس كذلك ثم التطبيق
بينهما على حسب تطبيق الازمنة فان وقع باجزاء كل خرز من التامة خرز من الناقصة
لزم كون الناقص كالزائد والا فليلزم تناهيها قوله مما ذكرنا يعلم ما ذكره بعض الافاضل لا يخفى ما ذكر
بعض الافاضل في عدم جريانه في النفوس المفارقة بان هذا انما يتم اذا كانت
النفوس الى وقت في الازمنة المتعاقبة متساوية في العدد وبحسب تطبيق الازمنة
المترتبة يحصل التطبيق بينها كما ليس كذلك اذ قد يحدث حلقة النفوس في زمان
وحلقة اخرى اقل بمن الاولى والكثرة في زمان آخر بحسب تفاوت الابدان الحادثة
في العدد وقد يحدث احاد النفوس في ازمنة مترتبة تحقق احاد الابدان فيها فح
لا يحصل الانطباق في افراد النفوس بالنطباق افراد الزمان فجوابه ان هذا انما
يدل على امتناع تطبيق فرد فرد وهو غير لازم في التطبيق بل يكفي بينها تطبيق المتناهي
بالمتناهي اقل او اكثر فيكفي في انطباق النفوس انطباق افراد الزمان المترتبة
وامكان الاخراء متفاوتة بحسب قلة الافراد وكثرتها لان كل حلقة من النفوس
توجد في زمان واحد متناهية لان الابدان التي هي شروط لها عند القابل
لعدم تناهيها متناهية تناهي الابعاد التي تقبلها الابدان فيحصل انطباق المتناهي
بالمتناهي من النفوس بالمتناهي من الازمنة فيكفي في جريان البرهان المذكور
كما لا يخفى وبما ذكرنا اندفع ان هذا استدلال على قول من ذهب الى التعاقب في قبل

حدوث البدن ليس شرطا لحدوث النفس بل
النفس خلقت قبل البدن عليه
تواطيء الحكماء والسلام

حدوث البدن الفعلية عليه السلام قبل الارواح قبل الاجساد الى ما شاء
عالم لان القائل بحدوث النفس قبل البدن بعض القائلين وهم لا يقولون بعدم تناهيها
قيل ذهب بعض الحكماء الى قدم تناهيها وبه بان التطبيق على الوجه الذي
قرره المنع لا يدل عدم تناهيها على هذا المذهب انتهى اقول القائل بقدمها
بالنفس الناطقون ومن جهة الاتصال بعدم تناهيها ما القائل بقدمها بالنوع مع عدم

مكتبة الألوكة
www.alukah.net

تتابع افراد المتعاقبة بعقائب الابدان تم عليه كما مر والقول بقدمها بالشخص مع
عدم تناهيها نقل عن احد من الفلاسفة في الكتب المشهورة اللهم الا ان يكون مذهبا
مرجوحا لبعضهم قوله اي في البلد سواء كانت مجتمعة مترتبة او غير مترتبة او متعاقبة
هذا عند المتكلمين واما عند الفلاسفة فلا يجري الا في الموجودات المجتمعة المترتبة قالوا
اذا كان الاحاد موجودا في نفس الامر معا وكان بينها ترتب فاوجبوا الاول
من احدى الجملتين بازاء الاول من الاخرى كان الثاني بازاء الثاني وكذا
وتم التطبيق واذا لم يكن موجودا معا لم تم لان الامور المتعاقبة معدومة لا يوجد
منها في كل زمان الا واحد فعلى كل زمان نفرض التطابق لا يكون الا باعتبار
فرض وجود الاحاد فلا تطابق فيها بحسب نفس الامر فينقطع بانقطاع الاعتبار وكذا
الامور الموجودة المجتمعة الغير المترتبة اذ لا يلزم من كون الاول بازاء الاول كون
الثاني بازاء الثاني وكذا الى الاخير لجواز ان يكون واحد من
الاخرى لكن استحضار النفس لما لا نهاية له مفصلة محال فينقطع بانقطاع الاعتبار
واستوضح ذلك بتوهم التطبيق بين الجملتين المتمايزتين على السواء بين الاعداد الصحيحة
فان الاول اذا صار اول احدهما فاول الآخر كذلك فيتأتى دفوع اخراد كل منهما
بمقابلة اخراد الاخرى بخلاف الصور فانه لابد في تطبيقها من اعتبار التفصيل
والمتمرن عليه المتكلمون بانه لما توقف التطبيق على ملاحظة الاحاد مفصلة
وجعل كل جزء من احدى الجملتين بازاء جزء من الاخرى او يكفي ملاحظة احاد ما ودفوع
اجزاء احديهما بازاء اجزاء الاخرى على سبيل الاجمال فالمكان الاول يلزم ان
لا يجري في الامور المترتبة لان الذهن لا يقدر على ملاحظة الامور الغير المتناهية مفصلة
سواء كانت مجتمعة او لا واذا امتنع التطبيق هذا لوجود الموجود والمعدوم فلاحاجة لتعميم
الموجود والمكان الثاني صونا عن تحقق ان الامور المتعاقبة ايضا اذ حكم العقل بوجود ملاحظة

شبكة الألوكة
www.alukah.net

ملاحظة الجملتين بعد هكذا اجماليا بانه اما ان يقع بازاء كل جزء من الاخرى او لا يقع فعلى
الاول يلزم التساوي وعلى الثاني التناهي قوله فيجري في الحركات الفلكية عند اهل
مذهب المتكلمين ظاهر فانها الكونات متعددة وجود كل مسبوق بعدم الاخر وما على
تحقيق مذهب الحكماء من ان الحركة القطعية عندهم اعني الحركة بمعنى التوسط بين
المبدء والمنتهى امر واحد مار ض للفلك مستمر من الازل الى الابد لا تعدد
فيه اصلا فلا يجري فيها وكذا الحركة بمعنى القطع فانه امر موهوم عندهم لا وجود له اصلا قوله
فانه ينقطع بانقطاع الوهم اقول بقي ان التطبيق لا يجري في الامور الاعتبارية لانه لابد في
جريانه من تحقق احاد السلسلة في نفس الامر ليحصل العقل منها جملتين ويفرض
وقوع التطابق بينهما فيلزم تناهي ما لا تناهي في نفس الامر اقول تساوي ما كان تناهيا
فيه والامور الاعتبارية لا تحقق لها في الخارج وهو ظاهر وفي الذهن كان احاد
السلسلة الغير التناهية لا تحقق الا بلاحظتها مفصلة اذ بملاحظة الاجمالية لا يكون
الاحاد حاصلة الا بوجود واحد هو العلم الاجمالي المتعلق بها والذهن لا يقدر على
استحضار ما لا نهاية له مفصلا فينقطع ملاحظة الاحاد في حد فينقطع التطبيق فلا يلزم
تناهي ما لا تناهي في نفس الامر لعدم تحققها فيه قال السيد في شرح المقاصد
الحق ان تحصيل الجملتين من سلسلة واحدة ثم تقابل جزء من هذه جزء من
تلك انما هو بحسب العقل دون الخارج فان كفى في اتمام الدليل حكم العقل بانه لم
من ان يقع بازاء جزء من جزء من تلك فالدليل جار في الامور الاعتبارية و
الموجودة لان العقل ان فرض ذلك في الكل على سبيل الاجمال وان
لم يكف ذلك بل اشترط ملاحظة اجزاء الجملتين على التفصيل لم يتم الدليل في
الموجودات المترتبة المجتمعة اذ لا سبيل للعقل الى ذلك انتهى كلامه
قيل ان تحصيل الجملتين والتطبيق وان كان بحسب العقل لكن اجزاء السلسلة

التعدد عند المتكلمين

لابد ان يكون موجودة ليكون الجملتان موجودتين وليكون وقوع احاد كل منهما
باجزاء الاخرى امرا ممكنا فيظهر من فرض وقوعه الخلف تأمل في هذا المقام فانه
من مزال الاقدام قوله لو سلم عدم الانقطاع الآتي لو سلم عدم الانقطاع المساوق
العقل على سبيل التعاقب فانه ظاهر لان كل ما دخل تحت الوجود والوهمي بالقياس
على سبيل التعاقب يكون متناهيا دائما فالتطبيق لا يستلزم تناهي الآتي بالتناهي
قوله لقدره يتم البيان الآتي بمعنى لاتناهيا على تقدير عدم الانتهاء في الوجود الى حد
يوجد فوقه آخر مع ان الموجود منه يكون متناهيا دائما قوله لكن لنسبة النسبة
الى علم الله تعالى حاصله ان مراتب الاعداد الغير المتناهية والنسبة الانطباق
بينها معلومة لله تعالى على سبيل التفصيل لشمول علمه الممكن والممتنع فعلى تقدير التطبيق
يلزم تناهي ما ليس متناهيا في الوجود والعلم تعالى عن ذلك قوله فتأمل قيل منه وجه
التأمل ان علمه الشامل انما يشتمل بالممتنع العلم به كما ان قدرته انما
تشمل بالممتنع وجودا وامكان تعلق العلم بالمراتب الغير المتناهية مفصلة
مما انتهى فان قيل فيلزم الجهل على الله تعالى قلنا الجهل عدم العلم بالصحيح تعلق العلم
كما ان العجز عدم تعلق القدرة بالصحيح تعلقها به قوله توضيحه اي توضيح عدم ورود
النقض على برهان التطبيق بالاعداد والمقدورات والمعلومات الشاملة
لعلوم وذلك لان التناهي واللاتناهي فرع الوجود سواء كان في الخارج
وفي الذهن فالشيء بدون الوجود لا يتصف بالتناهي وعدمه فالاعداد
والمعلومات والمقدورات مع قطع النظر عن الوجود لا يكون متناهيا ولا غير
متناهية والمتصف منها بالوجود ليس الا مقدورا متناهيا اما في الذهن فلانه
لا يقدر على استحضار ما لا تناهي واما في الخارج فلان كل ما هو موجود في الخارج
متناه فما كل تقدير لا يجري التطبيق فيها لعدم كونها غير متناهية حتى يفرض انطباق

الجملتان ويلزم تناهي ما لا تناهي قال بعض الفضلاء كون التناهي واللاتناهي فرع الوجود
على تأمل بل الظاهر عدمه وايضا الاعداد من الموجودات الخارجية عند جمهور المتكلمين
اقول الجواب من الاول ان التناهي واللاتناهي ليس بمعنى الايجاب والسلب
بل بمعنى العدم والملكة الذين لا يتصف بشيء منهما الواجب والنقطة والوحدة
وممتنع العدم والملكة يكون وجوديا في الجملة ومن الثاني ان هذا الجواب انما
هو على طريقة المتكلمين والاعداد عندهم من الامور الاعتبارية واما عند الكل فعدم
جريان برهان التطبيق فيها لعدم التركب منها لا لعدم الوجود ونبأ على ما قالوا من
انه لا شيء من المراتب جزء للمافوقه بل كل مرتبة مركبة من وحدات سبقها
تلك المرتبة يدل على ما نقلناه كلام صرح به السيد السند قدس سره في شرح المواقف
على ان محقق الدواني ذكر في الحواشي القديمة ان الاعداد من الامور الاعتبارية
عند المحققين من الحكماء وان جعلها من اقسام الكم باعتبار فرض وجودها قوله
وايضا قال الجواب سؤال مقدر كأنه قيل اذا لم يكن الاعداد والمعلومات والمقدورات
غير متناهية في معنى عدم تناهيها وحاصل الدفع ان الخلاف اللاتناهي عليها مجازي
باعتبار انها لو وجدت بالفعل كانت غير متناهية قال بعض الفضلاء عدم
تناهي المعلومات ليس بمعنى عدم الانتهاء الى حد كما في المقدورات بل بعدم
التناهي في صورة العلم والمعلومات بالفعل والا يلزم الجهل اقول انما يلزم
الجهل لو كان المراد انتهاء التناهي بحسب تعلق العلم الى حد وليس كذلك بل
المراد ان ما يمكن ان يتعلق العلم به فهو حاصل له تعالى بالفعل من غير ان يتوقف
على امر كون تلك المعلومات لا تتصف حينئذ بالاعتبار باللاتناهي واللاتناهي كونها
مرئي الوجود بل التصافها بعدم التناهي انما هو باعتبار انتهاء التناهي في الوجود الى
حد معين وانها لو وجدت بالفعل كانت غير متناهية ولا شك انه لا يستلزم

الجهل كما لا يخفى نعم يرد ان يقال ان علمه تعالى لما كان متعلقا بمعلومات غير متناهية
الى حد جاز ان التعلق فيها باعتبار الوجود العلمي فيلزم تناهيها وقد تقرر الجواب عنه
بانه يجوز ان يكون تعلق العلم على سبيل الاجمالي ويكون التعلق بالفعل على سبيل
التفصيل متعلقه الوقوع فيكون متناهيته بالنسبة الى علمه تعالى وان كانت غير
متناهية بالنسبة الى وجوداتها مفصلة واعلم ان ما قاله المعترض من ان عدم
تناهي المعلومات ليس لكونه عدم الانتهاء الى حد على الاطلاقه غير صحيح ضرورة انه
علم بالجزئيات المتجددة على وفق تجددها على ما هو راي الاصحاب ولا شك ان
الجزئيات المتجددة لا تنتهي الى حد اذ لو انتهى الجهان لانقطاع لما تقدم تناهي في
صورة العلم والمعلومات بكلا النحوين اي بالفعل وبمعنى عدم الانتهاء الى حد
متحقق ولذا قال الشارح في شرح المقاصد ان علمه تعالى غير متناه بمعنى انه لا ينتهي
الى حد لا يصور فوقه حد وكيف يتناهى كمراتب الاعداد وليعلم الجهان ذو قبلا
معنى في مضايقة الوجدة في وجوب الوجود اشارة الى دفع استدراك يتوهم من
ظاهر عبارة المتن وهو ان يقال لم لا يجوز ان يكون الواجب الجزئي الحقيقي متعددا
او الجزئي الحقيقي لا يكون الا واحدا فلا معنى لذكرها وجعلها من مسائل الفن
فاجاب لا يكون الا نظرية وباجورنا دفع اقول الفاضل المحشي من ان توهم
الاستدراك جار في الصفات الآتية له تعالى ايضا من العلم السميع
القادر لكن ان هذه الصفات كانت مستفادة في ضمن هذا الاسم فلا حاجة
الى ذكرها بان الصفات الآتية وان كانت مستفادة في ضمن هذا الاسم لكنها
ليست مرادة هنا بالثبوت له فلا بد من ذكرها وجعلها من مسائل الفن بخلاف
الفن هنا وحاصل الدفع لا يخفى حاصل الدفع ان الضروري هو ثبوت
الوجدة للجزئي الحقيقي في ذاته الشخصية بحيث لم يرد وما اذا اراد بالواحد

بالوحدة ههنا الوحدة في صفته اعني وجوب الوجود للذي ذاته الذي هو جزئي
حقيقي هذا تقرير لما عبارة المحشي وانت خبير بان دفع التوهم بالعناية المذكورة انما تتم
اذا كان المراد بلفظ الواحد في قوله والمحدث للعالم هو الله تعالى الجزئي الحقيقي اما اذا كان
المراد به واجب الوجود مطلقا على ما فسره الشارح فيكون وصفه بالواحد بمنزلة
وصف الواجب به فالتوهم المذكور مندفع بتلك الارادة لا بارادة الوحدة
في صفة الوجوب او يقال ح ليس المراد بالواحد الجزئي الحقيقي حتى يكون ثبوت
الوحدة له ضروريا بل واجب الوجود مطلقا وثبوت وحدانيته يحتاج الى الدليل
فلا وجه ان يقال فيه اشارة الى ان التوحيد وعدم اعتقاد الشركة في
وجوب الوجود على ما قال في شرح المقاصد من ان التوحيد عدم اعتقاد
الشريك في الالوهية وهذا صحيح اراد بالالوهية وجوب الوجود وهذا صحيح او امور
المتفرعة عليه من كونه خالقا للاجسام مدبرا للعالم مستحقا للعبادة قوله وهذا التوهم
قيل هذا على تقدير ان يكون ضمير هو للانسان واحد منذر واحد خبره اي يرد
ان العدم الجزئي ثبوت الوحدة له ضروري فلا فائدة في ذكره ويدفع بان
المراد وحدة تنافي صفة الوجوب وما يتفرع عليه من استحقاق العبادة
ونفي العالم ومدبره لا في ذاته رد على الكبار الذين توهموا اشتراك
معبوداتهم له تعالى في الامور المذكورة وما اذا كان ضمير هو منذر راجع الى
الى الذي سالتموني والمخبر واحد بدل منه او خبر الجد خبر على ما في
الكشاف عن ابن عباس رض قالت قريش يا محمد صلى الله عليه وسلم صف لنا
ربك الذي تاعونا اليه فنزلت يعني الذي سالتموني من صفته هو الله احد
فلا يأتي التوهم المذكور كما لا يخفى قوله فلا يرد ان لا يخفى اذا كان المراد بالاحد
الصانعين القادرين على الكمال لا يرد منع الملازمة بان معنى الله واجب الوجود

شبكة الألوكة
www.alukah.net

على نامه ولزم من امكان الواجبين امكان التوالي بينهما انما يلزم لو كانا متماثلين فان
على الكمال لم يجز ان يكون احدهما قادرا كاملا والآخر بخلافه بان يكون معطلا او
موجبا او ناقصا ح لا يكون التوالي بينهما اما على تقدير كون احدهما معطلا او ناقصا مطلقا او
على تقدير كونه موجبا فلانه يجوز ان يكون الآثار الصادرة عنه بطريق الايجاب هي الآثار
الصادرة عن الآخر بتوسط القدرة فان قيل يجوز اسناد المتضادين في وقتين الى
القادر ولا يجوز الى الموجب لان مقتضى الذات لا يكون الا احدهما قلت يجوز بتوسط
شروط حادثة ويجوز ان يكون اختيار الواجب المختار شرطا لاقتضائه بالايجاب
فكل ما يختاره المختار يكون بمقتضى ذات الموجب بالايجاب قوله فقوله آه اي اذا ان
المراد بالناقص في الدليل الصانعين القادرين على الكمال فقوله لا يكون الا محل
تامل لانه دليل على ان المدعى نفي تعدد الواجب مطلقا والدليل المذكور انما يدل على
نفي تعدد الصانع القادر على الكمال الذي هو اخص من الواجب مطلقا والدليل المذكور
انما يدل على نفي تعدد الصانع القادر على الكمال الذي هو اخص من الواجب مطلقا
قوله الا ان يقال آه اي الا ان تخصيص المدعى انما يقال المراد بقوله لا يكون ان
يسبق لا الوجوب على وجه الصنع والقدرة الكاملة فح يكون الدليل مطابقا للمدعى قوله
او يقال آه اي او لا تخصيص المدعى بل يتمسك على حاله ويبين استلزام الدليل
بان التعطل والايجاب ونقصان القدرة نقصان يجب تنزيه الواجب عنها
فلا يكون الوجوب والتعطل وناقص القدرة واجبا فالواجب لا يكون الا صانعا
قادرا على الكمال فلا يكون واجبان لا يكون صانعان قادران على الكمال فالكون التوالي
بينهما قوله لكن يرد على هذا آه اي على البيان انه لو كان الايجاب نقصا فلم ان صفاته تعالى
قديمة صادرة عنه تعالى بطريق الايجاب قيل ذاته تعالى ليست فاعلة لصفاته حتى
يلزم ان يكون تعالى موجبا بالنسبة اليها او مختارا اذ علة الافتقار عندهم

عندهم هو الحدوث وصفاته ليست بحادثة فلا يكون لها فاعل ولا يخفى انه ليس بشيء لانه
اذا لم يكن مستندا الى ذاته يلزم تعدد الواجب لذاته اذ كل موجود لا يكون ان يكون
وجوده من ذاته او من غيره فاذا انتفى التالي لتعين الاول ويلزم وجوب الوجود
ولذا قال في شرح المقاصد اسناد الصفات عندهم الى ذاتها ليس الا بطريق
الايجاب وقولهم علة الاحتياج هو الحدوث ينبغي ان يخصص بما عدا الصفات وسيجيء
في مباحث الصفات كلام على هذا المقام قوله والفرق آه يعني ان بيان الفرق
بين ايجاب الصفات وبين ايجاب ما عداها بان الاول كمال والثاني نقص مشكل
قيل الفرق واضح وفيه بحث لان صفات الواجب كمالات له وان الملزوم بها نقص بخلاف
غيرها لا شك ان ايجاب الكامل الكمالات لا يكون نقصا بخلاف ايجاب غير الكامل
اقول اضافة الوجود على الممكنات خير وكمال فيلزم ان يكون بطريق الايجاب
والقول بان كمال السلطنة يقتضي ان يكون ذات الواجب قبل كل شيء
ولجده حالا يعتد به في المقامات اليقينية على ان كون الصفات كمالات بالنسبة
الى ذاته محل تامل وقولهم لان الملزوم بها نقص قلنا كونه نقصا في ذاته تعالى مم لا بد له
من دليل قوله معنا بيانان آه اي في هذا الدليل بيانان النقص الاجالي بان يقال
ان قيل كم جميع مقدماته غير صحيح لانه جاز في هذه المادة مع تخلف المدلول عنه
اولا نسلم لزوم آه اعني عدم الواجب وجود المختار بان يقال لو امكن الواجب
المختار لامكن تعلق ارادته بايجاد ما صدر عنه ذاته بطريق الايجاب اعني صفاته فلو
اثر الصفات في نفسه وكل ممكن مقدور الله تعالى فلايخ اما ان يحصل كل من مقتضى الذات
اعني وجود تلك الصفة ومقتضى الارادة اعني عدمها فيلزم اجتماع النقيضين وارتفاع
الاول اصلا فلايخ اما ان لا يحصل مقتضى الارادة فيلزم عجز الواجب المنافي
لالوهيته او لا يحصل مقتضى الذات فيلزم تخلف المعلول عن علته التامة وهو ايضا

اجاب بعض الفضلاء بانا نختار انه لا يحصل مقتضى الارادة قولكم يلزم العجز قلنا لا نسلم لزوم العجز المنافي للاولوية لان ذلك العجز والامتناع جاء من قبل ذات القادر الذي يكون من قبل الذات لا ينافي الاولوية بل المنافي له العجز الذي يكون لا لغير طريق القدرة عليه قوله والثاني اي الجواب الثاني اي النقض التفصيلي اعني منع مقدمة معينة وهو لزوم العجز يعني لانا نمنع انه لو حصل مراد احدهما دون الآخر يلزم عجز الآخر لان عدم القدرة على المنع 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 ولا شك ان ارادة احد الالهين وجود الحركة مثلا يحيل عدمه ويجعله ممتنعا فعدم قدرة الآخر عليه لا يكون عجزا اجاب عنه بعض الفضلاء انا نمنع عدم القدرة على الممكن الذاتي بالغير على سد الغير طريق القدرة عليه وهو العجز المنافي للاولوية ولا شك ان عدم القدرة على اعدام المعلول الممكن الذاتي بواسطة وجود علته التامة هو العجز لتعجيز الغير اياه انتهى وتحقيقه انه يلزم على فرض ان يكون الواجب قادرا على اعدام المعلول مع وجود علته وهذا عجز وهذا يستلزم جواز تخلف المعلول عن علته وهو خلاف ما تقرر عند القوم تامل قوله والجواب الخ اذ اجواب بتخصيص الدليل بحيث لا يجري في مادة النقض والمراد بقوله المنع يعني ان النقض تعلق ارادتي الالهين معا وانت تقول ان المراد من الممكن الذاتي بان يريد احدهما حركة زيد في زمان ارادة الآخر سكونه فلا شك انه لا يجري في صورة النقض لان تقضيه الذات اثبت بطريق الايجاب مقدم على ما تقتضيه توسط الارادة ولا يتم العلل المذكور لان كلا واحد من تعلقي الارادتين ح يكون بالممكن الصرف لعدم تقادم احدهما على الآخر قوله اي لا تدافع بين تعلقهما الخ يعني ان المراد بالتضاد الذي هو

المعنى اللغوي وهو المنافاة مطلقا دون المعنى الاصطلاحي كما يجيء وان الكلام على حذف اعني لفظ التعلق لان الكلام فيه حيث قال وكذا تعلق الارادة الخ منها امر ممكن في نفسه قوله ولم يرد بالتضاد المعنى الاصطلاحي يعني كون الامرين الموجودين بحيث لا يجتمعان في محل واحد من جهة واحدة ولا يتوقف تعقل احدهما على تعقل الآخر 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 الاخرى الحركة فيجوز حصول فنيك المتعلقين وبهم الدليل بلا حاجة الى نفي التضاد وبينهما قوله وانما السالغ اي والبناء على تقدير ارادة المعنى الاصطلاحي ان السالغ من الاجتماع في محل واحد لا يتصور في التضاد فان كلا واحد من التضايف والعدم والملكة والايجاب والسلب ايضا مانع من الاجتماع فعلى التضاد بين تعلق الارادتين لا يفي في جواز اجتماعهما قال بعض الافاضل خص التضاد بالنفي لان المتعلقين وجوديان فلو ثبت بينهما تناف لكان متضادين وفيه انه لو كان المنفي بين المتعلقين التضاد وكان الثبت بين الرادين اي الموجدة والسكون اياه البناء وليس كذلك كما لا يخفى قوله اي البناء يعني ليس المراد بالاشارة الدليل الظني حتى يرد بان الظن لا يفيد في المطالب اليقينية مخصوصا في اثبات التوحيد قوله اذ يلزمه الخ اي يلزم العجز الاحتياج الى الغير في تنفيذ القدرة وعدم سد الغير طريق القدرة الاحتياج الى الغير مطلقا سواء كان في الوجود او في الايجاد او في شيء آخر فنقض يشتمل على ذات الواجب فان الاجماع منعقد على ان الوجوب الوجود معدن كل كمال وبعد كل نقصان واذا كان الاحتياج مستحيلا على ذات الواجب الوجود لا يكون العاجز واجبا فيكون ما فرضناه ممكنا وما فرضناه ممكنا هو الجواب المدفوع بما قيل ان اللازم الاحتياج في الايجاد وهو لا يستلزم الحدوث والامكان

بل لا يستلزم له الاحتياج في الوجود وهو غير لازم لكن يرد عليه ان هذا الكلام على هذا التقدير يقتل بحجة الاجتماع وانما لازم ان الاحتياج مطلقا بعض فان الواجب يحتاج في ايجاده الى امكان المعلول تامل ولا يخفى ان قول الشارح وهو اما تابع الحدوث يدل على ان الدعوى اثبات عدم تعدد الواجب مطلقا والا فلا حاجة الى هذه المقدمات لانه اذا لزم العجز ثبت امتناع وجود قادرين على الكمال تفسير قوله لوانا الخ لقوله اي صانعان قادران على الكمال ليس بشيء قوله ان قلت حاصله انا لا نسلم ان عدم حصول مراد احدهما يستلزم عجزه وانما يلزم ان لو قيل المتنزل له العجز تعالى لانه تعالى لا يكون بان الله تعالى اراد طاعة الفاسق وايمان الكافر فرد ذلك لا يحصل قوله العجز بتخلف اي حاصله ان المتنزلة انما لم يقولوا بالعجز تعالى لان الارادة عندهم قسمان ارادة قسر لا يجوز التخلف عنها وارادة التفويض يجوز التخلف عنها والمتخلف لطاعة الفاسق وايمان الكافر هي التفويضية دون القسرية فلا اشكال قوله وهو لا يستلزم انتفاء المصنوع لا يخفى ان امكان التابع لكونه ممكنا لا يستلزم ان يكون التعدد المستلزم له محالا لانه لا يوجد مصنوع بالفعل لجواز ان يوجد باحد ارادة احدهما ابتداء من غير وقوع التمانع فان الامكان لا يستلزم الوقوع فعلى هذا التقرير ضمير قوله وهو لا يستلزم انما يرجع الى امكان التابع ويحتمل ان يكون راجعا الى عدم تعدد الصانع فالمعنى ان امكان التابع انما يستلزم عدم تعدد الصانع وقد لا يستلزم انتفاء المصنوع بل المستلزم له هو ان لا يكون واحد منهما صانعا فالمعنى السالب الكلي الذي يستلزمه وقوع التمانع وقال المجوز على التقديرين واحد هو منع اللازمة كما لا يخفى قوله وهذا الجواب مبني لا يخفى ان الجواب مبني على ان الواو للتبادر من قوله عدم تكونهما بالفعل او حال الجواب كما عرفت لانا لم ان امكان التابع لا يستلزم عدم تكونهما بالفعل ان

فان امكان التابع لا يستلزم وقوعه فيجوز ان يوجد باراده احدهما قبل وقوعه قوله فمعنى قوله تعالى لا ايمي اذا عرفت ان هذا الجواب مبني على النظر فاعلم ان معنى العلاوة انه يمكن ان لا يبنى على الظاهر المتبادر بل يفصل ويقال ان اردتم بلزوم عدم التكون عدم التكون بالفعل منع اللازمة فالمستلزم له الوقوع لا الامكان وان اردتم عدم التكون بالامكان فاللازمة مسلمة فان امكان التابع لا يستلزم امكان عدم التكون لكن لزم المحال اللازم لا بد له من دليل قوله فنقول اي تدبرا فيما قلنا من تجويز العلاوة حتى لا يلزم انه يستلزم رفع ما قبل ان ما سبق على العلاوة منع اللازمة فلا معنى لايراده بعينه في العلاوة قوله لو تعددا لالهة لم تكونا السماء والارض اي لم تكونا بالفعل كما هو الظاهر المتبادر قوله واما الثالث فلانه ترجيح لا لان مقتضى القادرية ذات الاله وتصحيح القدورية امكان الممكن فنسبة الممكنات الى الالهين المفوضين على السوية فاندفع ما قيل انه يجوز ان يكون لبعض الممكنات خصوصية بالنسبة الى احدهما فلا يلزم الترجيح بلا مرجح قوله يرد عليه ان الترديد لا ينفي ان التردد المذكور لقوله لان كونهما اما بالمجموع الخ اما على تقدير التابع المفوض بان يكون تقدير الدليل هكذا لو تعدد الهان لم تكونا السماء والارض لانه يمكن التابع بينهما في الايجاد بان يريد كل واحد من الالهين ايجاد ما على سبيل الاستقلال فعلى تقدير التابع كونهما اما بمجموع القدرتين فيلزم نقض قدرتهما لان اراد تيهما قد تعلقت بايجاد ما على الاستقلال والقدرة لم ف به او بكل منهما فيلزم التوارد واحدهما فيلزم الترجيح بلا مرجح فح يرد عليه منع اللازمة تارة بالام لو تعددا لالهة لم تكونا السماء والارض لان وجود الالهين لا يستلزم وقوع التابع في الايراد عقلا حتى يلزم المحال المذكور بل الممكن هو ان يستلزم الوقوع فيجوز ان يكون قبل وقوع التابع باراده احد منهما او تجويز احدهما الى الآخر وانا نقول تقدير الممكن المستقبل يستلزم

ومنع التمانع في الحكم عادة على ما في الشرح قوله واما على الاطلاق الخ يعني ان الترديد
المذكور اما ان يكون على الاطلاق بدون اعتبار التمانع على ما هو النظم القريب الى
الفهم الغير المحتاج الى البيان فهو تخيار الشق الاول وهو ان يكون هما واقع بمجموع
القدرتين توكلم انه ينافي كمال القدرة فلا يجوز ان يكون وقوعه بمجموع القدرتين
بحسب تعلق الارادة على هذا الوجه اعني بان يكون للقدرة الاخرى مدخل فيه وقد
لا ينافي كمال القدرة اما الثاني له ان تعلق الارادة بوجود المقدور بحيث لا يكون
للقدرة الاخرى مدخل فيه وكان واقعا بمجموعهما فانه يلزم نقصان القدرة لان
كمال القدرة ان يكون على وفق الارادة قوله كما في افعال العباد عند الاستاذ
فانه ذهب الى ان افعال العباد واقعة بمجموع قدرة الباري تعالى وقدرة العبد
وان قدرته تعالى والكانت كاملة وكافية في حصولها الا ان ارادته تعالى تعلقت
بان يكون لقدرة العبد الفتاد مدخل فيها قوله وكذا يكون اختيار الثالث وهو ان
المكون باحدهما لانه انما يستلزم الترجيح بلا مرجح لم لا يجوز ان يكون المرجح ارادة
احديهما الوجود بتوسط قدرة الاخر او تفويض احدهما بارادته جميع الامور التي الاخر و
لذا يجوز ان يكون كل منهما مستقلا في الايجاد لكن اراد احدهما وجوده فوجد ولم
يرد الاخر وجوده ولا عدمه ولا استحال لتحقق ذلك قوله والتحقيق في هذا الخ
اعني التحقيق في ان الآية حجة قطعية او اقناعية انه ان حمل الآية على نفي تعدد
الصانع مطلقا سواء كان مؤثرا بالفعل او لا فهي حجة اقناعية لا تفيد القطع
فانه سواء اريد بالفساد الخروج عن هذا النظام او عدم التكون يرد منع الملازمة
ان اريد بالفعل ومنع انتفاء اللازم ان اريد بالامور الامكان على ما بينه السيد
في الطوالع منطوق الآية نفي لتعدد الصانع المؤثر في السماء والارض حيث
قال الله تعالى لو كان فيهما آلهة فانه ليس المراد بالنظر فيه النظر الحقيقي الذي

هو الفكر الذي يؤدي الى التصديق بل النظر الذي يؤدي الى العلم او الظن
فيهما والمعنى انه لو كان المؤثر فيهما آلهة لفسدتا لانه لو لم تكونا فاسدتين
لما كان الملازمة قطعية والآية حجة قطعية اذ تاثير الالهين في تكوينهما على سبيل التوارد بان يوجد
كل منهما على حدة مع امتناع التوارد فتاثيرهما في تكوينهما اما على سبيل الاجتماع
بان يكون تكوينهما بمجموع قدرتيهما او على سبيل التوزيع والتقسيم بان يكون
المؤثر في بعض منهما الله وفي البعض الاخر الله اخ فنقول لو كان الكائن مؤثرين
فيهما على سبيل الاجتماع والتوزيع لا كان التمانع فيهما ضرورة كون كل منهما صانعا
تام القدرة لكن امكان التمانع محال لاستلزامه المحال فلا يكون احدهما صانعا
واذا لا يكون احدهما صانعا لم يلزم انتفاء كل من السماء والارض وعدم وجود الكائنات
التاثير على سبيل الاجتماع ضرورة انتفاء الجزء لانتفاء الكل المستلزم لانتفاء
علة او انتفاء البعض الكائن على سبيل التوزيع لانتفاء علة التامة فعلى
تقدير تعدد الآلهة المؤثرة لم يلزم ان يفسد العالم بمعنى ان لا يوجد هذا المحسوس
لان التعدد لا يستلزم امكان التمانع المستلزم لان لا يكون احدهما صانعا
المستلزم لعدم تكون العالم كلا على تقدير الاجتماع وبعضا على تقدير التوزيع فمعنى
قوله فيلزم انتفاء الخ انه على تقدير ان يكون التاثير على سبيل الاجتماع
والتوزيع يلزم عدم وجود الكل او البعض عند عدم كون احدهما صانعا
الذي يستلزمه امكان التمانع الذي يستلزمه تعدد الصانع وباحر زمانك
لهذا ان ما قاله المحشي المدقق فيه انه يجوز ان لا يعدم كون احدهما صانعا
فلا يلزم انتفاء الكل ولا البعض وان اريد انه يلزم انتفاء الكل او البعض
بالامكان فانتفاء اللازم لم ليس بشيء منا ره قلة التدبر فان عدم كون
احدهما صانعا لازم لامكان التمانع الذي هو لازم لامكان التعدد وكذا لانتفاء

شبكة الألوكة www.alukah.net

والفاضل البليي لم يحم حول المقصد فوقع فيما وقع واعلم انه يمكن حمل قوله لا يقال اللازمة مطلقة
على هذا التوجيه وفيه ما لا يخفى على المتامل هذا نهاية ما تيسر لي من
تقرير المرام بعون الملك العلام قوله ويمكن ان يوجه الخ اي يمكن توجيه اللازمة المذكورة في
الآية بحيث يفيد نفي القدرة والصانع على سبيل القطع مطلقا سواء كان مؤثرا بالفعل
او لا وحاصل ان يقال المراد بالفساد عدم التكون بالفعل والمعنى لو لم يكن الله والواجب
الذي من شانه التاثير والايجاد لم يكن العالم ممكنا فضلا عن ان يكون موجودا لان
وجوده فرع امكانه لكونه حادثا والاي والكان العالم ممكنا حين انعقد الواجب لا يكون
التابع بينا ضرورة كون كل منهما قادرا تاما ومتحقق صحيح مقدور بينهما يعني امكان الصنع
لكن امكان التابع محال لاستلزامه الخلف على ما مر فلا يكون العالم ممكنا لان امكان
التابع لازم لمجموع الامرين اعني التعدد وامكان شيء من الاشياء فاذا كان
التعدد مفروضا يلزم ان لا يكون شيء من الاشياء ممكنا حتى لا يلزم امكان
التابع الذي هو محال وانما اخرنا الدفع ما قيل ان عدم امكان العالم لا يستلزم انتفاء
بمعنى عدم التكون لجواز كونه واجبا لان عدم كون العالم واجبا معلوم بالبداهة ما سبق
من كونه بجميع اجزائه حادثا اذ الواجب لا يكون حادثا ولا يخفى عليك انه يمكن حمل
كلام المصنف ومن شرح القاصد على هذا التوجيه بان يكون المراد بقوله لم يكن
السماء والارض لم يكن تكونهما ويكون التردد على تقدير التابع الفرضي دفعا ما قد
يختلج في خاطر المتامل قوله لو اريد باللازم ما يعم الخ في تحريره يعني يمكن ان يراد باللازم ذلك
اي عدم التكون بالامكان وتقرير الدليل حينئذ لو وجد الصانعان لامكن التابع
بان يريد كل منهما ايجاد المصنوع على وجه الاستقلال فنقول ان لا يوجد المصنوع
مع وجود علة تامة وهي الارادة كل منهما لامتناع ان يوجد بها او بكل منهما او بواحد
من على الخلاف على ما لا يخفى على بعد انتهى قوله لامتناع دليل لقوله

فانه من ان لا يوجد المصنوع ووجه البعد ان ارادة عدم التكون من الفاعل المختار
الظاهر تكليف لتقييده بالامكان ثم تقييده مع وجود العلة التامة قوله اتم الامر يعني يتم
امر الدليل وكونه حجة قطعية لتحقق اللازمة وانتفاء الازم قطعا اما اللازمة فلان
العقد لو استلزم امكان التابع وهو يستلزم عدم التكون بالامكان مع وجود العلة
التامة واما انتفاء الازم فلما تقرر ان عدم المعلول مع وجود علة التامة ممتنع والا
لم يكن العلة التامة تامة قوله ويلزم ان يكون الخ اي اذا كان كلمة لو يفيد الدلالة
على انتفاء الثاني لانتفاء الاول في الزمان الماضي يلزم ان يكون كل من الانتفاءين
الماضيين اعني انتفاء التعدد وانتفاء الفسادين مقررين معلومين للسامع
لكن تقدم ما دخل لو عليها تعليل الثاني بالاول كما ان قولك لو جئني لاكرمتك
يدل على ان كلا الامرين معلوم الانتفاء عند السامع لكن انتفاء الثاني لاجل انتفاء
الاول بعد جميع الازمنة الماضية والحالية والمستقبلة بدليل انتفاء تحقق الثاني
التقرر عند السامع والآية لا تقتضيه فلا يكون الآية استدلالا قوله لو سلم الدلالة الخ
يعني لو سلم دلالة الآية على ان انتفاء التعدد في الزمان الماضي لسبب انتفاء الفساد
فيه تم المقصد الفيا اعني اثبات بعدة الصانع مطلقا بدليل انتفاء الفساد في
الماضي لانه اذا ثبت انتفاء التعدد في الزمان الماضي يكون ما جاز به التعدد
في الحال والاستقبال حادثا البتة ضرورة وجوده بعد العدم والحادث لا يكون
الها لتقرر ان الالهية هو الواجب الوجود بالذات فلا يكون ما جاز به التعدد
الها فيكون الصانع واحدا قوله وقد مر المتكلمين الخ يعني ان ما وقع في كلام البعض
من الحكم ترادف الواجب والقديم مستقيم بان يكون المراد به التساوي
في الصدق دون ما هو المشهور من الاتحاد في المفهوم فان قدماء المتكلمين
فسروهما بالمترادف التساوي في الصدق حيث فسر الشيخ ابو الحسين

ان الايمان والاسلام من الاسماء المترادفة ثم بين لكل منهما معنى على حدة
وقابل بين انه يحتمل ان يكون لكل منهما اولاحدهما معنيان احدهما مشترك بينهما
والاخران متغايران والتغاير باعتبار المشترك وعدمه باعتبار المتغايرين
فانتا نسلم بان المعنى فجرد اكمال اذ ليس في عبارته ولا في عبارة القوم ما يشعر
بكونهما من الالفاظ المشتركة قوله يرد على ظاهره لا اي يرد على ما هو المفهوم من ظاهر
هذا التصريح من ان وجود الصفات كوجود الواجب بمقتضى ذاتها من غير احتياج
الى شيء ان كل صفة تقابله وجود ما الى موصوفها بكيف يكون واجبة لذاتها
قوله وسيجيء تاويله اي تاويل التصريح المذكور وهو ان المراد من كونها واجبة لذاتها
انها واجبة لذات الواجب تعالى وتقدس يعني ان ذاته تعالى كافية في اقتضائها
من غير احتياج الى امر آخر وقاله الى انه تعالى موجب في صفاته لئلا يلزم كونه محل
الحوادث وذلك ان الوجوب الذاتي بهذا المعنى اعني عدم الاحتياج الى الغير
لا ينافي احتياجها الى موصوفها كما لا يخفى وذلك حاصل ما نقل عنه لكن لا يرد على ما فهمنا
لان معنى كون الشيء موجبا لذاته ان لا يحتاج الى الغير في وجوده اصلا لا بمعنى
عدم الاحتياج الى شيء اصلا فيكون الصفات واجبة لذاتها ليست غير الذات
انتهى كلامه وانت خبير بان هذا التاويل مع عدم تمامية في نفسه لتوقفه على القول
بان الايجاب ليس لنقصان مغايرة ويكون قولهم علة الاحتياج حدوث الحادث دون
الامكان آتيا هنا في غير الصفات واما قولهم كل ممكن حادث انما هو فيما اذا كان
صادرا بالقصد والاختيار وكل ذلك مخصص في الاحكام العقلية مع عدم
تحقق العباد له الا ان ضم قوله لذاته الى الموصول في الواجب فكان حمل الاسم
عليه بجعله واجبا لذاته كذلك حمل الصفات عليه بجعله واجبة لذاتها بلا تفاوت
لا يليق الا استدلال المذكور فان قوله لكان جائزا العدم في نفسه صحيح في ان

في ان المراد ان كل ما هو قديم هو واجب لذاته يعني ان ذاته حقيقة تقتضي لوجوده
من غير احتياج الى شيء اصلا اذ وجوز العدم في نفسه انما يقابل الوجوب بهذا المعنى
قوله مذا يدل الا يعني ان قولهم ان المحدث ما تعلق وجوده بايجاد شيء آخر يدل على
ان الصفات القديمة لا تتعلق وجوده بايجاد شيء لعدم كونها محدثة وهذه جهالة
بينة فان بداهة العقل حاكمة بان الصفات متحاجة في وجودها الى موصوفها فكيف
قلت ما يحكم بالضرورة من احتياج الصفة الى وجود الموصوف لا احتياج الى ايجاد
والا لزم كون الصفات مخلوقة فلا يلزم الجهالة قلت ليس المراد بالايجاد هنا الاخراج
من العدم الى الوجود فانه غير لازم من الاحتياج الى المخصص بل بمعنى التي وجود
واحتياجه اليه والا لكان ان وجود الصفة متعلقة بمعنى الموصوف ووجوده هذا دليل
على الاستدلال بحسب قوي وهو ان الاحتياج الى انتفاء التخصص وجوده
لا يستلزم الحدوث بمعنى سبق العدم الذي هو منافي القدم بمعنى عدم المسبوقية
بالعدم جواز ان يكون ذلك لانتفاء طريق الايجاب وقد ذكر دامن ان كل
ما يحتاج في وجوده الى ايجاد شيء فهو مسبوق بالعدم ليس بصحيح على الاطلاق بل انما
اذا كان صادرا عنه بالاختيار وانت خبير بان كل ما سوى الله تعالى حادث و
المحتاج الى الحادث حادث لا يتاتى لنا ان يكون المخصص ارادة ازلية
قال بعض الفضلاء الجهالة البينة انما يلزم اذا كان محمولا على ما هو كلامهم انما اذا كان
محمولا على اتاويل المذكور ويكون المراد انه لو لم يكن واجبا لذاته اي لذات الواجب
لكان محتاجا الى مخصص مباين مغاير فيكون محدثا اذ لا معنى للحادث الا ما يكون محتاجا
في وجوده الى ايجاد شيء آخر مغاير له والصفات ليست غير الذات فلا يكون
محدثا فلا يلزم الجهالة البينة اقول لا يلزم منه الا تعلق وجودها بايجاد شيء اصلا اعم
كونه لا لشيء فلك ان تدعي ان هذا التوجيه مع ورود الاعتراض السابق عليه يستلزم

استدراك قوله والا لكان جائز العدم في نفسه بل في اعتقاده قوله وان قالوا الا يغير
ان قالوا في دفع الجهالة المذكورة ان المراد بقولنا كل ما هو قديم فهو واجب لذاته القديم
بالذات وهو ما لا يكون مسبوقا بالغير اصلا والصفة القديمة ليست كذلك بالذات
على ما مر بل بالذات لاحتياجها الى موصوف فما لم يكن ذات الله تعالى في كون وجود المتعلق به
شيء فلا يلزم الجهالة منه وعلم مما ذكرنا انه لا يثبت حكمهم بكون الصفات واجبة بالذات
لعدم كونها قائمة بالذات قوله واما الاعراض الخ يعني وانما قالوا من ان الاعراض
غير باقية لان بقاءها يستلزم قيام المعنى بالمعنى فلان بقاءها غير الانفكاك
بقاءها عما في حال الحدوث فان الحادث في اول زمان الحدوث متحقق
موجود وليس بباق ضرورة ان البقاء انما يحصل في زمان الثاني فانه عبارة عن
من الوجود في الزمان الثاني او استمراره على ما سيجيء في الشرح قوله لكن يرد
يعني يرد على القول بان بقاء الصفة نفسها انه ان اريد بكونه نفسها الاتحاد
في المفهوم فذلك محال لا يخفى فساده لان البقاء اضافة الى الصفة فيقال بقاء العلم
والقدرة فلا يكيف يكون نفس المضاف اليه بسبب المفهوم وكذا الفعل صفة
باقية وصيغة الباقي يقتضي زيادة البقاء كالعالم يقتضي زيادة العلم وان اريد بهم
الزيادة في الوجود الخارجي بمعنى انه ليس في الخارج امر وراء الصفة سمي بالبقاء
بل سواء اعتباري يحصل في العقل من نسبته وجوده الى الزمان الثاني فلا نسلم
في صحته لكن لم لا يجوز ان يفسر البقاء بهذا المعنى في الاعراض ولم لا يقولوا بان الاعراض
باقية ببقاء هو نفسها بمعنى ان ليست في الخارج الا الاعراض وانما البقاء ليس
امرا موجودا في الخارج زائدا عليها حالا فيها كحلول السواد في الجسم بل سواء اعتباري
يحصل في العقل من نسبته وجوده الى الزمان الثاني حتى لا يلزم القول بتجدد الامثال
في كل زمان الذي هو معلوم بضرورة الحس وكونها متعلقة من البقاء حال الحدوث

حال الحدوث وحصول الاتصاف به بعد زمانا بقيد الزيادة في العقل لا في الوجود الخارجي
بان يكون للاعراض وجود فيه وبالبقاء وجود اخر فيه افيخان تجدد الاتصاف لصفة لا
يقتضي كونها موجودة في الخارج لجواز تجدد الاتصاف بالامور الاعتبارية التي لا تحقق لها
في الخارج كمعية الباري مع الحادث فانه متصف بها مع عدم كونها وجودية والا لزم كونه
محل الحوادث تامل فانه دقيق على ما سيجيء في المكونين حيث قال من قال ان
ان المكونين بين المكون اراد ان الفاعل اذا فعل شيئا فليس هناك الا الفاعل
والمفعول واما المعنى الذي يعبر عنه بالتكوين والايجاد ونحو ذلك مما هو امر اعتباري
يحصل في العقل من نسبة الفاعل الى المفعول وليس امرا تحققا مغايرا للمفعول
في الخارج ان المقصود الواجب الا يعني تقدم ما سبق ان الواجب محدث لجميع ما عداه
فاذا تقرر بعنوان انه محدث لجميع ما سواه على النمط البديع والنظام الحكم علم ثبوت الصفات
المذكورة له بالبداهة فان كون الاثر على النمط البديع يدل على العلم وكونه حادثا يدل على
القدرة والارادة وكونه عالما قادرا يدل على الحيوة ظاهر ويقال ان احدا نه العالم
على النمط البديع انما يدل على اتصافه بالصفات المذكورة اذا كان بلا واسطة
لكن يحتمل ان يحدثه بوسط مختار صادر منه بطريق الايجاب بان يريد قصدا الى
كما يوجد حب قديما الفلاسفة حيث ذهبوا الى ان العالم صادر منه من غير قصد وشعور
كونه اثرا يقتضي ذلك الوسط قادرا مريدا عالما حيا دون الواجب لان
الايجاب بلا قصد لا يدل على ثبوت العلم والاعلى غيرها كما لا يخفى وانما قيدنا
الايجاب بلا قصد لان الايجاب بتوسط الارادة كما هو مذهب اتباعهن من الفلاسفة
حيث ذهبوا الى انه فاعل مختار بمعنى انه ان شاء فعل وان لم يشاء لم يفعل لكن
الشرطية الاولى لازمة الوقوع والثانية ممتنعة بالنسبة الى ذاته لاستحالة على نفي الصفات
المذكورة لذاته التي هو معاد ما قالوا من ان ذلك متعلق لقوله لا يريد ما يقال

لان ذلك الوسط من جملة العالم ضرورة كونه ماسوى الله تعالى اذ لا يجوز ان يكون صفة لا
صفاته فيكون حادثا لحدوث العالم بجميع اجزائه فلا يعيد عن القديم بالايجاب لان الاثر
الموجب لا يكون حادثا ولا يخفى ما في هذا الجواب انما يتم اذا بين ان جميع
ماسوى الله تعالى حادث ولم يتعرض على بيان حدوث ما ثبت وجوده من الممكنات
لكن لم يبين فيما سبق تجويز ان يكون ثمة من الممكنات غير معلوم الوجود والحدوث
كالمجردات مثلا صادرا عنه بطريق الايجاب بتوسط الحديث العالم بتوسط ثم ان
يعني انما اعتبر الشيخ اللفظ البديع والنظام المحكم لان له مدخلا في بداهة الحكم ولا يمكن ان
يستدل بحدوث العالم على القدرة والاختيار لان اثر الموجب القديم لا يكون حادثا
وثبوت القدرة والاختيار على ثبوت العلم لان صدور الفعل بالقصد والاختيار لا يتصور
الا مع العلم وتبرهنا على ثبوت البيوة اذ المعنى بالبيوة الا صفة توجب صحة العلم والقدرة
وظاهر كلام الشيخ لا يخفى ان ظاهر الشيخ يدل على ان التصور الواجب بالعنوان المذكور
يوجب ثبوت السمع والبصر الفعليين فيه تامل اذ لا دلالة للاحداث على وجه
الاتقان عليها اذ يكفي في ذلك العلم بالمسموعات والمبصرات واجيب بان المراد
بالسمع والبصر ادراك المسموعات والمبصرات اذ المقصد هنا بيان جريان
هذه الصفات عليه تعالى واما ان مبادئها موجودة متغايرة كذلك فطلب
من بعيد في قوله وله صفات ازلية وهي العلم الخ وعلى ان هذا ظاهر
كلام الشيخ يدل على ان ما ذكر ليس مندرجا في عبارة الشيخ وليس كذلك فان
المعنى ما يقبل الذات لا يليق الا على الامر الموجود فالمعنى هذا مبني على ان
لفظ الشيء امر موجود زائد على وجوده وفي قوله والحق ان البعض الخ اشارة
الى كلا المعنيين اذ كونه عبارة عن عدم الزوال يدل على انه امر عدمي ليس بموجود وكون
صفة الوجود بالنسبة الى الزوال الذي يدل على انه امر عدمي ليس بموجود

وكون صفة الوجود بالنسبة اليه امرا وجوديا لا يخلو عن تكلف فتدبر منه
الشيخ يعني ان تفسير القيام بالغير الذي ذكره كما في الصفات الباري اشار
الى ان تفسير القيام بالتبعية في التحيز غير جائز في قيام صفة الواجب بذاته تعالى
كونه تعالى متحيزا ودفع هذا بان عدم جريانه لا لغير لانه تعريف لقيام الاعراض و
الصفات ليست باعراض مدار واجمالي يعني ان نقض اجمالي للدليل الذي اورده
على امتناع بقاء الاعراض وتقريره ان دليلكم بجميع مقدماته فاسد لانه يستلزم
المحال اعني مخالفة الضروري لان امرا ما لا يقبل عنه محصلة لما كان ثابتا لاجسام
ضروريا مع جواز عدم ثباتها عند العقل كان الحكم ببقاء الاعراض ايضا ضروريا مع
جواز عدم بقائها انا نقول عدم ابتقاء موجود في الاجسام والاعراض ولا فرقة بينهما
حتى يحمل احدهما باتيا والاخر غير باق من ادعى التفرقة وبين انتهى كلامه انوار
لكن بيان التفرقة بان عدم بقاء الاجسام العبد عند العقل بل محال لانه لو لم يستلزم
سقوط التكليف والقصاص والجزاء بخلاف عدم بقاء الاعراض افلا يجد في تجدد
فلذا جعل الاول حكم ببقاء الاجسام ضروريا يحكم به بداهة العقل دون الحكم
ببقاء الاعراض بل جعلوه من احكام الحس واللمس لا يتميز بين الاشكال كما في التي
فيلزم ان يكون لا اي فلو كان الواجب جوهرا يلزم ان يكون ممكنا هذا خلف
ويلزم ان يزيد وجوده الخاص على ماهيته لان وجودات الممكنات زائدة على
ماهياتها عندهم مع ان وجوده الخاص عين ماهيته كما قالوا فليتدبر وما قيل ان الوجود
المطلق زائد في الواجب ايضا وما هو منه هو وجوده الخاص فمقطوع بفساده
فان الله تعالى عالم بالمعنى الصحيح والواجب معناه ما يكون وجوده من ذاته والعلم
بالامر يكون مسبوقا بالعدم ايضا اي وايضا يرد انا لا نسلم ان الاذن انما لم ان الاذن
بالشيء اذن لما دونه ولازمه لا يقال ان يكون ذلك الرادف واللازم

موهمين للنقص ولا يجوز الاكتفاء في عدم ايهام الباطل بمبلغ ادراك العقل لاحتمال عدم الملاءمة
على وجه ايهامه فالتوقف واجب احتياطا لعظم الخطر في ذلك كما هو مذهب الشيخ
الاشعري ومتابعيه اعلم انه لا كلام في جواز الاطلاق اسامة الاعلام الموضوعة في اللغات
انما النزاع في الاسماء الماخوذة من الصفات والافعال فذهب المعتزلة والكرامية
الى انه اذا دل العقل على اتصافه تعالى بصفة وجودية او سلبية جاز ان يطلق عليه تعالى
اسم تدل على اتصافه بها سواء ورد بذلك اذن الشرع او لا وهذا هو الحال في الافعال
وقال القاضي ابو بكر منا كل لفظ دل على معنى ثابت لله تعالى جاز اطلاقه عليه الا ان يتوقف
اذا لم يكن موهما لما لا يليق بذاته وقد يقال الايهام نفي ذلك الايهام من الاشعار بالتعظيم
حتى يصح الاطلاق بلا توقيف وذهب الاشعري ومتابعوه الى انه لا بد من التوقيف
وهو المختار وذلك لاحتياطا احتراز اعما يوهم باطلا عظم الخطر في ذلك فلا يجوز الاكتفاء في
عدم ايهام الباطل ببلوغ ادراك العقل لا بد من الاستناد الى اذن الشرع كذا في
شرح المواقف ولا شك في جواز لا وكذا في جواز الاطلاق الجواد عليه مع عدم
جواز الاطلاق السخي الذي يرادفه وكذا يجوز الاطلاق العالم عليه مع عدم جواز الاطلاق
العارف والفقيه والعاقل والفطن لان المعرفة قد يراد بها علم يسبقه غفلة والفقه فهم
غرض المتكلم من كلامه وذلك مشعر بالقبة الجهل والعقل علم مانع من الاقدام
على الامر المفوت ماخوذ من العقال وما يتصور من يدعوه الداعي الى ما لا ينبغي والفطانة
سرعة الادراك فتكون مسبوقة بالجهل وقيل اللبيب لا اذي قيل في بيان حسن
النظر انه لائم ان لا اذن بالشيء اذن يراد فيه فان اللبيب لا يليق عليه تعالى مع
جواز الاطلاق الثاني لكن يشعر في التجزي لا على ما يشعر به لفظ التجزي فان
معناه قسمنا الشيء الى اجزائه قال بعض الفضلاء ذلك معتبر في الانفعال اذ
هو عبارة عن انطلان الصورة وزوالها بخلاف التبعض والتجزي فانه بمعنى سلطان

