



N° 9740 x

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

محمود حسن على الكلاري حاشية تضمير

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

#54

МГИМО

بسم الله الرحمن الرحيم

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

العقم





تحفة م

القوم مما يتوقف عليها تتميم المرام وزوائد مما عثرت عليها في ايضاح المقام والرد
على ما في بعض الحواشي مما ليس على قانون الطبع السليم والذهن المستقيم وجعلته
لخدمة الخان المعظم والخاقان المكرم ملك ملوك العرب والعجم صاحب السيف والقلم
سلطان الاسلام ظل الله على الانام حامي بلاد اهل الا[illegible]يمان ماحي اثار الظلم
والطغيان المجتهد في نصب سرادقات الامن والامان الممتثل بنص ان الله يامر بالعدل
والاحسان وهو الخاقان ابو الغازي امام قلي محمد بهادر خان لا زالت اقطار
الارض مشرقة بانوار معدلته ٥ واغصان الحراب مورقة بسحاب رافته ٥ زهي عقاب
ضمير تراخر و پر بال ٥ به پيش طوطي نقطه زبان نالحقه لال ٥ تو زبان را بس داغ
طاعتت ورق ست ٥ كه هر نقطه شود از نوك خامه رمال ٥ ز بس كه ميوه قوت
شاخ خصيم تو ريخت ٥ هميشه راه به پهلو اودچد قرعه فال ٥ كدورت از تو
كريزان جو فاسق از طاعت ٥ فراغت از تو هويدا جو ساعت از كربال ٥
دران مضاف كه از خون خصم خانه سياه ٥ بلوح راست الف نيزه تو
كردد دال ٥ زمين زهم متلاشي شود جو خشت دراب ٥ ز بس نهيب
تو در معرش افكند زلزال ٥ فلك عطيه فداي تو ميكند چندان ٥ كه نقد روز
بود در خزينه مه سال ٥ اكر شراره بان عمري كوتهي بويده ٥ كل كمال تو ايمن
شود ز رنج زوال ٥ والماء مول من كرم الكرام ان ينظروا اليه بعين الرضاء
والانصاف وتجنبوا عن طريق السخط والاعتساف وعين الرضاء عن كل عيب

كليلة ولكن عين السخط تبدى المساويا وما توفيقي الا بالله وليس توكلي الا على الله
عليه توكلت واليه انيب قال الفاضل المشتهر بالخيالي قال الشارح النحرير من نحر الابل
اي ذبحه فكانه ينحر الاشياء علما يقال نحرت الكتاب علما اي علمته حق العلم كما نقل عنه
حاصله البليغ في العلم كذا في بعض الحواشي قال الفاضل الرومي في محمل النحرير
العالم بالهور وقيل المراد به البليغ في العلم انتهى وما وقع في بعض الاشعار
من توصيف العالم بالنحرير يؤيد ما قيل وهو المناسب بما نقل عن الفاضل
المحشي كما عرفته وبما قال الشارح في شرح التلخيص النحرير المتقن من نحر الامور علما
اتقنها عامله اي الشارح الله بلطفه الخطير فعيل من الخطر بفتحتين بمعنى القدر
والمنزلة كذا في الصراح ولذا فسر الخطير بالجليل معناه جزى الله تعالى في مقابلة
عمله عبر عن الجزاء بالعمل للمشاكلة كقوله تعالى جزاء سيئة سيئة مثلها فتامل
ويحتمل ان يكون بمعنى عمل كسافر بمعنى سفر والعدول لقصد المبالغة كذا في بعض
الحواشي بعد ما تيمن ظرف متعلق بقال بالتسمية متعلق بتيمن يعني بعد ما
ابتداء الشارح كتابه بسم الله الرحمن الرحيم تيمنا وتبركا اي جعله ميمونا ومباركا
قال الحمد لله اقول في تعقيب التسمية بالتحميد اي في ايراد التحميد بعد التسمية
يقال عقبه فلان اذا جاء على عقبه ثم تعديته الى المفعول الثاني بالباء ويقال
عقبته بالشيء اي جعلت الشيء على عقبه كذا في شرح التلخيص اقتداء
مبتداء لقوله في تعقيب اي اتباع باسلوب الكتاب قال الفاضل الرومي كان

المراد

النحرير اي المتبحر في العلوم العقلية والنقلية

مطلب النحرير

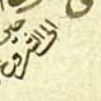
مطلب الخطير

مطلب الاسلوب

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

اجماع

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



في المقصود

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

بان يقدم احدهما على الآخر فيقع الابتداء به حقيقة وبالآخر بالاضافة الى ما سواه

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

وجه

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

نفس م

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

معا

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

قوله الظاهر ان صلة التوحد الظ
ان الباء عاد ما التقدير بكون للتعدية فيفيد
ضمنه استعمل متعديا بحرف اخر فلا دلالة
انتفاء فانها لا دخل لها في التعدية
انتفاء دون الاول
حاشية صالح

حروف الصلة ووجه تسميتها

قال الشارح المحقق
الاحرف الموضوعة لافضاء معاني الافعال الى ما وراءها فان بقيت فيها
الافضاء سميت صلة والا فحروف الجر كما الصاق والصاقها فصو جسم
بالباء الصاق ومن للابتداء فمن سرت من تلك الخصوصية والتبعيض والتبيين مثلا
تقول من السالم لك فتاه ومن فتاك السالم

قوله من اجزاء قاموس
الشواغل
عوائق الدهر الشواغل

واعلم قد يحتاج ربط بعض الافعال ببعض الاسماء الى حرف رابط كعلى الخ

امتناع قيام الصفة الواحدة بالمحلين

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

اذا عرفت

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

الفرق بين التولد والتوالد

ومدخل في الغير اصلاً نظراً الى ظاهر الحال والتولد هو ان يصير الحيوان حاصلاً بالاب
وام مثل الحيوان ان اي حاصل من الماء الراكد في الصيف وهذا بخلاف التوالد وهو
ان يصير الحيوان حاصلاً بين الاب والام نقل عنه على قوله ومنه التولد والتكون
فان اريد بالصيرورة مطلق الكون فالامر ظاهر وان اريد الكون بطريق الانتقال
فلا بد من ان يتجرد معنى الانتقال في حقه تعالى استحالة عليه انتهى وللمتكلف
في شرح الشافية معناه ان الفاعل يتعالى ذلك الفعل ليحصل لمعانيه كتشجع
اذ معناه استعمل الشجاعة وكان كلف نفسه اياها لتحصل نقل عنه المعنى الاول من
وقوع التكلف ولما لم يعده ارباب اللغة معنى مستقلا وانما قابلة به ههنا
لان فيه خصوصية زائدة ليست في اصل التكلف انتهى قال بعض الافاضل
فيه ان كون المعنى الاول من وقوع التكلف محل بحث ولما استحال التكلف في شانه تعالى
لما عرفت من معناه يحمل اللفظ الدال على التكلف والمشقة على الكمال بناء على
ان الافعال الحاصلة بالتكلف والمشقة يكون في الغالب على وجه الكمال كما قيل
في المتكبر من ان معناه الكامل في الكبر ونحوه اي نحو المتكبر مثل المتعظم اي الكامل
في العظم فمعنى التوحد بجلال الذات على تقدير حمل الباء على الملابسة الاتصاف
بالوحدة الذاتية على تقدير كونه للتكلف مع الملابسة جلال الذات متعلق بكلا
الاتصافين في الفصل تفعل بمعنى استفعل كتكبر وتعظم ومثل في

في الشافية وفي شرح الشافية اي للطلب نحو تكبر وتعظم اي طلب ان يكون كبيرا
وعظيما وفيما نحن فيه يجوز ان يكون من هذا القبيل بل اولى ومعنى طلب الوحدة
اقتضائها اياها كذا ذكره بعض الافاضل وذكر بعض الفضلاء اصل تفعل
فيه ان يكون بمعنى استفعل كان المتوحد برايه طلب استبداده به ولم يرض شركة
غيره له فيه ثم شاع فاستعمل في كل من الفرد بشيء قيل بقي ههنا بحث وهو ان الباء
لما جعلت للملابسة ينبغي ان يكون للملابسة سواء جعلت صلة التوحد ام لا
فلا يحسن ان يجعل كونها للملابسة قسيما لكونها صلة التوحد وانما قلنا ينبغي
ان يكون للملابسة لان الباء لها معان مذكورة في علم النحو والمناسب ههنا هو
معنى الالصاق او معنى الظرفية وظاهر ان الباء للملابسة يكون من قبيل معنى
الالصاق حتى لم يجعلوا ذلك معنى مغاير المعنى الالصاق انتهى وبما عرفت من معنى
باء الصلة ظهر لك صحة جعله قسيما للملابسة وايضا في كون معنى الظرفية
مناسبا تامل مع ان المذكور في كتب النحو ان الباء انما يكون للظرفية اذا دخلت
على الاماكن نحو صليت بالمسجد او الازمنة نحو صمت بيوم الجمعة قوله بساطع حججه
الاولى كون الضمير في حججه لله تعالى ليفيد الكلام ان اية نبينا صلعم اعظم من ايات
سائر الانبياء بناء على ان المراد بافراد الحجة التي جمعت اي بالقياس اليها حجة
كل واحد من الانبياء بان يكون جميع حجج هذا النبي فردا وجميع حجج ذلك فردا
آخر وهكذا فكانه قال بساطع حجج الله التي اكرم بها الانبياء على ان الاضافة للاستغراق

الباء يكون للظرفية اذا دخلت على الاماكن
مطلب

الاضافة للاستغراق ومعلوم ان حجج
ساير الانبياء ليست بهذه المثابة منه
مطلب

اي اضافة الحجج على الله

والا لم يفد اعظمية آية نبينا على آيات سائر الانبياء على ما لا يخفى كذا ذكره بعض
الافاضل واعترض عليه بانه ان اراد انه يفيد الاعظمية بمنطوقه ومدلوله فظ
انه ليس كذلك وان اراد ان يفيد بمعونة المقام فكذلك يفيد الاحتمال الثاني
بتلك المعونة بان يكون المعنى المؤيد بحججه الساطعة على حجج جميع الانبياء على
انه بعيد في اللفظ ركيك في المعنى اما البعد فظ واما الركاكة فلان الظ من
اضافة المشتق وما في معناه الى الشيء ان مفهوم المضاف مرتبط بذلك الشيء
فيكون حجة كل شخص مؤيدا او مثبتا له فيكون المعنى المؤيد بالحجج الدالة على الالوهية
والمقصود انه عم مؤيد بالحجج الدالة على نبوته فيختل الكلام ولا يتضح المرام
فاذا كان الخلل في الوجه الراجح من وجوه وفي المرجوح من وجه واحد فيكون
امر الترجيح بالعكس ولو قيل حمل الاضافة على الاستغراق لا سيما في المجموع
وتوصيف النوع بالوحدة مشهوران كانهما منطوق العبارة ادعاء لا
دخل للمعونة المذكورة بخلاف الوجه الثاني فانه بالمعونة المحضة لا يندفع
الاشكال بتمامه فيكون الرجحان في الثاني ولو سلم المساواة فاين دعوى
الالوهية كذا في بعض الحواشي ويجوز ان يكون الضمير لمحمد عم فساطع حججه
من قبيل اخلاق ثياب يعني من قبيل اضافة الصفة الى الموصوف بتاويل
مذكور في كتب النحو نقل عنه فالمعنى بحججه الساطعة فيدل على سطوع جميع الحجج
وانما لم يحمل على ظاهره لخلوه عن هذه الفائدة الجليلة مع ان التخصيص في

الصدر

على افادة الاعظمية

كون الضمير لله

كون الضمير لله

اى افادة الاعظمية

اى الحجة ههنا مثلا

وهو توصيف النوع بالوحدة وحمل اضافة حججه للاستغراق

لوجود الركاكة في المعنى والبعد في اللفظ

دلالة على سطوع جميع الحجج

حمل الاضافة على الاستغراق لا سيما في المجموع اه

اضافة المشتق وما في معناه اه

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

اي يستقبحه

اي ترجيح الثاني

استدلال عن الاندفاع

مطلب حجة كل شخص مؤيد له البتة

مسئلة هذا مبني على انهم كانوا يجرون الموهوم مجرى المحقق كما ان الفقهاء ينزلون الشبهة منزلة اليقين احتياطا قره كمال

مسئلة الفرق بين التوهم والتقدير

كما انه تتوهم في ميت انه يلقيك في ورطة اذا قربت منه سلمه الله

وح يكون الواو قرينة دالة على ثبوت اما ويكون الواو عوضا عن اما ومع ذلك يكون عطف ما بعدها على ما قبلها قره كمال

اي بعد حذف اما

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

على احكام

ومنه وضع يكون الواو لمجرد العطف ولم يتعلق كونه عوضا عن اما قوله كمال

ولكن ان تجعل الظرف هنا قائما مقام لها الشرطية فكانه قال حدثنا وصلينا فاعلم ان مبنى علم الشرايع والاحكام الخ قوله كمال

فانه مسائل علم الكلام من مباحث ذات الله وصفاته ومباحث النبوة وما يتولد منها فهي راجعة الى المعجزات من حيث تعلقها بالاعتقاد بها عقايد ومن حيث انها مبنى قواعد العلوم الشرعية بهي قواعد

منه

قوله القاعدة

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

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

علم الكلام

والاعتراض الثاني هو ان الكتاب اساس اساس العقائد يتوقف بيانه الى قياسين احدهما
مؤلف من حمليتين والاخر من حملة صغرى و متصلة كبرى ١٢

فان قلت اولا ان العقائد من الكلام وكون الكلام اساس اساسها يقتضي كون الشيء اساس
والكلام اساس اساس العقائد فيلزم منه هاتين المقدمتين ان يكون العقائد اساس نفسه بواسطة
نفسه اذ لا يتوقف الكتاب الا على المسائل الاعتقادية وثانيا ان الكلام اساس العقائد
علة لعلية الدليل على المدعى كانه قيل كون الكلام اساس اساس العقائد لا يقتضي كون العقائد اساس نفسه بجواز ان يكون اساسية الكلام
لان اساس الاساس اساس والكتاب اساس الكلام لان العقائد من الكلام فاساسها اساسه
علة الكبرى
اشارة الى القياس الثاني توضيحه ان الكتاب اساس العقائد وكلما
فالكتاب اساس اساس العقائد فالقرينة الثانية يشمل الكتاب والسنة مثل الاولى قلت اولا
بقوله اذ لا يتوقف اه وجه المنع ان الكتاب والسنة لا يتوقف على المسائل الاعتقادية فقط بل على مجموع الكلام
الحصر المذكور مم وان سلم فالعقائد بحسب اعتدادها يتوقف على الكتاب المتوقف على العقائد
لجواز ان يتوقف الكتاب على المسائل الغير الاعتقادية فقط ١٢
بحسب ذاته وثانيا ان المتبادر من اساس الشيء هو الاساس بالذات ولو سلم فاساس
وثبوت العقائد بالدلائل العقلية ١٢
الفن ما يتوقف هو عليه لا بعض مسائله وان سلم فاساس الكتاب هو ذات العقائد
اشارة الى منع انتاج القياس يعني بعد تسليم صحة
والكتاب انما هو اساس العقائد من حيث الاعتداد فلا يكون اساسا لاساسها من حيث
هو اساس فليتامل منه رحمه الله

نتيجة للقياس المركب من نتيجتي قياسين
مذكورين بوجهين ان يجعل نتيجة القياس
الثاني صغرى ويجعل نتيجة القياس الاول كبرى
هكذا الكتاب اساس الكلام بالواسطة ينتج ان الكتاب
اساس العقائد بالواسطة وليس معنى كون الكتاب اساس
العقائد بالواسطة الا كونه اساس اساسه فلهذا صرح في النتيجة
فقال الكتاب اساس اساس العقائد معصوم

فيه ان اعتبار الحيثية المذكورة ليس بواجب في كون الشيء اساس الاساس فلا يفهم من العبارة فالقوة في جانب المعترض الوجوب لا يستلزم عدم الاعتبار ومثل هذا كثير في الكلام فتامل فيه معصوم

اي مجيبا عن الاعتراض الثاني بمنع الكبرى القياس المنتج اي لا نم ان الكلام اساس العقائد اذا المتبادر اساس الشيء هو بالذات لا بالواسطة ويمكن ان يحمل على منع الصغرى بناء على حمل قوله بالذات على ما يقابل الاعتداد لا ما يقابل الواسطة اقول هذا يندفع لزوم التسلسل في الاساسية ايضا وبيان التسلسل بعد ثبوت كون الكتاب اساس اساس عقائد الاسلام ظ فتامل فيه

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

توجيه الاعتراض الاول هو ان يقال يلزم ح ان يكون العقائد اساس نفسه ١٢

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

فان قلت اولا ان العقائد من الكلام وكون الكلام اساس اساسها يقتضي كون الشيء اساسا لنفسه اذ لا يتوقف الكتاب الا على المسائل 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 يشمل الكتاب مثل الاولى

لان اساس الجزء اساس للكل ١٢

قلت اولا الحصر المذكور ممنوع وان سلم فالعقائد بحسب اعتقادها يتوقف على الكتاب المتوقف على العقائد بحسب ذاتها وثانيا المتبادر من اساس الشيء هو اساس بالذات وان سلم فاساس الفن ما يتوقف هو عليه لا بعض مسائله وان سلم فاساس الكتاب هو ذات العقائد والكتاب انما هو اساس العقائد من حيث الاعتقاد فلا يكون اساسا لاساسها من حيث هو عقائد

اي الحصر المتعلق بتوقف الكتاب على المسائل المذكورة وقوله المذكور اشارة الى هذه الخصوصية للحصر فمحصل المنع انه يجوز ان يكون الحصر متعلقا بتوقف الكتاب على جزء من الكلام ولذا يندفع ما يتوهم من ظاهر العبارة تامل رحمه

والكتاب اساس العقائد وهو جزء من الكلام رحمه

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

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

قوله قلت اولا آه منع حصر المذكور في المعارضة الاولى وان سلم فلا نم ان يتوقف العقائد على الكتاب وتوقف الكتاب على العقائد من جهة واحدة حتى يلزم كون العقائد اساسا لنفسها لجواز ان يتوقف اعتقاد العقائد على ذات العقائد ويتوقف ذات الكتاب على ذات العقائد ويكون الازمنة ان يكون ذات العقائد اساسا لاعتقادها وليس هذا كون العقائد اساسا لنفسها شجاع

العقايد اساس العقايد باعتبار
لانه كلما كان الكلام اساس اساس العقايد
جزء العقايد يكون العقايد اساس العقايد باعتبار
لكن الكلام اساس اساس العقايد فالعقايد اساس العقايد
جزء العقايد
وهذا الاثبات بطريق القياس الاستثنائي