مطلق الانقسام انتهى كلامه والاولى انه يلزم على تقدير ان يكون ذلك معتبرا في
التبعض والتجزي البناء على ما فسرهما الشيخ لاعتباره الانفعال فيهما حيث قال
واعتبار انفعاله اياهما متبعضا ومتجزيا لان معنى ما هو لا تعليل لقوله اي البائنة
لاشياء يعني انا فسرنا البائنة بالمباينة لان معنى ما السوال عن الجنس
فمعنى البائنة المنسوب الى ما اعني الجنس وقع جوابا عن ما هو الجنس فيكون المعنى
والموصوف بانه جنس ولا يقال انه مجانس لشيء من الاشياء صرح به السكاكي
يعني صرح السكاكي وغيره بان ما سوال عن الجنس حيث قال في المفتاح واما
السوال عن الجنس تقول ما عندك بمعنى اي جنس من الاجناس عندك جوابه
انه انسان او فرس او لمعام وكذلك تقول ما الكلمة وما الاسم وما الفعل وما الحرف
وما الكلام وهذا هو المعنى الذي نفي عنه اي انا حاصل كلمة تكون على معنى اي جنس
من الاجناس مع ان لها معان اخر فاشكل السوال عن الحقيقة المنتفية بالنسبة
على ما ذكره السيد الشريف قدس سره في شرح المفتاح في بيان قوله تعالى
وما رب العالمين قال رب السموات والارض وما بينهما ان كنتم موقنين انه يحتمل
ان يكون فرعون قد سال بما عن حضرة ذاته تعالى كانه قال اي شيء على
الاطلاق تقتبس عن حقيقة الخاصة ما هي واجاب موسى بالوصف بنيها على ان حضرة
تلك الحقيقة مجهولة عن عقول البشر والسوال عن الوصف على ما ذكره في المفتاح
حيث قال وليسال بما عن الوصف تقول ما زيد وجوابه الكريم ونحوه لانه المعنى
الذي نفي عنه تعالى لاستلزامه التركيب المنافي للوجوب فما السوال عن
الحقيقة المنتفية والوصف فلا يتعلق غرضنا نفي ذلك بل هو مستحيل عند المتكلمين
وانما قال غرضنا لان الفلاسفة لهم غرض متعلق بذلك كما في البلة حيث لا يوصف
الواجب عندهم بالحقيقة والاوصاف المغايرة من لوجوده تعالى فان الواجب

عندهم هو الموجود المجرد وقد اجاب الفاضل الجلبي قوله مثل السوال عن الحقيقة بالحقيقة النوعية ويخدشه انه ليس بمغاير للاول بل هو داخل فيه لان المراد بالجنس الجنس اللغوي لكن يرد ان يقال الا يعني يرد ان يقال التقريب ليس تاما لان المعتبر في المائة الخمسة باي جنس من الاجناس هو الجنس اللغوي يعني الامر الشامل للجنس المنطقي المقول على مختلفين بالحقائق على ما يدل عليه ما نقل من الفتاح والجنس اللغوي اعم بشموله الحقيقة النوعية الصنفانية فلا يعدون البند جنسا فاذا كان المعتبر في المجانسة الجنس اللغوي الشامل للانواع الحقيقية فلا يلزم من التصاقع بالمجانسة اللغوية التركيب في ذاته تعالى لجواز ان يكون له تعالى حقيقة نوعية بسيطة ولا يكون له فصل مقوم فافهم اذا كان له حقيقة نوعية فلا بد من تعين له بنيره تعالى فيلزم التركيب في هو السه لان ما به الاشتراك غير ما به الامتياز فلم يجز ان يكون ذلك التعين امرا عدميا غير داخل في هويته تعالى فتامل واجاب بعض الفضلاء عن الاعتراض المذكور بان المراد بالمجانسة المجانسة بالمعنى العرفي اي المشاركة في الجنس الاصطلاحي ولا شك ان ثبوت الجنس الاصطلاحي له تعالى لستلزم التركيب في ذاته تعالى لا المعنى اللغوي وهو المشاركة في الجنس اللغوي حتى يرد ما ذكره والقرينة قوله تعالى اتخاذ الفصول مقومة وما قوله لان معنى ما هو الا لفظ اشارة الى بيان المناسبة بين المعنى العرفي واللغوي لان هذا المعنى مراد ويؤيده الفيا ما سياتي من قوله وان يائه شتى فتامل يعني ان البعد امتداد يعني ان كلمة ادريست للشك في الدلالة في عرف بل للتقسيم الحاصر وفي الحاصل ان البعد امتداد وله نوعان احدهما القائم بالجسم وهو البسم التعليمي والثاني الامتداد المجرد من المادة القائم بنفسه بحيث لو لم يشغله البسم والملاء ان كثيرة لاقره على المكان الخالي من ان يكون

على قد تطلق على هذا المعنى ايضا فكان خلاف هذان النوعان عندهم يقول بوجود الاول اعني البعد المجرد الذي يشغله البسم كما في عبارة هداية الحكمة حيث قال والمكان هو الفراغ المتوسط وامامند القائلين بانه هو السطح الباطن من الحاوي الملاس ملسلح الظرف النحوي الناهين لوجود البعد المجرد فنفوا البعد النوع الاول فقط اعني الامتداد القائم بالجسم وقد التوقف الا يعني ان توقف البعد بالامتداد القائم بالجسم او بنفسه انما هو البعد الموجود الذي اثبتها الحكماء حيث قالوا بوجود الملاء اذ القيام انما يتصور فيه واما توقف البعد الموهوم الذي هو لا شيء محض كما هو مذهب المتكلمين النافين للمقدار فمعترف بالمقابلة عليه بان يقال البعد امتداد موهوم مفروض في الجسم او في نفسه صالح لان يشغله الجسم ويطبق عليه بعده الموهوم وقد ابنى على وجود الحيز يعني لزوم قدم الحيز انما هو عند من يقول بوجود الحيز كما هو مذهب بعض الحكماء لما سبق من ان القدم والحدوث انما يكونان من صفات الوجودات واما عند المتكلمين القائلين بانه موهوم محض فلا يلزم من كونه في الازل قدمه فلا يتم استدلاله على مذهبهم فلا يكون دليلا تحقيقيا وقوله اريد بالقدم هنا معنى الازلي فاستحالة ازلية المعلوم كيف وان الاعدام الازلية عندهم شاهية قال الفاضل الجلبي مراد القدم الحيز ازليته وهذا ايضا محال في حقه تعالى اذ يلزم ح ان يكون ملتقيد موضع معين ازلا بالنسبة اليه باشارة الحسية والمكان اما اراد عبارة ان يكون الواجب متحاجا الى ذلك الامر الوهمي في الازل وكلمة حال عليه تعالى اما اراد تقدم الحيز قدم التحيز وهو الح عند المتكلمين اذ يلزم ح تعالى اما كون الغير شاهية في الازلية الماضية الغير الشاهية ويطلبه برهان التطبيق وانتفى كلاهما وبه يدفع عليه انا لا نلزم الوضع الذي نشير اليه بالاشارة الحسية انما ذلك في حيز الاجسام وان الاحتياج الى الامر الوهمي ينافي وجوبه لجواز ان يكون من لوازم ذاته كسائر الصفات

وعلى تقدير التسليم فلا حاجة الى التطويل بل ينبغي ان يقال انه تعالى ليس بمتحيز والا لزم ان يحتاج
الى اليد وهو ينافي الوجوب وانما لزم انه يلزم تعالى الاكوان الغير المتناهية لوازان لا يكون
له تعالى كون واحد في ذلك الحيز مستمر من الازل الى الابد وانما يلزم لو كان كونه تعالى من
قبيل الاعراض الحادثة التي لا يبقى زمانين والاكوان من الموجودات العينية لا على ما ذهب
من ان المتكلمين وان انكروا الاعراض النسبية مابرحوا الا انهم قالوا بوجود الاكوان الاربعة
الحركة والسكون والاجتماع والافتراق وبهذا التقرير اندفع ما يتوهم من ان التقرير
المذكور قبيح اذ لا يتصور زيادة الشيء على حيزه او نقصانه في جميع المذاهب كما لا يخفى
يرجع الى معناه وحاصل الدفع ان هذا التقرير للالزام للبلاغة على جميع التقادير المتعلقة
عند العقل سواء ذهب اليه احد او لا وقيل انه تقرير بالنسبة الى المعنى اللغوي بالحيز اذ
هم يطلقونه على الزائد الناقص يقال زيد في المسجد وعلى الكرسي ثم ان هذا الدليل
على وجه قرره السيد على تناهي الاجادة وانما قلنا ذلك اذ لو قرر بانه اما ان نقص على الحيز
فيكون متناهيا او لا يه او يزيد عليه فيكون متحيزا لا يكون متناهيا كما لا يخفى قيل ان
الدليل المذكور مبني ايضا على انه تعالى ليس بجزء لانه لو كان كذلك لكان متحيزا لانه احد
الاشياء وانت خبير بانه لا يتجه ان يكون ناقصا من الحيز ولا يكون متناهيا اذ التناهي
من خواص المقدار والجوهر الفرد لا مقدار له وجه ضعفه حاصله منع اللازمة يعني لانا
لو التزمنا اخذ صفات الكمال يلزم تعدد الواجب فان الاتصاف بالعلم والقدرة و
اخواتهما لا يستلزم الاتصاف بوجوب الوجود حتى يلزم ما ذكر وبعض الافاضل بين وجه
ضعفه بمنع اللازمة الثانية يعني لانا لم نسلم انه لو لم نتصف بجميع صفات الكمال يلزم نقص
الواجب وحدوثه انما يلزم لو لم نتصف الجميع الصادقة ان نقص الكل لا يستلزم حدوثه
وحدوث الجزء يستلزم حدوث الكل انتهى كلامه اقول كون عدم الاتصاف ببعض
الصفات نقصا بالنسبة الى المتصف لا بد له من دليل وعلى تقدير التسليم نقول ان

ثبوت ان نقص الجزء يستلزم حدوثه موقوف على ما اشتهر من ان النقصان من
صفات الحدوث وان وجوب الوجود معدن كل كمال وبعد كل نقصان لكن لم يقم عليه دليل
يعتمد عليه ويرد عليه اثبات اللازمة الممنوعة يعني ان الزام بصفات الكمال جميعا على
ان يكون الاضافة للاستغراق والحال ان الاتصاف بجميع صفات الكمال يستلزم
تعدد الواجب لا من جهة تلك الصفات وجوب الوجود بل من حواصل بالنسبة اليها فان
قيل على تقدير لا يكون الشرطية الثانية صحيحة اعني قوله لو لم يتصف لصفات الكمال لاستلزم
النقص والحدوث لان رفع الايجاب الكلي السلب الجزئي اذ لا يلزم من انتفاء بعض صفات
الكمال الحدوث لجواز ان يكون متصفة بالوجوب قلت فح يلزم تعدد الواجب وقد ثبت
بالبلاغة وقال بعض الفضلاء اخذا مبنيا على ما قيل انه اذا لم يكن متصفا بجميع الصفات لا يكون
واجبا لان الوجوب معدن كل كمال وبعد كل نقصان فيكون حادثا لانه ح يكون
ممكنا وكل ممكن حادث وقد عرفت بانه انتفا والقياصفات الكمال لا توجبه اخر
لانتفاء اللازمة يعني ان صفات الكمال العلم التام والقدرة التامة ونحوهما لا مطلق
العلم والقدرة منقوض بي لا توجد الا في الواجب يريد بان هذا التقريح اه يعني مقصود
السيد من قوله وقد صرح ان تصريح صاحب البداية في كتابه ان قدر على صيغة
المعلوم او تصريح القوم ان قدر على صيغة المجهول بان المماثلة انما تثبت بالاشتراك
من جميع الوجوه ناقض قوله فلا يماثل علم الخلق لوجه من الوجوه فانه يدل على ان الاشتراك
من الشيئين في بعض الوجوه كاف في مماثلتهما وجه النقض ان الزام بالاشتراك
من جميع الوجوه فيما به المماثلة مذا وكيف ان يكون منع قوله فلا يماثل لوجه من الوجوه
السابقة في نفي المماثلة يعني انه ليس لاثبات المماثلة وجه اصلا فيكون قوله وقد صرح
بانه انما تثبت الاشتراك في جميع الاوصاف يرد عليه له يعني ان العلم الذي اذا اشتهر

على ما هو التعارف بينهم فيرد عليه انا لانم انه لو خرج عن علمه شيء يلزم النقص والافتقار لجواز ان يكون بعض الاشياء مما يستحيل تعلق العلم به لعدم كونه قابلا له كذات الواجب مثلا عند من يقول بانه لا يعلم ذاته لان العلم يستدعي المغايرة بين العالم والمعلوم كما ان القدرة لا تتعلق بالممتنعات لعدم كونها قابلا لها ولا يلزم النقص والافتقار وبما حررنا لك اندفع ما قال الفاضل الجلبي يرد عليه ان المراد شمول العلم بالنسبة الى جميع الموجودات فان الشيء عندنا الموجود لما ثبت عندنا قدرة الواجب وان جميع موجودات صادرة بطريق الاختيار والايجاد بالاختيار يستدعي العلم السابق بالضرورة فلا يختص بالمادة التي اورده المعترض لان كل ما يوجد يجب تعلق علمه به لان تعلق القدرة انما يستدعي العلم السابق بالامور الموجودة التي يتعلق به القدرة من الممكنات دون الواجب هذا ولو حمل الشيء في عبارة المتن على ما يصح ان يعلم ويخبر عنه او الممكن لم يرد ما ذكر كما لا يخفى لكن لا يحصل الرد على الدهرية القائلين بعدم علم الله تعالى بذاته لانه غير داخل في الممكنات وليس مما يصح تعلق العلم به عندهم وما يجب ان يعلم ان عبارة المتن قاصرة عن ادا المقصود بالنسبة الى العلم ان حمل الشيء على الموجود او الممكن لان دائرة العلم اوسع مما ذكر لشموله الممتنع ويستلزم ان يكون الممتنعات متعلق القدرة ايضا ان اريد بالصحة ان يعلم لا يعلم الجزئيات يعني ان الله تعالى لا يعلم الجزئيات المادية سواء كانت متغيرة او لا كالاجرام الفلكية من حيث انها جزئيات وما لغة من فرض الاشتراك بين كثيرين لان ادراكها على الوجه المذكور لا يكون الا بآلات الجسمانية والله تعالى منزه عن ذلك بل يعلمها من حيث كليات وخبر الغة من الشركة على ما برهان كل ما يحصل بطريق التعقل وهذا كما يعلم النجم بان في ساعة كذا كسوف فانه قد علم الكسوف الجزئي الاعلى وجه الكلي لان ما لم لا يمنع العقل بمجرد تصوره عن حله على كسوفات

كسوفات متعددة وان امكان في الخارج لا يصدق الا على ذلك الكسوف بل لابد في ذلك من المشاهدة والاحساس وهو انما يحصل بعد وجود ذلك الكسوف [illegible] قبل وقوعه وبعده فما صل مذهب الفلاسفة ان الله يعلم الاشياء كلها بالطريق التعقل لا بالطريق التخيل والاحساس لتعذر ان الالة فلا يغرب عن علمه ذرة لا في الارض ولا في السماء لكن علمه تعالى لما كان بطريق التعقل لم يكن ذلك العلم ما فيه من وقوع الشركة ولا يلزم من ذلك ان لا يكون لبعض الاشياء علومة له تعالى عن ذلك بل يدركه على وجه الاحساس والتخيل يدركه تعالى عن وجه التعقل فالاختلاف في طريق الادراك لا في المدرك هذا ما افاده العلامة الدواني في بعض حواشيه واليه اشار المحقق الطوسي في شرح الاشارات والمشهور عن هذهم انه لا يعلم الجزئيات المتغيرة من حيث انها جزئيات بل على الوجه الكلي واما الجزئيات الغير المتغيرة فيعلمها من حيث انها جزئيات ووجه بعض الافاضل بان معناه انه لا يعلم الجزئيات المتغيرة بخصوصية تغيرها بحسب الازمنة بانها واقعة الآن او غدا او امس فانه لو كان عالما كذلك فاما ان يتغير العلم بتغير المعلوم فيلزم تغير ذاته تعالى عن صفة الى صفة وان لم يتغير يلزم الجهل بل بعلمها بحيث لا مدخل للزمان بحسب الاوصاف الثلثة وهذا العلم يكون مستمرا لا يتغير اصلا كالعلم بالكليات وتوضيحه انه تعالى لما كان مكانيا كان نسبته الى جميع الامكنة على السوا فليس بالقياس اليه قرب ولا بعد اذ بوسطة ذلك لما كان زمانيا كان نسبته الى جميع الازمنة على السوا فليس بالقياس بعضها ماضيا وبعضها حاضرا وبعضها مستقبلا وذلك لان الامور الواقعة في الزمان فالموجودات من الازل الى الابد معلومة له تعالى في وقته وليس في علمه كان وكائن وسيكون بل هي دائما حاضرة عنده في او قاتها فلذا تتغير احواله على هذا فيكون مرادهم انه لا يعلم الجزئيات راجعا الى ان علمه تعالى ليس زمانيا وان لكن قال الامام ان الدليل يدل على ان علمه تعالى بالجزئيات الماضية

سواء كانت ملكية او لا لا يلزم في الاول من تغير العلم ومن الثاني الافتقار الى الآلة الجسمانية
وبالجملة ليس مراد هم ما توهم البعض من ان علمه تعالى محيط بجميع الجزئيات واحكامها
ودون خصوصياتها واحوالها هذا خلاصة الكلام الملتقطة من فوائد علماء الكلام المتأخرين
الايجاب هو القدرة اي يعني ان للقدرة معنيان احدهما صحة الفعل والترك اي بالصحة منه
الايجاد وتركه وليس شيء منهما لازما لذاته بحيث يستحيل الانفكاك عنه والى هذا وجب
اليقينيان وهو منافٍ للايجاب وثانيهما ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل وهذا المعنى
متفق عليه من الفريقين الا ان الحكماء ذهبوا الى ان مشيته الفعل الذي هو الفيض
والجود لازمة لذاته لكونه عالما بسائر الصفات الكمالية زعما منهم ان تركه لنقص مستحيل
الانفكاك عنه فمقدم الشرطية الاولى واجب صدقه ومقدم الثانية ممتنع الصدق وكلتا
الشرطيتان صادقتان في حقه تعالى اذ صدق الشرطية لا يستلزم صدق طرفيها
ولا ينافي كذبهما هذا المعنى لا ينافي الايجاب فان دوام الفعل وامتناع الترك بسبب
الغير لا ينافي الاختيار بالنسبة الى ذاته كما ان العاقل ما دام عاقل يغمض عينيه كل تارة
تارة من عينيه بقصد الغمز بهما من غير تخلف مع انه يفعله باختياره وامتناع ترك
الاغماض لسبب كونه عالما لضرر الترك لا ينافي الاختيار فافهمك من يكون عدم ذاته
متفق عليه من الفريقين فهذا يقال ان القدرة بهذا المعنى متفق عليه محل سبب
ان مشيته الله تعالى عندهم عبارة عن علمه تعالى بالاشياء على النظام الاكمل على
ما صح به في المواقف في بحث ارادة الواجب تعالى فمعنى قولهم ان شاء فعل وان لم يشأ
لم يفعل ان علم فعل وان لم يعلم لم يفعل وبما كان العلم لازما لذاته كان طرفا الصفات
لازما لذاته وهذا معنى قولهم ان مقدم الشرطية لازم له وعند المتكلمين عبارة عن القصد
فمعنى ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل ان قصد فعل وان لم يقصد لم يفعل ولما لم يكن
تعلق القصد لازما لذاته لم يكن سلب احد الطرفين لازما لذاته وبهذا المعنى عدم لزوم الشرطية

يعني ان مدلول المشتق ليس المفهوم الذي هو من جملة النسب والاعتبارات
العالمية والقادرية مثلا ومصدق المشتق انما يدل على زيادة ذلك المفهوم الذي والكلام
في زيادته على ذات الواجب انما الكلام والنزاع في زيادة حقيقة ذلك المفهوم وما يصدق
عليه على ذاته بمعنى انه كما ان في حقنا انكشاف الاشياء ليس بمجرد ذواتنا بل يحتاج الى صفة
زائدة هي العلم فهل في حق الواجب كذلك ام لا ذاته تعالى كاف في ذلك الانكشاف
ويترتب على ذاته البحت ما يترتب على صفة العلم فيما كذا الحال في سائر الصفات
ولا شك ان ثبوت المشتق لا يدل على ذلك فضلا عن هذا الوجه عدم الفرق بين المفهوم الاسمي
وحقيقته ان اراد اقتضاء ثبوته اياه يعني ان اراد بان ثبوت المشتق للشيء يقتضي
ثبوت ما خذ الاشتقاق له انه يقتضي ثبوت الماخذ في نفسه في الخارج حتى يثبت
كون الصفات موجودة في الخارج فلا نسلم ذلك فان اتصاف ذاته بالواجب الموجود
لا يقتضي وجوب الوجوب والوجود الذين هما ماخذ هما في الخارج لانهما امران اعتباريان
على ما حقق وان اراد انه يقتضي ثبوت الماخذ لموصوفه بمعنى ان صدق المشتق على
الشيء يقتضي ان يكون ذلك الشيء متصفا بماخذ الاشتقاق فنسلم لكن لا نسلم
من اثبات وجود الصفات لجواز ان يكون ذلك الماخذ من الامور الاعتبارية
ويكفي اتصاف الشيء بالامور الاعتبارية في الخارج اعلم ان بعض المحققين
بان المراد بالتالي والمقدم منه ان المعنى الذي دل على زيادته تلك الالفاظ قائم
بذاته تعالى لما زعمت المعتزلة من انه متكلم بكلام هو قائم بغيره واما مثبوته في نفسه
فلكون الاوصاف المذكورة من الامور العينية كالسواد والبياض وقائم ثبوت هذه
هذه الاوصاف لموصوفه وان الواجب ليس عالما وقادرا بذاته مثل كون الموضوع
بذاته بكم المذهبة ان يقال نعلم بالضرورة ثبوته في نفسه فكان اتصاف الجسم

بالسوادية يدل على ثبوت السواد في الخارج اذ الوجود الرابطي في الامور العينية فرع الوجود
النفسي فلذا المال فيما نحن فيه انتهى كلامه وفيه ان كون هذه الاوصاف من الامور
العينية غير مسلم عند الخصم قيل ان التردد المذكور في كلام المحشي صحيح لان كلام الشارح
ناص في الثاني لاحتمال الاول وفيه انه اذا تم لو كان الضمير المجرور في قوله متعينين للرجوع
الى الشيء يمكنه يحتمل ان يكون راجعا اليه وان يكون راجعا الى المشتق فتحمل كلام
الشارح كلا الاحتمالين كما لا يخفى وقد عرفوا الا ما شاء الله عوضهم من ذلك اثبات
كون الصفات موجودة لعل مرادهم اه يعني لعل مراد المعتزلة من قولهم عالم الا ان
ان ليس العلم صفة حقيقية له بل اضافة وتعلق مخصوص بين العالم والمعلوم بها يتميز
الاشياء وينكشف عنده لا ان العلم سلطانا حتى يكون منزلة قولنا اسود لا سواد له فيجب
يكون راجعا الى ما ذهب اليه جمهور المتكلمين من انه تعلق مخصوص بها يصير العالم عالما
المعلوم معلوما قلت يأباه قولهم يعني بل ان يكون المراد ما ذكرنا بهم العالمية لذاته
تعالى فانها ليست صفة حقيقية الفا عندهم بل اضافة مخصوصة بها يصير العالم عالما
والمعلوم معلوما على ما مال ذاك الواقف من ان العالمية عندهم نفس تعلق الذات
بالمعلومات فوائبوا العلم بمعنى الاضافة لذاته تعالى لكان معنى العالمية الاتصاف
بهذه الاضافة لا نفس الاضافة فعلم انهم يجعلون العلم راسا ويجعلونه نفس الذات
وشئون لذاته تعلقا بالمعلومات لسبحانه العالمية واعلم ان المراد بالعالمية هنا عند
المتقدمين من الواقف وصرح به المحشي فيما بعد حيث قال هو اضافة التميز والانكشاف
التي يسميها المعتزلة عالمية هو التعلق بين العالم والمعلوم ولم يكره احد اذ لو انكر عنه
لزم انكار كونه تعالى عالما واما العالمية التي هي حال فقد اثبتها البهاشمية من المعتزلة
والقاضي الباقلاني من الاشاعرة زعما انها صفة لذات الواجب ليست بموجودة
ولا معدومة قائمة بذاته ومتعلقة بالمعلومات وهي ليست بمراد هنا اذ هي ليست

ما يصدق عليه القدم اعني الصفات الواجب لها ان يصدق عليه العلم فان اللازم اتحاد الذات
وهو ليس بمحال او يجوز صدق المغايرات المتغايرة على ذات واحدة فلم ان تقولوا
يعني انهم 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
لكونه متغايرا للذات ويجوز ان يكون للعلم افراد بعضها قائم بذاته وبعضها بغيره بان يكون
معقولا بالتشكيك اقتصر على الاول لابطاله بان نفي المغايرة بين الذات والصفات
حيث قال لانه عين ذاته ولا غيره ولم يقل ولا هي مغايرة لكن اشار يعني ان المصنف نفى
التعدد بين الذات والصفات القديمة بنفي التغاير بينهما الى ان التعدد فرع التغاير
واذا كان التعدد وفرع التغاير فعلم الجواب عن عدم لزوم تعدد الصفات القديمة
الفيا ازليست مغايرة لبعضها مع بعض كما انها ليست مغايرة للذات والفاضل
الخشي قال اي اشار بقوله فلا يلزم تكثر القدماء وهو خبط اذ ليس في كلام المصنف
قوله فلا يلزم تكثر القدماء وحمله على قول الشارح لا امعنى له ولان الغرض الاصلي له
عطف على قوله لان الجواب اتمام اي انما قال اشار لان المقصد الاصلي بيان حكم
الصفات لا الجواب اذ لا مدخل لقوله لا غيره في الجواب بل هو تتميم نفي المغايرة ولك
ان تحمل كلام المصنف اعني ان الشارح حمل كلام المصنف على انه لا يلزم التعدد مطلقا ولا
تكثر القدماء فورد عليه الاعتراض الذي ذكره لقوله تعالى ان يمنع توقف التعدد
على التغاير ولك ان تحمل كلام المصنف على انه لا يلزم قدم غير الله تعالى والمكان يلزم
التعدد والاحذور في ذلك لعدم منافاته للتوحيد لان المنافي له التعدد والقدماء المتغاير
وهو ليس بلازم لاطلاق التعدد الشامل لاثبات ذات وصفات قديمة فيكون
عين ما ذكره الشارح بقوله لا الاولى ان يقال المستحيل لا ولا يرد السؤال
الذي ذكره بقوله تعالى ان يقول لان ذلك السؤال انما يرد على تقدير نفي التعدد

شبكة الألوكة
www.alukah.net

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 السنوسي في
هذا المقام جوابا عن المعترض فافهم واما حمل السنوسي اي انما حمل السنوسي كلام المصنف على نفي
التعدد دون نفي قدم الغير لان الشارح بين القوم هو نفي التعدد مطلقا وفي قول السنوسي
والاولى دون ان يقول والصواب اشارة الى ما ذكره الخشي ان لزوم الكفر المعلوم
كفر فالمعنى كما ان التزام الكفر كفر كذلك لزوم الكفر المعلوم كفر لان لزوم الشيء مع العلم
التزام ولذلك قال في المواقف لانا نمنع تقييده بقوله ولا العلم به بدليل المفهوم المخالف على
انه علم به يكفي ولا شك ان لزوم الذاتية للاستحالة من اعلى البديهيات هذا ما تيم قوله
قالوا بالاستحالة بالمعنى التحقيقي واما قولهم بالاستراق والتعلق على ما نقل عن بعض الصفاتية
فلا فائدة في تقييدهم ما ذكره بقوله على ان قوله تعالى وما من اله الا اله واحد يعني ان نفي
الكفر والاثبات الالهية الثلثة لانهم اثبتوا القدماء الثلثة ومعنى اثباتهم الالهية الثلثة انهم سووا
الثلثة في الربوبية واستحقاق العبادة على ما صرح به الشارح في بحث حذف المسند من الطول
لانهم يقولون وجب الوجود لكل من الثلثة كيف وقد صرح في الجواب المراقف انه لا مخالفة
في مسئلة توحيد واجب الوجود الا الثنوية دون الوثنية ترى البصاري فما ذكره المحشي
كقولهم الغير ان بالهة وذوات ثلثة حمل بحث اذ الاشتراك في الالوهية بمعنى استحقاق
العبادة لا يدل على كونه ذوات مع انه لا حاجة اليه اذ القول بتعدد المعبود كاف
في تكفيرهم فالصواب ترك قوله وذوات نقل عنه قال الامام الرازي فسر المتكلمون
قول النصارى ثالث ثلثة بانهم يقولون بالقوم الاب وبالقوم الابن وبالقوم
والقوم الروح وهو الهيولة وهذا الجواب مبني على هذا التفسير اعني كلامه يعني الجواب المذكور
بقوله وهو ابنية مبني على هذا التفسير واما لو فسر قول النصارى ان الله ثالث ثلثة ان
الله ثالث الالهة اثنان الله والمسيح ومريم ويشهد عليه قوله تعالى انت قلت للناس

اتحد ولي واحد بين اثنين من دون الله فوجه تكفيرهم لما حصر لا ستوى عليه الموقوم والذات
ثلثة والضابط ترتب الحكم على المشتق يدل على ان ماخذ الاشتقاق
علة لذلك الحكم كما في قوله تعالى السارق والسارقة فاقطعوا ايديهما فان ترتب حكم
القطع على السارقة والسارق يدل على ان علة القطع السرقة كذلك فيما نحن فيه
ترتب الحكم بالكفر على ما قالوا ان الله ثالث ثلثة يدل على ان علة كفرهم هو القول بانه ثالث
ثلثة فكان علة الكفر منحصرا في التزام تعين التزام الكفر منهم لانهم محكوم عليهم بالكفر
وعبارة الشارح يشير الى الاول اي ان لزوم الكفر المعلوم كفر حيث قال لكن لزم منهم ذلك
وبالقوم لا الاقنوم الاصل قال الجوهري احسبها انها رومية قبل انها يونانية و
كانهم سموا الامور الثلثة اصولا لانها صفات منوط بها نظام العالم ووجوده او لانها
اصول الادلة وقد رجحها بانها سبيل الى قال في شرح المقاصد واتفقوا على
العلم والقدرة دون الحياة والسمع والبصر وغيرها حيائه اخرى وكانهم يجعلون القدرة
راجعة الى القوة والسمع والبصر الى العلم او نحو ذلك رجوع القدرة الى الارادة ان
القوة عبارة عن صحة العلم والقدرة لكن تخصيص الرجوع بالقدرة دون العلم حيائه
اخرى والاولى ان يقال كانهم ميلوا منهم الى نفي ما سوى العلم والقوة لكن لما بلغه
قولهم بالقدماء ثلثة وكذا الابناء لم يحتمل القوم العلم الى عيسى عليه السلام لانه اذ كان بين
الذات لا معنى لانفكاكه اذ لو قطع النظر عن الاتحاد فالعلم غير الذات والوجود
والعلم والقدرة وان اتحدا في الخارج فواحد هو الذات ويمكن ان يحمل
قولهم بالقدماء الثلثة باعتبار قطع النظر عن الاتحاد لكن ذات الواجب عندهم
نفس الوجود ولذا صرح بعض الكتب من القوم الاب بالذات قال القاضي
البيضاوي في تفسيره ويريد بالاب الذات وبالابن العلم وبالروح
القدس القوة العدد هو الكم المتصل لا الكم هو العرض الذي يكون لذاته الا فرض

فيه سمي عددا مثلا فالكلمان بين الثلثة حد مشترك اي ذو وضع يكون بداية لاحدها
ونهاية للاخر كالنقطة بين الخطين والخط بين السطحين والسطح بين الجسمين
منفصل وان لم يكن بين اجزائه حد مشترك فهو متصل وهو العدد مثلا اذا قلت
اربعة الى ستة واربعة كان انتهاء الستة الى السادس وابتداء الاربعة من
من السابع لا من السادس ولا شك انه لا انفصال بهذا المعنى في الواحد فلا يكون
عددا بل ليس كذلك اذ الوحدة تقتضي الانقسام ولذا قالوا انه من قبيل الكيف على انه
يمكن منع كونه عرضا لانه من الامور الاعتبارية عند المحققين ولذا فسروه الخ
اي والاصل ان الواحد ليس بكم منفصل والعدد هو الكم المنفصل فهو العدد بما هو
نصف مجموع حاشيتيه اي جانبيه احدهما جانب فوقه والاخر جانب تحته فالواحد
ليس بعدد اذ ليس له جانب تحت والاثنان عدد لانه نصف الاربعة التي هي
مجموع جانبيه اعني الواحدة الثلثة وقس على ذلك قوله فكلام الشارح حمل الواحد
من مراتب العدد اما مبني على مذهب او مبني على التغليب يعني الحق ان اسم
العدد الذي هو بالحد الواحد على ما شمله تغليبا للاكثر على الاقل يرد عليه ايضا
يرد على جعل الشارح بعض المراتب خارجا عن البعض انهم اتفقوا على ان جميع مراتب
الاعداد انواع حقيقية بالماهية مركبة من وحدات سلفا ملك المرتبة مثل
للعشرة عشر وحدات لاخمسان ولاستة اربعة ولاسبعة ثلثة الى مزوج
لا امكان لتصور العشرة بكنهها مع الغفلة عن هذه الاعداد فانك اذا تصورت
حقيقة العشرة بلا شبهة وريب لتبادل بان تركب العشرة من الاثنين
والثمانية ليس اولى من تركيبها من الثلثة والسبعة فان تركب من بعضها
لزم الترجيح بلا مرجح وان تركب من الكل لزم استغناء الشيء عما هو داخل له
لان كل واحد منها كاف في تقدمها على عما عدا ما اوجب بعض الفضلاء

بان المراد بالجبر ما هو في كلام الجبري في عدم الانفكاك المنتهي بصيرورته مباينة ومتروكا
او هو من قبيل اجراء الاحكام على متفاهم العرف وقد يجاب الضا بان القديم الايلزم
علازمته اي لا يلزم تقدم الذات لان القديم ازلي قائم بنفسه غير محتاج الى الشرط والصفات
غير قائمة به ذاتا لاحتياجها الى الذات فلا يكون قديمة والامكان الازلية والمراد بالازلي
ما لا ابتداء لوجوده وان النفي الاعم اعني ما لا ابتداء له اصلا ولو سلم وضع سلبان
اللازم اي لو سلم ان القديم ما لا ابتداء لوجوده سوا كان قائما بنفسه او لا فلا نسلم
استحالة فان الدليل انما قد اقام بالقدم الذاتي وهو عدم الاحتياج الى الغير
لاستلزامه تعدد الواجب بالذات وهو منافٍ بالتوحيد ودون اقدام الدلالة
ان ما له القديم الذاتي والزماني المفسر بما لا يكون مسبوقا بالعدم العدم استلزامه
تعدد الواجب لذاته ولا يخفى انه لا يوافق مذهب المتكلمين لان القول بالقدم
الذاتي والزماني من مخترعات الفلاسفة المتفرع على كونه تعالى موجبا بالذات
قد سبق ما فيه اي قد سبق في الشرح ان القول بامكان الصفات ينافي توهم ان
كل ممكن حادث بمعنى انه مسبوق بالعدم ولا يخفى عليك ان القول بمخالفة هذه الكلية
اهون من القول بعدم امكانها لانه يستلزم تعدد الواجب لذاته بخلاف نقائض
تلك الكلية ولذا خصصه المحققون بان كل ممكن مسبوق بالقصد والاختيار فهو حادث
وفي مباحث الشكل اشعار بذلك حيث قال ولا استحالة في قدم الممكن له
لقدم المشيئة اه قالوا ان المشيئة صفة واحدة ازلية تتناول جميع ما من شانه ان يوجد
من حيث انها يحدث والارادة حادثة متعددة والمراد كذا في شرح المقاصد
وفسره ما القدم على المتكلم لانها من لوازم المنظم من الحروف المسموعة حادثة مع حدوثها
قائم بذات الله وانه قول الله تعالى لا كلامه وانما كلامه قديم على المتكلم وهو قديم
وقوله حادث لا محدث وفرقوا بينهما بان كل ما له ابتداء امكان فانما بالذات فهو حادث

حادث بالقدم مع غير محدث والامكان انما بالذات فموجد بقوله كن لا بالقدم
كذا في شرح ايضاح عمد فالتفريع المذكور راجع الى المذكور بقوله والصفة بهذا المقام
وترتب الحادثية الى نفي قدم الصفات غير ظاهر اذ لو كان ذا بالهم الى نفي القدم الصفة
القائم لوجب نفي قدم الصفات مطلقا لان الصفة في اثبات البعض الضا ناقي فعلم
ان فيهم قدما ما ليس لصفة بهذا المقام بل لامر اخر وللفاضل الشيخ والبلي في الفتح
التفريع كلام لم يرض لسماعه الاذن الكريم قالوا الا اعني بوضوحه التفسير المذكور بانه
ماخوذ من العرف واللغة لانك اذا قلت مافي الدار غير زيد فقد صدقت اذا لم يكن
فيها شخص اخر سوى انه زيد وقد ذكرنا فلو كان الجزء غير الكل والصفة غير الموصوف
لكنت كاذبا وحاصل الجواب ان المراد بالغير هنا قولنا غير زيد غيره من افراد الانسان
والا لزم ان لا يغاير زيد نفسه وامثاله الدار وهو باطل قطعا سوا كان سبب الوجود
الخ اشار ح الى بيان وجه تفسير الشيء بقوله بحيث يتصور وجود احدهما مع انتفاء الاخر
يعني الانفكاك بينهما يعني انما فسره به اشار ح الى ان امكان الانفكاك اعم من
ان يكون سبب الوجود بان يتصور وجود احدهما مع عدم الاخر او سبب التمييز بان
يتميز احدهما في الخارج عن الاخر فيه لما يوهمه قوله يتصور وجود احدهما مع عدم الاخر
من اختصاص امكان الانفكاك بسبب الوجود فلا يرد النقض لانه وان لم يكن
الانفكاك بينهما بسبب الوجود لكونهما متلازمين الوجود لكن الانفكاك بينهما بسبب التمييز
فانهما متغايران في الخارج وعدم الكونهما متضايفين كما قال بعض
الفضلاء هذا النقض انما يرد لو اريد بامكان الانفكاك الوقوعي دون الذاتي
اذ العدم بالامكان الوقوعي لا الذاتي انتهى كلامه اقول لو اريد الامكان الذاتي
لزم ان يكون الصفات غير الذات لانه يمكن ان يتصور وجود الذات مع
عدمها بالامكان الذاتي لكونها ممكنة بالامكان الذاتي ولو اريد الامكان الانفكاك

من الجانبين لزم المغايرة بين الصفات بعضها مع بعض لامكان وجود بعضها
بدون البعض حسب الذات مع قطع النظر عن العلة لكن يرد الا ترى ان
المفردات كذا المجردات المفردتان كالعقول والنفوس التي اشبهها الفلاسفة
فانه لا يكون بينهما في الوجود تكون بينهما تغاير ما فليتأمل وجه التأمل
ان المراد بالانفكاك الانفكاك بحسب الوجود والمفردتان المذكورتان منتفيان
بعدم تحقق مادة النقض يجب ان يكون متحققة لان المناقض مدعى لابد
له من اثبات مادة النقض ولا يكفيه مجرد الفرض وما قاله الفاضل المحشي
من ان النقض انما يرد بالممكن لا بالممتنع ولا شك ان تعدد الالهة ممتنع فلا يرد
النقض بالاثنين المفروضين بخلاف الجسمين القديمين فانهما كلمان نظرا
الى ذاتيهما فليس بشيء لانه على تقدير كفاية تسليم امكان مادة النقض لا فرق
في الاثنين والجسمين القديمين بان وجود كل منهما ممتنع بالنظر الى الدليل
عند المتكلمين وممكن بالنظر الى ذاتهما مع قطع النظر عما سوا بالمالا يخفى فالمكان
عدم الانفكاك لا يعني ان الشيء المكان للعبد وبيان ان الصفات لا يغاير الذات
وجب عليه بيان عدم الانفكاك بينهما بحسب الميز كما بين عدم الانفكاك بينهما
بحسب الوجود ولم يتم ببيان الا بتركه لان عدم الانفكاك بينهما بحسب الميز
كان ظاهرا ضرورة عدم كونهما متغايرين والله متجرد لغة اي وان لم يكن مجردا
عدم التعرض لكونه ظاهر المجرد وعدم الانفكاك بحسب الوجود وغيره كاف لا تعاضد
بالجسمين القديمين كما عرفت وقد عرفت ايضا ان مجرد عدم الانفكاك بحسب
الوجود كاف والنقض المذكور غير وارد ولذا اكتفى الشيخ فافهم قوله الا ترى
قال الاديب ذهب الشيخ الاشعري وعامة الاصوب الى ان من
الصفات ما يقع عين الموصوف كالوجود ونحوها ما هي غيره وهي كل صفة امكن

من مغايرتها عن الموصوف كصفات الافعال من كونه خالقا ورازقا ونحوها فالافعال
عين ذاته غير وهي بالمعنى الذي ذكرناه عنه لوجه من الوجوه كالعلم والقدرة والارادة وغيرها ذلك
من الصفات النفسية لله تعالى بناء على ان المتغايرين موجودان يجوز الانفكاك
بينهما من وجه وعلى هذا فتلك الصفات النفسانية لما امتنع انفكاك بعضها
عن بعض لم يقل ان بعضها عين الصفة الاخرى او غيرها كذا في شرح المواقف
وبما ذكرنا ظهر لك ان ما قاله الفاضل المحشي انظر انهم لم يقولوا بمغايرة الصفات
المذكورة لموصوفها كلام لا يعبأ به وبهذا ظهر اي ومن عدم قولهم بعدم مغايرة
الصفات ظهر ان استدلالهم السابق اعني انه يقال في اللغة والعرف
ما في الدار غير زيد مع انه ذو يد وقدرة ليس بصحيح لانه يدل على ان الصفة المذكورة
ايضا لا يغاير الموصوف اذ قد يقال ما في الدار زيد بالصفات المذكورة من القدرة
والعلم والحياة والمشية ونحن نسلم صدق ذلك الكلام فقد عرفت ان المراد
يعني قد عرفت في الشبهة السابقة ان تفسير الشارح قوله بحيث ان يقدر و
يتصور وجود احدهما مع عدم وجود الاخر لقوله اي يكون الانفكاك للاشياء
الى تعميم الانفكاك لا كما يفهم من تخصيصه بالانفكاك في الوجود فنقول المراد بالانفكاك
من الجانبين ولا نسلم النقض بالعالم مع الصانع لانه يجوز ان ينفك الصانع عن العالم
في الوجود وان لم يكن وجوده مع عدم العالم وانفكاك العالم من الصانع في الميز فان
العالم مستغن في حيزه ليس الصانع متحيزا منه لاستحالة التحيز على ذاته تعالى
وكذا لا يرد الاشكال بالعرض مع المحل اذ ينفك المحل عن العرض في الوجود
بان يعدم العرض مع بقاء المحل ولا ينفك العرض عن المحل في الميز فان حيز العرض
هو المحل وحيز المحل مكانه فما قاله الفاضل الجليل ان النقض بالعرض مع المحل
بان ليس بشيء متانة قلة التدبر فان بعض الفضلاء رد هذا الجواب بان

هذا التقسيم على ما هو مقرر تحقق عندهم من ان كلمة او في التوليف للتقسيم دون التردد ويدل عليه
ان المراد بالوجود ان قسما من الوجود هذا فالمفتاح ان قسما من المتغايرين حده
ما يمكن الانفكاك بينهما من الجانبين في الجملة فغيره والاشكال على ما ارتضاه اقول هذا
انما يرد لو كان التقسيم مستفادا من كلمة او وليس كذلك كيف وهو غير مذكور في التوليف
اشارح بل هو مستفاد من ذكر لفظ الانفكاك في التوليف غير مقيد بالتبدل في الوجود او
في الغير حيث قال ويكفي الانفكاك بينهما فالمعنى الغيران ، ويكفي الانفكاك بينهما اعم
فرد كان من الانفكاك لم لا يلزم الجواب الذي ذكره الخ واذا افاد كلمة او في
التوليف كما قال بعضهم الغيران ما يكفي الانفكاك بينهما في الوجود او في الغيرية
لا يكفي التقسيم ح لان كلمة او للتقسيم لا للتردد تامل لم يرد الاشكال اه اقول
يرد الاشكال بالعلم مع الصانع لو اريد الانفكاك من الجانبين على من قال
الغيران ، يكفي انفكاكهما في عدم او في غير لعدم امكان انفكاك الصانع عن العالم
في العدم لاستحالته منه تعالى ولا في الغير الثبات لامتناع تميزه والا لكان يكفي انفكاك
العالم في الغيرية والعدم جميعا ان قلت لا يبعد ان مراده بجواز الانفكاك جواز ان
لا يكون احدهما الا بالاخر او قالا بجملة وان لا يكون متقدما وحاصله فلا يكون الصفات
مغايرة للذات لامتناع ان لا يكون الصفات قائمة بذاته تعالى ولا الصفات
بعضها مع بعض لعدم جواز ان لا يكون بعضها قائما بجميع البعض الاخر ولا الجزء بالنسبة
الى الكل لامتناع ان لا يكون الكل متقدما به ولا ينقض بالعالم مع الصانع لان العالم
غير قائم بالصانع لا بجملة ولا متقوم به لامتناع ان يكون الصانع محلا للعالم او محلا بجملة
او جزء الشيء وكذا الايراد النقض بالبعض بالنسبة الى الكل لانه يجوز ان لا يقوم
البعض بالجميع بان يقوم مع اقرانه بمحله فيكونان غيرين قلت مثله الا حاصله ان
لفظ امكان الانفكاك لا يدل على المعنى المذكور بل هذا الا تفسير وتخصيص فرد

اخذ من خارج لاخراج موارد النقض فعلى هذا يجوز تخصيص كل توليف ارم والجميع على توليف
ارض لاجل تحصيل السادة وهو فاسد كما لا يخفى على انه يرد ولا اي مع كونه ما
لا يتعلق اليه غير صحيح في نفسه لانه يرد عليه التشخص فانه على تقدير ان يكون
موجودا لغيره محله مع عدم جواز ان لا يكون محله متقوما به وكذا الاعراض اللازمة على
تقدير وجودها لا يجوز ان لا تكون قائمة بمحلها مع كونه مغايرا له بالاتفاق وانما قلنا
على تقدير وجودها لان الاعراض اللازمة غير موجودة عند الشيخ الاشعري ضرورة
ان الاعراض لا يبقى زمانين وقيل في توجيه قوله على انه يرد عليه التشخص ان التشخص
لا يجوز ان لا يكون قائما بمحله مع انه غير محله بالاتفاق وفيه انه داخل في الاعراض
اللازمة فلا حاجة لافراده بالذكر فانه يرد على كلام الخ ان مادة النقض لا بد
ان تكون موجودة وعلى تقدير وجودها لهم ان يقولوا ان التشخص والاعراض
اللازمة لا تكون مغايرة للتشخص والحال انه يرد عليه ما ليس انه لا يجوز وجود
الذات بدون الصفة لانهم صرحوا بان الكلام لعدم المغايرة انما هو في الصفات
اللازمة على ما صرح فيما سبق من نقل الاجري بل القديمة على ما صرح به السنوسي
وعند الاضراب انما هو باعتبار كون القديمة اخص من اللازمة من حيث العدم
والافلس حيث الصدق مثلا زمان ضرورة انه لازم سوى صفات الواجب
غاية الامر تجدد الاعراض ولا يوجد الذات بدونها لا مخالفة فيها وقد مهما يمتنع
انفكاكها من الذات قال بعض الفضلاء ان المراد بالصفات الصفات الحقة
ولعل هذا على ما هو المشهور من مذهب الشيخ من ان كل صفة لا مغايرة
الموصوف لا الغير مع الكل وانتهى كلامه فيه ان الشارح قد صرح في صدر الدرس
بان الكلام في الصفات القديمة حيث قال بخلاف الصفة الحدثة فالمناسب
ان يورد الاعتراض موافقا لما قرره اولا على ان ما ذكره من عدم مغايرة الصفات

المحدثة لم يقل عن الشيخ الاشعري وامكان الدليل يقتضيه كيف وهو من تلف للقرافي
من تجدد الاعراض اذ تحقق ح الانفكاك من جانب الموصوف بسبب الوجود وجانب
الصفة بسبب التميز وسرادهم اه جواب سوال تقديره ان الانفكاك الصفات الازمة
بل القديمة عن الذات ممكن بالقياس الى ذواتها وان منع لزومها وقد مهما من الا
انفكاك والامتناع بالغير لا ينافي الامكان الذاتي وحاصل الدفع ان المراد بامكان
الانفكاك جواز انفكاك احدهما من الاخر بلا مانع عن وقوع ذلك الانفكاك اعني
اعني الامكان الوقوعي وهو هنا ممتنع لان اللازم والقديم مانع عن وقوعه فلا يكفي مجرد
الامكان بسبب الذات نقل منه اقول ان لم يكن مجرد الامكان كافيا في التغاير
لزم ان لا يكون الذات مغايرا للعرضي اللازم وانقول في جوابه ان المراد بالانفكاك
كما عرفت الم سوا كان بسبب الوجود او بسبب التميز فافهم انتهى كلامه يعني ان
العرض اللازم مغاير للمحل تحقق الانفكاك بينهما من جانب واحد في التميز ان جنس
المحل مغاير لجنس العرض كما لا يخفى لان الكليتين لا يبان للقرينة الدالة على ان
المراد العرض والمحل الجزئيين يعني ان الكلام في التغيرين وهما لا يكونان الا موجودين
فهذه قرينة على ان المراد العرض والمحل الجزئيين يعني ان الكلام في التغيرين وعدم
تصور هذا العرض لا يلزم ان العرض الجزئي من جملة مشخصات المحل الذي هو
فلا يكفي تصوره من حيث كونه جزء مشخصا بدون محله وبه يظهر ما في ما ذكره
وصف الاضافة يستلزم ان لا يكون بين العلة والمعلول تغاير ليظهر فضل
ذكره لقوله والعالم قد يتصور الا لان تصور العالم بدون الصانع من حيث كونه معلولا
محال لانه يستلزم تصور احد المتضايفين بدون الاخر وتصوره بالنظر الى ذاته
مع قطع النظر عن وصف الاضافة غير مفيد في كونه مغايرا للصانع لان وصف
الاضافة معتبر حالة اعترف به السائل اقول الجواب من النقض بالحال

بالعالم مع الصانع على تقدير ارادة صحة الانفكاك من الجانبين فلم يقوله المراد
امكان تصور وجود كل منهما مع عدم الاخر لا يخفى انه على ذلك التقدير لا يرد النقض
بالجزء مع الكل والبعض مع الذات بل هو على تقدير ارادة الانفكاك من احد الجانبين
فاعتبار وصف الاضافة انما هو جواب على تقدير اختيار الشق الثاني الا ان يقال
الشارح حيث عبر من الجواب الثاني بقوله بخلاف الجزء مع الكل ما قصد عن
ادا ر التقسيم وهو يهم بانه تتمة الجواب السابق يدل على ما قال قول الشارح
في الجواب ولو اعتبر وصف الاضافة حيث فصله عما قبله فان ما قبله رد الجواب
الاول وقوله ولو اعتبر اه رد للجواب الثاني المشار اليه بقوله بخلاف الجزء مع
الكل وبهذا ظهر لك ما علمت انه لا يظهر من اعتبار الاضافة خلل في قول الشارح و
العالم قد يتصور موجودا ثم لطيب اه لانه جواب مستقل لا دخل لاعتبار الاضافة
فيه تامل قال الفاضل المحشي انت خبير بان وصف الاضافة في صورة العالم
بالنسبة الى الصانع كان فرضيا تقديريا قبل اقامة البرهان فكان الكلام هنا
مبنيا على ان تصور العالم موجودا مع قطع النظر عن اعتبار وصف العلية والمعلولية
فان العلية والمعلولية غيرهم بخلاف وصف الاضافة في صورة الكل والجزء والعلية
والمعلولية وغير ذلك فان وصف الاضافة محقق لا فرضي فكان قول الشارح
هناك مبنيا على اعتبار وصف الاضافة بالفعل لا على قطع النظر عنه فلا اشكال انتهى
كلامه اقول كثيرا ما يصدق وجود الكل ثم لطيب بالبرهان وجود الجزء لكونه جزءا
فوصف الاضافة فيه الصانع فرضي قبل اقامة البرهان فالفرق المذكور غير بين
لكن يرد لا اجيب عنه بان ما هو المفهوم من عبارة الشارح ان التغاير بحسب المفهوم
مشروط لافادة المحل لا يفيد بدونه لانه كاف فيه ولكن ان يقال معنى التغاير
في المفهوم ان يكون مفهوم المحمول امرا زائدا على ما يلزم من الموضوع ما انتقض بالحال

شبكة الألوكة

المذكور غير وارد لكون مفهوم المحمول جزء من مفهوم الموضوع تامل واعلم ان تفسير الحمل
بالاتحاد في الهوية والتغاير في المفهوم لا يجري في العدميات فيشكل شرط الحمل الاتحاد
ذاتا بمعنى ان يامصدقا عليه ذات واحدة والتحقيق ما ذكر في حواشي شرح التجريد
ان الحمل في الذاتيات هو الاتحاد وفي العرضيات هو الاتصاف كذا قيل هذا
ان الثانية زائدة والتصحيف فضل وقع في عامة نسخ الحواشي بدل ان الثانية فعلى
هذا قوله فضل بالصاد المعجمة ومفاده ان التصحيف فاضل اي زائد لا فائدة فيه
ويؤيده ما نقل عنه من تشكيل ان الثانية حيث قال كما في قوله تعالى ان كل نفس لما
عليها حافظ لان لما يخفف الاستثناء لدخوله على الاسم المكاسبه وفي بعض النسخ
بدل ان الثانية باللام المتصلة مع النون وقوله فضل بالصاد المهملة فمعناه ان التصحيف
وتغيير سبب فضل لها عن النون وفي بعض النسخ لتصحيف بدل اذ لا يكون
مطلقا او بدل ان يقال انه معطوف على قوله لصار بسبب المعنى اذ لا يلزم لو كان
الواحد عشرة لزم ان يكون الواحد غير نفسه وان يكون العشرة بدونه او مختلفا
على صيرورة ان على وقع في بعض نسخ الشرح بدل لفظ صار يكون المعنى لكان
كون العشرة بدونه وكل ذلك تعسف وتكلف نقل منه تقدير ان يقال لزم
ان يكون العشرة بدونه وعلى هذا يكون معطوفا على قوله لصار وعلى التقدير ان الثانية
يكون معطوفا على قوله لانه من العشرة وح لا يرد والنقض بالازم لانه لا يصدق
عليه انه من اللزوم انتهى يعني انه وان صدق على الازم انه لا يكون بدون اللزوم
لكن لا يصدق عليه انه من اللزوم فلا يرد والنقض به على الدليل وبقي ان يقال
اي مع كونه محتاجا الى التكلف نقض بالازم فان الازم غير الملزوم عند المستدل
مع جريان الدليل المذكور فيه بان يقال لو كان الازم غير الملزوم لزم ان يكون
الملزوم ملزوما لنفسه لزم ان لا يكون الازم غيرا ولكن ان يقرر بالنقض

شبكة الألوكة

بالنقض التفصيلي بان يقال لانا نمنع انه لو كان الواحد غير العشرة يلزم ان يكون العشرة
بدونه فان الازم غير الملزوم عندهم مع انه لا يكون الملزوم بدونه لا يقتضي الغيرية
اي الغيرية حتى يلزم من مغايرة الشيء له مغايرته لنفسه ولا يخفى عليك ان لزوم
مغايرة الواحد لنفسه غير موقوف على ان يكون ما خرج من العشرة وعدم تحققها بدونه
ليلزم الغيرية فلو كان مغايرا لها يلزم مغايرته لنفسه بل تم بمجرد بيان ان ليس
العشرة مغايرا لم سواء كانت نفسه اولا اذ يمكن ان يقال انه من العشرة وهي
لا تكون بدونه فلا تكون العشرة مغايرا له فلو كان الواحد مغايرا لنفسه لان المغايرة
لشيء مغاير لما ليس غيره اذ لو كان غيره يلزم اتصافه بالغيرية والا غيرية بالنسبة
الى شيء واحد فالصواب ان يقال في توجيه النظر از كون الشيء من الشيء وعدم
تحققه بدونه لا يقتضي عدم المغايرة بينهما وبالجملة مغايره اه فلا يلزم من مغايرة
الواحد للعشرة مغايرة يد زيد له مغايرة لها لنفسها فان لعلم تعلقات لا حاصل
ان تعلقات علمه تعالى على نوعين تعلقات ذاتية الازل من غير ان يكون معتبرا
بالزمان شاملة لجميع ما يمكن تعلق العلم به من الازليات والمعدومات لكن تعلقاتها
الازلية بالمعدومات باعتبار انها ستتجدد اي من غير ان يكون معتبرا بالزمان
بل على وجه كلي كما يتعلق بالامور الكلية الغير المتجددة على امر تحققه وهذه التعلقات
الذاتية غير متناهية بالفعل ضرورة عدم تناهي متعلقاتها اعني جميع ما يمكن ان يعلم من
الامور الكلية الازلية والمتجددة لشموله الممكن والممتنع والواجب وتعلقات
فعلية لا يزال مختصة بالمتجددات باعتبار انها متجددات في زمان الحال والاستقبال
وهذه التعلقات حادثة متناهية بالفعل ضرورة حدوث متعلقاتها وتناهيها سواء
كانت بنحو او متعاقبة في الوجود لان كل ما هو موجود متناه ولا يلزم من تجدد المتجددات
بسبب تجدد الازمان وتبدلها تبدل ذات الواجب من صفة الى صفة على ما زعمت

الفلاسفة لان ذلك لا تغير الوجب في صفة العلم بل في تعلقاتها التي هي امور اضافية
ولا فساد فيه هذا عليه الجمهور وذهب بعض المحققين الى ان علمه تعالى بالمقدورات
باسرها وجدت والعلم بانها ستوجد واحد فلا حاجة الى اثبات تعلقات حادثة
لعلمه تعالى بالمقدورات باعتبار وجودها فان من علم ان زيدا سيدخل الدار غدا افتقر
حصول العلم بهذا المعنى انه وصل الدار الآن الا اذا كان علمه بذلك مستمرا ابدا غفلة
مزيلة له وانما يحتاج احدنا الى علم اخر متجدد فيعلم انه وصل الآن بطريان الغفلة
عن الاول والباري تعالى يمتنع الغفلة عليه فيكون علمه بانه وجد بين علمه بانه سيوجد
وانما قال متناهية بالفعل لان تلك التعلقات غير متناهية بالقوة بمعنى انها لا تنتهي
الى حد لا تصور فوقه تعلق اخر لان متعلقاتها ايضا غير متناهية بهذا المعنى على
ما مر في تحقيق ان مقدورات الله تعالى غير متناهية فما ذكره الفاضل
المتن من ان المتجددات سواء اخذت باعتبار انها ستوجد او باعتبار
انها وجدت الآن او قبل متناهية برهان التطبيق فيكون تعلقات العلم
بذلك ايضا متناهية سواء كانت التعلقات ازلية او متجددة وليس معنى قولهم
علم تعلقات قدرته غير متناهية بالفعل بالنسبة الى الازليات والمتجددات
ان للعلم تعلقات غير متناهية بالنسبة الى كل واحد من الازليات والمتجددات
حتى يرد ان كل معناه ان تعلقاته غير متناهية بالنسبة الى مجموع الازليات
والمقدورات بل انك ان مجموع الازليات والمقدورات غير متناهية كما لا يخفى
بجعلها ممكن الوجود يعني ان القدرة صفة قبل المقدورات ممكن الوجود اي
الصدور من الفاعل يعني انها صفة بحيث يمكن التاثير والايجاد من الفاعل لا يعني
انها قبل المقدورات ممكنة الوجود في نفسها لان الامكان بمعنى استواء
الطرفين بالنسبة الى ذاته امر ذاتي للممكن لعلل القدرة به لقال هذا مقدور لانه

مقدور لانه ممكن وذلك ليس بمقدور لانه ممتنع او واجب فلا يصح ان يكون اثر
القدرة وحاصل الكلام ان المتكلمين افترقوا فرقتين منهم من اثبت للممكن
صفة مغايرة للقدرة والارادة ومنهم المعتزلة ومنهم من نفاه ثم من اثبت للممكن قال
ان القدرة صفة من شانها صحة التاثير والايجاد من الفاعل والتكوين صفة
من شانها الايجاد بالفعل بمعنى ان الممكن الذي تعلقت القدرة في الازل وهو
مقدوره عند اوانه ترجح تعلق الارادة احد جانبيه تعلق التكوين بايجاده فوجد بتلك
القدرة تلك التعلقات القدرة كلها قديمة غير متناهية بالفعل لان الممكنات التي يصح صدورها
من الواجب غير متناهية والنافون للتكوين قالوا ان القدرة صفة من شانها
الايجاد وما هو صفة الصدور فهو امر لازم لاحكامها الذاتي لانه اذا كان الفاعل
مستجمعا لجميع ما يكمل به فاعليته من الفاعل فلا تحتاج صفة الصدور والى المخصص لها المرجح
صدورها بعينه من الفاعل الى المخصص والارادة فلا حاجة الى اثبات
التكوين ثم هؤلاء افترقوا فرقتين فقال البعض ان القدرة متعلقة في الازل بايجاد
المقدورات لكن الارادة اذا تعلقت وجد المقدور وبها لا يزال فالقدرة و
تعلقاتها كلها قديمة عندهم ولا حاجة في حدوث الممكنات الى امر اخر فعندهم يجوز
مقدورات الله تعالى غير متناهية بالفعل ضرورة ان ما يوجد بها لا يزال غير متناهية
بالقوة وقال البعض انها متعلقة بها لا يزال بايجاب المقدورات بمعنى ان
الارادة اذا ترجح احد طرفي الممكن تعلقت القدرة بايجاده فوجد بتلك
القدرة حادثة بحسب تجدد المقدورات فعندهم مقدورات الله تعالى متناهية
بالفعل ضرورة تناهي الموجودات غير متناهية بالقوة اذ تنتهي الى حد لا تصور
فوقه تعلق القدرة هذا حاصل كلام المحقق والاول ان يقال على مذهب النافين
للتكوين ان للقدرة تعلقين احدهما ازلي به يصح صدور الممكنات عن الفاعل

وذلك التعلقات قديمة غير متناهية بالفعل لعدم تناهي الممكنات وتعلق تمام حادث بها
لوجود المقدورات وهي التعلقات الحادثة بحدوث الارادة ترجيح احد جانبيه وهذه
التعلقات متناهية بالفعل غير متناهية بالقوة كما هو متعلقها فتذكر بالبينة على
استدراك قبل الاولى ح ذكرا متصلا بالمستثنى او على سمته الاطلاق ح ينبغي ان ذكر الحق
سبحانه على اتباع السمع الدال عليه تعالى منفي انه يصح ان يقال ان القوة صفة له تعالى
بمعنى انه يصح اطلاق القوى المشتق منه عليه تعالى فلا يرد ما قاله الفاضل البيجوري ان
كون الناء صفة له تعالى لا يدل على صحة اطلاق المشتق عليه تعالى فان الاطلاق
موقوف على الاذن الشرعي الا يرى ان الاستواء والوجه واليد والقدم صفة
له تعالى مع عدم صحة اطلاق المستوي ومقابله ذلك عليه عندنا وهما صفتان قديمتان
اي بما صفتان زائدتان على الذات تنكشف بها المسموعات والمبصرات كما تنكشف
بها حدى الصفتين من غير ان تكون على سبيل الانطباع كما ذهب اليه
الفلاسفة ومقابلتان للعلم فانه اذا تعلق بشيء تم الجزاء وسمي معناه وجهه
بالبديهة فرقا بين العالمين والعلم بالضرورة ان الآلة الثانية مشتملة على امر زائد مع
العلم فيهما كذلك الزائد هو الابصار عند الاشاعرة والجمهور من المعتزلة والكرامية
قال الغزالي مشيرا الى المقاصد الا ان ذلك ليس بلازم على قاعدة الاشعري في الاحساس
من انه لم يحكم بالمحسوس لجواز ان يكون مرجعها الى صفة العلم ويكون السمع عبارة
والبصر عبارة عن المسموعات انتهى وانما اثبت صفتين زائدتين لان القرآن والاحاديث جملتا
مع انه يكفي التمسك به تعالى به فلا حاجة الى تاويله وراؤها غير علم اي فلا سفة
ارسلم والكعبي وابو الحسين البصري بالعلم بالمسموعات والمبصرات من حيث
تعلقه على وجه يكون سببا للانكشاف التام الذي يكون عند استعمال تلك
الحاسة وحاصل كلامهم ان العلم بالنسبة الى المسموعات والمبصرات تتعلق بتلك

تعلقين تعلق ازلي بها يكشفان انكشافا تاما اشبه بها الانكشاف الحاصل الذي يكون
عند استعمال الحاسة وتعلق اخر حادث يحصل بعد حدوثها بها يكشفان انكشافا
جليا شبيها بالانكشاف الحاصل الذي يكون عند استعمال الحاسة بين المذكورتين
فهو باعتبار هذين التعلقين يسمى بالسمع والبصر فح لا يرد ان العلم لا يكون
تعلقا تاما بحيث يجد ذاتها من تمسك به اي ومن تمسك باثبات الصفتين
المغايرتين للعلم يلزم ان يقول بالذوق والشم واللمس في ذاته تعالى مع ورود القرآن
العلم بالمذوقات والمشمومات والملموسات يكون قبل وجودها والذوق والشم
واللمس انما يكون بعد وجودها فتكون هذه الصفات مغايرة للعلم في ذاته تعالى فلا تنحصر
الصفات عنده بالسمع قال السيد السند قدس سره في شرح المواقف وانما
لم يوصف بالشم والذوق واللمس لعدم ورود النقل بها قال بعض المحققين الاولى
ان يقال لما ورد النقل بهما فنعتقد انهما لا يكونان بالآلتين المعروفتين
واعترضا لعدم الوقوف على حقيقتها عندي ان لا نقول بالكون به لنقل صحة والصحيح
على مذهب من لا يقول بالكون مطلقا بل على الآخرين منهم كما سبق اعترض عليه
حاصله ان الارادة التي من شانها التخصيص عند التعلق ان تساوي نسبتها
الى المتعلقين اعني تعلق الفعل والترك يحتاج الى مخصص اخر والا يلزم الترجيح لا
مرجح ونقل الكلام الى ذلك المخصص فيلزم التسلسل الا الدور وان لم يساو
بل من شانها التعلق اعني تعلق الفعل والترك يحتاج الى مخصص اخر
مبني صحة الفعل والترك الذي اثبته الشيخ الاشعري ضرورة ان احد
الطرفين لا يلزم الارادة والا لزم الارادة لذات فيكون احد الطرفين لازم الذات
والكلام بعني ان شاء فعل وان لم يشا لم يفعل متحققا لا يقال لم لا يجوز ان يكون
للارادة نوع خصوصية باحد المتعلقين ولا تنتهي تلك الخصوصية الى حد الوجوب

فلا يلزم الانسداد والتسلسل ولانا نقول ان الخصوصية مالم تنته الى حد الوجوب لا يكون مخصصة للوقوع
لانه اذا صار الوقوع بسبب تلك الخصوصية اولى بالجواز وجب وكانت كافية في وقوعه فلنفرض وقوعه
بها في وقت والعدم في وقت اخر فان لم يكن اختصاص احد الوقتين بالوقوع مرجح يلزم الترجيح
بلا مرجح والا كان مرجح لا يكون تلك الخصوصية كافية بل نقول اذا لم يكن الاولوية دائمة بحد الوجوب
يلزم ترجيح المرجوح لانه مع وجود تلك الاولوية لاحد الطرفين يلزم ترجيح المرجوح ولذا قالوا في تعريف
الارادة صفة توجب تخصيص احد المقدورين بالوقوع لو صفة ترجح احد المقدورين واما ان
القول بالحال بعد وجوده من العلة لم يوجد فيقال الارادة ع جواب عن الاعتراض حاصله انا نختار
الشق الاول ولا نسلم لزوم الاحتياج الى مخصص اخر فان الارادة صفة من شانها وتقتضي ذاتها
ارجحا اذا تعلقت يصح صدور الفعل وتركه من الفاعل من غير احتياج الى مخصص اخر بجوز متعلقه
فمساوي بل مرجح لانا نقول الكلام ع ليس لازم وجود الصفة التي من شانها صفة الفعل والترك
من غير مخصص بل يوقع ويستلزم ذلك الحال الذي هو ترجيح احد المتساويين بلا مرجح فقد وجب
عنه بان اللازم هو ترجيح احد المتساويين اي ايجاده من غير مرجح اي من غير سبب وداع
الى ايجاده وهو ليس بمحال بل هو واقع فان الهارب من السبع اذا كان له طريقان متساويان
فانه يختار احدهما من غير داع ومايعلم عليه وكذا العطشان اذا كان عنده قدحان متساويان
من جميع الوجوه والجائع اذا كان عنده رغيفان متساويان من جميع الوجوه وانا نختار احدهما
ترجيح احد المتساويين اي وقوع احدهما من غير مرجح اي مرجح وهو موجود بل هو غير لازم من كون
الارادة مرجحة كما لا يخفى وانت خبير بان هذا الجواب لا يجدي نفعا لان مرجح يجوز ان يكون مخصص
احد المقدورين بالوقوع في وقت معين هي القدرة واستواء نسبتها الى الطرفين وانما ذكرنا
انما يستلزم الترجيح بلا مرجح لان الترجيح بلا مرجح اذ المرجح الموجد هو الذات وهو موجود والفرق بان
كون القدرة مرجحة يستلزم الترجيح بلا مرجح دون الارادة مشكل على انا نقول قد منع السيد
السند في شرح المواقف نادعى الامكان ان الترجيح بلا مرجح يستلزم ترجيح بلا مرجح

ترجح بلا مرجح مدا ولا مخلص عن هذا الا ان يقال ان تعلق الارادة بترجيح احد الطرفين
محتاج الى تعلق اخر مخصص له وكذا الى غير النهاية والتعلقات امور اعتبارية لا يجري فيها
برهان التطبيق فالتسلسل فيها ليس بمحال وفيه تامل تحقيقه اي يحقق ان العلم غير الصفة
التي ترجح احد المقدورين بالوقوع انه لو كان عينها فلا يخلو اما ان يكون مرجح احد الطرفين
العلم بنفسه حقيقة المقدور او العلم بوقوعه ووجوده في الخارج وكلاهما لا يصير ان مخصصا
اما الاول فلانه عام شامل لجميع مقدوره تعالى لعلم الممكن والممتنع والواجب فلا يكون
مخصصا لهذا مقدوره واما الثاني فلان العلم بوقوع الشيء فرع وتابع لكونه تعالى في الحال او الاستقبال
فان المعلوم بالاصل والعلم صورة له وفعل وحكاية عنه سواء كان متقدما عليه وهو العلمي
او هو مقارنة وهو الانفعالي وهو الصورة والحكاية عن الشيء فرع ذلك الشيء حتى لو لم يكن
ذلك الشيء بتلك الهيئة التي تعلق به العلم لا يكون العلم بوقوع الشيء
فرع كون الشيء بحالة تابع فرع وتابع له وهاجر ذلك الدفع فانه قيل ان يكون العلم تصورا
او تصديقا انما يتم في العلم الحصولي واما العلم الحضوري اذ ليس الا ذاتا بالمعلوم والمعلوم
هو نفس العلم الحصولي اعني الصورة الحاصلة عند النفس او نفس العلم بل العلم نفس حقيقة الشيء
او العلم بوقوعه سواء كان حصوليا او حضوريا والدفع انما قيل انا لانم ان التصديق فرع
الوقوع وانما يكون كذلك لو كان الزمان الماضي معتبرا في القضية المصدقة بها واما اذا
كان القضية مهملة او مطلقة عامة او مقيدة بالزمان المستقبل فلا يكون التصديق
بها فرع وقوعها لان التصديق على هذا التقدير وان لم يكن فرعا لوقوع بمعنى تاخره عنه
في الوجود لكنه فرع له بالمعنى الذي ذكرناه اعني كونه فلا وحكاية عنها وهذا القدر كاف
لعدم كونه مرجحا لوقوعه كما لا يخفى على ذوي الافهام بقي هنا بحث وهو ما ذكره يجب
تقدم العلم ان نه اخلاف ما تقدر عندهم من ان عالم العدم عالم فهو كيف ان يدفع
قائل وبه يندفع قول المحاكم ما ذكرنا من ان العلم بوقوع سواء كان متقدما عليه

او متاخرا عنه الوقوع ما قال اقول ما ذكرنا من ان العلم التابع لوجود الاشياء هو العلم
الانفعالي الذي يكون مستفادا من الوجود الذي يتبعها بالسماء والارض دون
العلم الفعلي الذي يكون الوجود الخارجي مستفادا منه ما تصورا ولا التصديقا ثم تخصيصه
وعلمه تعالى من قبيل الفعلي او هو اعلم الاشياء كما هي قبل ان توجد فلا يكون تابعا
فيجوز ان يكون مرجحا لوقوع الاشياء على ما قالتها واما قلنا انه يندفع توهم ان ارادته
به انه ليس فاعلا وخالقا له وهو باطل وان اراد به انه ليس بتابع في الوجود الخارجي
فالحق انه مقدم عليه فمسلم لكنه لا يضر هذه القدرة مرجحا لوقوع الحق وكما ينفي
ايضا يريد ان يقال ع يعني يريد ان يقال انه لا يلزم من عدم كون العلم مخصص القدرة
وعدم كونه مرجحا ان لا يكون العلم مطلقا مرجحا بل يجوز ان يكون المرجح هو العلم
بالمصلحة وهو ليس فرضا لوقوع الفعل بان يكون وقوع الفعل لاجل العلم بما فيه
من المصلحة فلا وجه لما عنه وهو خاطر وجاب عنه بعض المحققين بان العلم با
المصلحة انما يكون مرجحا اذا كان مراعاة الاصلح واجبة عليه تعالى وليس كذلك
لجواز ان في تركه ايضا المصلحة وللفعل ما لا مصلحة فيه فلا يكون مخصصا
تامل حتى يتكشف لك حقيقة الحال وبصيرة ذلك الحال ان قلت يلزم ع لا يخفى
من هذا الجواب ما ذكره قوله ولا مغلوب اي بان لا يكون مقهورا في افعاله
بل يكون افعاله على وفق داعيته بعده كونه مغلوب الطبيعة في افعاله فلا
كان ايجاد الطبيعة في افعاله غير متاخر عنها فلا يكون معنى كونه تعالى مريدا انه
ليس له تاخير في افعاله وليس لها داعية فيها ولا مغلوب الطبيعة فيها بل يفعله
بلا تاخير فلم يكون مريدا بمعنى كون الارادة صفة ثبوتية زايدة على ذاته تعالى
فلذا قال الشارح في شرح المقاصد لا خفاء في ان هذا موافق لنفاة الصفة
فلم يكن الواجب مريدا ع فاعلا على سبيل التعمد والاختيار قلت قوله

شبكة الألوكة
www.alukah.net

ان قوله ان قلت يلزم منه ان يكون المراد من مريد القريبة ان هذا السلوب مقتضى
الايجاد فلو كان الاتصاف بمجرد هذه السلوب كما يجاب كونه تعالى مريد الزم ان يكون
ايجاده مع جواب الشارح موافق له وبيان هذا التفسير ارادة الواجب يعني ان
هذا السلوب انما يكون ارادة في الواجب لا في غيره فكون الجاد ليس بمكره ولا ساه
ولا مغلوب لا يستلزم كونه مريدا وقال بعض الفضلاء ان موهم الاعتراض انه لو كفى
مجرد ذلك في صحة الاطلاق المريد على الواجب يصح الاطلاق به على الجاد لتحقق ما يوجب
صحة الاطلاق فيه ولا يخفى ان جواب الشارح غير تام اولا هذا التقرير فاسد
لانا لا نسلم تحقق ما يوجب صحة الاطلاق في الجاد وبيان الوجوب لصحة الاطلاق كون
الواجب غير مكره ولا ساه ولا مغلوب لا كون شيء من الاشياء كذلك على ما اشير
اليه ذلك قوله انه ليس بمكره ولا ساه ولا مغلوب بارادة الضمير الراجع الى الواجب في قوله
انه ان اورد السوال بان الجاد الفيا متصف بعدم الكره والسهو والمغلوبية فيلزم ان
يكون مريدا يكون السوال موجها ويجاب بما اجاب به الشارح وان اورد بان التوقيف
صادق على الجاد فيلزم ان يكون مريدا فهو فاسد لعدم صدق التوقيف عليه ضرورة
اخذ الواجب في التوقيف فقد برهانه دقيق ثم يرد ع يعني يرد عليه ان الارادة اذا
كانت عبارة عن السلوب المذكورة لا يكون مرجحة لتخصيص احد المقدورين بالوقوع
في بعض الاوقات لان نسبتها الى كل الاوقات والمقدورات على السواء كما لا يخفى
وان اريد بها اي ان اريد ان الفعل لصدوره من الذات مع عدم كونه مكرها وساهيا
ومغلوبا فيه فهو قول بان الواجب موجب في افعاله لكون الافعال ع تقتضي ذاته
من غير ان يكون تعلق صفة بها يصح الفعل والترك قبل ان يمن فسر الارادة
بالسلوب المذكورة اثبت المدعى فلم تكن حي الرجحة اللازمة غير ممكنة ع لان تخلف
المراد من الارادة جايز عند هم لانهم يجوزون ان الله تعالى اراد وجود العالم في وقت

الخالق كلمة لم يقع وبعضهم يسلمون اللازمة ويفرقون بين الارادة والمشية ويقولون
تتخلف الارادة وما تتعلق به المشية ونعلم بخصوص المشية بمشية القسر
لكن الكلام على التحقيق فان التحقيق ان كل ما اراد الله تعالى فهو كائن ومراد له وان لم يكن
مرضيا وما هو مراد له بل قد يكون منهيا عنه اجماعا من اهل الحق لقوله تعالى وما شاء ربك
لآمن من في الارض كلهم جميعا وقوله تعالى وما شاء الله ما اقتتلوا ولكن الله يفعل ما يريد
ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن قيل عليه فائدة مولانا زاده الشارح الاخير لا فائدة
حاصله ان الدليل انما يدل على المعنى الذي يحيده المخبر عن الاخبار مغائر للعلم بمعنى التصديق
اليقيني المطلق العلم الشامل للتصور والتصديق فان كل ما قابل الصدق الاخبار يحصل في ذهن
صورته اخبر به بالضرورة وعلى تقدير التسليم ان هذا الدليل غير تام في شانه تعالى اذ
لا يمكن ان يقال انه تعالى اخبر عالما بعلم لانه يستلزم الجهل او الكذب وكلاهما محال على ذاته
وقياس الغائب على الشاهد على ما قال الامام الرازي من انه لما ثبت مغائرة
العلم في الشاهد فكذلك في الغائب اذ لا تختلف فيها حقيقة الخبر بالاجماع غير مفيد
في المطالب التي يطلب فيها اليقين واجيب عنه بان الذي يصلح ان يكون مدلولا
للكلام الاخباري حسبما هو العلم التصديقي دون العلم التصوري فلا حاجة الى بيان
مغائرته له وان قياس الغائب على الشاهد يفيد الالزام على الفهم لقولهم به وقد يقال
المفهم ههنا مجرد تصور الكلام النفسي بحيث يمتاز من الكلام اللفظي والارادة والعلم
الملازمان لوجوب تعالى ذلك بالنقل عن الانبياء عليهم السلام ولا ينفي ما في الكل الملازمة
فلا نسلم اذا كان دلالة الكلام الاخباري عليه دلالة وضعية او اذا كان دلالة
الالتزام على التوقف فلا نسلم ان الالتزام غير متحقق هنا بل التفهم اثبات العلم الذي
هو من جملة مهمات امور الدين وما اشبه ذلك فان النقل عن الانبياء عليهم السلام
بالتواتر انما يدل على ثبوت كلام لا على كونه مغائرة للعلم او لا وذاته تعالى فلا بد من بيان

شبكة الألوكة
alukah.net

من بيان المغائرة وامكانها في ذاته تعالى فلا يتم بل تواتر النقل يتوقف على فهم معناه
ولا يدل والاعلم ان هذا المقام مما زل فيه اقدام الجلة واليم اشفى فعلى الاول من
حيث الموضع احوزه حوزا سلكته وسرت فيه وعلى الثاني من جاز الابل يجوزها
ويميزها والجواز والتميز السوق اللين المعنى الذي هو يعني ان المعنى الذي نجده في
انفسنا عند اخبارنا عن قيام زيد اعني النسبة الايجابية بينهما لا يتغير بتغير العبارات
ودلالاتها التي تتغير تغيرا اعني الدلالات اللغوية التي سيموضحها في الاصطلاح تعالى اول
وهو ظاهر فان العبارات تختلف بحسب الازمنة والامكنة والاقوام وجميعها يختلف
مدلولاته من غير اختلاف وتغير في ذلك المعنى بل كما يدل على ذلك المعنى بالعبارة
يدل عليه بالكتابة والاشارة الينا فعلم انه غير الكلام اللفظي الذي هو العبارات
ودلالاتها التي تتغير تغيرا فلا يرد ان يقال ان الكلام النفسي مدلولات الالفاظ
والدلالات حادثة فتغيرها تغير العبارات فتلزم قيام الحوادث بذاته تعالى قال
بعض الفضلاء رأيت جيريان تاذكره انا تم اذا ثبت كون المعنى المذكور كلاما نفسيا
ولم يثبت بعد وانا ان الكلام النفسي مدلول الكلام اللفظي عند اهل الحق وما ذكره
وما ذكره من قوله فاما من ذلك بين مدلول العبارات في توجه كلامهم بعد من
مقصودهم بل اقول المفهم ههنا هو مجرد بيان ان المعنى الذي يعبر عنه بالعبارة
او الكتابة او الاشارة مغاير للعلم وانا نعلم ان كلامه نفسي ام لا فهو مطلب اخر فانه الشيء
بقوله وليس هذا كلاما نفسيا كما اشار اليه الاخطل ع وليس المراد بمفهوم الكلام
النفسي ومدلول اللفظي انه مدلوله اللغوي الذي تتغير بتغير العبارات والاصطلاحات
كيف وهو يستلزم قيام الحوادث بذاته تعالى بل المراد انه المعنى الذي يقوم في
المتكلم من الكلام الذي لا يتغير بحسب تغير العبارات والاصطلاحات وهو
الاصل بالنسبة الى الالفاظ المعبر عنه بالعبارة الثانية في الاصطلاح

قوله ان الشاك الخ بيان لمغايرة العلم يعني ان الشاك يحصل له التصورات الثلث والحاكم
بذلك المعنى اعني النسبة الايجابية عند عدم قصد الاخبار عنه فيكون مغايرة التصور لا اخبر ثم
انه اذا قصد الاخبار عن ذلك المعنى يجد في نفسه تلك النسبة الايجابية الذي يعبر عنها بقيام
او ثبت له القيام او اتصف بالقيام او نحو ذلك مع علم بانه يقع النسبة لكونه شاكا
فيكون مغايرا للتصديق بما اخبر به الصادق فيه بحث من وجوه الاول انه يرد عليه بعض
ما يرد على الاول من ان هذا الدليل غير تام في ذاته تعالى اذ لا يصح كونه تعالى شاكا ولا جاهلا
عالما بالعلم ونحوه وقياس الغائب على الشاهد لا يفيد والثاني انه ان اريد بعدم علمه بوقوع
النسبة عدم التصديق فسلم لكنه لا يفيد المغايرة لتعلق العلم ان اريد عدم تصوره ايضا
فممنوع والثالث وموجود على الاول ايضا انا لا نم تحقق حقيقة البر في تلك الصورة
بل ليس هنا الا مجرد لفظ الخبر ولعل في قوله تدبر اشارة الى ما ذكرنا تامل غاية سلطان الواردين
قوله ان لا اي والحق ان الامر مغاير للارادة لان الامر تعبير عن الحالة التي تحصل
في نفس الامر عند قصد الاخبار عن النسبة الايجابية التي بالطريق الاستعلاء سواء
اراد وقوع ما يتعلق به الامر او لم يرد بل اراد عدمه ونحوه وانكار هذا مكابرة قال في
اللمع يعني ان ثبوت شرائعه نبينا عليه الصلوة والسلام موقوف على وجود الباري
تعالى وقدرته وكلامه وعلى التصديق النبي صلى الله عليه وسلم بدلالة معجزاته اما توقفه على ما سوى
الكلام فلان ثبوته موقوف على ثبوت نبوته عليه الصلوة والسلام وموقوف على فعل امر
خارق يكون فعل الله تعالى تصديقا منه قال او عامة النبوة موافق لدعواه ولا شك
ان خرق العادة حين الادعاء موافق لدعوى موقوف على كونه تعالى قادرا فمختارا
موجودا عالما وايضا الرسول من الرسله الله تعالى ليتبلغ الاحكام فلا بد ان يكون المرسل
موجودا قادرا على الارسال عالما بمضامين ومختارا لمن يشاء من عباده واما توقفه
على الكلام فلان اكثر الاحكام التي جاء بها نبينا عليه الصلوة والسلام انما هو من الكتاب

من الكتاب وهو الذي انزل الله الشريعة والاخبار بنبوته موقوف على ان يتعالى متكلما وبما ذكرنا
ضعف ما قال بعض الفضلاء ولعل التحقيق عدم توقف الشرع على التصديق بكلامه او بجواز
ارسال الرسل بان يخلق الله فيهم علما ضروريا بما يتلفظ به من الاحكام او يخلق
الامور الدالة عليها او يصدقهم بان يخلق المعجزة في ايديهم من غير احتياجهم في شئ
من ذلك الى التصديق بكلامه تعالى بالكلام لان الكلام في شرائعه نبينا عليه الصلوة والسلام
وتوقفه على التصديق بكلامه تعالى نعم لا يخفى ما بين كلاميه تعالى فانه صريح الفتوح يدل على
ان الايمان بكلامه تعالى لا يتوقف على الشرع وكلامه هنا يدل على انه يتوقف على الشرع
حيث ثبت كلامه تعالى بالاجماع الامة الذي هو موقوف على ثبوت الشرع واعلم انه لا
حاجة في اثبات هذا المدافع الى نقل هذا الكلام من الفتوح فان الشرح في هذا الكتاب
بان ثبوت الشرع موقوف على الكتاب فلا يكون اثبات الكلام به حيث قال في بيان
قوله الى القادر العليم السميع البصير الشائي المريد والباقي قد دل الشرع بجملة وبعضها
لا يتوقف ثبوت الشرع عليها فيصح التمسك بالشرع فيها كالتوحيد بخلاف وجود الصانع
وكلامه ونحو ذلك مما يتوقف الشرع عليه لا بد في التوفيق من الحاجة الى التعمل على التوفيق
بينهما جلي لان ما قال في الفتوح سوى ان ثبوت الشرع موقوف على ثبوت كلامه تعالى وما قال
هنا ان ثبوت الكلام موقوف على ثبوت الاجماع وثبوت الاجماع غير موقوف على ثبوت
الشرع حتى يلزم ما ذكر على صدق النبي عليه الصلوة والسلام لان هناك قوله عليه الصلوة والسلام
لا تجتمع امتي على الضلالة وما رآه المؤمنون حسنا فهو عند الله حسن وصدقه عليه الصلوة والسلام
موقوف على ظهور الخارق على يده لا على ثبوت الشرع قال في شرح التلخيص انه متكلم
متواترا نقل ذلك من الانبياء وقد ثبت صدقهم به لانه المعجزة ممن ينزل منزلة قوله تعالى اخبار الله
تعالى من صدقهم لتصديق الكلم لكنه يلزم الدور انتهى كلامه قيل رده التوفيق ان الموقوف
عليه الشرع هو الكلام النفسي والمثبت بالشرع الكلام اللفظي وقال المحقق في

وجه التوفيق ان اللازم في التلويح عدم توقف الايمان بكلامه تعالى على ثبوت الشرع والا
فاذكر عساك توقفه على نفس الشرع ومنيه انه لا معنى لتوقفه على نفس الشرع لانه توقف على ثبوته
في نفسه كما لا يخفى وتمامه يستلزم ما دفع لما يقال ان ما هذا الا اشتقاق التكلم لا الكلام
واما الكلام اثره كما ان النقوش الرقيمة اثر الكتابة فلا يلزم من ثبوت التكلم ثبوت الكلام
ووجه الدفع ظاهر والمعتزلة اي يقولون بان ثبوت التكلم يقتضي ثبوت هذا الاشتقاق
وان ثبوت المتكلم يقتضي ثبوت التكلم لذاته تعالى لكن قيام التكلم بذاته تعالى لا يستلزم
قيام الكلام فان معنى التكلم ايجاد الكلام واقائم بذاته تعالى هو الايجاد والكلام عرض يوجد
في محل آخر فلا يلزم ثبوت الكلام النفسي فيه ان المعتزلة غير قائلين بقيام المتكلم معنى
خلق الكلام ايضا بل اطلاق المتكلم والخالق عليه تعالى عندهم باعتبار معنى حاصل في غيره
قال في شرح المختصر العضدي في مسئلة اسم الفاعل شيء باعتبار معنى حاصل
بغيره خلافا للمعتزلة قالوا الخلق الخالق عليه تعالى باعتبار الخلق الذي هو حاصل المخلوق انتهى
كلامه كيف وهم غير قائلين بالصفات والقيام والثبوت مع انهم يقولون بانه تعالى
متكلم يعني انه موجد الكلام وحل الموجد عليه تعالى لا يوجب قيام الحادث به تعالى وايضا الحاصل
عندهم ان كلامه هو الحروف والاصوات القائمة بذات القاري والحافظ التي يستحيل
بقاؤها فايجاد تلك الحروف قائمة بذات الحافظ والقاري لان افعال العباد مخلوقة
لهم بذاته تامل وهو معدول عن الظاهر يعني ما قاله المعتزلة من ان معنى التكلم ايجاد الكلام
في غير الذات واضافته فان المتحرك من قام به الحركة لا من اوجده وليس في محل آخر خلاف
ما اذا سمعنا كلاما كقول القائم لنا قائم لشبهه بتكلم وان لم نعلم انه الموجد لهذا الكلام بل كان
عندنا ان موجده هو الله تعالى لا يوجب ما يرى اهل الحق واما الكرامية اي القائلون
بان الكلام المركب من الحروف والاصوات حادث قائم بذاته تعالى وهم المسمون قول الله
واما الكلام القديم عندهم فهو الله تعالى الكلم على ما قال في شرح المقاصد لعبارات

قالت الكرامية ان بعض العبرانيين نسخ بعض وان مخالفة الصورة لا تستلزم من مخالفة
الدليل وذهبوا الى ان المتكلم من الحروف مع حدوثه قائم بذاته تعالى انتهى كلامه فالمستفاد
من قال في الموقف في باب النسخ بحالة ان الكرامية زعموا ان كلام الله تعالى
الذي يحتاج الباري اليه في ايجاد الخلق وهو قوله كن او الارادة على اختلاف بينهم هذا
مذهب بعض الاشاعرة وهو عبد الله بن سعيد القطان وجماعة من المتقدمين قالوا
ان كلامه تعالى صفة واحدة لا تعدد فيه اصلا انما التعدد بحسب التعلقات الحادثة بحسب
حدوث المتعلقات وذلك فيما لا يزال قيل يرد عليه انه اذا كان الكلام النفسي
مدلول الكلام اللفظي لزم ان يكون متعددا والتعدد والانقطاع ومن ثمة ذهب الجمهور الى
ازلية التعلقات اقول هذا انما يلزم لو كان دلالته اللفظي عليه دلالة الموضوع على الموضوع له
وليس كذلك عندهم بل هو دلالة الاثر على المؤثر فلا يلزم من تعدد الاثر تعدد المؤثر والجواب
الحق اي الجواب الحق المطابق لمذهب الجمهور ان عدم جواز وجود الكلام مجردا عن
التعلقات في الازل لا ينافي ان يكون ذلك صفة واحدة حقيقية غير متكثرة بحسب
الذات فان التكثر بحسب التعلقات والاضافات لا يوجب التكثر بحسب الذات
وانما كان هذا الجواب حقا لعدم الاحتياج فيه الى القول بان دلالة اللفظي عليه دلالة الاثر
على المؤثر الذي هو خلاف الظاهر واستدرك على ما نقل عنه في الحاشية هذا الاعتراض
ليس بمختص بمذهب المحدث فلا وجه للاختصاص وهو الذي ذكره الشارح مع جوابه فلا يرد
لا يراد اللهم الا ان يراد تلخيص السؤال والجواب مع بيان الاصل انتهى كلامه يعني ان
هذا الاعتراض وارد على مذهب الجمهور القائلين بان تعلقات الكلام ازلية بان يقال
كيف يكون صفة الكلام في نفسها غير امر ولا نهي ولا خبر ولا يمكن وجود العام الا في ضمن
الخاص فلا وجه لتخصيصه بمذهب المحدث واجيب عنه بانه اذا ورد السؤال كما وقع فيما بينهم على
ان يعتبر حيث جعل حدوث الاقسام فيما لا يزال وجعل التعلق ازليا يلوح منه

شبكة الألوكة
www.alukah.net

ايراد السؤال عليه والجواب عنه بالمقابلة ومقتضاه الاعتراض على اشتباه النفي بالكلام
النفسي فان المعقول لا يخرج من هذه الاقسام ولا يوجد بدونها فكذا النفسي والافعل الاقسام
انواعا لصفة شخصية حالا او مقالا عليه فان الامر من حيث هو يعني ان الامر الذي هو الطلب
الطريق الاستعلاء من حيث هو كذلك غير الخبر الذي هو الاعلام من ادفع نسبة او
وقوعها من حيث هو كذلك يدل على ذلك اختلاف لوازمهما فان الاول غير محتمل للصدق و
الكذب بخلاف الثاني بخلاف الكلام مع قاله ان يقال انه اذا كان الامر من حيث
هو مغايرا للخبر يلزم ان يكون مغايرا للكلام لانه من الخبر على ما تقدم من انه صفة واحدة
شخصية لا تتكثر فيه بسبب الذات بل بسبب التعلقات فنقول لكم ان لا تقولوا بانقسام
الكلام الى الانواع المذكورة في الازل كما لزم لمن جعله في الازل خبرا او حاصل الدفع انه لا يلزم
من مغايرته لغيره مغايرته للكلام فان الامر من حيث هو كلام متخصص يعني انه هو ذلك
الصفة الشخصية الا انه حصل له خصوصية باعتبار تعلقه بالمامور به وهو لا يخرجه من كونه ذلك
الشخص ثم يخرجه من كونه متصفا بصفة اخرى من كونه خبرا او نهيا او استفهاما وما
ذكرتموه ان زيدا من حيث هو عالم يصدق عليه انه زيد ولم يخرج بهذا الاعتبار من كونه
زيدا ولا يصدق عليه بذلك الاعتبار انه زيد من حيث صفة اخرى كيفية كونه كاتبا او الشيء
ذلك ان هذه اضافات عارضة له غير داخلة في هويته فلا يخرج بهذه الاعتبارات عن
كونه ذلك الشخص ثم ان هذه التعلقات والاضافات متباينة فلا يصدق بعضها من
يصدق البعض الاخر قال الفاضل اليمني يرد عليه ان هذا لو تم لدل على كلية جميع
لفظ زيد الا ترى انه يصدق على كثيرين متقابلين بالعدد كزيد من حيث هو كاتب ومن
حيث هو عالم ومن حيث هو على غير ذلك من الاعتبارات التي لا يكاد ان تتهي و
لا يخفى انه ليس كذلك لان الصدق المغاير للمفهوم الكلي المعقول على كثيرين متقابلين بالعدد ان كان
مقولا وجوابا ما هو يعني انه يوصل منهما ما هو يعني ذلك الكلي جوابا منه لان يكون مقولا

محمولا عليهما والا لصح انه اذا قيل لك زيد كاتب والعالم انسان ما هو فقال في جوابه انه
انسان لكانه زيد على ما بين في موضعه لا يوجب الاتحاد والالزم اتحاد كل امرين
يشاركان في صفة وذلك بديهي البطلان ولو سلم فمحل البعض اعني ولو سلم ان الاستفهام
يوجب الاتحاد فمحل الامر والنهي والاستفهام والنداء مرجحا الى الخبر ليس ادق
من غيره اذ لا شك في وجود وقوع الاستلزام بين الكل اذ ما من خبر الا ويتلزم
الامر بالعلم بمضمونه والنهي عن العلم بخلافه وطلب الاقبال عليه كما لا يخفى وبعد هذا تأمل
الفاضل اليمني ان استلزام الاخبار للامر بخبرين والامين والواو في محرد الجواز
والامكان فهو غير مفيد وقد يقال في وجه الترجيح كل طلب في الكلام النفسي يحصل بحرف
في الكلام اللفظي فان قولنا امر حاصل بالمقدر في اضرب على ما بين في النحو
فيكون الامر مصدقا للنفسي فكذا في النفسي وانت خبير بان هذا انما يفيد الجزم
على ان المرجع في النفسي الفاظ غير متعين اعترض عليه بانا لا نسلم ان المتحقق في صورة
حصول الامر بين وامره ليس هو العزم على الطلب وتحليله هو ان ما في نفس الطالب
فلا شك في كونه متقابلا قبل هو محال لان وجود الطلب بدون من يطلب منه محال
محل كذا في شرح المواقف وفيه انه لا يكون محالا ان طلب منه ان يأتي بالفعل
حال عدمه وبانا اذا طلب منه ان يأتي به بعد وجوده فلا قبل فائق ان نفس الطلب
من المعدوم والكلام السلم الاتيان حال الوجود حتى يشكال ان المعدوم ليس
بشيء ومتهيء فانهم الغائب فلا يطلب الطلب والكلام المتقدم الاتيان حال الوجود من فهم
الطالب لا يحال يلزم مما ذكرت من ان في الصورة المذكورة العزم على الطلب
يقتضي ان لا يأمر النبي عليه الصلوة والسلام بشيء ولا ينهى عن شيء بل يعزم على الامر
والنهي بالنسبة اليه وانه قطعي البطلان ضرورة ان خطاب النبي عليه الصلوة والسلام
تام كلي مكلف بوحدة الى يوم القيمة وبذا وجب الاقتال ومقتضى حقانية ما ذكر

وثبوت الحكم لمن عداهم بطريق القياس بعيد جدا لانا نقول ٤ يعني ان خطابه عليه
الصلوة والسلام للعاجزين بالقصد الصراحة وللقادرين بالتبع والمعنى والمخاطب المعدوم منها
وتقابلين معنا فان القرآن ٤ يعني ان اطلاق لفظ القرآن شائع على ذلك
المؤلف عند اهل اللغة والقراء وعلماء اصول الفقه كتأليف كلام الله تعالى فانه والقرآن
كالقرآن مشتركان بين اللفظي والنفسي لكن المتبادر منه وعرفي عرف اهل السنة
والجماعة هو النفسي وقيل وجه السبق الذهني من القرآن الى هذا المؤلف ان المؤلف
اشهر بالقرآت المتعلقة باللفظ دون المعنى والقياني ٤ اي في ذكر الكلام بعد
القرآن تنبيه على ترادفهما كما يقال الانسان البشر فما خالك ولا يخفى ان النسبة التامة
لان قوله كلام الله عطف بيان لقوله والقرآن فانه يكون مستدركا بعد المقدم والواو
لتوضيحه لا بد له لان المقصد هو الحكم على القرآن بانه غير مخلوق لا على كلام الله وقد ثبت
دفع ما يقال انه اذا كان النقل منافيا للعقل كيف صرفه عن الظاهر مع انك قائل فانه
موهل المتكلم على من يثبت الكلام يلزم قيام الحوادث بذاته تعالى او لا معنى للكلام الا
المركب من الاصوات والحروف المشروطة وجود البعض بانقضاء البعض الاخر
وحاصل الدفع انه قد ثبت الكلام النفسي الذي ليس شأنه الحدوث فلا حاجة
الى العدول عن الظاهر وحمل المتكلم على موجد الحروف والاصوات يريد به الصفة ٤
دفع لما يقال من ان اتصافه تعالى بالاعراض يعني الابجاد وصحح وانام المطلق عليه تعالى لا باعتبار
معنى الاتصاف والقيام اذ المتبادر من اليوم الغد والطلاقة موقوف على اذن الشرع عند المتكلمين
خلافا للمعتزلة اذ قد ورد الشرع وحاصل الدفع ان المراد انه يصح وصفه الباري تعالى
باشتقاق من الاعراض المنوطة بسبب اللغة بان يقال ان الله تعالى اسود وابيض
وضرب وتكلم وتتحرك الى غير ذلك ولا شك انه غير صحيح بسبب اللغة الدليل على
ان يقال ليس الى الخبر اد صدا كذا فيه ٤ اي رأي المعتزلة ان ذلك الشخص متحرك بسبب

عليه ان ٤ يعني ان الله المتبادر من قوله واذا وصف بما هو من لوازم القديم يراد به النفسية
الموجودة واذا وصف بما هو من لوازم المحدثات يراد به الالفاظ المنطوقة ان القرآن للطيف
المشترك او الحقيقة والمجاز على المعنى النفسي واللفظي فاذا وصف بما هو من
لوازم القديم يراد به النفسي واذا وصف بما هو من لوازم المحدث يراد به اللفظي او المتنزل
او الاشكال ويرد عليه ان المقام تحقيق جواب السم على ما يدل عليه قوله وتحقيقه
وهذا جواب اخر لا تحقيق جواب السم لان حاصل جواب السم ان القرآن بمعنى الكلام
النفسي لوصف بكونه مكتوبا ومقروءا ومحفوظا ومسموعا باعتبار وجوده في الكتابة والتلاوة
والحفظ والسماع لا وصاف له باعتبار الامور الدالة عليه لا باعتبار حقيقة بل من قبيل الاوصاف
التي جرت على غير ما هي له كما يقال زيد مكتوب ومقروء ومسموع ومحفوظ باعتبار وجود ذاته
الدالة وحاصل جواب الشارح ان الموصوف بهذه الاوصاف اللفظي الحادث
دون النفسي القديم وانما قلنا ان الظاهر المتبادر من قوله واذا وصف ٤ لانه يكون توجيها
بحيث يكون تحقيقا لجواب السم بان يقال معنى قوله يراد به الحقيقة الموجودة ان اللفظ
في هذه الصورة ذاته الموجودة في الخارج من غير ملاحظة امر دال عليه او من قبيل وصف
الشيء بما هو آلة حقيقة بخلاف ما اذا وصف بما هو من لوازم المحدثات او لا بد فيه من ملاحظة
ما يدل عليه حتى يكون وصفه به لعلاقة الدالية والمدلولية فعلى هذا المعنى قوله يراد به الالفاظ
الالفاظ المنطوقة يراد به حقيقة من حيث يلاحظ معه الالفاظ المنطوقة او المتلفظة او
الاشكال المنقوشة فح يكون تحقيقا لجواب السم كما لا يخفى قال الفاضل البيبي لا اظن يريد
ولكان معنى قول الشارح وتحقيقه تحقيق جواب السم وليس كذلك بل هو جواب اخر
ان جواب السم لما كان بعيدا لخلاف الظاهر المتبادر الشائع نقال وتحقيقه اي تحقيق
الجواب بمعنى ولا يخفى عليك انه لو كان مقصود الشارح ايراد جواب اخر من شعبة المعتزلة
فلم يحتج الى ايراد قوله ان الله الخ وردا لذلك ٤ بل الواجب ح ان يقول وتحقيقه

وان لم يهجر المعنى الاول بالنسبة الى المعنى الاول حقيقة والى الثاني مجازا وكتب
القوم خلوة عن هذا البيان لاحاجة الى النقل ولا بيان قال وسلم فمنقول هذا لا بيان لا كونه
منقولا ومجردذلك لا يتم الجواب عن السوال المذكور لان لزوم المحال لا يكون مقصورا
لكونه منقولا بل مع كونه مجازا في المعنى الاول يلزم المحال ايضا كما تقرر في السوال والاخبار
في ان الهجر عن المعنى الاصلي غير معتبر في المجاز بل عدم الهجر معتبر فيه لا يخيل لفظ الوضع في
قول الشارح ودفعه لذلك شعر باعتبار الوضع في المعنى الثاني واعتبار الوضع ثانيا في
كونه مجازيا اذ لا وضع في المجاز لانا نقول تحقق نوع وضع للمعنى بواسطة علاقة المشابهة
بينه وبين المعنى الاول مع عدم ترك الاول لا ثانيا مجازا بالنسبة الى المعنى الثاني
وحقيقة بالنسبة الى الاول ولفظ الكلام على تقرير البشه كذلك فيلزم السفاهة انتهى
اقول كون لفظ الكلام كذلك على تقرير الشارح مما لا معنى قوله ودفعه لذلك شعر باعتبار الوضع
ان تعيين لفظ الكلام لذلك الا لفاظ لعلاقة الدالية والمدلولية ولا شك انه وضع شخصي
لكون كل من الموضوع والموضوع له معتبرا هو غير متحقق في المجاز والا لم يبق فرق بينه وبين
الحقيقة بل المتحقق فيه الوضع النوعي بمعنى ان الواضع وضع مثلا انه يجوز اطلاق لفظ
الدال على المدلول والكل على الجزء واللازم على الملزوم اذا وجد القرائن يرشد
الى ذلك تتبع كتب المعاني والاصول قال الفاضل الخبيصي والحق ان اعتبار العلاقة
يقتضي كونه منقولا لا مشتركا على ما هو الشهور قال في التلويح لا تعذر الا للافراد على ان
الناقل هل اعتبر العلاقة ام لا اعتبر الامر الظاهر وجود العلاقة بعدها فجعلوا الاول منقولا
والثاني مرتجلا فلزم في المرتجل عدم العلاقة وفي المنقول وجود العلاقة انتهى كلامه اقول
او عاران اقتضاء العلاقة كونه منقولا مشهورا لا شعار بعض ليس في الكتب المشهورة
شئ بين من ذلك النقل من النوع انا يدل على ان وجود العلاقة معتبرة في المنقول ولم
يوجد معتبرة في المرتجل ولا ان وجودها يستلزم كونه منقولا فلا كيف ولو كان كما

ولو كان مجرد العلاقة كافيا في النقل لزم ان يكون اللفظ المستعمل بعد المعنى المجازي منقولا
بتحقق العلاقة فيه كما لا يخفى تامل فيه فان المقام قد خبط فيه اولو الافهام وقد يجاب بما
اي قد يجاب عن الاعتراض المذكور بان تاخير الوضع الثاني معتبر في المنقول على ما هو
مقتضى النقل ومجرد اعتبار العلاقة لا يقتضي ان يكون الوضع الثاني متاخرا عن الوضع الاول
حتى يكون لفظ الكلام مجازا في اللفظ بمجازان يعتبر الواضع العلاقة بين المعنيين ويضع
لهما معا لفظا واحدا فيكون مشتركا لا منقولا كما لا يخفى وفيه ان اثبات شئ بمعنى في الجواب
الذي لا يكلف فيه ومجرد ذلك لا يدفع ما قال الفاضل المحشي ان العجب مما لم يعلم تحقق
الاشتراك فيكفيه الجواز ولا حاجة الى التزام اثباته تامل يريد عليه يعني ان اراد
بقوله اسم اللفظ والمعنى انه اسم لذلك الشخص القائم بذاته تعالى يلزم ان لا يكون
ما نزه ناه بل ما انزل على النبي عليه الصلوة والسلام كلاما ضرورة انه ليس ذلك الشخص فان
الاعراض لا تشخص تشخص الجمل وان اراد بالملفظ بان ما نقرؤه هو القران المنزل على النبي
عليه الصلوة والسلام المتحدى به بما قصر سورة حتى يكفر منكر كونه كلامه تعالى وان اراد به انه
اسم لنوع القائم بذاته اعني الالفاظ المخصوصة مع قطع النظر عن خصوصية المحل يلزم
ان يكون الملافظ على الشخص القائم بذاته تعالى من حيث خصوصية وشخصية مجازا
لكونه استعمال اللفظ في غير ما وضع له اذ لم يوضع اللفظ لذلك الشخص بخصوصه فصح نفي
كلام المدعى الشخص القائم بذاته حقيقة كما يصح ان يقال زيد ليس بانسان وهو ظاهر
الاستدلال وانما قيد بخصوصه لان اطلاق العام على الخاص لا بخصوصه بل باعتبار عمومه

وكونه مفردا من افراد حقيقة لانه استعمال اللفظ فيما وضع له على ما بين في مشرع الفصل
وفيه بحث لانه ان اراد بالصحة النفي في صدق النوع عليه فلزومهم اذ لا يصح سلب النوع
عن فرده وان اراد انه يصح نفي كون اللفظ القرآن موضوعا بازائه بخصوصه فلا نسلم
سلامة الملازم اللازم وان اراد انه موضوع بالوضع العام لكل واحد من الزمانيات
الشخصية القائمة بذات وذوات القرآء يلزم ان يوصف كلامه تعالى بالحدوث بمعنى
لحدوث الزمانيات القائمة بذوات القرآء ضرورة وجودها بعدها لم تكن وحدوث
حالها الضائع مع انه لا يقول بحدوثه اصلا بل يقول ان كل واحد من اللفظ والمعنى الاول
لفظ القرآن له قديم حيث قال القرآن اسم للفظ والمعنى وهو قديم انما الحدوث
العارضة له لا ذلك انه على هذا التقدير يلزم ان يكون اللفظ الذي وضع لفظ القرآن له
حادثا ضرورة ان الالفاظ القائمة بذوات القرآء حادثة سواء اعتبرت مع الترتيب
الوضعي او دونه لانها حادثة لحدوث القابل القائمة بذاته تعالى وبهذا اندفع ما قال الفاضل
البيبي من انه لا استحالة في وصف نوع كلام الله تعالى بالحدوث قال لم لجواز ان
بعضا منه قديم وهو الشخص القائم بذاته تعالى وبعضا حادثة وهو الاشخاص القائمة
بذوات الملفوظات فلا اشكال اصلا على ان هذه الاشخاص على هذا التقدير ليست
افرادا له بل المعنى التي وضعت لكل واحد منها بالوضع العام — ولا مخلص ع اي لا مخلص
من هذا الاعتراض الا بان يجعل لفظ الكلام مشتركا بين الشخص القائم بذاته تعالى
وبين النوع فح لا يكون الملائمة على ذلك الشخص بخصوصه مجازا ولا يكون كلامه تعالى متصفا
بالحدوث لعدم صدق النوع ضرورة تحققه في ضمن الفرد القديم القائم بذاته تعالى ازلا
ابدا انما الحادث الزمانيات المتشخصة بتشخصات المحال الحادثة نقل عنه بل لا
مخلص عنه الا بان يجعل مشتركا بين ذلك النوع والافراد الحاصلة ولا يلزم ان
يكون النظم المؤلف المعجز المنزل على النبي عليه الصلوة والسلام كلام الله تعالى حادثا