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

بعد تسليم الحصر المذكور يعني الحصر المستفاد وانتاج القياس المذكور لكون العقائد اساسا للعقائد لكنه لا نم استحالته
لجواز ان يكون العقائد من حيث الاعتقاد موقوفا على الكتاب الذي يتوقف بذاته على ذات العقايد وذات
العقايد مستفاد من الادلة العقلية فعلى هذا معنى قولنا العقايد اساسا لنفس الى ذات العقايد اساسا لا
عتداد نفسه وهو غير مستحيل قال الفاضل وثانيا اي قلت مجيبا عن الاعتراض الثاني ان المتبادر من اساس الشيء هو
الاساس بالذات لا بالواسطة الخ هذا الكلام منه اشارة الى منع كبرى الدليل المذكور لاثبات كون الكتاب اساس اساس
العقايد والدليل المذكور هو ان الكتاب اساس الكلام والكلام اساس العقايد فمنع المجيب كون الكلام اساس العقايد
وسنده قوله ان المتبادر الخ قال الفاضل وان سلم فاساس الفن هذا الكلام منه اشارة الى تسليم كبرى
الدليل بتسليم اعمية الاساس بالذات وبالواسطة ومنع صغرى الدليل المذكور بمنع كبرى الدليل المذكور لاثبات
تلك الصغرى والدليل المذكور لاثبات الصغرى هو قولنا الكتاب اساس العقايد وكلما كان اساس العقايد كان
اساسا للكلام فالمجيب منع كبرى هذا الدليل المذكور اي لا نم ان اساس العقايد كان اساسا للكلام قوله فاساس
الفن ما يتوقف الخ سند هذا المنع قال الفاضل ولو سلم فاساس الخ هذا الكلام منه اشارة الى تسليم الصغرى
بتسليم كبرى الدليل المثبت للصغرى ومنع انتاج القياس المذكور لاثبات المط وهو ان الكتاب اساس العقايد
بالواسطة او بعبارة اخرى والكتاب اساس العقايد لعدم تكرر الحد الاوسط اذ يجوز ان يكون معنى الصغرى
وهي قولنا ان الكتاب اساس للكلام بالواسطة اي من حيث الاعتداد ولان الاعتداد موقوف على الكتاب
وذات الكلام مستفاد من الادلة العقلية ويكون معنى الكبرى وهي قولنا الكلام اساس للعقايد بالواسطة
اي من حيث الذات لان ذات الكلام

هذا تحرير لمولاي بدر الدين سلمه الله تعالى بسره المشكلات
وزيد قدره وعمره الى يوم القيامة بحرمة محمد واله اجمعين

هو عليه لا بعض مسائله

الكتاب هو ذات العقايد والكتاب انما هو اساس العقائد من حيث الاعتداد فلا يكون اساسا واساسها من حيث هو اساس

قوله وثانيا ان الكلام اساس العقايد الخ والغرض من هذا الكلام اظهار ان القرينة الثانية كالاولى لا يكون مفيدا للترقي والمبالغة في مدح علم الكلام اذ
الترقي في التمدح على تقدير ان يكون الاساسية لاساس العقايد مختصا بالكلام وهو ليس كذلك فذكر معدم علة معدمة للظهور منها ان الاساسية
غير مختص بالكلام لان الكتاب اساس اساس العقايد وبيانه متوقف على القياسين مركبين اولهما من حمليتين وثانيهما من حملية صغرى
ومتصلة كبرى واشار الفاضل المحشي الى القياس الاول بقوله ان الكلام اساس العقايد تقديره هكذا الكلام اساس الكتاب والكتاب اساس
العقايد ينتج ان الكلام اساس العقايد بالواسطة المقدمة الاجنبية هي اساس الاساس اساس ثم اشار الى القياس الثاني بقوله والكتاب
اساس

بدر الدين رحمه الله

توجيه الاعتراض الاول هو ان يقال يلزم ان يكون الكلام اساس العقايد وان يكون العقايد اساسا لنفسه وقوله ان العقايد من الكلام اشارة الى صغرى الدليل المنتج بكون العقايد اساس نفسه وكبراها هو المذكور من الشرح من قوله الكلام اساس العقايد وصورة الدليل هكذا العقايد اساس الكلام والكلام اساس اساس العقايد فيلزم من هاتين المقدمتين ان العقايد اساس اساس العقايد وهو مطلوب

بدر الدين ره

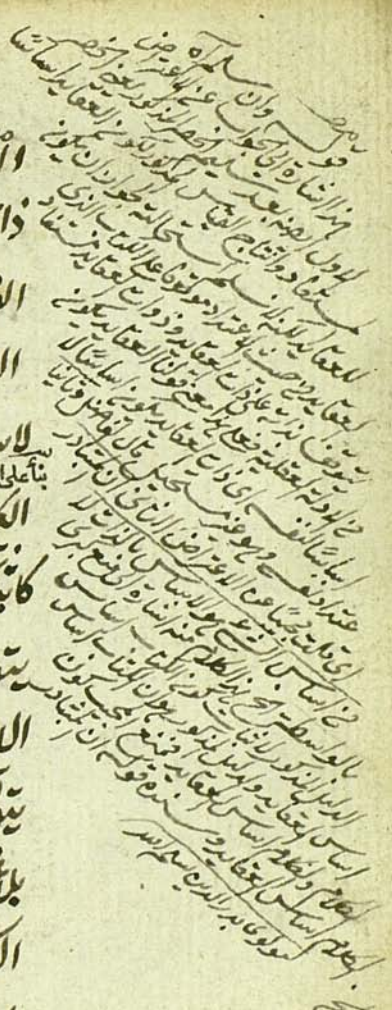
علم الكلام رئيس الشرع والشريعة دون العكس كذا افاده الفاضل الجندي في هذه
القرينة اى الفقرة الاخيرة اعنى قوله اساس قواعد عقايد الاسلام فانه يطلق على
كل فقرة من فقرات السجع لفظ القرينة لموازاتها الاخرى منها وارتباطها بها
ترقى في المدح اى مدح علم الكلام لشمول القرينة الاولى وهو قوله مبنى علم الشرايع
والاحكام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

هو لان مبنى علم الشرايع والاحكام كما يكون كلاما يكون كتابا وسنة واما قوله واساس قواعد عقايد الاسلام لا يحتمل الا يكون الكتاب والسنة فح يكون في القرينة الثانية ترق في المدح منه

هو اذ لو قصد الحصر بالنظر الى مجموع القرينتين لم يندفع الشبهة بالكلية لان الكتاب اساس اساس العقايد ايضا فلا يناسب ان يكون اساس العقايد الا الكلام منه

ان يكون اساس الاساس اساس والاعتراض انما يتوجه لو كان الكتاب اساس العقايد بلا واسطة وليس كذلك لان الكتاب اساس الكلام والكلام اساس العقايد فالكتاب اساس اساس العقايد بواسطة الكلام منه

هو ان الكتاب اساس العقايد بواسطة الكلام لا يوجب ان يكون اساس الاساس اساس لان الكتاب اساس الكلام بواسطة العقايد التي هي اساس الكلام بلا واسطة والاخرى من حاشيتي الجلبي منه



وان سلم فالعقايد بحسب اعتدادها يتوقف على الكتاب المتوقف على العقايد بحسب
ذاته وثانيا ان المتبادر من اساس الشيء هو الاساس بالذات ولو سلم فاساس
الفن ما يتوقف هو عليه لا بعض مسائله وان سلم فاساس الكتاب هو ذات
العقايد والكتاب انما هو اساس العقايد من حيث الاعتداد فلا يكون اساسا
لاساسها من حيث هو اساس فليتامل انتهى قيل قوله هو ان العقايد من
بناء على ان كلمة من للتبعيض فح كما
الكلام اشارة الى انها بعض منه وذلك لان مسائل هذا العلم اما عقايد دينية
كاثبات القدم والوحدة للباري تعالى واثبات الحدوث وصحة الاعادة للاجسام واما قضايا
يتوقف عليها تلك العقايد كتركيب الاجسام من الجواهر الفردة المحتاج اليه في حشر
الاجساد على ما ذكر في شرح المواقف وقوله الحصر المذكور مم اي لا نم ان الكتاب لا
يتوقف الا على المسائل الاعتقادية لم لا يجوز ان يثبت الكتاب باعجازه بسبب
بلاغته الظاهرة لاهل البلاغة هذا وانت خبير بانه على هذا لا يتم كون الكلام اساس
الكتاب اصلا فمراد المعترض ان كون الكلام اساسا للكتاب كما قررت ليس الا
باعتبار المسائل الاعتقادية فلا مجال للمنع بهذا الحصر كما لا يخفى على المتامل
المصنف وقيل ايضا قوله فالعقايد بحسب اعتدادها آه فاللازم ان العقايد
بحسب اعتدادها يتوقف على الكتاب والكتاب يتوقف على العقايد بحسب ذاته
ولا استحالة في ذلك لتغاير جهة التوقف وقوله المتبادر من اساس الشيء
هو الاساس بالذات لا بواسطة فيكون ردا لقوله ان الكلام اساس

العقايد

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

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

الكمالية

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

مطلب فوائد علم الكلام

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

فلا يجوز

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

مصدر دين وملة

مصدر الشريعة

هو اشاعة لرعاية التعليل بان الشك هو زوال احدهما الشامل للزوال والآخر بخلافه فاضافة ما يشتد سواده اعني الغيهب الى الشامل للزوال والوهو اعني الظلمة المطلقة الى ما يقابله وهو غير شامل للزوال

رعاية للتعليل عندهم

يستعمال الشارع النوعية الاحكام المتعلقة بالافعال من حيث انها كواجب والظاهرة من حيث تعريفها وتنسب الى النبي صلى الله عليه وسلم لانه مظهرها ومن حيث انها اوصيها الله تعالى الى النبي ما عرفني بالوحي الصريح او بالالهام الذي يسمى ناموس الملك الذي ما عرفني بالوحي الصريح وجمع بقاء النفس العراري كتفه وناموس الرجل من الله اى ما يظهر له من باطنه امره وما يستره عن غيره

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

فاضيفت

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

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

البدل

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

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

وشرط صحة العطف بالواو توافق الجملتين في الانشائية والخبرية

الاسم

وبالعكس يجوز عطف الفعل على الاسم

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

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

كاف

فعلى هذا

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

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

المناسبة

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

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

وان كانت

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

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

او عطف

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

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

عالم

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

فالايجاب والسلب بمعنى الموجب والمسلوب والمعنى الثاني ادراك وقوع النسبة
اولا وقوعها وهذا المعنى مصطلح اهل المنطق على ما افاده الشارح في التلويح
وما وقع الكافي وفي شرح الرسالة الشمسية من ان الحكم اسناد امر الى آخر
ايجابا وسلبا صريح في انه عبارة عما هو مصطلح المنطق كما صرح به المحقق
الرضي في شرحها والمعنى الثالث خطاب الله تعالى الخطاب في اللغة توجيه الكلام
نحو الغير للافهام بلباس الالفاظ وبيان اللسان الذي هو المالوف والمعتاد
للانسان والمسموع في الاذان كما هو اختيار الاستاد ابو اسحق الاسفرايني والشيخ
ابو المنصور الماتريدي رحمهم الله واما الشيخ ابو الحسن الاشعري وحجة الاسلام
الغزالي فذهبا الى انه يجوز ان يسمع الكلام القديم الذي هو صفة الله تعالى
وقال ابو بكر ابن فورك انا اذا سمعنا هذه الحروف والاصوات فقد سمعنا
مع ذلك كلام الله تعالى واما سائر الاصحاب فقد انكروا عليه هذا القول واعلم
ان الكلام النفسي الازلي القائم بذاته تعالى بالنسبة الى الكلام اللفظي كالروح
للجسد المتعلق بافعال المكلفين ومعنى تعلقه بافعال المكلفين تعلقه
بفعل ما من افعالهم والا لم يوجد حكم اصلا اذ لا خطاب يتعلق بجميع
الافعال فدخل في الحد الخواص للنبي عليه الصلوة والسلام كاباحة ما فوق
الاربع من النساء وخرج خطاب الله تعالى المتعلق باحوال ذاته وصفاته
وتنزيهاته بالاقتضاء او التخيير وخرج بهذا عن الحكم القصص المتعلقة

بافعال

من الكاتبي

تعريف الخطاب

ثم نقل الى ما وقع به التخاطب
اي الكلام الموجه الى الغير للافهام
وهو ههنا الكلام النفسي الازلي
كذا ذكره بعض الافاضل
وتوجيه هذا الكلام نحو الغير للافهام
صح

مصنف كلام النفسي

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

مصنف معنى الاقتضاء

خ ٢

المتعلق ٢

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

مجال

الاستدراك

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

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

الاول

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

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

عليه

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

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

العدد

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

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

التجهيز والتكفين وقضاء الدين وتنفيذ الوصية وتقديم التجهيز والتكفين على الامور

اي علم

اى علم الفرايض بانه علم يبحث فيه اى فى هذا العلم عن كيفية قسمة التركة
الميت بين الورثة فان هذا التعريف صريح فى ان قسمة التركة موضوع
الفرايض وانما قال اشار لان المقصود من هذا الكلام هو التعريف لا بيان
الموضوع لا التركة ومستحقيها منصوب معطوف على قسمة التركة فى قوله
ينبغى ان يكون موضوع الفرايض قسمة التركة على ما قيل والظ ان صاحب
القيل هو المتوهم وبالجملة تعمم موضوع الفقه بحيث يشتمل العمل وغيره
كما توهم مما لم يقل به احد اى احد معتمد وصف به بعض الفضلاء لاخراج
المتوهم والظ انه لا حاجة الى الوصف وفى كون هذا الكلام محملا بما سبق
تامل فلم يقع قوله بالجملة موقعه قوله وبالثانية علم التوحيد هذا العطف
من قبيل العطف على معمولى عاملين مختلفين بحرف واحد ولم يذكره
لظهوره فان قوله بالثانية معطوف على قوله بالاولى فى قوله والعلم
المتعلق بالاولى يسمى علم الشرايع والاحكام والعامل فيه المتعلق
وقوله علم التوحيد معطوف على قوله علم الشرايع والعامل فيه يسمى والمعطوف
المجرور مقدم فهو مثل فى الدار زيد والحجرة عمرو وهو جائز عند غير سيبويه
قال بعض الافاضل فيه ان المعطوف الاول بالثانية كما ان المعطوف
عليه الاول بالاولى وليس شيء منهما مجرورا والمجرور الثانية والاولى وليس
شيء منهما بمعطوف ومعطوف عليه ورد هذا بان قوله والمجرور مقدم

والصفات

هو قوله والمجرور مقدم على المنصوب والعامل فى الاول هو المتعلق وفى الثانى هو يسمى ولا يخفى ان فى قوله والمجرور مقدم تسامحا اذ المقدم ههنا هو الجار مع المجرور فيكون فى محل النصب قره كمال

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

المتعلق ص

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

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

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

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

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

فانهم زعموا ان الامامة ايضا من الاحكام الاعتقادية
والعلم المتعلق بها داخل
فى علم الكلام

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

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

الكلام ان البدعة واجبة كعلم
باء سببية ولام تعليلية متحدان معنا
مصـ التقديم للاهتمام

تقابل

استغناءهم هذه الامور المذكورة من صفاء عقايدهم وقلة الوقايع ويمكن
المراجعة لا ما يتوهم من عدم الشرف والعاقبة الحميدة حتى يرد انه لو كان له
عاقبة حميدة وشرف لما اهملوه ثم نور تقرير هذا بقوله الا ترى انه لما ظهرت
الفتن في زمن مالك ره دون الفقه وقوله مع انه اي مالك ره من التابعين
من تتمة التنوير مع الاشارة الى دفع الشبهة راسا ولعله لم يثبت عند الفاضل
المحشي ما نسب الى ابي حنيفة ره مما سمي بالفقه الاكبر والا فهو لكمال اشتهاره
اولى بالتعرض قوله وسموا ما يفيد معرفة الاحكام فان قلت الفقه نفس معرفة الاحكام لا ما
يفيدها اي معرفة الاحكام على ما يستفاد من عبارة الشه ره قلت المعرف
ههنا اي في كلام الشه هو المسائل المدللة يعني ان المعرف بهذا التعريف الفقه
بمعنى المسائل المدللة وهو مبني على ما هو المشهور من ان حقيقة كل علم
مسائل ذلك العلم فالمراد بالموصول المسائل المدللة فحاصل التعريف المستفاد
من هذا الكلام ان الفقه هو المسائل المدللة المفيدة معرفة الاحكام العملية
عن ادلتها وبهذا اندفع الاعتراض لكن يرد على هذا الجواب ان الاقرب الى
الفهم ان الاحكام ههنا عبارة عما يبين في علم الفقه من النسب الخبرية او المحمولات
المنسوبة الى الموضوعات فيتجه ان المفيد عين المفاد فاشار الى دفعه
فان من طالعها اي المسائل المدللة المطالعة پيوسته در چيزي نگرستن
كذا في تاج المصادر والمراد ههنا التوجه والالتفات اليها ووقف على

قلت الفقه كما يطلق على نفس معرفة تلك الاحكام
كذلك يطلق على المسائل المدللة مع دلايلها
والمراد بالفقه المعرف ههنا هو
المسائل المدللة مع الدليل
لاخفاء في ان من طالعها
ووقف على ادلتها
حصل له اي لمن طالعها
معرفة الاحكام عن ادلتها

المطالعة پيوسته در چيزي نگرستن

ادلتها

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

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

الاستحضار

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

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

لا مقلد

لا يتاتى

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

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

انما انا بشر

تعريف المدرس

مصنف اجتهاد الانبياء

والمدرس سرعة الانتقال من المبادى الى المطالب ويقابله الفك فانه حركة الذهن نحو المبادى ورجوعها عنها الى المطالب فلا بد من الحركتين الحركة تدريجية الوجود والانتقال فيه الى الوجود منه رحمه الله

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

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

بان

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

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

الى ذكر

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

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

يحسن

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

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

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

اي عند الحسن

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

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

وهم اى اهل

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

قال فاومن بك واطيعك فادخل الجنة والا فاصل الدخول غير متفرع
على الايمان والطاعة كما في اطفال المشركين وكذا ايضا نسب الدخول
اى دخول الجنة الى نفسه حيث قال فادخل الجنة اذ ايمانه واطاعته
لما صار سببا للدخول بطريق الثواب نسبه الى نفسه وقس عليه اى على قوله
فادخل الجنة قوله اى قول الرب تعالى في جوابه فدخلت النار اى دخلت
النار معاقب بها نوع دخول النار على العصيان ونسبه الى نفس الاخ
الثالث وفي بعض الحواشي ولو قال وكذا التفريع على الايمان والطاعة
ونسبة الدخول الى نفسه لكان انسب واظهر لانه يدل على المراد صراحة
قوله فالاصلح لك ان تموت صفرا الخ ذهبت معتزلة البصرة الى وجوب الاصلح في الدين
اى بالنسبة الى الامور الاخروية لا الدنيوية بمعنى الانفع نقل عنه
اى ذهب معتزلة البصرة الى انه يجب على الله تعالى ان يعطي العبد ما هو
انفع له في دينه انتهى كلامه ولو قالوا اى المعتزلة البصرة تركه اى ترك
الانفع في الدين بخل وسفه لان في الفعل الانفع ايصال الخير الى الغير
من غير ان يعود مضرة الله تعالى فيكون بخلا باعتبار منع الخير وسفها باعتبار
عدم المنفعة فيه يجب تنزيه الله تعالى عن ذلك اى عن البخل والسفه بظهور
كونه منقصة فالجبائي منسوب الى الجبا بالضم والقصر وبتشديد الباء
وفتحها يعني كوره بجورستان لان ابا علي وابنه ابا هاشم منها لا قرب نهروان

كذا ذكره

يلزم على قاعدة وجوب الاصلح ان من جر وعقل
وبلغ لاحد البلوغ لم يصدر
منه كبيرة الى ان يموت
بحرا باورى

الفاء في فالجبائي للتفصيل ومن حقها
التفصيل بعد الاجمال ان يقدم
انحصار المجمل في المفصل خواجه
زاده