حادثا ليس لانك قد عرفت فيما تقدم ان لزوم ان يكون اتصاف الكلام على ما يقرره كل
منا بموضعه مجازا فصيح فضيه منه فزدك بالفل بالاجماع والقياس يلزم ان يوصف كلام الله تعالى
بالحدوث حقيقة بحدوث النظم المنزل على النبي عليه الصلوة والسلام قال بعض الفضلاء ما ملخصه
اختار الشق الاول وقال قوله كل واحد منها كان بالذات جزا القديم بذاته تعالى والحال
تغايره باعتبار تعلق قدرته تامل منه بشكل الفرق ع وكذلك يلزم ان لا يكون
النظم المتحدي مع كلام الله تعالى ضرورة ان مدار البلاغة على امور تقتضي ترتب الاجزاء من
التقديم والتاخير واجب بان نوعه ليس الا في الترتب المشتمل على الترتب الزماني
الذي يقتضي وجود بعض الحروف مع عدم التركيب وان الحروف بدون الهيئة و
الترتب الوضعي لا تكون كلمات ولا الكلمات كذلك بدون وجود الالفاظ المترتبة وهما
والحال مستحيلة ع حقا ان الوجه جري ما اعتاده لعدم مساعدة الالات لكنه ليس
كذلك في حقه تعالى بل وجودها مجتمعة من لوازم ذاته تعالى وليس امتناع الاجتماع
من مقتضيات ذواتها وفيه بحث اذ القول بالترتب الوضعي بين الحروف القائمة
بذاته تعالى غير معقول لانه انما يتصور في الجسمانيات ودون الحدوث والتلازم
الف مهما لا يرى ان الصور القائمة بالنفس الناطقة ليس بينها ترتب وضعي
وقد قال في الجواب ان انتفاء الترتب الزماني والوضعي لا يستلزم انتفاء الترتب
مطلقا حتى يلزم عدم الفرق لجواز ان يكون هناك ترتب ذاتي يتحقق به الفرق
وعدم الشعور به لا ينافي وجوده في نفس الامر اقول يرد على الجواب انه يلزم ان لا يكون
الكلام المنزل على النبي عليه الصلوة والسلام والمؤلف كل واحد منهما كلام الله لان الكلام على
هذا هو الالفاظ القائمة بذاته تعالى بالترتب الوضعي او الترتب الذي لا شعور به
وهو غير متحقق فيما ذكر لانه ترتب زماني وقد قيل في الجواب ان
ذلك الذاهب الى عدم الفرق مسلما فان حاصل تحقيقه ان كلام الله تعالى حادث بمعنى

الصفات ان استقام موصل الى انه موجود والفيارتي قال له يعني ان المقصود منها اثبات
انه فاعل سائر الصفات واما انه موجود وانه امر اختياري يعتبره العقل من نسبة
الفاعل الى المفعول وليس في الخارج امر زائد عليها فموجب اخر على انه لو تم طريق اثبات
وجود الصفات وزيادتها على انه تعالى عالم وقادر ومريد لا يفي الا بالاس الخمس
بالعلم والقدرة والارادة او حاصل ذلك الطريق يعينه الى اثبات وجود الكوني زائدا
على الذات بان يقال انه تعالى خالق كل شيء ولا معنى لخالق الا من اتصف بامر
فلا بد ان يكون امرا موجودا زائدا على ذاته تعالى كسائر الصفات وجاز ان يدفع
بانا نقبل ان غاية الامر ان يثبت الارتباط بين الذات وعلى تقدير التسليم كونه امرا زائدا على
الذات سوى القدرة والارادة يجوز ان يكون امرا اعتباريا ودعوى وجوب كون
كل ما به الامتياز والارتباط امرا خارجا غير مسموع مالم يقم عليه برهان وسيجيء تحقيق الوجه في
في امثال هذه المباحث غير معقول ووجه الاندفاع ظاهر لا ستره عليه ونحن لا
نعني ان كونيته لكل جزء من اجزاء العالم قديم والكون حادث الكون المتعلق الازلي
بوجوده في وقت مخصوص متوقف على وجود ذلك الوقت فيكون حادثا متعلقا
الكوني موجودا غير في الازل في وقت كون الشمس في الاسد متوقف على
تحقق ذلك الوقت فيكون حادثا الخ الكوني متعلقا به في الازل وهذا هو الذي
لا بد منه الا نسبية فانه يقبل ان يكون معنى عبارة المصور بكونيته الذي يتعلق بالعالم
وكل جزء من اجزائه في وقت وجوده فيه يكون راجعة الى ان تعلقاته حادثة على
حسب حدوث الاوقات ويقبل ان يكون معناه هو كونيته الذي تعلق في الازل بوجود
العالم وكل جزء من اجزائه في وقت وجوده فيه بكون تعلقاته قديمة ويكون حدوث
الكائنات بحدوث الاوقات ويرد على الاول ان يقال ان الفعل على الاحتمال الاول
ان اعتبر بالنسبة الى كل جزء من اجزائه عند تعلقه به متقدم بتوجيه يتعلق به

شركة الألوكة

وتوجيه بوجه الاشكال الثاني وحاصله منع الملازمة اي لم لا يجوز ان يكون قدم
الكونات بمعنى القول بتعلق وجود الكونات بالكوني قول بحدوثها اذ القديم الازلي
وجوده بلا مشاركة غير فاعل المختار من انه لا تصور منع الملازمة فان الكوني
نسبة تتأخر عن الكون عند القائلين بحدوث الكوني كما ان الضرب متأخرة
عن المضروب فلو كان الكوني قديما يلزم قدم الكون لان قدم السبب يستلزم قدم التسبيب
كما ان قدم الضرب يستلزم قدم المضروب فتوسط بعض اولا معنى لتأخر الكوني
عن الكون كيف وان يرجح فيما بعد على مذهب القائلين بكون الكوني امرا
انه عبارة عن تعلق القدرة على وفق الارادة بوجود المقدور في وقت وجوده ولا شك
ان ذلك التعلق متقدم على وجود المقدور ولعل ذلك المنظر دفع من تشبيه الكوني
بالضرب اذ ليس الاتي موجودا منه من قبيل الاضافات لانه كونه متأخرا عن الكون
مثل الضرب عن المضروب على ما صرح به بعض الافاضل في حل قوله ولا استدلال
القائلون الخ وقد يلوح في تشبيه قد يتوهم ان قوله ما يقال ليس جوابا عن استدلال القائلين
بل استدراك على قوله ان تعلق فانا لا نسلم لزوم ما ذكره وحاصله ان ترديد التعلق بين
استدعاء القدم او الحدوث قبيح غير متمثل لان تعلق وجود شيء كما يستلزم
احتياج الاول الى الثاني في الوجود فيستلزم الحدوث البتة او لا معنى للحدوث
الا الاحتياج الى الغير في الوجود وليس شيء مما يعني يلزم في توجيه ما يقال ليس بشيء
لان امثال هذه الترديدات كثيرة الوقوع في كتب القوم والغرض منه توسيع
الدائرة واحالة الاحتمالات العقلية بحيث لا يبقى للخصم مجال للكلام الا نرى انه قد ورد
والمراد وجود العالم بين التعلق بذاته او لصفة من صفاته وبين عدم التعلق مع ان
عدم التعلق عما لا معنى له او لم يكن يرجح احدهما في الكل بلا مرجح فقد سلم المعترض
الفاضل هذا الترديد حيث لم يتعرض له بقوله نعم انه يجوز ان لا يتعلق بجوز ان يكون

الجواب الزامي لا تسليم النقض ويكون التقريد مبنيا على ما هو مسلم عنده وهو الكائنات ما سوى
في نفس الامر فان النقض القائل بحدوث الكوين لقول ان الاحتياج لا يستلزم الحدوث
بل قد يكون الشيء مع احتياجه قديما حيث قال لو قدم الكوين لزم قدم الكونات مع
احتياجها الى الكوين قال الفاضل المحشي في توجيه العبارة اي يكون الجواب الذي
المذكور جوابا الزاميا فلا يلزم من يكون التقريد صحيحا فان الصحيح ان يذهب الى جميع
العقيدة الباطلة حتى يصح الالزام انتهى لا يخفى عليك انه على هذا التوجيه اذا سلم
الخصم وليس شيء الشيوع فائدة توسيعا للدائرة فلا معنى للعبارة ومن اصل ٤ يعني
من اصل ان المراد بالحادث ما يكون مسبوقا بالعدم ومخرجا من العدم الى الوجود وما
قاله يقال ان التقسيم على كل جزء من اجزاء العالم اشارة الى رد من زعم
قدم العالم بعض اجزائه كالسيولة والصورة لانه اذا كان معنى الحادث ما ذكر يكون
معنى الكوين الذي هو نفس الاحداث الاخراج من العدم الى الوجود فيكون
ردا على من زعم ان بعض اجزائه غير مخرجة من العدم كالفلك ما اذا كان معنى
الحادث المحتاج الى الغير في الوجود فانه يكون معنى الكوين الاحتياج الى الغير في الوجود فلا يصح
الرد على ذلك الزاعم لانه انما يقول بالحدوث بهذا المعنى ردوا ذلك اندفع ما قال
بعض الافاضل ان مجرد ان الحادث عندنا ما لوجوده بداية لا يوجب اضافة الكوين
الى كل جزء من اجزاء العالم ردا على من زعم قدم شيء من اجزائه لم يثبت ان
اضافة الكوين لوجب الحدث بمعنى ثبوت البداية للوجود وجه الاندفاع فلا
فسر ذلك البعض قوله ومن هنا الى قوله اي من اثبات اختيار الصانع كذلك
ولا يخفى انه يأبى عنه قول الشارح فيما بعد والا فهم انما يقولون بقدم بعض
ما سوى الله كما لا يخفى على اول الافهام جملة ٥ يعني ان الشرح جعل قوله وهو غير الكون كلاما
مستقلا بيانا لصفة ايجاد المختلف فعلا اما التريدية والاشعرية حيث وصلا الضمير

شبكة الألوكة www.alukah.net

عندنا دلالة لا يشوبها ريبة على انه لو كان صحة الجواب موقوفا على تسليم المقدم لالتزم الجواب بالامر
بقوله وهو كونه عالما وكل خبر من اخباراته تعالى وجوده انما كان المقدم لا يسلم كون الباري
صفة متعلق بالممكنات في وقت وجود ما بل عند نفس التعلق على ان عدم صحة الملازمة
التي ذكرها ذلك البعض بقوله والا لكان غيرا يعني لانه لو كان اضافة انه لا يستلزم المحذور وهو
الانفكاك من جانب واحد وهو لا يستلزم عدم الغيرية اذ لا يكفيه الملزوم من جانب واحد كما مر في
الزيدي مع العمل الجزئي والصفة الحادثة مع الذات فان اللازم من جانب العرض والصفة
متحققة مع انهما مغايران بالعمل والذات لا يخفى ان هذا المنع لا يصير اذ يكفي في الجواب ان
يقال وهو غيره لصحة الانفكاك بينهما من الجانبين فلنا فلا يكون اضافة عندنا كما مر
والا لامتنع الانفكاك حينئذ من الكون من غير ذكر نفي الغيرية بين والصفة الحادثة
لدوام الصفات المتجددة لذاته تعالى من كونه قبل شيء وبعده عالما وراز قا وميتا
ومحييا الى غير ذلك من الاضافات نظير ما قال الفاضل البيضي ان الصفات المحدثة
داخلة في العرض فذكر المستدرك قال في شرح المواقف من الصفات ما هي
غير الذات كصفات الافعال من كونه خالقا ورازقا ونحوها قبل عليه قائلا من جعل
قوله وهو غير الكون من تتمة الجواب باحثا على توجيه الشارح وحاصله ان الدليل لا يثبت
المدعى لان المدعى اثبات مغايرة المكون الذي هو مبدء الفعل للكون على ما يدل عليه
قوله هذا فان التكوين عند المعتزلة من يوافقه مبدء الفعل ولذا جعله صفة ازلية والازم
من الدليل هو مغايرة الفعل الذي هو اثره للمفعول ولو سلم يعني نسلم ان التكوين
نفس الفعل لامتنع ان يكون غيرا لامتناع الانفكاك عن الكون ضرورة عدم تحقق الاضافة
بدون المضافين ولو سلم غيريته بالمفعول يلزم ان يكون مغايرا للفاعل ايضا
لان الانفكاك من جانب واحد اعني جانب الفاعل تحقق هنا ايضا فيلزم ان يكون
الصفة غير الذات وهو خلاف ما تقرر عندهم من ان الصفات ليست غير الذات

ليست غير الذات ولا يخفى عليك ان المسلمين يريدون على الشارح ان كل الغير
على الاصطلاح بل على ما يقابل العين بحسب المفهوم كما يفصح عنه الدليل المورد في اثبات
الغيرية وقوله وهذا لكنه مبنية على كون هو وجعلها ايرادا على تقدير ان يكون قوله وهو غير
المكون من تتمة الجواب بجعل الغير على المصطلح على ما قاله المحشي المدقق ليس شيء
لان هذا الدليل اعني قوله لان الفعل مغاير للمفعول من الشارح وهو لم يجعل قوله وهو
غير المكون من تتمة الجواب ولم يجعل الغير على المصطلح وجوابه يعني ان هذا
الاستدلال مبني على مذهب القوم القائل بالتكوين على المكون وانه اضافة والفرض
منه الزامه وحاصله ان التكوين غير المكون لان المكونين على ما زعمت عين الفعل
والفعل مغاير للمفعول بالضرورة ويمكن ان يراد اي يمكن ان يقال في دفع
الاعتراض ان المراد بالفعل ما به الفعل ومبدءه اما حقيقة عرفية فان العقل والنقل
والتحقيق والاختراع والاحداث والتكوين والكون يدل على المعنى الاضافي لكن المراد
في اصطلاحهم مبدءه على ما مر واما مجازا نذكر اللازم وارادة الملزوم ويكون قوله كالضرب
تنظيرا لا تمثيلا حتى يرد ان الضرب ليس مبدء الفعل بل نفس الفعل فلا يكون موافقا
للمثل وقد عرفت انه على هذا الجواب من المحشي مبني على تقدير تسليم ان يكون
المراد بالغير المصطلح نقل عنه فان قوله ليس كذلك لان تتمة الانفكاك في جواب
صحيح من التسليم الاول وفي قوله والصفة الحادثة مع الذات انتهى كلامه والاظهر ان
يقول فان قوله على ان عدم الغيرية لا يكفيه الملزوم من جانب واحد جواب صحيح
من التسليم الاول وان لقوله حادثة متجددة لان الفعل بمعنى الاضافة المتباينة
لا وجود له في الخارج وكذا في الصفة الحادثة لذاته تعالى والا لزم كونه محلا للحوادث قبل
له صفات متجددة كونه قبل كل شيء وبعده وميتا ورازقا وخالقا والى غير ذلك
من الاضافات والاعتبارات اذ الاحتياج اليه يعني ان احتياج الكون الى الصانع

الى الصانع الموجد للتكوين والايجاد فامكان الايجاد عين ذاته يكون الكون محتاجا في موجده
الى ذاته اذ لو احتاج الى موجد غيره يكون الايجاد صفة لذلك الغير فلا يكون عين الكون
وهذا خلف فيكون مستغنيا عنه وقد بالاقتصار ذاته وجوده قبل تفسير التكوين بالايجاد
اشارة الى ان المراد بالتكوين الاضافة لا مصدرا فيكون هذا الكلام الزاميا ايضا
القدم اما لغوي اي يعني ان الاقدام اما خوذ من القدم اللغوي وهو بمعنى الزمان الطويل
المعبر عنه بالفارسية به پيش بودن فالمعنى انه اقدم من العالم واسبق منه بالزمان
بمعنى انه مضى عليه زمان طويل لم يمض على العالم مثله وهذا على التقديرين
لا يلائم خطاب لزوم قدم العالم واما من القدم الاصطلاحي بمعنى عدم سبق العدم فالمعنى قوي
قد ما ذا دلى من العالم وهذا على التقديرين يلائم خطاب لزوم قدم العالم فان التكوين اذا كان
نفس كيون قديما الا انه لا يكون قديما كالواجب لانه قديم بالتكوين لان وجوده به فلو
ان يلاحظ الكون بعنوان كونه عين التكوين في حكم العقل بكونه قديما حتى لو نقل من
الملاحظة لا يحكم العقل بقدمه بخلاف الواجب تعالى فان ذاته علة مقتضية لوجوده فلا
حاجة في الحكم بقدمه الى ملاحظة ذاته بعنوان امر اخر لو نقل منه لم يحكم بقدمه فيكون الواجب
اشد واقوى قدما عند العقل وهذا على طبق ما قال الحكماء ان الموجود الذي وجوده يستفيد
اقوى موجودية من الموجود الذي وجوده مقتضى ذاته اذ لا يمكن تصور المفوض الوجود
منها بحالة في الخارج فتدبر ولا تلتفت الى ما قال الفاضل الخشع من ان كون الواجب
اقوى قدما محل بحث وذلك بحكم يعني كون القيام العالم على الوجه الاوفق والاصح
والاجلى وجهه كون صانعه قادرا مختارا اذ لم يذهب الاصحاب من الضروري فانه اذا كان
موجبا لم يكن على الوجه الاصلح بل على الوجه المتعين الذي لا وجه وراءه وهذا لكن دفع
الضرورة في محل النقاشة حضوصا اذا ادعى الفهم ان مصدره اذا كان كما لا من جميع
الوجوه يكون اثره ايضا على الوجه الاكمل غير مسموع لانه لا بد ان يدل

نعم لا يبعد المناقشة باحتمال الواسطة بان يقال انتظام العالم على الوجه الاكمل انما يدل على
كون موثره عالما قادرا مختارا ولم يقتض ان يكون الواجب كذلك اذ يجوز ان يكون
ذلك الموثر وسطا مختارا صادرا عن الواجب بطريق الايجاب والجواب بان ما سوى
الحادث فلا يكون استعداده الا بطريق الاختيار عن تام لانه مبني على اثبات حدوث
جميع ما سوى الحدوث ولم يثبت بعد بل انما يثبت حدوث ما ثبت وجوده من الممكنات
واستدل عليه بعض الاكابر بان كل ما سوى الواجب تعالى ممكن وكل ممكن مفتقر الى
الموثر وكل مفتقر حادث لان تاثير المؤثر فيه بالايجاد ولا يجوز ان يكون حال البقاء
لاستحالة ايجاد الموجود فبقي ان يكون اما حال الحدوث او حال القدم وعلى التقديرين
يلزم حدوث الاثر وفيه انه لم لا يستلزم وما القول بحدوث مفاتة تعالى او القول
بانها واجبة بالذات وكلا الامرين مشكل اقول اشير الى ما اي التفسير تفسير الردية بالانكشاف
الى ان الردية مصدر مبني للمفعول بمعنى كونه تعالى مرئيا لان الانكشاف صفة المرئي
او مصدر مبني للفاعل اي كون الشخص رائيا صفة الرائي وانما حمل الشارح على الاول
مع ان الثاني متمثل الثبات لصدوره منه من غير تقدير في العبارة ولانه المتنازع فيه
لان الخصم انما يدعي الملائم من جانب المرئي والامكان كل منهما لازما للاخر فعلى هذا لا يكون قوله
واثبات الشيء الضا مصدرا مبنيا للمفعول اي كون الشيء ثبتا لكن قوله فما بعد
وما بعثته اليه حالة مخصوصة على المساواة بالردية يدل على انه مصدر مبني للفاعل ويمكن
ان يقال تفسير الردية بالانكشاف تفسير باللازم فلا حاجة الى التاويل ويكون
موافقا لما في شرح المقاصد انا اذا رأينا الشمس سجد او رسم كان نوعا من المعرفة
ثم اذا اعتبرنا وجدنا كان نوعا اخر من الادراك فوق الاول ثم اذا تفكرنا الفينا كان
اخر من الادراك فوق الادراكين سميناه بالردية هذا هو الامكان اي يعني
عدم العلم بانتفاء هذا بعد التخلية عن الامكان المفسر بعدم الدليل على

ان العقل للمتبع الذي يكون العلم باستناعه سببيا او اصدق عليه ان العقل بعد التخلية وعدم
ملاحظة الدليل لا يحكم باستناعه وهو ممنوع على المنع قائل بامكان الرؤية بعد المعنى
فانه لقول ان العقل بعد التخلية لا يحكم باستناع الرؤية لكن بعد ملاحظة الدليل من كونه تعالى مبرا
عن المكان والجهة وعدم كونه جسما كيفيا بالعوارض التي هي شروط الرؤية يحكم باستناعه
انا نمنع في الامكان الذاتي المقابل للاستناع المفسر بان لا يكون الوجود والعدم
مقتضى الذات فالصواب ان يقول ان العقل اذا خلى ونفسه يحكم لعدم استناع رؤيته
ويمكن ان يقال ان الامكان الذهني كاف في هذا المقام وان غفل عنه السلف
الكرام لان العقل اذا لم يحكم باستناعه بعد التخلية علنا بالظواهر الدالة على الوقوع عالم يقم دليل
على استناعه اذ لا يكفي صرف الظواهر والتوقف فانها مجرد احتمال ان ليقم دليل عقلي
على استناعها فعلم ان عدم الحكم العقل بالاستناع بعد التخلية كاف لنفي العلم في المقام
ويؤيد ذلك ان القوم لم يتوقفوا لاثبات الامكان في سائر السمعيات كالسمع
والبصر والكلام وعذاب القبر وغير ذلك بل الكفوا على انها امور ممكنة اخبر بها الصادق
ومن اراد الاستماع فعليه البيان وبالجملة ما احسن الشارح في اختيار مسلك المجوزين
يريد عليه ع اي ان الاولى بالفرق بالبصر الفرق برؤية البصر بين جسم وجسم
وعرض وعرض بنحو حاضر ة قبل الاولى خرج الدليل اذ البصير الكلام كذا انا قائلون
برؤية الاجسام والاعراض لانا نفرق بالرؤية بين جسم وجسم وعرض وعرض
فلكانا مأخوذتين برؤية البصر فظاهر بان والخفي فاده وان الاولى الفرق باتصال
البصر بنحو لا يفيد في اثبات المقصد اعني كون الاجسام والاعراض مرئيين فانا نفرق باتصال
البصر بين الاعمى والاقطع مع عدم كونهما مرئيين لدخول العدم في نحو جهاته انها عبارتان عن
عدم البصر وعدم اليد والتحقيق ان الفرق بتوسط استعمال البصر لا يستلزم كون
الفرق ببصر او ان يكون البصر عارضه وبتوسط ذلك الادراك الفرق العقل

يفرق العقل بينهما من امر اخر قيل ان الضرورة قاضية بان الرؤية لا تتعلق الا بالموجود
ولا اختصاص لها بشيء من الاجسام والاعراض وبهذا القدر يحصل السطر وفيه ان كون
الحكم لعدم اختصاص الرؤية بشيء من الاجسام والاعراض ضروريا محل تامل كيف
وقد ذهب كثير من العقلاء الى ان المرئي هو الاعراض من الالوان والاضواء
وغير ذلك على ما بين في محله يريد عليه ع يعني ان العلم اذا تعلق بالمطلق الاعم كون
الشيء شاغلا للحيز سواء كان بالذات او بالعرض والوجوب بالغير كونه مقابلا
للمرئي بل الامور العامة الشاملة كلها مشتركة فيها فيجوز ان يكون علة صحة الرؤية
واحدا منها قال الفاضل المحشي في كون وجوب الوجود علة الرؤية لا يخفى المعلل
لان فيه ثبوت العلم وهو صحة الرؤية الواجب لتحقق وجوب الوجود وما كونه بالغير
فهو امر اعتباري محض فلا يصلح علة لصحة الرؤية ومتعلقا بها انتهى كلامه وفيه انا لا نم
ان كونه بالغير امر اعتباري وعلى تقدير التسليم فيجوز ان يكون شرطا لعلية
الوجوب اجيب بما مر من انا نم بالضرورة مدخلية الوجود في العلية ولا يخفى ان
هذا القدر لا يثبت العلية فانقلت يمكن الجواب على تقدير تسليمه انا ندفع النقض
بالامور الشاملة للمعدومات بانها كالماهية والمعدومية لا المعدومات الشاملة
للجواهر والعرض فقط كالمعقولية والكثرة مثلا والجواب الاسم لمادة الشبهة
كما سيجيء من الشارح من ان المراد بالعلة متعلق الرؤية ولا شك ان الشيء
من الامور العامة لا يصلح متعلقا بها لكونها امورا اعتبارية غير موجودة في الخارج
قلت يجوز ويلفى بجوز ان يشترك جميعه واحد من تلك الامور الشيء من خواص
الممكن الوجود كما لا يخفى على ذوي الفطن والعدم الى ذاته الى فرد ذلك
فلا يلزم تحقق ذلك الامر من حيث كونه علة للرؤية في الواجب والمعدومات
ولا يلزم صحة رؤيتها وبما ذكرنا ظهر فساد ما قال الفاضل المحشي وانا نقوله يجوز ان

يشترط في شيء من خواص الوجود الممكن لدفع ما ذكره فيما بعد من ان امتناع وجود الرؤية
لفقد شرطه او وجود مانع لا يمنع الصحة المطلوبة او لم يحل شيء من خواص الموجود
الممكن شرطا لوجود الرؤية حتى يتم ما ذكره بل شرطا لعلية ذلك الامر لا شك
انه اذا كان شيء من تلك الخواص شرطا للعلية لا يكون ذلك الامر حين
العلية متحققا في الواجب فلا يلزم صحة رؤيته وانما لو علت اي يعني لو كان علة صحة
الرؤية الامكان لصح رؤية المعدوم الممكن لتحقق الامكان فيه لكنه مخالف للضرورة
ورفيه نظر اذ لقائل ان يقول ان يشترط علية الامكان لشيء من خواص
الموجود كما اشير اليه انفا التاسع مفهوم هذا الكلام من السيد الشريف يعني على
ظاهر ما يفهم من عبارة المواقف من قوله وهذه العلة لا بد ان تكون مشتركة والا لزم تعليل
الواحد بالعلل المختلفة وذلك غير جائز كما مر في مباحث العلل انتهى ولا ان العلة هنا بمعنى
المؤثر بل بمعنى متعلق الرؤية كما سيجيء يعني ان العلة لا بد ان تكون مؤثرة وان تفهم
صحة ثبوت نقيضه فرع ثبوت المثبت له فلا يتصف به العدم الصرف ولا ما يتركب
منه ومن قبيل ان الرؤية لا تتعلق بالمعدوم لامكان توهمها في نفسه لكن لا يتم الا بالكلام
الاتي ويرد عليه اي يعني ان الدليل المذكور انما يدل على انه لا يمكن ان يكون العدم
نفس العلة الفاعلية او جزءها لا يدل على انه لا يمكن ان يكون نفس العدم شرطا لها
يجوز ان يكون الوجود شرطا لحدوث او الامكان علة للرؤية فلا يثبت صحة
رؤية الواجب نقل منه وان خبر بان احوال الشرطية لا يقتصر على العدم بل يجوز ان
يكون باحتمال ان يشترط علية الوجود لكل ما يخص بالممكن انتهى وفي هذا كلام ان ما ذكره
الفاضل المحشي في دفع هذا الايراد من انه لا يصح ان يقال ان المراد بالعلة متعلق الرؤية
والقابل كما مر لا خفاء في لزوم كونه موجودا بما ذكر في شرح المواقف ويؤيده ما ذكر
في شرح المواقف ايضا ان المراد بالعلة صحة الرؤية ما يمكن ان يتعلق به الرؤية لا ما يوجب

لا ما يؤثر في الصحة واحتياج الصحة الى العلة بمعنى المتعلق ضروري ويلزم ايضا ما ذكره ان
متعلق الرؤية امر موجود لان المعدوم لا يصح رؤيته قلنا انتهى كلامه لا يدفع الايراد المذكور
اذ يجوز ان يكون امر موجودي من خواص الممكن شرطا للوجود على ان حمل العلة
هنا على المتعلق حاد عن منهج الكلام على ما مر في الحاشية السابقة فان امتناع
تعليل المقدمة الممنوعة تقريره ان هذا الامتناع على تقدير ثبوته لا يغير فان امتناع وجود
اي يعني امتناع الرؤية موقوف على ثبوت كون الشيء من خواص الممكن شرطا
امر من خواص الواجب بالفاء ولم تثبت وعلى تقدير ثبوته لا يغير فان امتناع وجود
الرؤية لفقد شرط او تحقق مانع لا يمنع العلة السلامية امر الصحة بسبب الذات
مع قطع النظر من الامور الخارجية يرد عليه اي يعني ان حاصل هذا الكلام هو ان متعلق
الرؤية مشترك بين الجوهر والعرض بحسب الواقع فان غلامه ان متعلق الرؤية
وجودي وليست في صورة رؤية الشيخ من بعد حضوصية الجوهر والعرض بل الوجود
المطلق وهذا لا يدفع الاعتراض المذكور بقوله فالوا حد النوعي اي من الطريق المذكور بانا
قاطعون برؤية الاعيان اذ غلامه انا لانا نم انه لا بد لحكم المشترك من علة مشتركة
انا لا يجوز ان يكون ذلك الحكم واحدا نوعيا فيعلل بالمختلفات فلا يسلم علة مشتركة
ورفعه انا نكون باثبات المقدمة الممنوعة وهي انه لا بد لحكم المشترك من علة مشتركة
ورفعه انا نكون باثبات المقدمة الممنوعة وهي انه لا بد لحكم المشترك من علة مشتركة
والكلام المذكور لا يثبته فانه انما يدل على ان علة امر مشترك في الواقع لانه لا بد ان يكون
مشتركا واجيب بان هذا جواب تغيير الدليل وسوء تافهم فيما بينهم وليس بجواب الطريق
المذكور بحيث يندفع عنه الاعتراضات حتى يرد ما ذكره المحشي وفيه بحث اذ قوله بان
المراد بالعلة متعلق الرؤية والقابل انا لا نخفا في كونه وجوديا بما يدل دلالة جلية على
ان الجواب تغيير للطريق السابق بحيث يندفع الاعتراضات وليستلزم استدراك

عطف على قوله لانه يمنع بيني ان هذا الكلام يستلزم ادراك النقوض للامور الرديه الوجود
والعوض ولاشتراك الصحة بينهما ولاستلزام الاشتراك في المعلول اذ يكفي ان يقال
اذا دار انما يدرك منه الالهية ما دام كونه موجودا من الموجودات ولذا قد لا نقدر على
تفصيل ما فيه من الجواهر والاعراض ثم ان متعلق الرديه اولا وبالذات هو الهوية
المطلقة وهي مشتركة بين الواجب والممكن فيصح ان يرى ولا حاجة الى المقدمات
المذكورة كما لا يخفى وبهذا اندفعت كلام المحشي وتفاصيل المحشي هنا كلام لا طائل تحته كما لا يخفى
بادنى تامل وان يعلم ما هذا الرد ذكره السيد السند في شرح المواقف وحاصله
ان مفهوم الهوية اللطيفة المشتركة بين الهويات امر اعتباري كمفهوم المفهومية والانية
فلا يصح ان يكون متعلقا للرديه والا لزم صحة رديه المعدومات بل المرئي من الشيخ
البعيد هو الخصوصية الموجودة فيه الا ان ادراكها اجمالي لا يمكن به على تفصيلها فان
مراتب الاجمال لا يمكن به على تفصيلها فان مراتب الاجمال متفاوتة قوة و
ضعفا فليس كل اجمال وسيلة الى التفصيل الا يرى ان قولنا لكل شيء شيء كذا فعل
ادراك الخصوصية مدخل في الرديه فلا يصح رديه الواجب ثم اعلم ايضا ان الدليل المذكور
لاثبات صحة رديه الواجب ينقوض بصحة الملموسية فان الدليل المذكور بعينه جار فيها
مع امتناع كون الواجب ملموسا والفرق بان الملموسية مشتركة بين الجوهر و
العرض لانها تتحقق بالمس بين جسم وجسم فانا نمنع الدليل من العوض والدليل
من الاصول وليس الاول والعوض موجودين فانا نمنع بالجسم لانا نقول ان الجسم تركب
من الجواهر الفردة فليس الاول والعوض ليس الجواهر التي تركب منها الجسم
وكذا نفرق بين عرض وعرض بالمس فانا نميز الرطب من اليابس والخشن
من الاملس فالملموسية مشتركة بين الجوهر والعرض ولا يلزم كون المشترك في
علة فانها مشتركة وهي ليس الا الوجود وما ذكرت فانك لم تعرف ما قال الفاضل

قال الفاضل المحشي لكن ان يقال ان صحة الملموسية متفرعة بالاعراض فلا تقتضي
لصحة الملموسية لعدم جريان الدليل فيها لان الدليل الذي اورد على رديه الاعيان
غير بعينه في الملموسية الاعيان بل قامت على ما حررنا فان تم في الوضعين والا
فلا اجاب عنه بعض الفضلاء بانا نلتزم صحة الملموسية للواجب فان ما تقرر من
الشيخ الاشعري من انه يجوز ان يدرك كل جاسة ما يدرك بالاخرى يفيد استلزام صحة الابصار صحة
الملموسية الا انه لم يرد النقل بالمس
ليلتفت الى البحث من صحة رؤيته فيجاب بان ما ذكره يقتضي صحة الرؤية والمشمومية
والمذوقية وهو سفسطة لا يقبلها الطبع السليم ولذا قال في شرح المقاصد
وامثال النقض لصحة الملموسية تقوي والانصاف ان منع هذا الدليل على
ما يرد عليه ع يعني انا لا نسلم ان المعلق بالممكن ممكن فانه صحيح اذ يقال ان العدم المعلول
العدم العلة اذ ضياع العلة فقد يكون منع العدم مع امكان عدم المعلول في نفسه لصفات
بالنسبة الى الذات والعقل الاول بالنسبة اليه عند الكل ويجوز ان يكون الرؤية
المتعلقة متعلقا بالاستقرار الممكن والسر فيه جواز تعليق المنع بالممكن ان الارتباط
بين المعلق والمعلق عليه انما هو بسبب الوقوع يعني ان وقع عدم المعلول وقع عدم
العلة والممكن الذاتي قد يكون منع الوقوع كالمنع الذاتي يجوز التعليق بينهما بسبب
الوقوع وليس الارتباط بينهما بسبب الامكان حتى يلزم من امكان المعلق عليه امكان
المعلق اجيب بان المراد بالممكن المعلق عليه الممكن بالصرف الخالي من الامتناع
مطلقا ولا شك ان امكان عدم المعلول المعلق عليه بهذا المنع عدم علته ليس
كذلك بل التعليق بينهما انما هو بسبب الانتفاع بالغير فان استلزام عدم الصفات
او عدم النقل الاول عدم الواجب من حيث ان وجود الكل منها واجب وبهذا
يمنع وجود الواجب وانما يلتزم ذاته مع قطع النظر عن الامور الخارجة فلا يلتزم

بخلاف استقرار الجبل فانه ممكن صرف يمتنع لا بالذات ولا بالغير فلم يتعلق
بان المعلق عليه استقرار الجبل بعد النظر الى الفاروعين تعلقت ارادة الله
بعدم استقراره عقيب النظر استحال استقراره والمكان بالغير فليس شيء
لان استقرار الجبل حين تعلقت ارادته تعالى بعدم استقراره اما ممكن بان
يقع بدله الاستقرار واما المحال استقراره مع تعلق ارادته بعدم الاستقرار
كي يتضح منه بيان الشق قال الفاضل الشيء والحق ان التركيب اذا لم يصح
في اللغة بل الصحيح ان يقال ان العدم العلة العدم المعلول وليس لشيء ان
لا شك في صحة قولنا اذا انتفى اللازم انتفى الملزوم مع انه قد يكون الملزوم ممتنع لا
لانتفاء قيل ان سلمنا ان الارتباط بينهما بسبب الوقوع لكنه اذا فرض وقوع
الشرط الذي هو ممكن في نفسه فما المانع ان يمنع الشرط فيكون الجزاء كذا والا
فلا معنى للتعليق واجيب الشرط والشرط وفيه بحث لان الارتباط والتعليق
بسبب الوقوع في نفس الامر لا الفرض فيجوز ان يفرض وقوع الشرط
مع عدم وقوع المشروط تأمل ومنها الرديئة اي يعني ان الرديئة في الراي
اي بنفس العلم الضروري اي ما يكون حاصلا بالنظر فقد يطرأ عليه الزوال وارادة الملازم
وذلك شائع يعني رب ارني انيك انظر اجعلني عالما بك علما ضروريا وهذا
تأويل لما يخطر من بعده واجيب بان النظر هو يعني لو كانت الرديئة بمعنى العلم الضروري
لكان النظر المذكور بعده ايضا بمعنى وليس كذلك فان النظر الموصل بالفرض هذه الرديئة
لا يقبل سواء فلا تشترك بالاحتمال مع ان طلب العلم علاوة اي على ان طلب العلم الضروري
يدل على ان موسى عليه السلام لم يكن عالما به ضرورة مع انه ينافيه ذلك بعيد معقول
لان الانبياء وان علموا بالله تعالى علما ضروريا بحسب مراتبهم لكن ذلك لا ينافي طلب المراتب
فوقه عليه اي يدل الطلب ان المراد من العلم بموسى تعالى الرديئة به الطلب

الطلب لا يقتضي العلم بالجهة الرديئة بل العلم بوجه ما فان من يحاكم من وراء الجدار
يعلمه بوجه كلي لا بهويته الرديئة قيل ان اريد بهويته الرديئة انكشاف هويته فلا يضر
موسى عليه السلام انكشاف الشاهد بهذه الهوية فيجاب ان اريد دفع الغرض الانكشاف
فلا بد من تصوير وبيان امكانه في حقه تعالى وتنزيهه عن ذلك وعدم تنزيهه فغاية ما يتم
تم الكلام الاول اعني المراد بالعلم بهويته الرديئة بوجه انكشاف هويته على وجه خرق
لم يكن عند العقل صدقه على كثيرين كالماء المركب من الهيدروجين والاكسجين
في حقه تعالى لانه قادر على ان يخلق في العبد علما ضروريا بهويته الرديئة على الوجه الجزئي بدون
استعمال الباصرة كما يخلق بعده في عدم تنزيهه الطلب فان الطلب انما يقتضي العلم
بالمطلوب بامور كلية تكون صدقا على كثيرين عند العقل والكلام في الفاعل المختار
شخص واحد فهو من قبيل التعقل وبما ذكرنا اندفع ما قال الفاضل اللبيب ان المراد العلم
بهويته الرديئة على الوجه الاجمالي فهو حاصل في الطلب الغائي وان اريد من حيث الهوية
فهو لا تحصل الا بالتعريف الاحساس لانا نعلم انه لا تحصل بدون الاحساس اذ ليس
المحسوس مدخل في العلم بل هو لتخصيص خلق الله تعالى على القاعدة المقررة من الشيخ الاشعري
فيجوز ان يخلق ذلك العلم الجزئي في نفس الناظر بدون الاحساس كما لا يخفى
روي ان موسى عليه السلام روي انه تعالى امره ان يأتيه في سبعين من بني اسرائيل
فاختار من كل سبط ستة فزاد اثنان فقال ليتخلف منكم رجلان فتشاحوا فقال
ان من تعداد جبرئيل فرضي فقد كان يدوضع ذوب مع الباقين فلما ذهبوا من الجبل عجلوا
عليهم فدخل موسى عليه السلام بالغام وخر ساجدا فسمعوه تعالى يكلمه بامره ونهيه ثم
انكشف الغمام فاقبلوا عليه فقالوا لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة كذا في انوار التنزيل
فعلم انه ارتداد اي فعلم من هذه الرواية ان هؤلاء السبعين الاخرين مع موسى عليه السلام
ارتدادا وكفرا بعد ما نوا من اخبار المؤمنين فلا يرد الاشكال الذي اورده الشيخ

اصلا لانا نختار انهم كانوا كذلك ومن لم يوقف على هذا لم يتمكن من الجواب عن السؤال
تعالى عن ذلك علوا كبيرا ولا يجوز ان يكونوا غافلين في وقت السؤال ساهين عن الجواب
جانب قدسه تعالى عن ذلك علوا كبيرا وهو يسمع الاسرار والنواجي حين السجدة وفي
القيام كذلك يجوز ان يسمعوا بعد الجواب ثم يتوقف على صدقه عليه السلام لو كان الغافلون
عن ذلك الكفار الذين لم يحضروا وقت السؤال ولم يسمعوا الجواب على ما مر في موضع
المواقف وما قيل ان السجدين وان سمعوا الجواب لكن موسى عليه السلام
لم يتعجز بان السمع كلام الله تعالى فيتوقف على تصديقه نفسه انا لا نسلم ان كون السمع
كذلك هو الكلام الله تعالى موقوف على اخبار موسى عليه السلام فان فيه علامات تدل
والدليل انه ليس من جنس العلوم البشرية لعدم الترتيب والاستماع من جانب الحق
سبحانه وتعالى بل يسمع كما يشاء ويريد والعقل قليل في وجه حل الاشكال الجليل ولم
يحضرني في توجيهه مقالات لكنها تعتقات تركتها مخافة التطويل قوله عند المعتزلة ان
يعني عند المعتزلة ان الجواز انما هو في هذا النوع من الرؤية التي يخلقها الله تعالى
في الحيوانات بل يجوز ان يخلق الله تعالى هذا النوع من الرؤية بالكشاف
عنده كالمبصرات الجسمانية اذ لا يجوز عندنا انه لا يجوز ذلك والنزاع لنا معكم في
النوع الاخير من الرؤية الخالية في المقعرة والماهية واللوازم والشرائط المعتبرات
عندكم بالانكشاف في التمام وعندنا بالعلم الضروري كذا في شرح المقاصد قوله
الكلام يعود نزاعهم في هذا النوع من الانكشاف انما يصح لو جوزوا ان يحصل الانكشاف
التام البصري بدون الشرائط المذكورة لكن الظاهر من مذهبهم عدم جواز ذلك حيث
قالوا الادراك البصري مشروط بالشرائط فالنزاع اذن معنوي لان
الضروري عندهم هو العلم بهوية الخاصة بدون توسط الابصار وعندنا الرؤية
بحر الادراك بالبصر بدون الشرائط المذكورة وهم يكذبونه فتوقفه عندهم على الشرائط

على الشرائط المذكورة وهم يكذبونه لتوقفه عندهم على الشرائط المذكورة والحاصل انهم
معترفون بالانكشاف التام العقلي ومن اثبات الانكشاف التام الحسي وهم
ينكرونه فالتحاكم المذكور تحاكم من غير تراض الخصمين قوله عليه يعني ان الالزام الشرطية
المذكورة بقولهم لو امتنعت الرؤية لما حصلت التوبة بها فان امتناعه ممنوع بل يحتمل ان
يكون في صورة الامتناع اقوى في المدح وعدم مدح المعدوم بعدم الرؤية لانه لا مشاهدة
بل لاشتمالها على العدم الاري ان كل نقص يجوز ان يكون بعد النفي الخاص من
صفات النقص الا يرى ان الاموات والارواح يكمن ان يرتفع بهما مع انه لا يفيد اتصافها منهما
المدح بكونها معرفين بعلامات النقص من الحدوث والامكان والتجدد والتغير
في ذلك ان الموصوف اذا كان كاملا من جميع الوجوه يكون كل ما ينفي عنه من صفات
النقص دلالة على كماله من جميع الوجوه فتفيد ذلك النفي المدح بخلاف ما اذا كان
ناقصا فانه يجوز ان يكون النفي معقبة كما في نفي عنه كما في صفات اخر من صفات
الكمال ويكون النقائص سمات النقص فلا يفيد المدح والحق ما ذكرنا ان اتساع
الشيء لا يمنع المدح بنفيه اذا كان من صفات النقص بل الامتناع يدل على
كمال المدح فانه اذا كان المنفي من صفات النقص فكلما كان النفي اقوى كان
المدح اقوى الا يرى انه تقدر المدح بنفي الشريك والولد في القرآن العظيم مع امتناعهما
في حقه تعالى واما الكسب ع وهو ما سيورد انكم اثبتم للعبد كسب الافعال الاختيارية
فنقول لو كان العبد كاسبا لافعاله لكان عالما بتفاصيلها حذرة ان كسب الشيء
بالقدرة والاختيار لا يكون الا بعد العلم بذلك الشيء بالتفصيل واللازم باطل
والملزوم مثله وحاصل الدفع ان الكسب بكفيه القصد والعلم الاجمالي ولا حاجة الى
العلم بتفاصيل الكسوب ولا شك في كون العبد عالما بافعاله على سبيل الاجمال
والحاصل انه ع يعني حاصل الجواب انه فرق بين الكسب والخلق فان

الخلق يقتضي العلم التفصيلي دون الكسب لان الخلق افادة الوجود وهو موقوف على العلم
التفصيلي لان الايجاد والافناء ما لم يتميز عما لا يتأتى به لم يمكن وكذا كل فعل من افعاله يكون وقوعه
على وجوه مختلفة واختيار بعضها لوقوع ذلك المعين لاجل القصد بخصوصه والقصد بخصوصه
بخصوصه موقوف على العلم به كذلك لان القصد الجزئي لا ينبعث من العلم الكلي كما
يشهد به البداهة بخلاف الكسب فانه صرف القدرة والارادة نحو المقدور من غير ان
يكون له تأثير في ايجاده فيكفيه العلم الاجمالي هذا ما قيل والحق ان بيان الفرق بين الخلق
والكسب في اقتضائهما العلم مشكل على انه على تقدير تمامه لا يفيد اذ للمعتزلة ان يقولوا
ان العلم بالتفصيل انما يشترط في الخلق الكامل دائما في الخلق الناقص الذي يتصف
به العباد فيكفيه العلم الاجمالي وقول لا اشكال لان العلم انما يجب الموقوف تعلق القصد
عليه ولا شك ان قصد العبد انما يتعلق بالفعل بوجه عام مبادي وجوده بل قصده العبد يتعلق
به العلم بخلاف الخلق فانه اعطاء الوجود للامر خارجي فما لم يتصور بوجه جزئي لا يتعلق
الارادة به فلا اشكال في الخلق وانما ان الخلق الناقص لا يقتضي العلم بوجه جزئي
لمكابرة ممنوع لان القصد ما لم يتعلق لا يوجد الفعل الاختياري فلا بد من العلم
بوجه جزئي في ايجاده سواء كان ناقصا او كاملا انما الفرق بينهما في استكمال الكم و
المصالح مقدر والله الموفق وبه نستعين ويجاذكر نا من انه لا شعور بتفاصيل الافعال
في حال المباشرة مع ان العلم بالعلم بعد التوجه ضروري ولذا قيل انه علم ضروري
فلذا قيل انه علم ضروري يتبع النظر لدفع ما قيل يجوز ان يكون العبد عالما بتفاصيل
افعاله ولا يكون له العلم لعلمه اذ يجوز ان يكون له شعور ولم يدرك التفصيل و
لا يبقى زمانا ما يحتاج وجه الدفع الاول ان العلم بالعلم ضروري بعد الالتفات و
هذا ليس كذلك ووجه دفع الثاني انه لا علم له حال المباشرة ايضا فان المدرك
بصيغة تابعا في تفصيل الجزئية عند الحركة ولا شعور به فلا يكون مشعورا بها حال

ادراك التفصيل ولا يبقى زمانا ما طويلا والكاذب ذلك مكابرة يبقى ان يقال ان المصدر بمعنى
المفعول اعني المعمول يصح تعلق الخلق به لان المعنى المصدري اعني الايقاع والايجاد
باعتباري لا تعلق له في الخارج والا لزم التسلسل في الايقاعات فلا يكون متعلقا
للخلق ثم يبقى حمل الاضافة المصدر الى ضمير الغائب على الاستغراق بمعونة المقام
لان المقام مقام التمدح والكمال اصل الاضافة معهود فلا يحمل على
الاستغراق لم يتم المقصد اذ لا شك ان المعمول لا يصدق على مثل السرير بالنسبة
الى الايجاد الذي ما يتعلق به الوقوع او يقال السرير انما معمول الايجاد باعتبار انه تتعلق به
الافعال والحركات الصادرة منه حتى صارت معدات لوجوده فعلى تقدير ان لا يكون
الاضافة الاستغراق يجوز ان يكون المراد بعض المعمولات امثال هذا المعمول
فلا يتم المقصد وهو اثبات ان جميع افعال العباد وعمولاتهم مخلوقة له تعالى والمراد على المقدر
الاول مخلوقيتها في ان امثال هذا المعمول من الجواهر مخلوقة له تعالى لا مدخل للعبد
فيها واما الاعراض فيما يقع بكسب العبد ومستندا اليه من الاعراض مثل القيام
والصلوة والاكل والشرب والقيام والقعود ونحو ذلك تعلل لا حاجة الى حمل
الاضافة على الاستغراق لان المراد بالمعمول المعنى الحاصل بالمصدر وكل
لا يصدق على مثل السرير فانه معمول بمعنى ما تعلق به الوقوع والخلق المصدر
على المعنى الحاصل بالمصدر والكل جائز اما قبل الخلق الازم وارادة يلزم
الالتزام كثير الوقوع في كلامهم بحيث يفهم بلا قرينة مدل عليه ثم المقصد بالاضافة
المقصد على هذا التقدير ايضا اذ المقصد ان جميع الافعال سواء كان على سبيل المباشرة
او التوليد مخلوقة له تعالى ابتداء والمعمول على هذا المعنى لا يشمل مثل
المتولدات كحركة المفتاح المتولد من حركة اليد وهو ظاهر فلا بد من ان يراد بالمعمول
ما يتبين به اهل بقعة ترتبه عليه دليل الاضافة على الاستغراق فيشمل افعال

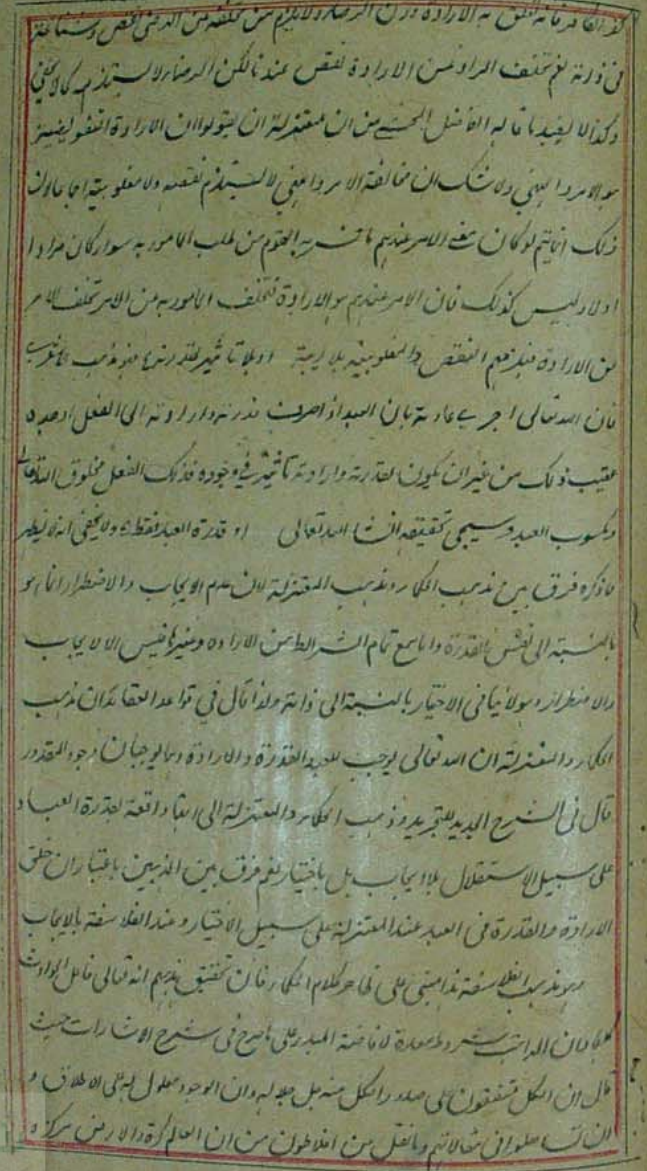
شبكة الألوكة
www.alukah.net

المباشرة والتوليد وما يخلق بلا آلة على سبيل الوقوع عليه وتم المقسم كما لا يخفى واما الموصولة
يعني ان ما اذا دخل على الموصولة فلا حاجة الى ارادة الاستغراق لصونه المقام لان لفظة
ما تستعمل موضوعة للاستغراق فالمعنى والله خلقكم وجميع ما تعملون بخلاف الاضافة فانها موضوعة
في الاصل لعهد اذ هو الاصل في التعريف فلا بد في ارادة الاستغراق هناك من قرينة
المقام وبالجملة اي حاصل الكلام ان حذف العائد الى الموصول اقل تكلفا
بخلاف جعل ما مصدرية فترجح الشارح بالمصدرية بانه لا يحتاج فيه الى حذف العائد
كما يخفى قيل غرض الشارح مجرد بيان وجه جعل ما مصدرية لا ترجيحه على الموصولة حتى يرد
ما ذكر ويمكن ان يقال غرض المحشي ايضا مجرد بيان ترجيح التوجيه الثاني على الاول لا
الرد على الشارح وقد يوجه اي قد يوجه من جانب المعتزلة هذه الاية بان
المراد بالخلق خلق الجواهر والمعنى والله خلق الجواهر كلكم لا تخلقونها ودون خلق الاعراض
والافعال الحسية وقد يوجه ايضا بان المراد الخلق بلا آلة ومباشرة اسباب
وكلاهما خلاف الظاهر اذ لا قرينة تدل على التخصيص كيف وجعل الخلق المستلزم لانتفاء
اللازم بحذف المفعول يدل على ان المراد من الخلق ما لخلق مطلقا ليس كذلك
لا يخفى بالحقق ويمنعون اي ان المعتزلة لا يثبتون الشركة في وجوب
الوجود لاستحقاق العبادة ويمنعون كون الخلق بمعناه مشاركا لاستحقاق العبادة
على مباشرة خلق الوجود الخلق الذي يكون بلا آلات واسباب ويمنعون
ورود الاية السابقة اي قوله الذي خلقكم في مقام المدح وهي ان المكلف به امر
اختياري البتة لانه اذا كان الكل بخلق الله تعالى يكون الافعال الصادرة عنه بمنزلة
افعال الجمادات ولا يكون له اختيار وهذا فلا يكون المكلف به اختياريا وهو لازم باطل
اذ قد اتفقوا على ان ما وقع به التكليف اختياري البتة وان اختلفوا في انه هل يجوز التكليف
بما لا يطاق ام لا يجوز فان المدح اي حاصله ان الالزام الشرعية المذكورة في قوله لو لم يكن الله

لم يكن العبد خالقا لفعله لبطل المدح والذم والثواب والعقاب فانه يجوز ان يكون الذم
والمدح بالاعتبار نسبية وان يكون ترتب الثواب والعقاب على الافعال الاكوينية
ترتبا عاديا مثل ترتب الاحراق على مماس النار وسيقرر فساده في خالص خفه ملاسيل
من ميتهما بان يقال لم رتب الثواب على ذلك الفعل ولم يترتب العقاب على
ذلك فالاصح ان يقال لم ترتب الاحراق على مماس النار وقيل هذا تام لم يكن المدح
استهزاء والذم اعتراضيا كما لا يخفى وانما ترك الشارح هذا الجواب لانه كما سيضعف
يضعف المعتزلية ايضا هو غير لائق بمناسبة كل وجه والجواب بانتخاب الكسب الاختياري
هو العمدة فلذا اختاره فان الله تعالى اي يعني ان قوله كل حقيقة والله تعالى فلا حاجة
عاد ته في تكوين الاشياء بان يكونها بهذه الكلمة وان لم يتلفظ تكوينا بغير اداة والمعنى فقوله
احدث نحيث عقيب هذا القول لكن المراد الكلام الازلي القائم بذاته تعالى
لا الكلام اللفظي المركب من الاصوات لانه حادث يحتاج الى خطاب اخر ويتسلسل
ولانه يستحيل قيام الصوت والحرف بذاته تعالى ولما لم يوقف خطاب التكوين
على العلم واشتمل على اعظم الفوائد وهو الوجود جاز تعلقه بالمعدوم وانما قال الشارح لا بعد
لان اكثر المفسرين ذهبوا الى ان قوله تعالى كن مجاز عن سرعة الايجاد وسهولته
على الله تعالى وكمال قدرته تمثيلا لغائب اعني تاثير قدرته في المراد بما تعارفه في
امر المطاع عليه في حصول المامور به من غير توقف وامتناع ولا التفات الى مزاولة
امور واستعمال الة وليس هناك قول ولا كلام وانما يكون وجود الشيء بالخلق التكويني
مقرونا بالعلم والقدرة والارادة كما ذكره الشارح العلامة في شرح التلخيص وبؤيده قوله تعالى
فقضيهن سبع سموات قال الشارح في التلويح التحقيق ان القضاء اتمام الشيء اما قولا
كما في قوله تعالى وقضى ربك ان لا تعبدوا الا اياه اي حكم او فعلا كما في قوله تعالى فقضيهن
سبع سموات اي انفذهن واتقن امرهن انتهى كلامه نعم جاز كون ما وقع في شرح

شرح العقائد ان القضاء قد يراد به الامر كما قال الله تعالى وقضى ربك ان لا تعبدوا
الا اياه اي امر وقد يكون بمعنى الحكم كما قال الله تعالى فاقض ما انت قاض حيث تعلم
ارادة الامر معنى مغاير الارادة الحكم ليس على ما ينبغي بل الحكم والامر واحد وكذا الاعلام والتبليغ
كما قيل المراد بالقضاء في قوله تعالى وقضينا الى بني اسرائيل في الكتاب لتفسدن
في الارض الاعلام والتبليغ الفاظ مترجمها واحد اعني اتمام الشيء قولا او غيره
سبب مناسبة المقام لواحد منها فهي من الصفات الفعلية اي اذا كان المراد
به الخلق مع زيادة الاحكام يكون من الصفات الفعلية فمرجعه الى تعلق التكوين
ازلي تعلق القدرة عجيب الارادة على ما عرفت فيما سبق وفي شرح المواقف
قال نبه ايم ان قضاء الله تعالى عند الاشاعرة هو الارادة الازلية المتعلقة بالاشياء
على ما هي عليه فيما لا يزال واما عند الفلاسفة فهو على ما ينبغي ان يكون الوجود عليه
حتى يكون على احسن النظام واكمل الانتظام وهو الذي عندهم بالعناية الازلية
التي هي مبدء فيضان الموجودات من حيث جملتها على احسن الوجوه واكملها
انتهى وقال في شرح اللوامع للصفاقسي من ان القضاء عبارة عن وجود جميع
الموجودات في لوح المحفوظ وفي الكتاب المبين مجتمعة مرتبة على سبيل الابداع الذي
راجع الى تقدير الحكيم واخذوه منه قال المراد بالوجود الاجمالي الوجود العلمي للاشياء
وبالجمع المحفوظ وجودها مجتمعة في ذاته وفي فعله تعالى اي العقل في عرف
الحكماء وانا نقول اقول وذلك لان ما ذكر منقول من شرح المواقف للعلامة
القوشجي حيث قال اعلم ان القضاء عبارة عن وجود جميع الموجودات في العالم
العقلي مجتمعة على سبيل الابداع والقدرة عبارة عن وجودها في العالم العيني
مفصلة واحدا بعد واحد على التنزل في قوله تعالى وان من شيء الا عندنا خزائنه وما ننزله
الا بقدر معلوم كذا ذكره الواحدي المفسر فهو اشبه وبه يشعر ما ذكر في الشرح حيث

من حيث كونه متعلقا به لا يقتضي من حيث ذاته لا من سائر الجهات وانما اختار
الشيخ هذا الطريق وان قيل الرضاء انما يجب بالمقتضي من حيث كونه مقتضيا لا من حيث ذاته
لان الرضاء بالاول اعني القضاء هو الاصل والمنع ثانيا اذ الرضاء بالمتعلق انما يجب
لتعلق الرضاء به فالقبيل لا فرق بين هذه الصفة لان صدور الالام من انما كان
من حيث ان المعتزلة ان المعتزلة لم يرضوا بهذه الصفة بتعلقها فلدفع هذا التوهم قالوا يجب
الرضاء بالقضاء قالت المعتزلة يعني قالت المعتزلة في التقضي من لزوم النقص
والمغلوبية بانه تعالى اراد ايمان العباد اختيارا منهم لا جبرا فلا نقص في عدم وقوعه
ودلالته على عجزه بخلاف تخلف المراد من الارادة القسرية فانه نقص ستعرف
بالتمكن لا يخفى وليس بشيء اي قالت المعتزلة في التقضي ليس بشيء اذ عدم
وقوع مراده تعالى بالارادة التفويضية لنوع نقص ومغلوبية ولا اقل من الشناعة
حيث لم يقع مراد الملك ووقع مرادات العبيد هذا كذا في شرح حالة مصنف
وقيل لا يلزم عدم اي قال في التقضي لزوم النقص والشناعة على المعتزلة انه
لا يلزم من ارادته تعالى ايمان العباد رغبة واختيارا الا الرضاء به فقد لم تتخلف الارادة
من الارادة التفويضية قول تخلف الرضى من الرضاء وهو مذهب اهل السنة
والجماعة فكلام الملزم النقص والشناعة كذلك لا يلزم المعتزلة انتهى وهذا كلام
اي قائل لكن يرد عليه كما يعلم ان ذلك انما يفيد لو كان الرضاء عندنا وهو
عند المعتزلة ليس كذلك فان الرضاء عند المعتزلة هو الارادة مطلقا من غير
التفات لعدم الاعتراض فالقول تخلف الرضى من الرضاء عندهم قول تخلف المراد من
الارادة يلزم النقص والشناعة بخلاف الرضاء عندنا فانه الارادة مع ترك المنع
او نفس الترك فلا يلزم من القول بتخلفه من الرضى تخلف المراد من الارادة فانه
ارتفاع جامع بين الارادة كما نه ايمان الرضى وعدم لا جامعه كما نه كفر الراضي فانه



نفر الكافر فانه تعلق به الارادة دون الرضاء ولا يلزم من تخلفه النقص والشناعة
في ذاته ثم تخلف المراد من الارادة نقص عندنا لكن الرضاء لا يستلزمه كما لا يخفى
وكذا لا يفيد ما قاله الافضل الخبيصي من ان معتزلة ان يقولوا ان الارادة التفويضية
هو الامر والنهي ولا شك ان مخالفة الامر والنهي لا يستلزم نقصه ولا مغلوبية اجماعا ان
ذلك انما يتم لو كان مقتضى الامر عندهم ما فسرته به القوم من طلب المامور به سواء كان مرادا
او لا وليس كذلك فان الامر عندهم هو الارادة فتخلف المامور به من الامر تخلف الامر
من الارادة فيلزم النقص والمغلوبية بلا ريبة او بلا تاثير لقدرة شيء هو مذهب ما تريدية
فان الله تعالى اجرى عادته بان العبد اذا صرف قدرته واراده الى الفعل اوجده
عقيب ذلك من غير ان يكون لقدرته واراده تاثير شيء في وجوده فذلك الفعل مخلوق الله تعالى
ومكسوب العبد وسيجيء تحقيقه ان شاء الله تعالى او قدرة العبد فقط شيء ولا يخفى انه لا يليق
بالمناظرة فرق بين مذهب الملك ومذهب المعتزلة لان عدم الوجوب والاضطرار انما هو
بالنسبة الى نفس القدرة واما مع تمام الشرائط من الارادة وغيرها فليس الا الوجوب
والاضطرار وهو لا ينافي الاختيار بالنسبة الى ذاته وقد اشار في قواعد العقائد ان مذهب
الملك والمعتزلة ان الله تعالى يوجب للعبد القدرة والارادة وما يوجبان وجود المقدور
قال في شرح الجديد للتجريد ذهب الملك والمعتزلة الى ايجاد الله تعالى قدرة العباد
على سبيل الاستقلال بلا ايجاب بل باختيار ثم فرق بين المذهبين باعتبار ان خلق
الارادة والقدرة في العبد عند المعتزلة على سبيل الاختيار وعند الفلاسفة بالايجاب
وهو مذهب الفلاسفة مبني على ظاهر كلام الملك فان تحقيق مذهبهم انه تعالى فاعل الموادث
بالارادة ان شاء فعل وان شاء ترك وصدور الحادث عن المبدء على ما صرح في شرح الاشارات حيث
قال ان الكل متفقون على صدور الكل منه بل جعله وان الوجود معلول له على الاطلاق و
ان تاخر معلوله عن شئونه وافعل من انه قالوا من ان العالم كرة الارض مركزه

والاخلاق فعلي والكواذب كلها بهام وذلك ان مذهب الله تعالى الذي قامت عليه
الشيعة مذهب كذا ذكره المحقق الدواني في بعض تعاليقه والمروي عن الشيخ
هذا القول من اللئام هذان المشتهران في الكتب الا انه خلاف ما صرح به في الارشاد وغيره
حيث قال ان الخالق هو الله تعالى لا خالق سواه وان الحوادث كلها حادثة بقدرته قال
من غير فرق بين ما تعلق لقدرة العباد وما لا يتعلق او بمجموع القدرتين اي قدرة الله
وقدرة العبد على ان يتعلق المجموع بالفعل لنفسه ويؤثر في اصل الفعل بمعنى ان قدرة
العبد غير مستقلة بالتاثير فاذا انضمت اليه قدرة الله تعالى صارت مستقلة بتوسط
هذه الاعانة وهذا اقرب من الحق وان اشتهر في الكتب انه جعل كلا منهما موثرا تاما
وجوز اجتماع المؤثرين على اثر واحد فانه لم صريحا بان يجعله كالملم التام تاما
وهذا ما فان ذات العلم واقعة بالقدرة تعالى وكونه قاطعة على الاول وصفة اي
القدرة العبد والملم انه لم يرد ان قدرة العبد مستقلة في خلق وصف القاطعة والمصنفة
والالزم عليه ما لزم على المعتزلة بل اراد ان للقدرة مدخلا في ذلك الوصف
فنسبوا بالنسبة الى العبد قاطعة وصفة كذا ذكره المحقق الدواني ويرد على مذهبه
ان هذه الصفات امور اعتبارية لزم فعل العبد باعتبارها موافقة للارادة سبحانه
وتعالى او مخالفة له فلا وجه لجعله لزم القدرة والغرض بيان التقدم في قوله والعباد
لا يصدق الا على هذين الفريقين فان قوله بعباده اراد ان يفعل العبد
عندهم وكذا على القاضي او بعباده عنده او صاف الافعال لا انفسها وقوله اختيارية
رد على الحكيم حيث قال فعل العبد لقدرته بايجاب وانظر ارادا الرد على المعتزلة
فقد سبق ولعله لم يشر اليه هنا الا ان بعضهم ذهب الى ان قوله ولا يمكن للعبد
فعل الا بخلقه وله ترتب استحقاق الثواب والعقاب على افعاله
واما قوله ولا ترتب استحقاق الثواب والعقاب فقد مر ذكره وسوان

وسوان ترتب الثواب والعقاب امر عادي كترتب الاحراق على مباشرة النار
والنار كما لا يقال لم ترتب الاحراق على مباشرته كذلك لا يقال لم ترتب على هذا الفعل
الثواب وعلى ذلك العقاب وقد يرد عليه اي كما يرد على الجبرية بعدم فهمه التكليف
يرد لعدم فائدة التكليف والدعوة والمثوبة والتاديب لان فائدة التكليف طلب الفعل
او الترك وما لم يكن من شان العبد الفعل صار التكليف بلا فائدة ولا يرد هذا على
الاشعري بان يقال لو لم يكن للقدرة العبد تاثير في الافعال لم يفد هذا التكليف لجواز
ان يكون ذلك التكليف داعيا لاختياره الفعل وصرف القدرة والارادة اليه ليترتب
عليه خلق الله تعالى ذلك الفعل ترتبا عاديا وباعتبار ذلك الاختيار والترتب على الوجه
يصير الفعل طاعة اذا وفق ما ادعاه الشرع او معصية اذا خالفه ويصير علامة الثواب
والعقاب هذا بيان الجبر وعدم التمكن مقصوده دفع ما يرد من ان هذا السوال والجواب
قد سبقا حيث قال فان قيل فليكون الكافر مجبورا في كفره اه وقد ذكر الرضي
وحاصل الدفع ان هذا بيان الجبر بالنسبة الى كل ما يمكن من العبد من الفعل و
الترك حيث قال عليه السلام وقال ابا ان يتعلق بوجود الفعل او بعدمه وما مر من
قوله فاما فعل بالنسبة الى الافعال الصادرة منه فقط حيث خصص الاستدراك بالنسبة
الى الكفر والفسق مع انه قد فصل في السوال والجواب حيثما يريد السوال الافعال
مع الجواب عنه بالجمل والتفصيل عالم الفصل في ذلك المقام فلا تكرار واعلم ان جعل الكفر و
الفسق من الافعال الموجودة انما يبنى على العرف اذ المراد الموجودات في العبد بمعنى القائمة
بها في الخارج لا بمعنى وجودها في انفسها والا فيما ان مدعيان لا تتحقق لها في
الخارج وكذا في الامتناع بان يقال عالم الله تعالى واراداته يمتنع لجواز ذهوله عنه
الجواب عنه تعالى جهلا وتخلف المراد من ارادته تعالى وانت خبير بان الكلام في
بطلان تقيم ارادته تعالى ليس الا بالنسبة الى الموجودات لان اعدام الموانع

الازلية فلو كانت سابقة بالارادة لكانت حادثة لان اثر الارادة حادث
اما القدر المتفق على بين المجبور فتقسم الشم الارادة بالنسبة الى جميع الممكنات محل
بحث ويؤيده ما في شرح الواقف العدم ليس مجعو للقادر كالوجود بل معنى استناد
اليه انه لم تتعلق مشيته بالفعل فلم يوجد الفعل لان استناد العدم الى القادر يقتضي
حدوثه كما في الوجود فيلزم ان لا يكون عدم العالم ازليا واما الجواب بانا لا نم كون اثر
الارادة حادثا البتة لجواز تقدم العدم على العدم كتقدم الايجاد على الوجود على ما مر وان سلم
فيجوز تقييم الارادة بالعدم حتى يشمل البقاء الشيء على العدم فليس ببعيد لان المنع الاول
وان كان مخلصا عن هذا الاعتراض لكنه يهدم الاستدلال بكونه تعالى فاعلا مختارا على
كون العالم حادثا واما الثاني فلان بقاء الشيء على العدم ليس الا اتصافه بالعدم
في الزمان الثاني فلا اثر زائد واذا لم يكن العدم صالحا لان يكون اثرا فنسبته الى
جميع الازمنة على السواء الحق ان بقاء الشيء على العدم مستند الى بقاء عدم مشيته
الفعل كما لا يخفى وغاية ما تكلف بان يقال ان عدم الاشياء كوجوداتها مترتبة بارادته الا
ان ارتباط الوجود بوجوداتها ارتباط العدم بعدمها والذي تتعلق الارادة بالعدم الازلي تقتضي
الارادة العدم باشاء وعدمها ولذا وقع في الحديث فانه اسند عدم الفعل الى عدم مشيته
الا الى مشيته العدم كذا نقل عنه فلا يتم ع اي وان لم تتعلق الارادة بالوجود يتم وجود الكل
الارادة علة الوجود وعدم العلة علة عدم المعلول ورد بانا نمنع وجوده اذ عدم كون العدم اثر
الارادة لانه لو كان الارادة علة له وعدم الارادة الفاعلة له يلزم دار او اجتماع مستقلين
على معلول واحد والمعتزلة لما جوزوا ع اي ان المعتزلة لما قالوا ان تخلف الراد من ارادة
تعالى اذا كانت متعلقا بفعل غير جائز لانه ارادة تقويضية يجوز تخلف المراد عنها بعدم
من غير نقص في امر الله يتوجه السوال عليهم بان تقييم ارادة الله تعالى لا يقال استناد
يستلزم الجبر لانهم يقولون لانا نمنع ان تعلق الارادة بالوجود يجب ولا يتم بل

لا يتم بل يكفي وجوده وعدمه لان التخلف لمحض غير مرضي وعلى التقدير السوال تعميم علمه تعالى حال
تخلف المعلوم منه يستلزم الجهل وهو نقص فنافيه بانا لا نقر ان انا لمحض وان قال تعميم العلم كمثله
يقول الله تعالى لا يعلم الا اشياء قبل وقوعها فعنده لا يحضر البصير المستقبل الى العلم الغيب
مدفوع ع اي كما يمنع منافاة كون الفعل الاختياري واجبا او متنعا لاختياريته كذلك يمنع
لمحض جعل تعلق العلم والارادة بفعله الاختياري واجبا او متنعا لان العلم بالمعلوم مبني ان
الاصل في المطابقة المعلوم والعلم على احكامه فانه انكشاف الشيء على ما هو عليه سواء
هذه الحالة لا يرى ان صورة النفس انما تكون علما اذا كان مطابقة حتى لو خالفه وجب ان لا يعلم
على جهلا فلم انه لا مدخل للعلم في جعل الفعل واجبا وسلب القدرة والاختيار عن فاعله و
كيف ليس للارادة ايضا مدخل في سلب الاختيار لان الارادة متعرضة على علمه تعالى
وتابعة له والعلم تابع للمعلوم الذي صدر عن العبد بالاختيار فهي ايضا تابعة للاختيار والعبد
فلا يكون موجبا للفعل واما قولهم والا لما جاز ان يطلب منه تعالى حال تخلف المراد عنه
الارادة فمندفع بالاثبات الايجاب بل الاستدلام والوفق لم فلا يكون ع اي
اذا كان الوجوب والامتناع موسط الاختيار متحققا للاختيار في نفس الفعل لا يكون
ذلك الفعل كونه الجاد الذي لا مدخل لاختياره فيه اصلا وهو المدعو صالا ان المدعو
نفي الجبر في افعاله الذي يدعيه البرهنة وقد اندفع ذلك فلا يرد علينا الكلام في ان
ذلك الاختيار ليس فعل العبد لانه لا يوجد مستقلا على ما تقرر عليه واما الجواب الحق فلكون
مخلوق الله تعالى فيلزم الجبر فالشيخ الاشعري لما لم يقل ان العبد موجد في
الاختيار فانه محل الارادة التي هي تخلقه جبرا وهو جبر متوسط لا يستلزم الجبر الاصلي
على ما سيجيء تحقيقه واما الزيدون الى مذهب الاشعار فلم يصيروا ملزمين به والجبر
لكن لهم ان يقولوا ان كون الاختيار مخلوق الله تعالى لا يستلزم الجبر لان الاختيار
الذي هو مخلوق له تعالى هو الارادة وهي صفة من شانها ان تعلق على وجهين

وانما 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 الباري تعالى فانها صادرة بتوسط الارادة المستندة الى ذاته بطريق الايجاب واللازم حدوثا مع انه مختار فيها اذ لا فرق بين ان يكون مستندة الى ذاته تعالى بطريق الايجاب وبين ان يكون مستندة الى غيره في عدم كونها بالاختيار والسر فيه ان الارادة المخلوقة فيه متعلقة بامر ان يكون متعلقة بالحسن اذ القبيح ذا لم يعلم ما ذكره الشارح في هذا الكتاب من تحقيق الافعال والله اعلم بحقيقة الحال وقيل صرف القدرة ع اي وقيل في بيان معنى صرف القدرة وغايرته لصرف الارادة ان صرف القدرة عبارة عن فصد استعمالها ذلك القصد غير صرف الارادة لانه عبارة عن القصد الذي يحدث عنده القدرة كما سبق في بيان ان الاستطاعة مع الفعل من ان القدرة صفة يخلقها الله تعالى عند قصد اكتساب الفعل وانما قلنا بمغايرتهما لان صرف القدرة متاخر بالذات عن وجود ما لان قصد استعمالها مع كونها موجودة ووجود القدرة متاخر بالذات عن قصد الاكتساب لانه سبب عادي لخلق القدرة والمتقدم غير المتاخر اذ لو كان عينه لزم تقدم الشيء على نفسه وليس كما ذكره صاحب القيل ليس بشيء اما بيان معنى صرف القدرة بقصد الاستعمال فلانه يقتضي ان يوجد القدرة في العبد ولا يكون مستعملا ان استعماله موقوف على القصد وقد فرضنا عدمه بالزمان لان قصد الفعل مقدم على الفعل بالزمان على ما يقرر عليه راي جمهور المتكلمين ولا كون القدرة مع الفعل بل قبله بالزمان لان الفعل مقارن لاستعمال القدرة المتاخر بالزمان عن القصد المقارن لوجود القدرة مع ان مذهب من يقول بعدم تاثير القدرة عند قصد الفعل اعني الاشعري انما يقتضي بالزمان لا قبله واما بيان مغايرة الصرف للكسب فلان تقدم الشيء باعتبار ذاته لا يافي تاخره بسبب وصفه فيجوز ان يكون القصد من حيث انه متقدم على القدرة ومتاخر عنها باعتبار وصفه اي باستقلالي استعمال القدرة فلا يشبه

الألوكة

مغايرة القصدين كما في قولك رماه فقتله مان الرمي المخصوص باعتبار اضافته الى الوقت يكون قتلا وهو انما يتحقق بعد الموت فيكون الرمي متاخرا عن الموت باعتبار كونه قتلا مع انه متقدم عليه الموت باعتبار ذاته ولذا صح دخول الفاء في قولك رماه فقتله بذا مر التعقيب الذاتي اي كون الفعل عقيب مجموع حرف القدرة وحرف الارادة هو التعقيب الذاتي والكفاف بالنسبة الى حرف الارادة تعقيبا زمانيا بل الشبيه بالذاتي لان تعلق الحدث الفعل لا يتوقف على حرف القصد قدرته وارادته حتى يمتنع وجوده بدونه بل هو من اسباب العادية التي ليست سببيتها الا وهمية كذا التعقيب والا فالقدرة ع اي وان لم يكن التعقيب والتقابل زمانيا لكن القدرة مع الفعل بل قبله وهو خلاف مذهب الشيخ الاشعري قيل عليه ع حاصله ان نفي هذه الشركة يا ذكر يقتضي ان لا يكون الشركة في مذهب الاستاذ بعدم تاثير كل من القدرة الحادثة وقدرة العبد المقدور بل مجموعهما مؤثرة في مقدور واحد مع انه مذهبه اتبع شركة من مذهب المعتزلة لانه دليل على ان قدرته تعالى عند كافة في الايجاد بل هو ناقضه تماما الى الاعانة بخلاف مذهب المعتزلة فانه لا دليل على التقصان بل على انه لا تاثير على بعض الامور ولا تقصان في ذلك كما لا تقصان في عدم قدرته على المستحيلات وليس بشيء ع اي ما ذكره ليس بشيء لان كلا من المؤثرين اعني قدرة الله تعالى وقدرة العبد تستقل بما له من دخله في التاثير على انا نلازم انه ايضا شركة من المعتزلة لان تاثير قدرة العبد في بعض الامور يجعل الله تعالى وخلقه مؤثرا فيها ليس اتباعا من نفى دخل قدرة الله تعالى وجعل الفعل واقعا بالاستقلال والقياس على المستحيلات قياس مع الفارق ولا يجري في ملكه ع قيل الواو للحال اي قول يجوز ان يكون معطوفا على قوله ودخل قدرة الله بتقدير ان القدرة وجود ولم يرد دخل في الفعل والفعل واقع كالا يخفى اي على عادية ودخل ما يدور عليه الفعل وجودا

الدليل يدعي العادة فلا حاجة الى جعله الزاميا وقول الشيخ محله على الاول بارادة
رعاية ما هو قول الشارح واذا كان الاستطاعة عرضا وجب ان يكون مقارنة
بالفعل لعدم بقاء الاعراض فلا نقض ع اي مبني اذا كان مقارنة بالقدرة الحادثة
مبنية على امتناع بقاء الاعراض لا يرد انتقض بقدرة الله تعالى وتقرير النقض ان
القدرة مع الفعل لا قبله يلزم حدوث قدرة الله تعالى او قدم مقدوره اذ الفرض كون
القدرة مع الفعل فينذم من حدوثه مقدوره حدوث قدرته ومن قدم قدرته
قدم مقدوره وكلاهما باطلان بل قدرته ازلية ايجادية متعلقة في الازل مقدوراته
فقد ثبت تعلق القدرة بمقدور ما قبل حدوثه ولو كانت متعلقة في القدرة الحادثة كانت
متعلقة في القدرة القديمة ايضا كذا في شرح المواقف وحاصل الدفع ان القدرة
الحادثة غير باقية لامتناع بقاء الاعراض فهي متعلقة بالابقاء والا لزم قيام المعنى بالمعنى
على ما هو المفروض قبل الفعل فيلزم وقوع الفعل بلا واسطة بخلاف القدرة
القديمة فانها باقية ازلا وابدا فلا يلزم من تعلقها على وجود المقدور حال ليست
من قبيل الاعراض ع لان العرض عبارة عن الممكن كما يكون كيفا ونحوه يكون
احد الصفات ليست كذلك حاصله انه ليس نفي وجود المثل ع بمعنى حاصل
الجواب ان مدعى الشيخ الاشعري ان القدرة مقارنة للفعل سواء استمرت
مثل اولا وليس نفي وجود المثل السابق داخلا في دعواه حتى يرد ان ما ذكر
انما يدل على وجوب المقارنة لان الايجاد قبل الفعل يجوز ان يكون باقيا
بتجدد الامثال على ما هو مذهبه في جميع الاعراض فتكون قبل الفعل مع المقارنة
له بتجدد الامثال فلا يلزم وقوع الفعل بلا استطاعة وفيه بحث ع حاصله ان نفي
المثل السابق داخل في دعواه اذ مذهبه ان لا قدرة قبل الفعل وموجب النقض لزوم
حدوثها قبله حيث قال انه لا بد من مثل للقدرة سابق ع حصول الفعل والا لزم

ان يكون تكليف العاجز على ما عرفته محل النزاع بين الفريقين في ان القدرة قبل الفعل او لا
قال في المواقف قال الشيخ واصحابه القدرة الحادثة مع الفعل والمعتزلة قبله وقالت المعتزلة
القدرة قبل الفعل فمنهم من قال ببقائها حال الفعل ومنهم من قال وهذا اظهر لكنه قوله
لا بد من مثل سابق والاولى ان يقول لا بد من قدرة سابقة لان وجود المثل
انما هو لبعض المعتزلة القائلين بان القدرة باقية حال الفعل بتجدد الامثال واما عند
من ينفي بقاءها حال الفعل او يقول ببقاء الاعراض فليس عنده مثل سابق بل نفس القدرة
التي يعتد بها التكليف كما لا يخفى يرد عليه انه انما يلزم قيام العرض بالعرض
لو كان الاعراض الحادثة مبنيا في الحالة الثانية اذ لا مرجح حتى يكون عرضا فانه قسم
الموجود الممكن واما اذا كان امرا اعتباريا عقليا وهو عدم من غير ان يكون له تحقق في
الخارج زائدا على نفس القدرة كما ذهب فان الكيفية النفسانية من حيث اشتمالها
في موصوفها ولو بمغالب الاضداد والامثال تسمى راسخة وليس الرسوخ امرا زائدا
عليها في الخارج كما لا يخفى قال بعض الافاضل هذا البحث مندرج في النزاع الذي ذكرناه
بقولنا وفيه نظر لان حاصل قوله لانه يجوز ان يمتنع الفعل في حالة الاولى لانتفاء الشرط ع
انه لا يلزم من عدم حدوث معنى فيها ان يكون وجوب الفعل في الحالة الثانية واجبا
في الاولى تكفي بجواز ان يكون وجود الشرط في الحالة الثانية من حدوث وصف
اعتباري فيها مثل رسوخ القدرة فلا يلزم قيام العرض بالعرض او غيره وذلك من الامور
الاعتبارية المتأخرة اقول ان قول الشارح ان القدرة التي هي صفة القادر ع
الذي يدل على السؤال بما ذكر لان القدرة الراسخة الحادثة في الحالة الثانية ليست
صادرة عن القدرة الحادثة في الحالة الاولى لعدم كونها راسخة فالظاهر ان الشارح
اراد انه يجوز ان يكون الحادثة في الحالة الثانية امورا اخر فيكون شروطا لتلك ع
فلا يلزم قيام العرض بالعرض فتامل وعند الامام الرازي ع قال في المواقف قال الامام الرازي

شبكة الألوكة www.alukah.net

القدرة تتعلق على مجرد القوة التي هي مبدء الافعال المختلفة والاشك ان نسبتها الى
الضدين سواء وهي قبل الفعل وتتعلق على القوة المستجمعة لشرائط التاثير وبها
والاشك انها لا تتعلق بالضدين بل هي بالنسبة الى كل مقدور غير بالنسبة الى الاخر
لاختلاف الشرائط وهي مع الفعل وعلل الشيخ الاشعري اراد بالقدرة القوة المستجمعة
لشرائط التاثير والمعتزلة اراد بها مجرد القوة فلا نزاع الا ان الشيخ لم يف لما اورد
قال الامام الرازي من ان القدرة الحادثة ليست مؤثرة عند الشيخ فكيف يصح ان يقال
انه اراد بالقدرة القوة المستجمعة بجميع شرائط التاثير وحاصل الدفع ان المراد بانها
مع الفعل بان يكون المراد القدرة المستجمعة بجميع شرائط حصول الفعل سواء كانت
مؤثرة او مقارنة عادة فيطابق مذهب الشيخ وصار الحاصل ان القدرة مع جميع الجهات
التي تحصل الفعل بها اي بسببها كما هو راي المعتزلة او معها اي مقارنا لها كما هو راي
الشيخ مقارنة تحصل عند القدرة عليه وبدون ذلك الجهات سالفة عليه وفي كلام الامدي
اي وقع في كلام الامدي ان القدرة الحادثة من شانها التاثير وانها توثر بالفعل ان
متعلقاتها دقت كقدرة الله تعالى حتى لو لم يسبقها قدرته تعالى لكان كما في التاثير
مع الاشكال في صحة ما ذكره الامام الرازي ولا حاجة الى تعميم التاثير حاليه للكسب كما لا يخفى معنى
انا نفسر القيام بهذا المعنى لان الفاعل بالشاغل قيام العرض بالجوهر ونفسر بهذا المعنى
فمن قال الاولى ان يقال لمعنى اختصاص الشاغل بالمشغول او النسبة في التعبيرات
الا انفس ٤ وان لم يمنع قيامها معا بالمحل بل جائز قيامها معا بالمحل عندنا
خلافا لبعضهم بان يقال السواد باق اولى من العكس بان يقال البقاء ايجاد
وجوده الصعوبة ٤ حاصله انه يجوز ان يكون بين الامرين الغائرين
محل مخصوص ذاتية بها يصير احدهما صفة للاخر دون العكس وانا لم نجد
وجه صعوبة المقدمتين الاوليين لانه مذهب ذكرها في الشرح يعني ان المكلف

يعني ان للمكلف وصفا اضافيا الى المعنى حاصل جواب الشارح ان المكلف وصفا بحال متعلقة
وهو كون اسبابه وآلاته بها لمتعدد من الآفة والعاهة يعبر عنه بلفظ مجمل دال على الاضافة
وكونه موصوفا بحال متعلقة ضمنا وهي لفظ الاستطاعة ويعتبر تارة بلفظ مفصل دال على
الاضافة صريحا وهي سلامة الاسباب والآلات واما كون الاستطاعة بالمعنى والتاثير
جواب البعض بان السلامة مطلقا وان لم يمكن وصفا له لكن المراد سلامة اسبابه وهو موصوف
ذاتي للمكلف كما ان الاستطاعة وصف ذاتي له لان المكلف كما يتصف بالاستطاعة كذلك
يتصف بذلك حيث يقوم به سلامة اسباب فيصح تفسيرها بها فيرد ان كون الاستطاعة
وصفا ذاتيا ممنوع والاصح تفسيرها بسلامة اسبابه لانه وصف له باعتبار متعلقه
والاصح تفسير الوصف الذاتي بالاضافي وان قولنا ذو سلامة اسباب انما يفيد
صحة حملها على المكلف لا كونها وصفا ذاتيا له حتى يفيد صحة تفسيرها بسلامة ذلك
وما مشى في طرفي الكليل وبعض العليل وبعض من تصدى لحل هذا الكتاب
حيث قوله واما كون الاستطاعة وصفا ذاتيا فمحل والاصح تفسيرها بسلامة اسبابه واخلاله
تقرير الجواب وقال يعني ان الاستطاعة والسلامة كلاهما وصفان اضافيان لا فرق
بينهما الا بالاجمال والتفصيل فلا يرد ان الاستطاعة وصف ذاتي له والاصح تفسيرها
بسلامة اسبابه وبمحل قوله وقولنا ذو سلامة اسباب انما يفيد الجواب عن السؤال المذكور
لانه لا يصح تفسير السلامة الا بسلامة الاسباب فانها وصف ذاتي له حتى يفيد
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 والا يخفى ما فيه اما فلانه
ح يصير قولهم والاصح تفسير السلامة باسبابه مصادرة وان اكمن دفعه بالمكلف واما
فلان قوله قولنا ذو سلامة اسباب اه يصير كلاما على حدة العبارة اي وهو
خلاص من قانون المناظرة على ان المنع المذكور لا يفيد لان فيه مشقة تتميم تفسير الاستطاعة

لسلامت الاسباب فلحاجة الى وصفه واما فلان اسلوب الكلام يابى من ذلك كما لا يخفى
على من له ذوق سليم وطبع مستقيم والاقرب ما افاده بعض الافاضل لما اراد ايهام السيد
الشريف قدس سره العزيز وحاصل التاويل ان القوم وان فسروا الاستطاعة
بسلامة الاسباب الا انهم لم يوافق ذلك اذ لم يقصدوا معناه الصريح بل بالفهم منه فهي
لونه بحيث سلمت اسبابه واعتدوا على ظهوران الاستطاعة صفة المكلف والسلامة
ليست صفة له فلابد ان يقصد باذكر وافي تعريفها معنى هو صفة اعني كونه بحيث سلمت
ودلالته سلامة الاسباب عليها واضحة وكذا الكلام في كل وصف يشبه بحال متعلقه
مثل قولنا الدلالة فهم المعنى من اللفظ وزيد قائم الهوه والمعنى مطابق الواقع يا
هذا خلاصة ما ذكره السيد الشريف في حاشيته شرح التلخيص وقد سبق شيء
في قوله مطابقة الواقع اياه فتذكر تحرير المقام لا اعني تحرير محل النزاع على
ما هو الراي المحققين فانه حكى عن امام الحرمين والامام الرازي جواز التكليف
بالمحال بل الوقوع مستدلين باذكره الشيخ بقوله وقد يقال ان ابا الحسين
قد عرف الا وقد نسب ذلك الى الشيخ الاشعري قدس سره العزيز وهو غير
لقه يحيه به وذلك للاصلين الاول انه لا تاثير لقدرة العبد في افعاله هي مخلوقة
الله ابتداء وثانيا فان القدرة مع الفعل لا قبله والتكليف قبل الفعل فلا يكون
بين الاستطاعة والقدرة وليس بشيء لانه لا يستلزم ذلك ان يكون جميع
التكاليف عنده تكليفا بالمحال على ما سيذكره الشيخ ولانه لا معنى لتاثير العبد
في افعاله الا قصده اليه باختياره وان لم يخلق الله الفعل عقيب قصده والتكليف
انما يعتمد على سلامة الاسباب الا على القدرة المقارنة لما يسع في نفسه لعدم

كاعدام القديم وقلب الحقائق ولا يكون من العبد اما بان لا يكون من جنس ما يتعلق
به القدرة الحادثة كخلق الجواهر او يكون لكن من النوع او صنف لا يتعلق به التكليف
كحمل الجبل والطيران الى السماء لكن تعلق بعلمه علمه او فان ما علم الله وارادا
عدمه يمتنع وقوعه والا كان ممكنا في نفسه فامتنع بذلك تعلق القدرة الحادثة
فالاولى لا يجوز والاي التكليف بالممتنع الذاتي لا يجوز ولا يقع اتفاقا من المحققين من
اصحابنا نباه على تجويز الامامين واستدلوا على ذلك بانه لو صح التكليف بالمستحيل
لكان مستدعى الحصول اذ لا معنى للتكليف الا الطلب واستدعاء الحصول والالزم
بطلان ما به فرع التصور وقوعه ولا تصور وقوعه اذ لو تصور لتصور شيئا ويلزم منه تصور
الامر على خلاف ما هيته فان ما هيته تنافي كونه لا الا يكون ممتنعا لذاته وهذا تصور
الاربعة بانه ليس بزوج فانه تصور على خلاف ما هيته لان كل ما ليس بزوج ليس
اربعة وتحقيق هذا الكلام في شرح المختصر العضدي والثانية لا يقع لا بشهادة
الايات والاستقراء قال الله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها يجوز عندنا لا لجواز
ان يخلق الله فيه قدرة على ذلك الفعل على خلاف العادة فالمقبل يجوز تكليف
الجماد وليس كذلك قلت فرق بينهما بان الجماد ليس للتكليف لعدم فهم الخطاب
بخلاف العبد والثالثة يجوز ولم يقع لا فان من مات على كفره ومن اخبره الله
بعدم ايمانه يعد عاصيا اجماعا ولو لم يقع التكليف به لم يعد عاصيا هذا توجيه لا يخفى ان
قولنا التكليف بالمعلوم علمه وارادته لعدمه واقع توجيه ما قيل ان تكليف ما لا يطاق
واقع عند الاشعري وليس المراد ان التكليف بالممتنع لذاته او ما لا يكون من العبد واقع
عنده كيف وهو مخالف لقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها وبشهادة الاستقراء
ومن الاقبول به لا لعدمنا لا وقع لما توهم من انه اذا كان مراد الاشعري ما ذكرنا لا معنى
للخلاف فيه فان وقوع مثل هذا التكليف متفق عليه وحاصل الدفع ان من لا يجوز

بوقوع تكليف مالايطاق لايفيد هذه الرتبة اي المرتبة الثالثة من مراتب الايطاق لوا
الى انه ممكن في نفسه من العبد وقد يوجه ايضا اي قد يوجه ايضا بما قيل ان القدرة
غير موثرة في الفعل عند الشيخ وغير سابقة عليه والتكليف قبله فيكون التكليف با
لايطاق بهذا الاعتبار بامكن في نفسه لا يعني ان المراد بقوله مالبس في الوسع
المرتبة الوسطى لقرينة قوله واما النزاع في الجواز فان النزاع انما هو في جوازه اذا
التكليف بالمرتبة الاولى لايجوز اتفاقا وبالمرتبة الثانية جائز وواقع اتفاقا ولك
ان تاخذها اي لك ان تاخذ كلا القولين على الاطلاق بلا تقييدهما بالمرتبة الوسطى
ولا يلزم منه ان يكون الكلم لعدم الوقوع وبالنزاع في الجواز في جميع مراتبه لان الا
طلاق لا يستلزم العموم وشمول الافراد لان المطلق موضوع لحصة من الحقيقة
تحمل لحصص كثيرة من غير تعيين ولا شمول الا يرى ان من قال اطعم رجلا
واكس رجلا لا يستلزم الامر باطعام جميع الرجال واكسائهم فكذا الكلم لعدم وقوع
تكليف مالايطاق وبالنزاع في جوازه لا يستلزم ان يكون في جميع مراتبه و
المحشي المدقق جعل الضمير في قوله ولك ان تاخذها الى الامكانين وقال ولك
ان لا تقيد الامكانين اعني مامكن في نفسه ولا يمكن من العبد في نفسه
بقوله في نفسه وهو لا يستلزم شمول الممتنع لانه خارج من قوله مامكن و
كذا لا يستلزم شمول مامكن من العبد لانه خارج بقرينة قوله واما النزاع
ولا يخفى انه لغو من الكلام لا مدخل له في المقام اصلا وقد يقال ان المراد
يعني ان المامور به كلف بالايمان والايمان عبارة عن تصديق النبي عليه السلام
بجميع ما علم مجيئه من عند الله قال ومن جملة ما علم مجيئه به ان ابا لهب لا يؤمن
ولا يصدقه فيما قال به فقد كلف بان يؤمن بانه لا يؤمن بان لا يصدقه في ان لا يصدقه وانه
صح لان ازدحام الشخص بامر يعلم في باطنه خلاف ذلك الامر يستقبل قطعا في

يعني ان الشخص اذا كان مصدقا كان عالما بتصديقه علما ضروريا فلا يكون التصديق
بعدم التصديق لانه يجد باطنه خلافه وهو التصديق بل يكون عدم تصديقه موجبا
لتكذيبه في الاخبار بانه لا يصدقه صح وقع التكليف بالمرتبة الاولى اعني الممتنع لذاته
فضلا من جوازه وفيه بحث لانه يجوز ان يعني انه انما يجد في نفسه خلافه لو كان له علم
بالتصديق الذي حصل له ويجوز ان لا يخلق الله فيه العلم بالعلم فلا يجد في نفسه خلافه
فيجوز ان يذعن بعدم التصديق لعدم العلم له بتصديقه مع حصوله فلا يكون تكليفا
بالممتنع لذاته نعم ان خلق العلم بالعلم ضروري لا تكليف عنه عادة فهو ممتنع عاد
فيكون من المرتبة الوسطى وفيه انه يلزم ان يقع التكليف بالمرتبة الوسطى مع انه
ذكر فيما قبل انه لا يقع التكليف به اتفاقا والجواب ان هذا الجواب انما يتم لو بين استحالة
ان يصدقه في ان لا يصدقه بان ازدحام ما وجد في نفسه خلافه مستحيل
اما لو بين بان تصديقه في الاخبار بانه لا يصدقه في شيء ما جاء به يستلزم عدم
تصديقه في ذلك الاخبار الضروري انه شيء ما جاء به وما يكون وجوده مستلزما
لعدمه يكون محالا فلا يتم كما لا يخفى وهذا التقرير اخذه الشيخ في حواشي العضدي
ويمكن الجواب على هذا التقرير بان الايمان عبارة عن التصديق بجميع ما علم مجيئه
وبعض لا يؤمن به يرفع الايجاب الكلي لا السالب الكلي فلا ينافيه التصديق في هذا
الاخبار تامل وفي قوله والذي يحسم مادة الشبهة اشارة الى ما ذكر من
المناقشات والذي يحسم الامر في هذا الجواب اختاره السيد الشريف قدس
سره في شرح المواقف وحاصله ان الايمان الاجمالي في حقه غير مستلزم
للمح وانما المح هو التفصيلي ووجوبه مشروط بالعلم التفصيلي فالتصديق بانه لا يؤمن
من المستلزم للمحال انما يكلف به اذا علمه ووصل اليه بخصوصه وهيهات وعلم الله
تعالى واخباره للرسول لا ينافي ذلك هذا كقوله تعالى لنوح عليه السلام انه لن يؤمن

من توهم الامن قلت من الايه ولا يخفى ان هذا الجواب انما يدفع الشبهة عن الوقوع
لا عن الجواز لان وصول ذلك الاخبار اليه يمكن والمعلق بالممكن ممكن وفيه انه قد
الايمان يجب اختلاف الاشخاص وهو مستبعد جدا لان الايمان حقيقته واحدة
لا تتصور اختلافها بحسب الاشخاص صح بهذا التقرير اما اذا ذكر الشارح قوله
وحاصله نقض تفصيلي منع اللازمة وما ذكره الشارح نقض اجمالي وحاصله ان دليلكم
جميع مقدماته باطلة لانه قد تخلف الحكم عنه في مادة مثل ابي لهب حيث وقع التكليف
بالايمان فضلا عن الجزم مع جريان الدليل فيه بان يقال انه لو كان جائزا لكان
من فرض وقوعه مع انه يلزم لانه يستلزم الكذب في كلام الله تعالى حيث اخبر عنه
بانه لا يؤمن مع انا نعلم بالضرورة الوجدانية ارتفاع لما يتوهم من ان المدعى ان
من المتولدات القائمة بمحلها فاذا علم الفاعل بعد النظر القائم بمحله والالم الحاصل من
ضرب الشخص لنفسه وغير ذلك وحاصل الدفع انا نعلم بالضرورة ان قائلنا
بالنسبة الى المتولدات الى حصلة فينا كما نقول بالنسبة الى المتولدات الى حاصلة في
غيرنا في ان ليس شيء منها مقدورا لنا ولا يمكن من عدم حصولها فعلم انه لا اكتساب في
جميع المتولدات يرد عليه ان عدم تمكن العبد اه حاصله ان اريد بعدم التمكن عدم
عدم حصولها عند سببه قبل مباشرته ما يوجب حصوله فمنوع وان اريد عدمه بعد مباشرته
ما يوجب حصوله فمسلم لكن عدم التمكن بعد مباشرة السبب لا ينافي كونه مكتسبا للعبد
الا ترى ان فعل العبد لا يكون تركه بعد مباشرته ما يوجب حصوله اعني صرف القدرة
والقدرة مع ان العبد مختار فيه كذا في المتولدات قال الفاضل المحشي يمكن ان
يقال ان كلام الشارح مبني على افعال المباشرة الممتدة زمانا والمتولدات الممتدة
زمانا وحاصله انك اذا ضربت انسانا حتى حصل فيه الم ممتد زمانا فانك لا تقدر على
رفع امتداد ذلك الالم في ذلك الزمان بخلاف ما اذا ضربت ضربا بمتداد زمانا فانك

قادر على ترك امتداده فظهر من ذلك ان الاكتساب للعبد في المتولدات الممتدة
زمانا اذا 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 اولا قائل بالفصل اقول
ما ذكره كلام اوهن من نسيج العنكبوت لان تمكن ترك امتداد المتولدات
الممتدة متحقق حين مباشرة اسبابها مثلا حين مباشرة الضرب فانه يمكن
على ان لا يضرب ضربا شديدا فيحصل الم امتداد ضعيفا يحصل غير ممتد بعد المباشرة
غير متحقق في افعال المباشرة انفسها فانها 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 ولو لم يقل بجواز
ان يموت الا ان على تقدير عدم القتل لا قطع بوجود الاجل وعدمه فلا قطع بالموت
ولا بالحيوة من غير قطع بامتداد الحياة على ما ذهب اليه جمهور المعتزلة من انه
لو لم يقتل لعاش الى امتداد امد هو اجله ولا قطع بالموت بدل القطع على ما ذهب
اليه البو الهذيل منهم فانه قال لو لم يقتل لمات بدل القتل وتمسك بانه لو لم يمت
لكان القاتل قاطعا لاجل قدرة الله تعالى في علمه وهو محال والجواب ان عدم القتل
انما يتصور على تقدير علم الله تعالى بانه لا يقتل وح لا يثبت محال كذا في شرح المقاصد
اي لم يوصله اليه يعني انه تعالى لما اقدر القاتل على قتله فقد قطع عليه الاجل ولم يوصله
الى اجله فضمير الفاعل في لم يوصله راجع الى الله تعالى لا الى القاتل لم ما زعم الفاضل
المحشي حتى يرد عليه ما قاله من ان التفسير بعيد لم يوصله مبني على ان يكون عبارة
الشرح كما ان القاتل قد قطع عليه الاجل ممن الواقع في اكثر النسخ ان الله تعالى
قد قطع عليه الاجل وح لا يرد ان قوله فهم اي المعتزلة قد اريد تم لما عرف من

خلاف الى المزيل فيه وحاصل النزاع ان المراد بالاجل المضاف اليه المقتضى من
هذا التحرير بيان الفرق بين مذهب جمهور المعتزلة واهل السنة ورفع ما يقال انه
اذا كان الاجل زمان البقاء الحيوة في علم الله تعالى كان المقتول ميتا بآجله قطعا
وان قيد البقاء بان لا يترتب على فعل من العباد لم يمكن كذلك فتعاين غير
تصور خلاف فكان الخلاف لفظيا على ما يراه الاستاد وكثير من المحققين وتقرير
الجواب ان المراد بآجله المضاف زمان البقاء الحيوة بحيث لا ينفك عنه ولا تقدم
ولا تاخر على ما يشير اليه قوله تعالى اذا جاء اجلهم لا يستاخرون ساعة ولا يستقدمون
ويرجع الخلاف الى انه هل تحقق ذلك في حق المقتول ام المعلوم في حقه انه ان قتل
مات وان لم يقتل يعيش اياكه اقرر السوال والجواب في شرح المقاصد وعلى هذا
باختيار المراد زمان البقاء الحيوة في علم الله تعالى لكنه لا ينافي القتل ما علمه وقدره
بطريق القطع مع يصلح محلا للخلاف بانه لا يلزم من عدم تحقق ذلك في المقتول
تخلف العلم من المعلوم لجواز ان يعلم تقدم موته بالقتل مع تاخر الاجل الذي
لا يكن تخلفه عنه قلت قوله لا يستقدمون لا يعني ان قوله لا يستقدمون معطوف
على قوله اذا جاء اجلهم لا على المجرور بفي الآية بكل امة اجل فاذا جاء اجلهم لا يستاخرون
عنه ولكل امة اجل لا يستقدمون عليه هذا هو المتبادر ولا يخفى عليك ان فائدة
تقييد قوله لا يستاخرون فقط بالشرط مع ظهوره وان صح مع ان المتبادر الى
الفهم السليم ان يكون معطوفا على لا يستاخرون قال بعض المحققين ان فعل
لا يستقدمون عطف على قوله لا يستاخرون وانه سبحانه وتعالى نبه بذلك
على ان عند مجيء الاجل الاجل لا يمنع التقديم عليه بقصر مدة هي الساعة كذلك
يمتنع التاخير مدة والحال ان ذلك ممكن عقلا وذلك لان خلاف ما قدره وعلمه محال
او الجمع بينهما على ما ذكر كما يجمع بين من لم يوفق التوبة ثم تاب عند حضور الموت فتم

حضور الموت ومن مات على الكفر فلن تقبل التوبة عنه في قوله تعالى وليست التوبة
الذين يعملون السيات بجهالة الاية وتعلم هذا مما ذكر في حواشي شرح التلخيص
انه معطوف على المجرور وبناء على ان يكون معنى قوله لا يستاخرون ولا يستقدمون
لا يستطيعون التغيير على نمط قوله تعالى وما ارطب ولا يابس الا في كتاب مبين و
من هذا الباب قولهم كلمته فما فاراد علي سوادا ولا بياضا فتدبر وما قال الفاضل المحشي
انت خبير بان هذا المعنى حاصل بذكر الجزاء بدون قوله لا يستقدمون والحق انه
معطوف على مجموع الشرط والجزاء على ما هو المشهور قالوا المسئلة بديهية الا يجوز
ان المعتزلة ادعوا الضرورة في هذه وقالوا الاستشهادات المذكورة في بيانها
تنبيهات فاطلاق الشيخ لفظ الحجة على تنبيهاتهم حيث قال احتجت بطريق الاستقراء
لكونها في صورة الحجة ويمكن ان يقال نبه اشارة الى فساد زعمهم في ادعاء الضرورة
وما ذكره الفاضل المحشي من ان ادعى الضرورة من المعتزلة هو ابو الحسين و
من تابعه وان الجمهور كانوا يقولون بان المسئلة استدلالية مما ذكره الشيخ
بقوله واحتجت اه مبني على مذهب الجمهور من المعتزلة فلا حاجة الى ان يجعل لفظ
الاحتجاج مجازا عن التنبيه فليتامل لان المعتزلة قائلة او هو الضرورة في توليد موت
المقتول من قبل القاتل بل في سائر المتولدات قال في شرح المواقف قالوا
انه لو لم يقتل لعاش الى الاجل هو اجله وهو افنيه اي في توليه من فعل القاتل و
اجابه لولا القتل الضرورة كما ادعوها في سائر المتولدات وانتفاؤها عند انتفائها
انتهى والخلاف الذي نقله بين ابي الحسين وبين غيره من المعتزلة انما هو في
كونها مستندة الى العباد لا في كونها متولدات من افعالهم فابو الحسين
يدعي الضرورة في كونها فعل العبد وجمهور المعتزلة يستدلون عليه وتمامه
في ابرش يقول وانما اورد الامدي لما ورد النظام ان كلها من فعل الله تعالى

لان فعل العبد الى غير ذلك من الاخلاقات المذكورة فيما يتهم على ما ذكره السيد الشريف
قدس سره في شرح المواقف يرد عليه انه لا يوافق الا ليتي ان المعلوم من تحرير محل
النزاع ان الاجل هو الزمان الذي يحل فيه الموت من غير تقدم وتاخر زمان واحد
لا يتصور فيه تقدم وتاخر الاختلاف انما هو في تحققه في المستقبل وهذا الجواب يدل على تقدير
الاجل احدهما اربعين مثلا والاخر سبعين قيل عليه يحصل الجواب انه تعالى قادر
اربعين على تقدير سبعين على تقدير حتى يلزم تقدير والاجل على تقديره انه تعالى
قدره سبعين بحيث لا تتغير المتقدم والمتاخر عنه لعلمه بان طاعته تصير سببا
لثلثين فيصير مع اربعين يستحقه من غير الطاعة لسبعين او المراد
الزيادة بسبب الجد والبركة او ليتي ان المراد بالطاعة تزيد نه العمر بما تزيد
فيه من العلم الانسب من العلوم واكتساب الكمالات والخيرات والبرات التي بها
تتكمل النفوس الانسانية فتفوز بالسعادة الابدية فانه خالف ايا حاصل
الخلف ان الاجل في الميزان الزمان الذي علم الله تعالى انه يموت فيه
ويلتبس فيه اجل واحد فانه غير الكعبي الا انه لا يتقدم الموت على الاجل عند
الاشاعرة ويتقدم عند المعتزلة وقال الكعبي انه متعدد احدهما القتل والثاني
الموت والمقتول ليس لميت عنده بناء على ان القتل قتل العبد والموت
لا يكون الا فعل الله تعالى اي مقدوره واثر صنعه فيقال له فسر الاكل بما يتناول
فيتناول المشروب ايضا وقد فسره اي قد فسر الرزق بما ساقه الله
تعالى الى الحيوان فانتفع سواء كان حلالا او حراما من المطعومات والمشروبات
او الملبوسات او غير ذلك وهو التعريف المعول عليه عند الاشاعرة فعلى
هذا الاولى على هذا التعريف يلزم ان يكون الحرام رزقه لانه مما ساقه الله تعالى فانتفع
به وفيه اي في جعله رزقا بعد فانه لا يقال للعارية في العرف انه مرزوق ولم

ويلزم ان ياكل شخص رزق غيره ولانه يجوز ان ينتفع باحد من غير جهة الاكل وينتفع
به الاخر بالاكل وليوافقه اه اي ليوافق هذا التعريف قوله تعالى ورزقناهم ينفقون
فانه يجوز ان يكون الانتفاع به من جهة الانفاق على الغير بخلاف التعريف
الاول فانه لا يوافقه بان ما يتناوله لا يكون الفاقه على الغير وقد يقال الخ
اي على تقدير تفسير الرزق بالمعنى الاول المطلق المرزق على المنفق مجاز
لكونه بسببه وقوله اي ان لم يكن المراد المعمول بمكان يعني الاذن في
التصرف الشرعي لخلو تعريف الرزق عن معنى الاضافة الى الله تعالى اصلا
معتبرا في مفهوم الرزق عندهم ايضا كما سيجيء في الشرح حيث قال وهي
هذا الاختلاف الخ فح ينتفع بلاحظة الجنبة اي حين اذ لا كان المراد ما ذكر
ينتفع بلاحظة الجنبة اي للملوك يا كله المالك من حيث انه ملوك بان يكون
ماذونا في اكله او رد من انه ينقض التعريف بخبز السلم وشعيره اذا اكلهما
مع حرمتهما فانهما ملكان لم عند بعضهم رحمه الله عليه فيصدق عليهما انهما رزقا
الاكل مع انهما حرامان وانما قلنا ينتفع لانهما من حيث الاكل ليسا ملوكين
له وفي بعض الكتب اه قيل في شرح نظم الاوصدي ان الحرام ليس
ملك عند المعتزلة في انتفاع النفس بالخمر والمنذر لعدم كونهما ملوكين
مع ان نحو قوله تعالى ومما رزقناهم ينفقون يدل على ان الحرام رزق اذ يجوز ان يقال المراد
كل دابة مرزوقة او يقال ان الكلام على سبيل التغليب لكنه خلاف
الظاهر يقتضي ان يكون كل دابة مرزوقة مع ان الدواب لا تحصى في حصى
ملك وكذا يخرج رزق العبد والامة اذ لا ملك لهم قال الشيخ المدقق
واعلم ان قولهم ما لا يمنع من الانتفاع به اكان المراد بقيد ما لك وينتفع
او المعقل يرد ما كول الدواب الضائعة بتخصيصه بالاول ح لا يلائم قولهم

وذلك لا يكون الا حلالا لان الدواب لا يتصور فى حقها حل ولا حرمة على ما فى المواقف

اقول معنى قوله وذلك لا يكون الا حلالا ان ذلك لا يكون بالنسبة الى المكلف

الا حلالا لقرينة ان النزاع فى رزق العبد لا فى مطلق الرزق الشامل لرزق

الدواب الغير المكلفة فلا يكون مما يمنع من الانتفاع به بالنسبة الى العبد متصورا شرعا