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

٧ المفتوحة

ولعله لما كان اصلح في نسله صلحاً كان الاصلح لهم ايجادهم فلرعاية الاصلح
لكثيرين فات الاصلح له انتهى كلامه فانت خبير بان هذا الجواب انما يتم
لو كان الجبائي قائلا بجواز ترك الاصلح اذا اوجب تركه اصلح آخر فوقه والظ
من تميزه في الجواب انه غير قائل به فهذا الجواب من قبيله لا يستقيم وبعضهم اي
بعض معتزلة البصرة لم يعتبر ذلك اي لم يعتبر جانب علم الله تعه في الانفع
وزعم ذلك البعض ان من علم الله تعه منه الكفر على تقدير التكليف اي على
تقدير ان يجعله عاقلا بالغا ثم كلفه بالايمان فعلى قول الجبائي يجب على الله تعه
اماتته قبل التكليف وزعم هذا البعض من المعتزلة انه يجب على الله تعه تعريضه
اي تعريض من علم منه الكفر للثواب فلزمه اي ذلك البعض ترك الواجب
من الله تعه فمن اي فراخ مات صغيرا اذ التعريض للثواب في حقه ان يبعثه
الله الى اوان البلوغ والعقل وتكليفه بالايمان وليس بواجب على الله تعه جعله
موصوفا بالايمان لان العبد اختيارا تاما على اصلهم حتى يجعلون ارادة
العبد الشر غالبة على ارادة الله تعه خيره والوجب تعه على الله تعه من
الاصلح ما هو مقدوره وايمان الكافر ليس تحت قدرته بمجرد تعريضه
للثواب فلهذا قال الوجوب عليه تعه ولا يلزم على ذلك البعض ما لزم
الجبائي وهو ظ وذهب معتزلة بغداد الى وجوب الاصلح اي الى انه
يجب على الله تعه ما هو الاصلح لعباده في الدين والدنيا معا اي جميعا

لكن الاصلح

من العرض والنية لا بمعنى الاعراض يعني يجب على الله ان
ينبه العبد على الثواب سواء كان فعله العبد اولا
ولو كان المراد من التعريض اعراضه تعالى العبد من
الكفر الى الايمان لزم ترك
الواجب في حقه فيمن
مات كبيرا ايضا
س

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

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

فى اطراف الارض

بلغ في ديار ما وراء النهر اهل السنة هم الماتريدية والاشاعرة سمع

في اطراف الارض وفي ديار ما وراء النهر اي نهر جيحون وهو نهر ترمذ ويقال
بالفارسية درياي امو اهل السنة هم الماتريدية التي اصحاب ابي المنصور
الماتريدي في بعض الحواشي هو تلميذ ابي نصر الفياضي وهو تلميذ ابي بكر
الجرجاني صاحب ابي سليمان الجرجاني وهو تلميذ محمد بن الحسن الشيباني
رحمهم الله كذا في شرح المقاصد ويوافقه ما قيل هو تلميذ ابي حنيفة في
الدرجة الرابعة وماتريد قرية من قرى ثمرقند في الانساب الماتريدي
بفتح الميم وضم التاء المنقوطة بنقطتين ثابتتين من فوق وكسر الراء
وسكون الياء المنقوطة بنقطتين ثابتتين من تحت وفي آخرها تاء
اخرى منقوطة من فوق هذه النسبة الى محلة من حايط ثمرقند ويقال
لها ماتريتية وبالدال ايضا ماتريدية انتهى كلامه والمعروف انها بالدال
وبين الطائفتين اي الاشاعرة والماتريدية اختلاف في بعض
المسائل كمسئلة التكوين في شرح المقاصد اشتهر القول بالتكوين
عن الشيخ ابي المنصور الماتريدية واصحابه واتباعه وهم ينسبون
الى قدمائهم الذين كانوا قبل الشيخ ابي الحسن الاشعري حتى قالوا ان
قول ابي جعفر الطحاوي له الربوبية بلا مربوب والخالقية بلا مخلوق
اشار الى هذا وفسروه باخراج المعدوم من العدم الى الوجود ثم
اطبقوا في اثبات ازليته ومغايرته للقدرة وكونه غير المكون وان

الماتريدي

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

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

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

المقول

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

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

الى ما من

عن اخرهم
مصـ

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

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

فاعل قوله لا يلايمه

الصدق صح

قد يطلق

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

ايضا ص

فيه

في حاشية شرح المطالع وانما سميت بذلك لان المنظور اليه ويؤيده آخر الكلام
ايضا وهو يسمى الاعتبار الثاني بالصدق تميزا ويجوز ان يكون تعليلا لاعتبار
المطابقة في المعنى العرفي للحق من جانب الواقع ويكون الغرض من بيان المناسبة
بين المنقول عنه والمنقول اليه ويستفاد منه وجه التسمية ايضا وهذا هو الاظهر
والانفع فح يكون صحة النقل محل كلام وتطبيق ما في الكتابين غير لازم
فالتاييد ليس على ما ينبغي يعرف بالتامل انتهى كلامه وحاصل التعليل ان المنظور
اي الذي نظر اليه اولا في هذا الاعتبار اي الذي هو اعتبار المطابقة من جانب
الواقع هو الواقع وانما كان منظورا اولا حيث فاعل المطابقة ويقال
طابق الواقع الحكم وتوضيحه ان المطابقة مفاعلة لا يتصور الا بين الشيئين
يقتضي نسبة كل منهما الى الآخر بالفاعلية والمفعولية معا فاذا نسب
الواقع الى الحكم بان يجعل الواقع فاعل طابق فيقال طابق الواقع الحكم
كان الواقع منسوبا اليه ومنظورا اولا والحكم منظورا ثانيا فانتساب الواقع
الى الحكم بالمطابقة كما في الصورة الاولى اعتبار المطابقة من جانب الواقع وانتساب
الحكم الى الواقع بالمطابقة كما في الصورة الثانية اعتبارها من جانب الواقع فللحكم
هيئتان هيئة من جهة المفعولية هي المطابقة بفتح الباء وهيئة من جهة
الفاعلية وهي المطابقة بكسر الباء الاولى هي المسماة بالحق والثانية بالصدق
وانما سمي حال الحكم باعتبار الاول باسم الحق لان المنظور اولا في هذا الاعتبار

هو الواقع

وفي كلام الرئيس ان الحق يطلق على الموجود مطلقا وعلى الموجود دائما وعلى القول والعقد اذا طابقه الواقع منه

الحق والصدق متشاركان في المورد اذ يوصف بكل منهما القول المطابق للواقع والعقد المطابق له والفرق بينهما ان المطابقة بين الشيئين تقتضي نسبة كل منهما الى الآخر كما علم في باب المفاعلة فاذا طابق الاعتقاد الواقع فان نسب الواقع الى الاعتقاد كان الواقع مطابقا بكسر الباء والاعتقاد مطابقا بفتح الباء فهذه المطابقة القائمة بالاعتقاد حق على انه صفة المصدري ويقال هذا اعتقاد حق على انه صفة مشبهة وانما سميت بذلك لان المنظور اليه اولا في هذا الاعتبار هو الواقع الموصوف بكونه حقا اي ثابتا متحققا وان نسب الاعتقاد الى الواقع كان الاعتقاد مطابقا بكسر الباء الواقع مطابقا بفتحها فهذه المطابقة القائمة بالاعتقاد تسمى صدقا ويقال هذا اعتقاد صدق وانما سميت بذلك تميزا لها عن اختها سيد

فان عكس النسبة كان الحكم منسوبا اليه ومنظورا اولا والواقع منظورا ثانيا

الحكم

الى ص

الحكم

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

اليه ص

الثانى ص معان الحق

المطابع ص

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

اياه

اياه مركب فلا يشتق منه اى من هذا المركب له اى للحكم صفة كذا افاده الشارح
فى نظايره اراد به ما ذكره الشه فى شرح التلخيص فى تعريف الدلالة وتلخيصه انهم عرفوا
الدلالة اللفظية الوضعية بانها فهم المعنى من اللفظ عند اطلاقه بالنسبة الى من هو
عالم بالوضع واعترض عليه بان الدلالة صفة اللفظ والفهم ان كان مصدرا
مبنيا للفاعل اعنى الفاهمية فهو صفة السامع وان كان مصدرا مبنيا للفاعل
للمفعول بمعنى المفهومية فهو صفة المعنى واياما كان فلا يصح حمله على الدلالة وتفسيرها
به فالاولى ان يقال الدلالة كون اللفظ بحيث يفهم منه المعنى وجوابه انا لا نم
انه ليس صفة اللفظ فان معنى فهم السامع المعنى من اللفظ او انفهام المعنى
من اللفظ هو كون معنى اللفظ بحيث يفهم منه المعنى غاية ما فى الباب ان الدلالة
مفرد يصح ان يشتق منه صفة يحمل على اللفظ كالدال وفهم المعنى من اللفظ
مركب لا يمكن اشتقاق صفة منه الا ترى ان صحة قولنا اللفظ متصف
بانفهام المعنى منه كما انه متصف بالدلالة وهذا مثل قولهم العلم حصول
صورة الشيء فى العقل قال الشه فى شرح الشمسية وما قيل ان العلم صفة
العالم والحصول صفة الصورة ولا يكون هو ليس بشيء لان المعرف هو حصول
الصورة فى العقل ولبعض الافاضل اراد به السيد الشريف قدس سره
ههنا اى فى مقام تصحيح مثل هذا التعريف كلام طويل حاصله حمل مثله على
التسامح فى العبارة بناء على ظهور المعنى فالمعنى ههنا كون الحكم بحيث يطابقه الواقع

لان مفهوم قولنا مطابقة الواقع اياه وصف للحكم لانه هو معنى كون الحكم بحيث يطابقه الواقع الا انه اى مطابقة الواقع اياه صح

بمعنى نخ

الا برابطة مثل ان يقال اللفظ منفهم معنى صح

قال الشه فى شرح الشمسية مصنف لا مجرد الحصول والعلم كما يتصف بالعلم يتصف بحصول الصورة فى العقل صح

اى مع قضية كون

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

ثم قسموها

أوم

قوله كما به الشيء هو هو فيه ان هذا التعريف ليس بسديد لان قوله هو هو يقتضي الاتحاد وهو لا يجوز على ان يكون الفاعلة والقابلة متحدين بالذات وفيه ان الاتحاد بالاعتبار لا يجوز ان يكون الا ان يكون بالاجمال والتفصيل اولا والثاني بحث لم يجوز ان يكون بالاجمال والتفصيل من هنا حاصله بالاجمال والتفصيل س

وجوابه بتكرير الضمير الناطق بالنسبة الى الحيوان فانه بالناطق وحده يصير انسانا لا غير المراد به ما ذكر انسانا فظهر بما ذكر ان لا حاجة الى ان يقال جميع ما به الشيء هو هو لا صحيح لابد من الضمير لابد منه س

ثم قسموها الى العلة التامة بمعنى جميع ما يتوقف عليه الشيء في وجوده والى العلة
الناقصة والعلة الناقصة اما جزء المعلول او امر خارج عنه والاول ان كان
به الشيء بالفعل كالهيئة للسرير فهو الصورة وان كان به الشيء بالقوة كا
الخشب له فهو المادة وهاتان علتان للماهية والوجود ايضا لكن يختصان باسم علة
الماهية تميزا لهما عن الباقيتين والثاني اعني ما يكون خارجا عن المعلول اما
ما به الشيء كالبخار للسرير وهو الفاعل واما ما لاجله الشيء كالجلوس عليه
وهو الغاية وهاتان يختصان باسم علة الوجود لتوقف الوجود عليهما دون
الماهية فظهر صدق التعريف للماهية بما به الشيء هو هو العلة الفاعلية على ص
لانا نقول الفاعل ما به الشيء موجود لا ما به الشيء ذلك الشيء اذ الماهية
ليست بجعل فاعل قال السيد قدس سره في شرح المواقف الماهية الممكنة هل
هي مجعولة بجعل جاعل ام لا فيه مذاهب ثلثة الاول انها غير مجعولة
مطلقا سواء كانت بسيطة او مركبة الثاني انها مجعولة مطلقا اي في
الجملة اذ لو لم يكن الماهية مجعولة اصلا ارتفع المجعولية مطلقا اي بالكلية
لان ما فرض كونه مجعولا من وجود او موصوفية الماهية به فهو
ايضا ماهية في نفسه والمقدر ان لا شيء من الماهيات مجعولة فلا يكون
ح ماهية الممكن ولا وجودها ولا اتصافها بالوجود مجعولة فيلزم
استغناء الممكن عن المؤثر هذا ما يقتضيه تقرير الكتاب والمشهور كما

مصـ علل اربعة

تقرير الدليل ان الفاعل ليس ما به الشيء ذلك الشيء اذ لو كان الفاعل ما به الشيء ذلك الشيء لكانت الماهية بجعل الجاعل قوله اذ الماهية اشارة الى استثناء نقيض التالي بيان الملازمة ان الفاعل على هذا التقدير نقيض السببية عبد اللطيف

مصـ في الماهية الممكنة ثلثة مذاهب

اي شيء من الماهيات ح

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

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

الذي

قوله
اذ الماهية الخ
فيه بحث مر في الوجود
الى الماهية مجعولة والثاني انها
غير مجعولة قطعا والثالث ان الماهية مع
البسيطة غير مجعولة والماهية المركبة مجعولة
لا نزاع لاصحاب هذا المذهب الا في كونها
ذهب الاول اراد انها
موجودة في الخارج
ولا معنى لجعل الماهية
اراد ان الماهية المركبة
النظر عن وجود اجزائها
وهذا الاخير
البسيطة فعلى هذا صحت
جميعا عماد شرح طوالع

الذي ذكرناه اولا وبين اثباتها بها مما بيناه آنفا فالقول بنفي المجعولية مطلقا
وباثباتها مطلقا كلاهما صحيح اذا حملا على ما صورناه ومن ذهب الى ان
المركبات مجعولة دون البسايط فالظاهر من كلامهم انهم ارادوا ان الماهية المركبة
في حد ذاتها مع قطع النظر عن وجودها محتاجة الى ضم بعض اجزائها الى بعض
وهذا الاحتياج الذاتي الذي لا يتصور في البسيط فهو والمركب يشاركان
في ثبوت المجعولية بحسب الوجود ونفيها بحسب الماهية وهما ممتازان بان
المركب مجعولة في حد ذاته مع قطع النظر عن وجوده دون البسيطة هذا
حاصل ما في شرح المواقف وصرح في حواشي شرح حكمة العين بان المذاهب
الثلثة للحكماء وفي شرح المقاصد بعد الاتفاق على ان وجود الممكن
بالفاعل اختلفوا في الماهية فذهب المتكلمون الى انها بجعل الجاعل مطلقا اي
بسيطة كانت او مركبة جمهور وذهب الفلاسفة والمعتزلة الى انها
ليست بجعل الجاعل مطلقا بمعنى ان الاشياء منها ليست بمجعولة وذهب
بعضهم الى ان المركبات مجعولة دون البسايط فان قلت الشيء بمعنى
الموجود فيرد الاشكال بالفاعل لان معنى التعريف ما به الموجود ولا يخفى
صدقه على الفاعل قلت بعد التسليم يعني لا نم ان الشيء بمعنى الموجود لم لا يجوز
ان يكون بمعنى ما يصح ان يعلم ويخبر عنه كذا في بعض الحواشي فرق بين ما
به الوجود موجود وبين ما به الموجود ذلك الموجود والفاعل انما

فرق عظيم فالتنوين للتعظيم منه ره

يعني لا نسلم اولا ان الشيء بمعنى الموجود بل اعم من الموجود والمعدوم على بعض المذاهب فيجوز ان يكون ههنا بمعنى الاعم ولو سلم فرق منه ره

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

بمعنى الاتحاد

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

الخصوص المخصص

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

أي تصور م

احايين او

اللازم البين وغير البين

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

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

زكان تصور

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

تسبب صح

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

بالاستصحاب

امكان خاص

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

والممتنع والممكن
الامكان العام يصدق على الواجب

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

وافادة العرض

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

اى عدم تصور الكنه بدونه ضروريا فيكون حاصل اختيار ان المراد بالامكان
الامكان العام ومنع قوله فهو حاصل فى الذاتى ايضا يعنى انا لا نسلم حصوله
فى الذاتى على تقدير ارادة الامكان العام وذلك لان الامكان العام وان كان
شاملا للممتنع على اطلاقه لكن اذا قيد بجانب الوجود لا يشمله وهو المراد ههنا

قوله وباعتبار تشخصه هوية اى ما به الشئ هو هو مع التشخص بطريق العروض
كما يستدعيه السوق والتعليل لكن المشهور ان الهوية بمعنى التشخص هى الماهية
مع التشخص بطريق الجزئية هذا هو المشهور وقد يطلق الهوية على التشخص
وعلم الوجود الخارجى كذا ذكره الفاضل الجندى المشهور ان الهوية هو
نفس التشخص وهو التعين الذى به يمتاز الشخص المعين عن جميع الاغيار
وقد يطلق الهوية على الوجود الخارجى ايضا وهو الوجود الاصلى الذى
يظهر من المتصف باحكامه ويصدر عنه آثاره ويقابله الوجود الذهنى والانتزاعى
وهو الذى لا يترتب عليه الاحكام والآثار المذكورة كذا حققه السيد فى
شرح المواقف والشارح قد اطلقها اى الهوية على الماهية باعتبار التشخص
يعنى ان هذا الاطلاق غير مشهور ويخالفه ما حققه الفاضل الجندى كما عرفت
وفى شرح المواقف والحقيقة الجزئية يسمى هوية وقد يستعمل الهوية
بمعنى الوجود الخارجى ويوافقه كلام شرح التجريد وهو مراد الشارح فافهم
وفى شرح المقاصد ثم الماهية اذا اعتبرت مع التحقق سميت ذاتا وحقيقة

فلا يقال

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

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

الاشياء

الاشياء ثابتة تغير بمورد السوال وكذا قوله حقايق المعدومات وحقايق الموجودات
متصورة صح فتامل ولا تكن من الغافلين هذا حاصل كلامه وبما عرفت من
تحرير كلام الفاضل المحشي ظهر لك ان ليس مراده التغير في المورد بل الاستدلال على
مدخلية كل من الامور الثلثة في ورود الاعتراض فالتعجب انه كيف غفل عن هذا
مع الوصية بعدم الغفلة والقصر اي قصر منشاء السوال على البعض اي بعض
الامور الثلثة المذكورة كما يستفاد مما نقل عن الشارح انه كتب على قوله فالحكم
بثبوت الخ يعني على تقدير ان يكون تلك الالفاظ مترادفة يرد عليه هذا الاعتراض
لان الحقايق جمع حقيقة وهي عبارة عن الامر الذي له تحقق وثبوت والاشياء
جمع شيء والشيء عندنا الموجود والوجود والثبوت مترادفان انتهى وكان
الفاضل الجرابادي اشار الى الجواب عن كونه تقصيرا حيث قال وانما دخل فيه
الفاء اشارة الى انه يتفرع على ما ذكره من ترادف الالفاظ المذكورة فانه
الجزء الاخير ليست وروده فان منشاءه كما قيل مجموع امور ثلثة الخ تقصير
في بيان منشاء الكلام السوال فلا يكون من القاصرين المنشاء على البعض
حتى لا يكون مقصرا في بيان المنشاء قوله ربما يحتاج الى البيان اي قلما يحتاج الى
البيان اشار الى ان ربه ههنا للتقليل على ما هو اصل معناه في شرح
الكافية التقليل اصل معناه ثم استعمل في التكثير غالبا حتى صار كالحقيقة
والتقليل كالمجاز المحتاج الى القرينة فافهم الى بيان معناه اي معنا هذا الكلام