الحال لا مطلقا فلا يلزم خروج رزق الدواب عن التعريف الثانى اجيب بانه

اى اجيب عن هذا الاعتراض بحيث يندفع من التعريف الثانى بانه تعالى

قد ساق اليه كثيرا من المباحات ولم يمنعه من الانتفاع الا انه اعرض عنها واشتغل

باكل الحرام بسوء اختياره واما النقض من التعريف الاول فغير مندفع حيث اعتبر

فيه الاكل على انه مفروض لا اى على ما ذكرتم من انه يلزم ان لا يكون من اكل

مرزوقا وهو باطل لقوله تعالى وما من دابة فى الارض الا على الله رزقها مفروض بين

ان كل شيا حلالا او لا اما انه يلزم ان لا يكون مرزوقا وهو باطل بالآية

المذكورة فاجيب عن هذه المادة بقوله اجابنا عن تلك المادة فان قوله لا يرد

مثل ذلك الشخص فانه قد انتفع بدم البعوض والميتة والقوى البهيمية فكذا القول

فى مادة من اكل الحرام وهذا النقض انما يرد لو ثبت بطلان كون من اكل الحرام مرزوقا

عمرا وغير مرزوق بالآية المذكورة على ما فى شرح المقاصد والا فلا يثبت بكونه خلاف

الاجماع قبل ظهور المعتزلة على ما فى المواقف فلا يرد كما لا يخفى والضمير فى قوله لانا

انما لا مقابلة بين بيان طريق الحق وبين وجدان العبد ضالا او لشقيا ضالا ومنع

مع ان المعلوم من الآيات والعلوم من الحادثات وجود المقابلة بينهما وكذا قوله

واما قوله لما ذكر الهداية بمعنى الدعوة وبيان طريق الحق فى قوله تعالى واما ثمود فهديناهم

فاستحبوا العمى على الهدى حمله على الفضيلة لان استحبابهم العمى على الهدى

فان استحبابهم العمى على الهدى على ما هو المشهور كناية عن عدم اهتدائهم فانما يليق ان يراد

واما ثمود فهديناهم الى طريق الحق واوضحنا لهم سبيل الرشد وليس فيها لهم مقاصدها

فاستحبوا العمى اى الكفر على الهدى اى على الايمان ويحتمل ان يكون لا اى ويحتمل

ان يكون الهدى فى الاية على معناه الحقيقى ويكون المعنى واما ثمود فنصبنا لهم الهدى فاختاروا

واستحبوا العمى على الهدى فيكون الهداية حاصلة لهم الا انه تركوا بما ارتدادهم واما قوله

يحتمل ان يكون المراد كذلك ان دلالة الاية اولا واحتجاجا على انهم لم يؤمنوا اصلا

ولم يحصل لهم الهداية بعد ان يكون الهداية حاصلة لهم واستحبابهم العمى كناية عن ارتدادهم

بعد حصول الهداية لهم فلا حاجة الى الارتكاب المجاز والصرف عن الحقيقة والضمير فى قوله

على هذا المعنى ايضا ان الناس مختلف فى الهداية فبعضهم مهدى وبعضهم ليس كذلك

بيان طريق الثواب ليعم الكل فلا يصح تفسيره به والضمير فى مقام المدح لا يخفى

انه يقال فى مقام المدح فلان مهدى فلو كان الهداية بمعنى البيان لكان معناه فلان مبين

طريق الحق والمدح فيه اولا يحصل الهداية والبيان لا يستلزمه قال بعض

الافاضل لو اريد بالبيان المقارنات طريق الصواب لم يوافقه الاية والحديث ويلزم

الاعتراضات المتقدمة التى ذكرها المصنف اما لو اريد بها المقارن لطريق الصواب فيما يؤيد

لان الرسول لا يمكنه بيان طريق الصواب من حيث انه صواب بل بوصف خلق

الله تعالى ويندفع الاعتراضات المذكورة ايضا كما لا يخفى وما يقال فى اى يقال

ان البيان وان لم يستلزم الحصول الهداية لانه يفيد الاستعداد التام بحصولها

وهو فضيلة فى نفسه فيجوز ان يكون المدح باعتبار ذلك الاستعداد الحاصل منه

فيندفع بان الاستعداد التام بحصول المقارن مع عدمه مذمة لتقتضى الذم عليها

فضلا من ان يكون المدح وفيه بحث لا اى فيما يقال فى دفع ما يقال بحث لان

الاستعداد التام فى نفسه فضيلة والمذمة انما هو باعتبار مقارنة عدم الحصول

هذه المقارنة لا تنافى كونه فضيلة مستحقة للمدح بمعانى حد ذاته ولكن ان الكلام

الألوكة

ان المراد بقولنا انه يقال في مقام المدح فلان مهدي انه يقال في مقام المدح الذي يقال زيد ممكن
مهدي يعني انه لا فرق بين مهدي ومهتدي في المدح مع ان بيان الطريق المستلزم
لسلامة المهتدي في المدح مع الورود لهذا العيب ثم الممكن لم يكن ان يقال سند
دفع ما يقال ان الاستعداد والممكن في نفسه مع الممكن فلا تجاب المدح وكونه تاما او
غير تام امر مبهم غير معين قدره حتى يصح ان يدح باعتباره وقوله وقوله تعالى اهدنا الصراط
المستقيم لا يصح تفسير الهداية ببيان طريق الصواب لان طلب الهداية متحقق لمشاهدة
الاية والحديث والطلب يقتضي عدم حصول المطلوب اذ لا معنى لطلب الحاصل فيلزم
ان لا يكون ايمان المذكور حاصلا وليس كذلك وهو حاصل وارد على ما ذكر اي من الشك
بالاية بانه في التفسير على الاهتداء الخ ضرورة ان الاهتداء حاصل فلا فرق بينهم والطلب
يقتضي عدم حصوله فلا بد من الصرف عن الظاهر والحمل على المجاز فهي مجاز وما من زيادة
البيان على ما يقول المعتزلة او من اثبت والدوام عليها على ما يقول مشايخنا اهل
السنة فلا يصح التمسك بها ويمكن ان يقال لا اي يمكن ان يقال في دفع
الفهم من كلام الشارحين ان اذكره الشارح ثمة ان رمضان لما هو الشهور والمراد
الشهور هو المعنى اللغوي او الدين ما ذكره الشارح هو المعنى الشرعي فلا منافاة بينهما
اذ الاصلح هو اي الانفع له في الدين سواء اعتبر جانب علم الله او لم يعتبر فان قلت
بل الاصلح هو اي بل الانفع له في الدين الوجود والتكليف والتمكين للتنعيم المقيم هي المكلف
فيه كونه اهل المنزلتين وان اعتبر جانب علم الله تعالى يعني ان الجواب المذكور انما
هو على زعم من لم يعتبر في الانفع جانب علم الله تعالى وقال ان من علم الله منه الكفر
تعذر فيه الايمان والتنعيم الجنان على ما ذهب اليه معتزلة البصرة وانما اذا اعتبر في الانفع جانب
علم الله تعالى على ما ذهب اليه الباقي وتابعوه فكون الاصلح في حق الكافر الفقير عدم
عدم الفقر او الاماتة او سلب العقل المؤدي عدم ورود الاشكال المذكور على هذا

اعلى هذا وانما ذهب اليه المعتزلة بغداد من ان وجوب الاصلح وجوب ادق لكنه
غير مرضي عليه شيء مما ذكره الشارح والشيخ مذكور في محل راجع الكتب فانهم قالوا حاصله ان
الحكمة انما تكون في الافعال الاختيارية وهذا اذا كان الاصلح راجعا الى الله تعالى بحيث
يستحيل تركه منه تعالى لاستلزام الجهل والسفه والجهل المحال على ذاته تعالى
على ما قالوا لا يكون لازما لذاته تعالى ولا يكون له تعالى اختيار تركه فلا تكون الحكمة في مثل
ذلك الفعل ذا معنى لطلبه اذ لا يمكن له تركه وانما يتحقق الاصلح المقدور بالنسبة الى المكلف
لانهم قالوا الاصلح المقدور الغير واجب على الله تعالى على سبيل تركه كالاحياء للطفل
والتكليف والتمكين للتنعيم المقيم اه فان ذلك وان كان اصلح في الدين الا انه
مقدور له اذ لو كلف يمكن ان يطيع ويستحق الرفيع في الثواب الاكبر حاصله ان
الاصلح مع يعني لانه ان ترك الاصلح يكون بخلا او سفها لان كل ما يفعل الكريم الحكيم العليم
بعواقب الامور لا يكون خاليا من المصلحة وان لم يكن بالنسبة الى العبد فلا يكون بخلا
وسفها بل لمه غاية لمصلحتهم وانما الاصلح الى العبد فغير واجب عليه لانه محض حق
الله تعالى فيجوز ان يفعله وان لا يفعله وغاية مصلحة اخر قيل عليه المنزلة اي
قيل عليه ان ما ذكرتم من جواز ترك الاصلح لاقتضاء الحكمة واشتماله المصلحة
لا يخالف مذهب المعتزلة فانهم انما جوزوا ترك الاصلح اذا اقتضاه الحكمة على
ما قال الزمخشري في الكشاف في تفسير قوله تعالى ان تعذبهم فانهم عبادك وان تغفر
فانك انت العزيز الحكيم اي ان تغفر فلك ذلك ليس بخارج من ملكك يعني ان عدم المغفرة
وان كان اصلح بالنسبة الى الكافر جوازه بما كانوا يقولون لكن ان تغفر لهم وتترك
ما هو الاصلح بالنسبة اليهم يجوز ذلك لانه لا يكون خلاف مقتضى الحكمة قوله
وهو لهم انه اشارة الى كلام مر يعني ان كلام الزمخشري لا يدل على ان عدم المغفرة اصلح
حتى يكون المغفرة بترك الاصلح لسبب اقتضاء الحكمة وجوب عدم المغفرة فهم قال

على كونه اصلح لانه يجوز ان يكون لاجل استيجاب الكفر العقاب على ما هو مذهبهم من وجوب
عقاب العاصي دائما بناء على الحاكم على الله تعالى ورسوله كون عدم المغفرة اصلح فمنشأ كلام
الزمخشري هو قوله ان تقديرهم ليس ذلك بخارج من ملكك انه على تقدير ان
تقديرهم يكون ذلك هو الاصلح لاقتضاء الحكمة فلا يلزم جواز ترك الاصلح ولا يلزم
من ذلك ان يكون المغفرة في نفسه اصلح لان كونها اصلح موقوف على وجودها والوجود
ح في حق الكفار عدم يجوز ان يستلزم الح بلح ورسوله ان الاصلح على تقدير المغفرة
الغيا عدم المغفرة فلا يلزم انه يلزم جواز ترك الاصلح لان يجوز ترك الاصلح الذي
هو عدم المغفرة على التقدير المحال الذي هو ان تتعلق ارادته لايمانهم لكون ذلك الترك
محالا في نفسه فان مغفرة الكافر على الله تعالى عدم وترك الاصلح الذي هو عدم
المغفرة متعلق به والمعلق بالح ح ورسوله جميع ما ذكرنا الكلام مع جمهور المعتزلة لا
مع الزمخشري قال الفاضل المحشي والقائل ان يقول ليس مراد ذلك القائل
ان في كلام الزمخشري دلالة على ان عدم المغفرة اصلح كما زعمتم حتى يرد ان الزمخشري
جوز ترك الواجب اذا اقتضت الحكمة بحيث صرح بترك عقاب الكفار اذ تقتضي الحكمة
عدم ان ذلك انه يجوز ترك الاصلح اذا اقتضت الحكمة تركه ازلا فرق بينهما ان
كل واحد منهما ترك الواجب بسبب اقتضائه الحكمة وحينئذ يرد انا لا نسلم انه يلزم من
جواز ترك الواجب جواز ترك واجب اخر جواز ان يكون له خصوصية بها يستحيل
تركه فان ترك العقاب ترك واجب هو محض حق الله تعالى وترك الاصلح هو ترك
واجب هو حق العبد فلا يلزم من جواز الاول جواز الثاني على ان في لزوم جواز الثاني
من كلامنا فيما ترد فيه على ما ذكره المحشي وهنا بحث اره اي في الوجوب الذي ذكره
بحث ربما يتايد على انه يجوز له ترك الاصلح بناء على اقتضاء الحكمة ذلك لانا نشك ان
ترك عاقبة الكفر مع عدم الحكمة في الترك بقبل وسقوط وجهل يستحيل على الله تعالى

نسب على الاصل وغاية الحكمة وتذهب اصلا بانه لا وجوب عليه تعالى اصلا فجواب
الامر لا يحسم مادة الشبهة اعلم الا ان يقال في ايراد الامر ان يقال في دفع ما يثبت
ان الله ارتضى الوجوب على الله تعالى لفي وجوب الخصوصيات على ما يقوله المعتزلة من
وجوب الاصلح كبعثة الرسول وعقاب العاصي وثواب المطيع والعوض على الآلام
والاصلح لا يفي رعاية مطلق الحكمة فانه لازم لحكيم العليم بعواقب الامور قبل هذا في
نفي معنى وجوب الشيء على الله اقتضاءه الحكمة مع كونه قادرا على تركه وهذا غير الوجوب
الذين اليلبا الشو بقوله ان ليس سفاه واستحقاق تاركه الذم ردا بانهم لا يجعلون
ان هذا الوجوب بهذا المعنى عند المعتزلة لغيره الوجوب الذي هو مصالح الفلاسفة لانهم
جعلوا الافعال بما تقتضيه الحكمة تفضلا مستحيلا على الله تعالى فسبب لزوم الح كون ترك
ما تقتضيه الحكمة مستحيلا وان صح ذلك الترك بالنظر الى ذاته تعالى لكون العدول
عما تقتضيه الحكمة زنة اليه نذهب الفلاسفة حيث قالوا الصحيح صدور العالم وتركه بالنظر
الى ذاته تعالى لكن طرف الفعل لازم لذاته تعالى لاشتماله على المصالح واقتضائه
الحكمة وانا نحن معاشر اهل السنة فلا نقول باستحالة ترك ما يقتضيه الحكمة ولا
باستلزامه نقصا بجواز ان يكون في تركها حكم ومصالح لا تطلع عليه رعاية مطلق الحكم
وهذه الكلمة جارية على قولهم بالحسن والقبح العقليين قائم قالوا ان ترك الاصلح والعطف
وعقاب العاصي وثواب المطيع قبيح عقلا لا يجوز على الله فكيف الوجوب تلك الخصوصيات
وقالوا ان الاخلال به نقص مستحيل على الله فلزم ما لزم الفلاسفة من نفي الاختيار
وليعلم ان الله سفاه وزيادة العالم الى الغاية الازلية وهي عليه تعالى
بوجه النظام الاكمل في الازل قال ابن سينا العناية عاقلة علة الاول بالكل وما
يجب ان يكون عليه الكل حتى يكون على احسن نظام والكل فعلة الاول بهيئة الوجود
في ترتيب وجود الكل منبع ليفيض الخير الوجود في الكل من غير انبعاث قصد و

وغلب من الاول يعني تعالى وتقدس ولهذا اضطر المتاخرون منا اي الاشاعرة الى القول بان الوجوب بهذا المعنى راجع الى انتفاء سنة اضطر متاخرو المعتزلة وقالوا ان معنى الوجوب على الله انه لفضله انتهى ولا يتركه وان جاز ان تركه فلا يكون شيء من طرق العقل والنقل دالا على انه يجب ليستقيم الوقوف الاخير حتى يكون راجعا الى مذهب اهل السنة كما في العادات فانا نعلم قطعا ان جبل احد لم ينقلب ذهبا وان جاز ان ينقلب واجب بان الوجوب بمعنى اي اجيب عما قاله متاخرو المعتزلة بان الوجوب ح مجرد لفضله اذ يكون ح معناه ان الله تعالى لا يتركه على سبيل جرى العادة وذلك ليس من الوجوب في شيء بل اطلاق الوجوب عليه مجرد اصطلاح والعجب بمعنى اي العجب من متاخري المعتزلة انهم لا يجعلون ما اخبر به الشارع من افعاله تعالى من جهى الطاعة والشر والصلاح والفساد والمكروه والتعذيب والتنعيم دليلا على ذلك واجبا عليه تعالى مع قيام الدليل وورود اخبار الشارع على ان تفضله البتة فان معنى الوجوب على ما قالوا استحقاق في الافعال التي اخبر بها الشارع كما هو متحقق في الامور التي اوجبوها على ذاته تعالى من الاصلح واللطف والثواب والعقاب ثم هم مع انهم لا يجعلون تلك الافعال واجبة عليه تعالى وتقدس لانه لما كان قد توجه عليه الذم لاجل فعل من افعاله بل هو المحمود في كل افعاله ولهذا اتفقوا على ان كون الحسن والقبح لا لشيء ذاتي بل كل ما فعله الحكيم فهو حسن والمعتزلة انما قالوا بالوجوب العقلي عليه تعالى بمعنى استحقاق تاركه الذم عليه دون ذلك وفي تقييد الوجوب والعقاب بالاتفاق اشعار بان ما ذكر من ان المعتزلة لا يقولون في انه تعالى بمعنى اللزوم لانه الملك على الاطلاق انما قيدنا بالامكان الظاهر من اطلاق الامكان حملناه على ما ذكره في بحث الاولية من لزوم كفاية الامكان الاعم في العلل بالقوادر ان المراد بالامكان الامكان الذاتي المفسر بعدم كم العقل بانتفاء عاقلين ح لا يرد ان

لا يدرس الاستدلال عليه اذ لا نم كم العقل بذلك غاية التوقف مع ان القوم لم يتوقفوا له فانهم ان المراد بالامكان الامكان الذهني وانه كاف في العلم بالقوادر على ما عرفت في بحث الاولية ويمكن ان يراد بقولهم في الممتنعات العقلية الذهنية اي بما يحكم العقل بامتناعها وعلى التوجيه الاول بالقابل العادية فتذكر لتقدم العقل على النقل لان العقل اصل النقل لكونه موقوفا على اثبات الصانع وكونه عالما قادرا فافهم ابطال العقل بالنقل ابطال الاصل والفرع صحيحا يجب تاويله بالاستيلاء والغلبة كما في قول الشاعر قد استوى عمرو على العراق من غير سيف ودم مهراق اي استولى وغلب عليه فهو من قبيل التورية وهو ان يطلق لفظ له معنيان قريب وبعيد ويراد به البعيد ويجوز التاويل على راي من لم يقف على قوله تعالى الاله دون يسئله لقوله والراسخون في العلم ربنا على راي من وقف عليه فلا يجب التاويل بل يجب ان يفوض علمه الى الله تعالى وان الصادق بان كل ذلك من عند ربنا على ما روي عن احمد بن حنبل حيث انه قال الاستواء معلوم والكيفية مجهولة والبحث عنها بدعة لكن على هذا المذهب الينا النقل الوارد في الممتنعات العقلية ليس بدليل في حقنا لان علمه مفوض الى الله وما علمنا الا ان نصدق بانه من عند الله تعالى وهو ما ذكره صاحب الكشاف انه لما كان الاستواء على العرش وهو سرير الملك يتبع الملك جعلوه كناية عن الملك ولما اتسع هذا المعنى الحقيقي صار مجازا او خدا كما يقال استوى فلان على السرير اذا صار ملكا وان لم يجلس على السرير البتة لكن ليد سرير اصلا كقوله تعالى قالت اليهود يد الله مغلولة اي بخيل بل يداه مبسوطتان اي موجودتان من غير تصور يد ولا غل ولا بسط عرضهم على النار احراقهم بها العرض في اللغة ما يمس اورد من عرضت العود على الاناء تفسير بالاخص لان الاحراق لازم لعرض هم على النار كما ان القتل لازم لعرضهم على السيف وقوله تعالى ويوم تقوم

يعني وجه الاستدلال بهذه الآية ان عطف قوله ويوم تقوم الساعة على قوله النار يعرضون
عليها دليل على ان عرض النار يقبل يوم القيمة ولا شبهة في كونه بعد الموت لان الآية في حق
الموتى وادراك العذاب البرزخي لا يعني به الا العذاب الذي هو بعد الموت وقبل قيام
الساعة وجه الاستدلال به يعني ان الفاء يدل على ان ادخال النار عقيب الاغراق
متحقق بلا مهلة ومعلوم ان عذاب القبر تتراخى منه زمانا طويلا فقد ثبت عذاب بعد الموت
قبل عذاب القيامة وهو المراد بعذاب القبر واما ما قال المنكرون من ان ازمنة
الدنيا في جنب ازمنة الآخرة اقل قليل فلفظها استقبل النار فتأويل لا دليل عليه
جوز بعضهم تعذيب غير الحي بإذن العالي من المعتزلة وابن حزم الظاهري من الموسعين
الى جواز تعذيب غير الحي وهو سفسطة فاخرة لان الجماد لا حس له فكيف يتصور تألمه
قال الفاضل المحشي قدس سره في رواية مشهورة ان بعض الاشجار قد تكلم وصدق محمدا
عليه الصلوة والسلام وان بعض الاحجار قد صار يابسا حتى انقطع ماره عنه خوفا من ان
يكون وقود جهنم حين سمع قوله تعالى وقودها الناس والحجارة والله تعالى قادر
ان يخلق في الاشجار والاحجار ادراكا يكون سببا لتلذذها وتألمها انتهى كلامه ولا يخفى
عليك ان ليس المراد بالحي ههنا ما يقابل الجماد وقبله الروح والمعيد رسمه الافعال الاختيارية بل ما يدرك
الالم واللذة فاذا رضي الله بفعل ادراكا يكون سببا لادراك الالم واللذة يكون حيا
لا جمادا وبهذا قال الشارع في الجواب بانه يجوز ان يخلق الله في جميع الاجزاء او بعضها
من حياة الميت قدرا ما يدرك الالم واللذة واما تعذيب الماكول بعد رفع لما قيل ان
التعذيب من اكلة السباع والطير والحوت اجزاء من البحار فحواه بعضها الباقي
وحاصل الدفع انه ارفع الامكان فان الدود في الجوف او في خلال البدن يتألم
بتلذذ مع عدم شعوره بذلك فالوان اعيدت الوقت الاول اي الحي قال الفاضل
لاعادة المعدوم بعينه انه لو اعيد قال السيد رحمه الاول الفعلي وقت الحدوث فيكون

يكون ذلك المعدوم سيد الاعادة لان المعاد هو الواقع في الوقت الثاني من وقت الحدوث
وهذا قد وجد في وقت الحدوث فيكون مبدأ والاولى ان يجعل الوقت الاول فلا يكون
الاعادة للمعدوم بعينه لان الوقت من جملة العوارض المشخصة الخ فانا نعلم بالضرورة
ان الموجود مع قيد كونه في هذا الزمان غير الموجود مع قيد كونه قبل هذا الزمان الخ
جواب باختيار الشق الثاني يعني انا نختار انه الثاني والوقت الاول وذلك لا يكون اعادة
المعدوم بعينه قلنا لم لا يكون ذلك لان معنى اعادة المعدوم بعينه اعادة العين بالمشخصات
المعتبرة في وجوده الخارجي ولم ان الوقت من المشخصات المعتبرة في الوجود
الخارجي فان زيدا الموجود في هذه الساعة هو بعينه الموجود قبلها وما ذكرت من انا
نعلم بالضرورة ان الموجود مع قيد كونه في هذا الزمان غير موجود مع قيد كونه قبل هذا
الزمان ممنوع بل هو امر وهمي والقائم الذي يحكم بالضرورة انما هو سبب الذهن والاعتبار
وهو ان الخارج والاولي والثاني لا توقف من المشخصات يلزم ان تبدل الاشخاص
بسبب تبدل الاوقات ضرورة ان تبدل المشخصات لا يستلزم تبدل الاشخاص
لانا نقول انا نلتزم التبدل لو كان كل وقت مع ما في المشخصات علة لتشخص مغايرا
لما سبقه وهو لم لا يجوز ان يكون كل وقت مع ما في المشخصات علة لتشخص
كان حاصلا في الوقت السابق مع المشخصات الاخر وتوارد العلل المستقلة
على سبيل البدل جائز كما نقول في سبيل اعادة المعدوم بعينه من غير اعادة
الوقت الاول والشخص الحاصل في الوقت الثاني يجوز ان يحصل في الاول بالاتفاق
لا يقال نحن لا نريد بقولنا يلزم تبدل الاشخاص بسبب الاوقات لو
جعل المتبدل متعلق الوقت من جملة المشخصات لكن نحن لا نسلم ان يكون مراده بقوله
ان الوقت من جملة المشخصات ان وقت الحدوث من جملة المشخصات
فح لا يلزم تبدل الاشخاص بسبب تبدل الاوقات لعدم تبدل وقت الحدوث

فانا نقول نلتزم انه كلام على السند اي ان هذا الكلام مع كونه كلاما على السند انما قوله
والا يلزم تبدل الاشخاص الخ وعدم افادته التعلل لبقاء المنع الوجود انما لانم ان الوقت
من الشخصات الغير مبقية بحيث يدفع بانه لا يجوز ان يكون وقت الحدوث من جملة
الشخصات المعتبرة في الوجود لان المعتبر في الوجود الخارجي بالنظر الموجود هو
ووقت الحدوث ليس كذلك فان الشيء موجود في الزمان الثاني مع انتفاء وقت
الحدوث بل وقت الحدوث من جملة معدمات الوجود الى اخره فلا يكون من الغير
مشخصاته فلا يفيد منعه في الاعادة كما لا يفيد منعه في حال البقاء وثانيا بان نقول
اي اجيب ثانيا بان الخ وحاصله اختيار الشق الاول وهو ان الوقت معاد والمعاد
لانم انه لو كان معادا لزم ان يكون معدوما في الاعادة لان المعدوم هو الموجود في الوقت
المعدوم وهو الذي لم يسبقه حادث اخر والمفروض ان الوقت ههنا معاد وسبوق
بحدوث اخر فلا يكون معدوما في معادا فان كون الشيء معدوما انما يفرض له
باعتبار كونه غير مسبوق بحدوث اخر وهذا الامر غير متحقق في المعاد ضرورة انه مع
وقته مسبوق بحدوثه الاول وانما قال لنفرض انا ان اعادة الوقت ممتنعة
غير واقع فان حشر جميع الاموات في وقت واحد مع ان اوقات ابدانها
متخالفة وان اعادة الوقت بعينه محال لانه سيلزم تخلل العدم بين الشيء
نفسه فنفرضه ان الوقت السابق بعينه الوقت اللاحق وكذلك الجواب
عما في القضية تخلل العدم بين زماني الوجود لانه سيلزم ان يكون الزمان زمان
خلافا لهذا الجواب الثاني انا نلتزم على تقدير عدم اعادة الوقت بلزم ان يكون
معدوما لان المفروض ان الوقت المعاد معاد ولا يخفى انه لو قرر هذا الدليل امتناع
اعادة المعدوم بانه لو امكن ايجاد الوقت الاول بعينه ايجادا ثانيا فقد اعادة معدوم
بعينه لتم الجواب الثاني فقالوا الجماع اي قال الفلاسفة ان اعادة

ان اعادة المعدوم بعينه ممتنع لانه سيلزم تخلل العدم بين الشيء ونفسه ضرورة ان
الموجود سابقا بعينه الموجود لاحقا قد تخلل العدم بين الشيء ونفسه ممتنع
لانه يستدعي ظرفين متغايرين وانا نلزم تقدم الشيء بالوجود على نفسه نلتزمان يكون
الموجود بعد العدم غير الموجود قبله حتى يتصور التخلل بينهما فلا يكون المعاد هو المبدء بعينه
واجيب بمنع الاستحالة اي انا نلتزم ان التخلل ممتنع لان معنى التخلل انه كان
موجودا ثم زال عنه الوجود في زمان اخر ثم اتصف بالوجود في الزمان الثالث و
هو في الحقيقة تخلل العدم وقطع الاتصال بين زماني الوجود ولا استحالة فيه
لوجود الظرفين المتغايرين بالذات انما المحال تخلل العدم بين ذات الشيء
ونفسه ليبقى قطع الاتصال بين الشيء ونفسه بان يكون الشيء موجودا ثم يكون
نفسه موجودا ثم يوجد نفسه وههنا ليس كذلك فان الشيء يوجد مع نفسه في الزمان
الاول ثم اتصف مع نفسه بالعدم في الزمان الاخر ثم اتصف مع نفسه بالوجود في
الزمان الثالث فلم تتحقق قطع الاتصال بين الشيء ونفسه في زمان من الازمنة
وهل هذا الا كملبس شخص ثوبا بعينه ثم خلعه ثم لبسه ولا يخفى ان هذا الجواب مبني
على ان الوقت ليس من المشخصات المغيرة في الوجود فلا بد من اعادته
فلا يوجد الزمان وقد يجاب بتجويز التميز بين الوقتين الخ اي وقد يجاب بمنع استحالة
تخلل العدم بين الشخص المعدوم ونفسه لان التخلل الخ وهو ان يكون بين
الشيء الواحد من جميع الوجوه ونفسه وهو غير لازم لجواز ان يكون الشخص المعدوم
متميزا عن نفسه في الوقتين اي وقت الابداء والاعادة بالعوارض الغير الداخلة
في شخصه مع بقاء مشخصاته التي كلا لا ليس 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 باعتبارين
متغايرين وهو ليس بمحال وحاصل الجواب السابق ان التخلل ليس بين الشخص ونفسه
بل بين الزمانين المتغايرين بالذات والفائدة الجواب غير مبني على عدم كون الوقت
من المشخصات خلاف السابق وذلك ظاهر وايضا لو تم ذلك لكان جوابا
بالنقض الاجمالي يعني لو تم ما ذكرتم من اعادة المعدوم يستلزم تخلل العدم بين الشيء
ونفسه لامتناع بقاء الشخص بين الاشخاص زمانا والا تخلل زمان البقاء بين
الشيء ونفسه لانه موجود في طرفيه مع ان بقاء الاشخاص متفق وفيه بحث
اي ما ذكر من الجواب الثاني والثالث بحث اما في الثاني فلان الاختلاف بين
الشخص المبدء والمعاد بالعوارض الغير المشخصة لا يرفع لزوم تخلل العدم
بين الشخصات ونفسها وبين الذات الشخص ونفسه وان رفع
ذلك الاختلاف لزوم التخلل بين الشخص الماخوذ مع تلك العوارض ونفسه
لكن المقصود ان اعادة الشخص المعدوم بعينه لا يستلزم تخلل العدم بين ذلك
الشخص ونفسه وهو غير لازم من التميز بالعوارض الغير المشخصة وذلك ظاهر
واما في الثالث فلان معنى التخلل انما يتصور بقطع الاتصال بين الشيئين
والوقوع في خلالهما فلا يتصور تخلل زمان البقاء بين الشيء ونفسه في الشخص
الباقي لعدم حصول قطع الاتصال بذلك الزمان بين ذلك الشخص ونفسه
بخلاف اعادة المعدوم بعينه فانه يستلزم تخلل العدم وقطع الاتصال بين الشيء
ونفسه ضرورة انه لا يعقل انه يحصل به التخلل بين طرفي الزمان وهو لا يتحقق في بقاء
ذلك الشخص فقوله اذ الاختلاف الخ رد على قوله وقد يجاب الخ وقولهم لا يخفى الخ
رد على قوله وايضا لو تم ذلك الخ وذهب بعضهم الى اعادة المعدوم بعينه لا يلزم منه ان يكون القول بالتناسخ

بالعدم جميع ما سوى الله تعالى وهو مخالف لما هو قوله تعالى ونفخ في الصور فصعق
من في السموات والارض الا ما شاء الله وايجاب ابن الهمام به وكذا مسلم
ليس في نفسه معروفا ولا يتم الاستدلال بقوله تعالى كل من عليها فان على الاعلام فيجاب
فالتفريق الهلاك للكل به اي للاجسام والاجزاء مجموعها من حيث صفاتها المطلوبة
منها وقال حجة الاسلام في الاحياء الممكن في حد ذاته هالك دائما لانه يهلك و
يدل على ذلك اتيان الجملة الاسمية الدالة على الاستمرار وقال في مشكاة
الانوار ترقى العارفون من حضيض المجاز الى ذروة الحقيقة فراوا بين البصيرة
انه ليس في الوجود الا الله وان كل شيء هالك دائما لانه يصير هالكا في وقت من
الاوقات بل هو هالك ازلا وابدا لعل الله يخطئه به قيل عليه انه يجوز ان يكون
الاجزاء الاصلية التي هي الانسان في الحقيقة يقبضها الملك باذن الله عند حضور
الوقت فلا تتعلق بها الاكل ولا تمزقها التراب ولا يحصل منها الثمار والنبات
والحبوب اقول منه 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 الاصلية المخلوطة بالتراب ويؤيده ما قال المفسرون
في اية نزلت في ابي بن خلف خاصم النبي ذات يوم بعظم قد رمت وبلي فقتته بيده وقال
يزعم يبعثك ويدخلك النار وقد يقال ولو سلم تولد المولود من الاجزاء الاصلية
للاكول ولا دليل قطعيا على كونه اجزاء اصلية للمولود لجواز ان يكون الاجزاء الاصلية
الاجزاء السرايية التي يبشر بها الملك على البدن النوعي كما ورد في الحديث الصحيح
والف ونشر مرتب لان الجواز يعني لا اعتبار للاستبعاد العقلي لان الفهم في مقام
الاستدلال على امتناع البعث فلا يفيده الاحتمال العقلي لان العذاب للروح
المتعلق به لانه المدرك للذة والالم سواء كان ذلك جسما لطيفا سار بانيا

مكتبة الألوكة
www.alukah.net

على ما هو مذهب اكثر المتكلمين او جوهر امجرد اعلى ما هو مذهب المحققين او مركب منهما
ان العالم لا جزاء فيجوز ان يحفظ الملك الاجزاء الزائدة عن التعذيب حاصل
الجواب ان التناسخ تعلق النفس ببدن اخر لا يكون مخلوقا من اجزاء البدن الاول
وهو غير لازم واما تعلقه بالبدن المولف من الاجزاء الاصلية للبدن الاول فيها
مع مغايرته له في الهيئة التركيب فليس بتناسخ فان الشخص يتبدل سن الى سن
عوده الى اخره هيئة تركيبه لا التناسخ واما جبير بن مطعم يا بني
ان ما يدعيه المعترض من اتخاذ من اجزاء البدن غير معلوم له لا بد له من دليل ثم
لا يجوز ان يكون اجزاء الجلد الثاني غير اجزاء الجلد الاول نقل عنه دليل المدعى
يبنى قوله على ان مغايرة اجزاء الثاني للاول يستلزم التعذيب بلا معصية
وقد عرفت جوابه انتهى كلامه قال الفاضل المحشي نفي تعلق الام بالجلد غير معقول اذ
ان القوة الاستمساكية في الجلد هو محل اللام قطعا ونفيه انه ان اراد به ان
اللام انه بالام هو ظرف وان اللام في الجلد الذي لا حيوة فيه وان زيادة انه
ودوا سطة تعالم الروح هو مسلم لكنه لا نفع في كونه مركبا من الاجزاء الزائدة لعدم
كونه معذبا قال الفاضل اليمني يرد عليه ان منع اتحاد اجزاء البدنين مبني على التناسخ
ورجوع من طريق النقل لان المراد بالاجزاء في كلام المعترض الاجزاء الاصلية
ونفيه ان التناسخ هو ان يكون البدن الثاني مغايرا للاول بسبب الاجزاء
الاصلية لا ان يكون جلده مغايرا لجلده والاصح انه غيره بدليل سوار كان هذا
على ما في رواية او حوضا على ما في رواية اخرى قال البيضاوي روي انه عليه السلام
قال الكوثر نهر في الجنة وعدته رباي منه غير كثير ماره احلى من العسل واطيب من
اللبن واليمن من الزبد وابرد من الثلج وفيه طيور اعناقها كاعناق الجزر
الواقف على ما روي عن ابن العباس قالوا يا رسول الله ابن نطلب قال على الصراط

قال على الصراط ان لم تجدوا فعلى الميزان فان لم تجدوا فعلى الحوض فانه يدل
على ان الحوض في العرصة قال الامام الزاهدي في تفسيره وروي في الاخبار ان
ان الكوثر حوض على هذا الملك باتي به حبيب باتي النبي عليه السلام فاذا كان
في الموقف باتي به في الموقف وان كان في الجنة باتي به في الجنة فعلى هذا
كونه في الجنة لا ينافي كونه في الموقف ايضا وجوز ان يكون هو اشارة الى
نوع نوم وهو ان هذا الحديث يدل على ان الانبياء يشربون من الحوض
لان الشرب انما يكون لدفع الضمار وحاصل الدفع ان وقوع الشرب الثاني لم يسلم
وعلى تقدير التسليم يجوز ان يكون تنعيما لا لدفع الضرار وجوز ان يشرب به
دفع توهم وهو ان يقال ان البشرى بالجنين المومنين يوشرب به يجب ان لا يكون
مع ان الالم لازم للاحراق بالنار وفي قوله الناس عند الصراط اشارة
الى ان الشرب قبل ورود النار وقيل ان الشرب منه يكون بعد الحساب
وانجاة من النار ورد بانه يعذب بالنار ان من شرب منه وقد يدخل
النار لا يعذب جدا بالنار بل يكون معذبا بقدر ذلك فان ظاهر الاحاديث
يدل على ان جميع الامة يشربون منه الا من ارتد من الاسلام نعوذ بالله
ولازم ان النار لازم للتعذيب بالنار فوجه ان يقال منه ينجوز ان يكون الميزان
بين الحوض والصراط فلعله عليه السلام يجوز ان يطلب الناجي الحوض ثم الناجي
ثم في الصراط وبالعكس عند الصراط ثم في الميزان ثم في الحوض وذكره عليه السلام
هذه الطريق الثالث اشارة الى ان الصراط اقوى الطرق قال الاجهوري اليه اشار
فاطلب منه اولى واجدر انتهى كلامه وبهذا اندفع قال الفاضل المحشي ان
الاستيناف من كل وجه وان جاز فضلا لكن التركيب يابى عنه اذ لا يحسن
ان يقال فان لم تجدوا في الموقف الناجي فجزاؤه يا فلان انتهى والموقف هنا

قد مر ما يناسب المقام ان يقال ان لم نجد في المؤلف المتقدم ما طلبوا في المؤلف
المتأخر وبعد الدفع انه يحسن الامر بالطلب في المتأخر لاشارة الى ان الطلب
فيه اتم واجدر والقول بان تلك البقعة اي بقعة انه كان بستانا في ارض
نمسلون كورة في الشام او قرية بالعراق او كان بين فارس وكرمان خلقه الله تعالى
امتحانا لادم عليه السلام يرد عليه اولا انه يجوز ان يكون الهبوط عبارة عن الانتقال
من الاعلى الى الاسفل حسب الرتبة على ما قال ذلك القائل انه انتقل من ذلك
البستان الى ارض الهند كما في قوله تعالى اهبطوا مصرا فان لكم ما سألتم وبين
تحققا وبهم توجيه معارضته بين ان اللام في الذين للاجل والجعل تارة يبقى الخلق
فالمعنى يخلقها الله في المستقبل لاجل الذين يريدون عمارة الارض وانتم لستم
موجودة الان فانتفت بقي اي بقي ان المعارضة المذكورة انما تلزم لو كان الجعل
والخلق للاجل لكن يحتمل ان يكون الجعل منقولا الى مفعولين ويكون قوله للذين
مفعولا به بتقدير مضاف اي لجعل البقعة كائنة وحاصلة لهم في الزمان المستقبل فتصير
الحاصل اي ما يدل الآية على عدم حصوله الآن جعل البقعة كائنة وحاصلة لهم لا ان نفس
نفس البقعة غير كائنة ولم تكن معارضة وفي بعض النسخ بدل قوله فتصير اي فصل
فصيرها كائنة لهم والمقصد واحد قلت لكن ان يقول اي المبرغ في غاية القوة
لكن يمكن ان يقال في دفعه ان المراد من جعل الدار كائنة لزيد تمكين زيد وعدم
منعه من التمكن فيها سواء حصل له التمكن فيها او لم يحصل فيصح حينئذ للذين يقيمون في
الاستقبال من التمكن فيها ما نفي كونه لان التمكن من التمكين بها للذين لم يوجدوا
البقعة غير منفك عنه حتى ما يدل عليه قوله تعالى اعدت للمتقين فلا يمكن ان يكون
نفس البقعة حاصلة الآن ويكون جعلها كائنة لهم في الاستقبال وما حمل على
ان جعل الجعل في الآية على التمكين بالفعل والتمكين من التمكن فيها وان كان

شرح المقاصد الدوام المجمع عليها هو انه لا انقطاع لبقائها اي الجنة والنار ولا انها كيف
يتقيان على العدم زمانا لتعذيبه كما في دوام الاكول فانه على التجدد والانقطاع قطعا ملك
ان تقول اي لك ان تقول في الجواب ان المراد بالدوام المعنى الحقيقي وهو عدم
طريان العدم مطلقا والمراد بدوام الكلها دوام نوع الاكل وبالهلاك في قوله تعالى كل شيء هالك
الا وجهه هلاك الاشخاص ويجوز ان لا ينقطع النوع اصلا مع الهلاك الاشخاص بان يكون
هلاك كل شخص معين من الاكل لعارض وجد وشله وهذا الجواب مبني على ما ذهب
اليه الاكثرون من ان الجنة والنار لا يطرء عليهما العدم ولو لحظة واما على ما قيل من
جريان العدم عليهما لحظة فلا يتم لانه يستلزم انقطاع النوع جزما فلذا تركه الشارح
اي المحقق سنه والحاقي بحاله كما يقال هلك الطعام اذا لم يبق قابلا للاكل وان صلح لمنفعة
اخرى ان اريد به مطلق الكفر فحاصله ان الانحصار في التسعة غير صحيح لانه ان
اريد بالشرك مطلق الكفر فالسحر داخل فيه فتكون ثمانية والا اي وان لم يرد
به مطلق بل اعتقاد الشريك في وجوب الوجود او في العبودية فبقي النوع الكفر بين
اتخاذ الولد وانكار النبوة واثبات النيرين والجهة والجسمية خارجة عن الكبائر فلا
ينحصر في التسعة ايضا ولكن الجواب اي بان الكفر انما هو المحل بالسحر على ما ذكره الشيخ
في الكشف من انه لا يرد على خلاف في كون المحل به كفرا ويجوز ان يكون
المراد بالسحر ما تعلمه وتعليمه على ما قطع به الجمهور حيث قالوا الصحيح انها
حرامان يوجبان الفسق ذكرنا ان الرافعي في روضته الى طالب المكي ان الكبيرة تسعة عشر
وبينها الى ان قال اربعة في اللسان هي شهادة الزور وقذف المحصنة
ويمين الغموس والسحر حيث جعل السحر هنا اي الكبائر التي في اللسان دون
اللسان الا تعلمها وتعليمها اذ لا خلاف نظم قوله تعالى فانه يدل على ان الكبائر تتجزء
بالذات حتى الصغائر اذ لو كان كل امر من افعالهم لم يتجزء اجتناب الكبائر

الكبائر الا بترك جميع المنهيات سوى واحدة هي وان كان كل وليس ذلك في الوسع
البشر كذا في شرح المقاصد والتوجيه ما سيجيء اي توجيه الاية ما سيجيء
في الشرح من ان المراد بالكبائر مجموعات الكفر وجميع ما تباين الانواع المندرجة تحته او بحسب
افراده الغالبة ما فرد المخالفين على ما قبل من ان مخالفة الجمع بالجمع يقتضي القيام
الاحاد والاحاد ويرده ما وقع في قراءة اخرى ان تجتنبوا كبيرة ما تنهون
عنه بصيغة المفرد مفعول المجتنب مجموعات الكفر بقيل ان يكون المراد به انواعه
الحقيقة فيكون اشارة الى الجواب الاول وقيل ان يكون المراد به الافراد
الحاصلة بسبب تعلقاته بالمخاطبين فيكون اشارة الى الجواب الثاني ولا يخفى
ان كلا التوجيهين في غاية البعد والبلاغة تقتضي ان يقال ان تجتنبوا الكفر لوجاته
وموافقة عرف القرآن على ان الاية لا تاباني كونها اسمين اضافيين
فان اكبر الكبائر الشرك واصغر الصغائر حديث النفس وبينهما وسائط
فمن عرض له الاسران منهيا ووقعت نفسه ايهما يجب لا تباله كلفها من اكبرهما
كفرها وان كانت له استقامة من القرآن على اجتناب الاكبر وللعبد اذا تفاوت سبب
الاشخاص والاحوال ولذا قيل حسنات الابرار سيئات المقربين
على وجه يفهم منه عدة حلالا لعني انه ليس المراد الاستغلال عدة حلالا لانه نفس
تكذيب الشارع والكلام انما حمله الشارع علامة التكذيب فان قيل اي فانه لا
يكفر الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر بل فاسق فقد اثبت المنزلة بين المنزلتين
لانا نقول اي يعني ان الكلام انما اثبت المنزلة بين المنزلتين الكفر المجامع
للايمان لا بين مطلق الكفر والايمان فان الفاسق كافر مضر داخل تحت مطلق الكفر
فيكون نفي المنزلة بين الكفر المطلق والايمان بحاله وقيل ان المراد اي في قبل
نزول السوال المذكور ان المراد بجميع الكفر الجامع للكفر المانع

ومن الفقه لا فيه في اجماع المتقدم عليه وهو غلط اي ما قاله صاحب القيل غلط لانه لو كان المراد
بالاجماع المتقدم على الحسن لما خالفه الحسن فان مخالفة الاجماع كفر مع انه خالفه على ما زعم المجيب
فان المراد بالايمان يعني ان المراد الايمان الكامل لصرف المطلق الى الكامل لكنه ترك
اظهار القيد مبالغة في النهي واشعارا الى انه لا ينبغي ان يصدر مثله من المومن المطلق
وقيل انه اذا كان الحديث واردا على التغليظ لا يكون على حقيقته بل كان كناية عن
نقصان ايمانه الذاتي كانه الحق بالعدم وجه الاستدلال به يعني ان كلمة من
في الاية عامة شاملة لكل من لم يحكم بما انزل الله فيدخل الفاسق المصدق ايضا لانه غير حاكم
وعامل بما انزل الله تعالى والجواب يعني ان الاية متروكة الظاهر فان الحكم وان كان
ما يلوث بلا فعل القلب والجوارح لكن المراد عمل القلب وهو التصديق ولا نزاع في كفر
من لم يصدق بما انزل الله تعالى والثاني جواب اخر يعني ان الفرد وان كان في العموم لان
ما من الفاظ العموم لكنه مصروف من الفرد والمراد عموم النفي بحمل ما على الجنس اذ لا شك
ان من لم يحكم بشيء مما انزل الله غير مصدق فلا نزاع ... ان ... يعني ان
ان المراد بما انزل الله تعالى التورية لقرينة سياق الاية وجه الاستدلال به
يعني ان ضمير الفصل يفيد قصر المسند على المسند اليه فيكون الفاسق مقصورا على الكافر
فيكون كل فاسق كافرا والجواب يعني ان المراد هم الكاملون في الفسق الا انه ترك
اظهار القيد وجعل مطلق الكفر مقصورا عليهم او نا را مبالغة في كونهم فاسقين والا ادعى ان
لم ... ال... 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
من الفريقين والجواب انه محمول يعني مصروف عن الظاهر بحمل الذكر على سبيل
الاستقلال ... ولا نزاع في كفر مستقلة او بحمل الكفر على المعنى اللغوي اي وهو الستر
اي ... ذلك الصلوة ... ويقال ... وان يكون ... ان يكون

ان يكون المعنى من ترك الصلوة متعمدا لم يكن تارك للكفار في عدم ... و ... و
قال الامام ... الاسلام من ترك الصلوة متعمدا فقد كفر اي قارب الكفر كما يقال من قارب
دخول البلد دخله وجه الاستدلال به يعني ان تعريف المسند اليه سواء كان للجنس
او للاستغراق يفيد حصره على المسند كما في قوله عليه السلام الائمة من قريش والكرم
في العرب فيفيد حصر العذاب على المسند اعني الكون فلا العذاب فلو لم يكن كل فاسق
كافرا لم يصح حصر العذاب على الكفار لكون العاصي معذبا من ضروريات الدين والجواب
انه ادعائي يعني ان المراد حصر الفرد الكامل من العذاب على الكذب لقرينة ان
شارب الخمر معذب مع عدم كونه كذبا الا انه ترك اظهار القيد وجعل المطلق منحصرا
ادعاء بجعل غيره بمنزلة العدم مبالغة في ذلك وقس عليه نظائره يعني ان المراد
في قوله ان الخزي اليوم والسوء على الكافرين الخزي الكامل الموعود للكفار والحصر
ادعائي مبالغة وكذا في قوله تعالى لا يصليها الا الاشقى الذي كذب وتولى انما
عبر عن الكفر بالشرك لما سنذكره الان من ملاحظة الاية الدالة على نبوته وانما عبر
في الاية لان كفار العرب كانوا مشركين وتفصيل فرق الكفر على ما ذكره في شرح
المقاصد ان الكافر ان اظهر الايمان فهو المنافق وان طرء كفره بعد الايمان فهو مرتد
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 واظهار شعائر الاسلام
يبطن العقائد التي هي الكفر بالاتفاق فهو الزنديق ظاهره اي اذا كان صير
بعضهم راجعا الى السابقين سلفا ومنهم المعتزلة ظاهره وما قيل ان قوله ان قضيه الحكمة
قول بايجاب ... الله تعذيب المشرك والايجاب بمقتضى الحكمة قول المعتزلة دون
اهل السنة والجماعة فان قوله لا يحتمل الا الاجابة قول بالقبح العقلي مع ان ... ذهب

شبكة الألوكة
www.alukah.net

ان الحسن والقبح شرعيان ويجوز للشرع ان يحسن القبيح ويقبح الحسن وانا نقطع
انه لا يرد لان القائلين بالاستقباح العقلي هم المعتزلة وهم لا يقولون بمقتضى الحكمة والحسن
والقبح العقليين وهذا هو الاعتراض لتوهم ان مدة الخلاف بين اهل السنة والامة
والعقلة من ان السلبين الذي هو مرجع الضمير شامل للمعتزلة ايضا لانهم الناس من
اهل القبلة على انه يجوز رجع علاوة من قوله فلا يرد اي على ان قوله وقوله لا يمثل
الاباحة قول بالقبح العقلي غير مسلم لانه يجوز ان يكون عدم الاباحة لسانا مقتضى
الحكمة لا للقبح العقلي الذي هو استحقاق الذم في العاجل والعقاب في الآجل
فلا يستلزم القول بالقبح العقلي ثم يرد ان يمنع ثم يرد على الدلائل الثلاث
للمعتزلة نقوضا اما على الاول فلانا لانم ان مقتضى الحكمة التفرقة بين السيء والحسن
يجوز ان يكون في عدم التفرقة بينهما حكمة اخرى خفية لا نطلع عليها وعلى تقدير التسليم
يجوز ان يكون التفرقة بينهما لوجه الاخر غير الوجه الذي ذكرتم من تعذيب المسيء
مثل اثابة المحسن دون العكس وكوقوعه في النار قبل وقوع الموس العاصي وخروجه بعد
خروجه مدة طويلة في النار وكمنعه من رؤية الله تعالى في الجنة وانحطاط درجته
الى ادنى ما في الجنة والسلام لا يكفي التفرقة الدنيوية كالمباحة دم الكافر ومال الحربي واستقراضه
وضرب الجزية عليه واما على الثاني فلانا لانم ان الكفر لكونه نهاية في الجناية يستدعي
العفو فان نهاية الكرم تقتضي العفو من نهاية الجناية والجواب بان مقتضى الحكمة تقتضي
التفرقة فلا يجوز العفو رجوع الى الدليل الاول وقد سبق نقضه واما على الثالث
فلانا لانم ان الاستقرار لا بد يوجب جزاء لا بد ولا بد لانا نمنع دليل وعلى تقدير التسليم
ايجاب الجزاء لانم اي به جزاء لا بد بقوله يوجب جزاء لا بد دعوى لا دليل في القضية
سبحان الله تعالى اي الله تعالى ان الضمير المنصوب في يخصصونه راجع الى الايات
والاحاديث والمعنى ان المعتزلة يخصصون الايات والاحاديث بالصغائر والكبائر

والكبائر المقرونة بالتوبة يقتضي عليه ان لا تخصيص مع كونه عدولا عن الظاهر
حال كيف وهو صحيح في قوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن
يشاء اما انه لا يصح تخصيصه بالكبائر المقرونة بالتوبة فلان المغفرة بالتوبة لو لم تذكر لم
يلزم نفي ما نفي عنه المغفرة بما ثبت له بل المغفرة بالتوبة لعم كل عاص و
التعليق بالمشيئة نافيه فانه يفيد ان مغفرة بعض العصاة والصالح يخصص
بالكبائر المقرونة بالتوبة لان المغفرة بالتوبة واجبة فتعدم تقلبا واما على انها حسنة
ومن اتى بالحسنة وجب مجازاته عليها فلم تعلقها بالمشيئة فائدة واما انه لا يصح
التخصيص بالصغائر فلان مغفرة الصغائر حاصلة مع فلا معنى للتعليق بالمشيئة المفيدة
للبعضية والصحيح ان الضمير للمغفرة اي ما نفى ان الضمير للايات والاحاديث
غلط والصحيح ان الضمير المنصوب في تخصيصونها لمغفرة فالمعنى والمعتزلة تخصيصون
مغفرة بعد العصاة بالصغائر والكبائر المقرونة بالتوبة يعني ان مغفرة الله انما تتعلق
بالنسبة الى الصغائر والكبائر المقرونة بالتوبة دون الكبائر المقرون بالتوبة ولا
تخصيصون الاية المذكورة بالصغائر والكبائر المقرونة بالتوبة حتى يرد انه لا يصح بل
حتى على عمومها والمعنى لمغفرة دون الشرك من الصغائر والكبائر لمن يشاء ويرد
عذاب التائب وترك الصغائر دون من لا يشاء ويرد عذاب الكبائر لغير التائب
فلا استكمال فما قيل ان لا فائدة في ارجاع الضمير الى المغفرة لانه لا بد من تخصيص
الايات والاحاديث بعد وعليهم الاشارة من المذكور كلام لا طائل تحته فائدة لا حاجة
لهم الى تخصيص جميع الايات والاحاديث بل الايات الواردة بدون التعليق
بالمشيئة تخصصونها بالصغائر والكبائر المقرونة بالتوبة كقوله تعالى ان ربك لذو
مغفرة للناس وانه لغفور رحيم وانه كان غفورا رحيما وغافر الذنب وقوله تعالى
والايات الواردة بالتعليق نحو كونها على عمومها ويقولون ان من يتعلق المشيئة

والجواب الصغائر والكبائر المقترنة بالتوبة سواء فحينئذ الآيات بها او لا تامل فانه من الاقدام والهم ان يقولوا ج جواب لا نسلم ان المذكور اعني على تقدير ان يكون الضمير للآيات والاحاديث المعتزلة ان يقولوا ان كلمة ما في قوله تعالى ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء مخصوصة بالصغائر جوابين ادلة الوعيد وهذه الآية ولازم ما ذكرتم من عموم مغفرة الصغائر اولا يجب على الله مغفرة صغيرة غير التائب بل يغفرها ان شاء ويعذبها ان شاء فنمنع التعليق بالمشية ذا لكن ما ذكره مخالف لما ذكره السيد الشريف قدس سره في شرح المواقف من انه لا استحقاق بالصغائر عندهم اصلا وما ذكره المحقق الدواني في شرحه للعقائد العضدية واما الصغائر فيعفوا عنها عندهم مثل التوبة وبعده لا اراه الغوا الشفاعة لدفع العذاب فالقيل يجوز ان يكون المراد بقول المحقق الدواني واما الصغائر فيعفوا عنها عندهم صغائر المجتنب من الكبائر خلافا في قول المحشي قلنا لا يصح قوله الغوا الشفاعة لدفع العذاب عليه ان استطرد ذكره هنا ج اي ان استطرد السيد ذكر في الوجوب في جواب استدلال المعتزلة على نفي وقوع مغفرة اهل الكبائر الذين لم يتوبوا ردا لتمسك المعتزلة بهذه الآيات الواردة في وعيد العصاة في وجوب عقائد العاصي والاخذ دخل له هنا لان المتنازع فيه هنا هو وقوع المغفرة للعصاة وعدمها لا وجوبها والجواب ج اي جواب المعتزلة عن استدلالهم تلك الآيات في مقام نفي وقوع مغفرة العصاة وقد ذكرته الفضولي حاصل الجواب ان المخصوص كثيرة في العفو مثل قوله تعالى والذي يقبل التوبة عن عباده ويعفوا عن السيات وقوله تعالى او يوبقهن بما كسبوا ويعفوا عن كثير لا معنى لعفوا بالنسبة الى الصغائر والكبائر المتوسط بالتوبة انه ترك عقوبة المستحق ولا استحقاق فيها عندهم فتكون بالنسبة الى اهل الكبائر الذين لم يتوبوا فقارض ادلة المغفرة والوعيد وتاريخ المتدال بعوله مخالف بانها مقترنة فتقييد البعض تخصيصا للبعض فخصص الذنب المغفور في ابن عباس