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

سيأتى م

وهو قوله

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

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

المراد بمثل

المراد بمثل حقايق الاشياء ثابتة وهو اخذ موضوعه بطريق الاعتقاد
بخلاف شعرى شعرى فانه يحتاج الى التاويل للصرف عن الظاهر نقل عنه ان
التوجيه الاول ناظر الى كلمة التقليل والتوجيه الثاني ناظر الى مدخولها اعني
الاحتياج الى البيان قد يقال فيه انه ح لا يكون لقوله ولا مثل انا ابو النجم وشعرى
شعرى مدخل في بيان عدم اللغوية الا ان يقال يراد افادة ظهور الافادة
في هذا القول وعدم ظهورها في شعرى شعر واورد عليه ايضا انه على هذا التوجيه
لا معنى لكلمة التقليل فليتامل وكان المحشي ره نبه على هذا حيث ترك التقليل
وقال يحتاج الى البيان لا بطريق التاويل قال الشيخ الشهيد قوله ولا مثل
ابو النجم آه انما نفى ذلك لانه ذكر في شرح التمهيد ان المبحث مثل انا ابو النجم وشعرى
شعرى في التاويل لكنه ليس كذلك فانه قد اشتهر في النحو ان الخبر الذي لا يغاير
المبتدا لفظا يتميز بذكر المشتهرة او بعدم التغير كقوله انا ابو النجم وشعرى شعرى
اي المشهور المعروف بنفسه لا بشيء آخر ويقال انما انا اي ما تغيرت عن حالي
وهو التاويل ان شعرى الان شعرى فيما مضى في الفصاحة وكمال البلاغة
او التاويل ان شعرى هو الشعر المعروف بالبلاغة كما وقع في بعض
الحواشي والاولى ما وقع في شرح التلخيص ان شعرى هو الشعر المعروف
بالبلاغة في كلامه تفسير الشعرى وحاصل التاويل الاول ارادة عدم التغير
وحاصل الثاني ارادة الشهرة وهذا المعنى المستفاد من التاويل

والصرف

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

بارادة

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

التقليل

الى الدليل لا يقدح فى قوله ولا مثل انا ابو النجم وشعرى شعرى فان معناه ان
حقايق الاشياء ثابتة ليس مثل شعرى شعرى فى الاحتياج الى الدليل
فلا يرد عليه كونه مثله فى الاحتياج الى الدليل وحاصل الدفع انه على تقدير حمل
البيان على المعنى المشهور فالتاويل مما لم يذكر فى الكتاب فلا يرضى من هو عارف
باسلوب الكلام ان يكون التاويل مبنى الفرق فافهم قال الفاضل الجندى المراد
بالبيان هو بيان صدق الكلام بالدليل ومن البين ان شعرى شعرى ليس كذلك اذ
استقامة معناه موقوفة على التقدير ليس بيانا له ولا دليل على صدقه فليتامل والتقدير صح
انتهى كلامه اورد عليه ان المراد بالدليل هو البينة فان حقايق الاشياء ثابتة
انما يحتاج الى البينة وشعرى شعرى بعد التقدير والتاويل يحتاج الى البينة
ايضا وقيل الظاهر ان مراد الشارح هو هذا المشهور لان الظاهر ان الضمير المستتر
فى قوله يحتاج راجع الى قوله هذا الكلام وما ذكره المولى المحشى ههنا كان مبنيا
على رجوع هذا الضمير الى كون هذا الكلام مفيدا الا الى نفس هذا الكلام وانه
خلاف الظاهر انتهى كلامه وفيه ان كلام المولى المحشى ره ايضا مبنى على ارجاعه مبنى صح
الى نفس هذا الكلام كما يظهر من ابتداء كلامه واعلم ان الاشاعرة لا ينكرون اطلاق
الشيء على ما يعم الموجود والمعدوم مجازا اى اطلاقا بطريق المجاز وان كان
حقيقة الشيء عندهم الموجود فلو حمل لفظ الاشياء على هذا المعنى المجازى
لم يتوجه السؤال المذكور فى شرح اصلا اذ لا لغوية على هذا اصلا

قال بعض الفضلاء

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

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

الانواع

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

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

ثبوت

قوله العلم بثبوتها

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

والعلم بان الحق

والعلم بان الحقايق ثابتة متحقق فان قلت الحكم بان الحقايق ثابتة هو التصديق
بثبوتها فهل هذا الذي تقلوه الا تكرارا بلا فائدة قلت لو سلم فالعلم بالعلم غير
لازم ولو سلم ففيه فائدة هي التاكيد في البداهية والرد على المخالف فان بقاء
الحكم بلا دليل دليل بداهية فافهم من ذكره كذلك بداهية ثم اكده تنبيها للعالمين
وتصريحا بما حصل به الرد على الجاهلين انتهى كلامه واعترض عليه بعض الفضلاء
فان عادة المص في هذا الكتاب جرت على ذكر الاحكام بلا دليل وان كان في غاية
الخفاء فكيف يفهم من ذكره كذلك بداهية حتى يوءكد قوله للقطع بانه لا علم بجميع الحقايق
يرد عليه انه ان اريد عدم العلم بالجمع تفصيلا فمسلم انه لا علم بجميع الحقايق
تفصيلا ولا يضرنا عدم العلم بالجميع تفصيلا لانه اي العلم التفصيلي غير مراد
من قوله والعلم بها متحقق ولم يلتفت الى ما يقال ان قوله تعه وعلم آدم الاسماء
كلها اي مسمياتها نص في حصول العلم بالجميع تفصيلا لان مقصد صاحب
القيل انه لا علم لنا بالجميع كما وقع في بعض النسخ ايضا لا علم لنا بجميع الحقايق
وان اريد به عدم العلم اجمالا فمسلم انه لا علم لنا بالجميع اجمالا فان قولنا
حقايق الاشياء ثابتة يتضمن الاجمال بالجميع فكيف يمنع العلم الاجمالي
بالجميع بعد القول بمضمون الكلام السابق وقد سبق ان المراد ما نعتقده
حقايق الاشياء لئلا يرد اللغوية فيكون الحقايق معلوما لنا البتة
ولو اجمالا توضيحه ان الحقايق في قولنا حقايق الاشياء ثابتة عام مستغرق

ظن
فلا نسلم

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

التقييد

العلم من

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

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

فكانه قيل

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

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

تلك القضية

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

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

ثابتة

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

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

اي عند

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

جزمكم ظ

بظن العنادية

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

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

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

لا يلزم

لانهم لا يعترفون

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

منظر سيما

كتب النحو اذا تمسكوا فيما ادعوا من اثبات او نفي بشبهة فان المستدل بدليل يعترف
بحقيقة مقدماته وايصاله الى ما قصد اثباته به والغرض من نقل كلام شرح
المقاصد تقوية قوله واما على العندية ففيه تامل وايضا فيه اشارة الى وجه التامل
وبيان للمخالفة والمنافاة بين كلامي الشارح اذ يفهم من كلامه في شرح المقاصد تمامية
على العندية ايضا وفيه ان عند العندية لا استحالة في التناقض بالنسبة الى
الشخصين كما عرفت كذا ذكره بعض الافاضل قوله قالوا الضروريات هذا
دليل اللادرية وحاصله اي حاصل الدليل انه الضمير للشان لا وثوق اي الاعتماد
بالعيان اي المشاهدة والاحساس فانه يرى الاحوال الواحد اثنين ويدرك
الصفراوي طعم الحلو مرا ولا وثوق ايضا بالبيان اي النظر والاستدلال لكون البيان
فرع العيان فتعين التوقف والشك في كل حكم لاحتمال الغلط وعرضهم اي
اللادرية من هذا التمسك والاستدلال حصول الشك والتهمة في الاحكام
لا اثبات امر او نفيه حتى يلزم التناقض في كلامهم ولذا كانوا امثل طريقة من
العنادية والعندية كذا في شرح المقاصد قال الفاضل البحرابادي يمكن
ان يحمل ما قالوا على الالزام اي الضروريات بزعمكم منها حسيات على زعمكم والحس
قد يغلط على زعمكم فما قالوا ولقائل ان يقول هذا الالزام ان لم يفد شيئا
فلا اعتداد به والا لزم انفعال النفس وهو من الحقايق الموجودة فالتناقض
لازم وفيه بحث فتامل فان لهم ان يقولوا لا جزم بالافادة ولا بعدمها

امثل

قوله قد

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

منظر فيه

بينه وبين الكثرة في

والتحقيق ان قد الداخلة على المضارع يفيد القلة بحسب الزمان ولا شك انها تنافي
الكثرة الاضافية بحسب المادة تامل قوله تامل يمكن ان يكون اشارة الى كلام المحشي
ليس نصا في المشهور بل يمكن حمله على التحقيق وقد يقال بجواز ان يكون القلة بحسب
المادة او بالعكس على انه لا يبعد ان يقال المراد القلة بحسب الزمان او المادة والكثرة
بحسب الكيفية كما يقال في الفارسية دين سخن بسيار غلط كردى قوله ان قلت لعل
هناك سببا عاما لغلط عام فاى مادة يفرض لا يصفو من احتمال الغلط فمن اين
يجزم بانتفاء مطلق اسباب الغلط حتى يحكم بالصحة قلنا بديهية العقل جازمة به
اى بانتفاء مطلق اسباب الغلط في بعض الصور مثل ادراك حلاوة العسل
لكن يرد عليه ان الخصم لا يسلم ان بداهية العقل جازمة فاجاب عنه بقوله والكلام
على التحقيق لا الالزام فلا يضر عدم تسليم الخصم ومصداق العلم بانتفاء اسباب
الغلط في نفس الامر حصول اليقين في بعض المحسوسات والتجويز العقلي لا
ينافي العلم كما في العلوم العادية فلا يتوجه ان يقال ليس لها احاطة باسباب
الغلط برمتها فكيف يتصور الاطلاع على انتفاء الجميع فيجوز ان يتحقق في
اى مادة يفرض من المحسوسات بسبب من الاسباب الغلط من غير ان يكون لنا شعور
بذلك السبب كذا حققه الفاضل الجندي قوله ويمكن ان يعبر عنه تفسر بقوله ما يذكر
ففيه اشارة الى ان المذكور من الذكر يعني ان لفظ المذكور الواقع في التعريف
مشتق من الذكر بكسر الذال وهو اى الذكر بكسر الذال ما يكون اى ذكر يكون

لانتفاء اسباب الغلط

منظر الذكر
بالكسر

باللسان

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

لتوهم صح

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

بالاحتمال ص

كلاهما

والاحتمال

كلاهما للتميز فالنقيض محمول على ما هو الظاهر فالاحتمال مصروف عن الظاهر كما يشهد
بقوله والاحتمال للمتعلق اى متعلق التميز واما وصف التميز به اى بالاحتمال
حيث اجرى قوله لاحتمل النقيض على التميز مجازا فى قبيل وصف المتعلق بكسر اللام
بحال المتعلق بالفتح وما ذكره المحشى اولى مما ذكره الشارح فى شرح الشرح من ان الظاهر

شرح الشرح

من العبارة ان النقيض للتميز والاحتمال للمتعلق كما لا يخفى كما قال الفاضل الجندى
واعلم ان ههنا امور الصفة والمحل الذى قام به الصفة والتميز والايجاب الذى
فى قوله يوجب والمتعلق والكل يحتمل ان يراد فى الموضعين على وجوه شتى
احتمالا عقليا لكن الاوجب ان يراد بالضمير الذى فى يحتمل المتعلق وبالنقيض نقيض
التميز كما اشرنا اليه فى اثناء التقرير قال الشارح فى شرح الشرح هذا هو الظاهر من مثل
هذه العبارة انتهى فحاصل التعريف ان العلم صفة اى امر غير قايم بالذات او القايم
بالمحل متعلق بشيء يوجب تلك الصفة ايجابا عاديا لمحلها وموصوفها
تميزا اى كونه محلها وموصوفها مميز الذلك المتعلق اى مدركا له كذا قيل تميزا
لاحتمال ذلك المتعلق نقيض ذلك التميز وبهذا القيد خرج الظن والشك والوهم

نقيضه

فان متعلق التميز الحاصل فيها يحتمل نقيضها بلا خفاء وكذا خرج الجهل المركب
لاحتمال ان يطلع فى المستقبل صاحبه على ما فى الواقع فيزول عنه ما حكم به
من الايجاب والسلب الى نقيضه وكذا خرج التقليد لانه تزول بتشكيك المشكك
كذا فى شرح المواقف ثم التميز فى المصور الصورة تقع عنه فالعلم بالماهية المتصورة

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

كقولهم

كقولهم الضرب يوجب التأديب مع انه نفس الضرب باعتبار الذات وغيره باعتبار
كون الادب اثره فتامل انتهى ويقرب منه ما ذكره بعض المتأخرين من انه لا خفاء
في صحة ان يقال البياض موجب لكون الجسم ابيض اذ مرجعه ان الصفة علة
للنسبة بينها وبين موصوفها والظ انه لا غبار فيه فالمراد ان العلم صفة موجبة لكون
محلها مميزا واعترض ايضا على التوجيه المشهور بان ذكر التميز وارادة الصورة والنفي
والاثبات مجازا عما به التميز مجاز من غير قرينة وايضا ان النفي والاثبات بمعنى الايقاع
والانتزاع ليس لشيء منهما نقيضا للآخر اذ هما يرتفعان عند الشك الا ان يراد
بالتناقض اشد التباعد فانه قد يطلق التناقض عليه صرح به المحقق الحنفي في رسالة
بحث النقيض وقد يقال اعلم ان موجب صفة العلم في التصديق الايقاع والانتزاع
فان كان مراده بالنفي والاثبات اياهما يكون المتعلق النسبة ووقوعها ولا وقوعها
على مذهب الحكماء اذ المجموع المركب من الطرفين والنسبة والوقوع واللاوقوع
على مذهب الامام وان كان المراد بهما الوقوع واللاوقوع او النسبة السلبية
والايجابية فهما وان سلم صحة ارادتهما بهما ليسا بموجبي صفة العلم على ما لا يخفى
انتهى وانت خبير بانه اذا تعلق الايقاع والانتزاع بالنسبة فالنسبة متعلقة
بالطرفين فيصح ان يقال الايقاع والانتزاع متعلق بالطرفين فتامل وقد
يقال التميز هو التعلق والنسبة بين العالم والمعلوم والصفة ما هو مبدأه
فصار العلم من الكيفيات النفسانية وحاصل التعريف ح ان العلم صفة حقيقة

ذات تعلق موجبة لموصوفها تميزا وكشفا لمتعلقها لا يحتمل ذلك التميز نقيض المتعلق
بل ينافيه ويدفعه اى لا يكون مع ذلك التميز احتمال نقيض المميز وتجويز وقوع
الظرف المخالف حالا او مآلا ولا خفاء فى ان هذا التوجيه اوجه وابعد عن التكلفات
والتعسفات ويخالف ما ذكره المحشى فان فيه ارتكاب مجاز فى صفة التميز بعدم احتمال النقيض
على ما اعترف به وكذا فى اطلاق التميز على الصورة والايجاب والنفى واما اطلاق التميز على
التعلق الخاص فمتعارف لكن فى وصف التميز بمعنى التعلق بعدم احتمال النقيض تجوز
ايضا انتهى والعلم بهذا المعنى وهو صفة توجب تميزا لا يحتمل النقيض ينقسم بانه
اى العلم ان خلا عن الحكم بان لم يوجب اياه اى الحكم فتصور والا اى وان لم يخل
عن الحكم فتصديق يعنى ان الانقسام الى التصور والتصديق بهذا الطريق مخصوص
بهذا المعنى العام للعلم واما بالمعانى الاخر فطريق التقسيم اليهما غير هذا الطريق المذكور
والمقصود دفع ما يتوهم من التحقيق المذكور من عدم انقسام العلم الى التصور والتصديق
على ما اشتهر ان التصور عين الصورة وقد جعل الصورة اثر العلم فلا يكون
قسما منه وكذا التصديق عين الايقاع والانتزاع اذ هما جزء من التصديق
وقد جعلهما اثرا للعلم فلا يكون قسما منه ولا جزء من قسمه قوله على عدم التقييد
بالمعانى حيث لم يقل صفة توجب تميزا بين المعانى كما قال الجمهور وبعد التقييد
بالمعانى لا يتناول التعريف ادراك الحواس فان المعانى ما ليست من الاعيان المحسوسة
بالحس الظ فخرج الاحساسات اى ادراكات الحواس عن تعريف العلم على تقدير التقييد

مصـ تصور وتصديق

بالمعانى

بالمعاني لكن يرد عليهم اي على الجمهور بسبب التقييد انهم اي الجمهور صرحوا بان الجزئيات
العينية اي المحسوسة تدرك علما كادراك زيد قبل رؤيته وكذا تدرك الجزئيات
العينية احساسا كادراكه اي ادراك زيد عند الرؤية ومقتضى التعريف
اي تعريف العلم بعد اعتبار قيد المعاني فيه ان لا يعلم تلك الجزئيات اي لا يكون ادراكها
علما اصلا سواء كان قبل الرؤية او عندها وحاصل الاشكال ان ادراك زيد
مثل قبل الرؤية علم على ما صرحوا به ولا يصدق التعريف عليه بعد اعتبار التقييد
بالمعاني لانه ليس ادراك معنى بل وغاية ما يتكلف في الجواب عن هذا الاشكال ان يقال
مثل زيد من الجزئيات العينية او اخذ على وجه وجزئي فعين وهو ما يمكن ان
يتعلق به الحس الظاهري واذا اخذ على وجه كلي فمعنى وهو ما لا يمكن ان يتعلق
به الحس الظاهري ولا يدرك مثل زيد قبل الرؤية الا على وجه كلي فيكون معنى وادراكه
علما هذا اي اخذ هذا الجواب فالامر اي الحال في ادراكه اي ادراك مثل زيد
بعد الغيبة عن الحواس الظاهرة فمشكل لانه لا يدرك ح احساسا بل يدرك
علما مع انه ليس ادراك معنى بل ادراك عين محسوسة كذا ذكره قال الشيخ الشهيد كان
وجه الاشكال ان الادراك على الوجه الجزئي لا يكون بدون الآلة والقوة الباطنة
التي هي مدركة للمعاني الجزئية لا تثبت عند المتكلمين هذا هو المشهور في كتب
الاشاعرة لكن كتب الحنفية كالتوضيح وغيره وكتب العربية كالمفتاح مصرحة
باثباتها تامل انتهى كانه اشار بقوله تامل الى منع قوله الادراك على الوجه

الجزئي

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

لا يتغير

الوجدان علمنا ان تخيل زيد بعد الغيبة على وجه يكون نفس تصوره مانعا عن وقوع الشركة
بين كثير فظهر انه ليس ادراكا على الوجه الكلي **قوله بناء على انها لا نقايض** اى التصورات
اى لا نقايض لتميزها الذى هو اى التميز الصورة على ما عرفت سابقا وفى بعض النسخ
التى هى الصورة بناء على ان التميز معد بالصورة فيجوز اعتبار التانيث فى التميز
والحاصل ان الكلام على حذف المضاف قال الفاضل الجندى اى لمتعلقها على حذف
المضاف وبه صرح الشارح فى شرح مختصر ابن الحاجب وعلى اى تقدير فلا يرد عليه اى على كلام
الشارح ان التصور غير التميز والمعتبر فى العلم عدم احتمال نقيض التميز لا عدم احتمال نقيض
الصفة التى اى العلم فلا دخل لعدم احتمال نقيض التصور الذى هو فرد العلم فى
شمول التعريف للتصور فلا يصح البناء المذكور اى بناء شمول التعريف للتصور
على عدم النقيض للتصور ومن ههنا قيل المراد بالنقيض نقيض الصفة نقل عنه
اى عن ورود السوال قيل لفظ لا يحتمل صفة لصفة فى التعريف والنقيض فى قوله
لا يحتمل النقيض نقيض الصفة لا التميز انتهى فح يصح البناء المذكور وقد يجاب عن
السوال المذكور بان عدم نقيض التميز فرع عدم نقيض التصور فيصح البناء
على ان لا نقايض للتصورات اذ من عدم نقيض التصورات يلزم عدم نقيض
التميز على تقدير ثبوته الفرعية لكن لا يخفى ان دعوى الفرعية اى فرعية عدم نقيض
التميز لعدم نقيض التصور مما لا ثبت له الثبت بفتحتين بمعنى الحجة كما فى
المغرب وحاصله انه دعوى بلا دليل قيل يمكن ان يقال ان عدم نقيض المفهوم المتصور

التانيث

وعدم نقيض التصور

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

بكلام الشه

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

فتقصير له

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

فابطاله

فابطاله بهاتين القاعدتين في غاية الظهور والمناقشة في ان ما ذكر ليسا من القواعد
كما وقع من الفاضل الجندي ليس بجيد لان الغرض ابطالهما سواء سميا قاعدة اولا
مع انه يمكن ان يكون المقصود ان هذا القول يبطل الاحكام والقواعد المتعلقة
بعكس النقيض والنسبة بين النقيضين والتحقيق انه الغير للشأن ان فسر
النقيضان بالمتمانعين لذاتيهما ومعنى التمانع للذات ان لا يجتمعا في التحقق
والانتفاء بمعنى ان تحقق احدهما في نفسه ينافي تحقق الآخر في نفسه ايضا كقولنا
زيد حيوان وزيد ليس بحيوان فعلى هذا التفسير لا يكون للتصور نقيض اذ لا
تمانع بين التصورات بدون اعتبار النسبة في شرح المواقف لا نقيض
للتصور لان المتناقضين هما المفهومان المتمانعان لذاتيهما ولا تمانع بين
التصورات فان مفهومي الانسان واللاانسان مثلا لا يتمانعان لذاتيهما ولا تمانع
بين التصورات الا اذا اعتبر ثبوتهما بشيء وح يحصل هناك قضيتان متنافيان
صدقا وكذبا قولنا حيوان ناطق وحيوان ليس بناطق على التقييد لا يتمانعان
الا بملاحظة وقوع تلك النسبة ايجابا وارتفاعها سلبا اعني التصديقين
الذين اشير بهذين القولين اليهما بعد رعاية شروط التناقض انتهى وان
فسر النقيضان بالمتنافيين لذاتيهما كان له اي للتصور نقيض قد يقال
معنى المتنافيين ان لا يجتمعان مطلق سواء كان في التحقق والانتفاء او في
المفهوم بانه اذا قيس احدهما الى الآخر كان في نفسه اشد بعدا عنه من

والنسب

نفس

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

لا نم ان الايجاب

محمولا لكنه خلاف الظاهر وهذا اعلم ان حاصل
المناقشة الاول ان السلب شيء وصح

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

يراد ل

للنقيض

لتضعيف ل

والحاصل ان هذا

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

المطابقة

فلا يتصور غير المطابقة في التصور لانه مطابق لما هي
صورة له فان المرئي من بعيد وان كان حجرا لكنه حصل
في ذهنك صورة الانسان فان صورة الانسان
مطابق للانسان وان لم يطابق المرئي وعدم المطابقة
للمرئي عدم المطابقة في التصديق لان الا انه حكمت بان
هذه الصورة لهذه المرئي ولا مطابقة فيه هذا
كذا صح

هذا كلام

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

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

والشيء بالوجه

العقد

لدى التصور

الصورة مع

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

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

اي خارجا وذهنا

المعدوم المطلق باعتبار الذات معدوم مطلقا وقسيم للموجود المطلق وباعتبار عروض الحصة له من التصور فهو قسم من الموجود المطلق فلا محذور لانه بالاعتبارين

معنى كفاية

مستندا

معنى كفاية الذات عدم الاحتياج الى ما لا يستند اليه ولما كان المتعلق ايضا
اليه تعالى فهم ان ذاته كاف في التعلق ايضا ويمكن ان يكون الامر بالتامل لهذا
ولما ذكر بعضهم من ان التحقيق ما يستفاد من المحاكمات نقلا من كلام ابن البركات
ان علمه تعالى متعلق في الازل بجميع الاشياء على وجه الجزئية اذ ليس احواله تعالى
زمانية موقوفة عليه اذ ليس بالنسبة اليه تعالى وصفاته ماض او مستقبل او
حال فيجوز ان يكون المراد باستقلال الذات في العلم والتعلق انهما غير محتاجين
الى تحقق شيء على وجه هو طريق تحقق الممكنات ان يكون مع الزمان ثم بين
كفاية الذات في العلم والتعلق بقوله بلا حاجة للذات في شيء منهما الى
شيء اي موجود لا يستند الى ذاته كما عرفت يفضي ذلك الشيء الى العلم
وتعلقه بالمعلومات كما في علم الخلق فانه يحتاج الى السبب والالات والطرق المفضية
الى العلم وتعلقه كما يجيء تفصيله قوله قلنا هذا على عادة الخ حاصله
اي حاصل الجواب اختيار الشق الاخير اي السبب المفضي في الجملة الذي
وبيان وجه الحصر اي حصر السبب المفضي في الجملة في الثلثة على طريق القدماء
من الاقتصار على بيان المقصد المهم والاحتراز عن تدقيقات الفلسفة فحاصل
الكلام ان السبب المفضي في الجملة الذي يكون متحقق الوجود بدون
التدقيق الفلسفي ويكون مهما لنا منحصر في الثلثة قيل وذلك الوجه هو ان
يكون الحصر مبنيا على عادة المشايخ لا على الاستغراق الحقيقي كما توهم السايل

اليهما صح
وهو طريق تحققه وطريق تحقق آه صح

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

والسخرية

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

اذ ح

بثبوتها ح

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

لانا لا نسلم ان ارتسام ما له وضع وحيز فيما لا وضع له وحيز له لانه يجوز ان يرتسم منتزعا من لوازمه الخارجية كالجبال يحصل منتزعا من وضعه وحيزه وعظمه لان الوضع لوازمه الخارجية

فاذن لابد



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

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

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

قوة واحدة

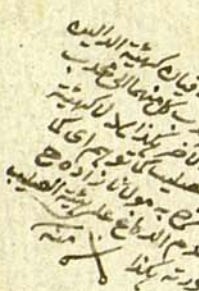
الاضافة ح
بدل
المرتسمة
شيئين

لان الواحد الحقيقي الذي لا يكون تعدد لا بحسب ذاته
ولا بحسب صفاته الحقيقية والاعتبارية
ولهذا كان صفاته
حقيقيا

مص لم يكن الله تعالى بسيطا حقيقيا

اي الباطنة

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





حصول الجسم

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

الاكوان

كون

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

الوهمية
المبصرات

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

يعد من الملموس

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

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

على الامور

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

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

على انتفاء المحمول

قيل اى عن الثبوت والانتفاء اذ
الاثبات والنفي ص

الخ كانت اه ك

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

او ما بعدها طائفة

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

تغاير التواتر سبب العلم

منظر الدور

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

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

الى ان يحتاج

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

متفق ح

الزمن بمعنى الزمان بخت نصر

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

حيث

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

في نفس الامر

مصداق الرسول والنبي

قوله بكل الجمهور الخ اختلف في الفرق بين الرسول والنبي فقال بعضهم انهما متساويان فكل رسول نبي وكل نبي رسول لانه ما من نبي الا وقد ارسل الى من يخالف دينه وهو الحق والى ذهب الاشعري وجمهور المعتزلة وقال بعضهم ان النبي من اعلمه الله بشرع سابق ليبلغه لمن قبله كيوشع بالنسبة الى موسى عليهما السلام والرسول من اوحي اليه بشرع جديد وامر بتبليغه سواء نسخ شرع من قبله او لا والى ذهب ابو عبيدة والجاحظ وقال بعضهم ان الرسول اعم وفرق بانه انسان او ملك مبعوث بخلاف النبي فانه مختص بالانسان

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

عليه السلام عليه

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

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

اى فى تعريف

منظر المعجزة

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

لتصير

السحر من الخوارق
مصنف

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

ثانيا

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

مصب الارهاصات والكرامات

والجواب لـ

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

فينطبق التعريف

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

القول الملفوظ والمعقول

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

الثانية

الفصل

الخاص

انحاصل كما يستفاد من الحصر فلا يلزم دخول المقدمات لكن لا يخفى انه اى تخصيص
النظر فيه بحيث لا يشمل المقدمات خلاف الظاهر فان النظر من التعريف النظر في
نفس النظر في احواله ولا ما يعم على ما يقتضيه العقل السليم واما ما يقتضيه سوق
كلامهم فهو ان يقال النظر من النظر فيه هو النظر في احواله والنظر في نفس النظر في احواله
فقط كما لا يخفى وكذا هذا التخصيص خلاف الاصطلاح ايضا ولذا قال السيد قدس
سره في حواشيه على شرح مختصر ابن الحاجب اريد بالنظر فيه ما يتناول النظر
في نفسه وفي صفاته واحواله فيشمل المقدمات التي هي بحيث اذا رتبت ادت الى
المطلب الخبري والمراد الذي من شانه ان ينظر في احواله او وصل اليه كالعالم وحينئذ
اريد بالامكان العام المجامع للفعل والوجوب اندرج في احد المقدمات الاربعة
وحدها واما اذا اخذ مع الترتيب فسيحيل النظر فيها انتهى توضيحه ما ذكره الفاضل
الجندي في حواشي حاشيته اعلم ان النظر في احواله عبارة عن توسيط احد الامور
بين طرفي المطلوب بالحمل تارة وبالوضع اخرى فالنظر بهذا المعنى من قبيل الحركة
الاولى التي هي تحصيل المادة واما النظر في نفسه فهو عبارة عن ترتب المقدمات
واعدادها فهو من قبيل الحركة الثانية التي هي تحصيل الصورة انتهى ثم بين
كونه مخالفا للاصطلاح بقوله فافهم اى العلوم تقسم الدليل الى المفرد
والمركب قال الفاضل الجندي ولا يبعد ان يقال ان هذا الحصر اضافي غير
حقيقي يعني هو العالم دون قولنا العالم حادث وكل حادث له صانع فلا ينافي

او وصل اليه

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

المراد

تعريف

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

حصل

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

ان يكون العلم

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

ورعاية شرايط انتاج العلم الخ

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

الحدوث

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

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

منظر مدعي الالوهية

الى الاكل

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

منظر رسول السلطان

يفر بونه له

معنى الاستدراج

او غيره ك

النبي هذا اى بطلان دالة المعجزة خلف اى بط لانه ح لم يظهر صدق النبي فلم يلزم
الامة انقياد احكامه فيفوت فايدة البعثة قيل قوله عقلا يشعر ان الكذب
غير جايز له عقلا لكن الحق ان الكذب غير جايز له عادة فان عادته تعم ان لا يظهر
المعجزة على يد الكاذب هذا الوجه الذى ذكر لبيان صدق النبي انما كان فى الامور التبليغية
اى الاحكام الشرعية التى ارسل الله النبي لتبليغها الى الخلايق فايجاب تلك الاخبار
العلم ظ واما فى سائرها اى باقى الاحكام غير الاحكام التبليغية فالوجه اى
الدليل فى الايجاب اى ايجاب خبر الرسول العلم بها اى بالاحكام الغير التبليغية هو
اى الوجه انه الضمير للشان ثبت بالادلة القاطعة عصمته اى النبي عن الذنوب
قيل ذكر فى شرح المواقف اجمع اهل الملل والشرائع على وجوب عصمة الانبياء
عليه السلام عن تعمد الكذب فيما دل المعجزة القاطعة على صدقهم فيه كدعوى
الرسالة وما يبلغونه من الله الى الخلايق اذ لو جاز عليهم التقول والافتراء
فى ذلك عقلا لادى الى ابطال دلالة المعجزة وهو مح انتهى كلامه والاولى
ان يقال جاز عقلا عندنا ان يخلق الله تعه المعجزة على يد الكاذب ثم عندنا
الامور التبليغية وغيرها سواء فى امتناع الكذب عادة وجوازه عقلا
انتهى فلا يكون اى النبي عم كاذبا لان الكذب ذنب لا يحل صدوره عن مؤمن
فضلا عن نبي قيل فيه ان ذكر هذا الوجه ههنا اشارة الى ان الاستدلال فى
سائر الامور يكون مغايرا للاستدلال المذكور فى الامور التبليغية

منظر الوجه بمعنى الدليل

التقول لم

منها

لكن الحق

لكن الحق ان الاستدلال فيهما واحد وهو ما ذكره الشه بقوله انه خبر من ثبت رسالته
بالمعجزة الخ فان هذا الاستدلال يكفي في جميع اخبار الرسول اذا جاء بها
قصدا لا سهوا واما ما وقع سهوا ففيه كلام سيجيء انتهى والاكثر على ان
الانبياء معصومون عن الكذب في الامور التبليغية سهوا والا لبطل دلالة
المعجزة قال الفاضل الجندي عبد الجبار عن المعتزلة دلالة المعجزة فيما تعمد به
واما ما كان بلا عمد فلا يدخل تحت دلالة المعجزة وسيجيء تحقيقه في اواخر عذاب
القبر **قوله فلتوقفه على الاستدلال** قيل اذا تصور مخبره اي مخبر الخبر بالرسالة
كما اذا ظهر المعجزة على يده لم يحتج العلم الحاصل به الى ترتيب هذا النظر الذي
ذكره الشه ولذا قال الفاضل الاسفرائني والظ ان خبر الرسول في افادته العلم
ليس مما يتوقف على الاستدلال بل من قبيل قضايا قياساتها معها فتامل وحاصله
ان من ثبت عنده نبوة النبي عم وتيقن بها وبانه صادق في اخباره لا
محالة حصل من خبره العلم بمضمون ذلك الخبر من غير حاجة الى حركة من النفس
في المعلومات وترتيب المقدمات والقياس الذي ذكرت انما سنح لها ح
دفعه على وجه ملاحظة المقدمات اجمالا كما في المتواترات ولا فرق بينهما الا
بان احدى مقدمتي القياس ههنا وهي ان هذا خبر من كذبه مح استدلالي
فان امتناع كذبه انما يثبت بدليل بخلاف صورة التواتر فان مقدمتي
قياسه معا بديهيتان واجيب بان تصوره المخبر بالرسالة موقوف على الاستدلال

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

الصدق للخبر

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

يقع التيقن بعدم احتمال النقيض داخل
فيه التيقن بعدم احتمال النقيض فيكون ذكر التيقن بعد
عطف عام على خاص والعطف فيه خلاف وقد
يتيقن على ان من صيغ العموم الذي ذكره الاصحاب
ويشمل التيقن بالتيقن ضرورة وجود الجزء في الكل
في الكليات وغيره والمذكور للتيقن نعم اى يشمل التبا
الفاء لما ص ان دلالة عليه اصلا ان
ليس المراد بالعموم عموم الكلي بل
بل عموم الكل لاجزائه ولاشك ان التبا
ليس داخلا في الجزء المطابق وان الكل
يدل على اجزائه
عبد الحكيم

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

قيام قرينة

لا ينحل اصلا

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

ما ذكره

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

اقول مرادنا بكون الادلة النقلية مفيدة للعلم
الذى هو فى غاية اليقين انها مفيدة بعد
ان تحصل العلم بوجوه دلالتها بطريق
القطع ولا شك ان بعد التيقن بجميع الا
مور التى لها دخل فى دلالتها تفيد العلم الذى
هو اقوى من العلم الحاصل بالدليل العقلى
لعدم شائبة الوهم فيه والتيقن بوجه
دلالتها يحصل فى بعض مواضع كما ذكره
فى شرح المواقف تامل عبد الحكيم

ان الادلة السمعية ظنيا
مص

وليس لنا

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

المتواتر ى

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

هو المدرك

في فائدة العلم بسبب
قوم لا تقصر لذتي او بخبر
قوم لا تقصر لذتي او بخبر
على الكذب والاول
يخبر الى ليلة
الاجماع صلاح
الدين

جلبي

اعلم ان هذا ثلث احتمالات احدها ان يكون معناه انه عم آية وحيه
راجعا الى القيد الاول ويكون معناه ان يكون النظر راجعا الى القيد
مدرك كما مر وثانيها ان يكون معناه انه عم آية وحيه راجعا الى القيد
الثاني فيكون النظر راجعا الى القيد الاول ومدرك
الثالث ان يكون معناه انه عم آية وحيه راجعا الى القيد
فان كان المراد الاحتمال الثاني فالجواب
حمل الغير على المصطلح وان كان الاول سواء كان
فلا يصح الجواب بما ذكر الا ان يقال ان كل واحد من
بعيدا او لا بل الجواب ح ما اختاره الشارح
وان كان الثالث فالظاهر ان فهمهم وقبل الاظهر
للجواب ان يكون بانفراده فاسدا ح بالذات
ان قوة العقل قوة للنفس مع غايته ح بالذات
ملكون العقل قوة للنفس مع غايته ح بالذات
عتبار متعلقها معها بالذات وهذا ايضا جواب
على الاحتمال الثاني
فيصل

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

اى العقل بهذا المعنى

قوله وقيل جوهر الخ

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

قوله هذا هو النفس بعينها يعني المذكور هو النفس الناطقة بعينها وهي والقوة العاقلة متغايران في العرف واللغة وهذا القول غير مستقيم لكن قوله يدرك به ظاهر في انه سبب لادراك النفس والنفس هي المدرك لا سبب الادراك قول احمد

تاءمل

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

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

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

اى
فانه قيل القوم قد نقلوا هذا التعليل عن
الفلاسفة لا عن السمنية بل استدرا
اليهم تعليلا آخر وهذا القدر كاف في
التخصيص ههنا قلنا لا يكون ليلزم فالذي
ان السمنية يقولون بوقوع كثرة الا
ان هذا التعليل لعلم وقوع كثرة الا
مختلفا في العلوم المتسقة

العقل باطلا في
ادلته العقلية
مدعياتها

اى المنتظمة الموافقة للمعقول منه

علة القلة اى ترك دليل السمنية اه منه

الاتساق الانتظام ووجه ان يحكم

ه منه
والمراد بالالهيات ما يبحث عن ذات
الله وصفاته

اى قولهم

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

اى على هذا الجواب عن معارضة بعض العلماء ان افادة الالزام لاينافى
الفساد وتقرير حاصله منع الملازمة فى قوله اما ان يفيد شيئا فلا يكون

وما اورد على الرسالة على ما اقتضاه دون الاجتماع
الملزوم بيان الرسالة المحمولة على مسئلة الظن فتخصيص
آخر فالاخصوصية لها بالاذهان منه بخشى
وفيه ان الدليل ان يكون جزئية اجتماعية خصوصا
اذا معلوم ولم تاد رسالته المحمول ان شرط ان يكون
الموجب من الاعراض الذاتية قلت ومن