بين عمومات الوعيد صحابين الادلة وفيه جواب الحر ج سبيل ان يكون معناه ان في قوله وزعم بفهم جواب اخر للمعتزلة وحاصل الجواب ان ورود عمومات الوعيد لا يستلزم الوقوع الشبهة لجواز التخلف فان التخلف في الوعيد كرم وسبيل ان يكون معناه ان في هذا المقام جوابا اخر يكون اشارة الى ما ذكره الشارح في شرح المقاصد من ان القول بالاحباط والتساقط يوجب الثواب بالمعصية فان لكن ترك مقابلهم بالنار فخلف وعدهم لكن ترك ثوابهم بالجنة كذلك مع انهم داخلون في عمومات الوعد بالثواب ودخول الجنة على ما مر بل كذب لانه اخبر عما يكون احوالهم في المستقبل فلو لم يقع لزم الكذب في كلامه تعالى وهو باطل بالاجماع اقول قال ج اي العلم مراد ذلك البعض بقولهم ان المخلف في الوعيد كرم ان الكريم اذا اخبر بالوعيد فالليق بحاله ومقتضى كرمه ان يبني اخباره على المشية فجميع العمومات الواردة في الوعيد متعلق بالمشية فان لم يصح بجاز ترجح العاصين ومنعهم فلا يلزم الكذب والسيد بل مخالف وعيد الكريم فانه يجب ان يكون قطعيا لان جواز التخلف فيه لوم الليق بشانه فلا يجوز تعليقه بالمشية ويجوز العقاب ج اي من غير قطع بالوقوع وعدله اشارة الى ان المراد بالجواز في عبارة المصنف هو الجواز الوقوعي بقي الوقوع وعدمه اشارة الى ان المراد بالجواز في عبارة المصنف هو الجواز الوقوعي بقي عدم الجواز بالوقوع وعدم الجزم بالوقوع وعدم الجزم بعدم الوقوع فانه المتنازع بناء بين المعتزلة لا الجواز العقلي فانهم معترفون في ذلك على ما صرح به الشارح بقوله لا بمعنى انه يمتنع عقلا عدم قيامه ج يعني ان حكمنا بالجواز الوقوعي لم نجزم بالقطع بالوقوع او عدمه لان المسئلة شرعية لا يستقل العقل باثباتها وعدمها بل شرعا ما يدل على تعيين احد الجانبين من الوقوع او اللاوقوع فحكمنا لسبب انه فاعل مختار افعل ما نشاء ويريد ما يريد انه يجوز ان يعفو ويجوز ان يواخذ فلذا يرى ان غاية علم وجد ان الدليل السمعي لا يجزم بالجواز لان لا يدله ايضا من دليل

الشبكة
www.al-maktabeh.net

لان دليل الاختيار كان مجوزا وانما المقصد في ايل تعيين احد الجائزين من الوقوع او اللاوقوع
وما ذكره الشارح يفيد ان الدعى مركب من جزئين احدهما انه لا تقطع لعدم الوقوع والادلة التي
اوردها الشارح انما تثبت الجزء الاول من الدعى دون الثاني مع ان المتصم اعني المعتزلي
لا ينكر الجزء الاول اذ هو الفائل بانه لا تقطع بوقوع العقاب وانما نخالفه في الجزء الثاني
حيث يدعي القطع لعدم وقوع العقاب وهو محل تردد وفيه ايضا فقد ترك الشارح ما يجب
اشتغل به لعدم اذ الكلام في اثبات ان ادلة الشارح رح انما تثبت الجزء الاول فيه
دقة ولعله اراد الخشية بالتامل فاسمع لما يتلى عليك من مواهب الفياض ان
الدليل الاول اعني قوله تعالى ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء انما يدل على ان تقطع
لا تقطع 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 تقطع بعدم الوقوع
او يتحتم ان يقول يجوز ان يكون معنى شاء الله تعالى في حتم المغفرة اصحاب
الصغائر المجتنبون وكذا الاية الثانية انما تدل على ان اصحاب الصغائر والكبائر المتحتم
والاصحاب انما يكون للسوال والمجازاة ولا شك ان المجازاة غير واقعة على كل
ما يعصى فلا يكون وقوع العقاب قطعيا في الصغائر فثبت الجزء الاول من الدعى
وانا نقول ان المجازاة غير واقعة على كل ما يعصى اذ لو كان كذلك لزم ان يكون
الصغائر والكبائر على كل يعصى بعد التوبة ايضا موجبا للعقاب وهو باطل بالاجماع و
بطل تكفير السيات السيات مع انه ثابت بقوله تعالى ان الحسنات يذهبن
السيات وايضا يلزم ح ان يكون المجازاة على الصغائر قطعيا فثبت بالاية خلاف
الدعى فلم ان المجازاة على ما يعصى انما هو على تقدير ثبوت الاستحقاق بعد مقابلة
الحسنات بالسيات فنقول للخصم ان يقول ان مجتنب الكبائر لا يبقى له استحقاق
الصغائر لتكفيرها الاجتناب فلا يثبت الجزاء الذي هو من الدعى هذا ما ورد به

الريب بالمنع يفيده الاحتمال العقلي ولا حاجة الى الاثبات وسنده سنعه ما ذكرنا من ان التعلق
يخرف الكلام ويفهم ادعى اثباته بان هذه الاية تحملة واية الغفران المعارضة لها امنى قوله
تعالى ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء تحملة تخصص التحملة فقضيه ان تغفر بعضهم لان معنى الاية
التحملة انه يغفر ما دون الكفر من الصغائر والكبائر لمن يشاء ويجوز ان يكون من شاء العلم
المغفرة في حقهم اصحاب الصغائر واصحاب الكبائر المقرونة بالتوبة ووجوب الوقوع لا ينافي
المشية غاية ما في الباب ان يكون الاية المتحملة مبينا للاية المحملة اى المقبولة لان الشفاعة
الغير المقبولة لا نزاع في وقوعه لا يقال ان مرتكب الكراهة يعني ان مرتكب المكروه
كراهة التحريم يستحق حرمان الشفاعة كما نص في التلويح في تعريف الغصة وفي بحث الاحكام
فاستحقاق اهل الكبائر لحرمان الشفاعة بطريق الاولى لكونه فوق مرتكب المكروه
لانا نقول لازمة اى لانا نمنع استحقاق مرتكب المكروه حرمان الشفاعة يلزم استحقاق
مرتكب الكبيرة لان جزاء الاول وهو مرتكب المكروه لا يكون جزاء الاعلى وهو مرتكب الكبيرة
فان له جزاء اخر عظيما مثل التعذيب بالنار ولو سلم ذلك نفعل المراد بالشفاعة في قوله
يستحق حرمان الشفاعة المصدر المبني للفاعل اعني كونه شفيعا فالمنفي ان مرتكب المكروه
يستحق حرمان كونه شفيعا للاخر ويجوز ان يكون مشفوعا ولو سلم ذلك فالمراد حرمان
كونه مشفوعا لرفع الدرجة او في بعض مواقف الحشر مثل السوال والحساب فيجوز ان يكون
لرفع العذاب او في بعض اخر مثل الصراط على ان استحقاق الحرمان لا يستلزم الوقوع
لان استحقاق العذاب لا ينافي العفو ندا لكن قوله عليه السلام من ترك سنتي
لم ينل شفاعتي يدل على وقوع حرمان الشفاعة في حق تاركه الا ان يقال انه وعيد يجوز
الخلف فيه اى لذوي هم كبيرة وكذا الذنب سابقا ويلزم من ثبوت الشفاعة
للكبائر ذلك وقد دفع قائل ان هذا انما يكون برانا اذا ثبت عموم الذنب للصغائر والكبائر واذا خص
بالصغائر بقرينة قوله تعالى لذنبك فان ذنوبه عليه السلام صغيرة قطعا فلا يكون مرتانا واذا كان
الزنا غير معتبرة لعدم استحقاق العذاب بالصغائر عندهم حتى يحتاج الى الشفاعة و

الى الشفاعة والاستغفار وحاصل الدفع ان الذنب في الاصل الوقوع شامل لهما
وكون ذنبه عليه السلام قاصرا لا يفيد تخصيص الذنب للامة وذلك ظاهر وعلى انا نثبت
لرفع الدرجة مع اي تدل الاية بمقتضى الاسلوب على ان تلك الشفاعة التي انفي من
نفي الكبائر خاصة ليست لرفع الدرجة لان عدم الشفاعة التي لرفع الدرجة لا يقتضي
تقبيح الحال وتحقيق الباس مع ان الاية سيقت لنفي الشفاعة التي يقتضي عدمها قبح
حالهم وتحقيق باسهم لكن لا تدل يعني ان هذه الاية بمقتضى الاسلوب انما تدل على
ثبوت اصل الشفاعة لكن لا تدل على انحاء حق اهل الكبائر وقيل بل تدل لان
جهة نفي النفع هي الكفر فاذا نفي ثبت النفع بها مطلقا ولانها اهل للملاف فاذا ثبت
اصل الشفاعة ثبت اصل المدى اقول فيه بحث اما في الاول فلان حصر جهة نفي النفع
في الكفر غير معلوم من الاية وترتبه عليه لا يدل على الحصر فيجوز ان يكون في اهل الكبائر
امرا اخر واما في الثاني فلان المراد انه لا يدل عليه دلالة التزامية مبنية على مذهب الفهم
فالاية تنفي اصل الشفاعة يعني ان هذه الاية ليست معتزلة من كل وجه بل عليهم من وجه
لان ظاهرها نفي الشفاعة مطلقا مع انهم قائلون بالشفاعة لزيادة الثواب فان قلت
ما من الظهر مدلولا على نفي الشفاعة لرفع العذاب فنقول انا لا نسلم حجة ثم انه يقال يا
ان الاية لا تدل على نفي الشفاعة الثابتة على الاطلاق لانه يقال ان يكون الضمير في قوله منها
لبعض اشارة العاصية فيكون معنى قوله تعالى ولا يقبل منها فدل الشفاعة تقبل في حقها بوجه اخر
بان يحل التشفيع شفاعته وقيل ان هذا التوجيه خلاف الظاهر بعيد من المقام فليس بشيء
لان التوجيه مانع كيفيه الاحتمال العقلي وهو ظاهر قوله لشيء الى منع الدلالة على عموم الاشخاص
وسند المنع جواز كون الكلام سلب العموم لا عموم السلب كما في شرح المقاصد
واعترض عليه يعني انه لا معنى لمنع الدلالة على العموم لان النفس في قوله تعالى
لا تجزي نفس عن نفس اه نكرة في سياق النفي عامة والضمير في قوله منها راجع اليها
فعم الضمير الضمير فالعموم مرجعه منبئ على العموم في الاشخاص ويمكن ان يجاب بان

يعني انما يلزم من عموم السياق الذي هو النكرة عموم الضمير لو كان الضمير راجعا اليها من حيث هو وهو
ممنوع لانه قد يرجع الضمير اليها كذلك فان النكرة المنفية خاصة بسبب الوضع لا نها
موضوعة للفرد المبهم ولذا لايعم في الاثبات وعمومها بعد النفي عارض عقلي ضرورة ان انتفاء
الفرد المبهم لا يكون الا بانتفاء جميع الافراد فيجوز ان يكون الضمير راجعا الى النكرة بسبب معناها
الوضعي فلا يلزم العموم الا يرى انه اذا قيل لا رجل في الدار وانما هو على السطح ليس يلزم منه
ان يكون جميع افراد العالم على السطح مع ان الضمير هنا الضا راجع الى نكرة واقعة في سياق
النفي وليس ارجاع الضمير الى النكرة المنفية بسبب معناه الوضعي من الاستغراق كما توهم
الفاضل البيلي لانه لابد في الاستغراق من المتعين ولم يستعمل النكرة هنا في المتعين
بل هي مستعملة في كلا المرتبتين في معنى واحد هو الفرد المبهم الا انه عرض له العموم بواسطة
امر خارج وهو النفي كما نص عليه الشارح في التلويح وقد صرح بذلك المحققون من شارحي
مختصر ابن الحاجب قال الفاضل المحشي كون النكرة المنفية خاصة بسبب الوضع مخالف
لكتب اصول الفقه فان النكرة المنفية عامة بسبب الوضع قال صدر الشريعة في التوضيح
ان العام لفظ وضع لشيء غير محصور مستغرق لجميع ما يصلح له ثم عد النكرة المنفية من العام
قولا لا كل ارساد ليس لشيء لان مراد المحشي انها خاصة بسبب الوضع الشخصي وهو
لا ينافي كونها عامة بسبب الوضع النوعي الجاري ضرورة ان دلالتها بواسطة قرينة وهي
الوضع في سياق النفي والوضع في تراكيب العام اعم من الشخصي والنوعي فتدبر
النكرة المنفية الضا صرح بذلك الشارح في التلويح فارجع اليه فانه كاشف عن التوضيح
فلم يقبل اي فلم تقبل في رفع منع الدلالة المذكور على عموم الاستغراق ان الضمير راجع
الى النكرة فوقع الضمير في سياق النفي كوقوع النكرة فيه فيكون قوله تعالى لا يقتل منها كان
قتيل لا تقتل من ناقش فيه فانه لم يقع ذلك الضمير كالنكرة لم يبعد جدا ولعل هذا هو سر الاعتراض
الا ان مبارته لا تخلو عن قتل وعده البعد في المكان الضمير الراجع الى النكرة لا يجب ان

لا يجب ان يكون نكرة فانه اختلف بين النحاة ان الضمير الراجع الى النكرة معرفة او نكرة و
الظاهر المشهور انه نكرة عدم العفو اي عدم معنى العفو بالنسبة الى صغيرة غير المجتنب
عن الكبيرة لم لانه اذا لم يجتنب الكبيرة كان مستحقا للعذاب على الصغيرة ايضا فتركه
يكون تركا للعفو المستحقة فيتحقق العفو بالنسبة اليه وعدم معنى العفو بالنسبة
الى صغيرة المجتنب عن الكبيرة غير مفيد في بيان ما قالت المعتزلة فبيان الشارح غير تام
وما قاله الفاضل المحشي من ان كلام الشارح مبني على ما هو المشهور من انه لا استحقاق
بالصغائر مطلقا مندفع على ما قال في شرح المواقف فيه ان غير المجتنب عن الكبيرة
مستدرك ح وتوضيحه فتامل لعل وجه التامل ان غير المجتنب يستحق الخلود
في النار عندهم فلا تحقق المغفرة والعفو بالنسبة اليه الضا وما قيل من انه يجوز ان يكون
تخفيف العذاب فيدفعه ان العذاب عندهم مغفرة فمخالفته لا تنشو بها مخالفة ولذا جعلوا
خراب الكافر بعينه خراب مرتكب الكبيرة فيه منع لم لا يجوز ان يكون خراب الايمان بالنسبة لا يجوز
التخفيف لقوله عليه السلام يدخل النار من كان في قلبه مثقال ذرة من الايمان والجواب
تخفيف العذاب خلاف مذهبهم على ما مر ومبنى هذا الاستدلال لانه على تقدير تساوي
اهل المذنبات يكون معنى الاية ان الذين امنوا وعملوا الصالحات من اتيان
الاوامر وترك المنهيات كانت لهم جنات الفردوس فلا يدخل مرتكب الكبيرة
في حكم الاية لانه غير تارك للمنهيات بخلاف ما اذا لم يتساووا فان العامل بالصالحات
يجوز ان يرتكب كبيرة فيدخل مرتكب الكبيرة العامل بالصالحات تحت الكم
الاستدلال لانه لا يدل يعني ان الاستدلال بالاية على تقدير عدم التساوي
غير تام لانه لا يدل على عدم خلود مرتكب الكبائر الذي لا عمل له غير الايمان لتدرج الكم
في دخول النسبة على الذين امنوا وعملوا الصالحات لكنه يدل على مذهب الاعتزال اعني خلود
جميع اهل الكبائر في النار فلا يرد جواز التخلف اي لا يرد انه يجوز ان يكون مدار

الكافر الشديد بالنسبة الى عذاب مرتكب الكبيرة وان كانا مخلدين في النار فلا يزيد الزائد
على النهاية وهذا الدليل اي مبني على مذهب المعتزلة القائلين بالحسن والقبح العقليين
والافعال السنة الله تعالى لا يوصف بالظلم لان الظلم قد يقال على التصرف في ملك الغير
وهذا مع في حقه تعالى لان الكل ملكه وقيل وضع الشيء في غير محله والله اعلم العالمين وعلم
العالمين وكل ما شيعه في موضع يكون احسن المواضع وان خفي وجه حسنه علينا والا يلزم
انه اذا كان الدليل الزاما فلا حاجة الى دفع الايراد السابق الى قوله على الاطلاق من
غير تقييد بالشدة والضعف لانهم لا يقولون بالتفاوت في العذاب والالم كما في بعضه
خالصة مالولا الخلوص اي لولا الخلوص عن شوائب النفع لم يفضل عن مضار
الدنيا فانها مضار من وجه دون اخر فيجب ان يكون منافع الاخرة ومضارها خالصة
عن الغير فتكون منفعة اي يكون منع قيد الخلوص الفيا لكن هذا المنع غير مفيد ههنا
لان الشراح في دوام اهل الكبائر في النار وخلودهم ومنع الخلوص لا يستلزم نفي الدوام
لا يقال منع الدوام مرتفع على منع الخلوص لانه اذا كانت المضرة منقطعة لم تكن خالصة
لانا نقول ذلك مما لا يعلمه الا الله تعالى في معاقب العلم بذلك الانقطاع فلا يحصل له
نفع كذا في شرح المواقف لكن طوله اي استدراك لدفع توهم انه اذا كان
الخلود بمعنى المكث الطويل فيجوز ان يكون خلود الكفار ايضا بذلك المعنى فلا يكون دوام
الكفار في النار تعليلا وجه للدفع ظ لاحتمال ان اسم الفاعل ضعيف العمل
فيحتاج الى التقوية بخلاف الفعل لكن الاحتمال المرجوح لا يمنع الاستشهاد وما قيل
من ان الايمان في قوله تعالى الم ترى الذين كذبوا على الله وجوههم مسودة اليس في جهنم مثوى للكافرين
الشرعي والكلام في الايمان اللغوي فيدفعه ان الايمان الشرعي لغة الايمان
اللغوي قال في شرح المقاصد الايمان افعال من الامن للصيرورة او للعدية
لان المؤمن بسبب الاصل كان الصدق صار ذا امن من ان يكون كاذبا او جعل الغير

جعل غيره امنا من التكذيب والمخالفة ويجيء بالباء واللام لاعتبار معنى الاذعان
والاعتراف كقوله تعالى وما انت بمؤمن لنا اي بمذعن كلامه فعلم ان الايمان يستعمل فيهما
كما في الصحاح فمعنى قوله يعدى بالام ويعدى بالباء انه يعدى بالام باعتبار معنى الاذعان
وبالباء باعتبار معنى الاعتراف فما قيل انه خالف في جعل الايمان متعديا بالباء
البيضاوي حيث قال تعلق الباء بالايمان باعتبار معنى الاعتراف ليس بشيء
اي جعل منه منسوبة الصدق او يعني ان لفظ النسبة مصدر مبني للمفعول والمعنى
ليس حقيقة التصديق اللغوي ان يجعل في القلب كون الصدق منسوبا الى الخبر او
المخبر بل يقبل ثبوت الصدق له في نفس الامر فانه من قبيل لوازم الماهية فالمكابرة
والمجادلة دون التصديق المقابلة للتكذيب والانكار المفسرين والمتكلمين
من التصديق بمعنى المبني للمفاعل يعني ليست كون صدق المخبر اي لانه يستلزم
الاذعان بل هو تعبير عنه اعلم ان تعلق على ان تلك المعرفة خارجة عن التصديق
اللغوي وان المعتبر في الايمان هو التصديق اللغوي اختلفوا في انها هل هي داخلة
في التصور ام في التصديق المنطقي قرضي الشارح انها داخلة في التصور ويجوز
ان يكون الصورة الحاصلة من النسبة التامة الخبرية تصورا ان التصديق
المنطقي هو التصديق اللغوي وقد فسر بهم في الكتب الفارسية بگرويدن
وفي العربية بما يخالف التكذيب والانكار ويؤيده ما اورده السيد الشريف
قدس سره في حاشيته شرح التجريد ان التحقيق ان الايمان ما هو في الاصل
والغلبة وعلى هذا قال الشارح في التهذيب العلم الكافي اذعانا للتصديقين
والاشعور وعند بعض المتاخرين وهو مذهب الاشعرية ان تلك المعرفة داخلة في التصديق
المنطقي قال الصورة الحاصلة من النسبة التامة الخبرية تصديق وقال

فاكان حاصلا بالقصد والاختيار يجب ان يستلزم الاذعان ما القول بوجوب التصديق فهو ممنوع
وان لم يكن كذلك كمن وقع بصره على شيء فعلم انه جدار او فرس فهو معلوم بالضرورة
وليس تصديقا لغويا فالتصديق اللغوي عنده اخص من المنطقي هذا مجمل الكلام وتفصيله في شرح المقاصد كما سيوضحك منه فان له يقينا بوجود العالم خاليا
عن الاذعان والقبول وكما لبعض الكفار الذين يعرفون صدق النبي كما قال
الله تعالى الذين آتيناهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون ابناءهم فقال وجحدوا بها
واستيقنتها انفسهم ظلما وعلوا كذا حققه يعني كون اليقين الخالي عن الاذعان
حاصلا للسوفسطائي كما حققه بعض المتاخرين وهو بعيد الشائعة واما الشريف فمنع
حصول اليقين بدون الاذعان وبمنع عدم حصول الاذعان القلبي للسوفسطائي
وانما يكون عناد صرح بذلك حيث قال الشريف في رسالته في تحقيق الايمان ان
ابن سينا اورد في الشفاء في مقابلة هذا التصديق التكذيب وقال في كتابه المسمى
بدانش نامه علائي والتصديق وكونه كما يمكن فهم كردن ودر يافتن واسناد اثباتي
تصور خواند ودوم كردن ودر يافتن را تصديق خواند ان قلت فرق
اي اذا كان التصديق عند ابن سينا هو اللغوي المعبر عنه بكردن لزم
احد الامرين اما اندراج يقين السوفسطائي ونحوه في اليقين الحاصل لبعض
الكفار في النصوص واما عدم انحصار تقسيم العلم الى التصور والتصديق لخروج يقين
السوفسطائي عنهما كما ذكره الامرين باطل بالضرورة قلت له يعني ان النقض انما يتم
اذا كانت ماهية متحققة وهو ممنوع فان الاذعان ولازم ان
للسوفسطائي ونحوه ليقينه بدون الاذعان فانه ممنوع بوجود العالم الا ترى انه
بالبديهة عنادا واستكبارا بقي هنا بحث هو حاصله انه كيف يكون المعنى
الذي يعبر عنه بكردن اعم من التصديق المنطقي والحال ان المعنى

ان المعنى المعبر عنه بكردن قطعي والتصديق المنطقي عام شامل للظني والجهل المركب
بالاتفاق لان المنطقيين يقسمون العلم بالمعنى الاعم الى الصورة الحاصلة عند العقل
الى التصور والتصديق ثم يا حاصرا لتوسلا بذلك التقسيم الى بيان الحاجة الى المنطق
بجميع اجزائه التي منها القياس الجدلي المتالف من المشهورات والمسلمات
ومنها القياس الخطابي المتالف من المقبولات والمظنونات ومنها القياس الشعري
المتالف من المخيلات فلو لم يكن التصديق المنطقي عاما لم يثبت الاحتياج الى هذه
الاجزاء وذلك ظاهر وقد نص عليه في شرح المقاصد حيث قال انا نفقه من الاذعان
التصديق بالامور المخصوصة بالمعنى اللغوي وهو المعبر عنه بكردن وراست دانستن
ويا فيه التوقف والتردد ولذا يكفي ع اي ولاجل ان النفي الذي يعبر عنه بكردن
اذا تطرق يكفي ذلك في باب الايمان الذي هو التصديق البالغ حد الجزم بحيث لا يحتمل
النقيض اصلا ولا يحتاج الى اعتبار كونه قطعيا قال الفاضل المحشي والمعنى الظاهر
تبادل اللفظ والقطعي وقوله وقد نص عليه في شرح المقاصد نعم نص على ان
الايمان تصديق خاص قد اعتبر فيه شرائط منها كونه امرا قطعيا واما كون التصديق
المنطقي امرا يقينا فلم يذكره الشارح انتهى كلامه وفيه بحث اما اولا فلان عبارته في
شرح المقاصد على ما نقله صريح في ان المعنى المعبر عنه بكردن مخالف للتصديق
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 واما الاختصاص في المؤمن به فمعنى التصديق هو الذي
يعبر عنه بالفارسية بكردن وراست كردن وهو الله اوبا التصديق الذي جعله
المنطقيون احد قسمي العلم على ما صرح به رئيسهم وحيث حصر الاختصاص في المؤمن به
وجعل التصديق المعتبر في الايمان بمعنى التصديق المنطقي تامل فانه من مزالق الاقدام

والمذاكرة الفاضل الخفي من ان الفصل بان المعتبر في الايمان هو اليقين حمل المراد
قد صرح في شرح المواقف ان الظن الغالب الذي لا يخطر معه احتمال النقيض حكمه
حكم اليقين في كونه ايمانا قطعيا فان ايمان اكثر العوام من هذا القبيل فمدفوع بما نقل عنه
من ان كون الايمان عبارة عن التصديق الجازم انما ثبت قول جمهور المتاخرين وكلامنا معهم
وقال البعض عدم كفاية الظن القوي الذي لا يخطر معه احتمال النقيض حمل كلام النبي عليه
اشارة الى ع يعني ان ما ذكر هنا مخالف لما ذكره في شرح المقاصد فان قوله كان
اطلاق اسم الكافر وبعله كما ذكر اشير كل منهما الى ان الكفر في مثل هذه الصورة اي
في الصورة التي يكون التصديق مقرونا بشيء من امارات التكذيب في الجملة في
حق اجراء احكام الدنيا لا فيما بينه وبين الله تعالى وذكر في شرح المقاصد وان ذكر
التصديق غير معتد به وانه بمنزلة العدم ويوافقه ما اورده الشريف في رسالته في
تحقيق الايمان وكذا البغض والعداوة للشارع اذا اقترض حصوله مع التصديق
بجعل امارة التكذيب فلا يبعد مثل هذا التصديق ويجعل بمنزلة العدم انتهى ويمكن
ان يقال ان المراد بقوله كان اللائق اسم الكفر الاطلاق الحقيقي وقوله بعده
كافر انه كافر فيما بينه وبين الله تعالى ويؤيده ما في شرح المواقف من ان السجود
للصنم بالاختيار يدل ظاهره على انه ليس بمصدق وحكم بكفره فلذا ذكر حكم
عدم ايمانه حتى لو علم انه لم يسجد له على سبيل التعظيم واعتقاد الالوهية بل سجد له
وقلبه مطمئن بالايمان لم يحكم بكفره فيما بينه وبين الله تعالى وان اجرى عليه حكم الكفر في
اثناء الكلام ع يعني ان ايمان امثال المومنين حكمي لما علم من الدين ضرورة ان
النبي عليه الصلوة والسلام كان يقبل ايمان احد الابوين ايمانا للاخر ولا يقبل بعد ذلك
كما ذكره الشيخ فيجب ان الشارع جعل المحقق الذي لم يطلع عليه ما افاده في
علم الباب فانه لم يصرح بان الكلام فيما عدا من الايمان المقتضي والكلام انتهى كلامه دامت

وذات فجيء بان المفهوم من كلام الشيخ ان الشارع جعل الظن الغير المطابق في علم الغائب
لانه جعل غير المحقق في حكم المحقق فالكلام المذكور صريح في ان الكلام في الايمان الظني
سواء كان باقيا او في حكم الباقي لا فيما هو اعم من الايمان المقتضي والكلي هذا لما ذكره
فيه بحث لان ما عليه المتكلمون هو ان العلم ضد الادراك الراجح ابتداء والا فهو مشارك
لمطلق الادراكات الحاصلة حالة اليقظة وعلى تقدير التسليم فالحق ما ذهب اليه
الاستاذ ويدل عليه قوله عليه السلام تنام عيني ولا ينام قلبي فالنوم
اي في حالة النوم والغفلة ع اشعر في ان الذهول الحاصل في حالة النوم والغفلة
انما هو في حصول ذلك التصديق فتلك الحال اي حال النوم والغفلة انما هو حال
الذهول المضر لعدم ملاحظة الصورة الى حلية عند العقل لا حال عدم التصديق و
عدم ملاحظة حصول التصديق لا ينافي ان يكون لفقه حاصلا واما حال الصورة
وقع لا يلزم من قول الشارح والذهول انما هو من حصوله من انه بدل ظاهره
على ان لا ذهول من حصول التصديق في غير حالة النوم والغفلة مع انه ليس كذلك
وانما المنتفي في تلك الحالة الذهول من نفس المصدق به وحاصل الدفع ان
مراد الشارح ان حال النوم والغفلة حال الذهول البتة واما حال عدم النوم
والغفلة وهو حال الحضور فليس الذهول لازما لها بل قد يحصل منها كما اذا كان
التصديق حاصلا ولم يلاحظه ولم يلتفت اليه فيكون ذاهلا عنه وقد لا يحصل منه
بان يلتفت الى نفس ذلك التصديق فقد اقال الفاضل الخفي لكن الفهم
ان عدم الالتفات الى ما حضر في القلب لا يسمى ذهولا لا لغة ولا عرفا انتهى كلامه
وفيه بحث لانه قد نص الشارح المحقق ان الذهول عبارة عن عدم الملاحظة بعد صورة
الحاصلة عند العقل بحيث يكون من ملاحظتها الى وقت شاء وهذا صريح في ان
عدم الالتفات الى الصورة الحاصلة عند العقل يسمى ذهولا وذلك ظاهر

شبكة الألوكة www.alukah.net

ان الشارع جعل التحقق الذي لم يطرء عليه ما ينافيه دون حكم الباقي كمن اقر مرة في العمر ثم
جن وقد ر على ان الاقرار جزء مفهوم الايمان والكل لا يتحقق بدون الجزء فانتفت اذا
كان الاقرار مرة في العمر كافيا فما معنى لاحتماله السقوط قلت معنى احتماله السقوط انه يجوز
اعتبار الشارع له بهذا الاصرار بخلاف التصديق فانه لا يحتمله اصلا على الامام ابي
الامام حامله وقرينة ويلزمه بمجرد عليه الاحكام من ترك الصلوة وحرمة دمه واصلوة عليه
والدفن في مقابر المسلمين والمطالبة بالعشر والزكوة ونحو ذلك بخلاف ما اذا كان
ذكر في شرح المقاصد على هذا المذهب من صدق بقلبه ولم يتلفظ له الاقرار بالسان
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 لاجراء الاحكام عليه فقط
انتهى والمذهب الاخير موافق لما في الحديث يخرج من النار من كان في قلبه مثقال
ذرة من الايمان لدلالته ع يعني ان هنا مطلبين الاول ان الاقرار ليس جزء
من الايمان والثاني انه التصديق لا غير اما الاول فلدلالة المنصوص على ان محل
الايمان هو القلب فلا يكون الاقرار الذي هو فعل اللسان داخلا فيه واما الثاني
وهو انه التصديق لا سائر ما في القلب من المعرفة والمحبة والخشية والشجاعة
وغير ذلك من الكيفيات النفسانية فلوجوه الاول اتفاق الفريقين على انه ليس
سوى التصديق والثاني ان الايمان في اللغة التصديق ولم يثبت في الشرع
لمعنى اخر كما بين لفظ الصلوة والزكوة والصوم فلا يكون منقولا من معناه اللغوي
الى سائر ما في القلب والكان منقولا باعتبار خصوصية المتعلق اذ لو كان منقولا
لكان الخطاب الوارد في الكتاب والسنة بالايمان خطابا بالا يفهم الامة وهو مستهجن
لعدم امكان الامتثال به من غير استفسار وبيان مع ان من امتثل الامتثال
من غير استفسار وقد توقف الى بيان وانما وقع الاحتياج الى بيان ايمان

ما يجب الايمان به تبين وفصل بعض التفصيل حيث قال النبي عليه الصلوة والسلام
لمن سأله عن الايمان ان تؤمن بالله وملائكته وكتبه الحديث فذكر لفظ تؤمن تعويلا
على ظهور معناه عند المخاطب الثالث ان النقل خلاف الاصل فلا يصار اليه بلا دليل وههنا
لا دليل ولا صارف فيكون باقيا على معناه الاصلي الذي هو التصديق القلبي
يعني ان دلالة المنصوص على ان محل الايمان الشرعي القلب لم لا يجوز ان يكون المراد
بالايمان الواقع في المنصوص معناه اللغوي فيكون المفهوم منها ان محل الايمان اللغوي
القلب لا ان محل الايمان الشرعي كذلك فيجوز ان يكون الاقرار جزء من معناه
الشرعي لانا ع يعني ان متعلق الايمان الشرعي خاص وهو ما جاء به النبي عليه
الصلوة والسلام بخلاف الايمان بالمعنى اللغوي فان متعلقه مطلق 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 الحديث فلفظ الايمان بالنسبة الى معناه اللغوي وهو التصديق مطلق
يكون جائزا لان المعنى المنقول منه مجازي عند الناقل وفي كلام الشارع وهو التصديق
بما جاء به النبي يكون حقيقة عرفية والاصل في الاطلاق هو الحقيقة فيكون المراد
بالايمان الواقع في المنصوص معناه الشرعي لئلا يكون الكلام على خلاف الاصل
يرد عليه ع يعني ان الاستدلال بهذا الحديث غير تام لانه يجوز ان يكون ذكر
القلب في الحديث لكونه محل جزء الايمان الذي هو التصديق فيكون معناه محل
تحققت قلبه وعلمت اختاره المزني الذي هو التصديق القلبي ليلزم انحصار الايمان
فيجوز قتله ولا يكون وجه بما قيل يدفعه ان قوله المنصوص معاضدة لذلك معناه
ان المنصوص معاضدة لكون الايمان مجرد التصديق القلبي ولكون الاقرار
شرطا لاجراء الاحكام فالمنصوص اثنتان الاول للاول وهذا الحديث للثاني

ولا يخفى ما في الاستدلال الكرامية بان اهل اللغة لا يعرفون منه الا الاقرار اللساني
فيكون معناه الحقيقي هو الاقرار لا امر اخر انا نجد اذا ضم ان الايمان غير منقول في الشرع عن معناه
اللغوي الذي هو التصديق اللساني ويرد عليه اي على هذه المقدمة ان عدم النقل لم لان
النفوس معاندة دالة على انه امر قلبي فيكون منقولا الى التصديق القلبي وانت خبير
بانه لو قدر قول الشارع كان قيل نعم ان الايمان هو التصديق وما بانه اكم القلبي ان الايمان
هو التصديق وانفهم النقل عن المعنى اللغوي وجب عليكم ان تجعلوا الايمان عبارة عن
التصديق بالسان لان اهل اللغة لا يعرفون منه الا ذلك فلا يرد ما ذكره المشي
يرد عليه ع يعني ان ليس المعتبر عند الكرامية في الايمان مجرد اللفظ حتى يلزم ان يكون
التلفظ بكلمة صدقت سوا كان محللا او موضوعا للمعنى سوى التصديق القلبي مصدقا
نبي عليه الصلوة والسلام في العرف واللغة بل المعتبر عندهم في الايمان هو اللفظ الدال
على التصديق القلبي من غير ان يجعل التصديق جزء منه على معنى ان معتبر في الوضع
الشرعي واللغوي للفظ الايمان وله شك ان التلفظ بكلمة صدقت من حيث الدلالة
على التصديق القلبي يصدق للنبي عليه الصلوة والسلام في العرف واللغة بلا ريبة وان
لم يجعل له التصديق القلبي فبطل قيل ع اي اذا قلنا ان معنى كون اللفظ الدال
معتبر عند الكرامية انه معتبر في الوضع الشرعي واللغوي لطل ما قيل على الكرامية انه اذا
اعتبر في الايمان اللفظ الدال للدلالة على التصديق القلبي فلا معنى لاعتبار تلك الدلالة
واعتبار اما عند عدم المدلول اذ الغرض من اعتبار الدلالة ان يكون ذلك اللفظ علما
على وجود المدلول فاذا لم يكن المدلول متحققا لا معنى لاعتبار ما مع ان الكرامية يقصدون
ويجعلون التلفظ الغير المصدق موسما وانا قلنا لطل ما قيل اذ لا دخل ولا شاحة
في الارتفاع فان الواضع لما عين لفظ الايمان للفظ الدال على التصديق القلبي مطلقا
يجب ان يكون التلفظ بذلك اللفظ موسما شرعا سواء تحقق مدلول

مدلول ذلك اللفظ منه او لم يكن اذ لا يقال لم عين اللفظ الدال مطلقا مع انه لا فائدة في اعتبار
الدلالة حين عدم المدلول فنقول اعتبار ما ع تقرير ما سبق من انه لا معنى لاعتبار ما عند عدم المدلول
يعني نعم انه لا اعتبار لتلك الدلالة ولا استبعاد بما عند عدم المدلول في حق الاحكام عند الكرامية
لان متعلق الواضع من اعتبار الدلالة هو تحقق المدلول فاذا لم يكن ذلك تحققا يكون اللفظ
بذلك اللفظ الدال مع عدم المدلول بمنزلة التلفظ بالفظ المهمل او الموضوع معنى اخر
فلا يجري عليه الاحكام التي يجري على التلفظ بذلك اللفظ مع تحقق مدلوله فالواو في قوله
وقولهم نعم له اي قال الكرامية من اصل الانكار والمراد الايمان يكون موسما لغة وشرعا
بتحقق اللفظ الدال على الذي وضع لفظ الايمان بازائه الا ان يستحق ذلك الشخص
الخلود في النار لعدم تحقق مدلول ذلك اللفظ الذي هو متعلق من اعتبار دلالته وانما قيد
ومن اصل الاركان او ذكره استطرادي لا دخل له في انا نريد الذكور ليصح ان يطلق ع
اي ليس المراد بقوله ليصح موسما لغة انه يطلق عليه لفظ المومن لغة تحقق مدلوله اللغوي
كما يفهم من ظاهر العبارة ولا يلزم ان يكون مدلوله لغة وجودا او قرا بل المراد انه يطلق عليه
لفظ المومن لغة لتحقق مدلوله اللغوي كما هو التصديق القلبي كما يطلق الغضبان والفرحان
على سبيل الحقيقة لقيام الدلائل الدالة عليها اعني الاثار اللازمة للغضب والفرح
وفي المواقف ع قال في المواقف لا نزاع في انه اي التصديق الذي يسمى ايمانا لغة
ولا نزاع في انه تترتب عليه احكام الايمان هنا وانما النزاع فيما به وهي الداخل والفهم
بمجموعة كلامه الذي على هذا اعني قوله فالتصديق اما معنى به اللفظ او هذه الالفاظ الدالة
على معناها انه حقيقة في الاقوار لا يخفى لعلم ع هذا الاعتراض لعدم ما صح في الحاشية الباقية
بان المعتبر عندهم اللفظ الدال سوا تحقق مدلوله او لا غير دارد ع كما لا يخفى اللهم
الا ان يقال ان يلاحظ ذلك هذا مذهب الرقاشي ع فعند الرقاشي يشترط مع الاقوار
المعرفة القلبية حتى لا يكون الاقوار مجديا نجاتا وعند القطان يشترط مع التصديق

المكتب بالاختيار ردا اخر على الكرامية ۲ يعني ما ذكره الكرامية من ان الايمان هو التصديق بالجنان
مخالف للاجماع المنعقد عليه الاجماع وهو الحكم بايمان من صدق بقلبه ولم يحقق له الاقرار للبانع لا على المعم ۲
اي ليس ردا على المعم متابعة على ما توهم من انه رد على المعم حيث جعل الاقرار جزءا
من الايمان فانه مخالف للاجماع المنعقد على ايمان المصدق الذي لم يحقق له الاقرار
وربما قيل انه ليس ردا عليه لان المعم لم يجعل الاقرار ركنا لازما لا يحتمل السقوط اصلا
حتى يكون مخالفا للاجماع على ان قول الشيخ ايضا صريح في انه رد اخر على الكرامية كما في
قوله تعالى تنزل ۲ فانه عطف الروح على الملئكة مع انه داخل فيهم تعظيما شانه كما ليس
داخلا في جنس الملئكة بناء على تقدير ان يكون المراد بالروح جبرئيل عليه السلام واما اذا
كان المراد خلقا اخر اعظم من خلق الملئكة على ما قال القاضي في تفسير قوله تعالى يوم
يقوم الروح والملئكة صفا فليس ۲ كذلك فيه لان خبر الشرط ۲ تعليل للزوم الشرط
الشيء نفسه لان خبر الشرط ايضا لا يتصور ۲ لاختتام الوحي واتمام الفرائض
وايجاب الايمان به فلا يتصور زيادة الايمان لكنه ۲ اي هو متعدد من حيث
وجوب الايمان بها فان من امن بالايمان الاجمالي او ازعم فرضية الصلوة يجب عليه التصديق
بها تم او ازعم فرضية الصوم يجب عليه الايمان بها ايضا وكذا المتعلقات الايمان التفصيلي
متزايد بحسب تعلق العلم بها فتزايد التصديق المتعلقة تلك المتعلقات الجنانية
فيزيد الايمان بتعلقات الايمان الاجمالي فانه تصديق واحد متعلقة امر واحد
وهو ما جاء به النبي عليه الصلوة والسلام وان لم يتكثر ۲ لانها بعدم اختتام الوحي
امور متعددة لا زيادة ولا نقصان في ذواتها بل من وجه التامل ان التكثر بهذا
الاعتبار انتقال من الاجمال الى التفصيل وهو لا يفيد الزيادة وانما يفيد كمال
الاجمال لا يقال ان من لم يستشعر اجمالا لم يحصل ذلك الاجمال لانا نقول انه علم زائد على
الاول بل يقال انه كامل فيه بخلاف ما اذا كانت المتعلقات متكثرة بذواتها

متكثرة بذواتها كما في عصر النبي عليه الصلوة والسلام فانه كما زادت تلك الجملة ازداد التصديق
المتعلقة بها كما لا يخفى وقد يتوهم ۲ اي قد يتوهم ان حاصل ما قيل ان الثبات والدوام على
الايمان زيادة عليه بان الدوام على العبادة عبادة اخرى زائدة على نفس تلك العبادة
فالدوام على الايمان امر زائد على الايمان وهذا ليس بشيء لان النزاع في ان نفس الايمان
هل يزيد ام لا وكون الدوام عبادة غير كونه ايمانا فان الدوام على التصديق غير نفس التصديق
وهو ظاهر وقد يدفع ۲ اي قد يدفع النظر المذكور بان المراد بزيادته بزيادة الازمان انه يزيد
اعداده المتعددة التي حصلت بتجدد الازمان ولا شك ان عدم التكرار ليا في الزيادة بحسب
العدد ويرد 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 ظ كما يوهمه ۲ هذا صريح في
ان الاعمال مطلقا خارجة من الايمان عند الخوارج والمعتزلة وعبد الجبار والاعمال المفروضة
خارجة عند الباقي وهو موافق لما في شرح المقاصد حيث قال واما على الرابع وهو ان يكون
الايمان اسما للفعل القلب والجوارح على ما يقال انه اقرار باللسان والتصديق بالجنان
وعمل بالاركان فقد جعل تارك العمل خارجا عن الايمان داخلا في الكفر والية ذهب
الخوارج او غير داخل فيه وهو منزلة بين المنزلتين والية ذهب المعتزلة الا انهم اختلفوا فعند
ابي علي وابي هاشم فعل الواجبات وترك المحظورات داخل في الايمان خارج عن الفضيلة وعند عبد الجبار
وتبعهما الخوارج فعل الطاعات واجبة كان او مندوبة انتهى كلامه لكنه مخالف لما في شرح
المواقف حيث قال وقال قوم انه عمل الجوارح فذهب الخوارج والمعتزلة وعبد الجبار
الى انه الطاعة باسرها وذهب الباقي واكثر البصرية الى انه الطاعات المفروضة
فانه يدل على ان الايمان عندهم هو الاعمال فقط والله اعلم بحقيقة الحال مذهب الباقين
بالواو على ما نبه ابو هاشم هو من باب التغليب كعمر بن ابي بكر وعمر رضي الله عنهما
فالفتق ۲ يعني انه اذا كان الاعمال جزءا من حقيقة الايمان فيكون قبوله الزيادة امرا

انه ظاهر محل بحث لان انتفاء الاخر يستلزم انتفاء الكل فلا سرية على كل اجزاء الماهية
فيكون زيادة لا تحقق لها عند نفسه فيكون لغصا ما قلت الفواضل ع حاصل الجواب ان
الاعمال ليست ما جعله الشارح جزء من الايمان حتى تنفي بانتفائها بل هي تقع جزء منه ان
وجدت فان لم توجد الاعمال فالايمان هو التصديق والاقرار واذا وجدت كانت فاعلة
في الايمان لتقيده الايمان على ما كان قبل الاعمال انه فاعلة ع اي انه فاعلة شاملة
لجميع الطاعات التي يأتي بها المكلف من النوافل والفرائض وهذا مذهب الاشاعرة
وعبد الجبار او واجب ع اي واجب شامل لجميع الواجبات من الافعال والتروك
وهذا مذهب البهائمين فان التكليف ع فان تكليف الشيء يستلزم لفعله يقتضي ان يكون
تحصيله ما يتعلق به القدرة الحادثة كالضرب بالعصا المصدري بخلاف التكليف بالشيء
بسبب التحصيل فانه يقتضي ان يكون تحصيله ما يتعلق به القدرة وذلك بان يكون الاسباب
المفضية اليه مقدورة له سواء كانت في نفسه مقدورا اولا وقد يكون الشيء باعتبار ذاته
غير مقدور وباعتبار تحصيله مقدورا كالتحسين والتبديد والقيام قال الشارح في رسالته التي تحقيق
الايمان اعلم ان ليس المراد بكون المأمور به اختياريا ومقدارا ان يكون هو في نفسه
من مقولة الفعل على ما سبق الى بعض الاوهام بل ان يتمكن المكلف من تحصيله وتعلق
به قدرته سواء كان هو في نفسه من الاوضاع والهيئات كالقيام والقعود او من
الكيفيات كالعلم والنظر او الانفعالات كالتحسن والتبدد ونحو ذلك واذا تقرر
كثير من الواجبات وجدته بهذه المثابة فان الصلوة رسم لملكة مخصوصة يكون القيام
والقعود والالفاظ الواردة من اجزائها ولا يتمكن العبد من كسبها واخراجها وسعها الا يكون
الواجب المقدور المثاب عليه ع الشرع الا نفس تلك الهيئة واذا تأملت فرأس الطاعات و
رئاس العبادات اعني الايمان بالله من غير قبيل فانه يفسره بالتصديق بالقلب والعبارة باللسان

باختيار سببه كما مر وبما ورد بالتحسن والاستحسان في الشرائع والمذاهب ولا تعارض
ان هذا المعنى من مقولة الكيف لان الفعل بمعنى كون الايمان من الافعال الاختيارية انما يحصل
باختيار العبد وكسبه كالعلم والقيام والتحسن على ما عرفت واما جعل التكليف ع واما
الجواب عن الاشكال الذي اورده الشارح من ان المأمور به لا بد ان يكون اختياريا و
التصديق من الكيفيات على ما ذكره الآمدي من ان التكليف بالايمان تكليف بما ليس
بمقدور له لانه سبب مستلزم له بحيث يمتنع تخلفه عنه فالمطلوب الشديد من لزوم تكليف
في الفعل بالسبب الا انه يجب صرفه بالتأويل الى السبب لان القدرة بالسبب تتعلق
بالمسبب بهذه البينة وهذا كمن يوصي بالقتل الذي هو ازهاق الروح وهو مقدور له فانه امر بالمقدور
الذي هو ضرب السيف فتلخص ورود دليل عن فحوى قوله عرفته الله فان واجبة اجابا وقوله فيما
اسوا بايد والحق ان التكليف ع تأييد لجواب الشارح بما ذكره الامام الرازي اي الحق
ان العلم والنظر في وسعها يحصل بعد ترتيب المقدمات كالايمان مقدور بسبب التحصيل وان
لم يكن في نفسه مقدورا وذلك يقتضي ذلك العلم عند الغفلة عن النظر لان موجبه
النظر فاذا غفل عن النظر امكنه ان يعتقد ما يناقض ذلك النظري فيكون النظري
مقدورا للشخص فلا يقبح التكليف به بخلاف الضروري فانه لا يمكن ان يعتقد نقيضه
اذ الواجب بالحكم فيه تصوره على ما هو به حكما ايجابيا بحيث لا يمكنه بعد تصورها ان
يعتقد السلب بينهما فح اي حين اذا كان الدليل بحيث يمكنه ان مقدور انه مقدور بسبب تحصيله يكون
حاصل كلام بعض المتأخرين وهو قوله ان نسب باختيار كالصدق الى المخبر والنسبة
ان التصديق هو العلم اليقيني الذي يحصل بعد مباشرة الاسباب والموثوقة اليقينية
اعم من ان يكون حاصلا بالاختيار اولا فالتصديق عنده نوع من الموثوقة اليقينية لان
الموثوقة اليقينية الاختيارية يلزم ان يكون الموثوقة ع اذ لا واسطة بين الشعور والتصديق
فاذا لم يكن داخلة في التصديق كما هو داخلة في الشعور قلت التصديق الايماني ع بين

ان ما ذكره بعض المتاخرين من قوله ان التصديق ان تنسب باختيارك ما يفسر للتصديق ا
المعتبر في الايمان وهو عنده نوع من التصديق المنطقي المقابل للتصور الشامل للمعرفة اليقينية
العبد لاختيارية فلا اشكال وليس بشيء عندنا لان المختار عنده ان التصديق ايمان
واللغوي والمنطقي واحد وهو المعنى الذهني بعبارة بالعبارة بكرديدن لافرق الا بالاعتبار
المتعلق وان حصول اليقين بدون الاذعان الذي هو امر اختياري هم والعلم الكائن اذعانا
لسنية تصديق والا تصور وبذا حل كلامه وتفصيله في شرح المقاصد لستلزم
الاتحاد والعلم وهو الاتحاد بحسب الصدق اعني كل مؤمن مسلم وكل مسلم مؤمن فمقابل
وجه التقابل ان الاسلام هو الخضوع والانقياد مطلقا سواء كان بالجوارح او بالقلب بخلاف
والتصديق فانه الانقياد القلبي فلا يكون مرادفا له بل رعم فلا يستلزم الاتحاد والسلم قال الامام
الغزالي في الاحياء الاسلام عبارة عن التسليم والاستسلام بالاذعان والانقياد وهو
ترك التمرد والاباء والعناد والتصديق محله خاص وهو القلب واللسان ترجمانه و
بالتسليم فانه عام في القلب واللسان والجوارح فان كل تصديق بالقلب تسليم
وترك الاباء والجحود وكذلك الاعتراف باللسان وكذلك الطاعة والانقياد بالجوارح
اي لم تجد فيه الوضع يعني ان كلمة غير بيت صفة قبل هي لاستثناء والمستثنى
منه احد من المؤمنين من اهل بيت من المسلمين فقد استثنى من المؤمنين نوعان
تجدد الايمان والاسلام واذا فقد اذ التقدير لكن يلزم الكذب وبقي
كلمة من البيانية اذ لو كان كلمة غير صفة وكان التقدير فما وجدنا بيتا غيرت من
المسلمين مثلا وكان المستثنى منه عاما كان التقدير فما وجدنا احدا الا بيت اهل
من المسلمين مثلا يلزم الكذب لكثرة البيوت في تلك القرية وكثرة الكفار ولو كان
المراد بالبيت نفسه ويكون التقدير فما وجدنا بيتا من المؤمنين الا بيتا من المسلمين
مثلا لا يكون مفيدا لكلمة من فان الظاهر انها بيانية تدل على ان البيتين من جنس البيت

من جنس البيت والبيت ليست من جنس المسلمين فقوله كثرة البيوت والكفار تعليل
محل كلمة غير على الاستثناء وجعل المستثنى منه فاسما وقوله بكلام تعليلا لكون المراد بالبيت
اهل البيت والجمع تعليل لقوله وانا فقدنا كذلك والكلام كذا ولام التعليل مستدركون
كل منهما وجها مستقلا لان قوله لكثرة البيوت والكفار لا يدل على ان المراد بالبيت
اهل البيت وقوله بكلام لا يدل على كون كلمة غير للاستثناء لكون المستثنى منه
خاصا فلا يكون كل منهما وجها مستقلا في اثبات التقدير المذكور وانما قال بكلام لجواز
ان يكون كلمة من صفة لمقدر مثل الابتيا كما ذهب اليه
الاخفش والكوفيون فانهم يجوزون زيادة من في الاثبات نحو قوله تعالى يغفر
من ذنوبكم اي بعض ذنوبكم هذا وقد قال الفاضل الهندي ان كلمة من في الآية للتبعيض
وهو هم لانه قد اشترط فيها ان لا يصح الطلاق عليه خولها على ما قبلها لانه لا يصح الطلاق
الكل على الحر بذلك قال في الباب وهي عشرون من الدراهم اي ان كان
المراد منها جنس الدراهم لعني صحة الطلاق المقدر على العشرين وغيره وهنا
كذلك لانه يصح الطلاق المسلمين على اهل البيت وغيرهم واعلم انه يمكن الاستدلال
بهذه الآية على الاتحاد بحيث لا يحتاج فيه الى هذه المؤنات ولا يرد عليه الاعتراض
الذي بان يقال ان الظاهر ان قوله من المسلمين صلة لقوله فما وجدنا الخ رعاية لفواصل
الاي فاصل الآية فما وجدنا من المسلمين غيرت 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 يصح لعدم وجدان سوى بيت واحد من الاعم او الاخص اذ في المسلمين
لانه يدل على ان الحكم باخراج المؤمنين فلا بد ان يكون ما قابل منه الصدق ليكون
الحكم بالاخراج وعدم وجدان سوى بيت واحد على جنس واحد واعترض عليه
بان هذه الآية لا تقدر عليه الاستثناء لفضلا لانه لان الظاهر

وهذه الاستثناء لا يتوقف على الاتحاد لجواز استثناء الاخص من الاعم كما في قولنا اقرأ
الطلبة الا زيدا فلم اترك الا بعض الطلبة فانه صحيح مع ان الطلبة اخص من العلماء فيستدل به
اي قد استدل على اتحادهما بقوله تعالى ومن يبتغ غير الاسلام دينا فلن يقبل منه فلو كان
الايمان غير الاسلام لزم ان لا يكون مقبولا مع ان الاجماع منعقد على ان الايمان مقبول
من فاعله ويرد عليه اي على انه ليس المراد بغير الاسلام ما هو مغاير له بحسب المفهوم الا
لزم ان يكون الصلوة والصوم والزكوة ومثل ذلك غير مقبولة لكونها مغايرة للمفهوم
فالمراد بغير المراد المغاير له بحسب الصدق فالمعنى ومن يتبع ما لا يصدق عليه الاسلام فلن
يقبل منه فح يحتمل ان يكون الاسلام اعم من الايمان ويكون الايمان مختصا بالمصدق
عليه الاسلام لكونه اخص منه فلا يثبت الاتحاد بذلك اذ قد قالت ومن يتبع غير العلم
الشرعي فقد سهى فانك لا تكلم لتسهو من لطيب الكلام بتنبيه لان مرادك ان
من يتبغي ما لا يصدق عليه علم الشرعي فنوساه والكلام من العلم الشرعي وبالجملة
ذم غير الاعم لا يستلزم ذم الاخص فانك اذا قلت غير الحيوان مذموم لا يستلزم
ان يكون الانسان مذموما اي فجاز ارسل ع دفع لما يرد على عبارة الشرح من ان قوله
من اوامره ونواهيه بيان لما اخبر به فيلزم ان يكون الاوامر والنواهي من جملة
الاخبار وذلك خلاف المراد وحاصل الدفع ان المراد بالاخبار الارسال فالمعنى فجا
ارسل من اوامره ونواهيه او نقول ان الاخبار على معناه وانما جعل الاوامر والنواهي
اخبارا لاستلزامها له فان الامر بالشيء يتضمن الاخبار من وجوبه والنهي عن
الشيء يتضمن الاخبار عن تحريمه واذ استلزم ع اي التصديق بالوحدانية فالمعنى
يستلزم التصديق بجميع احكامه اجمالا وبالتفصيل بعد ان يثبت كونها احكامه
فلا يرد عليه ان البعض الكفار كانوا يصدقون بالله تعالى مع انهم لا يصدقون بسائر
الاحكام لان عدم التصديق بالبعض لعدم ثبوت كونها احكام الله عندهم منها لما ثبت عندهم