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

بنفسها اي نفس

يقال تقول عليه اي كذب بهشتي

معنى تقول اي في الكتب الكلامية وقد تقرر فيما بينهم من مقدماتها لا يجب ان يكون صادقة بحر الافكار

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

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

بتحقق

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

لا بد في الدور من شيئين

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

اخذ موضوع

اذا اخذ موضوع الشخصية بعنوان موضوع الكلية لزم ان يكون اثبات المحمول
للموضوع في الشخصية ايضا نظريا فاللازم اثبات حكم هذا النظر المخصوص
من حيث انه نظري اي ملحوظا ومعبرا عنه بعنوان النظر بحكمه اي بحكم هذا
النظر المخصوص من حيث خصوص ذاته ولا خلل فيه اي في هذا الاثبات الدور
ولا التناقض هذا هو تحقيق الحق في هذا المقام اي مقام اثبات النظر
بالنظر من غير لزوم فساد فدع عنك اي اترك عن نفسك خرافات الاوهام
الخرافات الاحاديث المملحة كذا في المغرب والبعض يخفف الراء والبعض
يشددها كذا ذكره بعض الافاضل وفي العناب خرافة اسم رجل من عذرة
استهوته الجن فكان يحدث بما راى فكذبوه وقالوا حديث خرافة
وقال الليث الخرافة حديث مملح كذب وجمعه خرافات **قوله من غير احتياج**
الى تفكر الاولى ان يقال من غير احتياج الى السبب اي جنس سبب العلم
ليلايم قوله باول التوجه لان ما هو اي علم حاصل باول التوجيه لا يحتاج الى
مطلق السبب فما هو باول التوجه يكون اخص مما لا يحتاج الى تفكر فاخر الكلام
لا يناسب اوله في كلام الشارح بخلاف ما حكم بكونه اولى وجعله اي جعل قوله من غير
احتياج الى تفكر تفسير الاول التوجه ليصير آخر الكلام مناسبا لاوله فعلى
هذا يكون اول الكلام اشارة الى المعنى اللغوي للفظ البداهة واخره اعني
قوله من غير احتياج الى التفكر الى المعنى المراد به ههنا بقرينة المقابلة فكانه

مصـ خرافات

قوله لا يحتاج الى مطلق السبب اي لا يحتاج الى السبب هو غير العقل وذلك السبب مثل التجربة والحدس ونظر العقل وغير ذلك وليس المراد انه لا يحتاج الى السبب اصلا اذ العقل هو السبب في الاوليات قطعا منه كمال

قال المراد باول التوجيه ان لا يحتاج الى الفكر لا ان لا يحتاج الى سبب اصلاً
كما هو ظ اللفظ فهذا الجعل وان كان صحيحا في نفسه لكنه لا يلايم تقرير الشه كما ستعرفه
اي تقرير الشه فانه فسر الاكتسابي بالحاصل بمباشرة الاسباب بالاختيار
ثم قال الضروري اذا وقع مقابلا للاكتسابي بالحاصل بمباشرة الاسباب
بالاختيار يفسر بما لا يكون تحصيله مقدورا للمخلوق واذا فسر البديهي بما
لا يحتاج الى فكر وحكم بكونه ضروريا فيكون الضروري مع كونه مقابلا للاكتسابي
اعم منه من وجه فلا يحصل التمايز التام بين القسمين المذكورين قال بعض
الافاضل وكذا لا يلايم ظ قوله فانه بعد تصور معنى الكل والجزء لا يتوقف
على شيء لكن لو لم يجعل تفسيرا له لكان مستدركا محضا مع ان الظ من مقابلتها
ما ثبت بالاستدلال كونه مقابلا للاستدلالي فيجب ان يكون تفسيرا له فتامل
وبهذا ظهر فساد ما ذكره بعضهم من انه يمكن حمل التفكر على المعنى اللغوي حتى لا
يشمل ما سوى الاوليات من الاحكام ويؤيده المثال **قوله فهو ضروري** الظ
المتبادر من عبارة المص حيث ذكر الضروري في مقابلة الاكتسابي والظ
من تقرير الشه ان الضروري المذكور في هذا المقام في مقابلة الاكتسابي هذا
بالنظر الى عبارة المص وقوله بمعنى الحاصل بمباشرة الاسباب بالاختيار بالنظر
الى تقرير الشه يعني ان الظ من عبارة المص ان الضروري في هذا المقام في مقابلة
الاكتسابي ويستفاد من تقرير الشه كما سيجيء ان الضروري اذا كان

في مقابلة

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

معنى الالتفات الشريف

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

بانه ح

لكن ح

كلمة ما

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

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

من الآية

يعترض

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

استدلالي

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

حصوله

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

بالعلة ح

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

لا تحقيقي

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

معنى الالهام

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

انه اس

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

بدل بهذا

على ترادف العلم

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

اى ليس

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

القيد

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

منظر ما الفرق بين الجنس والنوع عند المتكلمين

كالقرآن المطلق بجميع المتلو الذي بين الدفتين ولجزئه

النوعية

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

اسطقسات
مصب

مزاج
مصب

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

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

الى ما قالوا

اى لا يعرض لنفسه

الى ما قالوا فى قيام الكل بجزئه من ان هذا الجزء الذى هو المحل لا يقوم بنفسه فقيام
الكل به باعتبار باقى الاجزاء فيلزم ان لا يكون العارض بتمامه عارضا والاحسن
فى الجواب ما ذكره الفاضل الجندى من ان معنى قيام العين بذاته هو التحيز بنفسه بان لا
يكون فى عروض التحيز له واسطة فى العروض وتحيز المركب المذكور ليس اوليا بل بواسطة
الجزء الذى هو العين على ان الوحدة معتبرة فى المقسم والمجموع المركب من القسمين
خارج عن المقسم على ان السرير عندهم عبارة عن الجواهر المخصوصة المركبة على وضع
وهيئة مخصوصة من غير ان يكون الهيئة داخلة ومقومة اذ الهيئة التأليفية
امر اعتبارى غير موجودة فكيف يكون جزءا من الموجود وعلى تقدير الجزئية فا
لمجموع امر اعتبارى خارج عن المبحث **قوله هو وجوده فى الموضوع** اى ليس امرا
آخر بل وجوده فى نفسه عين وجوده فى الموضوع وقيامه به اى قيام العرض
بالموضوع فى المواقف معنى وجود العرض فى الموضوع ان يكون وجوده هو
وجوده فى الموضوع وفى شرحه اى بحيث لا يتمايزان فى الاشارة الحسية كما فى تفسير
الحلول وقد يتوهم من هذه العبارة ان وجود السواد فى نفسه هو وجوده
فى الجسم وقيامه به وليس بشىء اذ يصح ان يق وجد فى نفسه فقام بالجسم
ولا يخفى ان امكان ثبوته فى نفسه غير امكان ثبوته لغيره وفى شرح المقاصد اورد
هذه العبارة وذكر فى تفسيره اى بحيث يكون الاشارة الى احدهما اشارة
الى الآخر فعلى هذا لا يرد على الشارح ما اورده الفاضل المحشى لكنه لم يلتفت الى

لان بحثنا فى العالم وهو موجود والمقسم معتبر فى الاوضاع
ان قام بذاته عين والا عرض ومعنى القيام بالذات ان
لا يكون واسطة فى العروض لتحيزه وعدم القيام بالذات
فى نفسه
لا يمتازان بخلافه
فلا محذور
اصلا
تأمل

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

انما المفيد له

انما المفيد له هو قوله ولا يخفى ان امكان الخ فهو دليل مستقل على المط ولان امكان ثبوت
شيء في نفسه غير امكان ثبوته لغيره فكيف يتحد الثبوتان كذا في شرح المواقف
وفي حواشيه ولا شك ان المغايرة بين الامكانين يستلزم المغايرة بين الثبوتين
والا لزم عدم المغايرة بين الامكانين هذا وفي بعض الحواشي فيه ان تغاير
الامكانين مبني على تغاير الممكنين الذين هما الثبوتان ههنا وهو اول المسئلة فافهم

تغاير الامكانين ينبئ عن تغايراه

منظر الامتدادات للجسم

قوله اعني الطول والعرض والعمق بمعنى البعد اي الامتداد المفروض اولا
والمفروض ثانيا والمفروض ثالثا نشر على ترتيب اللف فالطول هو الامتداد
المفروض اولا كيف ما فرض سواء كان اطول الامتدادات اولا وقد يق للامتداد
المفروض الواحد مطلقا من غير ان يعتبر معه قيد ويق لاطول الامتدادين
المتقاطعين في السطح وهذا هو المشهور فيما بين الجمهور واما العرض
فهو الامتداد المفروض ثانيا وقد يعتبر التقاطع على قوايم للبعد المفروض اولا
وقد يق على السطح وهو ما له امتدادان وقد يقال للامتداد الاقصر واما
العمق فهو الامتداد المفروض ثالثا وقد يعتبر فيه التقاطع للاولين على
زوايا قايمة ويقال للثخن وهو حشو ما بين السطوح اعني الجسم التعليمي ويق
للثخن باعتبار نزوله ويسمى الثخن ح باعتبار صعوده سمكا وبهذه الاعتبار
يق عمق البئر وسمك المنارة قال الفاضل البحر ابادي هذا بناء على امكان
وقوع الثالث على الملتقى وعدم اشتراط كون الابعاد على زوايا قائمة فاذا ضم

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

يخالف كلام

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

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

فهو حادث

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

الهيولى ص

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

والقلة في

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

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

بان يكون

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

مصـ النقطة

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

من المخيلات

مصنف الجسم المخروطي

وكذا السطح الذي في جانب قاعدته ينتهي الى تلك النقطة عندهم

منظر المركز

وغيرها

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

قول الشارح نعم في اثبات جوهر الفرد نجاة عن كثير من ظلمات الفلاسفة اقول في هذا المقام مطالب الاول في بيان وجه كون الجوهر الفرد نجاة عن كثير من ظلمات الفلاسفة الثاني في بيان اثبات الهيولى والصورة كيف يؤدي الى قدم العالم السموات وامتناع [illegible] فلان القول [illegible] لكون الصانع فاعلا بالاختيار لا بالايجاب لما ثبت ان الجوهر متحيز وكل متحيز حادث فالجوهر حادث وكل حادث مستند الى الفاعل بالاختيار فثبت ان الجوهر مستند الى الفاعل بالاختيار واما الثاني فلان الهيولى التي هي المادة قديمة عندهم بناء على انها لو لم تكن قديمة لاحتاجت الى مادة تقرر عندهم من ان كل حادث مسبوق بمادة فيلزم التسلسل وهو محال فثبت انها قديمة والمادة لا تخلو عن الصورة الجسمية والنوعية لما تقرر في موضعه فيلزم قدم الجسم المستلزم لقدم العالم المستلزم لكونه موجبا بالذات وكون حشر الاجساد ممتنعا لكونه مبنيا على عدمها المنافي لقدم العالم واما الثالث فلان اصول الهندسة مبنية على نفي الجوهر الفرد ولنذكر عدة منها انه يمكن لنا ان نعمل على كل خط مثلث متساوي الاضلاع ولا يتصور ذلك في الخط المركب من جزئين الا ان يقع جزء على ملتقى الجزئين فيوجب انقسام المثلث المنافي لثبوت الجوهر الفرد ومنها ان كل زاوية قائمة يمكن تنصيفها فيلزم تجزي الجزء الذي هو ملتقى خطي الزاوية المستلزم لانتفاء الجوهر فاضل

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

قوله

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

العرض

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

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

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

الايجاب فى فصل

بالايجاب

بالايجاب ولا يخفى بعده عن السوق على ما يحكم به الذوق ان قلت يجوز ان يستند
الحادث الزماني الى القديم بالايجاب بشروط متعاقبة لا الى نهاية في جانب
الماضي كما قال الحكماء الحادث يستند الى الموجب القديم بناء على توقف وجوده
على استعدادات غير متناهية فلا يلزم قدمه اي لا يلزم من الاستناد الى القديم
بالايجاب قدم المستند فانه يجوز ان ينتهي الشروط فيما لا يزال فيحدث الحادث
فيه فلا يكون المستند الى الموجب القديم قديما البتة قلت يبطله اي الاستناد
بالشروط الغير المتناهية او تعاقب الشروط لا الى نهاية او عدم تنافي الشروط
برهان التطبيق كما سيجيء تقرير البرهان نعم يرد على قوله المستند الى الموجب
القديم قديم ان يق لا نم ذلك اذ يجوز ان يستند القديم الى القديم بشرط
القديم المستند الى القديم بامر عدمي يكون عدمه ازليا كعدم حادث وعند
وجود ذلك الحادث زال المستند الى القديم لزوال شرطه اي شرط ذلك
المستند في استناده وهو عدم ذلك الحادث لا لزوال علته القديم اي المستمرة
فانه مح والسوق يقتضي ان يق لا لتخلفه عن علته التامة القديمة قال الفاضل
الجندي ولك ان تقول ان ذلك الشرط العدمي لا يخ ان يستند الى الواجب
الموجب بالذات او بواسطة الشرايط العدمية لا الى نهاية او الى الممتنع
بالذات واياما كان يمتنع زوال عدم الحادث بطريان وجوده اما على الاول
والثالث فظ واما على الثاني فلان زواله لا يتصور الا لزوال تلك

مستمر

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

الى اباد

قوله يرد عليه ان ما حدث آه يعني يرد على ظاهر هذين التعريفين على ما ذهب اليه البعض من ان الحركة والسكون عبارة عن مجموع الكونين ان ما حدث في مكان واستقر فيه آنين ثم انتقل منه في الآن الثالث الى مكان آخر لزم ان يكون مجموع كون ذلك الحادث في الآن الثاني جزءا من الحركة والسكون فان هذا الكون مع الكون الاول يكون سكونا ومع الكون الثالث يكون حركة فلا يمتازان بالذات بمعنى ان يكون الساكن في آن سكونه اعني الآن الثاني شارعا في الحركة وذلك مما لا يقول به احد وبما حررنا لك اندفع ما قيل ان مقصد المحشي من قول الشارح وهذا معنى قولهم الحركة كونان آه ان الكلام ليس على ظاهره بل محمول على المسامحة والمراد ما ذكره فلا يرد عليه ما اورده المحشي بقوله ويرد عليه آه لان مقصد المحشي بيان سبب حمل هذين التعريفين على خلاف الظاهر بانه يرد على ظاهرهما الاعتراض والحق ما ذكره الشارح فلذا حملهما عليه لا انه يرد على تقدير حملهما على ذلك واندفع ايضا ما قيل ان اشتراك الشيئين في جزء لا يستلزم عدم تمايزهما بالذات على الآخر وان اراد بالامتياز الذاتي الامتياز بنفس الذات لا بالجزء فذلك غير واجب في الحركة والسكون ولا تصريح منهم به اذ ليس المراد بعدم تمايزهما بالذات ان ليس بينهما تمايز بحسب الحقيقة بل انما لا يتمايزان بحسب الوجود الخارجي بان يكون تحقق كل منهما في الخارج ممتازا عن الآخر فانه يلزم ح ان يكون الشيء في الآن الثاني متصفا بالحركة والسكون معا وذلك مما لا يقول به احد منه ملا عبد الحكيم من نفسه

البحرابادي لكن فيه لزم يرد السكون بعد الحركة ويمكن ان يق المراد المسبوقية لكون آخر بلا واسطة فتدبر وفي بعض الحواشي نعم يرد انه يصح ان يكون الكون الواحد سكونا وهو خلاف قولهم الحركة كونان في مكانين كونان في مكان واحد قوله الحركة كونان الخ يرد عليه اي على ظاهر هذا التعريف ولا على ما ذكره الشارح فلا ورود لرجوعه الى ما ذكره بقوله وهو الحق ان ما حدث في مكان ولبث فيه الآن الثاني وانتقل الى آخر في الآن الثالث لزم ان يكون كونه في الآن الثاني في المكان الاول جزء من الحركة والسكون معا فانه جزء آخر من السكون وجزء اول من الحركة فلا يمتازان اي الحركة والسكون اي لا يمتاز كل منهما من الآخر بالذات بل بالعارض وبما عرفت من ان هذا الاعتراض على ظاهر كلام القوم دون التحقيق الذي اشار اليه الشارح بقوله وهذا معنى قولهم الخ ظهر فساد ما ذكره الفاضل البحر حيث قال قوله وهذا معنى قولهم الحركة كونان الخ يعني ان الكلام في التعريفين على المسامحة والتحقيق ما قدمنا وبهذا سقط ما قيل ان ما حدث في مكان وانتقل الى آخر في الآن الثالث الخ ثم قال هذا الفاضل ثم ان ما ذكره على تقدير تسليمه لا يوجب عدم الامتياز بالذات فان اشتراك شيئين في جزء لا يستلزم عدم امتياز كل منهما عن الآخر بآخر كما لا يخفى وان اراد بالامتياز الذاتي الامتياز بنفس الذات لا بالجزء فذلك غير واجب في الحركة والسكون ولا تصريح منهم به نعم لو قال هذا القائل

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

قيل ذهب

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

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

قال قره كمال هذا ممنوع فان جواز الزوال لا يستلزم سبق العدم بل يستلزم امكان العدم

لا عرضيا

مصـ الامكان الوقوعي

اما الكواكب

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

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

النفوس

مصـ النفوس المجردات

عصا تفسير للملائكة

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

مصـ انقسام الحال والنقطة

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

حاصله

حاصله

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

انقطاع فی مرتبة من المراتب فی جانب الماضی کما فی استمرار وجود المطلق فیأخذ ایضا
حکمها ای حکم تلک الجزئیات وهو کونها بحیث لا بدایة لها یعنی القدم ولما کان
یرد علیه ظاهرا انه یلزم اتصاف المطلق بالمتقابلات بحسب الجزئیات المختلفة وایضا لو صح ما
ذکره اللقانی من انه لا یتصور قدم المطلق مع حدوث کل من الجزئیات لزم ان لا یوصف
نعم ابدا بکسر الجیم جمع جنة بعدم التناهی وللاستمرار اذ لا یتصور عدم تناهی
المطلق مع تناهی کل فرد اذ هو مثل قدم المطلق مع حدوث کل فرد قال الفاضل
الجندی وفیه ان معنی عدم تناهی نعم ابدا عدم الانقطاع والوقوف عند حد لا یمکن ان
یوجد بعده نعم اخری بل کل مبلغ یوجد منها یمکن ان یوجد بعده من غیر ان
ینتهی الی حد لا یوجد بعده وان کان الموجود منها فی کل مرتبة متناهیا لا بمعنی
ان الموجود منها غیر متناه کما فیما نحن فیه والتعابل والتنافی بین التناهی وعدم
التناهی بالفعل دون عدم التناهی بمعنی لا تقف عند حد والوقف بین فلیتامل
انتهی کلامه وانت خبیر بان عدم التناهی فیما نحن فیه ایضا بمعنی لا تقف عند حد
کما صرح به هذا الفاضل نفسه فی صور تلک الحاشیة وکانه لذلک امر بالتامل والاصوب
ان یجاب عن الاعتراض المذکور فی الشرح بتناهی الجزئیات بناء علی برهان التطبیق
وحاصله ما ذکره الفاضل الجندی حیث قال والحق فی الجواب ان یستدل علی بطلان
عدم تناهی الجزئیات فی کل مادة دخلت تحت الوجود بالفعل ولو علی سبیل التعاقب
برهان التطبیق کما هو المشهور فان المتکلمین لم یشترطوا فیه الا الوجود ولو

بالحدوث والقدم وهما متقابلان فلا یرفعه قال ولا استحالة فی اتصاف المطلق

الاجتماع

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

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

فتدبر انتهى

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

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

اوح

وليس يلزم

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

جملة العالم يكون حادثا لما مر من ان العالم حادث بجميع اجزائه واذا كان حادثا
لا يكون محدثا للعالم ومبدأ له والمقدر خلافه وكونه على هذا طريقة الحدوث ط

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

مصنف

وابطال ص

ومقصد صاحب

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

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

يعني انهم يقولون ان ثبوت الصانع ووجوده
مفتقر على ابطال التسلسل وليس كذلك بل ابطال
التسلسل مفتقر على وجود الصانع صح

الواجب مع

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

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

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

في ى

ههنا ى

الناطقة

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

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

بالطرف

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

لانسياق — لانطباق

وهما

العنان

فلا ينطبق ك

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

يوجد في

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

والا يلزم عدم تناهي الجزء وهو مح بالبرهان هن

وهو مشروطات لا يمكن تحقق المشروط بدون الشرط بحر

لا يخفى ان الحركات الفلكية متناهية عند المتكلمين بسبب المتحرك وهو الفلك لانه حادث عندهم فلا يحتاج تناهيها الى هذا البرهان الا ان يقال انه الزام على الحكماء ح

الفلكية اذا حركة بمعنى التوسط عندهم هى الحالة البسيطة المستمرة الباقية وهى
شخص واحد لا تعدد فيه اصلا واما حركة بمعنى القطع لا وجود لها فى الخارج بل فى
الذهن فلا يجرى البرهان فيها اليه قوله فانه الضمير للشأن ويحتمل الرجوع الى
السلسلة بتكلف ينقطع اى السلسلة بانقطاع الوهم فان الذهن لا يقدر
على ملاحظة غير المتناهى تفصيلا تمزج نسبة الملاحظة الى معموله اى من حيث التفصيل
ويحتمل النصب على المصدرية اى ملاحظة تفصيلا لاحال كون الامور الغير
المتناهية مجتمعة فى الوجود الخارجى او الوهم لان ادراك الامور بطريق التفصيل
لا يتصور الا بان يدرك كل واحد منها فى زمان لا يدرك غيرها فى ذلك الزمان
وذلك لان فى العلم التفصيلى يجب الالتفات والتوجه ولا يمكن توجه النفس فى زمان
واحد الى امرين كما تقرر فى محله ويشهد به الوجدان فملاحظة امور غير متناهية
تفصيلا فى زمان واحد كما يقتضيه وصف الاجتماع غير ممكن ولا يقدر النفس
اليه على ملاحظة غير المتناهى تفصيلا متعاقبا اى حال كون الامور الغير المتناهية
متعاقبا فى الوجود الخارجى او الوهمى غير مجتمع فيه لانه لا يمكن ملاحظة الامور
الغير المتناهية تفصيلا بطريق التعاقب الا فى زمنة غير متناهية ولما كان الذهن
حادثا لم يقدر على تلك الملاحظة فينقطع ملاحظة الامور والتطبيق بينها
فى حدٍ ما البتة فيلزم انقطاع السلسلة لابتنائها على ملاحظة الوهم ولو
سلم عدم الانقطاع اى عدم انقطاع الذهن وتطبيقه بين الامور بان يكون فى

الذهن

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

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

الحديثة لي

الى دفعه

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

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

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

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

وكذا

وكذا توهم حمل الجزئي الحقيقي على شيء مع دفعه اي دفع توهم الاستدراك آت في
قوله تعالى قل هو الله احد وفي بعض الحواشي هذا على تقدير ان يكون هو ضمير الشأن
والله احد جملة من المبتداء الخبر خبره وفي الكشاف عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما
قالت قريش يا محمد صف لنا ربك الذي تدعونا اليه فنزلت يعني الذي سألتموني
عن وصفه هو الله احد واحد بدل من قوله الله او على هو احد وعلى هذا التقدير لا
يأتيان هو ظه انتهى كلامه وكان وجهه انه اذا جعل الله مبتداء فلا حاجة الى تأويله
فيكون جزئيا حقيقيا فيلزم الاستدراك واما اذا جعل الله خبرا عن هو والجزئي
الحقيقي لا يصح جملة فيجب تأويله بالواجب ونحوه فلا استدراك كما لا يخفى فتأمل
يمكن ان يكون اشارة الى الاحتمال المذكور في الكشاف قوله ولو امكن آلهان
اي صانعان قادران على الكمال بالفعل او بالقوة هكذا في كثير من النسخ ولم يوجد
في بعض النسخ قوله بالفعل او بالقوة وكان فائدته انه لو ابقي على اطلاق
الكلام لتبادر الفهم الى الصنع بالفعل فيكون الترديد في الاستدلال قبيحا فافهم
واذا كان المراد بالآلهان صانعان قادران فلا يرد على تقرير البرهان احتمال
ان يكون احد الواجبين صانعا قادرا وان يكون الآخر بخلافه اي بخلاف هذا
الواجب يعني لا يكون صانعا قادرا بل يكون موجبا بالذات او يكون بحيث ليس من شأنه
الايجاب ولا الاختيار وهذا هو المراد بالتعطيل ههنا كذا قيل وحاصل السؤال
ان المدعى وحدة الواجب والدليل لا يفيد الا وحدة الصانع وحاصل الدفع ان

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

مثل العالم
مصـ الفرق بين ايجاب الصفة وغيرها

بايجاب الله تعه

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

يقتضي ظن كونه

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

ذاته من

ذاته من وجوده فاما ان يحصل مقتضى كل من الذات والارادة وهو محال لانه يلزم
ح اجتماع النقيضين ومع ذلك يلزم سلب وجوده من ذاته تعم من ذلك علوا
كبيرا اولا يحصل احدهما فيلزم العجز او تخلف المعلول عن علته التامة وقريب
من هذا ان يقال لو فرض تعلق ارادته ببقاء جسم ممتد في الجهات الثلث وتعلق
ارادته ايضا بافناء نجز ذلك الجسم مع بقائه فاما ان يحصل المرادان معا فيلزم
خلو الجسم عن التحيز ممتدا في الجهات الثلث اولا يحصل احدهما فيلزم العجز وقس
عليه نظائره وهي كثيرة هذا وانت خبير بان الجواب بمنع المحال بالفرق كما ذكره الفاضل
الجندي وقد عرفته آنفا فالنقض موجه لكن له جواب صحيح كما هو شان اكثر النقوض
فلا وجه لقوله عمم لا وجه لايراد النقض بامثال ذلك البحث الثاني الحل اي النقض
التفصيلي وهو اي الحل ان عدم القدرة على شيء بناء على الامتناع بالغير
ليس بعجز وانما العجز عدم القدرة على الممكن الصرف الذي ليس جهة امتناع اصلا
فانه تعم لا يقدر على اعدام المعلول مع وجود علته التامة مع ان العجز عنه تعم
منتف قطعا ولو كان عدم القدرة على الممتنع بالغير عجزا لزم ع ٥ تعم بسبب
عدم القدرة على اعدام المعلول المذكور هنا ولا شك ان ارادة احد المتباينين
وجود شيء مثلا تحيل عدمه اي يجعل عدم ذلك الشيء محالا فيكون ممتنعا بالغير
فلا يلزم العجز بسبب عدم حصول مراده الآخر وحاصله منع لزوم العجز على تقدير
عدم حصول احدهما وهو مقدمة معينة من مقدمات الدليل المذكور فمنعها يكون

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

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

اقسام التقابل اربعة

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

بين المرادين

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

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

الشه حركة

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

للجواب السابق فافهم قال الشارح في شرح المقاصد قال بعض الافاضل وههنا برهان
آخر ليس برهان التوارد وربما يحمل الا انه عليه ثم ذكر ما ذكره الشارح ان اريد بالفساد
في قوله تعالى لفسدتا عدم التكون بالفعل فتقريره اي تقرير البرهان المستفاد
من الآية ان يق لو تعدد الاله لم يتكون السماء والارض اي العالم المشاهد
لان تكونهما اما لمجموع القدرتين بان تكون قدرة كل اله علة ناقصة والمجموع
علة مستقلة تامة او تكونهما بكل منهما اي بكل من القدرتين بان يؤثر فيه
كل قدرة على الاستقلال او تكونهما باحدهما اي باحد القدرتين بان يكون
هو علة مستقلة والكل بط اي كل واحد من الاحتمالات الثلث بط اما بطلان
الاحتمال الاول فلان من شان الاله كمال القدرة وعلى الاحتمال الاول قدرة
كل منهما ناقص واما بطلان الاحتمال الثاني فلامتناع توارد العلتين
المستقلتين على المعلول الواحد الشخصي وعلى الاحتمال الثاني كل جزء من
اجزاء العالم واحد شخصي معلل بالمعلتين المستقلتين واما بطلان الاحتمال
الثالث فلانه يلزم ترجيح بلا مرجح اذ صلاحية المبدائية مشتركة بينهما
كما ان الحاجة مشترك بين الممكنات فاحتاج بعضها في وجودها الى احدهما
دون الآخر قلت حاجة خصوصية المعلول الى خصوصية العلة ضرورية
كذا ذكره بعض الافاضل ويرد عليه ان الترديد اما على تقدير التمانع الفرضي
اي مبني على فرض التمانع فح يرد منع الملازمة التي في قوله لو تعدد الاله لم يتكون

المستقلتين

ترجح بلا مرجح فان قلت
هو محتاج الى مطلق المبدا
وتاثير احدهما بمجرد اختياره
دون الآخر

السماء والارض

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

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

الآلهة

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

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

بل الوجود

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

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

وقد حرر

وقد حرر الفاضل الجدي الشبهة على هذا الوجه لكنه لا يساعده كلام الله كما لا يخفى

قوله من غير دلالة على تعين زمان ولو سلم الدلالة اى دلالة كلمة لو على تعين الزمان

الحاضر ليتم المقصود وهو نفي التعدد في جميع الازمنة ايضا اى كما انه يتم اذا لم يسلم ان

الحادث لا يكون الها يعني ان اللازم على هذا التقدير انتفاء التعدد في الحاضر فلو ثبت

التعدد في الآن يكون انه يقع التعدد حادثا البتة والحادث لا يكون الها فيتم المقصود

قوله لكنه اى الحكم بالترادف بين الواجب والقديم ليس مستقيم للقطع بتغاير

المفهومين اى مفهوم الواجب والقديم فان الواجب هو الذى يكون وجوده

من ذاته ولا يحتاج الى شيء اصلا والقديم هو الذى لا اول لوجوده فقد ما المتكلمين

يريدون بالترادف التساوى بحسب الصدق لا الاتحاد في الموضوع له على ما هو

المتعارف بين المتأخرين ويوهم اطلاق الترادف وارادة التساوى انه قال

الامام ابو المعين النسفي ره في التبصرة الايمان والاسلام من قبيل الاسماء المترادفة

وكل مؤمن مسلم وبالعكس اى كل مسلم مؤمن ثم اى بعد الحكم بالترادف بين

كل منهما اى من الايمان والاسلام مفهوما على حدة فيكون مراده بالترادف التساوى

قال الشيخ الشهيد لا يعد قدماء المتكلمين يريدون الى آخر كلام المتن ثم قال لنا نقول

ذكر صاحب النهاية في شرح التمهيد لا نسميه تعريفا صحيحا وان كانت الالفاظ غير

منتقية ولا طيبا وان كان معناه شافيا واما واجب الوجود والقديم فهما اسمان

مترادفان من كل وجه فكان جواز الاطلاق في احدهما جوازا في الآخر فكانا

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

المعترض الفاضل الجندي منه

وهذه العقيدة

وهذه العقيدة جهالة بينة اى واضحة بما سبق ان كل صفة محتاجة الى موصوفها
وكل محتاج يتعلق وجوده بايجاد شيء على ما تقرر عندهم واعترض عليه بان مراد الشه
ان المحدث ما يتعلق وجوده بايجاد غيره والصفات ليست غير الذات فلا يكون محدثا
فالآخر بمعنى الغير ولا يلزم منه ان لا يتعلق وجود الصفة القديمة الى شيء اصلا حتى
يلزم الجهالة نعم يلزم على ظه كلامهم ولا يذهب عليك ان الظه ان مراد الفاضل المحشي
الاعتراض على ظه كلامهم فان هذا التاويل مستفاد مما نقل عنه في الحاشية السابقة
وقد عرفته وان قالوا في دفع هذه الجهالة كلامنا حيث قلنا صريحا او ضمنا القديم
لا يتعلق وجوده بايجاد شيء انما هو في القديم بالذات او الصفة ليست كذلك
اى قديمة بالذات لم يصح حكمهم بوجوب وجود الصفات وايضا الظاهر من القديم بالذات
ما يقابل القديم بالزمان فهو يرجع الى قول الحكيم ما سيذكره الشه قوله باقية ببقاء
هو نفس تلك الصفة اعترض عليه بان قيام العرض بالعرض غير جائز عند اكثر
العقلاء غير الفلاسفة ولهذا حكموا بعدم بقاء الاعراض واحتجوا عليه بانها لو بقيت
لكانت متصفة ببقاء قايم بها والبقاء عرض فيلزم قيام العرض بالعرض
فلو تم هذا الوجه المذكور في بقاء الصفة لاصل استدلالهم بعدم بقاء العرض
فلدفع ذلك قال واما الاعراض فبقاؤها غيرها لانفكاكه اى البقاء عنها اى عن
الاعراض حال الحدوث فهذا الوجه لا يجري في بقاء الاعراض بخلاف الصفات
فانها لقدمها لا ينفك عنها صفة البقاء لكن يرد ان البقاء مضاف الى الصفة

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

تفصيله

تفصيله في الشرح والحاصل انه ان اراد المشايخ بكون البقاء نفس الصفة الايجاد
بحسب الوجود الخارجي فلم لا يجوزوا النفسية بهذا المعنى في الاعراض ولم يقولوا
الاعراض باقية ببقاء هو نفس الاعراض بمعنى انه لا يمتاز عنه في الوجود الخارجي حتى
لا يلزم تجددها اي تجدد الاعراض وعدم بقائها بناء على هذا الدليل الذي مداره على
نفي قيام المعنى بالمعنى والا فلهم ادلة اخر على نفي بقاء الاعراض فمع تجويز النفسية
بهذا المعنى القول بتجددها لازم نقل عنه هذا هو المعنى بالنفس لكن لم يجوزوا النفسية
بهذا المعنى في الاعراض لان بقاء الشيء زائد على وجوده انتهى الظ لان بقاء العرض
معنى زائد على وجوده ويعد فيه تامل لان الزيادة لا ينافي النفسية بهذا المعنى وايضا
لا يكفي مجرد الزيادة في لزوم الفساد بل لا بد ان يكون ذلك الامر الزائد موجودا على
ما سيجيء قوله بان محدث العالم على هذا النمط الخ يعني ان تصور الواجب بعنوان
انه اي الواجب محدث لجميع ما سواه من العالم على النمط اي الطريق البديع اي المحدث
لا على مثال كذا في حواشي شرح التلخيص وعلى النظام المحكم الذي لا يرى في خلقه من
فطور لجعل الحكم بثبوت هذه الصفات له اي الواجب بديهيا كما يحصل تصور العالم
بعنوان انه متغير الحكم بحدوثه بديهيا في بعض الحواشي يعني انه لما علم مما سبق
ان الواجب الذي احدث العالم الذي هو جميع ما سوى الله تعالى فاذا تصور بعنوان
انه محدث لجميع ما سواه علم ثبوت هذه الصفات المذكورة له تعالى بالبديهية وقيل
حاصله ان ههنا قياسا مؤلفا على هيئة الشكل الاول وهو ان يقال ان الواجب هو

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

من الممكنات

حدوث ما

حدوث ما ثبت وجوده واثبت ان الايجاب نقصان يتم ايضا لكن فيه ايضا تامل كما
سبق ثم ان الاعتبار النمط البديع والنظام المحكم في الاستدلال له اي لذلك
الاعتبار مدخل في بديهية الحكم بالاتصاف بهذه الاوصاف يعني لهذه المدخلية
اعتبر النمط البديع والنظام المحكم والا اي ان لم يعتبر مدخلية في بداهة الحكم
فيمكن ان يستدل بحدوث العلم على القدرة والاختيار اي ان صانع العالم قادر
مختار اذ لو كان فاعلا بالايجاب لزم قدم العالم لما سبق من ان المستند الى
الموجب القديم قديم ضرورة امتناع تخلف المعلول عن العلة وكل قادر عالم
حي لان تعلق القدرة لا يكون بدون القصد وهو يستلزم العلم بالمقدور
والعلم لا يكون بدون الحيوة على ما سيجيء من ان الحيوة صفة توجب صحة
العلم فظ كلام الشه يعم السمع والبصر يعني ان ظ كلام الشه في الاستدلال على
هذه الصفات ان الدليل المذكور يشمل ثبوت السمع والبصر لكن فيه اشكال
اذ في دلالة الاحداث على وجه الاتفاق اي هو مدار هذه الدليل عليهما
اي ثبوت السمع والبصر لمحدث العالم على الوجه المذكور تامل اذ يجوز
ان يصور مثل هذا من غير سمع وبصر اذ علمه بالمسموعات والمبصرات كاف في
تحقق هذا النظام ورد هذا بان صدور الافعال المتقنة المتعلقة بالمبصرات
يدل على البصر واجابة الادعية واظهار الافعال على طبق طلب الحاجات
يدل على السمع وبهذا يندفع ما ذكره بعض الافاضل من ان السمع والبصر لا دلالة

عليهما من هذه الجهة بل ثبوتهما بالسمع او بان ضده بهما من النقايض فان قلت
لا يدل ما ذكره الا على قادرية وعالمية مثلا واما ان لهما مبادي موجودة غير ذاته تعالى
قائمة بذاته على ما هو المذاهب فلا قلت هذا القدر هو المقصود بالبيان في هذا
المقام واما اثبات المبادي فسيجيء من بعد قوله وهذا مبني على ان بقاء الشيء معنى
زائد على وجوده وايضا مبني على ان هذا الزائد امر موجود في نفسه حتى يكون
الزائد عرضا فيكون قيامه بالعرض محالا في شرح المواقف لا نزاع في وصف
الاعراض بالامور الاعتبارية انما الكلام في وصفها بامور موجودة وهو
اي كون هذا الزائد موجودا ممنوع ايضا كما ان كونه زائدا ممنوع والحاصل ان ما ذكره
الشارح غير كاف في المقام بل لا بد من انضمام ما ذكرنا قال الفاضل البحرابادي المعنى ما
يقابل الذات والوجود ماخوذ في مفهومه كما في العرض على ما فهم من قوله لان
قيام العرض بالشيء الخ فالمنع المذكور اولا في المعنى متعان فتامل انتهى كلامه
وانت خبير بان في دلالة كلام الشارح على اعتبار الوجود في مفهوم المعنى تامل
كما قال الفاضل الاسفرايني المراد بكون بقاء الشيء معنى زائدا على وجوده انه
زائد عليه في الوجود لا في مجرد المفهوم والا فما ذكره من الحق لا يفيد نفي الزائد
في المفهوم ولا سبيل الى انكارها فالفاضل المحشي لم يزد على الشرح شيئا قوله
كما في اوصاف الباري تعالى ان تفسير القيام بالتبعية في التحيز غير مطرد اي
غير جائز في اوصاف الباري تعالى وحاصله انه غير شامل لها فلا يكون جامعا