فلا يرد ما يقال اذا كان الاسلام مستلزما للايمان كيف يكون احدهما مغايرا للمفهوم
لان اللازم يغاير الملزوم فلم انهم لم يريدوا الاتحاد بحسب المفهوم بل الاتحاد وفي التغاير
بحسب الصدق الاولى ع حاصله انا لا نسلم ان الاية صريحة في تحقق الاسلام
بدون الايمان لان الثبوت بالقول بالاسلام وحده لا يستلزم تحقق مدلوله في
نفس الامر لان دلالة الالفاظ ليست قطعية وذلك يصح ان يقبل قولنا مسلمان
امنا بان يقال قل لم تؤمنوا ولكن قولوا امنا ووجه الاولوية ان في جواب الشرط
حرف لذا سئل عن معناه الشرعي التفت الى المعنى اللغوي المجازي بخلاف
هذا الجواب فانه استعمل في معناه الشرعي فذا دير وعليه ان تغيير الكلام دليل
على البغض من قوله امنا وتبديله باسلمنا فكيف يكون المراد هو القول بالاسلام فكان الاولى
ان يقول امنا والفيالازم منه فانه امنا مقام اسلمنا اذ لا معنى لامرهم بان يقولوا
امنا لانهم كانوا قائلين بذلك على ما يدل عليه قوله تعالى قالت الاعراب امنا قل لم
تؤمنوا ع ان يقول قل لم تؤمنوا ولكن تقولوا امنا معارضة في المقدمة ع اي في مقدمة الدليل
اعني قوله لان الاسلام هو الانقياد والخضوع كما ان الاول اعني قوله فانقيل قالت
الاعراب ع معارضة في المعلوم اعني اتحاد الايمان والاسلام وتحرير المعارضة الاولى
ان يسلم وان دل على الاتحاد ولكن عندنا ما ينفيه وهو قوله تعالى قالت الاعراب
امنا الاية حيث نفى الايمان واثبت الاسلام وتحرير الثانية ان يسلم وان دل
على ان الاسلام هو الانقياد ولكن عندنا ما ينفيه وهو قوله عليه السلام ان الشهادتين
الحديث حيث جعل الاسلام من اعمال الجوارح فذا لكن يرد عليه ان المعارضة
انما تكون بعد اتمامة الدليل والمعلل ما اقام الدليل على المقدمة المذكورة فالجواب
هذا منع لتلك المقدمة يعني لانسلم ان الاسلام هو الاذعان والانقياد بقلوبهم عليه الصلوة
والسلام اه وقد يقال ع اي قد يقال في جواب الاعتراض الثاني انه اذا

الشهادة التي هي خروج من الاسلام موالاة القلب كما هو الظاهر بدليل الحديث على
ان الاسلام لا ينفك عن التصديق لامتناع تحقق المشروط بدون الشرط فلا يرد السؤال
على مذهب الشيخ ان لم يكن بعدم انفكاك احدهما عن الاخر فلم لم يشترط الموالاة في
الشهادة كما هو مذهب الكرامية تفكك الاسلام عن التصديق لكن ذلك لدليل امر
ودليل شيء اي ما يحال ليس بشيء لان مراد الشيخ عدم انفكاك كل منهما عن الاخر عقلا
فاصح بالنسبة وخبر الدعي ان مراده ان كل مؤمن مسلم وكل مسلم مؤمن فعلى تقدير اشتراط
الموالاة انما يثبت استلزام الاسلام للايمان واما استلزام الايمان له فلا لان التصديق
لا يستلزم الاعمال ويمكن ان يقال ان النزاع انما هو في تحقق الاسلام بدون الايمان واما
تحقق الايمان بدونه فمما لم يذهب اليه احد فلا حاجة الى بيانه على ان فيه غفلة اي يعني في
هذا التوجيه نظر ودلل على توجيه الكلام السابق الذي هو التوجيه له اعني قوله وذلك
حقيقة التصديق فانه يدل على ان الاسلام يرادف التصديق والتغيير هو هو على الاستدلال
عليه بالغة فيه شائع في كلام علي مامر من قول الشارح في بيان قوله لا هو ولا غيره فتدبر
عدم وجود ما هو موجود فلا يكون احد ولا من الكلام السابق من الاجماع اي اجماع
الاشعرين وعليه ابو حنيفة واصحابه وانما نقلنا ذلك لما قال الشارح فيما قبل وقد ذهب
اليه كثير من الصحابة والتابعين وهو الحكي عن الشافعي والمروي عن ابن عباس
ان الايمان يدخله الاستثناء انه المبني والمروي اي يعني ان المراد العبرة في الايمان
المبني والكفر المهلك والسعادة المعتد بها اي التي يترتب عليه الثواب والكرامة
والشقاوة المعتد بها اما في الخاتمة فان من ختم بالخير فهو من وسعيد والا فبضده فمن يشقى
وليس المراد ان ايمان المال ليس بايمان وكفر المال ليس بكفر فان ايمان المال كما دل
عليه ظواهر احكام الدنيوية فلا يرد ما قيل اي اذ قيل ان المراد المبني والمعتد

والمعتد لا يطلق الايمان والكفر فلا يرد ما قيل فان معناه على ان يكون المراد متعلق الايمان
والكفر وموطنه اي ترجح جانب اي يعني ليس المراد باقتضاء الحكمة ارجحية بحيث
لا يكون تركه بل المراد ان الحكمة ترجح جانب وقوع الارسال وترجيحه من عدم الارادة
مع جواز الترك في نفسه وعند الوجوب هو الوجوب العادي يعني انه يفعله البتة والا فهو
تركه جائز في نفسه كما مر فان جعل احدهم يغلب ذهابا مع جوازه ليس من الوجوب
الذي زعمه المعتزلة بحيث يكون تركه موجبا للمذمة والعقاب كما مر فان قلت
فان الاستقامة والاعوجاج يرجحان وقوع السلوك للطريق المتصف بهما وليس وجوبه
من ان يكون مساويا للطريق الغير المتصف بهما مع جواز ترك سلوك المستقيم و
اختيار الغير المستقيم فان لم تختار ان يختار ايهما شاء يريد عليه ما سبق اي يعني
ترجح الحكمة جانب الوقوع انما يتم اذا لم يكن في جانب ترك الارسال حكمة خفيه لا
تطلع عليها وانما نؤاخذ اذا كانت فلا يرجح الوقوع على الترك . والمعنى ان اي يعني ان
عبارة الامر مستغنى عن ان يقال بل مراده ان ارسال الرسل واجب عقلا
وانه تقتضيه حكمة اذ معناه الصحيح ان في ارسال الرسل حكمة وغائبة حميدة
يائمة لا يناسب اي لان سوق هذا المقام يقتضي ان يكون ارسال الرسل رحمة السد
باعتبار بيان امور الدين والدنيا حتى لا يبقى سبيا العقل على ما يدل عليه قول الشارح
فكان من فضل الله ورحمته ارسال الرسل لانه رحمة باعتبار انهم اموا من
الخلق والسمع وموطنه قيل لا بد من اي لا بد من زيادة قيد اخر في تعريف
المعجزة هو ان يكون موافقا للمدعى فيكون ما فاعل دخول الفارق الذي لا يكون
موافقا كمطلق الجاد بانه مفتر كذاب فان احدا لا يسمى معجزة وقال سعدي ان الخلق
عاد الجاد فمطلق الجاد بانه مفتر كذاب فانه يصدق المرخارق للعادة بقصد على يد مدعي النبوة
عند عدم التكذيب مع انه ليس بمعجزة لانه لم يوجد قبل ادعاء احد النبوة

ان الكذب لفس الفارق لكذب فاذا قال عجزني ان احيي هذا الميت فاحياه لم تثق
الميت بانه صادق كذاب فانه معجزة لان معجزة هو احياءه وهو غير مكذب لدعواه والله
بعد الموت يتكلم باختياره فاما ان يقال انه في الصورة الاول والمكان المعجزة هو الخلق
مطلقا لكن ذا لا يتحقق الا في ضمن هذا الكلام فيكون الكلام الصادر عن الجماد معجزة له
وهو لم يكذب له فلا يكون معجزة واجيب بان ذكر التحدي اي يعني ان ذلك القيد اذكر
الله تعالى ان ذكر التحدي يستلزمه فان التحدي هو طلب المعارضة في شاهد دعواه
والشاهد شاهد بدون ان يكون الفارق موافقا للمدعي وقد مر في صدر الكتاب
اشارة الى جواب اخر ذكره فيما قبل وهو ان الله تعالى لا يخلق الفارق بحيث يجزم
من الانسان بمثله على يد الكاذب بحكم العادة فلا تنقض بالمرسليات المضمة على
انه اراد نهي اي امر ونهي بامر ونهي غير مقصورين على نفسه حيث كان تبليغها الى جماعة
ايضا مقدرا قبل ان النبي عليه السلام على ما عرفت في صدر الكتاب ان الله تعالى
اوجد تبليغ الاحكام فالامر والنهي للامر والسلطة لا يستلزمان النبوة لجواز ان
يفيض على نفسه ولا يكون بالتبليغ ثم لعل جواب قبل في دفع هذا المنع ان الجنة ليست
دار التكليف فعلى الامة تبقى دار التكليف لان ليس هناك انسان يصلح
ان يكون امة وفيه انه لا معنى للتكليف الا الامر والنهي وقد تحققا في حق ادم وحواء في
الجنة وترتب خراب الكتاب المبني عندنا فيما نقول دار التكليف بالنسبة اليها
فيه تامل اي كون الامر للامر والسلطة مستلزما للوحي المستلزم للنبوة تامل لان
هذا امر لام موسى عليه السلام والامر والسلطة لقوله تعالى ان اقذفيه في التابوت فاقذفيه
في اليم وهو قوله اذ اوحينا الى امك ما يوحى وكذلك امر لام عيسى عليه السلام لقوله تعالى
وهزي اليك بجذع النخلة على ما يدل عليه ما قبله وهو قوله تعالى فناداها اي جبريل ان
لا تحزني قد جعل ربك تحتك سريا يمكن دفعه بان المراد ان الامر من الله

شبكة الألوكة
www.alukah.net

من الله تعالى والسلطة النبي بالكلام المعلوم في اليقظة يستلزم الوحي المستلزم للنبوة
كما في حق ادم عليه السلام على ما يدل عليه قوله تعالى واذ قلنا يا ادم اسكن انت
فان هذا وحي فلا نقتض بانبي عليه السلام لم يثبت بمعجزة وتحقيق الامر بهذه الشبهة
حقها غير معلوم اما في حق ام موسى فلانه يجوز ان يكون بالالهام او في المنام
فان الايحاء والتلقين في اللغة على القاء المعنى في الروع في اليقظة وعلى اسماع الكلام
في المنام ايضا فلا يكون بالكلام المسموع في اليقظة ولو سلم فيجوز ان يكون على لسان
نبي في زمنه نبي واما في حق ام عيسى عليه السلام فلانه يجوز ان لا يكون الامر من الله
تعالى الا اذا كان القائل عيسى عليه السلام وقوله من تحتها اي فناداها من اسفل
مكانها فتامل واذا كان جبريل عليه السلام فيجوز ان يكون من قبل الله تعالى
والحق اي الحق ان الامر للامر والسلطة النبي يستلزم النبوة اذا كان لاجل التبليغ
الى الغير لانه شيء يتحقق معنى النبوة وهو سفارة العبد بين الله وبين خليقته من اولي
الالباب بتبليغ الاحكام والمراد ام كذلك لان حواء شاركته في ذلك الامر والنهي
مع ان الخطاب لادم فقط على ما يدل عليه قوله واذ قلنا يا ادم اسكن الآية وبهذا
اندفع ما اورده في الاربعين لو كان ادم رسولا قبل الواقعة لكان رسولا من غير
مرسل اليه لانه لم يكن في الجنة سوى ادم وحواء كان الخطاب لهما للامر والسلطة
ادم لقوله ولا تقربا الآية والملائكة رسل الله فلا يحتاجون الى رسول آخر لان
الخطاب لادم وحده دار دخال حواء النهي من تغليب المخاطب على الغائب على ما يدل
عليه قوله تعالى اسكن انت وزوجك الجنة معنى الاستدلال اي وهو قوله
ان نبوة محمد عليه الصلوة والسلام الى قوله وقد استدل ارباب البصائر على اثبات النبوة
اي التبيين وهو كلام الله الذي اشار لقوله احدها او على سبيل الاجمال وهو
سائر معجزاته التي اشار اليه لقوله وقد ثبتها انه نقل غير اي ومعنى الاستدلال

الثاني وهو قد يستدل احدهما او الاخر من احواله وهي الاستدلال الثالث وهو قوله وذهبا
انه ادعى ذلك الامر العظيم ٤ وما روي من ان عيسى ع يعني ابو داود من ان ما روي ان
عيسى عليه السلام يرفع الجزية عن الكفار رد بقبول منهم الا الاسلام ام ان قبول
الجزية راجب في شريعتنا يدل على نسخ شريعة محمد عليه الصلوة والسلام وانتهاء مرتبة
فلا يكون خاتم النبيين نوجه رفع ذلك الايراد ان النبي عليه السلام بين انتهاء حكم
وجوب قبول الجزية اي وقت نزول عيسى عليه السلام فان الانتهاء يكون من شريعة
نبينا فلا نسخ على انه اي على ان القول بجواز ان يكون رفع الجزية من قبيل انتهاء
الحكم لانتهاء علته فان علة قبول الجزية الاحتياج اليه من جهة اعطائها عساكر الاسلام
ليصل لهم استقامة الهادع الكفار وعند نزول عيسى ع تذهب الشوكة وتكثر الاموال
حتى لا يقبلها احد فلا يحتاج عساكر الاسلام الى جزية الكفار كما في سقوط الضيف عن
عن مصارف الزكوة فانهم كانوا فقراء فلما اسلموا وتمكنوا منه متالف قلوبهم باعطاء اشراف
عشرة باعطائهم وسراياتهم اسلام نظائرهم واتباعهم وقيل اشراف يتالفون من ان
يسلموا وكان عليه السلام يعطيهم من خمس الخمس والصحيح انه عليه السلام كان يعطيهم
من خمس الخمس من خالص ماله وكان ذلك الوف في زمان النبي عليه السلام
كثيرة سواد الاسلام على الغزة الله تعالى وكثر اهله فسقط ذلك في زمن ابي بكر رضي الله
عنه فهذا على ما شرح التاويلات والشيخ لنسخ زمانه على ما قال بعض المتاخرين
لانه انتهاء وانما سمي بموجة القلوب لانه تالف قلوبهم على الاسلام باعطاء الاموال
قيل العقل ٤ اما العقل فلا نزاع في انه مما لمن يدرك به حقائق المعلومات كما يدرك
بالنور الحس المبصرات وليس كذلك وهو معدن ما يبلوغ فلا يقبل جبر الصبي والمعتوه
وربما اضبط بنور يقذف الله تعالى في قلب من يشاء من عباده فيتهيأ به لادراك
ما يتوقف عليه من العلوم الكسبية ويتفاوت الناس في هذا النور تفاوتا عظيما
ويختلف حدوده ويرتفع بمداومة الاشتغال بالعلوم واستعمال الفكر فيها حتى
يصير بالقوة القريبة من الفعل بحيث لا يحتاج الى اكتساب جديد بل يكفيه
التفات ما وهذا هو العقل بالمعنى الذي يذكره المتكلمون في مقابلة الجهل
وقد يطلق ويراد به الغريزة التي يتهيأ بها الانسان لدرك العلوم النظرية
وقد يطلق ويراد به العلوم التي يستفيدها الانسان بتجربته في مجاري الامور
وهذا هو الذي يقال في حق بعض الناس انه عاقل وفي حق بعض انه ليس بعاقل
وقد يطلق ويراد به الغريزة التي يتهيأ بها لدرك العلوم النظرية مع علوم
كثيرة من التجارب فهذا هو الذي يقال في حق بعض انه عاقل وفي حق بعض
انه ليس بعاقل وقد يطلق ويراد به الغريزة التي يتهيأ بها لدرك العلوم
النظرية مع علوم كثيرة من التجارب فهذا هو الذي يقال في حق بعض انه عاقل
وفي حق بعض انه ليس بعاقل وقد يطلق ويراد به الغريزة التي يتهيأ بها لدرك العلوم
النظرية مع علوم كثيرة من التجارب فهذا هو الذي يقال في حق بعض انه عاقل
وفي حق بعض انه ليس بعاقل

فلا يقبل رواية من اشتهرت عنه طائفة بالكذب في حديثه وان شهد له الناس بالصدق
او سلامة بعدم الاتهام بالكذب وان وافق القياس فوات اصل
الضبط بالنسيان او بعدم الاتمام وانما العدالة تبقى الاستقامة في الدين وليتحقق
بان يكون الراوي متحرزا من محظورات دينه بان لم يرتكب كبيرة ولم يصر على صغيرة
فلا تقبل رواية الفاسق لفوات اصل العدالة والمستور يجوز ان يكون ذا مروة الذي
لم يعرف فسقه وعدالته لقصور عدالته وانما الاسلام فقبول الدين الحق والصدق
بما جاء به محمد عليه الصلوة والسلام ولا يكفي ظاهره ويشترط على عموم المسلمين
ثبوت الاحكام تبعية الاعم بين الاشهر كما انها سواء البيان اجمالا بان لصيف الدفاع
لا على سبيل الاجمال وان لم يقدر على التفصيل فلا تقبل رواية الكافر والمبتدع
والفاسق عالما لانا لما رد في دينه لانه معتقد الكذب متعصب في الدين وما عدم
الظن فان لا يكون الراوي محترزا في روايته فلا تقبل رواية المغلون والمغلس
لما من الراوي بان على غلبة عدم الرواية فيكون محترزا وعن غيره فما من الصغائر
فيكون محترزا فما لا يخل الكفار والفساد والكذب من ادلة الحديث فالكذب
محلا بان يقبل ذا الحديث غير ثابت او مفترى بحروج لا يكون حجة والكذب يضرا
ما هو حجة شرعا اتفاقا والطاعن من اهل السنة لا من اهل العداوة والتعصب بكون
حجة والاغلب ان يقبل من صحابي كما في كتب الاصول اذ جاز ٤ يعني لو جاز كذب
النبي في الاحكام التبليغية جواز او قوعا بطل دلالة المعجزة على صدقه تعالى به من
الله تعالى مع ان دلالة المعجزة على صدقه دلالة عادية قطعية اما فلبداهة الجواز
لان الجواز العقلي لا ينافي الدلالة العادية لانا نعلم بالضرورة ان جبل احد لم ينقلب ذهبا
مع جوازه في نفسه ويكذب في السموع اي يكذب الا يكون متعمدا كذبه منه في الاحكام
التبليغية سهوا منه الاستاذ وجمهور المعتزلة لا يشترط هذا القيد لان دلالة المعجزة

على الصدق في جميع ما قال به مطلقا قال القاضي ع اي قال القاضي الباقلاني انه يجوز صدوره
الكذب عنه في الاحكام التبليغية سمعوا الان دلالة المعجزة في الاحكام التي لم تقصد اليه
واما ما لم يقصد بالاعجاز وقصد فلا مدخل تحت التصديق بالمعجزة فلا يخفى جواز الكذب
سمعوا الدلالة المعجزة بعد او لم تقصد عليه انه لا يجوز الكذب منهم في الاحكام التبليغية
مطلقا يعني ما سوى الكذب في التبليغ اي في الاحكام التبليغية كذبا كان او سهوا
كذب كبائر الذنوب والمعاصي يرد عليه ع اي يرد على ما قالوا ان الذنوب دليل على ان
جميع الكبيرة منهم لانه الموجب للعقوبة والكلام في انه يمنع صدور الكبيرة عنهم فلا يكون
الدليل مطابقا للمدعى اذ الاولى الاوقات بالتبعية وقت الدعوة فعلة الموافقين مع
عدمها كثرة المخالفين فيه بحث ع بذا وارد على وجهي الرد وليس فيما يقابله ايضا
ايضا منقوض بعيسى ع كما توهم وحاصله انه يجوز ان يكون دفع الخوف في بعض
الصور وفي بعض الاوقات بالهام من الله تعالى كما اعلم الله تعالى موسى وهارون
وخفة قوله لا تخافا اني معكما اي بالطريق بصرف النسبة ع يعني ان الراد بصرف
الكلام هو الخوف الذي هو صرف نسبة الكذب الى غير الانبياء كما في قوله تعالى
في حق ام وحوا اجلا لهما شركاء فيما اتيهما اي جعل اولادهما شركاء بدليل
قوله تعالى عاليا عما يشركون والا فلنا ان الراد ذلك لان الحمل على ترك الاولى ايضا
صرف عن الظاهر فلا يحسن المغايرة بينهما وفيه توجيه اخر ع اي في عبارة الشارح
توجيه اخر بان الراد بصرف الكلام ما هو ترك الاولى حمل العام على الغالب
بقرينة المقابلة وفيه ما فيه اي فيه من التكلف ما فيه بان دعوى كون اولادهم
حقيقة عرفية في نوع الانسان ودعوى التبادر غير مسموعة وهو دليل الاحتمال الاتي
في الاستدلال وقد يوجه اي قد يوجه الاستدلال بهذا الحديث بانه يدل على
انه عليه الصلوة والسلام افضل اولاد ادم عليه السلام وهو ينافي ان في اولاده

في اولاده من هو افضل منه على اختلاف الاقوال فقيل انه نوح لكثرة عبادته مع
طول عمره وقيل ابراهيم عليه السلام لمزيادة توكله والمخالفة وقيل موسى لكونه كليم الله
وحبيبه وقيل عيسى عليه السلام لانه روح الله وكلمته والافضل من الافضل افضل
فيكون بنا من ادم افضل الخلق والظاهر والاولى ان ع دلالته عليه السلام لا تخبره
على اخي موسى ما ينبغي لاحد ان يقول انا خير من يونس بن متى فتواضع منه يجوز
ان يكون تواضعا منه قبل علمه بكونه افضل او مضامنة في اصل معنى النبوة على ما اشير
اليه بقوله تعالى لا نفرق بين احد من رسله اذ الاصل ع اي الاستثناء المتصل
هو المتصل لان الاستثناء الاخراج ولا يصور الاخراج من الدخول والمنقطع
فيه استثناء الطريق الجاز فليس فيه مضامنة حقيقة واما جعلوه قسما نظرا
الى الظهور فقد يجاب عنه ع وقد يجاب بان الاعتراض المذكور بقوله بان قيل ابليس
قد كفر ع بان الجن ايضا مامورون مع الملكة الا انه استثنى قد ذكر الملكة من ذكر
الجن فقط بان الزام على الاستدلال الاولى فانه اذا علم ان الاكابر مامورون
بالسجود علم ان الاصاغر ايضا مامورون به فالضمير في فسجدوا يرجع الى الجنس
كانه قال فسجدا لمامورون الا ابليس وفيه تامل مع ان يكون اشارة الى الفرق
بين هذا الجواب والجواب الاتي بقوله وقد يجاب يعني على هذا الجواب يكون
الامر بالسجود لجماعة من الملكة كان ابليس داخلا فيهم وغيرهم بالملكة فغلب
عليهم الاكثر على الاقل دون الاشرف على الادنى فالاستثناء على حقيقته لكونه
داخلا فيهم لكن تسميته مكابرا جاز بالتغليب بخلاف الجواب السابق فانه
لا حاجة فيه الى تسمية ملكا جاز بالتغليب لان حاصله ان الامر غير يقيني الا انه
استثنى قد ذكر احد جانبي الاخر اي الكل مقدس حيث انه اي من حيث كونه
كلا ما غير متفاوت في تلك الصفة وانما تفاوت مراتبهما ودرجاتهما من حيث

تفاوت فان القرآن في اعلى المراتب واقصاها لكون نظمه في اعلى المراتب من الفصاحة
والبلاغة وان حمل على ان الكلام كلها كلام الله النفسي فمعنى الوحدة فيه فان جميع الكتب واحد
من حيث ذاتها لا تعدد ولا تفاوت في انفسها لكون جميعها كلاما نفسيا وهو صفة شخصية
لا تعدد ولا تكثر فيه بوجه من الوجوه وانما تعددت ذواتها وتفاوتت مراتبها من حيث النظم
اي من حيث الوجود اللفظي لا من حيث الوجود المعنى وحاصل التوجيهين ان كلام الله تعالى
على الكلام اللفظي متعدد بالذات وقد اطلق على النفسي الواحد من جميع الجهات فان
اريد به في قوله كلها كلام الله اللفظي فمعنى قوله كلها كلام الله لكن قوله وهو واحد تحتاج الى البيان
وان ضمير هو راجع الى الكل والمراد بالوحدة الوحدة في صفة كونه كلام الله فالمعنى ان
جميع الكتب متحدة من حيث انه كلام الله تعالى من غير تفاوت في هذه الصفة وانما تعددت
ذواتها وتفاوتت مراتبها بسبب تعدد النظم وتفاوت خصوصياته فان القرآن في
اعلى المراتب واقصى الدرجات كما ان نظمه في اقصى مراتب الفصاحة والبلاغة
وان اريد بكلام الله تعالى في قوله كلها كلام الله الكلام النفسي فمعنى قوله كلها كلام الله
كلها دليل على كلام الله الازلي القائم بذاته تعالى ومعنى قوله وهو واحد ظاهره وان كلام الله
الازلي واحد شخصي لا تعدد فيه ولا تفاوت وانما التعدد والتفاوت في نظم المقروء
في الكلام اللفظي الدال عليه فعلى اتفاوت اي يعني اذا كان المراد بكلام الله تعالى
الكلام اللفظي ويكون معنى الكل واحد من حيث كونه كلام الله تعالى يكون عطف التفاوت
على التعدد في النظم المقروء من باب العطف التفسيري بمعنى انه كما يكون المنظم بيانا
هو المعطوف المفسر ويكون ذكر المعطوف عليه استطراديا لا يكون فيه كثير فائدة
لك المقصود بيان بيان جهة تفاوت الكتب وترجيح بعضها على بعض اذ الفائدة انما ترتب
ودون بيان التعدد لكان ذلك على ذلك التعدد لم غير محتاج الى البيان فذكره استطرادي
ليس فيه كثير فائدة وبذلك ترك المصنف اخذ التعدد في بيان حاصل التوجيه وقال ان

وقال وان التفاوت من حيث خصوصيات نظم الخ اقول ان التعدد والتفاوت من حيث
نظم النظم وتفاوت خصوصياته وانما عبر بلفظ التفسير ليكون التعدد محمولا على معناه
الحقيقي على ما مر تقريره والاول انسب بقوله اي التوجيه الاول انسب بقوله كما ان
القرآن كلام واحد لا يتصور فيه تفاوت وتفضيل فان معناه انكم كما ان القرآن كلام واحد
لا يتصور فيه تفاوت وتفضيل ثم باعتبار القراءة والكتابة التي هي من جملة خصوصياته يكون
بعض سوره افضل كذلك جميع الكتب كلام واحد لا يتصور فيه تفاوت وتفضيل من
تلك الجهة الا باعتبار الخصوصيات مثل القراءة والكتابة ونحو ذلك فهو انما قال انسب
لانه يمكن توفيقه بالتوجيه الثاني بان يقال معناه كما ان القرآن دال على كلام واحد
لا يتصور فيه تفاوت وتفضيل ثم باعتبار القراءة والكتابة المتعلقة بالكلام الدال عليه
يكون بعض السور افضل كذلك جميع الكتب دال على كلام واحد لا تفاوت فيه اصلا
ثم باعتبار الخصوصيات المتعلقة بالكلام اللفظي الدال يكون بعض الكتب افضل
من بعض لكنه خلاف الظاهر يفهم منه ذلك لان الفضيلة بالثاني غير
متعلق بالجميع فيكون المعراج من السماء الى العلى ايضا مشهورا وما ثبت
يعني كون المعراج من السماء الى العلى ايضا مشهور ليس مخالفا لما ذكره الشارح
فيما بعد من قوله ومن السماء الى الجنة او الى العرش او الى غير ذلك اعلم ان
ما ثبت بطريق الاحاد وهو حضوره ما ذهب اليه من الجنة الى العرش او الى فوق
العالم او الى ملتقى العلى حتى ثبانيه وتجاب اي فيجاب عن الاستدلال المذكور
بانا سلمنا ان المراد ان المراد بالرؤيا في المنام لكن لم لا يجوز ان الاية نازلة في شان
المعراج فان المراد بالرؤيا الواقعة منامية بزعمه الكفار في غزوة بدر فانه عليه السلام
راى في المنام قوم الكفار في غزوة بدر والاية نازلة في شانه وقيل اي في
الجواب عن الاية سلمنا ان المراد الرؤيا في المنام لكن المراد بها رؤيته انه سيدخل مكة

اذ واذ وقع غير مضاف اليه متى يصح عليه كان ظرف مكان لاضافة الى الجملة الرجب
اذ ظرف في زمان كما هو مذهب الزجاج وهو فاسد لانه لا يكون الفعل واحد ظرفا لزمان
والاحسن ما قال الشارح الرضي في بيان احد ابهما المعنى عند دخول اذ واذا
في جواب ان اذ واذا كانا ظرفي مكان غير مضافين فالعامل هو الجواب لعدم المانع
فان اذ واذا مضمونين في كل على انهما ظرفا مكان له وبناء وبناء على ان ظرف
له تقدير بناء زيد قائم اذ راى هذا راى هذا بين اوقات قيام زيد في ذلك
المكان اي مكان قيامه وان كان ظرفي زمان فهما مضافان مخرجان عن
الظرفية مقدران خبرهما بناء بناء فالتقدير وقت رويته زيدا كائن بين اوقات
قيامه وهو مستقبل منه حتى لدا وعى الرسالة لا يفهر على يده الخارق عادة
وقد سبق ما اشار الى دفع ما يقال كيف يكون الكرامة معجزة لنبيه لان
المعجزة ما خوذة في مفهومها ان يكون مقرونا بالدعوى والدعوى في الكرامة
وحاصل الدفع ان عدما من المعجزة من قبيل الاستعارة المبنية على التشبيه
على سبيل التحقيقة فلا اشكال وتمثل هذا السوق هذا دفع ما يقال
ان مسلوف الحديث نفي افضلية احد على ابي بكر لا نفي المساواة فلا يثبت
افضليته وحاصل الدفع ان مثل هذا الكلام انما يقال في العرف لاثبات الافضلية
والكلام المسوق لا نفي ذلك فانك اذا قلت لا رجل افضل من زيد فهم منه
اثبات الفضيلة زيد قطعا يرد عليه اي اذا اريد البعدية الزمانية فان
اريد الزمان زمان موت النبي عليه السلام لم يفد التفضيل مرجحا على من
مات قبل موت النبي صلى الله عليه وسلم وبعد بقيته وان اريد زمان بقية النبي عليه
الصلوة والسلام يفيد مطلوبه تفضيله على النبي عليه السلام فلا بد من تخصيص النبي
صلى الله عليه وسلم على كلا التقديرين سواء اريد بعد موت النبي او بعد بقيته

بقيته لا يفيد التفضيل مرجحا على سائر الامم وفائدة التقييد بقيده مرجحا مطلوبه
له حاجة الى البيان وكذا اويس والعنزة والاساس وانما الكفى الشارح
لان اصابته وتنزله الى الارض واستقراره عليه قد ثبت بما جاء ت معجمة
بيت لم يبن بنية شعبة ولم يخلف منه احد بخلاف الثلثة الباقية اي الكفر لم
انما فسر السلف بالكفر لان السنة للغالبة فيما في قول الشارح فيما بعد وكان السلف
كانوا متوقفين في تفضيل عثمان امر لا يعلم الا بالاخبار من الله تعالى وليس
الاختصاص بكثير اسباب الثواب مرجحا بزيادة فلعل ان الثواب تفضل
من الله تعالى فلا ان يعاقب المطيع وثبت خبره واما كثرة الفضائل فلا
مخالف لما قال الامدي انه قد يرد ما بالتفضيل اختصاص احد الشخصين عن الاخر
لما بما حصل فضيلة لا وجد وهاتي الاخر وما نزيادة فيها لكونه اعلم مثلا وذلك ايضا
غير مقطوع به فيما بين الصحابة اذ ما من فضيلة بين احتصها بواحد منهم الا
ويكن مشاركة غيره وتقدير عدم المشاركة فقد يكون بيان اختصاص الاخر
بفضيلة اخرى ولا سبيل الى الترجيح لكثرة الفضائل لاحتمال ان يكون الفضيلة
الواحدة ارجح من فضائل كثيرة اما لزيادة سر فيها في نفسها او لزيادة
كميتها فلا جزم بالافضلية بعد المنع الصحيح والمشهور ان الاجماع
ذكره ما لحق الشارح من ان اجماع الصحابة كان في يوم وفات النبي صلى الله عليه
وسلم مخالف لما هو المشهور ان ابا بكر رضي الله عنه خطب في ذلك اليوم
وان الاجماع كان في اليوم الثاني من وفاته وقت البيعة سقيفة بني
الصحاح السقيفة الصفة ومنه سقيفة بني ساعدة بشبهة ترك القصاص
عن قتلة عثمان سهم متعلق لقوله بقوا يعني ان معاوية واخرا به بقوا عن طاعة
بشبهة اي ترك القصاص عن قتلة عثمان رضي الله عنه وعلى ان تاخير

مكتبة الألوكة www.alukah.net

ونحن ان تاخير امرهم مع علمهم بوجوب المبادرة بالامامة والقرض الدال على ذلك
نحن على رضي الله عنه ان تسليم قتلة عثمان مع كثرة عشائرهم واختلافهم بالعكر
يودي الى انتظار امر الامامة لا يكون اصوب في هذا بينها فدواعي التاخير اوجب
به حتما ويحتمل ان يراد بـ اي يحتمل ان يراد بالخلافة الواقعة في الحديث الخلافة
على الولاية وهو ان لا يقع فيها فتور امارة سواء كانت كاملة لا يشوبها شيء
من المخالفة او لا بين جواب الشارح والمتن فرق فاما هو فاذكره الفاضل
الشيخ بد المغني ليس بظاهر اما ذكره الشارح وهم وبد الجواب اولى من
جواب الشارح لانه يشكل عليه بخلافة عثمان وعلي رضي الله عنهما فانه قال
معها بل المعنى يكيف يصح ان الخلافة التي لا يشوبها شيء من المخالفة
ثلثين سنة والصاحب الخلافة الكاملة في ثلثين لا يقتضي ان يكون بعدها
ملكا وامارة خلافة غير كاملة فان وجوب بـ فيه بحث لانه لظاهره يدل
على وجوب تحصيل المعرفة ان وجد الامام لا على وجوب نصبه وهذه لا
اي قوله لقوله عليه السلام وقوله ولان الامة قد جعلوا بـ ولان كثيرا من الواجبات
فبطلان مادة الحمل المتعلق بقوله لا على العدا اصلا وقوله والحسن والقبح
التعليلين متعلق لقوله لا يجب علينا عقلا وقد يقال بـ اي المراد بالعلم
في الحديث هو النبي عليه الصلوة والسلام كما في قوله تعالى الى جاعلك للناس
اماما اي نبيا فالمعنى من مات ولم يعرف نبي زمانه فقد مات ميتة جاهلية فلا
اشكال والمعصية ضلالته بـ اي انما كان عصيان الامة كلهم بالضلالة
ضلالته والامة لا تجتمع على الضلالة لقوله عليه الصلوة والسلام لا تجتمع امتي على الضلالة
وقد يجاب بـ حاصله تخصيص الحديث بان المراد من مات ولم يترك نصبه
نصب الامام بعذر او لضرار بدليل ان الضرورات تبيح المحظورات وبعد

وبعد الجواب بما يدفع الاشكال بعد الغفار الزاهد بين العباسية الصحابة
ان تلك حقيقة المعصية بـ يعني ان المعصية على ما ذكره الشارح عدم فعل الذنب
وجود الذنب فيكون غير المعصوم مذنبا مكلفا لا يكون فاعلا وانت تعلم ان هذا
الاعتراض غير وارد عليه لان الظلم على ما قرره المجيب اخص من المعصية لان
المعصية المستقلة للعدالة مع عدم التوبة تلزم من كون غير المعصوم عاصيا
مذنبا ان يكون ظالما اللهم الا ان يرجع هذا الاعتراض الى منع كون الظلم اخص
من المعصية بناء على ما اشتهر من ان الظلم وضع الشيء في غير محله قلت بـ
يعني التعريف الذي ذكره الشارح مبني التعريف بالغاية واما التعريف المقتضى
على ما ذكره في شرح المقاصد فهذا بانها ملكة اجتناب المعاصي مع التمكن منها
وليس يلزم ان من ليس له تلك الملكة ان يكون عاصيا بالفعل بجواز
ان يكون ملكة الاجتناب مع عدم صدور الذنب عنه واما غير المعصوم
لا يلزم ان يكون عاصيا حتى يكون ظالما لا يخفى عليك ان حمل قوله حقيقة المعصية
ان لا يخلق الله تعالى بـ على ان غاية المعصية وما يهما ذلك بيانه ايتان لفظ
الحقيقة والحق ان المعصية كالشجاعة يقال على الملكة التي هي مبدء الاثار و
على نفس الاثار ايضا والشارح بين في شرح المقاصد المعنى الاول
وفي هذا الشرح المعنى الثاني فلا تدافع بين كلاميه ثم ان الظلم بـ جواب ان
من الاعتراض مبني على تقدير ان يكون حقيقة المعصية انما يستلزم المعصية
والظلم اخص من المعصية لانه المتعدي على الغير فليس كل معصية فلما في بكر
غير المعصوم ظالما وانما المجيد الظلم بالملكة لان الظلم المقيد لفظه يكون بمعنى
المتعدي على غيره كما في وصف المودي بالظلم على نفسه وقد يجاب بـ اي
بتخصيص من احتمالي والمراد بقوله فانه لا يخفى عليك ان المراد بما يعلم

مساواة النبوة على ما روى الشارح المحقق بقرينة قوله تعالى الى يا ملك عباس
الامامة فان الامامة بالنبوة ء بالرياسة الكاملة فمن قال ان مذهب الجواب مذهب
الشاعر فقد ضل عن الصواب ء وجواب ء يعني ان مذهب الشارح اعني ما يراد الكلام
معنى قوله جعل الامامة شورى انه جعل لاقامة امر الامامة ذات مشورة بين ستة
وليس كذلك بل معناه انه تعيين الامامة ذات مشورة بين ستة ويؤيده ما ذكره
شيخ الدولة فوض اليهم ليختاروا فنصبوا الامامة اصلهم مذهب لكن كلام الكشاف
حيث قال في تفسير شورى لا يفردون بامر اجتمعوا عليه يدل على انه جعل الوقف
مشتركة بينهم ولذا قال احد الشارح وهو امر الى ء ثم الدفع بقال ان الاية
انما تدل على نفي الوصول وهو امر الى لا بقاء له فلا يدل على نفي حصول بعد الامامة
لعلاقين ولا يدل على نفي بقائه له حتى يدل على الغزالي الامام بالفسق وحاصل
الدفع ان الوصول الى ابتداء زماني بقاء فان الشيء اذا وصل لشيء يكون حدوث
ذلك الوصول في الان ويكون ذلك الوصول باقيا الى زمان الانفكاك بينهما فيكون
مفهوم الاية لا يحيل حدوث العلاقين ابتداء وبقاء فلا يدل على الانعزال قطعا
لانا نقول ء يعني حاصل الجواب ان مدلول الفعل بمعنى المصدري والمعنى المصدري
هو وصول امر الى ذات بالكيفية الحاصلة من المعنى المصدري المسمى بالفاعل
بالمصدر وليس ذلك مدلول الفعل فلا تدل الاية على نفي وصول الامامة
للفاسق ابتداء على ان صيغ الافعال اي على الاتفاق سلمنا انه مدلول الفعل
الحاصل بالمصدر لكن جميع صيغ الافعال موضوعة للحدوث فيكون مفهوم الاية
لا يحدث وصول العهد للظالمين فلا يدل على الانعزال قطعا يريد به ان الريد ء
يعني ان الريد بالعصمة في قوله ولان العصمة ليست بشرط ء بملكة الاجتناب قبل
ان يمس الشرط ابتداء لكن التقريب اعني استدلام الدليل على ء بشرط اذ الظاهر

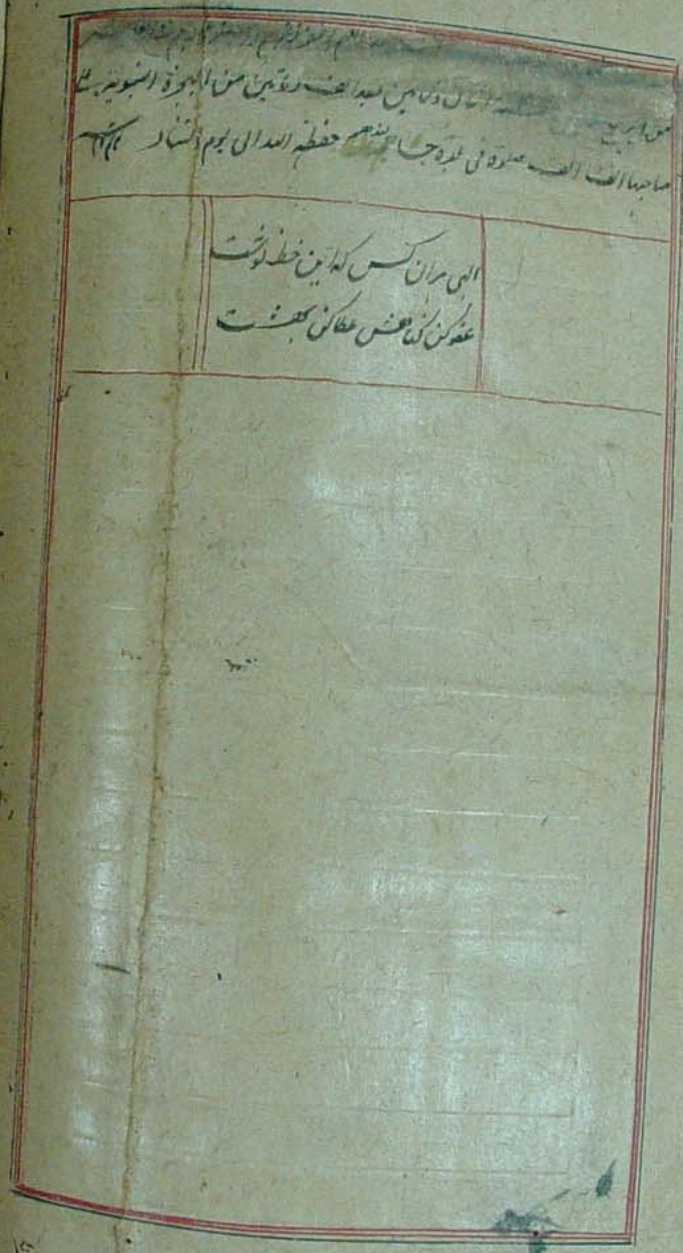
اذ الظاهر انه لا يشترط عدم الفسق في ابتداء الامامة ولا يلزم من عدم اشتراط الملكة
عدم اشتراط عدم الفسق وان اريد بالعصمة عدم الفسق فالتقريب ام لكن
منع عدم اشتراطه في الامامة ابتداء وقوله فالوجه تابعا بدلا اشتراط عدم الفسق
اعلم ان مباحث الامامة ء منعصر الفسق ومنع ما يقال ان مباحث الامامة من المباحث
الفقهية لانها متعلقة بما يقال المكلفين من حيث ان نصب الامام واجب عليهم ام لا
فكيف بدء الشرح من مقاصد الكلام ودفعه الدفع ظ هو كيال ء اي النصيف
كيال منصوص المفعول الدفعي به التقدير منير نصيفه راجع الى احد هم وقوله النصيف
بمعنى النصف فعلى هذا التقدير منير نصيفه احد وهو ظاهر من الادب لو النفي احد هم شمل
احد ذهبا بما بلغ ثوابه ثواب الفائق احد من اصحابي بدا ولا نصيفه وذلك لان
الفائق كان في الضرورة وضيق الحال في نفرة النبي وصحابته مع صدق نيتهم وخلوص
سريرتهم وذلك مفقود بعد غلبة الاسلام اي فاجيبهم ء اشارة الى ان الكلام
متعلق بما بعد ا ودون المصدر والى ان الحب بمعنى المحبة والبارئ بمعنى صلة و
ارادة الفعل بكلمة اياه وهو احد معاني الباء على ما في شرح المصباح وليست
للسببية والالصاق على ما قال الفاضل لقوات المعنى الذي ذكره المصنف بقوله
يعني ان النسبة المتعلقة ء والفرج على السريع الفرج صح فرج والراء ذو ذي
الفتح اعني المرة والسريع صح السريع وفي الاساس الدعي الفرج على
السريع يدل على انه ء فان ترتب الحكم على الوصف لشعر بالعلية على ما بين
في الاصول قوله اعلم ان اللفظ اذا الهذيء مثال الحكم قوله عليه الصلوة والسلام الجهاد
ماض الى يوم القيمة فان قوله يوم القيمة ذهاب النسخ مثال العصمة قوله تعالى قاتلوا
المشركين كافة فان قوله كافة مسدة اب التخصيص لكنه يقبل النسخ فلذا شرحها
مثال النص قوله تعالى ء منتهى ثلاث ارباع ما نسبي بيان الحد الذي ينتهي فيه وظيفة

قبل النكاح لانه قد علم الامر من آية اخرى اعني قوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم
ومثال الثاني قوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما فانه قد خفي في
انما يتناول اليد او الرجل او الاصابع الا آخر ومثال الشكل قوله تعالى واركعوا
فانهم وانما يقع الاشكال في اللفظ فانه يحتمل من وجه ومن وجه لا يفيد العموم ما يتلاقى
الزنى ومنهم من وصف بمعنى لا يفيد شيء يدخل في اللفظ ما تحقق بالنظر
في العبارة الكبرى التي وجب تسليمها في النهاية وبالتأمل في الصغرى يظهر
تسليمه في الحد الاسود لانه اولى من العكس لان قوله تعالى واركعوا
فانهم يدل على التكليف والمبالغة ومثال الجمل قوله تعالى وحرم الربوا
لان الربوا في اللغة الفضل وليس كل فضل حراما بالاجماع واعلم ان المراد اي الفضل
ثم لما بين النبي عليه الصلوة والسلام بالاشارة والسنة احتاج بعد ذلك الى اللعب
والتاويل بسوق منه ويكلم في غير الاشارة والسنة ومثال المتشابه المقطعات
في اوائل السور واليد والوجه ونحوها كذا في التوضيح قوله لم يكن الجمل متقبلا الخ لان
تكفير هذا متصور بوجهين احدهما ان لا يكون ماذونا اصلا او يكون ماذونا ولكن
ضروريات الدين وعلى كلا التقديرين لا يكفر قوله فتاويل الجملة سقطه اي اذا كان
عدم الكفر مشروطا بان لا يكون مستحلا او لانه غير ضروريات الدين فتاويل الجملة
لان الاكل حلال العام وتحويل القبلة والتاويل والتعميم والتعذيب لا يدفع كفرهم
لان ذلك من ضروريات الدين والتاويل في ضروريات الدين لا يدفع الكفر
قوله هذا في غير الاجماع اي بمعنى كون استحلال المعصية الثابتة بالدليل القطعي موجبا للكفر انما
هو في غير الاجماع القطعي من الكتاب والسنة واما الكفر بمنكر الاجماع القطعي فمحل خلاف
قال الشارح وهذا الكلام الشريف الجمع لديه فاكان اجماعيا فمنكره كافر جاحدا كان
او عالما وان كان ظنيا فمنكره كافر ان كان من العوام الذين لا يعرفون ادلة

عالما بالضرورة كمنكر من الدين بالضرورة فالفاجد والجاحد في الحكم سواء اي في تقدير ان
الحاكم عليهما انهما مقتديان بهذا الصنع ترك قوله ثم ان يكون المستحل سليما او عاصيا او
لانه اما ان يكون ادى دليلا قوله معنى هذه القاعدة الخ قطع للاحتمال ان من ارتكب كفرا من هذه
على القاعات رفع ذلك المتقدم العام بل ان الاكفر لانه من اهل القبلة فحاصل
الدفع ان هذه القاعدة انما هو في المسائل الاجتهادية كمن فروعيات الدين او كان
كافرا بالاتفاق ولا يخفى انه لا حاجة الى هذه التقييد لان اهل القبلة هم الذين انعقد على
اصوله ضروريات الدين فمن ارتكب على القاعدة مع عدم انتفاء ضروريات
الدين لا يكون من اهل القبلة قوله ثم ان هذه القاعدة الخ دفع ما ذكره الشارح
فياسيا في بعض نسخ هذا الشرح او الجمع بين قولهم لا يكفر احد من اهل القبلة وقولهم يكفر من قال
بعض القرآن زائد انما له بمشكل وقد دفع ان هذه القاعدة من الشيخ الاشعري
بالقبلة اكثر الفقهاء وهو المروي في الملتقى من ابي حنيفة رحمه الله واما البعض الآخر من
من الفقهاء فلم يوافق في تلك القاعدة وقالوا بكفر الشيعة والمعتزلة فلا يتجه الفاعل
بالبعض هذا احتاج الى الجمع اي الملاءمة بين السبب الزاجر بالمالغة بانبا وبين
من كونه بلد ورسالة قبل الاطلاع مسلما سواء كان بلد ورسالة او بلد رسالة
الغار الخ والمعنى ان الرجل الخ اي بمعنى ان له مساغا في ان له يتلفظ
وقرباني الجن لا المعنى الظاهر من السبب وهو الملابسة قوله وهي بمثل من رأى
يزيد الى رويا المنذري بمعنى فاعل فالمعنى ان له يتلفظ وقرباني الجن قوله وما بعده
اسم الفاعل من الجن والنا فيه للنقل من الوصفية الى الاسمية قوله ودفنوا له
قوله الارض غار وان لم يكن دفنوه اي يسفل الى الارض قوله لهم الغار اسم لمكان
معناه اذهبوا الى هذه القصبة وقد تفتح الغار قوله فقال سليمان وهو ابن
اثنى عشرة سنة ومن هذا يعلم ان حكم سليمان كان بالاجتهاد لعدم من

عدم من الوجي قوله ثم يرد عليه الخ وكل واحد من نسائب الوحي والعلم يكفي من الوحي
والعلم الى صاحبه قوله قال داود وهو القضاء بما قضيته وحمن هذا يعلم ان حكم داود عليه السلام
كان بالاجتهاد وانه كان جائزا له الرجوع عنه وجاز لسليمان خلافه قوله واعترض عليه بانه لم
يكن كل من الاجتهادين صوابا بل كان التخصيص سليمان بالذكر رجعه تكون مافهمه احق
بالفضل والحكم بافهمه داود عليه السلام الغيا حقا لشهادة الكتاب قوله بخلافه اذ وفق
بصيغة التفضيل فكانه قال هذا احق بكونه عبيرة احق لشهادة الكتاب قوله تعالى وكلا آتينا حكما
وعلما فانه يفهم منه اصابتهما في فصل القضاء والعلم بامور الدين واثار اعترض سليمان
فيه على ان ترك الاولى من الانبياء بمنزلة الخطاء من غيرهم قوله اعترض عليه بانه يقتضي
ان الاجماع بان الثاب واحدا انما هو فيما ثبت به بصريح او هو في غير الاجتهاديات فاثبت
في الاجتهاديات اثبات حكمين متضادين وهو باطل قوله لاستلزام الدليل السلم للعدم تحرير الاورد
بصير الدليل كله الاثبات بالقياس ثابت بالنص حتى وكل ما هو ثابت بالنص حجة فالدليل
قوله على ان القياس الخ اقول لا يلزم ان القياس سلم فانه عند القوم اثبات بان كل مجتهد
مصيب مثبت بالكم فلا يتم الدليل قوله اعترض عليه بانه لا فرق فيما ان اريد انه لا فرق في الجملة
الواردة انه لا فرق بين الاشخاص فيما ثبت بالعبارات صريحا وهو الكم الغير الاجتهاديات
سلم لكنه لا يفيد العلم او الدليل ان الحق في الاجتهاديات واحد وهو ممنوع وان اريد انه لا فرق
بين الاشخاص فيما ثبت به مطلقا صريحا كان اجتهاديا او غيره فمم قبل هو اول المسئلة وهل النزاع الا فيه
قال الشارح في التلويح وانت ان يقال لو كان كل مجتهد مصيبا يلزم الجمع بين المتناقضين في الشيء
الى شخص واحد فيجوز ان يستفتي عالمي ان يلزم تقليد كل مجتهد من مجتهدي عصر واحد فيما
فاقاه احدهما بانه يجب والاخر بحرمته ولم يترجح احدهما عنده لم يستقم عليه على مذهب
المصوبة ان يختار احدهما ويقلده فان قلت فعلى الاول ايضا يلزم اجتماع النقيضين لانه يلزم

والاثم السقوط بالاجتهاد وكذا المقلد اذا اعتقد قوله الوجهان اي ان الوجهين
الاولين وان كان يلزم منهما تصريحا تفضيل آدم على الملكة لاستلزام الرسل كلهم لفضلهم
تفضيلا ضمنيا على الملكة بالفضل من آدم وغيره من الرسل لكن لا يفيد ان تفضيل
عامة البشر على عامة الملكة قوله فانه ان يقض اي لئن تخصيص تفضيل عامة البشر
على رسل الملكة بقوله الآية بوجهين آخرين بقض من آل ابراهيم وآل عمران غير
الانبياء ويكون المراد بالرسل من اولادهما فيفيد تفضيل رسل البشر على الملكة
فيتكرر ذكر عامة البشر على عامة الملكة وانما بان يقض من الامين رسل الملكة
ويكون المراد بما سوى رسل الملكة فيفيد تفضيل الرسل والعامة من البشر على
عامة الملكة فقط ولا يفيد تفضيل رسل البشر على رسل الملكة وكل كل تقدير لا يثبت
المدعى ولكن لقائل ان يقول ان مفهوم الآية ان عمومها باق ولا يقض ابراهيم وآل
عمران ولا الامين فيفيد تفضيل جميع الرسل على جميع الامين وانما يقض هذا الكم عامة
البشر بالنسبة الى رسل الملكة بتقدير الاعتراض الذي اورده الشارح قوله لكن
انما لا تقتضي تخصيص العالمين اولى من تخصيص آل عمران وآل ابراهيم لان الاول يحتاج
الى التخصيص انما حصل بسببه قوله وقد قال عليه السلام افضل الاعمال افضلها ان عدت
ابن عباس رضي الله عنهما ان احسن الاعمال افضلها اي استغفارا قوله كذا في الصحاح قوله وبه
نضر لا يخفى عليك ان المنع الذي ذكره منجه في عامة الملك بالنسبة الى عامة البشر
اعني اقتصار الموصولين بنتم الدليل على قوله هذا نهاية ما اردت ايراده في هذا الكتاب
مستعينا بالملك الوهاب وصليا ومسلما في كل باب تمت بعون الله تعالى وقوته والصلوة والسلام
على سيدنا محمد خير الانام وعلى آله واصحابه الكرام ثم حمد الله تعالى وصلى على نبيه
محمد الله عليه وسلم الله الذي المشهور بسالكوتي عفا الله عنه وعن والديه
الفقير الى الله الغني الصمد الفقير الى رحمة ربه الاحد الصمد الذي



الهی مران کس کہ این خط نوشت
عفو کن گر بعرض ملائکہ بگذشت