بخلاف التفسير

مطلب التنبيه

كلام المحشي يدل على ان هذا المنع ليس مندرجا
في عبارة الشارح وليس كذلك فان المعنى
ما يقابل الذات لا يطلق الا على الامر الموجود فالمعنى
هذا مبني على ان بقاء الشيء امر موجود زائد على وجوده
وفي قوله والحق ان البقاء اشارة الى كلا المنعين
اذ كونه عبارة عن عدم الزوال يدل على انه امر عدمي
ليس بموجود وكونه حقيقة الوجود بالنسبة الى
الزمان الثاني يدل على انه هو الموجود لكن العقل
باعتبار النسبة الى الزمان الثاني يعبر بالبقاء
اللهم الا ان يقال المقصود من تصريح ما في علم ضمنا
في كلام الشارح عبد الحكيم من نفسه

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

واعلم ان لفظ النقض اذا اطلق يشار ذهنه
النقض الاجمالي بناء على العرف وكذا لفظ
واما اذا قيد بالاجمالي يكون لفهم النقض الاجمالي
واذا قيد بالتفصيلي يكون لفهم النقض التفصيلي
لهذا فهم فيطلق في العرف على النقض التفصيلي
وكذا لفظ النقض في الاجمالي والمعارضة
والتوارث

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

العقل ببقائها

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

منظر وجود العرض عين ذاته

منظر مع الواجب وجوده

خلاف المعتزلة
اطلاق الاسم على الله تعم توقيف عندنا

الفرق بين الصفة والاسم

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

خالق الودة

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

مصنف تعريف الطب

بدانكه سماع ابن سينا كه تعريف طب بعلم بوقوف صفات بدن
سماع واذن شارح اطلاق اسمي كه در شرح اطلاق ما ذكر
باريابي تعم ايده وازا اطلاق ما يايه كرد واز پيش
خود بحكم عقل نامي بنايه بنا ذكر چه ردد واسم
بكر يعني باشد متقدد الهو تعم عالم كونيه طب
وجواد كونيه نبي وشفا كونيه طب وخنا
امام محمد ع الى انست كه اطلاق اسما بعقل بطريق
توهيم جايز است اما بطريق اين سخن بنا دارد كه
كونيه متصف بصفات حق تخلق باخلاق حق
تعم ميكرد در شرح اورد نه واز ميكونيد
صفات وي سخن تصف بوجوه شارح وي تعم بود وليس
تجميع وجوه شارح وي تعم حال كونيه
حق مناسب اراد
بر ان اطلاق توان
بر الحاق كرح

والسنخ فانهما مرادفان مع وجود الاذن باطلاق الجواد دون السنخ وفيه ان للمانع
منع الترادف فى هذا المقام ايضا فافهم قوله وباعتبار الخلاله اليها متبعضا
ومجتزيا لكن يعتبر فى التجزى كونه قابلا للانحلال ما منه التركيب بخلاف التبعض
فانه اعم يعنى ان الظاهر من كلام الله عدم الفرق بين التبعض والتجزى لكن بينهما فرق
قال الفاضل الجندى اقول ذلك معتبر فى الانحلال او هو عبارة اخرى بطلان الصورة
وزوالها بخلاف التبعض والتجزى فانه بمعنى مطلق الانقسام وقد يطلق فى يقال فى
الفرق ان التجزى ان لم يكن له اجزاء بالفعل فلا يستحق مركبا وقد يسمى متبعضا
ومتجزيا ما حصل له قابل للانقسام وان كون الاجزاء ذات المقدار والوضع
معتبر فى التبعض دون التركيب انتهى كلامه قوله لان معنى قولنا ما هو من اى
جنس هو وصرح به اى بكون ما سؤالا عن الجنس السكاكى فى المفتاح وغيره
وهذا اى معنى الجانسة هو الذى نفى عنه تعالى لاستلزامه التركيب على ما ذكر انه
نعم لها اى للماهية او للكلمة ما والاوب اوب معان اخر بضم الهمزة جمع اخرى
وهى موءنث آخر وتوصيف المعانى به باعتبار الحاق غير ذى العقل بالموءنث
وذلك المعانى مثل السؤال عن الحقيقة قال الله فى شرح التلخيص ويدخل فيه
اى فى السؤال عن الجنس السؤال عن الماهية والحقيقة نحو ما الكلمة اى اى اجناس
الالفاظ هى وجوابه لفظ منوط موضوع لمعنى قال السيد قدس سره فى حاشيته
قال السكاكى واما فالسؤال عن الجنس تقول ما عندك بمعنى اى اجناس الاشياء

عندك وجوابه

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

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

عنها اذ الجنس

ان سال السائل عن الله بما

الفرق بین الجنس اللغوی والمنطقی

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

حقيقة البسيطة

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

بالجسم

بالجسم فقط اذ هؤلاء يعترفون بوجود الجسم التعليمي وينكرون وجود
المفطور وهذا التعريف المذكور في الشرح للبعد الموجود حيث قال عند
القائلين بوجود الخلاء ويعلم منه اي من هذا التعريف البعد الموهوم بالمقايسة
قال الفاضل الاسفرايني ثم التعريف لا يصدق الا على البعد المحقق ولو قال عند
القائلين بالخلاء وترك ذكر الوجود لامكن جعله شاملا للبعد الموهوم
بان يجعل القول بالخلاء اعم من القول به محققا او موهوما هذا وقد عرفت ان
المراد بالوجود المعنى اللغوي فيمكن جعله شاملا مع ذكر الوجود ايضا قوله
فيلزم قدم الحيز هذا اللزوم مبني على وجود الحيز كما هو بعض الحكماء
قال الفاضل البحرابادي وانما كان مبنيا عليه لما سبق من ان القدم والحدوث انما
يكونان في المشهور من صفات الموجود ولو اريد بالقديم ههنا معنى ازلي فاستحالة
ازلية المعدوم غير مسلم بل المعدومات الازلية غير متناهية وهو اي القول
بوجود الحيز خلاف مذهب المتكلمين لما سبق من انه عندهم عبارة عن البعد
الموهوم فلا يلزم قدم الحيز على مذهبهم قال الشيخ الشهيد ره في شرح
المقاصد هذا مبني على ان الحيز موجود لا متوهم اقول هذا على اصطلاح
المتكلمين لكن العامة يطلقون المكان والحيز على ما يستقر فيه الجسم ويمنعه
عن النزول كالارض وهو المراد هنا قد ذكر في كثير من كتب الكلام ليس الحق
تعالى في مكان او حيز وعند المشبهة متمكن على العرش ومتحيز فالظاهر ان المقصود من

المرصد الثاني في تنزيهه الله تعالى
لنا في اثبات هذا المطلوب وجوه الاول لو كان الرب تعالى
في مكان او جهة لزم قدم المكان او الجهة
وقد برهنا ان لا قديم سوى الله تعالى وعليه الاتفاق
في المتخاصمين الثاني المتمكن محتاج الى مكانه بحيث
يستحيل وجوده بدونه والمكان مستغن عن المتمكن
لجواز الخلاء فيلزم امكان الواجب ووجوب المكان
وكلاهما باطل الثالث لو كان في مكان فاما ان يكون
بعض الاحياز او في جميعها وكلاهما باطل اما الاول
فلتساوي الاحياز في انفسها لان المكان عند المتكلمين
هو الخلاء المتشابه وتساوي نسبة اي نسبة ذات
الواجب اليها وح فيكون اختصاصه ببعضها دون
بعض آخر منها ترجيحا بلا مرجح ان لم يكن هناك
مخصص من خارج او يلزم الاحتياج اي احتياج
الواجب في تحيزه الذي لا ينفك ذاته
عنه الى الغير لو كان هناك مخصص
خارجي واما الثاني فهو ان يكون في جميع
الاحياز فلانه يلزم تداخل المتحيزين
لان بعض الاحياز مشغول بالاجسام
وانه اي تداخل المتحيزين مطلقا محال
بالضرورة وايضا فيلزم على التقدير الثاني
مخالطة لقاذورات العالم تعالى عن
ذلك علوا كبيرا
شرح مواقف

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

يتحيز

البعد مه

انقص منه

انقص منه ولك ان تقول اى عدم تصور زيادة الشيء على حيزه لا يضر المستدل
بل ينفعه فان زيادة الشيء على حيزه ونقصانه عنه كلاهما باطلان باجماع العقلاء
ومقصد المستدل ههنا هو بيان بطلان الاحتمالات الثلثة وهو حاصل مع الزيادة
انتهى كلامه وانت خبير بان هذا هو مراد المحشي الفاضل فليس لك ان تقول هذا الا
في ايضاح كلامه فافهم ثم ان هذا الدليل المذكور لابطال كونه تعالى متحيزا مبني على
تناهي الابعاد والا اى وان لم يبن الدليل على تناهي الابعاد والامتدادات
الجسمانية لم يتم الدليل وبين عدم كون الدليل تماما فقوله لجاز على تقدير عدم
بنائه على تناهي الابعاد ان يساوي الحيز الغير المتناهي فلا يلزم متناهيا نعم
يلزم الجزئي ح اى على تقدير كونه مساويا للحيز الغير المتناهي قال الفاضل الجندي
فيه ان التساوي بمعنى عدم الزيادة او النقصان لا يستلزم الجزئي هذا وانت
خبير بان الحيز اذا كان غير متناه يكون متحيزا فيكون المساوي له متحيزا ايضا وقد
ينقل عن الفاضل الجندي على قوله لا يستلزم الجزئي وفيه تامل ثم قال ولو قال الحيز
لاستلزامه الاحتياج ينافي الوجوب لكان اسلم واخصر هذا كلامه وفيه ما
مر غير مرة ان الاحتياج المنافي للوجوب هو الاحتياج في الوجود وهذا
احتياج في التحيز مثل قوله والا لجاز ان يساوي الحيز الغير المتناهي هذا راجع الى
المنع الذي لا يضر المعلل اصلا بل ينفعه اذ له ان يقول انه تعالى لو ساوى الحيز
الغير المتناهي لجاز ان يتجزى بتجزيات غير متناهية وهذا اشد استحالة من ان

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

الملازمة

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

مصلح الروح

وعليه بناء قول المخالف وسيأتي في الحاشية التالية لهذه الحاشية تاويله وفي المدارك
اي الى عرشه ومهبط امره وهو قريب مما ياتي والآية في سورة المعارج وهي مثال
للنص الظ في الجهة والجسمية ومثل قوله عم ان الله تعه خلق ادم على صورته مثال
للنص الظ في الصورة ومثل قوله تعه يد الله فوق ايديهم اي ايدي المبايعين
للرسول صلعم وهذا مثال النص الظ في الجوارح والاعضاء وصدر الآية ان
الذين يبايعونك انما يبايعون الله في المدارك اي بيعة الرضوان ولما قال انما
يبايعون الله اكده تاكيدا على طريقة التمثيل يد الله فوق ايديهم يريد ان يد
رسول الله التي تعلو ايدي المبايعين هي يد الله والله منزه عن الجوارح وعن صفات
الاجسام وانما المعنى تقرير ان عقد الميثاق مع الرسول كعقده مع الله من غير تفاوت
بينهما كقوله تعه من يطع الرسول فقد اطاع الله وهذا التاويل اوفق بسياق
الآية مما ياتي قوله او ياول بتاويلات بان يقال المراد في قوله تعه تعرج العروج
الى موضع يتقرب اليه تعه بالطاعة فيه وحاصله ان الضمير اليه ليس براجع الى
الله تعه حتى يلزم الجهة بل هو راجع الى موضع يتقرب اليه تعه فيه ومعنى الصورة
في الحديث الدال بظاهره على الصورة الصفة من العلم والقدرة وغيرهما من الصفات
وقد ياول بانه خلق آدم على صورة اختارها واحبها من بين الصور كما تقول
السلطان اجلس فلانا على سريره وان لم يجلس على سرير نفسه ولكن اجلسه على
اختاره واحبه من بين السرر في معاني الاخبار للشيخ الكامل الفاضل ابو بكر اسحاق

الكلاباذي

مصـ ان الله خلق ادم على صورته

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

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

القمر يتحرك

مصـ ان الله لا يعلم الجزئيات عند الفلاسفة

ثابتا ابد الدهر غير داخل تحت الازمنة
كعلم المنجم اي من كارس
علم النجوم صح

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

[illegible] مصحح منه لعلمه تعالى بالاشياء
كلها نحو التعقل لا بطريق التخيل فلا يلزم
علم تعالى تشوق ارتفاع الارض والى
ما كان بطريق التعقل بين ذلك العلم
ارتفاع الارض اي ولا يلزم من ذلك
بعض الاشياء معلوما لم تعالى من ذلك علوا كبيرا
بل ما ندركه على وجه لا حساس والتخيل يدركه
هو تعالى على وجه التعقل فالاختلاف في نحو
الادراك لا في نحو احدركه فان
في التحقيق ان الكلية والجزئية
صفة للعلم وربما يوصف بهما المعلوم
للزوم تغير العلم وهذا لا يكون
حقا حقا اذ نحو

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

لان ذاته كلزوم العلم وسائر الصفات الكمالية والقدرة بهذا المعنى لا ينافي الايجاب ص

على معنى

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

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

كيف يتم ص

من الامور

من الامور العينية وفيه تردد فافهم قال الفاضل الجندي وقد يق ان مذهب الشـ
ان وجود الصفات العينية في نفسها هو وجودها في موصوفها مثلا ان وجود
السواد في نفسه هو وجوده في الجسم وقيامه به وفيه ان ما قيل على تقدير ثبوته وصحته
انما هو في الاعراض فقط دون الصفات العينية مطلقا وانت خبير ان هذا لا يخ عن
التحكم وايضا ان بناء الكلام ههنا على راي الشـ ليس على ما ينبغي وقد يق لما ثبت كون
هذه الامور اوصافا زائدة ثابتة لموصوفاتها ثبت وجودها في انفسها اذ
لا قائل بالفصل وفيه ان التمسك به لا يليق بمحثنا هذا تامل انتهى يمكن ان يكون الامر
بالتامل للاشارة الى انهم كثيرا ما يكتفون في المطالب اليقينية بمثله وكان السر فيه
انهم يساهلون لعدم مخالفة الخصم فيه وتركوا البراهين القطعية وان اطلعوا
عليها قيل والحق ان الاشاعرة لا يقدرون على اثبات ذلك الغرض بدليل قطعي
لكنا مكلفون بمعرفة انه تعـ عالم قادر سميع بصير ونحو ذلك لا بمعرفة ان علمه تعـ
ونحوه صفة حقيقية له تعـ موجودة في الخارج هذا وانت خبير بان الاليق
لشأن الاشاعرة ان يق انهم اطلعوا على البراهين لكن ساهلوا في ايرادها
لما عرفت آنفا فافهم قوله انه عالم لا علم له ان قلت لعل مرادهم اي مراد المعتزلة
انه اي الله تعـ عالم لا علم صفة حقيقية له لا انه عالم ولا يكون العلم صفة له اصلا
حتى يكون محالا ظاهرا قلت يأباه اي الحمل على هذا قولهم بان له عالمية لانها اي
العالمية ليست صفة حقيقية ايضا كالعلم فلا وجه لنفي العلم واثبات العالمية

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

الافعال

الافعال المتقنة على وجود العلم لكان في غير الاضافة ايضا حجة ومثله يرد
على قوله قد نطقت النصوص لا يدل على ثبوت تلك الصفات ووجودها في انفسها
انما يدل على كونه تعالى عالما قادرا الى غير ذلك وثبوت الصفة للموصوف لا يتوقف
على وجودها في نفسها **قوله ويلزمكم كون العلم قدرة** اى اتحاد العلم والقدرة
وغيرهما من الصفات مع ان الاتحاد مح بحكم بديهة العقل لهم للمعتزلة ان يقولوا
اتحاد المفهومين اى مفهوم العلم والقدرة مثلا هو المح وليس ذلك الاتحاد
بلازم من قولنا باتحاد الصفات مع الذات واتحاد الذاتين اى ذات العلم والقدرة
مثلا هو اللازم وليس ذلك الاتحاد بمح في بعض الحواشي اراد بالذاتين ما
صدق عليه المفهومان وهذا احد معاني لفظ الذات فانه قد يطلق في مقابلة الصفة
وقد يجيء بمعنى الحقيقة وقد يراد به معنى الماهية **قوله اشار الى الجواب بقوله**
انما لم يقل الشارح اجاب المص بقوله لانه لو قال كذلك يتبادر الى الذهن ان قوله
وهي لا هو ولا غيره جواب تام عن قول المعتزلة وليس كذلك لان الجواب التام عن
تمسكهم نفي المغايرة يعني ان الجواب التام يحصل بنفي المغايرة بين الذات والصفات
ونفي المغايرة بين الصفات بعضها مع بعض والمص قد اقتصر على النفي الاول
ولم يذكر حال الصفات بعضها مع بعض لكن اشار الى ان التعدد فرع التغاير
قيل اى اشار اليه بقوله فلا يلزم تكثر القدماء اى تكثر القدماء فرع التغاير ولا
تغاير ههنا اصلا فلا يلزم تعدد القدماء لا بالنسبة الى الذات والصفات ولا بالنسبة

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

يفسر
وقد يعبر الذات بالامر القائم بنفسه وقد يفسر بالاسم الجامد وقد يفسر بالجزء الداخل بان يكون مخفف الذات فكذا الصفة بما لا يقوم بنفسه وبالاسم المشتق وبالامر الخارج في مقابلة كل من المعاني المذكورة ملا احمد شرح الشمسية

معاني الذات

ذلك

على

تعدد

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

ليست عين

الغير للتعارف اى وجواز الانفكاك وغيره
المتعارف الاثنينية نه

نس مهم ك

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

اللهم الا ان يقال انهم لما دفعوا
ذلك بقولهم لا غير قوم العينية
فاورد عليهم ذلك منه ره

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

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

فان تقييده بقوله ولا يعلم به يدل بالمفهوم
المخالف على انه ان علم به كفر عبد الحكيم

اجلى البديهيات

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

ترتب الحكم على المشتق

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

واعترض

مصـ الكم المنفصل

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

مصـ الحدود المشتركة في الجسم والنقطة والسطح

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

العدد التي

مصـ النقطة عرض من الخط

مطـ تفسير العدد



العدد التي هي ما يعد الواحد على جميع اجزاء العدد التي من الواحد تغليبا للاكثر
على الاقل **قوله مع ان البعض جزء من البعض** يرد عليه انهم اي الحكماء والمتكلمون
والظ من شرح المواقف ان هذا قول ارسطو كما سيذكره اتفقوا على ان كلا
من المراتب اي مراتب الاعداد لا يتالف الا من وحدات مبلغها تلك المرتبة فاجزاء
العشرة عشرة واحدات لا خمستان ولا ستة واربعة الى غير ذلك من الاحتمالات
قال ارسطو ان العشرة ليست ثلثة وسبعة ولا اربعة وستة ولا غير ذلك
من الاعداد تمت الحاشية المسمى بملا قاسم الحاشية فاضل المحشي حيالي شمس الدين محمد
رحمهما الله تعالى ويليه الجلد الثاني بفضل الله وكمال كرمه انشاء الله

الجلد الاول من

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

نهاية العقول

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

صاحبه وقاله خير الدين ولد علاء الدين البلغاري رحم عليهما الباري

اوّل شرح ملا یه شرح وقایه یه عبد الغفور یه مختصر یه شرح اوراد یه عقاید
یه خیالی یه ملا احمد یه اکمل عقاید یه ملا قاسم ایکی جلد یه شمسیه یه حاشیه ایله سیالکوتی ادب

مجموعی اون ایکی بولادر

180

